

RETORNO Y CRISIS DE LO POLÍTICO

EMMANUEL BISET

Emanuel Biset es Investigador Asistente del CONICET y Docente de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
e-mail: biseticos@gmail.com

Resumen

El artículo presenta una cartografía posible del pensamiento político contemporáneo. Para ello, se analiza, primero, el estatuto suplementario de la política en la modernidad; segundo, se sistematiza una perspectiva singular sobre el pensamiento contemporáneo alrededor de las categorías de retorno y crisis de lo político.

Summary

This paper seeks to analyze the «state of the art» in contemporary political thought. For this purpose, firstly explains the specificity of political modernity in the notion of *supplement*; and secondly, systematizes a perspective concerning the contemporary political thought around some categories such as *crisis* and the *return* of the political.

INTRODUCCIÓN

Immanuel Kant hace ya dos siglos se preguntaba cómo orientarse en el pensamiento. Nosotros seguimos en la estela de esa pregunta cuando la contemporaneidad diluye una y otra vez las certezas de los caminos trazados. Es para esa orientación que se construyen y deconstruyen mapas teóricos, es decir, cartografías a partir de las cuales se organizan las principales corrientes teóricas de la época. ¿Cuál fue el último mapa conceptual que permitió ordenar las discusiones teóricas? El mapa teórico fue organizado en las últimas décadas alrededor de dos ejes. En primer lugar, y salvando la gran distinción entre pensamiento analítico y continental, el mapa estuvo marcado por el debate modernidad/posmodernidad. Desde los lineamientos generales establecidos por Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, las posiciones se organizaron en torno a dos polos enfrentados: por un lado, aquellos autores que defenderían la modernidad como proyecto incompleto que puede y debe ser implementado; por otro lado, aquellos autores que serían críticos de ese proyecto postulando su agotamiento y la necesidad de un nuevo paradigma. Este debate sirvió, entonces, para organizar discusiones filosóficas, desarrollos teóricos, orientaciones institucionales y posicionamientos personales. En segundo lugar, y más específicamente dentro del pensamiento político, el debate fue organizado por el enfrentamiento entre liberales y comunitaristas. En este caso el libro que dio origen a la construcción de un mapa teórico fue *Teoría de la justicia* de John Rawls. La recepción de este texto produjo una organización de las discusiones en dos bandos enfrentados, la postura liberal, afín a Rawls, que llevó hasta sus límites la teoría de la justicia; y la postura comunitarista, crítica del formalismo abstracto, que propuso una idea de justicia fundada en situaciones singulares, es decir, configurada en determinado tiempo y espacio.

Ahora bien, nuestra situación singular, es la de una nueva diseminación de las posturas teóricas. A diferencia de otras épocas, existe una diversidad y dispersión de teorías, autores y disciplinas que tornan difuso cualquier ordenamiento posible. Los ejes organizadores han sido arduamente cuestionados y se ha mostrado su carácter reductivo. En este sentido, gran parte de los aportes teóricos surgidos en los últimos años no pueden ubicarse en ninguna de las clasificaciones construidas desde los debates señalados. Por ello nos encontramos en un momento de incertidumbre que busca construir nuevos mapas que permitan una orientación en el pensamiento. El agotamiento de los ejes rectores se vislumbra en la actualidad como un estado de transición. Una transición genera un nuevo debate entre aque-

llos que defienden los mapas ya construidos y aquellos que intentan demostrar sus insuficiencias. En esta lucha no sólo se enfrentan discusiones teóricas, sino también lugares institucionales.

En este marco general, resulta necesario presentar nuevos mapas teóricos y dar cuenta de las posiciones que han surgido en el último tiempo. Se trata, de un lado, de aprender de las críticas realizadas a los ejes anteriores. Esto significa, ante todo, que se debe precisar con mayor complejidad lo que acerca y aleja a los diferentes autores. Por ejemplo, desde el debate modernidad/posmodernidad se agrupó de un modo poco consistente las posturas de Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, etc., sin atender a las significativas diferencias que los separan. Por ello, sin desconocer el carácter esquemático que presenta todo mapa teórico, resulta fundamental tratar de evitar el reduccionismo. La proliferación de autores, posturas, escuelas, y la cercanía temporal de las mismas, hace que todavía sea difícil evaluarlas y construir una cartografía. Estamos lejos de poder ordenar las discusiones que han aparecido recientemente. Y ello se debe a que ciertos autores relevantes generalmente construyen sus perspectivas desde el entrecruzamiento de tradiciones, autores y perspectivas que parecen estar enfrentadas. Así una autora contemporánea como Judith Butler no puede ser encasillada ni en la tradición continental ni en la tradición analítica porque su perspectiva surge en el cruce de la teoría de los actos de habla con ciertos autores de filosofía francesa contemporánea, como Derrida o Foucault. Esta misma dificultad se encuentra en los intentos de clasificación que han surgido, o mejor, en los diversos nombres que han pretendido superar el calificativo general de «posmodernidad». Han surgido palabras como «postestructuralismo», «post-althusserianismo», «post-fundacionalismo», etc., pero todas ellas se muestran parciales.

Clarificado el punto de partida, en el presente texto se abordan dos categorías que permiten dibujar algunos rasgos de un mapa posible para pensar lo político. No se busca agotar ni definir cabalmente una totalidad ordenada, sino arrojar a la discusión dos indicios de la situacionalidad contemporánea en el abordaje de lo político. No se trata en este marco de efectuar un recorrido sobre las transformaciones políticas globales o nacionales, sino indicar cómo al interior del pensamiento político han surgido ciertos desplazamientos que construyen un lugar de indagación. Usamos la expresión «lo político» y no «la política» para indicar, solamente, que no se trata aquí de la recuperación o la vacilación de la política desde un contexto nacional o las acciones de un gobierno particular. Se trata sólo

de precisar ciertos rasgos de un «estado de la cuestión» en el pensamiento político contemporáneo. El objetivo del escrito es, así, presentar dos categorías –retorno y crisis–, para pensar lo político en su situación contemporánea. Para ello, en primer lugar, se esboza de modo general una perspectiva sobre la modernidad política, trasfondo sobre el cual se erigen las categorías señaladas. En segundo lugar, se avanza en la precisión de lo que se denomina retorno de lo político, es decir, cómo se rehabilita lo político en la crítica de lo social como fundamento. En tercer lugar, se da cuenta de la crisis del pensamiento político en un doble sentido: crisis de las instituciones modernas (la forma-Estado) y crisis de las categorías construidas en ese horizonte. La crisis, a su vez, se repliega sobre sí, es decir, se cuestiona la posibilidad de su superación. La pretensión de este escrito se ubica en el trazado de un mapa, sin presentar aquí claramente distanciamiento o cercanía al respecto. En resumidas cuentas, el texto propone desde dos categorías una cartografía posible del pensamiento político contemporáneo.

