



Artículo

Todos los tiempos, el tiempo. Reflexiones sobre lo político y el tiempo

Mariana Cané

IDAES/UNSAM - CONICET – UBA

cane.mariana@gmail.com

Recibido: 02/12/2018

Aceptado:13/03/2019

Resumen

Este trabajo sistematiza un conjunto de reflexiones sobre los vínculos entre el tiempo, el discurso, la política y lo político, con el objetivo ulterior de proveer herramientas teórico-conceptuales para analizar los modos de construcción del tiempo en los discursos políticos. Para ello, se rastrean y ponen en debate ciertos aportes clave de diversos pensadores de lo político provenientes de tradiciones disímiles, como son Carl Schmitt, Max Weber, Hannah Arendt y Jacques Derrida. Preocupa particularmente indagar en nociones como las de responsabilidad y decisión, desde una perspectiva conceptual que se funda en la imposibilidad de totalización del orden social y en la condición descentrada del sujeto (siendo que la constitución de ambos es intrínsecamente discursiva).

Palabras clave: tiempo; política; político; discurso

Abstract

This work systematizes a set of thoughts on the links among time, discourse, politics and the political, aiming to provide theoretic and conceptual tools for studying the ways of construct time in political discourses. For that purpose, we traced and discuss certain key inputs from different thinkers of the political coming from dissimilar traditions, like Carl Schmitt, Max Weber, Hannah Arendt y Jacques Derrida. We aim to inquire about notions like responsibility and decision, starting from a conceptual perspective that is based on the impossible totalization of the social order and on the decentered condition of the subject (because of their intrinsically discursive constitution).

Key words: time; politics; the political; discourse

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre la relación entre el tiempo, el discurso, la política y lo político, para delinear un marco analítico que brinde herramientas pertinentes para el estudio de los modos de construcción del tiempo en los discursos políticos. Para delimitar esta última categoría, partimos de lo que Marchart (2009) definió como *diferencia política* para trazar la diferencia entre *la política* y *lo político*, como nociones vinculadas pero irreductibles entre sí. Por un lado, la primera concibe el quehacer político en un sentido restringido, situado en una esfera delimitada (a la vez que analíticamente delimitable) y relativamente autónoma, compuesta primordialmente por un conjunto de actores e instituciones específicos, como el sistema político, los partidos políticos, el parlamento, y su funcionamiento (elecciones, debates parlamentarios, etc.). Por el otro lado, lo político nos permite pensar aquella instancia constitutiva, instituyente de lo social, (parcialmente) estructuradora de la configuración del ordenamiento sensible. Desde esta perspectiva, definiremos *a priori* a los discursos políticos como aquellos producidos desde el sistema político (la política), pero subrayando que la politicidad -identificable en ciertas “marcas del discurso polémico y argumentativo” (de Diego, 2014: 14)- de aquellos excede esta delimitación analítica.

Si “la realidad política, esto es los objetos y las prácticas políticas, es significada y hecha inteligible a través del discurso político” (Gropo, 2009: 47), esto implica que los discursos políticos tienen un rol clave en la construcción de un orden compartido, una comunidad. Cabe preguntarse, entonces, ¿cuáles son los modos en que esos discursos construyen el *tiempo* de lo común? ¿Qué consecuencias tiene esto para la legitimidad de *la política*? A partir de trabajos precedentes de análisis empíricos (Cané, 2018 [en prensa]), proponemos como hipótesis que aquellos discursos políticos que construyen/conciben un tiempo de lo común teleológico e inevitable quitan legitimidad a la propia política, entendida como aquel conjunto de actores, instituciones y prácticas en los que disputa por la definición de lo común de la comunidad.

A continuación dedicaremos algunas líneas a delimitar la perspectiva analítica desde la cual se realizarán estas indagaciones. Partimos de los conceptos desarrollados y

compartidos -en mayor o menor medida¹- por una serie de trabajos centrales para el pensamiento contemporáneo de lo político (Laclau, 1996; 2000; 2009; Laclau y Mouffe, 2010; Mouffe, 1999, 2011; Lefort, 2000; Rancière, 2010). Por un lado, estos conciben un sujeto desesencializado (no fundado en el *cogito ergo sum* cartesiano de la plena autoconciencia) y descentrado (en tanto desplazado -dislocado- del lugar de fundamento de la realidad o del sentido). Paralelamente, entienden que el lugar de lo que podríamos definir como la estructura, sistema u ordenamiento vigente de lo sensible no cumple una función totalizadora porque tampoco es total ella misma; dado que es constitutivamente fallada y abierta, carece de posibilidad de ser determinante en forma absoluta. Adicionalmente, en varios de estos textos ocupan un lugar central tanto el orden del discurso (la realidad es significativa y significante²), como el elemento afectivo/libidinal/pulsional (retomando -en algunos casos- aspectos de psicoanálisis freudiano y lacaniano, íntimamente vinculados con la dimensión inconsciente)³.

Pero en lo que respecta a nuestro objeto de análisis, el aporte clave de estos trabajos radica en la postulación de la *contingencia* que se encuentra en el origen de -y que, por lo tanto, también atraviesa a- todo orden social. Se inscriben así en una clara intertextualidad polémica con ciertas lecturas de los escritos de Marx (y de Engels) -pensadores de una tradición de la cual muchos de ellos son deudores- que pusieron el foco en lo que Gramsci (2003) denominara “mecanicismo” y “economismo”. Aquellas dieron forma a una concepción del devenir de la historia como guiado por designios con fuerza de leyes naturales (universales, inevitables)⁴ y se asentaron en la afirmación de la condición derivada y secundaria de las superestructuras políticas y jurídicas. Estas lecturas son usualmente asociadas a una interpretación reduccionista de uno de los pasajes más divulgados del “Prólogo a la Contribución a la Crítica de la economía política” (Marx, 2008), en donde el vínculo entre estructura y superestructuras es concebido a partir del recurso a una metáfora topográfico-espacial, que ubica a las segundas por encima de la primera y establece entre ellas un vínculo unidireccional de determinación en el sentido de abajo hacia arriba⁵. Sobre este punto, Hayden White en su estudio sobre los diferentes estilos historiográficos (y los disímiles modos de dar sentido a la historia en general que cada tipo de relato y de prefiguración del campo histórico supone (1992: 406)), observa que en la obra de Marx conviven elementos mecanicistas y organicistas (1992: 273). Mientras los primeros regulan el desarrollo de la base (gracias a leyes causales similares a las naturales que rigen la sucesión de los modos de producción y el

desarrollo de las fuerzas productivas), los segundos hacen lo propio con la superestructura (garantizando la unidad de las partes en un todo cualitativamente superior en final del proceso histórico) (1992: 273). White complementa este análisis con la caracterización tropológica (a partir de cuatro figuras poéticas: la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía) de los diferentes modos de pensamiento, representación y explicación (1992: 40) allí presentes y concluye que en los trabajos de Karl Marx priman las estrategias sinecdóquicas y metonímicas (en ese orden), las cuales -a diferencia de las irónicas- constituyen un estado de conciencia que no reconoce la naturaleza problemática del lenguaje mismo y su capacidad “para oscurecer más de lo aclara” (1992: 46). Es -agregamos nosotros- esta creencia en la transparencia del lenguaje la que permite (tanto a esta como a otras teorías no radicales de la historia) pensar en la posibilidad de la sociedad técnicamente reconciliada consigo misma y sin conflicto.

