

Arendt, Laclau, Rancière: Tres teorías filosóficas de la política para pensar, comprender y modificar el mundo actual*

Arendt, Laclau, Rancière: Three philosophical theories of the policy to think, understand and modify the present world

HERNAN FAIR**

Resumen: El trabajo aborda tres teorías fundamentales para entender la especificidad que define a la política: las de Hannah Arendt, Ernesto Laclau y Jacques Rancière. Se sostiene que, pese a sus diferencias, estas tres teorías filosóficas constituyen enriquecedoras formas de pensar la política que adquieren vital importancia para comprender las particularidades de esta disciplina. A su vez, resultan pertinentes para distinguir las características que definen a las sociedades contemporáneas. Finalmente, brindan algunas herramientas teóricas que permiten generar una praxis transformadora de sus estructuras. Para examinar estos puntos, se señalan los antecedentes teóricos de cada uno de estos enfoques, sus características y principales puntos de encuentro. En una segunda etapa, se indaga en las posibilidades de creación que abre el pensar los tiempos actuales desde cada una de estas perspectivas.

Palabras clave: Arendt, Laclau, Rancière, Teoría, Filosofía, Política

Abstract: The work approaches three fundamental theories to understand the specificity that it defines to the policy: the one of Hannah Arendt, the one of Ernesto Laclau and the one of Jacques Rancière. It is maintained that, in spite of their differences, these three philosophical theories constitute enriching forms to think the policy that acquire vital importance to think the particularities of this discipline. As well, they turn out pertinent to understand the characteristics that define the contemporary societies. Finally, they offer some theoretical tools that allow to generate a praxis that transform their structures. In order to examine these points, this work indicates the theoretical antecedents of each of these approaches, their characteristics and main points of contact. Secondly, investigates about the possibilities that open thinking the present times from each of these perspectives.

Key words: Arendt, Laclau, Rancière, Theory, Philosophy, Policy.

Fecha de recepción: 28 enero 2009. Fecha de aceptación: 9 septiembre 2009.

* Una versión previa de este trabajo fue presentada en las X Jornadas de Filosofía: «Hannah Arendt, el pensar y la política», Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Bs. As., 22 al 24 de octubre de 2008. Agradezco los comentarios y preguntas recibidas en aquella reunión. A su vez, agradezco a los evaluadores anónimos de esta revista por sus pertinentes críticas, sugerencias y comentarios a una versión preeliminar. Finalmente, quisiera hacer mención también a los diversos comentarios teóricos recibidos por parte de Gerardo Aboy Carlés, Sebastián Barros y Paula Biglieri, a quienes, sin embargo, excluyo de cualquier tipo de error u omisión que pudiere presentar este trabajo.

** Dirección: Avenida Acoyte 656, 1° 1; Buenos Aires, Argentina. Código postal: 1405. Teléfono: (011) 4904-2129. Correo electrónico: herfair@hotmail.com
Magíster en Ciencia Política y Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Sede Argentina), Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la UBA.

La sociedad democrática moderna se me aparece de hecho como esa sociedad donde el poder, la ley, el conocimiento, son puestos a prueba de una indeterminación radical, sociedad que se ha vuelto teatro de una aventura incontrolable donde lo que se instituye no se establece nunca, donde lo conocido está minado por lo desconocido, donde el presente revela ser innumerable, abarcando tiempos sociales múltiples que no se ajustan entre sí a pesar de la simultaneidad, o bien nombrables en la mera ficción del futuro; una aventura tal que la búsqueda de identidad no se deshace de la experiencia de la división.

Claude Lefort, *La invención democrática*

1. Introducción

Desde la definición inicial de Aristóteles, que lo sitúa como la ciencia que tiende al bien de la comunidad, hasta aquellos enfoques contemporáneos de origen liberal que lo definen como una lucha por alcanzar y mantener el poder y el prestigio individual, existen indefinidas formas de concebir aquello que es propio de la política. Este trabajo, sin embargo, no se propone dar cuenta de todas y cada uno de las definiciones y concepciones acerca de la política, sino más bien centrarse en tres enfoques que consideramos fundamentales para pensarla y promoverla: las de Hannah Arendt, Ernesto Laclau y Jacques Rancière. En efecto, pese a sus diferencias teóricas, que en este trabajo dejaremos de lado para resaltar sus similitudes, creemos que estas tres teorías filosóficas constituyen enriquecedoras formas de pensar la política que adquieren vital importancia para comprender las particularidades de esta disciplina tan bastardeada en la actualidad. A su vez, resultan sumamente pertinentes como método de comprensión heurística de las características que definen a las sociedades contemporáneas. Finalmente, brindan algunas herramientas conceptuales que resultan fundamentales para desarrollar una praxis política contra-hegemónica. Y en ello en razón de que cada una de estas perspectivas, pese a sus divergencias teóricas, comparte como rasgo principal, a partir de su elemento de inherente conflictividad, una concepción reivindicatoria de la política no sólo como teoría, sino también como praxis concertada e imprevisible alterna a los saberes y poderes dominantes y a todo tipo de lógica mecanicista y objetivista que pretende eliminar o limitar su infinita capacidad de acción y transformación social en pluralidad. De allí que resulte pertinente y estimulante intentar abordar un diálogo que busque puntos de encuentro e intersección recíproca entre cada uno de estos enfoques cruciales de la teoría y la filosofía política contemporánea y recupere los principales aportes que pueden brindarnos para comprender, pensar y modificar creativamente el mundo actual en el que vivimos.

Para examinar estos puntos, en el siguiente trabajo comenzaremos señalando brevemente los diversos antecedentes teóricos de cada uno de estos enfoques, para luego abordar sus características particulares y sus principales puntos de diálogo y encuentro. En una segunda etapa, nos preguntaremos acerca de los aportes críticos y las posibilidades de construcción alternativa que abre el pensar los tiempos actuales desde cada una de estas perspectivas de análisis. En dicho marco, aplicaremos algunos de los principales aportes y contribuciones teóricas de estos pensadores al análisis empírico de la realidad social contemporánea.

2. Hannah Arendt: la teórica de la acción política

La extensa obra de Hannah Arendt representa sin dudas un clásico de la Modernidad para comprender las características y particularidades que definen a la política. En diferentes trabajos, principalmente en *La condición humana* y en *¿Qué es la política?*, la teórica y filósofa alemana se propuso analizar cuál era aquella condición que definía a la política como tal. Una de las fuentes principales en las que se basó la autora para desarrollar su enfoque de la política ha sido Aristóteles. Como dijimos, el pensador griego afirmaba que el hombre es un ser social que vive en comunidad (en la polis). Desde su enfoque, la política era la actividad principal del hombre, en tanto permitía alcanzar el «buen vivir». Se trataba de una actividad que se desarrollaba libremente en el *ágora* o plaza pública. Allí, los ciudadanos deliberaban y debatían entre sí en condiciones de igualdad y sin coacciones en busca del bien común y la felicidad para la ciudad¹. En otros términos, la polis era el lugar sagrado y milagroso donde los ciudadanos podían darse a sí mismos la *isegoría*, para alcanzar la *isonomía*².

Arendt retomará en parte este pensamiento aristotélico. Para ello, debemos recordar que la célebre teórica escribía en un contexto signado por la herencia del totalitarismo, tanto de izquierda como de derecha³. En efecto, por un lado se hallaba la reciente experiencia del nacional-socialismo alemán, que acabaría en la tragedia de la Segunda Guerra Mundial. Por el otro, se hallaba la experiencia latente del comunismo soviético, crecientemente burocratizado tras la llegada al poder de Stalin. Finalmente, se hallaba presente en toda su magnitud el conflicto armamentístico de la llamada «Guerra Fría» entre la Unión Soviética y los Estados Unidos, que amenazaba con generar una catástrofe planetaria. Cada uno de estos totalitarismos, y en el último caso, la irresolución del conflicto ideológico entre el mundo capitalista y el mundo comunista, impedía a su modo aquello que define para Arendt a la política: la capacidad de actuar de manera libre y concertada. En efecto, según Arendt⁴, lo que denomina la *vita activa* se encuentra determinada por tres actividades fundamentales: la labor, que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, el trabajo, que se refiere a la actividad correspondiente a lo no natural de la exigencia humana y, finalmente, la acción. Esta última actividad, a diferencia de las demás, es la única que se realiza entre los hombres sin la mediación de cosas o materias. En ese sentido, la acción corresponde a una condición específicamente humana⁵.

1 Sobre el pensamiento de Aristóteles, véase L. Demirdjiján y S. González: «La república entre lo antiguo y lo moderno», en: A. Borón (comp.). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Bs. As., CLACSO, 2000, pp. 337-350.

2 J. Roiz: «Hannah Arendt como teórica de la política», *Daimón* (Murcia), 2002, n° 26, pp. 141-157.

3 La noción de totalitarismo de izquierda para dar cuenta del estalinismo, presente en textos de Arendt como *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid, Alianza, 2007), ha sido criticada por algunos teóricos provenientes del marxismo por equiparar dos proyectos políticos muy diversos. Lo que aquí se pretende subrayar es su carácter negador de los conflictos sociales, del antagonismo constitutivo, que este fenómeno ideológico comparte en su versión «realmente existente» con el nacional-socialismo y sus diversas variantes. Para un análisis sobre este particular, véase especialmente C. Lefort: *La invención democrática*, Bs. As., Nueva Visión, 1990.