LA SUPLEMENTARIEDAD MODERNA DE LO POLÍTICO

Antes de presentar el retorno y la crisis es preciso señalar que ambas categorías se asientan en cierta concepción de la modernidad política. El retorno de lo político es precedido, como la misma palabra lo indica, por una etapa en la cual lo político fue pensado como instancia derivada y accidental. No será, sino esta construcción la que entre en crisis. En 1922 Carl Schmitt escribe: «Hoy en día no hay nada más moderno que la lucha contra la política. Los financieros estadounidenses, los técnicos industriales, los socialistas de tendencia marxista y los revolucionarios anarcosindicalistas se unen en la exigencia de que se elimine el dominio subjetivo de la política sobre la objetividad de la vida económica. Sólo debe haber tareas técnicas y de administración, por una parte, y económicas y sociológicas, por otra, y ningún problema político»¹. En este sentido, la declinación del pensamiento político como lugar de reflexión es correlativa al auge de la ciencia social. La pregunta es, entonces, qué consecuencias tiene que la ciencia social haya reemplazado a la teoría política, es decir, por qué parece más plausible y útil.

¹ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, en: Héctor Aguilar (selección y prólogo), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 1997, p. 62.

Para comprender el anhelo de desaparición resulta central indicar que la modernidad desde esta perspectiva construye una *lógica de la suplementariedad* desde la oposición entre sociedad y política. La modernidad, es decir, aquella configuración conceptual e institucional que surge en el siglo XVII, sólo progresivamente consolida tal oposición. En sus inicios no existe tal oposición pero se perfila aquel orden conceptual que la hará posible. La ciencia política moderna tiene como objetivo fundamental construir la seguridad desde la soberanía. Esto implica instituir un Estado que garantice cierta estabilidad frente a un mundo caótico. Por esto mismo los presupuestos de la teoría deben partir de ese caos inicial, es decir, de un mundo conflictivo por naturaleza. Y ese mundo conflictivo es el mundo de individuos privados con intereses diversos. Dado que el mundo se muestra como una pluralidad de individuos con certezas privadas, lo cual implica creencias sobre la buena vida inconmensurables entre sí, es necesario instituir un orden legal que garantice la paz originada en la previsibilidad de las acciones de los individuos. Si el presupuesto es un mundo conflictivo, de individuos privados, el fruto del contrato no es su negación, sino justamente su consagración. El pacto no busca negar la particularidad de los individuos, sino crear el marco formal en el cual se puedan desarrollar esos individuos con creencias morales o religiosas particulares: «En tal Estado sólo es racional la legalidad formal de las leyes, no su contenido; racional es el mandamiento formal de la moral política que ordena obedecer a las leyes con plena independencia del contenido de éstas»².

En este primer momento se debe señalar que la modernidad implica el paso de una lógica del gobierno (y su consabida búsqueda del mejor gobierno posible) a una lógica de la soberanía. No se trata de analizar la transformación de la concepción de poder, sino de señalar que sólo en la modernidad es posible hablar de «poder» como tal, puesto que nace en esta época un mecanismo conceptual que sustituye un modo de pensar la política como gobierno. El poder como soberanía surge de la institución de un orden legal sobre la base de un pacto de individuos. En este marco se construye la oposición entre individuo y sociedad civil. Ahora bien, cierto devenir marca la traducción de la división entre lo público y lo privado a la división entre sociedad y política. Esto supone la existencia de una racionalidad en la sociedad que elimina el problema del gobierno, es decir, la sociedad se constituye como una entidad autorregulada que no necesita del gobierno sino como

² Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965, p. 59.

exterioridad innecesaria: «No es que lo moderno sea una simple proliferación de intereses contrapuestos o que no anhele de continuo la forma de la unidad, sólo que la entiende como unidad funcional y autorreferencial. Es decir, como «sistema» capaz de autogobernarse fuera de cualquier finalidad exterior (el bien) o de cualquier vínculo interior a la lógica de los contenidos (los «sujetos») que lo habitan»³.

Si la modernidad se inaugura con una noción de poder absoluto que debe garantizar el orden instituyendo la ley, la construcción de esta misma noción de poder y su unión con la ley tornan obsoleto al poder. Desaparece, por este motivo, el problema del buen gobierno porque el gobierno como tal se vuelve obsoleto. Esto supone una importante reducción y abstracción de la acción política a partir de una racionalidad formal de tipo geométrico: «Se puede decir que en el ámbito del denominado *iusnaturalismo* moderno nació un verdadero *dispositivo* para pensar la política, que se plantea como radical negación de una larga tradición de filosofía política, y que condiciona el modo de entender la política hoy. Se trata de un mecanismo que considera el orden de la sociedad como producto del sujeto, la política como pensable mediante la forma jurídica, el poder necesario en la sociedad como impersonal y fundado sobre la voluntad de los individuos y sus derechos, igualdad y libertad *in primis*»⁴.

Se presenta, de este modo, la paradoja del pensamiento moderno. Por una parte, surge como la construcción de un poder absoluto que debe garantizar el orden en la conflictividad social. Por otra parte, para garantizar este orden divide sociedad y política, tornando obsoleto el poder para una sociedad autorregulada racionalmente. En otros términos, la paradoja se ubica en la necesaria postulación del poder para garantizar la seguridad y, al mismo tiempo, lo innecesario de ese poder ante una sociedad que se auto-organiza. Comprender la modernidad política, en este marco, es atender a las razones de este desplazamiento. De ahí que algunos autores señalen la fugacidad del momento político en la modernidad. La modernidad, al destruir la posibilidad de partir de la jerarquía de un orden natural o divino, y así de fundar el orden político desde la experiencia del orden natural, funda la política como artificialidad del pacto que instituye un orden

³ Roberto Espósito, *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, 1996, p. 31.

⁴ Giuseppe Duso, «Pensar la política más allá de los conceptos modernos: historia de los conceptos y filosofía política», en: Giuseppe Duso y Sandro Chignola, *Historia de los conceptos y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 355.

garante de la seguridad, es decir, la ley como forma mínima en la cual se pueden desarrollar ideas de felicidad plurales. Pero este carácter instituyente se elimina rápidamente al postular la división entre sociedad y política, división que conlleva una distancia valorativa: la sociedad como instancia de organización autónoma y la política como exterioridad innecesaria. La política en la modernidad parece tener un doble estatuto paradójico: es la artificialidad que instituye el orden y es una exterioridad innecesaria de un orden social auto-contenido.