Más acá en el tiempo, la radicalización de las críticas de Gramsci permitió -en nuevos y diferentes contextos históricos- el surgimiento de un armazón teórico centrado en el “carácter precario de las identidades” (Laclau y Mouffe, 2010:132), en “la pura contingencia de todo orden social” (Rancière, 2010: 30) y su radical apertura (Žižek, 2003: 125) como sistema signifiante, donde la dimensión conflictiva -política- de la configuración de lo común ocupa un lugar privilegiado. Sin embargo, a pesar de cuestionar toda concepción esencialista, determinista y totalizadora del orden social, estos abordajes han mantenido el foco en el aspecto espacial de dicha configuración, en detrimento de la dimensión temporal⁶. En esta línea, la pregunta por la constitución del orden se ha centrado más en el respuesta por el *espacio de lo común* (e.g. la relación entre el todo y las partes en Rancière o entre *nosotros* y *ellos* en Laclau), que por el *tiempo de lo común*. Procuraremos profundizar, entonces, esta línea de análisis a partir dos tareas: primero, repondremos algunas de las nociones clave del análisis del discurso en relación a la construcción (discursiva) del tiempo; y, segundo, propondremos una (re)lectura, a la luz de nuestras preguntas-guía, de ciertos estudios políticos de Max Weber, Carl Schmitt, Hannah Arendt y Jacques Derrida.

Todos los tiempos, ¿el tiempo?

Ante todo, ¿qué es el tiempo? Sin pretender -por supuesto- agotar en esta instancia un interrogante filosófico de tal envergadura, es posible proveer mínimas claves

para su abordaje. En primer lugar, si como señala Émile Benveniste (1979) la noción de temporalidad y *el tiempo* mismo (esto es, la forma en que aprehendemos la noción del tiempo) no son un marco innato del pensamiento humano, es porque son “producid[os] (...) en la enunciación y por ella” (1979: 86). El hecho de que la instauración de la categoría del presente y, con ella, la del tiempo, procedan de la enunciación, implica que “el presente es propiamente la fuente del tiempo” (1979: 86).

Esta formulación de Benveniste tiene la potencialidad de permitirnos concebir la constitución del tiempo en un marco discursivo. El tiempo no está, entonces, dado *a priori*, sino que se constituye en y por el discurso. Sin embargo, el modo en que este lingüista concibe la enunciación, nos reenvía hacia una concepción de un sujeto autoconsciente y con alta capacidad de control sobre dicho proceso enunciativo, puesto que -en sus palabras- “las formas temporales, (...) se determinan por relación con el *ego*, centro de la enunciación” (1979: 86). Difícilmente podamos retener este elemento del esquema de Benveniste, puesto que entendemos que a) todo discurso es siempre dialógico en tanto en cada enunciado es posible rastrear las huellas de otros enunciados, los ecos de otras voces (Bajtín, 1982)⁷; que además b) el lenguaje no es un sistema cerrado si no que depende para su constitución de un *otro* (su exterior constitutivo); y, por último, que c) el sujeto no sólo está sujetado a una estructura fallada (como el lenguaje) sino que está él mismo fallado (barrado), en su constitución atravesada por una instancia inconsciente que escapa a su control. Pero el hecho de que no haya sujeto pleno de la enunciación no inhabilita lo que señalamos en relación a la constitución discursiva del tiempo a partir de la enunciación (de y en el) presente; por el contrario, nos permite pensar el rol constitutivo de la alteridad en la conformación de los sujetos y del tiempo que éstos enuncian. Dicha alteridad, *lo otro*, es a la vez, la condición de posibilidad de la identidad (de los sujetos y del tiempo consigo mismos) y la condición de imposibilidad de su totalización, de su plenitud⁸. Es ese juego de subversión entre posibilidad/imposibilidad del vínculo con *lo otro*, ese juego de exclusión de la alteridad que nunca es del todo posible (pero que no puede sino seguir intentándose, infructuosamente), uno de los puntos en donde emerge la dimensión conflictiva de la constitución de toda identidad, tanto individual como colectiva⁹.

En resumen, el tiempo surge en la superficie de la enunciación presente de un/os sujeto/s atravesados constitutivamente por un/os otro/s, situados en el pasado, en el presente contemporáneo pero también en el futuro por venir. Los otros que nos habitan en

nuestra constitución como sujeto/s no pueden sino habitar también nuestra propia enunciación¹⁰. Si la(s) enunciación(es)¹¹ está(n) más que habitada(s), asediada(s) por los espectros de esos otros y es allí a donde surge el tiempo como tal, éste no puede estar sino asediado de esa misma manera por la alteridad. Y decimos que tanto el sujeto como el tiempo están asediados por *lo otro*, procurando dirigir la mirada a un elemento que ya señalamos y que es central para pensar el vínculo de estas formulaciones con el estatus de *lo político*. Si el asedio implica un “habitar sin propiamente habitar” (Derrida, 1998: 32) es porque con eso *otro* que asedia, que es exterior y a la vez interior, posibilidad e imposibilidad, y que evidencia la condición dislocada, *out of joint* (Derrida, 1998), tanto del sujeto y del tiempo, no puede sino haber una relación de conflicto.

En lo que respecta específicamente al tiempo, el conflicto con *lo otro* se hace evidente (y por esto la relevancia que Benveniste le otorgaba a la enunciación como superficie de emergencia del *aquí* y el *ahora*) en el presente, que no es otra cosa que

“lo que pasa, (...) [lo que] reside en ese pasaje transitorio (...), en el ir-y-venir, *entre* lo que *va* y lo que *viene*, en el punto medio entre lo que se va y lo que llega, en la articulación entre lo que se ausenta y lo que se presenta.” (Derrida, 1998: 39)

Es el presente el punto de inyección, de juntura de dos instancias heterogéneas entre sí (lo que ya no es y lo que todavía no es) y, a su vez, el punto en que se evidencia la disyunción, “la posibilidad misma de [eso] otro” (Derrida, 1998: 36). El conflicto deriva de que aquello que *no es* es, en efecto, excluido, y sus espectros no cesan de aparecer, rondar, asediar porque fueron excluidos para que lo que *es* sea como tal. En este proceso originario de exclusión se funda toda objetividad (el mundo signifiante, lo social, el ordenamiento de lo sensible, el orden comunitario, en una palabra, *todo lo que es*¹²). Pero si el vínculo entre lo excluido y lo que hay es fundante, ¿qué establece que algo sea excluido y algo no? Nada hay *a priori* que determine absolutamente los términos de esa ecuación. La principal característica del mundo signifiante (lo que hay) es su radical historicidad, su radical contingencia (Laclau, 200: 52).