4 H. Arendt: *La condición humana*, Bs. As., Paidós, 2009.

5 Ob. cit., pp. 21-22 y ss.

Según Arendt, la acción es la «actividad política por excelencia». Ello se debe a que es la que posee la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad. En efecto, como destaca la teórica alemana, el propio acto de nacimiento humano es la muestra acabada de que «el nuevo comienzo» resulta «inherente» al hombre. El recién llegado «posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar». En ese sentido, dice Arendt, la «iniciativa» resulta «inherente a todas las actividades humanas», y de allí que considere que la acción humana sea «la categoría central del pensamiento político»⁶.

Ahora bien, según nos dice Arendt, esta capacidad de actuar de forma concertada e imprevisible que resulta inherente a la *vita activa* del hombre, ha sido degradada históricamente por la toda la tradición occidental de la llamada filosofía política. En efecto, ya desde la Antigüedad, la condición de actuar en conjunto ha quedado subordinada a la «absoluta quietud de la contemplación». Así, mientras que los griegos entendían el modo de vida solamente en la polis, que para ellos indicaba una forma de organización libremente elegida, con la desaparición de la antigua ciudad-Estado, la expresión *vita activa* perdió su significado político específico. A partir de allí, señala Arendt, el *bios politikos* fue reemplazado por un *bios teóricos*, centrado en la contemplación apolítica. Este cese de la actividad política (*skhole*), entendido como el más puro desinterés por los asuntos humanos de la comunidad, luego fue continuado y profundizado por la era cristiana y medieval, para quienes el Gobierno no era más que un mal necesario. Su resultado fue una *apolitia* general, que nunca dejó de tener una cosmovisión negativa de la política y la vida activa⁷.

En el contexto sociohistórico y cultural en el que escribía Arendt, a mediados del siglo XX, predominaba un nuevo tipo de pensamiento de la *apolitia*. Básicamente, se hallaba representado por la experiencia del comunismo, que había degenerado desde su concepción democrática inicial hacia un totalitarismo. En dicho marco, la capacidad humana de actuar de forma concertada y libre, esa capacidad tan imprevisible y milagrosa como el propio nacimiento del hombre, se hallaba diluida en el «flujo» de las «leyes objetivas de la Historia» y el «Progreso indefinido». En ese contexto, que hemos visto que tiene largos antecedentes históricos que se remontan a los orígenes de la filosofía, toda la obra de Arendt puede ser entendida como la necesidad de oponerse a ese poder totalizante, de plantear nuevas e indefinidas alternativas que permitan trascender la uniformidad social y la ausencia de pensamientos autónomos que se busca imponer de manera violenta. En contraposición a este poder totalizante que promueve el «conformismo» social⁸, Arendt intenta brindar algunas herramientas teórico-conceptuales tendientes a recomponer nuevas formas de acción política en pluralidad y autonomía. Se trata, en pocas palabras, de promover diversas e indefinidas modalidades de acción concertada y plural que fomenten una recuperación del *bios politikos*, tal como predominaba en pensadores de la Antigüedad como Sócrates⁹.

6 H. Arendt: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997 y 2009, Ob. cit., p. 22 y ss.

7 H. Arendt: 2009, Ob. cit., pp. 26-28 y ss.

8 Ob. cit., p. 52.

9 En efecto, en algunos de sus trabajos Arendt señala como una excepción a esta lógica de la *apolitia* a Sócrates, quien rechazaba la idea platónica sobre las Verdades Eternas e Inmutables y su lógica «iluminada por la idea del bien». Según Arendt, para Sócrates las ideas eran relativas y dialógicas, lo que instauraba cierta presencia de la pluralidad social contraria a la unicidad de los «filósofos-rey» propuesta por Platón (H. Arendt, «Sócrates» y «La tradición de pensamiento político», en: *La promesa de la política*, Bs. As., Paidós, 2008). Además, en *¿Qué*

Ahora bien, según Arendt, la recuperación de la acción política concertada en el marco del espacio público y plural, no puede hacerse presente al margen de la palabra y el discurso. Siguiendo a Aristóteles, la teórica alemana dirá que el *bios políticos*, la esfera de los asuntos humanos, se encuentra constituido tanto por la acción (praxis), como por el discurso (lexis). Ambos elementos constitutivos, ausentes completamente en el mito de las Cavernas de Platon¹⁰, sólo pueden entenderse, por lo tanto, en su unicidad, esto es, en coexistencia recíproca. De allí que Arendt señale que la acción política no sólo es «realizada con palabras», sino además, que «encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno, es acción». Precisamente, en la polis griega ser político, es decir, «vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras». El hombre, entonces, no sólo era un *zoon politikon*, sino también, y sobre todo, un *zoon logon ekhon*, esto es, un «ser vivo capaz de discurso»¹¹.

Como dirá también en *¿Qué es la política?*, lo propio del hombre, que lo distingue expresamente del animal, es la palabra. Esta afirmación, que encuentra como antecedente directo a Aristóteles¹², destaca nuevamente la importancia crucial que para Hannah Arendt tenía la presencia en el espacio público de diversas voces, de múltiples palabras que puedan oponerse, en su libre pluralidad, a la violencia que emana del poder totalitario y totalizante. La condición propia de la política, dirá en ese famoso texto, es la libertad. Esta libertad no debía ser entendida en el sentido negativo dominante, es decir, como la libertad «moderna» de expresión, de asociación, etc. contra el poder «asfixiante» del Estado, sino más bien como la promoción de la libertad en sentido «antiguo», esto es, como libertad de oponer múltiples e indefinidas alternativas a la violencia que emana del poder totalizante¹³. En palabras de Arendt, la condición humana, derivada de la condición de natalidad, es la libertad propia de «iniciar un nuevo comienzo»¹⁴. En efecto, lo propio de la política es aquella libertad de

es la política?, la teórica y filósofa alemana hace mención también al caso de San Agustín en el cristianismo, en tanto defensor de una «política cristiana» ajeno a la tradicional búsqueda del aislamiento social propia de la concepción del cristianismo que luego continuaría la Reforma protestante (véase Arendt, 1997, Ob. cit.).

10 H. Arendt, 2008, Ob. cit., p. 68.

11 H. Arendt, 2009, Ob. cit., pp. 39-40.

12 Según Aristóteles (*Política*, Bs. As., Alianza, 1998), «la razón de que el hombre sea un ser social, mas que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara (...) Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra» (Libro primero, Capítulo II, parágrafo 1253).

13 H. Arendt, 1997, Ob. cit.

14 Esta definición de la acción como la capacidad inherente de «iniciar un nuevo comienzo» de forma espontánea, si bien se hallaba presente ya en San Agustín, encuentra afinidad en la idea kantiana acerca de la acción como la capacidad de «iniciar la producción de una nueva serie causal» (véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Bs. As., Losada, 1980). De todos modos, Arendt considera que la ley moral kantiana reduce la condición de la pluralidad al mínimo, en tanto su idea subyacente es el *interés propio* que reside en la razón interior del yo, y no el interés del mundo en su diversidad e intersubjetividad universal (sobre la relación entre la razón kantiana y la noción de voluntad libre y contingente en Arendt, véase J. J. Fuentes, «El problema de la voluntad en H. Arendt: ¿un debate kantiano?», *Dáimon*, n°41, 2007). Por otro lado, Arendt (2008, Ob. Cit.) destaca en otros de sus trabajos que, en lo que refiere a la teoría de Kant, este «nunca pensó que su concepción de la actividad mental como espontaneidad (...) pudiese tener ninguna influencia en su filosofía política» (p. 96). Del mismo modo, destaca también que, en el caso de Aristóteles, su enfoque en favor del ser que actúa en comunidad terminaría por promover una filosofía en la que «los filósofos ya no se sienten responsables de la ciudad», por lo que se instaura una división entre la filosofía y la política (Ob. cit., p. 63). En dicho marco, quizás sea más conveniente remitir los antecedentes más inmediatos de esta capacidad que señala Arendt de la acción como infinita posibilidad de iniciar nuevos comienzos a la particular filosofía de la historia no finalista de Benjamin. Esta vinculación teó-

generar múltiples e infinitas formas alternativas de acción concertada y plural, de oponerse en forma conjunta y articulada a lo que es instituido como imposible por el orden imperante. Y ello porque, a diferencia de las estadísticas y las supuestas «leyes generales» propias del behaviorismo, que tienden a eliminar las «proezas y acontecimientos» humanos, el significado de la trama de las relaciones humanas se revela en los «hechos no corrientes» y en los «escasos acontecimientos que lo iluminan». En dicho marco, signado por la «uniformidad estadística», se tiende necesariamente a la «no actuación» y a la eliminación de las «hazañas» y «acontecimientos», que ahora quedan eliminados en pos de la «uniformidad estadística»¹⁵.