El abandono de lo político que tiene sus orígenes en la distinción entre individuo y sociedad civil, adquiere progresivamente una forma específica: «En el siglo XIX, los impulsos antipolíticos alimentados por el liberalismo clásico alcanzaron una profundidad y una penetración no igualadas en los siglos anteriores. [...] La abolición de lo político fue proclamada por casi todos los pensadores importantes, y la mayoría de los proyectos para una sociedad futura excluían la actividad política de la rutina de la vida cotidiana»⁵. La hostilidad hacia la política obtiene el rango de generalidad adoptada por autores de diversas tradiciones que reaccionan frente al escándalo que inaugura el siglo XIX: la Revolución Francesa. La misma representa un momento político por excelencia puesto que se conjugan determinadas fuerzas para hacerse cargo del bienestar social. Por esto, en tanto auge de lo político, se plantea la necesidad de su domesticación.

El siglo XIX tendrá que destruir las tendencias originadas en la revolución, en la agitación política, en el caos de luchas de facciones. Para ello escinde lo político de lo social, pues el auge de lo político no debe afectar a la sociedad en sí misma. Ante la inquietud producida por la Revolución se vuelve necesario organizar la sociedad. Organizar lo social significa, a diferencia de un orden construido por la política, encontrar leyes de lo social, hacer *física social*. Construir el orden se identifica con establecer funciones claramente definidas para cumplir las tareas de la sociedad. En este marco surge una tradición de discurso que busca en la sociedad las soluciones a los males políticos. La creencia en «leyes» que gobiernan los fenómenos sociales de modo similar a las leyes naturales, por ende leyes necesarias, conlleva la necesaria aceptación de las mismas. La existencia de leyes sociales excluye la actividad política, sólo se trata de descubrir esas leyes y seguirlas. Por lo que pensar una teoría específicamente política se vuelve superfluo. Al respecto,

⁵ Sheldon Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 446.

escribe Sheldon Wolin: «Cuando la ciencia social moderna sostiene que los fenómenos políticos deben ser explicados resolviéndolos en componentes sociológicos, psicológicos o económicos, está diciendo que no hay fenómenos específicamente políticos ni, por consiguiente, un conjunto especial de problemas. En la superficie, esta afirmación parece ser un enunciado puramente descriptivo, desprovisto de matices evaluativos y, por ende, inocente. En realidad, no es nada parecido, sino que se basa en una evaluación que permanece oculta porque no se comprenden bien sus orígenes históricos»⁶.

El abandono del pensamiento político se corresponde con el auge de la ciencia social, división disciplinar que surge de la diferenciación entre sociedad y política. En la modernidad progresivamente la sociedad se tematiza como aquella dimensión que excluye lo político hacia una externalidad accidental, es decir, como *suplemento innecesario*: «El producto de este tipo de teorización fue un modelo no político de una sociedad que, en virtud de ser un sistema cerrado de fuerzas interactuantes, parecía capaz de fundar su propia existencia sin ayuda de un agente político «externo». [...] La declinación de las categorías políticas y el ascenso de las sociales son las señas que distinguen nuestra situación contemporánea, en la cual la filosofía política ha sido eclipsada por otras formas de conocimiento»⁷. El conocimiento de lo social —la ciencia social—, se constituye en el mundo moderno como un conocimiento de mayor validez y utilidad que la teoría política. La transformación puede ser rastreada en la afirmación de la existencia de una sociedad autosubsistente que no necesita la autoridad política, es decir, se concibe lo social como un todo organizado en sí mismo, como entidad autorregulada. Si la sociedad es un orden automotivado, la política constituye un suplemento derivado e identificado con una coacción física innecesaria a ese orden.

Por este mismo motivo se anhela la desaparición de la política, es decir, el reemplazo de la actividad política por la administración de las cosas. Hannah Arendt supo pensar en este marco las consecuencias de la modernidad: «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,

⁶ Ídem, p. 309.

⁷ Ídem, p. 312.

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»⁸.

La sociedad reemplaza la política y la cooperación social se comprende como algo opuesto a la actividad política. El anhelo común es comulgar con la sociedad desde el abandono de la política. Un acuerdo generalizado donde lo político cae en descrédito, donde se lo piensa como instancia social secundaria e innecesaria y, a la vez, como rama de conocimiento menor. No es necesario reflexionar sobre la política porque las determinaciones del orden se constituyen en otro lugar, en una instancia fundamental llamada sociedad. Lo político es, como actividad y como reflexión, pensado como epifenómeno de lo social. Lo importante pasa a ser, entonces, hacer ciencia social y no teoría política. Todo esto se consagra en la utopía común de construir una sociedad donde la política no tenga lugar: «La actividad política y el orden político existían sólo a causa de las divisiones sociales derivadas de formas caducas de organización económica. Cuando éstas 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»⁹.

De modo que el punto de partida del mapa propuesto es una concepción de la modernidad como aquella tradición de discurso donde lo político adquiere un estatuto suplementario. Para comprender esta afirmación es necesario atender a una serie de aspectos. En primer lugar, la modernidad política como fue señalado, no puede ser comprendida como un único momento, sino como el lugar de un pliegue respecto de lo político. La cuestión a pensar es el paso entre el lugar necesario de lo político en los inicios de la modernidad y su estatuto prescindible en la modernidad tardía. Pues la modernidad comienza señalando que dada la naturaleza conflictiva, y por ende asocial, de los hombres sólo puede existir sociedad si se instituye un soberano que garantice el orden. La sociedad es así instituida políticamente. Ahora bien, ya en sus inicios la modernidad se funda en una nueva distinción entre lo público y lo privado, donde las concepciones de la buena vida

⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 55.

⁹ Sheldon Wolin, op. cit., p. 336.

son excluidas del ámbito público hacia la privacidad. Siendo así, esta distinción ha de fundar posteriormente la noción de «sociedad civil» como ámbito externo a la política. Ya en el siglo XIX la sociedad como entidad autorregulada convierte a la política no sólo en algo prescindible sino condenado moralmente. En segundo lugar, esto permite entender aquello que designamos como *suplementariedad*. Pues de un lado lo político resulta prescindible, externo a la sociedad, innecesario. Pero, de otro lado, las revoluciones y convulsiones sociales necesitan un ordenamiento que no podrá ser sino político. Esto conducirá a la paradoja de una política apolítica, la institución del orden como administración de las cosas.

Estas afirmaciones no llevan a señalar que no existen teóricos políticos relevantes en la modernidad tardía, sino sólo indicar que comparten un supuesto: el carácter suplementario de lo político. La suplementariedad significa en términos teóricos la pérdida de la especificidad de lo político y la derivación de sus características generales a otras áreas. Los fenómenos políticos se piensan como resultado de lógicas sociales subyacentes y las lógicas propias de lo político son trasladadas a esferas tradicionalmente apolíticas, como por ejemplo las organizaciones económicas. Existe por esto un doble vaciamiento de lo político y, como se expuso, un intento constante de superarlo o eliminarlo por medio de la administración. Es posible afirmar, entonces, que la suplementariedad de lo político es *arqueológica* y *teleológica*: se parte del supuesto de que lo político es innecesario, de que es accidental respecto de lo social como instancia primigenia y el horizonte de superación del advenimiento de lo accidental es una sociedad sin política: el mal político se supera con una sociedad auto-organizada¹⁰.