Pero, esto “no significa que *todo* pasa a ser posible” (Laclau, 2000: 59), puesto que todo devenir se da en una superficie de emergencia constituida por significaciones sedimentadas, más o menos arraigadas, más o menos necesarias, es decir, en el tiempo-espacio de una *relativa estructuralidad* (Barros, 2013). De la misma forma que los pares

conceptuales que repasamos previamente (uno/otro, interior/exterior, posibilidad/imposibilidad), contingencia y necesidad (lo que *debe* ser) operan como dos lógicas que se subvierten mutuamente: “lo contingente sólo existe en el interior de lo necesario. Esta presencia de lo contingente en lo necesario es lo que hemos llamado *subversión*” (Laclau y Mouffe, 2010: 154).

Desde esta perspectiva y siguiendo a Derrida (1998), creemos que es posible analizar los discursos políticos a partir de su vínculo con la contingencia del orden que contribuyen a delinear. Por un lado, podemos encontrar un tipo de discursos que a) confían en la simple oposición entre presencia y apariencia (como dos niveles claramente delimitados y discernibles, transparentes) y que, además, b) conciben una temporalidad “formada por el encadenamiento sucesivo de presentes idénticos a sí mismos y de sí mismos contemporáneos” (Derrida, 1998: 84). Podemos identificar este tipo de acercamiento al tiempo no sólo en las lecturas reduccionistas del marxismo -que cuestionamos líneas atrás siguiendo a Gramsci- sino también en una cierta retórica neoliberal (Derrida, 1998: 84¹³). Por lo tanto, estas concepciones estructuran no sólo ciertas corrientes del pensamiento teórico sino que, y sobre todo, se hacen patentes en discursos políticos que condicionan la forma en la que se desarrolla el conflicto político en las sociedades contemporáneas. Constituyen un pensamiento determinista que ocluye la dimensión acontecimental, es decir, la instancia contingente de la emergencia de lo nuevo. Se fundan en la afirmación de un devenir (a)histórico dado, ya por la determinación de una ley cuasi natural y de desarrollo irrefrenable para los asuntos humanos (e.g. ley de la tasa decreciente de ganancia), ya por la determinación de la economía (e.g. estructura-base real sobre la que se erigen las derivadas superestructuras) o del “mercado” (como fundamento, a la vez, de una sociedad civil autónoma conformada por individuos plenos autoconscientes). Sea cual sea el formato en que se presente este abordaje suele asociarse a: 1) la afirmación de que “la realidad” y sus causas son transparentes y accesibles, sobre todo gracias al desarrollo de los mecanismos técnicos adecuados; y a 2) la construcción discursiva de lo que hay como *inevitable*. Si entendemos la primera aseveración como mecanicista y la segunda como teleológica, debemos reconocer que aunque pueden aparecer vinculadas (como señala White en su estudio metahistórico del marxismo), no se deducen una de la otra. Desde la perspectiva mecanicista, las leyes que rigen el universo todo pueden ser conocidas y permiten asimilar el mundo social al natural. Según la teleológica, existe un fin que

funciona como fundamento último que explica el desarrollo de la historia. Ya sea accediendo a las leyes o al *telos* que rige el devenir, se puede develar la Verdad del funcionamiento de lo que hay. En este trabajo nos interesa dirigir la mirada especialmente sobre la segunda porque nos reenvía a una pregunta neurálgica: si un discurso enunciado desde el sistema político concibe *lo que hay* (una coyuntura, una medida de política pública) como *inevitable*, como desprendido del desarrollo de un tiempo ya prefijado, previamente determinado, ¿qué rol le cabe como agente de esa *inevitabilidad*? O, en otras palabras, ¿qué lugar le atribuyen a *la política* y a “los políticos” los discursos que definen un curso de cosas como *inevitable*?

Para continuar en la senda de estas preguntas, seguiremos la propuesta de Derrida, porque es este pensador quien delinea las características de otro modo de entender el vínculo entre el tiempo y lo político, diferente del determinista ya señalado. Desde esta su perspectiva, parece posible el reconocimiento de la intervención de lo que él denomina “lo espectral”, es decir, del espectro de *lo otro* como aquello que es a la vez condición de posibilidad e imposibilidad, un *otro* que proviene del pasado y asedia al presente. El reconocimiento de un presente que nunca es totalmente pleno porque ni el pasado está del todo cerrado ni el futuro está definido nos permite hablar “*del fantasma, incluso al fantasma y con él*” (Derrida, 1998: 12). Y supone un gesto que Derrida define como “*repolitizador*” (1998: 89) y que implica la aceptación de la existencia de *otras posibilidades, otras alternativas*, otros modos de lidiar con una alteridad que se reconoce como constitutiva de lo político (y, en última instancia, también de *la política*). Frente a aquel abordaje de la *inevitabilidad*, que define el tiempo presente como el único posible y deslegitima, desde ese lugar, a los posibles adversarios, este segundo tipo de abordaje encuentra su potencia en la evidenciación de la condición contingente de lo que hay¹⁴ (es decir, tanto de sí, como de los otros). Pero lo que más nos interesa subrayar es que el primer tipo de abordajes, enunciados desde el sistema político, no sólo deslegitiman al adversario (lo que es esperable, siendo que todo discurso político es constitutivamente polémico), sino al propio sistema, a sí mismo, a *la política* en general (y a “los políticos” también). Si el tiempo (presente inevitable, futuro inexorable) ya está prefijado, definido de antemano y es, adicionalmente, cognoscible científicamente porque tiene el estatuto de Verdad, poco tienen por hacer los agentes involucrados más que someterse al designio del porvenir. En su contraste con otros posibles abordajes, definimos esta forma de concebir el tiempo como *anti-política*¹⁵, en tanto deslegitima el espacio-tiempo de la

política como conjunto de instituciones, actores y prácticas en los que se disputa por definir lo común de la comunidad. Esta calificación, sin embargo, no implica que estas claves de lecturas carezcan de *politicidad* (no son *anti-políticos*), y esto es así porque no se deja de delinear un adversario¹⁶ (aunque sea expulsado del espacio/tiempo comunitario porque su voz, sus propuestas y su cosmovisión son consideradas impertinentes (no pertinentes) de antemano, *a priori*; si una situación es *inevitable* no hay debate posible sobre otras alternativas).

Ahora bien, si estos abordajes que denominamos *anti-política* pregonan la primacía de la necesidad teleológica, no sólo conllevan el efecto de anulación de la concepción y concreción de posibilidades alternativas, sino que hacen lo propio con la libertad, si la entendemos como “ausencia de determinación” (Laclau, 2000: 59). Si el tiempo presente-futuro es el de la *inevitabilidad*, lo que existe es la determinación absoluta del devenir de las cosas. Contrariamente, la puesta en evidencia (o, al menos, la aceptación, el reconocimiento) de la condición contingente de lo dado “implica que debe haber *otras* posibilidades” (Laclau, 2000: 59), por lo que la determinación absoluta ya no puede ser la regla. Pero lo que nos interesa analizar de este razonamiento es el rol de la responsabilidad que la libertad -en el marco de la existencia de alternativas- trae aparejada.

