



Miguel Rossi | Elena Mancinelli
[compiladores]

La política y lo político

En el entrecruzamiento del
posfundacionalismo y el psicoanálisis



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

EN EL ENTRECRUZAMIENTO DEL
POSFUNDACIONALISMO Y EL PSICOANÁLISIS

Miguel Rossi | Elena Mancinelli
[compiladores]

Miguel Ángel Rossi
Graciela L. Ferrás
Elena Mancinelli
Sebastián Barros
Maximiliano Jorge Márquez Broggin
Ricardo Laleff Ilieff
Mandela Muniagurria
Pedro Yagüe
Florencia Abadi
Fernando Lizárraga

Rossi, Miguel Angel

La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis / Miguel Angel Rossi ; Elena Mancinelli ; compilado por Miguel Angel Rossi ; Elena Mancinelli. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2020.

Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-1863-1

1. Psicoanálisis. I. Mancinelli, Elena. II. Título.
CDD 150.195

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:

Psicoanálisis / Posfundacionalismo / Política / Político / Real / Simbólico / Imaginario / Dislocación / Subjetividad / Lazo Social / Neoliberalismo / Lacan

Esta publicación ha sido sometida al proceso de referato doble ciego.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



ÍNDICE



Martín Unzué - Director
Carolina De Volder - Coordinadora del Centro de Documentación e Información
Rafael Blanco, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Paula Miguel, Susana Murillo, Luciano Nosetto, Facundo Solanas, Melina Vazquez - Comité Editor
Sabrina González - Coordinación técnica

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | www.iigg.sociales.uba.ar



CLACSO SECRETARÍA EJECUTIVA
Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva
Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

EQUIPO EDITORIAL
María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones
Lucas Sablich - Coordinador Editorial
María Leguizamón - Gestión Editorial
Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-950-29-1863-1



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional

Introducción. La política y lo político en el entrecruce del Posfundacionalismo y el psicoanálisis <i>Miguel Ángel Rossi y Elena Mancinelli</i>	11
Lacan y el posfundacionalismo <i>Miguel Ángel Rossi</i>	15
Maquiavelo y la naturaleza de <i>ogni città</i> . La experiencia de una escritura de lo político en la lectura de Claude Lefort <i>Graciela L. Ferrás</i>	41
Heterogeneidad, estética y política en el pensamiento de Jacques Rancière <i>Elena Mancinelli</i>	69
Posfundacionalismo, el origen de la diferencia y el momento instituyente <i>Sebastián Barros</i>	83
Representando lo imposible. Posfundacionalismo y diferencia ontológica en el pensamiento de Ernesto Laclau <i>Maximiliano Jorge Márquez Broggin</i>	107
La reserva liberal en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau <i>Ricardo Laleff Ilieff</i>	143

- Piglia, Ricardo (2014). *El último lector*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Platón (1988). *República*. Madrid: Gredos.
- Rancière, Jacques (1998). *La chair des mots : Politique de l'écriture*. Paris: Galilée.
- Rancière, Jacques (2005a). *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Del Estante.
- Rancière, Jacques (2005b). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Rancière, Jacques (2009). *La palabra muda*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Rancière, Jacques (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, Jacques (2011a). *El destino de las imágenes*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rancière, Jacques (2011b). *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Rancière, Jacques (2011c). *El tiempo de la igualdad*. Barcelona: Herder.
- Rancière, Jacques (2011d). *Política de la literatura*. Buenos Aires: El Zorzal.
- Rancière, Jacques (2012). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2013a). *Aisthesis*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, Jacques (2013b). *El método de la igualdad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2013c). *Figuras de la historia*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Rancière, Jacques (2014a). *El hilo perdido*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, Jacques (2014b). *El reparto de lo sensible*. Buenos Aires: Prometeo.
- Schiller, Friedrich (1990). *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos.