¹⁰ Será, quizá, la cuestión de la justicia aquella que termina por ser abandonada en la modernidad que resurge con fuerza en la contemporaneidad. La modernidad puede ser leída también desde cierta obliteración de la pregunta por lo justo: «[...] la construcción de la política moderna –mediante la reducción de la justicia a un orden formal, la dimensión impersonal del poder, el concepto de representación y el instrumental del derecho formal–, pretende la constitución de un espacio de normalidad y de seguridad, perdiendo al mismo tiempo el conocimiento de la decisión que ha producido aquella forma y exorcizado el riesgo de la relación con la idea de justicia, que resulta determinada mediante una razón precisamente formalista». Giuseppe Duso, «Pensar la política», en: Martha Rivero (comp.), *Pensar la política*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1990, p. 154.

RETORNO DE LO POLÍTICO

La modernidad como época en la cual lo político es ubicado en un lugar suplementario es lo que permite abordar el postulado de su retorno. Como es posible atribuir una pluralidad de significados a esta noción, es necesario partir de una diferenciación, tal como la tematiza Miguel Abensour, entre la restauración de una disciplina académica y el retorno de lo político: «¿Estamos en presencia de un retorno a la filosofía política, es decir de la restauración de una disciplina académica, o, lo que es por completo diferente, de un retorno de lo político? Para quienes sostienen la primera hipótesis, se trata de un movimiento interno a la historia de la filosofía, aun si toman en cuenta o creen tener en cuenta lo que ellos llaman púdicamente *las circunstancias*. Luego del eclipse más o menos enigmático de la filosofía política, se estaría iniciando un retorno a esta disciplina abandonada y, paralelamente, una rehabilitación del derecho y de la filosofía moral. Completamente distinto es el retorno de lo político. En el momento del derrumbe de las dominaciones totalitarias, lo político vuelve a emerger»¹¹. Es necesario no confundir estas dos posibilidades pues de lo contrario se da lugar a un peligro: que la restauración de una disciplina académica oculte la posibilidad de pensar un retorno de lo político.

El retorno de lo político es un movimiento mediante el cual distintos autores han ubicado lo político en un lugar central. Un retorno tras una etapa en la cual lo político fue relegado a un segundo plano a manos del sociologismo, el historicismo y el economicismo. Autores como Hannah Arendt o Claude Lefort van a renovar el pensamiento de lo político al ubicarlo en la antípodas de la dominación totalitaria: «Al énfasis de los humanistas italianos en la *vita activa* y en el *vivere civile* correspondería un redescubrimiento de lo político y de la inteligencia de lo político. Redescubrimiento, decimos, ya que, según las interpretaciones filosóficas de la dominación totalitaria (H. Arendt, C. Lefort), ésta se caracteriza por un oscurecimiento del dominio político, tanto más temible cuanto que se acompaña de una tentativa de destruir o de negar la dimensión política propia de la condición humana»¹². En los textos de Lefort se indica que existe una institución política de lo social, un lazo político que une las acciones comunes y que hace posible que la

¹¹ Miguel Abensour, «Para una filosofía política crítica», en: AA.VV. *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Colihue, 2005, p. 23.

¹² Miguel Abensour, *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, 1998, p. 121.

dominación retroceda. Por su parte, Arendt ha reflexionado sobre la acción política a partir de la *polis* griega afirmando que la libertad es aquello que le da sentido a lo político. A pesar de sus diferencias, como señala Abensour, en ambos autores se plantea una recuperación de la especificidad de lo político.

Destacar esta especificidad implica, a su vez, señalar que política no se identifica con dominación. El retorno de lo político también se caracteriza por cuestionar toda una tradición que sólo ve en la política una multiplicidad de estrategias de sometimiento del hombre por el hombre, es decir, se critica el paradigma construido sobre el binomio poder-libertad que funda su subordinación moderna. Lo político adquiere una nueva dignidad al ser pensado no como dominación, sino como una instancia de liberación de los individuos. Siguiendo con los dos autores tomados como indicios, en Lefort la idea de lo político se piensa como institución de lo social: «Así pues, interrogar lo político o, en este caso, a la democracia, implica a nuestro entender tratar de elucidar los principios generadores de un tipo de sociedad en virtud de los cuales ésta puede relacionarse consigo misma de una manera singular a través de sus divisiones, y también desplegarse históricamente de una manera singular»¹³. Arendt, por su lado, piensa la política como instancia de libertad: «Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales»¹⁴. En su recuperación de los clásicos, específicamente de los griegos, Arendt diferencia la esfera de la casa (*oikos*) de la dimensión política (*polis*) y ubica la dominación en la primera. Establece, así, la conexión entre política y libertad, ubicando la dominación en la exterioridad de la política, y como una aberración de la misma. Claro que una posición que relacione directamente política con libertad puede caer en la exclusión de la dominación y de este modo tematizar lo político sólo de modo afirmativo perdiendo la posibilidad de su crítica. En otros términos, el riesgo es excluir de lo político el desacuerdo, la dominación, la exclusión y con ello abandonar su intrínseca complejidad.

Es posible señalar, entonces, que el retorno de lo político muestra una nueva concepción del lazo político como institución de un estar-juntos, es decir, un resurgimiento del enigma del lazo entre los hombres. Esto lleva a mostrar cómo,

¹³ Claude Lefort, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 188.

¹⁴ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Madrid, Paidós, 1997, p. 71.

en diferentes tradiciones y por diversos motivos, ciertos pensadores acentúan la necesidad de volver a pensar el lazo político constitutivo de toda forma social. Esto no implica destronar el privilegio de la economía o de la sociedad para poner a lo político 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»¹⁵. Como institución de lo social, lo político no puede ser derivado de ninguna otra dimensión, sea social, económica o religiosa, pero lo político no ocupa el lugar del fundamento, sino que es una forma de organizar la partición constitutiva de lo social, es la constitución de un lazo específico que instituye lo social.

La conjunción de la idea de lo político como institución indeterminada de lo social y la irreductibilidad de esta lógica dan cuenta de los esfuerzos teóricos por pensar ese retorno: «Ya se trate de la institución política de lo social, de la articulación de las prácticas con las opiniones a través de las evaluaciones, o de la manifestación de la acción cuya razón de ser es la libertad, el desafío para los partidarios del paradigma político es hacer aparecer, incluso reconquistar, la consistencia de lo político (aquello en lo que consiste) y al mismo tiempo evitar las operaciones de reducción que pueden anunciarse bajo el modelo de «la política no es más que...», o las no menos nefastas de la identificación. El paradigma político se constituye en la afirmación de la especificidad de lo político y en la determinación de considerar lo real en el lugar mismo de lo político, disociando eventualmente toda otra dimensión que podría hacerlo salir de su órbita, hasta el punto de sacarlo de su eje y perturbar la lógica que le es propia»¹⁶.