La cuestión de la responsabilidad asociada a la capacidad de agencia (que la idea de libertad, en mayor o menor medida, conlleva) tiene particular interés para nuestro objeto de estudio, es decir, la construcción del tiempo en los discursos enunciados desde el sistema político. Y esto porque las consecuencias de las derivas de aquella capacidad impactan sobre la comunidad toda. Lo que nos preocupa, llegado este punto, es ¿quién se hace responsable por las consecuencias de una decisión tomada desde el sistema político (por caso, desde la cúspide del Poder Ejecutivo) si el camino adoptado se define como *inevitable*? Y dado que la pregunta por el quién de la acción/evento (quién da respuesta y quién responde por) entra en tensión con la definición de sujeto dislocado (sujetado a una estructura fallada, atravesado por el inconsciente) con la que iniciamos este recorrido (que lo apartó definitivamente de su lugar cartesiano de fuente y fundamento del orden), la respuesta que buscamos supone un desafío. En las páginas que restan de este trabajo nos dedicaremos a rastrear cómo fue conceptualizada la noción de responsabilidad por algunos pensadores de lo político como Max Weber, Carl

Schmitt y Hannah Arendt. A pesar de las notables diferencias entre sus abordajes (sobre todo en relación al vínculo entre la política y la violencia), creemos factible identificar en ellos una fuerte reivindicación del rol de la política (de lo político, para Schmitt) frente a aquellas teorías y prácticas que pregonan el determinismo -sobre todo de la economía- en la configuración espacio-temporal del orden de lo común. Asimismo, sus estudios en torno a la política se ubican en un contexto secularizado moderno, donde el fundamento trascendente de Dios ha sido corrido del centro de la escena. Nuestro desafío es intentar articular nuestra preocupación por la agencia (libertad, responsabilidad) cuando ya tampoco el Sujeto es el fundamento del orden.

Por un lado, Max Weber tematizó la cuestión de la responsabilidad en su conferencia de 1919 “La política como vocación” (Weber, 1979) y subrayó la tensión existente entre las dos máximas que pueden orientar la acción política. En este sentido, quien actúa en base a la ética de la convicción “no se siente responsable de ellas [las consecuencias de su accionar], sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así” (1979: 164), mientras que quien, por el contrario, rige su accionar por las máximas de la ética de la responsabilidad, tiene en cuenta las previsible consecuencias de aquel, “toma[ndo] en consideración todas las fallas del hombre medio” (1979: 65). Si bien en el esquema teórico de Weber es posible detectar un sujeto actante complejo, difícilmente podemos definirlo como una figura descentrada o dislocada. Pese a ello, son significativos, por un lado, el gesto teórico-político de desvinculación de la política respecto del registro de lo moral (por lo que no habría nada *en esencia* bueno o malo¹⁷) y, por el otro, la pregunta por la forma en que, en la práctica, las dos éticas se conjugan (más allá de su formulación como tipos ideales) para dar forma a la acción política. Aunque sostiene que no es posible dictaminar *a priori* cuándo es requerido actuar en base a la ética de la convicción y cuándo a la de la responsabilidad, Weber desliza una fuerte crítica a aquellos políticos que, escudándose en la primera “no saben lo que están haciendo y (...) se inflaman con sensaciones románticas” (1979: 176)¹⁸. Es por ello que dado el vínculo constitutivo entre política y violencia¹⁹, es preciso para quienes se involucran en política “tener conciencia de estas paradojas éticas y de su responsabilidad por lo que él mismo bajo su presión, puede llegar a ser.” (1979: 173)²⁰. La responsabilidad es, por lo tanto, un punto clave para la práctica política desde la perspectiva weberiana.

Este entrelazamiento entre política, violencia y responsabilidad está presente también en el pensamiento de Carl Schmitt. Para este jurista alemán -lector de su coterráneo Max Weber- el vínculo entre aquellas se asienta sobre la constitutividad del conflicto en lo político. Esa centralidad se asocia a la ya conocida distinción entre amigos y enemigos (Schmitt, 1991) y no puede ser evadida, ni aun por aquellos discursos que pretenden eludir constitutividad del límite en lo político. Tal es el caso (que Schmitt asocia a la prédica liberal) de los discursos que invocan la defensa de *la humanidad* como razón de ser de tal o cual decisión política. Estos “[ponen] de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo de calidad de hombre, declararlo *hors-la-loi* y *hors-l’humanité*, y llevar así a la guerra a la más extremada inhumanidad” (Schmitt, 1991: 84) [itálica en el original] y, de ese modo, no evitan la instauración de un límite (y por ello, de un enemigo) si no que definen a ese *otro* como in-humano²¹. Pensadores contemporáneos como Chantal Mouffe (1999; 2011) han situado en este modo de comprender el conflicto un aspecto que -releyendo desde una nueva óptica la teoría del Estado de Schmitt²²- pueden ser compatibles con una democracia plural. De este modo, se subraya el aspecto pluralista del conflicto (siempre hay un *otro*, lo que hay siempre pudo haber sido de *otro* modo), por contraposición a los abordajes consensualistas que en nombre de la lucha del “bien contra el mal” (pero también del inevitabilismo del tiempo pretendidamente único) quitan legitimidad a cualquier posible debate con la alteridad.

Por otro lado, la centralidad que creemos que tiene la responsabilidad en el esquema schmittiano se deriva de la arbitrariedad que se encuentra en el origen de toda decisión, entendida como fundamento político de un orden normativo. Arbitrariedad y contingencia de los límites comunitarios son los dos elementos que permiten a Schmitt distanciarse tanto del marxismo como del liberalismo por sus incapacidades de pensar aquella constitutividad de lo político²³, y señalar que

“un dominio sobre los hombres fundado en bases económicas²⁴ debe aparecer como un terrible engaño precisamente si se mantiene como no político, puesto que en tal caso, se despoja de toda *responsabilidad* y *evidencia política*” (Schmitt, 1991: 74) [las itálicas son nuestras]

Pero aunque Schmitt brinde al pensamiento teórico de *lo político* un mojón nodal al reconocer la arbitrariedad contingente que habita el corazón toda decisión (y, por ende, también el corazón de todo orden normativo), reenvía esa responsabilidad a la figura del

soberano. A pesar de que no especifique sus características -porque sólo sabremos quién es cuando demuestre fácticamente su capacidad de decidir sobre el estado de excepción (Schmitt, 2005: 23)²⁵ -, resulta claro que -al menos en su formulación original- el soberano schmittiano no está conceptualizado como un actante dislocado, sujetado a una estructura fallada y atravesado por una instancia inconsciente. Sin embargo, su figura es clave porque es sobre quien recae la responsabilidad de la decisión (arbitraria) que se encuentra en el origen de la comunidad, sus límites y sus características. Llegado este punto es preciso aclarar que a la vez que reconocemos la condición fallada del sujeto, sostenemos ello no impide la atribución de algún tipo de responsabilidad. Y esto porque aunque es imposible reponer la intención que la originó, la decisión tiene efectos que es preciso preguntarse si no pueden ser imputados al/los decisor/es. Si ese fuera el caso, los efectos de la decisión serían las huellas, las marcas de aquel sujeto decisor que permitirían identificarlo como responsable.

En resumen, si afirmamos que lo político se vincula tanto al conflicto, como a la contingencia, la arbitrariedad y la falta de fundamento último de lo común de la comunidad, la pregunta por la responsabilidad no puede ser eludida.