Ahora bien, este intento de eliminar el componente de acción política inherente al ser humano, entendido básicamente como esta «apertura a la infinitad»¹⁶ que ya había sido destacado también por Benjamin¹⁷, no sólo es propio del conductismo de origen anglosajón. Como señala Arendt, la «predicción científicamente correcta» también se halla presente en la hipótesis liberal de la «mano invisible» de Adam Smith, que supuestamente «guía la conducta de los hombres y armoniza sus intereses conflictivos». Es la misma lógica antipolítica que se encuentra, desde una perspectiva opuesta, en la obra de Marx, aunque, como bien señala Arendt, el célebre pensador alemán, quizás por sus indudables influencias hegelianas, «tomó la realidad del conflicto, tal como se presentaba en la sociedad de su tiempo, tan seriamente como la ficción hipotética de la armonía»¹⁸.

Como bien señala Arendt, la característica principal de esta «ficción comunista» es la de «estar gobernada por una mano invisible, es decir, por nadie». De este modo, «lo que tradicionalmente llamamos Estado y Gobierno da paso aquí a la pura administración», cuestión que en Marx (y podemos agregar también en Lenin) termina en «el surgimiento final del reino de la libertad»¹⁹.

Frente a la predominancia general de este tipo de enfoques deterministas y mecanicistas de la supresión de la política por lo social, Arendt destaca, como dijimos, que lo propio del hombre es la capacidad de actuar libremente y de forma espontánea e impredecible para modificar el estado de cosas vigente. Según la teórica alemana, ese tipo de acción concertada e imprevista sólo puede producirse, necesariamente, en el espacio público. Siguiendo en este punto a la ética de Kant, dirá que el espacio público tiene la condición de que «puede verlo y oírlo todo el mundo», es decir, «tiene la más amplia publicidad posible». A diferencia del espacio privado, donde las cosas no se ven en tanto no aparecen, en el espacio público «otros ven lo que vemos y oyen lo que oímos»²⁰. Pero además, la esfera pública tiene una segunda característica

rica, cuyo puente de diálogo se encuentra en Heidegger, parece registrarse en el momento en que Arendt señala que «la Historia tiene muchos finales y muchos comienzos, siendo cada uno de sus finales un nuevo comienzo, y poniendo cada uno de sus comienzos un final a lo que había antes» (op. cit., p. 80). Así, se asemeja a la visión benjaminiana de la Historia como un proceso que, como señala en su Tesis IX, se vincula más a una tempestad que se arrastra de forma confusa y a los saltos, que a un progreso lineal e indefinido, tal como lo entendía el marxismo ortodoxo. Véase W. Benjamin, «Sobre el concepto de la historia», en *Conceptos de filosofía de la historia*, Bs. As., Caronte, 2007, p. 70).

15 H. Arendt, 2009, Ob. cit., pp. 53-54.

16 H. Arendt, 2008, Ob. cit., p. 80.

17 W. Benjamin: «Sobre el concepto de la historia» y «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres», en: *Conceptos de filosofía de la historia*, Bs. As., Caronte, 2007.

18 H. Arendt, 2009, Ob. cit., p. 54.

19 Ob. cit., p. 55 y ss.

20 Ob. cit., pp. 59-60.

inherente que consiste en lo «común a todos nosotros». En contraposición al ámbito privado, el espacio público es aquel vinculado «a los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre». En efecto, tal como ha sido notado y destacado inicialmente por la filosofía del lenguaje de Voloshinov, y luego desarrollado por la semiótica francesa y el existencialismo alemán, el mundo que habitamos en tanto seres sociales no se encuentra limitado al yo o al tu, sino que corresponde a un nosotros que vivimos juntos en un proceso de interacción social recíproca²¹. En palabras de Arendt, quien se ha visto notablemente influida por los aportes del existencialismo heideggeriano, «vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común»²². En dicho marco, que la aleja parcialmente de la razón individual universalizable que defiende la filosofía moral kantiana, para pensar en una razón ético-política que sólo puede constituirse en su diversidad e intersubjetividad²³, Arendt recuerda la importancia fundamental que tenía en la polis griega y en la *res pública* romana la preocupación por los asuntos humanos. Esta recuperación de la libertad y la espontaneidad en interacción con el mundo intersubjetivo le permitirá destacar, así, la importancia fundamental de pensar en un mundo en común y en diversas formas de promover la publicidad de los asuntos comunes como un modo de trascender la individualidad, el privatismo contemporáneo y el peligro de destrucción de la humanidad.

Debemos recordar, en este sentido, que Hannah Arendt escribía en un contexto sociohistórico y cultural signado por la posibilidad latente de destrucción planetaria. Tras la trágica experiencia de la Segunda Guerra Mundial y la carrera armamentística entre Estados Unidos y la Unión Soviética en el marco de la «Guerra Fría», el peligro de una destrucción total y absoluta del mundo en común debido a la predominancia de las armas nucleares se hallaba latente. La propia Arendt destaca en algunos pasajes de su obra que el mundo parecía precipitarse hacia el abismo debido a esta lógica aniquiladora que amenazaba con destruir al planeta en su conjunto. En dicho marco, su humanismo modernista termina en una firme reivindicación de la política, en el doble sentido de promover la necesidad de participación, de fomentar la activación política concertada y libre en el espacio público, frente al peligro de destrucción humanitaria por la vía de la violencia y, a su vez, de buscar novedosas e indefinidas formas de acción política que promuevan y defiendan la inherente pluralidad de voces en el espacio público común, frente al poder totalitario y totalizante que uniformiza y así despolitiza a la sociedad²⁴.

21 Véase V. Voloshinov: «El estudio de las ideologías y la filosofía del lenguaje», en: *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.

22 H. Arendt, 2009, Ob. cit., pp. 59-60.

23 J. J. Fuentes, Ob. cit., 2007.

24 H. Arendt, 1997, Ob. Cit.; 2008; Ob. Cit.; 2009, Ob. Cit. Cabe señalar que precisamente debido al particular contexto sociohistórico en el que escribe su obra, signado por la violencia del totalitarismo y la amenaza latente de destrucción planetaria derivado de la violencia de las armas nucleares, en algunos trayectos de su obra Arendt realiza una división tajante entre poder y violencia. Según señala la teórica alemana, donde existe violencia, no puede haber poder, en tanto el poder sólo se constituye en la capacidad de actuar juntos y de forma pacífica en defensa del conjunto de la Humanidad (véase Arendt, 2009, Ob. cit.). Respecto a las implicancias de esta curiosa distinción política entre poder y violencia de Arendt, que lo aleja en este punto de la visión schmittiana de lo político como antagonismo y de la concepción weberiana de la política como monopolio de la violencia física legítima, véase A. Campillo, «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt», *Daimón* (Murcia), n° 26, 2002, pp. 159-186.

3. Jacques Rancière: la política de los «incontados»

Como señala Badiou, desde sus primeros trabajos teóricos, a mediados de los años '80 del siglo pasado, el filósofo francés Jacques Rancière se ha propuesto una intervención política que jamás fue suspendida. Esta intervención se hace presente, básicamente, como un ejercicio de desvelamiento, bajo los discursos establecidos, de los enunciados abolidos o encubiertos, en lo que puede ser definido como un intento de reactivación de las esferas sedimentadas²⁵. En ese sentido, consideramos que su obra constituye un nuevo y estimulante intento de politización de la sociedad. Si bien el marco teórico y epistémico resulta diferente al de Arendt, ya que esta pensadora puede ser situada dentro de lo que se conoce como la corriente comunitarista o neoaristotélica del republicanismo²⁶, mientras que Rancière se ubica dentro de un enfoque post-estructuralista²⁷, existen, como veremos, varios puntos de diálogo y encuentro posibles entre ambos pensadores.

Desde la perspectiva de Rancière, lo que es propio de la política es la «cuenta de los sin parte»²⁸. Esto quiere decir que lo que define a la política es la capacidad de incorporar a aquellos sectores invisibles al orden dominante. En otras palabras, la política, en oposición a la «policía», en el sentido foucaultiano de búsqueda del disciplinamiento total de la sociedad²⁹, se relaciona con la inclusión social de los actores «incontados» o excluidos por el sistema. Se trata, como podemos apreciar, de una definición algo diferente a la arendtiana. En efecto, la fuente principal de su pensamiento ya no es Aristóteles, quizás injustamente relegado al orden antipolítico³⁰, sino el post-estructuralismo francés³¹.

25 A. Badiou: «Rancière y la comunidad de los iguales», en: *Compendio de Metapolítica*, Bs. As., Prometeo, 2009, pp. 85-87 y ss.

26 A diferencia de la visión republicana basada en las «disposiciones virtuosas» del diseño institucional, originada en pensadores como Harrington, Madison y Montesquieu, y presente también en pensadores como Viroli y Skinner, que adopta implícitamente un enfoque instrumentalista« con el objeto de salvaguardar los derechos e intereses individuales, la corriente neocomunitarista de Hanna Arendt se encuentra más orientada a la participación en el espacio público. Respecto de los diferentes tipos de republicanismo, véase J. Peña («Ciudadanía republicana y virtud cívica», en: M. J. Bertomeu, A. Doménech y A. De Francisco, *Republicanism y democracia*, Bs. As., Miño y Dávila, 2005, pp. 239-248).