El retorno de lo político puede ser caracterizado, siguiendo lo expuesto, como uno de los rasgos del marco en el cual se ubica la reflexión contemporánea. Un retorno que en la segunda mitad del siglo XX renovó los estudios sobre lo político buscando su especificidad. Muchos de los autores ubicados en este contexto han

¹⁵ Miguel Abensour, op. cit., 2005, p. 56.

¹⁶ Ídem, p. 58.

mostrado la imposibilidad de la filosofía política en cuanto las características de la filosofía han excluido necesariamente a lo político y, al mismo tiempo, han tematizado algunos momentos en los cuales lo político ha sido pensado como tal fuera de la filosofía. Por una parte, se ha mostrado la clausura histórica de lo político (p.e., lo que se llama «platonismo» en la obra de Arendt o «filosofía política» en Espósito), por la otra, se ha indicado como se rescata de la filosofía en ciertos autores (p.e. lo que se llama «momento maquiaveliano» en la obra de Pocock o «poder constituyente» en Negri).

En este marco, parecen existir tres acuerdos teóricos en el retorno de lo político: la centralidad, la irreductibilidad y la especificidad de lo político.

a. La *centralidad* de lo político, que caracteriza obras tan disímiles como las de Michel Foucault y Hannah Arendt, o las de Quentin Skinner y Claude Lefort, puede ser tematizada como el reconocimiento de la institución política de la sociedad. Si bien es cierto que existen diferentes tematizaciones de la misma, existe un acuerdo sobre el lugar central de lo político a partir de la asunción de cierta indeterminación propia de lo social. También es cierto que es una de las cuestiones a discutir, pues muchos autores terminan situando lo político en el lugar de un fundamento perdido.

b. La *irreductibilidad* de lo político a cualquier otra lógica o a otra instancia de lo social implica dos cosas. En primera instancia, que lo político se piensa desde una lógica propia diferente a una lógica económica, social, etc. 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 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»¹⁷. En segunda instancia, que no se reduce lo político a otro orden de la realidad. Ya no sólo no se puede pensar desde otra disciplina (desde otro orden explicativo), sino que tampoco se da esa derivación en aquello que excede el pensamiento, p.e. lo político como derivado de lo económico. Se trata entonces de lo político como instancia irreductible y heterogénea frente a fenómenos sociales, históricos o económicos.

¹⁷ Étienne Balibar, «¿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.

c. La afirmación de la *especificidad* de lo político surge de la imposibilidad de derivar o reducir lo político a otras instancias: «Es porque, actualmente, los partidarios de una filosofía política afirman, contra los marxistas y contra las ciencias sociales que se reclaman partidarias del mismo, la «autonomía de lo político», queriendo significar con ello la recusación de la parte preponderante dada a la economía y la creencia en la eficacia histórica de los ideales, como aquellos que vehiculan, por ejemplo, la causa de los derechos del hombre»¹⁸. Esto lleva a postular la necesidad de un pensamiento de lo político que identifique sus características singulares. Asimismo, la posibilidad o no de sostenerse como un discurso autónomo es uno de los elementos más discutidos.

Mediante las tres características se llega a cierta precisión para definir el retorno de lo político: es un auge en el pensamiento que muestra la especificidad de lo político y la imposibilidad de reducirlo a otra instancia. Esta especificidad, muchas veces tematizada como autonomía, da cuenta también de la radical ausencia de fundamentos que marca el pensamiento contemporáneo de lo político. En tanto no existe un fundamento último de lo social, su institución resulta necesaria. No es que lo social *tenga* una institución política, sino que *es* esa institución. Y al no existir un fundamento último, lo político adquiere especificidad respecto a otras áreas de indagación.

Ha sido tema de una vasta discusión, en cada contexto nacional, cuándo se da efectivamente el retorno de lo político y a partir de qué autores. Existen diferencias entre quienes ubican la renovación en la década de 1950 o en la década de 1970. Sólo en vistas a precisar la cartografía postulada, quisiéramos señalar algunos trazos temporales. El retorno de lo político se ubica en la segunda mitad del siglo XX, es decir, no en una década particular, sino en el conjunto de reflexiones que surgen después de la Segunda Guerra Mundial. Señalar que el retorno de lo político comienza en la segunda mitad del siglo XX matiza las posturas, surgidas sobre todo en el ámbito anglosajón, que ubican a John Rawls como el autor que produce la renovación. Si bien vale destacar la relevancia del aporte de Rawls y las discusiones surgidas en torno a su *Teoría de la justicia*, hay indicios que permiten señalar que existen en las décadas de 1950 y de 1960 una serie de estudios y autores que efectúan aportes centrales al pensamiento político del siglo XX. En estas

¹⁸ Jean-Marie Besnier, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, Grasset, 1993, p. 815.

décadas publican sus principales obras Michael Oakeshott, Hannah Arendt, Karl Popper, Leo Strauss, Isaiah Berlin, Eric Voegelin, C.B. Macpherson, F.A. Hayek, R.G. Collingwood y Georges Santayana. Asimismo, se pueden ubicar las obras de una parte importante del pensamiento político marxista, escriben Althusser, Sartre, Habermas y Marcuse. Los nombres de estos autores sirven para mostrar la fertilidad de estas décadas en relación a un pensamiento político que busca romper con su subordinación a otras instancias.

Textos de los cuales, en una generalidad injusta, se pueden señalar algunos rasgos. Un primer rasgo es que el pensamiento político se construye alrededor de grandes nombres. Un segundo rasgo tiene que ver con la propia historia de estos pensadores y su recurrente problematización de la civilización occidental a partir de las vivencias relacionadas a los diversos totalitarismos y a la Segunda Guerra Mundial.. Un tercer rasgo está en directa relación con la forma de pensar lo político que buscaba ante todo comprender y no establecer pautas normativas: «Casi todos pensaban que la filosofía política se ocupaba más de comprender que de prescribir, que operaba a un nivel que le impedía recomendar instituciones y políticas concretas, y que nunca se convertiría en una filosofía práctica»¹⁹.

En la década de 1970 cambian las orientaciones generales del pensamiento político, ante todo en el ámbito anglosajón, a partir de la publicación de la *Teoría de la justicia* de John Rawls en 1971, texto que configurará los debates de las próximas décadas. En el mundo anglosajón la década de 1980 se encontró saturada por el debate entre liberales y comunitaristas, debate que tuvo ciertas repercusiones en otros países. La principal diferencia del texto de Rawls respecto a sus predecesores es que el pensamiento político se transforma en filosofía práctica, es decir, la filosofía: «[...] para Rawls estaba perfectamente equipada no sólo para ofrecer una teoría del hombre sino también para delinear una estructura de instituciones, políticas y prácticas deseables»²⁰. En este sentido, existe una transformación del tono del pensamiento político de las anteriores décadas, pues a partir de Rawls tiene la intención de prescribir instituciones y formas políticas. A esta diferencia se le agregan el distanciamiento con las restantes características. Progresivamente el pensamiento político ha dejado de ser la discusión sólo alrededor de grandes

¹⁹ Brikhu Parekh, «Teoría política, tradiciones en filosofía política», en: Robert Goodin y Hans-Dieter Klingemann (eds.), *Nuevo manual de Ciencia Política*, Madrid, Istmo, 2001, p. 731.