Tanto por razones teóricas como personales, Hannah Arendt se encuentra en las antípodas del Carl Schmitt. Y a pesar de que pregona la distancia insalvable entre la política y la violencia, para esta filósofa judía -que se exilió en Estados Unidos huyendo del nazismo-, la acción también tiene un componente contingente. Aquella, en tanto fundamento originario de todo cuerpo político (es decir, en tanto actividad política y humana por excelencia), “crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia” (Arendt, 2008: 22). Actuar supone la capacidad de empezar algo nuevo y esta posibilidad existe porque las condiciones materiales de la existencia humana “jamás nos condicionan absolutamente” (2008: 25). En su rechazo a toda posible vinculación entre la política y “la cuestión social”, Arendt recalca la condición contingente de los asuntos humanos.

Desde su óptica, la acción política tiene el estatuto de un milagro²⁶ (Arendt, 2009: 64-65): es imprevisible, irreversible e insegura. La primera característica remite a la condición novedosa de la acción, porque al abrir un cauce nuevo de hechos, constituye un punto de ruptura acontecimental. Las restantes características suponen que a quienes actúan les son negadas la posibilidad de deshacer sus actos *pasados* (irreversibilidad) y la de retener para ellos un control absoluto sobre la cadena de sucesos *futuros*

(inseguridad). La apertura hacia la novedad que supone todo nuevo comienzo (acción) es lo que Arendt ubica en el núcleo de la libertad, entendida no como la “elección entre dos alternativas ya dadas”, sino como “libertad de querer hacer que esto o aquello sean así o así” (Arendt, 2009: 66). Para lidiar con la intrínseca fragilidad de los asuntos humanos (Arendt, 2008: 211) que trae aparejada la libertad se puede recurrir a las facultades humanas del *perdón* y la *promesa*. Ambas operan *desde el presente*; aquel permitiendo redimirnos por los actos pasados y esta facilitando algún tipo de permanencia futuro. Permiten la conformación de la identidad (aquello que permanece como idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo, que siempre puede ser interrumpido y transformado por un acontecimiento novedoso) a pesar la contingencia que habita en el corazón de la acción política. Estas “islas de seguridad” (2008: 256) son del orden del discurso, de la palabra inherente a la condición humana. El perdón, además, se produce *ex post facto*, una vez que la acción ya sucedió, lo que permite afirmar que la acción política y sus efectos son dotados de sentidos retroactivamente: no podemos reponer la intención que tuvieron los hombres cuando actuaban²⁷, pero podemos adjudicarle significado una vez sucedido el acontecimiento. La preocupación de Arendt por estas facultades humanas revela que a pesar de ello, alguien se hace responsable por la acción, alguien *responde por* lo sucedido (cuando más o no sea para pedir indulgencia por lo actuado o para prometer que no se hará más). A pesar de sus diferencias con las precedentes, esta concepción de la política también nos advierte sobre un tiempo de la política atravesado por la indeterminación y en el que no cabe una entender pasado-presente-futuro como parte de una temporalidad secuencial determinada de antemano.

Ahora bien, si la acción política es imprevisible, irreversible e insegura, es decir, surge en el tiempo-espacio de la contingencia, ¿cómo se construye sentido en torno a ella? La respuesta que nos provee Arendt otorga primacía a la narración. La autora advierte que es al narrador, al historiador a quien, por no haber participado de ella (favorecido por cierta distancia respecto de los hechos), “se revela plenamente” la acción (2008: 215). Dejando de lado la posibilidad de una plenitud tal (incompatible con nuestra perspectiva²⁸) nos interesa retener el rol de la narración como instancia productora de sentido de modo retroactivo, siendo que es en y por la narración que la acción toma significación como tal, como acontecimiento, como comienzo de algo nuevo). Pero, mientras ella adjudica esa función a la figura del historiador (2008: 215), nosotros creemos que son narradores también los actores políticos, quienes luego de llevada a

cabo acción y gracias a su capacidad de discurso en el marco de la escena pública, “capta[n] y ‘hace[n]’ la historia” (*idem*). Los relatos históricos se construyen también en el *entre* de los discursos políticos, en su interacción, en el diálogo -no siempre explícito²⁹- establecido entre ellos. El discurso -en tanto acción política³⁰- también se caracteriza por la pluralidad³¹. Sin embargo, Arendt no problematiza la cuestión del conflicto, de la disputa por la instauración de *ciertas* narraciones de la historia (y la exclusión de otras), en el marco de un campo social atravesado por relaciones de poder (lo que Laclau denomina un “espacio social desnivelado” (Laclau, 2000). Es Ricœur quien nos permite darle una vuelta de tuerca al pensamiento arendtiano y afirmar que la noción de identidad a una cierta permanencia en el tiempo (puesto que implica algo del orden de lo extremadamente parecido o inmutable –*idem*– y de lo propio –*ipse*–) que sería inaprehensible sin la mediación de la narración (Ricœur, 2006: 147). Ésta, en tanto síntesis “concordante-discordante [...] hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida” (2006: 147). El relato emerge, así, como la instancia por excelencia de la mediación entre la contingencia y la necesidad (siempre construida retroactivamente³² y proyectada prospectivamente). Pero si, como indicamos junto con Laclau, la contingencia implica que siempre hay otras posibilidades, que lo que es podría haber sido de otra manera, la narración (al igual que el sujeto) nunca es *una con sí misma*. Siempre hay otras narraciones posibles y el que una prime sobre la otra no es sino un *efecto* de lo político.

Reflexiones finales

Nuestra pregunta por los modos de construcción del tiempo en los discursos políticos se funda en el mismo diagnóstico que comparten Arendt, Schmitt y Weber: la política (lo político, para Schmitt) es una instancia clave para la construcción de lo común de la comunidad, pero su desarrollo se ha visto -en el contexto moderno- amenazado tanto por el auge de lo social (Arendt³³), como por la pura ética de la convicción, la burocratización y su “jaula de hierro” (Weber) o por las posturas que se autodefinen como no políticas -como la del liberalismo humanitarista- (Schmitt). Todos estos procesos que observan los pensadores que hemos brevemente analizado coinciden, desde diferentes marcos conceptuales, en señalar el avance de la administración de las cosas³⁴ por sobre el gobierno de los hombres (políticos). Se delinea, de este modo, la posibilidad de un estado en que “las cosas al fin podrán gobernar[,] gobernarse a ellas mismas y gobernar a

los hombres” (Milner, 2007: 19). Y un factor que favorece la consolidación de este escenario es la construcción discursiva de un tiempo teleológico, absolutamente (pre)determinado, donde no se concibe lugar para lo diferente, lo nuevo y la libertad que trae aparejada. Una noción determinista de la historia y del tiempo “bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad” (Derrida, 1998: 89). Y, por el contrario, la concepción de un tiempo habitado por lo otro y la contingencia comporta la apertura a la acontecimentalidad, en una palabra, a lo político.