27 Se trata de un enfoque que, a grandes rasgos, señala la indeterminación del orden social y el antagonismo como inherente y constitutivo de la sociedad. Como veremos, este tipo de enfoque es compartido también por Laclau.

28 J. Rancière: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Bs. As., Nueva Visión, 1996 y «Política, identificación y subjetivación», en: B. Ardití (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000.

29 M. Foucault: *Vigilar y castigar*, Bs. As., Siglo XXI, 2003.

30 En efecto, desde el enfoque de Rancière, Aristóteles representa un tipo de pensamiento de la «parapolítica» en el que, al igual que se niega a la política desde la especificidad de su especificidad, es decir, el conflicto o la distorsión. Ello se debe a que la política, al tiempo que es recuperada en la clásica definición aristotélica, es negada en el momento en que se incluye al demos en su conjunto dentro del orden constitucional (véase J. Rancière, 1996, Ob. cit., pp. 93-96). No obstante, creemos que esta perspectiva es en gran medida injusta, en razón de que Aristóteles (1998) no niega la presencia de las «partes de los sin parte» que define a la política. En efecto, si bien señala que «lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible», luego agrega que «por su naturaleza, la ciudad es una cierta pluralidad», y que «el que todos digan lo mismo está bien, pero no es posible y no es nada que produzca la concordia» (Capítulos II y III). En esta línea, véanse también L. Demirjián y S. González (2000, Ob. cit.).

31 En particular, de Derrida y Foucault. Mientras que del primero toma la idea acerca de la imposibilidad de una sociedad exenta de conflictos sociales, del segundo incorpora, como dijimos, la noción de «policía», a la que

Sin embargo, pese a sus diferencias, sus lineamientos teórico políticos coinciden en gran medida con la visión arendtiana. En efecto, si para Arendt de lo que se trata es de hacer visible las diversas y múltiples voces invisibles, las opiniones diferentes, de movilizarse de manera concertada, libre y plural en el espacio público frente a la violencia instituida por el «totalitarismo», con el objeto de promover la pluralidad y la infinita libertad de actuar, en Rancière se trata también de hacer presente lo invisible, de visibilizar a aquellos sectores que no son escuchados, aquellos «incontados» cuya voz es silenciada por el «orden policial» dominante. Se trata, en palabras de Rancière, de oponerse al discurso policial (y por lo tanto, antipolítico) que señala que los «cuerpos» deben ser «asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea», de oponerse a aquel orden antipolítico que decide «que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido»³².

Al igual que en Arendt, la política está constituida por la condición humana de la pluralidad social y la emergencia y publicidad en el espacio público de las múltiples voces que no son escuchadas. En ese contexto, para Rancière la actividad política implica siempre, entonces, una «mostración» de las fallas del «orden natural de la dominación», un «daño» [tort] al «orden policial»³³, y la consiguiente posibilidad de trastocar el «orden del discurso»³⁴ prefijado allí donde la presencia era «mero ruido». En palabras del teórico francés: «La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón de ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar»³⁵.

Desde el enfoque de Rancière, el orden policial ha sido dominante desde los orígenes de la llamada filosofía política. Más aún, considera, junto con Arendt, que toda filosofía ha intentado de diversas formas la supresión o el relevamiento de la política, por lo que ambos términos resultan en realidad incompatibles entre sí³⁶. En los términos de Lefort³⁷, toda filosofía ha buscado acceder al Pueblo-Uno. Es el caso, por ejemplo, del platonismo y

denomina «orden policial». Respecto a las características de la teoría de Rancière y su relación con el enfoque foucaultiano, véanse M. Landau («Laclau, Foucault, Rancière: entre la política y la policía», *Argumentos*, n° 52, 2006, pp. 179-197) y M. A. Muñoz («Laclau y Rancière: algunas coordenadas para la lectura de lo político», *Andamios*, n°4, 2006, pp. 133-139). Hemos trabajado también este tema desde un enfoque empírico en H. Fair: «Los piqueteros como síntoma espectral emergente del orden policial menemista», *e-I@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos* (Bs. As.), n° 22, 2008a, pp. 13-29. URL: <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/hemeroteca/latina/latina22.pdf>.

32 J. Rancière, 1996, Ob. cit., pp. 44-45.

33 J. Rancière, 1996, Ob. Cit., p. 25; 2000, Ob. cit., p. 146.

34 M. Foucault: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973.

35 J. Rancière, 1996, Ob. Cit., p. 45.

36 Aquí cabe hacer una salvedad, en tanto para teóricos como Alain Badiou, la anti-filosofía de Rancière no logra desligarse del todo de la tradicional filosofía antipolítica que tiene su origen en Platón. Ello se debe, según el pensador francés, a que en Rancière predomina como elemento primordial lo que denomina una «fenomenología historicista de la circunstancia igualitaria» que sólo «realza la historicidad contingente de las nominaciones». De este modo, como suele ocurrir con los enfoques posmodernos, realiza una declaración política, al señalar la necesidad de hacer visible las partes invisibilizadas por el poder dominante, aunque luego deja a un lado la realización de un proyecto político organizado que piense en su relación con el Estado (véase A. Badiou, «Rancière y lo apolítico», en: *Compendio de Metapolítica*, Bs. As., Prometeo, 2009, pp. 89-95).

37 C. Lefort: *La invención democrática*, Bs. As., Nueva Visión, 1990.

su gobierno administrado por los «filósofos rey», o bien el neoliberalismo y su lógica del Fin de la Historia³⁸. Sin embargo, afirma el teórico y filósofo francés, la política sólo puede tener sentido a partir de la búsqueda de un proyecto colectivo. En ese contexto, al igual que Arendt, Rancière señala que la política se vincula necesariamente con la ética y la búsqueda de algún principio de bien comunitario más allá del puro ordenamiento policial que busque evitar la «guerra de todos contra todos». Lejos de reducir a lo político a su función pacificadora por parte de una Autoridad o una elite Ilustrada, la política se relaciona necesariamente con la creación espontánea y libre de una promesa democrática que promueva el «ser en conjunto»³⁹. Y, concordando nuevamente con Arendt, señala que esta búsqueda de un proyecto ideal colectivo de reminiscencias ético-políticas no puede alcanzarse sin dejar de lado la pluralidad y el conflicto político como constitutivo e inherente a la política.

4. Ernesto Laclau: la política del «populismo»

La teoría política del pensador argentino Ernesto Laclau se ubica, al igual que la de Rancière, dentro de lo que se conoce como el post-estructuralismo francés. Desde sus primeros trabajos, hace más de tres décadas, Laclau ha venido insistiendo en reivindicar y promover a la política como actividad teórica, y a su vez práctica, tendiente a modificar el estado de cosas vigente. Aunque existen diversas etapas históricas en su obra⁴⁰, es a partir de su trabajo *La razón populista*, publicado en español en 2005⁴¹, donde Laclau comenzará a desarrollar con más detalle su concepción teórica acerca de la política. En ese texto, el pensador argentino afirmará que lo que define a la política es la articulación de diversas «demandas sociales insatisfechas» en torno a significantes que «vacían» tendencialmente el espacio social. En otras palabras, se trata de la construcción político-discursiva de palabras cruciales tales como igualdad, libertad, justicia, etc., que logran trascender su inherente particularismo para articular a diversos sectores sociales. Sin embargo, según Laclau, para que exista política debe haber además un líder, una «nominación», que absorba estas demandas equivalenciales, hegemonizando, en sentido gramsciano, el espacio social⁴². Es precisamente a partir de este tipo de liderazgo que ingresa en la escena pública absorbiendo diversas demandas sociales insatisfechas, esto es, conformando una «voluntad colectiva», en los términos de Gramsci, cuando se produce el surgimiento de lo que Laclau denomina el populismo o el

38 J. Rancière, 1996, Ob. cit. y *En los bordes de lo político*, Bs. As., La Cebra, 2007.

39 J. Rancière, 2007, Ob. cit., pp. 29-33.

40 A grandes rasgos, existe una etapa inicial signada por el pensamiento de Althusser, luego una segunda marcada por la teoría de Jacques Derrida y, finalmente, la etapa en la que incorpora algunas nociones concernientes al psicoanálisis lacaniano. Al respecto, puede consultarse G. Aboy Carlés: *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens, 2001 y «Las paradojas de la heterogeneidad», *Studia Politicae* (Córdoba), 2008.

41 E. Laclau: *La Razón populista*. Bs. As., FCE., 2005.

42 Aunque no podemos extendernos al respecto, Laclau toma la noción de Gramsci de «voluntad colectiva» y la reformula en clave «reformista» y no esencialista, para dar cuenta del proceso de construcción política de hegemonías que trascienden su inherente particularidad para articular demandas más generales. Al respecto, puede consultarse E. Laclau y C. Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Bs. As., FCE, 1987 y E. Laclau: Ob. cit., 2005.