²⁰ Ídem, p. 733.

pensadores y, a la vez, los autores de las últimas décadas ya no tienen como trasfondo histórico exclusivo el totalitarismo y la Segunda Guerra Mundial, sino que los problemas políticos surgen en relación a la guerra fría y al mundo posterior a la caída del muro de Berlín.

Si en un contexto general se puede ubicar el retorno de lo político en la segunda mitad del siglo XX, en términos generales se puede indicar que existe una transformación en el abordaje de lo político que busca revertir su subordinación. Si tal como fue señalado, la modernidad parece consagrar el reemplazo del pensamiento político por la ciencia social y la política por la sociedad, el retorno de lo político implica una *politización de lo social*. 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»²¹. En discrepancia con la oposición entre lo social y lo político, y la subordinación de este último al primero, la tendencia en el pensamiento político reciente es mostrar la politicidad de lo social. En este marco, para Iris Young, se puede agrupar gran parte de las elaboraciones teóricas recientes: las teorías de la justicia social originadas en Rawls; las teorías sobre la participación democrática; las teorías feministas; las teorías posmodernas, los nuevos movimientos sociales y el debate entre liberales y comunitaristas. Si con estos nombres es posible construir un mapa del pensamiento político reciente, lo relevante es que se puede hablar de un retorno de lo político en cuanto las discusiones giran en torno a la politización de lo social.

En resumidas cuentas, es posible señalar que autores de diversas tradiciones teóricas acuerdan en poner a lo político como dimensión central del pensamiento. Esto que algunos han llamado renovación de la filosofía política o de la filosofía práctica, aquí lo llamamos retorno de lo político para dar cuenta de su exceso respecto a una revitalización sólo académica. No se trata sólo de que la filosofía práctica haya encontrado auge en las universidades, sino de mostrar cómo ciertas transformaciones del pensamiento contemporáneo llevan a repensar lo político. Por esto mismo, y si tomamos el término «retorno» por su utilización recurrente, vale destacar que no se trata de un retorno a una época dorada del pensamiento político. El término es ante todo un indicio negativo que describe el lugar suplementario de lo político en la modernidad. A pesar de que algunos autores han vuelto sobre

²¹ Iris Marion Young, «Teoría política, una visión general», en: Robert Goodin y Hans-Dieter Klingemann, (eds.), *Nuevo manual de Ciencia Política*, op. cit., p. 695.

cierta tradición clásica para revitalizar sus reflexiones, lo cierto es que se trata de un retorno de algo que nunca estuvo. Ahora bien, si el retorno de lo político es uno de los indicios que ayuda a pensar lo político, a construir un marco desde el cual pensar lo político, es necesario hablar de la crisis de lo político para completar el mapa: «[...] hay que reconocer que hoy nos enfrentamos también a lo inverso, a un desgaste y ya no a una exacerbación de lo político. Comprobamos una aparente disolución y un desvanecimiento: sensación de una declinación de la soberanía, percepción de un desvanecimiento de la voluntad y de un aumento paralelo de las fuerzas de derecha o del mercado. Las fronteras del gobierno y de la administración, de la gestión y de la política se han vuelto simultáneamente más débiles»²².

CRISIS DE LO POLÍTICO

Cuando nos referimos a la crisis de lo político en el siglo XX partimos de dos aspectos de la misma: por un lado, es la crisis inaugurada a principios de siglo cuando entran en cuestión los conceptos y la forma política moderna; por otro lado, es la crisis radicalizada en la que se encuentra lo político a finales del siglo XX. Para comprender los dos momentos es necesario detenerse en la noción de crisis, cuya etimología pertenece a la tradición médica y se utiliza para designar la mutación grave que sobreviene a una enfermedad, sea para una mejora o sea para un empeoramiento. Por analogía, la noción de crisis se aplica al momento decisivo en un asunto de importancia, es decir, el momento de una decisión crucial. La tradición jurídica se ha apropiado del término para expresar el momento en que se expresa una sentencia. Si se retoman las dos tradiciones en la crisis se combinan dos elementos: el momento de una mutación y el momento de una decisión. En este sentido, escribe Elías Palti: «En definitiva, en la noción de crisis se combinarían una dimensión temporal (un momento de inflexión) con un tipo de operación intelectual (básicamente, la de establecer una distinción), conjunción que surge de su doble origen, médico y jurídico»²³.

La noción de crisis designa la conjunción de un momento de inflexión y su posible resolución, es decir, lleva implícita la solución. La conjunción se explica por el origen médico del término donde siempre después de una crisis, ubicada

²² Pierre Rosanvallon, *Para una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 65.

²³ Elías Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 14.

temporalmente, sobreviene una solución, sea la continuidad de la vida, sea el acaecer de la muerte. La crisis siempre es un punto que le da un sentido al devenir temporal, es una especie de hito. Por lo que en el horizonte de toda crisis se encuentra su propia finalización. La conexión intrínseca entre crisis y resolución es una de las cuestiones que permite diferenciar dos momentos de la crisis de lo político en el siglo XX. La crisis que inaugura el siglo se produce en vistas a una solución, pues aun cuando se da un hiato entre los conceptos modernos y los fenómenos políticos, la reformulación de los mismos se inscribe desde el telos de la resolución de la crisis. La crisis que finaliza el siglo implica una radicalización al mostrar la imposibilidad de solución, es decir, la situación de crisis es irrebasable.