Pero cuando aquella concepción del tiempo-uno³⁵ es construida desde *la política* tiene, además, efectos adicionales. Y esto porque funciona como modo de deslegitimación de la palabra-otra pero también de la política toda. En este sentido y como señalan los autores que analizamos, la concepción de un tiempo de la pura determinación impide pensar no sólo la existencia de alternativas, sino la propia capacidad de agencia que, en el caso del discurso político, es la de los “políticos” mismos³⁶. Es preciso indagar, entonces, en los efectos de este modo de construcción del tiempo para los procesos de deslegitimación de la política (y de “los políticos”) como instancia de consenso, pero sobre todo de disputa por la construcción de lo común en el contexto de las sociedades democráticas. Adicionalmente, la concepción de un tiempo-uno (asentado sobre la *inevitabilidad*) no permite atribuirle el estatuto de decisión (contingente, arbitraria³⁷) a, por ejemplo, una medida de política. Y, como consecuencia, parece dejar entrever la existencia de una comunidad “gobernada (...) por nadie” (Arendt, 2008: .55), por “las cosas” (Milner, 2007), por leyes del devenir de la historia, por “el mercado”, “la economía”, etc.; en una palabra, impide la asunción de la *responsabilidad* por las consecuencias (positivas o negativas) de una decisión política que siempre pudo haber sido otra: “la promesa y la decisión, es decir, la responsabilidad, deben su posibilidad a la prueba de la indecidibilidad que seguirá siendo siempre su condición” (Derrida, 1998: 89).

Bibliografía

Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina: la reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Rosario: Homo Sapiens.

Aboy Carlés, G. (2013). "De lo popular a lo populista o el incierto devenir de la plebs". En G. Aboy Carlés, S. Barros, & J. Melo, *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo* (págs. 17-40). Los Polvorines (Buenos Aires): UNGS-UNDAV.

Amossy, R. (2005). "Aportes para una distinción: dialogismo vs polifonía en el análisis argumentativo". En J. (. Bres, *Dialogisme et polyphonie. Approches linguistiques*. Bruselas: Duculot.

Arendt, H. (2008). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Arendt, H. (2009). *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.

Authier-Revuz, J. (1984). "Hétérogénéité(s) énonciative(s)". *Langages*, 19(73), 98-111.

Bajtin, M. (1979). *Estética de la creación verbal*. Madrid: Siglo XXI.

Benveniste, E. (1979). *Problemas de lingüística general II*. México: Siglo XXI.

Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Anaya.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.

Cané, M. (2017). "Lo político en Ernesto Laclau. Sobredeterminación y pluralidad en la constitución de las identidades políticas.". *Revista de filosofía y teoría política*, 48.

Cané, M. (2018 [en prensa]). "La construcción discursiva de la inevitabilidad en los inicios

del gobierno de la Alianza (Argentina, 1999-2000)". *Papel Político*, 23(2).

de Diego, J. (2014). "¿Discurso político o politicidad de los discursos? Una propuesta para pensar la relación entre kirchnerismo y prensa". En I. a. Gindin, *Kirchnerismo, mediatización e identidades políticas: reflexiones en torno a la política, el periodismo y el discurso. 2003-2008*. Rosario: UNR Editora.

Derrida, J. (1977). *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos.

Derrida, J. (1994). "La Différance". En J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (págs. 37-62). Madrid: Cátedra.

Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta.

Fair, H. (2012). "El discurso político de la antipolítica". *Razón y Palabra*, 17 (81).

Gramsci, A. (2003). *Notas sobre Maquiavelo: sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Groppa, A. (2009). *Los dos príncipes. Juan D. Perón y Getulio Vargas: un estudio comparado del populismo latinoamericano*. Villa María: Eduvim.

Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

Laclau, E. (2000). "Parte I. Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo". En E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, E. (2009). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.

Lefort, C. (2000). "La cuestión de la democracia". En C. Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.

-
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- Marx, K. (2008). Prólogo. En K. Marx, *Contribución a la crítica a la economía política*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Milner, J. (2007). *La políticas de las cosas*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J. (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rinesi, E. y Vommaro, G. (2007). "Notas sobre la democracia, la representación y algunos problemas conexos". En E. Rinesi, G. Nardacchione, & G. Vommaro (Edits.), *Los lentes de Víctor Hugo. Transformaciones políticas y desafíos teóricos en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Prometeo-UNGS.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2005). *Teología Política*. Buenos Aires: Struhart .
- Staten, H. (1984). *Wittgenstein and Derrida*. Nebraska: Nebraska University Press.
- Verón, E. (1985). "El discurso tecnocrático". *Le corps du president (Traducción de la cátedra de "Cultura y lenguajes políticos" Ques-Sagol, Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires)*. mimeo.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- White, H. (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

¹No pretendemos equiparar los marcos conceptuales de estos textos ni promover un gesto de “traducción” entre sus nociones. Sin embargo, es posible reconocer que comparten una fuerte preocupación por pensar la contingencia y la indeterminación como elementos constitutivos de los órdenes sociales y políticos. Por otro lado, no podemos soslayar el aporte de Carl Schmitt (1991) para pensar el concepto de lo político y el rol de la decisión en la constitución de un orden político, pero es necesario señalar que no se inscribe en los debates posteriores al estructuralismo, como sí lo hacen los indicados inicialmente.

²El objetivo no es desconocer la ‘existencia’ de los objetos (en “la realidad”) sino señalar que “su especificidad como [tales] (...) depende de la estructuración de un campo discursivo.” (Laclau y Mouffe, 2010: 146) En este sentido, “lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia.” (2010: 146-147)

³Los trabajos de Slavoj Žižek (2003) y Judith Butler –sobre todos los primeros (Butler, 2001, 2002 y 2007)– también pueden ser inscriptos en esta línea teórica. Sin embargo, en este trabajo no nos focalizaremos en ellos y dejaremos esa tarea para futuras indagaciones.

⁴Para Gramsci esta concepción de la historia implicaba una forma de comprender y ejecutar la *praxis* política desvinculada de la teoría. Insistía, por ello, en que el vínculo entre teoría y práctica debía ser vivido como recíproco, de mutua retroalimentación, y advertía sobre los peligros que aquellas concepciones mecanicistas del desarrollo histórico conllevaban para la *praxis* política. El “finalismo fatalista” (Gramsci, 2003: 47) del mecanicismo podía promover la inacción política, puesto que si la historia se dirige *indefectiblemente* hacia la revolución socialista, la acción política no sólo es vana sino, lo que es peor, peligrosa, porque puede retrasar dicho advenimiento. Sin lugar a dudar, estas reflexiones sobre el rol de la *praxis* política en el marco de un orden social no absolutamente predeterminado inspiran las preguntas centrales que guían nuestras indagaciones.

⁵Es posible encontrar múltiples traducciones del párrafo referido. En algunas se registra el uso del significativo “edificio” y, en otras, el de “superestructuras” para la traducción del vocablo alemán *Uberbau*. Por ejemplo: “La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social.” (Marx, 2008) Más allá de la traducción a la que se recurra, la noción reduccionista de la determinación absoluta de las superestructuras por la estructura ha sido uno de los tópicos de mayor debate entre las lecturas de la obra de Marx.