«sujeto popular»⁴³. En ese contexto, a diferencia de quienes señalan que este concepto se encuentra vinculado a la aplicación de políticas demagógicas y asistencialistas, para Laclau el populismo no implica un concepto «peyorativo», sino que representa la más pura lógica de politización social⁴⁴. Ello se debe a que el populismo, en tanto lógica similar a la política⁴⁵, incluye a los sectores «sin parte», en los términos de Rancière, o bien al «Pueblo», en los términos laclausianos, dentro del sistema político que previamente los excluía⁴⁶.

De todos modos, existe una tercera y última condición para el surgimiento del populismo: la construcción de una lógica de antagonismo con una identidad contrapuesta. En efecto, desde el enfoque laclausiano, que retoma en este punto la lógica schmittiana amigo-enemigo que caracteriza a lo político, no existe una identidad que pueda constituirse prescindiendo de un antagonismo o alteridad. Esta alteridad es imposible y necesaria a la vez. Imposible, en tanto, como señalara también Rancière, basándose a su vez en los aportes de la deconstrucción de Derrida⁴⁷, no existen identidades plenamente constituidas. Necesaria, en tanto toda identidad sólo puede constituirse discursivamente en relación a una alteridad que permite hacer presente la formación del propio campo interno. Es recién a partir de esta demarcación de una «frontera de exclusión» con la «alteridad constitutiva», que Laclau señala que están dadas las condiciones para la «unificación simbólica» de la propia identidad alrededor de un líder popular que unifica, en última instancia, las diversas demandas sociales equivalentes⁴⁸.

Laclau coincide en señalar, junto con Arendt y Rancière, que la política se encuentra vinculada necesariamente a la construcción de un espacio de encuentro en torno a una idea colectiva y un proyecto aglutinador. La noción de «significante vacío» o significativo hegemónico hace mención, precisamente, a la posibilidad que adquiere el discurso y la acción política de articular a la comunidad en un proyecto concertado que cohesione metafóricamente a la «trama de las relaciones humanas»⁴⁹. Pero además, al igual que estos pensadores, el teórico argentino destaca desde sus primeros trabajos que el conflicto resulta un elemento constitutivo de la sociedad. Al igual que Arendt y Rancière, critica enfáticamente a los enfo-

43 E. Laclau: Op. cit., 2005.

44 Ob. cit., 2005; Véase también Aboy Carlés, Op. cit., 2002 y 2005.

45 Esta similitud entre la política y el populismo e incluso entre el populismo y la lógica de la hegemonía, ha sido aceptada por el propio Laclau en sus trabajos. Así, en *La Razón populista* afirma que «no existe ninguna intervención política que no sea hasta cierto punto populista» (Op. cit., p. 195). Si bien acepta que hay distintos niveles o grados de populismo según sean más o menos institucionalizados, la lógica populista de formar cadenas de equivalencias en torno a significantes vacíos que hegemonizan el espacio social a través de la división del campo social en dos partes es, según afirma, inherente a toda construcción de un discurso político (Ob. cit., p. 195). En otros textos es aún más tajante: «¿no es acaso el populismo sinónimo de política? La respuesta sólo puede ser afirmativa» (véase E. Laclau: «Populismo: ¿qué hay en el nombre?», en: L. Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Bs. As., Paidós, 2005b, p. 44).

46 De todos modos, existen algunas diferencias entre ambos enfoques. En efecto, Laclau le critica a Rancière que no es la clase social excluida o los sectores populares los que pulsan por aparecer, sino el antagonismo, y ese antagonismo no expresa una clase social constituida a priori, puesto que no existen clases sociales inmanentes, ni tampoco expresa necesariamente a los sectores populares, ya que pueden darse el caso también del surgimiento de una lógica populista de derecha (véase E. Laclau, 2005, Ob. cit., pp. 303-305).

47 J. Derrida: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2003.

48 E. Laclau: Ob. cit., 2005.

49 H. Arendt, Ob. cit., 2009, p. 207.

ques que desde Platón y el hegelianismo, hasta el liberalismo y el fascismo, han intentado eliminar de su seno el componente del conflicto y la capacidad inherente de acción política conjunta⁵⁰. En dicho marco, ya en su texto fundacional, publicado en español en 1987, se refiere a la importancia de promover una «democracia radical y plural» que no olvide la presencia del antagonismo como condición inherente de la propia identidad⁵¹. De este modo, se refiere a la creación de un tipo de democracia que, como señalara Arendt, promueva la acción política libre y concertada y, a su vez, rechace todo tipo de ordenamiento policial, para retomar los términos de Rancière.

Desde el enfoque post-estructuralista de Laclau, se trata de la promoción de una modalidad de articulación que, de la mano de un liderazgo aglutinante, busca trascender su inherente particularidad en una universalidad que, sin embargo, no deja de reconocer la pluralidad de voces inherente a la condición humana. En sus últimos trabajos, este nuevo sujeto colectivo al que se refiere el teórico argentino es precisamente el populismo o sujeto popular⁵², que recupera, a partir de la presencia de un liderazgo popular, el tema rousсенiano de la soberanía centrada en el Pueblo y la necesidad de generar un proyecto de articulación colectiva que incluya en su seno al conjunto de la comunidad. A su vez, como hemos señalado, Laclau se preocupa en destacar y enfatizar la imposibilidad de retornar a las utopías universalistas de la Modernidad y sus diversas visiones fatalistas, evolucionistas y objetivistas en las que la acción del sujeto, y con él, el componente específicamente político de la política, desaparece en pos de la «pura administración», el organicismo y las «Leyes objetivas de la Historia»⁵³. De este modo, al tiempo que concuerda con Arendt y Rancière sobre la necesidad de recuperar los proyectos colectivos a favor del conjunto de la comunidad, coincide nuevamente con

50 Véase, por ejemplo, Laclau, E.: *Emancipación y diferencia*, Bs. As., Ariel., 1996. Aquí cabe hacer mención a algunas diferencias entre estos tres pensadores. En efecto, mientras que Laclau incluye dentro de este enfoque universalista, junto con Arendt, al marxismo (o al menos, a su visión más determinista y mecanicista presente en el «Prólogo a la Economía Política»), Rancière rechaza situar en esta lógica al marxismo, al que considera más bien un «fin de la pre-historia», antes que su Fin hegeliano (véase, J. Rancière, 2007, Ob. cit., p. 22). Por su parte, Rancière incluye dentro de esta lógica de la antipolítica a Aristóteles, mientras que Arendt lo reivindica, si bien con algunas críticas. Laclau, por su parte, prácticamente no se refiere a este pensador a lo largo de su obra, centrándose en los enfoques de Platón, Hobbes, Hegel, Smith, Marx y el fascismo. Por otra parte, cabe mencionar que en el neocomunitarismo de Arendt, sólo en el espacio público es dónde se producen relaciones de poder entre los hombres. De este modo, pese a que en algunos pasajes de su extensa obra da a entender lo contrario, la pensadora alemana deja a un lado la dominación que se produce, por ejemplo, entre los Amos y los Esclavos y entre los diferentes sexos y su función de legitimación del orden vigente estamental. Para Laclau y Rancière, en cambio, la influencia de teóricos neomarxistas y feministas como Foucault, Butler y Copjec, junto con la influencia inicial de Schmitt de lo político como antagonismo ontológico, los lleva a señalar o sugerir que en toda relación social, incluyendo a aquella que es situada como perteneciente al ámbito de lo privado, en realidad existen relaciones desiguales de poder que sirven de legitimación y naturalización del orden social dominante. En todo caso, podemos decir que lo que debe ser considerado perteneciente al ámbito público o privado sólo puede ser efecto, en estos dos autores, de la lucha hegemónica, o bien de la reactivación política de lo social sedimentado, por lo que resulta imposible de delimitar a priori sus fronteras. Acerca de la restricción del concepto de lo político en Arendt, véase A. Campillo, Ob. cit.

51 E. Laclau, E. y C. Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Bs. As., FCE, 1987.

52 E. Laclau: Ob. cit., 2005.

53 Véanse E. Laclau y C. Mouffe, 1987, Ob. cit.; 1996, Ob. cit. y 2005 Ob. cit.

estos pensadores en su crítica ineludible a todo intento de totalización y uniformización ideológica de la sociedad.