Antes de avanzar en ello, vale indicar que la crisis de lo político implica dos cosas: una crisis de la forma política y una crisis conceptual. Por lo que es posible señalar que el siglo XX se inaugura con una crisis que tiene su origen en la dislocación de la racionalidad y de la forma política. La crisis aparece como el cuestionamiento de la racionalidad que fundaba la tradición hegemónica del pensamiento político moderno. Tal como hemos señalado en el primer apartado, una de las rupturas claves de la modernidad política se da respecto a la experiencia como elemento central de la episteme práctica antigua, pues en la modernidad la experiencia carece de valor para fundar una ciencia. Una ciencia cierta no se puede legitimar en el vacilar de la experiencia. De modo que aquello que posibilitaba la existencia de la *episteme praktike* pierde su lugar. El mundo moderno es un lugar de luchas y opresiones, de caos y conflicto, y toda experiencia generada en él carece de valor. La modernidad destituye la experiencia como origen del conocimiento práctico —ético y político—, porque el mundo no otorga certezas. Por eso se hace necesario construir con la razón reglas de orden, de ahí que la geometría es el paradigma de la nueva ciencia. El pensamiento político moderno como ciencia construye el orden a partir de la universalidad y el rigor del razonamiento. La nueva ciencia es formal y tiene una estrecha relación con la idea de método. El problema del pensamiento político moderno es la construcción del orden a partir de reglas formales: «Todos los elementos de esa construcción son formales, no dependen de la bondad de los contenidos que se decidan en cada caso, sino precisamente de que tienen su justificación en una forma que como tal posee las prerrogativas de la certeza y la

estabilidad y crea el espacio para las diversas opiniones privadas»²⁴. Las filosofías políticas modernas requieren de una racionalidad fundante, es decir, una razón ordenadora que elimine el conflicto. Por esto mismo, la crisis de la racionalidad producida por lo que se ha denominado filosofía de la sospecha es también una crisis de lo político. El vacilar de la razón moderna destituye su misma posibilidad fundante del orden.

Si la crisis de la racionalidad es uno de los elementos, el otro es el cambio general en la forma política, es decir, el vacilar de las instituciones políticas modernas. Así, por ejemplo, se comprende la dislocación de la distinción entre sociedad civil y Estado a comienzos del siglo XX, que fue uno de los pilares de la modernidad política al construir la división clara y distinta entre una sociedad homogénea de individuos iguales frente al Estado portador de soberanía. División que empieza a vacilar en el siglo XIX cuando la sociedad civil deja de ser una entidad homogénea para revelar en su seno una serie de facciones en conflicto. El fundamento último de esta distinción, que es también la existente entre sociología y ciencia política, es un Estado claramente diferenciado de lo social, es decir, un Estado que establece leyes formales externas e imparciales frente a la sociedad. En el siglo XX el Estado toma partido en los conflictos sociales y con ello se empieza a borrar una distinción clave para la construcción de la modernidad política. Un indicio de esta crisis es la creciente participación, a partir de la República de Weimar, del Estado en los asuntos sociales. Participación que hace vacilar, a su vez, la distinción entre lo público y lo privado: «La distinción entre la privacidad, que caracterizaría las relaciones sociales, y la publicidad, que sería propia de la acción política, de la manifestación del Estado y de sus leyes, ha dejado de ser válida. Fenómenos que deberían ser designados como privados o sociales, y que están relegados a un ámbito de negociación entre individuos (pensemos por ejemplo en los contratos de trabajo y en el peso que tienen en los eventos políticos las organizaciones sindicales y empresariales), lo que implica la intervención cada vez más capilar del Estado y de los poderes públicos en ese ámbito»²⁵.

²⁴ Giuseppe Duso, *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI, 2005, p. 15.

²⁵ Ídem, p. 314.

En este sentido se da una crisis de la forma política moderna, de las instituciones modernas, y de la formulación conceptual donde el poder político es una construcción formal de la soberanía: «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 abaricable 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»²⁶.

A fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI 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 que tiene como *telos* intrínseco su resolución. Se recuperan, así, los dos elementos con los que se inaugura el siglo, es decir, una crisis conceptual y una crisis de la forma política, pero se acentúan sus matices. Existe un hiato entre los procesos que producen situaciones políticamente significativas y los lenguajes disponibles para pensarlas. Quizá el ejemplo más significativo sea la dislocación de la forma-Estado. La complejidad y la dificultad del pensamiento político contemporáneo surge de la crisis radical de lo político: «Se puede entender que en este marco complejo, que ya no es posible referir a conceptos claros y simples, unitarios, de la constitución formal, y en consecuencia tampoco a los conceptos producidos por el lenguaje de la ciencia política, se haya creado un espacio de incertidumbre y desorientación, dentro del cual se impulsaron muchos intentos de pensar nuevamente las reglas de la vida política»²⁷.

La crisis contemporánea de lo político expresa un quiebre respecto a la tradición del pensamiento político moderno. Quiebre que genera, por esto mismo, una ruptura con la inteligibilidad de lo político. Pensar en la crisis es indagar en la caída de un sistema conceptual, es preguntarse cómo dar cuenta de aquello que no entra en ese sistema: «[...] cómo un marco conceptual dado, que provee las condiciones de inteligibilidad de los fenómenos (y, por lo tanto, ninguno de ellos podría llegar a refutar, sin destruirse como tal), puede, sin embargo, eventualmente percibir –conceptualizar– éstos (...) como anómalos, en un sentido fuerte del término,

²⁶ Ídem, p. 363.

²⁷ Ídem, p. 365.

esto es, no sólo como no inscribibles dentro de su propio universo categorial (lo que los tornaría simplemente irrelevantes para él), sino como destructivos de su lógica inmanente. Cómo, en fin, un tipo de discursividad se ve confrontado con aquello que le resultaría, sin embargo, impensable»²⁸.

La crisis de lo político como quiebre de la inteligibilidad no es, por todo lo afirmado, sólo la caída de una determinada ideología, sino una crisis general. No se refiere a lo que los individuos creían que era lo político, sino al campo en el cual son posibles las mismas actividades políticas. Con la idea de crisis de lo político se indica que, en el mismo momento de un auge de lo político, empiezan a vacilar los contornos o límites que lo configuraban de cierto modo: «[...] 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 metanarración moderna)»²⁹.

El mundo contemporáneo se caracteriza por la pérdida de los ejes organizadores modernos de lo político, pero sin que surjan otros conceptos que construyan una nueva estabilización. Ya no es posible reconocer la estabilización alrededor del concepto de Estado que organizaba el campo del saber político en la modernidad: «También el espacio de lo político está hoy sometido a tremendas pruebas. Esta cuestión es abordada desde hace veinte años por múltiples autores que partieron de la constatación de la disociación y de la diferenciación crecientes de las relaciones de fuerza de territorio, vinculadas en otra época por la figura del Estado soberano»³⁰. En una situación de crisis la contingencia se hace explícita, y por ello es el momento en el cual lo político y lo lingüístico en tanto problemas están irremediabilmente unidos.

La radicalización de la crisis surge no sólo de la imposible recomposición del pensamiento político moderno, sino de la conciencia del carácter insuperable de

²⁸ Elías Palti, op. cit., p. 204.

²⁹ Carlo Galli, «Política, una hipótesis de interpretación», en: Martha Rivero (comp.), *Pensar la política*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1990, p. 108.

³⁰ Pierre Rosanvallon, op. cit., p. 65.

la crisis. Se trata de una crisis de la crisis: «En definitiva, toda verdadera «crisis conceptual», como la que intentamos explorar [...] 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 Sentido»³¹.