⁶Excede los límites de este trabajo el estudio pormenorizado de la obra de cada uno de estos autores. Pero podemos señalar-a modo de referencia- el caso de Ernesto Laclau. En su extenso conjunto de trabajos, resulta notorio que la pregunta por el estatuto del tiempo en vínculo con lo político estaba presente con mayor fuerza en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (apartado “Dislocación y capitalismo” (Laclau, 2000: 58-76)) y en *Emancipación y diferencia* (cfr. subversión), que sus últimos escritos (Cané, 2017). Aquellas indagaciones iniciales han sido retomadas por el texto clave de Gerardo Aboy Carlés (2001), en el que se delimita una preocupación fundamental por la construcción política del tiempo de lo común a partir de dos nociones clave: *tradición* (como dimensión analítica de la constitución de la identidades políticas) y *frontera política* (instituida por las identidades con pretensiones fundacionales que zanján una línea demarcatoria entre un pasado demonizado y un presente/futuro positivamente valorado).

⁷Todo enunciado contesta, responde a otro en tanto “expresa la actitud del hablante hacia los enunciados ajenos” (Bajtín, 1982: 282) que fueron producidos en otros tiempos y espacios, es decir, como parte de una interdiscursividad más amplia (“el fondo de lo ya-dicho en su época” (Amossy, 2005)). “Dialogal” y “dialógico” deben ser distinguidos porque, mientras el primero permite pensar los intercambios interlocutivos en una misma escena, lo segundo remite a una condición inherente a toda enunciación.

⁸La noción de *exterior constitutivo* (Staten, 1984) remite justamente a este vínculo poroso entre interior y exterior de una totalidad que, por ello mismo, es imposible en su plenitud.

⁹Dado que nuestro interés está puesto en *lo político* (íntimamente vinculado a la constitución del tiempo-espacio de lo común, de un orden social), este último tipo de identidades es adonde dirigiremos nuestra mirada. Como señala Schmitt (1991) *lo político* definido exclusivamente en relación al criterio amigo-enemigo, no puede sino desarrollarse en el orden de lo colectivo. Dicho criterio permite distinguir entre agrupamientos humanos; el *hostis* es siempre un enemigo público (a diferencia del *inimicus*, con quien el conflicto se produce en el nivel individual/privado) (1991: 25-26).

¹⁰Podemos decir, incluso, que las huellas de la alteridad, de las voces de otros, que es posible rastrear en todo enunciado son, por excelencia, la forma en la que esa condición dislocada de toda identidad se hace evidente.

¹¹El recurso al plural pretende poner de manifiesto que la construcción del tiempo no puede ser resultado de *una* enunciación (ella ya no es nunca *una-con-sí-misma*).

¹²En sentido estricto, deberíamos referirnos entonces a *lo que hay* –más que a *lo que es*–, con el objeto de deshacernos de todo resabio esencialista al que pueda remitirnos la idea del Ser (aquello cuya identidad consigo mismo estaría garantizada por la permanencia intemporal de una esencia o sustancia que aseguraría su mismidad apriorísticamente).

¹³Un caso que puede ser inscripto en esta línea es de los discursos circulantes en Argentina entre 1999 y 2001 provenientes de ciertos enunciadores políticos vinculados al gobierno de Fernando de la Rúa (de la mano de la Alianza para el Trabajo, la Justicia y la Educación), cuyo foco argumentativo fue la *inevitabilidad* de las medidas de política pública adoptadas por su gobierno. En relación a las medidas de

reducción del déficit fiscal a partir del aumento de impuestos de diciembre de 1999, algunos enunciadores sostenían: “Ajustar fiscalmente es claramente reactivante. Es el único camino que hay hoy para asegurar la reactivación.” (Vicens, Secretario de Trabajo, Clarín 10/12/99); “El déficit es hoy nuestro peor enemigo. (...) enviaré a los legisladores una ley de emergencia para cortar el déficit que nos asfixia. Porque es el déficit que nos dejaron lo que está asfixiando al pueblo. (...) Las nuevas medidas impositivas son necesarias para bajar el déficit, sólo afectan a los que más tienen. (...) La nueva ley (...) es la ley de emergencia contra el déficit. Así volverán las inversiones, así bajarán las tasas de interés, así volverá el crédito y, en muy poco tiempo, estaremos disfrutando la reactivación económica y, como consecuencia directa, volverá el empleo.” (De la Rúa, La Nación y Página/12 24/12/99) En este conjunto de discursos se construyó un triple dispositivo temporal que fundaba la *inevitabilidad* de las medidas tomadas en el presente en la *excepcionalidad* de las condiciones vigentes, a la vez que garantizaba la *inexorabilidad* de sus resultados positivos para la comunidad toda (Cané, 2018 [en prensa]).

¹⁴No podemos dejar de señalar, sin embargo, que dado que la exclusión y el antagonismo son constitutivos de toda identidad, cierta operación de oclusión de esa instancia violenta original también lo es. La distinción entre estos dos abordajes es, como toda distinción en el campo de las ciencias sociales, típico-ideal. En todo caso, será tarea del analista identificar qué tipo de abordaje prima en cierta coyuntura dada, y no pretender encontrar su aparición en formas puras. Lo que proponemos aquí es identificar abordajes, un conjunto de argumentos que pueden ser esgrimidos incluso por un mismo enunciador, en diferentes coyunturas.

¹⁵Sobre este punto, los análisis de Hernán Fair (2012) de la década de gobiernos menemistas y los de Verón (1985) sobre el discurso tecnocrático, conciben la existencia de una cierta retórica neoliberal con características que pueden ser complementarias a las que aquí le atribuimos a los abordajes anti-política. Esta conclusión se deriva de un modo de concebir la política que reconoce su condición consensual, a la vez que de conflicto inerradicable.

¹⁶Como señalara Carl Schmitt en su crítica al liberalismo, su intento de llevar a cabo un conjunto de “neutralizaciones y despolitizaciones (de la educación, de la economía y de las demás áreas)” no lo hacían perder su “significado político” (Schmitt, 1991: 66). El hecho de que el discurso liberal se defina a sí mismo como apolítico no implica que no sea político.

¹⁷“(…) Ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño, políticamente hablando.” (Weber, 1979: 168) Weber no sólo distingue las lógicas de la política de las de la moral, sino también de las de la ciencia.

¹⁸Reconoce que las dos éticas no son excluyentes entre sí porque ambas deben concurrir “a la formación del hombre que pueda tener ‘vocación política’” (Weber, 1979: 176)

¹⁹“Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines ‘buenos’ hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. (...) El medio decisivo de la política es la violencia y pueden ustedes medir la intensidad de la tensión que desde el punto de vista ético existe entre medios y fines (...)” (Weber, 1979: 161)

²⁰Por lo que, finalmente, “puede llegar a ser” de diferentes maneras porque no hay determinación absoluta en el marco de los asuntos humanos de la política.

²¹En concordancia con esto, años después Schmitt agregó una nota al pie en la que señalaba que la suya no era una definición del enemigo como “absoluto” e indicaba que ese concepto “halla[ba] su significado no en [su] eliminación sino en el control de su fuerza, en la defensa respecto de él y en la conquista de un confín común” (Schmitt, 1991: 33). Las similitudes de esa forma inhumana y absoluta del enemigo con las características que el nazismo le imputó a la comunidad judía y que operaron como marco discursivo de la tortura y asesinato de millones de personas, son notorias. Siendo que fue incluida en la versión de 1959 del texto (cuando Schmitt ya se había alejado del régimen de nazi y éste había sido derrotado en la Segunda Guerra Mundial), no podemos dejar de advertir con congoja que esta aclaración llegó, ciertamente, tarde.