5. Algunas contribuciones de las teorías de Arendt, Laclau y Rancière para entender (y transformar) los tiempos actuales

Hemos analizado hasta aquí, muy sucintamente, las principales características que definen a tres de las más importantes y prominentes teorías filosóficas contemporáneas de la política. A pesar de sus diferencias, principalmente en el plano de las concepciones políticas⁵⁴, entendemos que cada una de estas teorías realiza, sin embargo, una firme reivindicación de la política. Así, lejos de confinarla a la esfera de lo superestructural, como lo hace cierta visión del marxismo ortodoxo⁵⁵, reducirla a lo meramente institucional, como señala la matriz conductista del neo-institucionalismo norteamericano⁵⁶, eliminarla de manera pura, como lo hacen, desde enfoques diferentes, el platonismo y el hobbesianismo⁵⁷, o bien entenderla como la pura búsqueda del poder por el poder mismo, al estilo asociado a la voluntad de poder nietzscheana, la política en estos pensadores es entendida como una práctica alternativa que se opone a la uniformidad y despolitización que promueve el orden social dominante. Como vimos, desde el enfoque de Arendt, se trata de una praxis política que hace hincapié en la necesidad de oponerse a la violencia ejercida por el totalitarismo, que no deja espacios de libertad para conformar acciones sociales alternativas y plurales que puedan hacerse presentes libremente en el espacio público. Desde Rancière y Laclau, por su parte, se trata de incorporar políticamente a los «incontados» o, bien a «los de abajo», dentro de un sistema que los excluye, ya sea en su versión de «inclusión radicalizada», ya sea en su versión de inclusión gradualista a partir de la satisfacción de sus diversas demandas sociales

54 Debemos destacar, por ejemplo, una diferencia importante entre la teoría de Laclau y Rancière, por un lado, y la de Arendt, por el otro. En efecto, los primeros seguramente le criticarían a la segunda que niega la lógica de lo político, en tanto presencia ineludible del antagonismo y las relaciones desiguales de poder, dentro de su espacio público deliberativo. Esta última, por su parte, probablemente les criticaría a los pensadores post-estructuralistas su concepción en favor del liderazgo popular, al incorporar una lógica de representación contraria al ideal deliberativo.

55 Recordemos que desde la teoría de Marx, especialmente desde su visión más determinista, la economía (base material) determina (o bien condiciona) a los demás campos (política, derecho, moral, religión, etc.). En ese contexto, la política se subordina a las «Leyes Objetivas» del capitalismo, no siendo más que una derivación superestructural de las transformaciones producidas en la estructura material (véase K. Marx, «Prefacio a la contribución de la crítica de la economía política», en: K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1975). Para una crítica a esta visión reduccionista de la política, véanse particularmente los trabajos de E. Laclau y C. Mouffe (Ob. cit., capítulo I) y C. Lefort (Ob. cit.).

56 Desde el neo-institucionalismo de matriz conductista, lo político-ideológico carece de relevancia teórica frente a la lógica utilitaria que guía a los individuos, o bien es ubicado como un subsistema más que se subordina al sistema político, por definición objetivamente observable.

57 Recordemos que en la filosofía de Platón la política, ya sea en su dimensión de acción social concertada, incorporación de las demandas del Pueblo, o bien de demarcación del antagonismo político, es eliminada en la pura administración gestonaria en manos de los «filósofos rey». Del mismo modo, en la teoría hobbesiana, la política, entendida como construcción colectiva y plural, se esfuma también, aunque esta vez en el orden policial autoritario instaurado por el Leviatán. Al respecto, véanse las críticas de E. Laclau (1996, Ob. cit.) y J. Rancière (1996, Ob. cit.).

equivalenciales⁵⁸. Pero lo más relevante es que en estos tres cruciales pensadores, se trata, a su vez, de promover una praxis política contraria y alterna a la eliminación del conflicto y los antagonismos, una crítica irrenunciable a la eterna fantasía de acceder a un tipo de sociedad «reconciliada consigo misma», al «Pueblo Uno», tal como lo definiría Claude Lefort⁵⁹, o al «discurso unario», en los términos de Lacan⁶⁰. Una crítica que sólo puede ser realizada promoviendo la pluralidad de voces y partes en el espacio público y preocupándose por los asuntos comunes y por un proyecto colectivo que incluya, en lugar de excluir, al conjunto heterogéneo que constituye la comunidad.

Si nos atrevemos a analizar ahora, en lugar de la politización, la despolitización, podemos observar nuevamente la pertinencia y adecuación de las nociones brindadas por cada uno de estos tres grandes pensadores de la política. En efecto, cada uno de ellos ha intentado luchar contra el individualismo moderno, la promoción de la resignación y la ausencia de alternativas políticas y la noción acerca de un orden espontáneo guiado por supuestas leyes objetivas que reniegan del infinito e imprevisible poder creador del sujeto. Como destaca Arendt, en un pasaje de reminiscencias foucaultianas, «es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción (...) En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposibilidad de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a ´normalizar´ a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente»⁶¹.

Como destaca la célebre teórica alemana, esta situación de privatización y resignación que caracteriza a la mayor parte de la filosofía política desde Platón en adelante, puede darse no sólo bajo tiranías, sino también «bajo condiciones de la sociedad de masas». Su condición es y sólo puede ser la eliminación de los múltiples puntos de vista, que no permiten generar un «espacio común»⁶². Por ejemplo, en el contexto de auge de los regímenes comunistas en el que escribía Arendt, predominaba una nueva modalidad de degradación de la acción política, reemplazada ahora por un proceso «objetivo» guiado por las «Leyes naturales» de la Historia. Según la pensadora alemana, la consecuencia de este nefasto enfoque del progreso indefinido carente de un sujeto creador, una crítica que ya se hallaba presente en las tesis sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin, no puede ser otro que la destrucción de la condición humana inherente de comenzar un nuevo proceso histórico en común⁶³. En ese contexto, si nos centramos en los aportes derivados de su enfoque teórico, podemos afirmar que el fenómeno de la *apolitia* al que hace referencia Arendt corresponde a la ausencia de

58 Desde este último enfoque, que es el que sigue Aboy Carlés, la inclusión de demandas sociales adquiere un gradualismo en razón del grado cualitativo de incorporación de las demandas sociales insatisfechas. Este método de graduación, a diferencia del de la «inclusión radicalizada» que aplica Barros a partir de los aportes del enfoque de Rancière (véase S. Barros, 2006, Ob. cit.), nos permite diferenciar, por ejemplo, entre una incorporación muy parcializada de demandas populares (cuyo caso extremo sería lo que Laclau denomina la lógica del puro «institucionalismo», esto es, un orden carente de antagonismos) y una inclusión social más amplia (cuyo caso extremo, si bien imposible, sería el «totalitarismo») (véase G. Aboy Carlés: 2005, Ob. cit. y 2008, Ob. cit.).

59 C. Lefort, 1990, Ob. cit.

60 J. Lacan, J.: *Seminario XX: Aun*, Bs. As., Paidós, 2008.

61 H. Arendt, 2009, Op. cit, p. 51.

62 Ob. cit., p. 67.

63 Ob. cit., pp. 250-254.

una acción política alternativa y su inherente presencia de la pluralidad de voces que actúan de forma inimaginable y creativa en el espacio público «totalizante». Se trata, en efecto, de destruir esa «infinita probabilidad»⁶⁴, que ya había destacado Benjamin como el elemento mágico que adquiere el lenguaje⁶⁵, y que en Arendt debe su forma al milagro infinito e imprevisible de la natalidad.

En el caso de Rancière, vimos que la política se hallaba vinculada a la promoción de un proyecto colectivo que buscaba la inclusión democrática de aquellos sectores cuya parte en el seno de la comunidad no era contada por el poder policial dominante. Como señala el teórico francés, la filosofía, desde la Antigüedad hasta nuestros días, ha intentado (sin éxito) suprimir la política en sus dos posibilidades. Por un lado, como la capacidad de construir «proyectos utópicos». Por el otro, como «el fin de la división social». Según Rancière, su intento de supresión corresponde, en ambos casos, al «fin de la política»⁶⁶. En dicho marco, podemos decir que la despolitización social correspondería a la ausencia de visibilidad de las partes «incontadas» dentro del orden policial, tal como se hace presente en enfoques excluyentes como pueden ser el platonismo, el cristianismo, el liberalismo y el fascismo. A su vez, podemos decir que se trataría del intento de acabar con los proyectos colectivos, cuestión que llegaría a su apogeo con el célebre «Fin de la Historia» de Fukuyama, el mismo que, según Rancière, «ya proclamaba Hegel en 1807»⁶⁷.

Finalmente, para Laclau, la lógica de la política tampoco puede domesticar nunca al componente antagónico de lo político. Sin embargo, lejos de caer en un nihilismo posmoderno de la quietud conservadora o de la promoción particularista de la pura diferencia no totalizante, el teórico argentino promueve la construcción de un proyecto colectivo en el que se busca un orden comunitario en presencia e inclusión de la pluralidad de voces y partes constitutivas del espacio social. En dicho marco, podemos decir que la lógica de la más cruda antipolítica correspondería al orden puramente «institucionalizado» o «sedimentado», en los términos heideggerianos que el filósofo alemán retoma de Husserl. Se trata de un tipo de ordenamiento «pleno» y a-conflictivo que, al estilo del discurso tecnocrático de la pura administración y gestión no política de la Cosa pública, impide, de este modo, el surgimiento y emergencia de sujetos populares que tracen líneas de antagonismo social e incorporen y satisfagan las diversas demandas equivalenciales de los sectores «de abajo».