Con la idea de una «crisis de la crisis» queremos señalar la ruptura con el *telos* de resolución implícito en su misma definición. Una crisis como momento de dislocación general, es decir, política, económica, social, donde las instituciones, las creencias y los lenguajes no alcanzan para construir un orden de inteligibilidad. El trastocamiento general del mundo en tanto crisis produce un quiebre que rompe todas las certidumbres. Lo político se ve enfrentado a una crisis en dos momentos y en un proceso de profundización. La pregunta ante esta situación es: «[...] qué ocurre cuando todo sentido se disuelve y los hechos y fenómenos históricos aparecen difusos, los contornos con que se presentaban con anterioridad claramente se diluyen, y la realidad circundante se nos vuelve extraña, oscura»³².

En síntesis, la crisis es la vacilación de los conceptos y de la forma política moderna. La crisis resulta entonces del carácter inadecuado de las categorías políticas modernas para aprehender y conducir las relaciones contemporáneas de poder. El saber del poder, el pensamiento de lo político, entró en crisis como un campo definido. Crisis que no es sólo lingüística, que no da cuenta sólo de un problema del lenguaje, sino que es una crisis de lo político mismo. No se puede pensar que existe un desarrollo de categorías por un lado y una dinámica de la realidad por el otro. Las categorías se han vuelto inadecuadas para pensar la actividad política, lo cual significa, a su vez, una crisis en la acción política misma. El retorno de lo político de la segunda mitad del siglo XX se encuentra a finales de siglo frente a una situación paradójica: se ha devuelto a lo político su lugar irreductible en cuanto institución de lo social, pero existen una pluralidad de categorías, una dispersión, para pensar ese lugar privilegiado. Galli escribe: «En realidad, la crisis de la política no produce silencio, sino una serie de voces discordantes, interpretables como

³¹ Elías Palti, op. cit., p. 18.

³² Ídem, p. 20.

expresiones de una necesidad de política que ha dejado de disponer (o bien que no dispone de él todavía) de un aparato conceptual eficaz; esta crisis, en definitiva, no permite el discurso político, pero expresa al menos una demanda (de) política, una intención de saber eficazmente el poder, es decir, de aferrarlo en un aparato conceptual que no sucumba ante sus automatismos, que permita la acción»³³.

CIERRE

Tal como fue afirmado desde el comienzo, el objetivo del presente texto es sólo trazar algunas coordenadas de una cartografía del pensamiento político contemporáneo. Como tal, no busca totalizar un contexto, sino establecer indicios de una forma posible de pensar esa cartografía. La noción de retorno es uno de los conceptos que caracterizan al pensamiento contemporáneo de lo político, mostrando cómo la ausencia de fundamentos rehabilita la necesidad de pensar la institución política de lo social. Allí, con los términos centralidad, irreductibilidad y especificidad se han indicado algunos de los desafíos del pensamiento actual. La noción de crisis muestra la necesidad de pensar lo político sin el reaseguro de un marco institucional fijo ni de categorías establecidas. Pensar lo político en la crisis significa arrojarse al pensamiento sin la organización moderna de categorías y sin una configuración estabilizada de la nueva forma política.

Esto quizá señala que el pensamiento de lo político se encuentra ante el abismo de pensar un mundo sin certezas, sin fundamentos. Por ello se afirma aquí la noción de *pensamiento* como aquella práctica que excede la aplicación de categorías establecidas. Por lo que todo espacio de crisis es también el de una posibilidad específica. La crisis no se da sólo como vacío, sino como disputa categorial para darle un contorno específico al lenguaje político. El derrumbe de las viejas categorías políticas es, también, un desafío para construir un nuevo lenguaje: «[...] si la actual crisis de la política es, en cambio, la expresión de un desafío cuya irrupción ha hecho estallar el horizonte del sentido de la modernidad, de un desafío que no se puede captar todavía de lleno en el pensamiento, pero cuyos efectos «inquietantes» pueden generar –en una filosofía que sepa tanto los conceptos de

³³ Carlo Galli, op. cit., p. 112.

la propia época cuanto la contingencia de los mismos— *disponibilidad* para una nueva política, una nueva conceptualidad y una nueva acción»³⁴.

Nos encontramos en un espacio entre un *ya no* y un *todavía no*, un campo difuso donde la necesidad de pensar lo político se radicaliza en el mismo momento que se vuelve casi imposible. Es el momento de una brecha específica en la cual el pensamiento debe dar infinitos rodeos para poder decir algo. La brecha entre el pasado y el futuro, el inasible presente, supo ser el comienzo de un bello libro de Hannah Arendt: «*Notre héritage n 'est précédé d 'aucun testamen*» —nuestra herencia no proviene de ningún testamento— es, quizá, el más extraño de los aforismos extrañamente abruptos en que René Char, poeta y escritor francés, condensó la esencia de lo que cuatro años en la Resistencia llegaron a significar para toda una generación de escritores y hombres de letras europeos»³⁵. Un aforismo de René Char le sirve a Arendt para comenzar un libro donde se explicita la dificultad que implica pensar en tiempos de crisis.

Quizá el problema sea que, abandonados los oscuros tiempos del totalitarismo, abandonada la acuciante realidad que reclamaba compromiso o militancia, lo político perdió sus márgenes. Nuevamente Arendt ayuda a entender qué significa pensar en los marcos de una crisis de lo político: «Por lo cual sería de cierta importancia advertir que la llamada al pensamiento surgió en ese extraño período intermedio que a veces se inserta en el curso histórico, cuando no sólo los últimos historiadores sino los actores y testigos, las propias personas vivas, se dan cuenta de que hay en el tiempo un interregno enteramente determinado por cosas que ya no existen y por cosas que aún no existen»³⁶. Toda crisis es un interregno, la tarea posiblemente es pensar la especificidad de ese interregno. El pensamiento, su urgencia, se abisma allí donde no hay categorías.

Quizá como el atardecer donde las siluetas comienzan a desdibujarse, quizá como el amanecer donde las formas todavía no tienen claridad, el pensamiento —trabajoso, vacilante, urgente—, acontece en lugares de márgenes inestables. Nuestro momento como aquel de la calma posterior a la tormenta, esa serenidad exasperante donde los cataclismos y apocalipsis han pasado, pero no la interpelación política. Qué es eso, no sabemos. Posiblemente no lo sabremos. Y todavía esas

³⁴ Ídem, p. 133.

³⁵ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 9.

³⁶ Ídem, p. 15.

prácticas del caminar con otros, en la configuración de un tiempo y un espacio, siguen siendo la formulación de una pregunta que nos invita a exceder el saber. La incomodidad del estar en el mundo, también constituye el pensamiento político como pregunta por las formas del vivir juntos, del ser con otros.

Registro bibliográfico

BISET, EMMANUEL

«Retorno y crisis de lo político», en: ESTUDIOS SOCIALES, revista universitaria semestral, año XXII, N° 42, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre, 2012, pp. 31-56.

Descriptorios · Describers

lo político / suplemento / retorno / crisis
the political / supplement / return / crisis