²²Schmitt reconoce la pertinencia del pluralismo entre Estados (pluriverso) y no hacia el interior de ellos. Por ello, los intentos de compatibilizar su pensamiento con ciertas prerrogativas de la democracia

²³No podemos dejar de señalar que, un tanto paradójicamente, Schmitt reconoce cierta productividad política en la formulación marxista del vínculo entre proletariado y burguesía. Aunque insiste en que dicho antagonismo es político y no basado en la mera explotación económica (puesto que la economía no es una esfera que pueda permanecer ajena a la posibilidad de incremento de la intensidad del grado de separación entre dos grupos humanos de forma tal que devengan, por medio de una decisión, amigos y enemigos), reivindica (no sin cierta sorna) su capacidad de agrupamiento amigo/enemigo.

²⁴Alude aquí no sólo a la pretendida autorregulación del mercado que pregona el liberalismo, sino también al fin de la política que se encontraría en la sociedad técnica reconciliada consigo misma posterior al fin del capitalismo (aquello que incluso un gran pensador de lo político como Gramsci denominara sociedad regulada).

²⁵Soberano es quien decide no solamente *en* el estado de excepción, sino principalmente *sobre* dicho estado, es decir, el que decide cuándo y dónde *hay* excepción. Las decisiones sobre quién es amigo y quién es enemigo, así como la de cuándo se inicia una guerra (*ius belli*) son potestad de este soberano. Sobre este último punto, el lugar de la guerra como horizonte de lo político devela la centralidad de la violencia para el concepto de lo político.

²⁶A pesar de la distancia entre ambos respecto al vínculo entre política y violencia, Schmitt utiliza la

misma analogía para definir el estatuto contingente e imprevisible de la decisión (porque los políticos son conceptos religiosos secularizados (Schmitt, 2005)).

²⁷Respecto al caso del perdón y su efecto retroactivo sobre el pasado, la autora señala: “La posible redención del predicamento de irreversibilidad –de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo– es la facultad de perdonar.” (Arendt, 2008: 256) Este punto es clave para nuestro argumento porque nos permite articular la idea de responsabilidad (quien pide perdón está *respondiendo por* lo hecho en el pasado) con la imposibilidad de saber con qué intención fue realizada la acción: solo vemos sus efectos y, aun así, es preciso que alguien responda por ella.

²⁸Como señalamos al inicio de este trabajo, desde nuestra perspectiva teórica la plenitud (de un orden, de una identidad, de un relato) es imposible. Sólo puede *ser* como efecto precario de un/os discurso/s que la construyan como tal.

²⁹Sobre este punto es preciso indicar que la construcción de sentido nunca es desde un solo discurso. Este proceso siempre es multiforme; por ejemplo, en torno a una acción política, el sentido construido es resultado de la sedimentación de una multiplicidad de discursos que han disputado por darle forma. Desde la terminología clásica del sistema de la comunicación, el sentido no es resultado de la mera emisión, sino de los procesos de emisión-recepción(-emisión-recepción, etc), siempre múltiples, a lo largo del tiempo (y del espacio). Nos preguntamos, entonces, si no es factible analizar los procesos de la (emisión-)recepción (teniendo en cuenta la condición descentrada de los sujetos enunciadore) por medio del estudio de la dimensión dialógica de los discursos, de los modos de retome, reformulación y polémica de –por caso– un mismo objeto de discurso en un conjunto de discursos dados.

³⁰(...) encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción (...).” (Arendt, 2008: 40).

³¹Aunque para Arendt la pluralidad implica tanto igualdad como distinción, de esta última no se deduce la condición conflictiva que, por ejemplo, Schmitt, le adjudica a los hombres viviendo en comunidad. En este sentido, distinción no es antagonismo (aunque es preciso continuar esta senda analítica, estudiando los vínculos posibles entre los estatutos de la distinción y el agonismo, como lo entiende Chantal Mouffe).

³²Al respecto, las palabras de Žižek son elocuentes: “el pasado se construye retroactivamente, desde el presente: el pasado existe a medida que es incluido, que entra (en) la sincrónica red del significante –es decir, a medida que es simbolizado en el tejido de la memoria histórica– y por eso estamos todo el tiempo ‘reescribiendo historia’, dando retroactivamente a los elementos su preso simbólico incluyéndolos nuevos tejidos –es esta elaboración la que decide retroactivamente lo que ‘habrán sido’.” (Žižek, 2003: 88-89)

³³Aquello que Arendt denomina “el auge de la sociedad” dificulta el surgimiento de la acción, en tanto supone la primacía de la conducta reglada por un funcionamiento normalizado (uniforme), a la vez que la pérdida del espíritu agonal, de la voluntad de distinción por medio de la aparición en lo público y la consolidación de un nuevo comienzo. “Una victoria completa de la sociedad siempre producirá alguna especie de ‘ficción comunista’, cuya sobresaliente característica política es la de estar gobernada por una ‘mano invisible’, es decir, por nadie. Lo que tradicionalmente llamamos estado y gobierno da paso aquí a la pura administración (...).” (Arendt, 2008: 55)

³⁴Algo de este diagnóstico es también compartido por otros los pensadores que hemos mencionado a lo largo de este trabajo. Sobre este punto, es preciso continuar el análisis en vínculo con las nociones de posdemocracia en Rancière (2010) y la inseguridad frente a la indeterminación democrática que detecta Lefort (2000) en los individuos contemporáneos.

³⁵Parafraseamos el concepto lefortiano del “fantasma del pueblo-uno” que frente a la indeterminación de la pluralidad democrática, procura dar respuesta al deseo de erigir una identidad plena-con-sí-misma, absoluta, un “Estado libre de división” (Lefort, 2000: 50).

³⁶Sobre este punto, Jean-Claude Milner afirma, y nos permitimos citar *in extenso*: “El gobierno de las cosas ofrece efectivamente grandes ventajas a quien quiere imponer el silencio. Dispensa de toda política. Dispensa a todo el mundo; especialmente a los políticos. Si tanto quieren continuar existiendo bajo el gobierno de las cosas, deben hacer de la necesidad virtud y reservarse, como un privilegio, el residuo de misión que las circunstancias les dejan: traducir en lenguaje humano las obligaciones no-humanas. (...) Sea cual sea su estilo, unos y otros comparten el mismo proyecto: presentarse como fieles intérpretes, limitarse a explicar a los pueblos asombrados lo que son las exhortaciones de las cosas.” (Milner, 2007: 20-21)

³⁷Que la decisión sea arbitraria no significa que se produzca *ex nihilo*. No surge “en la nada”, sino en una superficie de emergencia sedimentada que la condiciona, aunque nunca totalmente (aquello que Barros (2013) caracteriza como “relativa estructuralidad”). Como señala Laclau, que la decisión sea arbitraria y surja en una estructura indecible (es decir, que no tiene fundamento último y, por tanto, es ella también parcial y arbitraria) “solo significa que el que la toma no puede ligarla de modo necesario a un motivo *racional*, pero esto no significa que la decisión no sea *razonable* – es decir, que un conjunto acumulado de motivos (...) no la hagan preferible a otras decisiones.” (Laclau, 2000: 47)