5.1. El ejemplo del caso argentino durante los años '90: neoliberalismo y despolitización

Continuando con este tipo de análisis, aunque ahora desde un plano estrictamente práctico (si bien entendemos que no existe una diferenciación precisa entre ambos campos), resulta interesante indagar en la aplicación empírica de algunos de los principales aportes de estos enfoques filosóficos de la teoría política para pensar los fenómenos sociopolíticos contemporáneos. En efecto, como hemos intentado mostrar en este trabajo, cada uno de estos pensadores ha intentado a su modo trascender la pura contemplación filosófica que domina

64 Ob. cit., p. 266.

65 W. Benjamin, Op. cit., p. 94.

66 J. Rancière, 2007, Ob. cit., p. 21.

67 Ob. cit., p. 22.

desde la Antigüedad, para involucrarse de forma efectiva y directa en los acontecimientos de orden político y social. Por su indudable importancia y sus múltiples efectos socioeconómicos y culturales, la aplicación a nivel global del proyecto neoliberal hegemónico durante los años '90⁶⁸ constituye un fenómeno de vital trascendencia que no puede permanecer ajeno al estudio tanto teórico como filosófico de la política. Pero además, la notable formación de consenso hegemónico y su correlato de conformismo y resignación política que ha caracterizado a la aplicación de las políticas neoliberales, nos hace pensar que la aplicación de este paradigma económico-político representa una lógica que sólo se diferencia cualitativamente de la experiencia totalitaria que los tres pensadores que hemos abordado en este trabajo acuerdan en rechazar. En dicho marco, resulta sumamente pertinente y estimulante intentar aplicar algunas de las nociones concernientes a los tres enfoques teóricos que hemos seleccionado en este trabajo para dar cuenta de su operacionalización heurística en casos empíricos concretos. Por motivos de un mayor conocimiento e interés personal, nos interesa indagar especialmente en la posible aplicación de algunas nociones provenientes de las teorías/filosofías políticas de Arendt, Rancière y Laclau al estudio del caso argentino durante el gobierno menemista (1989-1999). De todos modos, más allá de que este país constituye indudablemente un caso extremo en la aplicación y los efectos de las reformas de mercado, creemos que los aportes brindados en este trabajo resultan perfectamente plausibles de trascender las características originales del caso seleccionado. En efecto, la lógica del Fin de la Historia, en tanto equivalente al Fin de la política, ha sido la predominante en todo el planeta desde que Francis Fukuyama señaló el triunfo inapelable de la «democracia liberal» a escala global y el fracaso de todo tipo de alternativa política. En ese contexto, la capacidad imprevisible de natalidad que permite generar nuevos comienzos, que Arendt destaca maravillosamente como el componente inherente de la política, esa capacidad de hacer lo imposible, en el sentido no de seguir las reglas, sino de «patear el tablero», al que se refiere también, en la misma línea, Laclau⁶⁹, se hallaba forcluido, en los términos lacanianos, en pos del mito del mercado libre y la pura administración tecnocrática del espacio público.

Retrotrayéndonos, ahora sí, a la denominada «década del noventa» en la Argentina, lo primero que podemos observar, a pesar de los inéditos cambios producidos en todos los campos⁷⁰, es una sociedad civil en gran medida despolitizada. En el sentido arendtiano, en tanto la capacidad de oponer infinitos e imprevisibles proyectos alternativos concertados, eran vistos y situados como imposibles frente al triunfo mundial de la «democracia liberal». Así, dominaba el discurso antipolítico de los economistas neoliberales, nuevos «filósofos rey» que despolitizaban mediante su saber «superior» el espacio público⁷¹. Del mismo

68 Una cuestión que hemos trabajado en detalle en otro lugar. Véase H. Fair: «El sistema global neoliberal», *Polis*, n° 21 (Santiago de Chile), 2008b, pp. 229-263.

69 E. Laclau: «Es el momento en que el juego se rompe en el que la política empieza», Entrevista publicada en *Revista Teína*, n°5, 2004.

70 Véase al respecto V. Palermo, V. y M. Novaro: *Política y poder en el gobierno de Menem*, Bs. As, Norma-FLA-CESO, 1996; H. Fair, «El Estado y los trabajadores durante el primer gobierno de Menem en Argentina (1989-1995)», *Estudios Sociológicos* (México), n°80, 2009, pp. 551-594.

71 En efecto, la estrategia a la que apela el denominado discurso «tecnocrático», propio del neoliberalismo, consiste en «jugar el juego de la política mientras parece jugar a otro juego» (véase E. Verón: «El discurso tecnocrático», fragmentos tomados de *Le corps du president*, Ivry sur, Seine, Francia, mimeo, 1985, Traducción

modo, lejos de las tradicionales movilizaciones sociales masivas de los trabajadores en el espacio público que caracterizaban a los tiempos del peronismo⁷², durante los años '90 predominó, en particular durante la primera etapa, una fuerte desmovilización social⁷³. Así, la capacidad humana de iniciar un nuevo comienzo, con su infinita probabilidad de pensar y accionar lo imprevisible a la que se refiere Arendt, retomando en este punto los aportes antideterministas de Benjamin, se vio fuertemente limitada por el discurso totalizante de la antipolítica de los tecnócratas. Se trataba de un tipo de discurso cuasi-totalitario que, desde su poder político y simbólico, sostenía de forma reiterada la supuesta ausencia de alternativas políticas posibles frente al fracaso del comunismo y el Estado benefactor de posguerra. En dicho marco, se hacía propio el eterno deseo kojieniano-hegeliano de la llegada del paraíso del «Fin de la Historia».

A su vez, para profundizar la lógica de *apolitia*, desde el «Pensamiento único» neoliberal se insistía deliberadamente en la incapacidad política de poder actuar de forma concertada y libre frente a las «leyes impersonales» del «mercado» y de la «globalización», los nuevos Leviatanes que actuaban y decidían en detrimento de la sociedad⁷⁴. En ese contexto, retomando a Arendt, se trataba de la predominancia de un discurso puramente antipolítico, pues no permitía hacer presente las múltiples y diversas voces alternativas en el espacio público,

de la cátedra de «Cultura y lenguajes políticos», María Elena Ques-Cecilia Sagol, Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires). En este sentido, se asemeja al discurso del filósofo-rey platónico, quien, como señalara Arendt, abandona el espacio de lo político, y con él de la política, para establecerse en el espacio de lo puramente académico (véase H. Arendt, 1997, op. cit., p. 81).

- 72 De todos modos, debemos decir que probablemente Arendt, o cierta visión republicana de su pensamiento, criticaría al peronismo en su pretensión de evitar la presencia de las voces alternativas. La perspectiva que seguimos aquí rescata su visión en favor de la movilización social de lo que se conoce como el Pueblo y su posibilidad de hacer presente sus múltiples voces en el espacio público, frente a la desmovilización propia de sociedades despolitizadas, indiferentes y apáticas hacia la esfera de lo público. En esta línea, remitimos al excelente trabajo de C. Hilb (*Promesa y política. Promesas traicionadas y transición democrática*, Bs. As., Secretaría de Gestión Institucional, UBA., 1994).
- 73 La única movilización de protesta social masiva contra las reformas neoliberales fue la de abril de 1990, conocida con la «Plaza del No» (véase V. Palermo y M. Novaro, 1996, Ob. cit.). Tendremos que esperar hasta diciembre de 1993 y a julio de 1994 para dar cuenta de dos nuevas protestas regionales de envergadura en el espacio público. Para un análisis de este proceso a partir de algunos aportes teóricos de Laclau, Rancière, Foucault y Lacan, véase H. Fair (2008a, Ob. cit.).
- 74 Véase A. Borón: «Pensamiento único» y resignación política: los límites de una falsa coartada», en: A. Borón, J. Gambina y N. Minsburg (comps), *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*, Bs. As., CLACSO, 1999 y «Los nuevos leviatanes y la polis democrática», en: A. Borón, *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Bs. As., FCE, 2000, pp. 103-132. Cabe señalar que esta supuesta existencia de «leyes naturales» encuentra como importantes antecedentes los escritos de T. Hobbes (*Leviatán*, Bs. As., Libertador, 2004) y J. Locke (*Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza, 2000). Para este último, por ejemplo, «el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos (...) que ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones» (Capítulo 2, parágrafo VI). No obstante, como bien indica Arendt, las leyes, en tanto que son algo hecho por el hombre, están en oposición a lo natural (H. Arendt, 1997, op. cit., p. 122). En este sentido, podemos decir que la existencia de una ley natural resulta en sí mismo una contradicción. Para una crítica más amplia a este proceso de despolitización social generado por el discurso liberal, véase Z. Bauman (*En busca de la política*, Bs. As., FCE, 2003). Trabajamos también este tema desde un marco de análisis general en H. Fair, Ob. cit., 2008b.

o plantear nuevos e indefinidos comienzos espontáneos que fueran contrarios al discurso totalizante del neoliberalismo menemista⁷⁵.

Si retomamos ahora los aportes teóricos de Rancière para aplicar sus nociones al mismo período, nuevamente hallamos su pertinencia y adecuación. En efecto, podemos decir que durante la década de los '90 asistimos en Argentina a la predominancia del «orden policial» menemista, un orden totalizante en el que todas las partes parecían estar integradas en su conjunto a la comunidad y no existían, por lo tanto, voces alternativas que pudieran hacer presente la «distorsión constitutiva»⁷⁶. En dicho marco, signado por el intento de realizar el «trazo del Uno»⁷⁷, la política, entendida como «la cuenta de los sin parte», se hallaba ausente. Se asistía, entonces, a una sociedad en la que no se planteaba la posibilidad de «dañar» [tort] el orden policial, una lógica totalizante que, si bien era mucho menor en intensidad a los totalitarismos de antaño⁷⁸, compartía esta pretensión de evitar la presencia de diversas voces alternativas, de incluir a los «incontados», en los términos de Rancière, o bien de iniciar una «nueva serie causal» alternativa, en palabras de Arendt, dentro del espacio público.

Finalmente, desde el enfoque de Laclau, podemos decir también que durante los años '90 se asistía a una lógica de despolitización, en tanto la misma es entendida, de manera similar a Rancière, como la presencia del puro orden sedimentado; esto es, como la existencia de la «pura presencia», en el sentido derridiano, de un juego de institucionalización tecnocrática plena que impide, de este modo, el surgimiento del antagonismo disruptor y, por lo tanto, la inclusión de las diversas demandas sociales insatisfechas de los sectores populares⁷⁹. En otras palabras, durante aquella fatídica década predominaba un tipo particular de discurso en el que el componente específico de lo político, definido desde Schmitt a partir de la división antagónica entre amigos y enemigos, se hallaba velado por un discurso sedimentado, en los términos husserlianos retomados por Heidegger, en el que predominaba el puro orden social carente de la dimensión antagónica. Se trataba de un ordenamiento antipolítico que, como en el caso del discurso tecnocrático del platonismo, impedía la reactivación, esto es, la politización, de aquel orden social sedimentado. En efecto, en un contexto de derrumbe del Muro de Berlín y fracaso del Estado Benefactor de posguerra, se asistía, según el discurso dominante, al «Fin de la Historia». De este modo, en un nuevo contexto mundial caracterizado como una «aldea global» o una «sociedad planetaria», en el que además se aducía que ya no existían

75 En la misma línea pueden ser situados los decretos de necesidad y urgencia, que despolitizaban las decisiones públicas en pos de la celeridad de la crisis y la necesidad de tomar decisiones de manera «urgente» y no deliberativa. Al respecto, véanse los trabajos en clave republicana de H. Quiroga (*Argentina, en emergencia permanente*, Bs. As., Edhasa, 2005) y «Arquitectura de un gobierno de la opinión pública», en: I. Cheresky (comp.), *La política después de los partidos*, Bs. As., Prometeo, 2006).

76 J. Rancière, 1996, Ob. cit. y 2000, Ob. cit.

77 J. Rancière, 2007, Ob. cit., p. 29.

78 El tema de la intensidad de los tipos de orden policial no se encuentra analizado en Rancière. Ha sido retomado, en cambio, por el teórico argentino Aboy Carlés, quien, en su crítica a Laclau, se refiere a la necesidad de diferenciar entre distintas intensidades o grados de lo que en este autor representa la lógica del «populismo» (véase G. Aboy Carlés, 2005, Ob. cit. y 2008, Ob. cit.). Para una visión opuesta, que señala la imposibilidad de incorporar una lógica de graduación en la ruptura populista, en lo que sería un «telos de la intensidad» ajeno a este tipo de enfoque, véanse los citados trabajos de S. Barros (2006) y M. A. Muñoz (2006).

79 E. Laclau, 2005, Ob. cit.

alternativas válidas al discurso hegemónico, la sociedad terminaría por dejar de lado la lucha política en pos de un proyecto colectivo, para despolitizarse casi enteramente.

6. A modo de conclusión

Los tres grandes pensadores que hemos elegido para analizar en este trabajo han desarrollado diversas teorías filosóficas sobre la política que, aunque con importantes diferencias entre sí, adquieren una importancia crucial para comprender los tiempos contemporáneos. Si decimos que todo clásico es reconocido en su capacidad de trascender su período inicial de estudio, claramente estos teóricos contemporáneos de la política, a pesar de su diverso grado de influencia y reconocimiento social a nivel internacional, resultan indispensables y fundamentales para comprender las particularidades y especificidades que definen a esta disciplina tan bastardeada en la actualidad. Pero sobre todo, se trata de pensadores que, más allá de sus notables contribuciones teóricas, han desarrollado una incansable praxis política alterna a los poderes y saberes dominantes. Teóricos que han incentivado y promovido la importancia fundamental que adquiere el pensar en diversas e infinitas formas de acción política contrarias al orden social hegemónico, desnaturalizando lo naturalizado y desarrollando múltiples e indefinidos conceptos y herramientas teóricas que permitan actuar, iniciar nuevos comienzos y promesas inesperadas e imprevisibles, para, de este modo, trastocar lo dado como inevitable, necesario y universal por el orden policial dominante. Si, como señala Dotti, «Exponer filosóficamente una idea política es proponerla y/o disponerla como una instancia de inspiración a una acción política (a partir de su aceptación total o parcial, o de su rechazo total o parcial)»⁸⁰, se trata, entonces, de tres pensadores y tres enfoques teóricos indispensables que no pueden ser soslayados si queremos pensar filosóficamente en una verdadera praxis política contra-hegemónica. Tres enfoques fundamentales que se sitúan a contramano de aquellos filósofos de la anti-política o del orden policial, en los términos de Rancière, quienes desde tiempos inmemoriales intentaron e intentan despolitizar de diversos modos a la sociedad. Como hemos visto, desde los comienzos de la filosofía (no)política, con los aportes del enfoque de Platón, presenciamos el intento de efectuar un modelo topológico basado en la pura administración o gestión razonable garantizada por el «saber experto» de los «filósofos rey». Se trata de un saber apolítico e individualista en manos de una Autoridad Iluminada cuyo conocimiento de la Verdad Eterna y Universal le permitía acceder objetivamente a la realidad social inmanente. Sus diversos continuadores, entre los que se destaca la visión hegeliano-marxista-darwinista sobre las «Leyes objetivas de la Historia», la «Mano invisible» de Adam Smith y la visión neoliberal-tecnocrática acerca del supuesto «Fin de la Historia», han continuado y profundizado hasta el extremo esta lógica Iluminista que cree posible acceder a la Verdad absoluta y objetiva sin la presencia del sujeto y la acción contingente, inherentes al mundo en común que habitamos. De este modo, la definición ética de la política que intenta buscar un principio de orden comunitario que incluya, en lugar de excluir, a partir de un proyecto y una idea política colectiva guiada por el accionar subjetivo,

80 J. Dotti: Entrevista publicada en *El río sin orillas. Revista de Filosofía, cultura y política*, n° 1, Bs. As., octubre de 2007. Agradezco a Luis Blengino por haberme facilitado este trabajo.

fue reemplazada en la práctica concreta por un orden espontáneo y autorregulado en el que, a partir del mítico objetivismo positivista y tecnocrático, terminaría por predominar la exclusión social de las demandas insatisfechas de las partes incontadas, y una lógica antipolítica de la resignación y conformismo frente a la inevitabilidad de la Historia y la incapacidad o imposibilidad de oponer alternativas opuestas al orden social dominante.

Pero además, al mismo tiempo que se negaba a la política en su infinita capacidad de iniciar nuevos comienzos de forma concertada e imprevisible, la política era nuevamente rechazada en su segunda especificidad, esto es, en su aceptación del conflicto y la pluralidad social inherente a la condición humana. Así, desde los aportes iniciales del puro ordenamiento público garantizado por el accionar del «Dios Mortal», como es el caso del modelo autoritario del Leviatán hobbesiano, hasta las dictaduras, fascismos y totalitarismos modernos, se ha justificado la presencia de diversos enfoques que buscaban el Uno-todo, sirviendo de testimonio para regímenes de la totalidad unaria como la monarquía absoluta primero, y luego la experiencia del fascismo y el nazismo. Del mismo modo, este modelo anti-político sirvió de base para su adaptación totalitaria durante las diversas dictaduras militares, y para las trágicas experiencias «realmente existentes» del marxismo, como es el caso especialmente del estalinismo.

Antagonizando fuertemente con cada uno de estos enfoques policiales y sus diversas aplicaciones empíricas durante los últimos siglos, las tres perspectivas teóricas que hemos intentado abordar en este trabajo realizan una firme reivindicación de la importancia fundamental que adquiere la política. Una reivindicación que no sólo reconoce su importancia como pensar teórico, sino también, y sobre todo, como una práctica de libre creación en común tendiente a su transformación. Una reivindicación que promueve y fomenta la invención creativa de indefinidos, imprevisibles e infinitos proyectos concertados y plurales en torno a ideas aglutinantes, y que, de este modo, resulta necesariamente contrario a los poderes y saberes dominantes que desde tiempos inmemoriales pretenden suprimir su libre poder creador y su capacidad imprevisible e incalculable. Allí están presentes Arendt, Laclau y Rancière para recordarnos que la acción política concertada y la reivindicación ineludible del espacio público común y de las diversas demandas incontadas de «los de abajo», en el marco de la aceptación del conflicto antagónico y la pluralidad de ideas y de voces como constitutivas e inherentes del orden social y de la condición humana, resultan fundamentales si queremos pensar en un proyecto de articulación colectiva e inclusión social diferente al que nos toca presenciar en la actualidad.