Sebastián Barros*

POSFUNDACIONALISMO, EL ORIGEN DE LA DIFERENCIA Y EL MOMENTO INSTITUYENTE

INTRODUCCIÓN

En su célebre texto ¿Permanece lo teológico político?, Lefort señala que “la palabra ‘política’ nos pone en presencia de una ambigüedad: el hecho de elegir decir lo político y la política” (1988: 15), elección que adquiere relevancia en tanto en ella se juega la delimitación de un campo. Decir “política”, pensada “bajo la apariencia de una evidencia” (1988: 16), nos permitiría distinguirla de otras esferas de lo social como la cultura, la religión, la estética, etc. Distinto es el caso si decidimos hablar de lo “político” ya que no podemos definirlo por oposición a otros campos. La delimitación del campo denominado político, para Lefort, implica un momento instituyente que designa “los principios generadores de la sociedad o, por decir mejor, a las diversas formas de sociedad” (1988: 18). Con lo cual es muy difícil, prosigue, señalar a algún tipo de actividad que suponga la coexistencia humana y que no pueda encuadrarse, sea en la identificación de su origen o el seguimiento de su desarrollo, dentro de esos límites de

* Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyP Pat), Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB). Investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

lo político. Las sociedades, de este modo, se distinguirían por “una cierta *puesta en forma* de la coexistencia humana”. Ese momento instituyente de “puesta en forma” implica, a su vez, el establecimiento de las condiciones de su inteligibilidad como forma, lo que Lefort llama una *puesta en sentido*, y una cuasi representación de sí misma (1988: 20-21), una *puesta en escena*. Hay entonces una dimensión originaria de lo social que coincide con su forma política.

El pensamiento de lo político, así presentado, apunta a discriminar “los puntos de referencia en función de los cuales se ordena la experiencia de la coexistencia” (Lefort 1988: 20), lo cual implica el reconocimiento de las formas en que se produce la “interiorización de los imperativos de la política llevada a cabo por los agentes sociales” (1988: 23). Esta *puesta en forma*, esa interiorización de imperativos hecha carne en lo social, hace que quienes intentamos dar explicaciones sobre los procesos que dispara nuestra coexistencia no podamos dejar de preguntarnos

por qué y cómo pueden estabilizarse estas relaciones en una configuración dada, de tal manera que la fuerza dominante no necesite ya ejercerse manifiestamente; (...) por qué y cómo estas relaciones escapan al conocimiento de los actores; por qué y cómo se hacen pasar por legítimas o conformes a la naturaleza de las cosas. (1988: 22)

La respuesta que propone Lefort es la de un pensamiento

sensible a una elaboración de la coexistencia que hace al sentido, producto de los puntos de referencia de lo verdadero y lo falso, de lo justo y lo injusto, de lo imaginario y lo real, que instaura los horizontes de una experiencia de las relaciones del hombre con el hombre y con el mundo. (1988: 24)

Vale la pena ahondar en lo que supone dicha coexistencia para Lefort porque allí reside su aporte central a lo que hoy denominamos posfundacionalismo. El “trastrocamiento inaugurado por la democracia” hace que la sociedad deba enfrentar la prueba de la pérdida de fundamento: el poder en la democracia moderna es representado como un lugar vacío “porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serle consustancial” (Lefort, 1990: 190). Este trastrocamiento deja una huella en la *puesta en forma* en dos registros o ejes (Marchart, 2007: 96). Un eje es la desintrincación entre las esferas del poder, de la ley y del conocimiento. Otro eje es la concomitancia entre la *escena política* de la competencia por ocupar ese lugar vacío y la *escena de la sociedad ci-*

vil y sus divisiones entre el uno y el otro, la discriminación de lugares y la heterogeneidad de intereses.¹

La desintrincación de las esferas no significa que se pierda la representación de la unidad de la sociedad, sino que ella se va a encarnar en una nación y un pueblo homogéneos. Pero esa unidad siempre será contingente porque estará atravesada “por la heterogeneidad de los intereses, creencias, opiniones, de las costumbres en general; una sociedad en la cual la legitimación del conflicto propiamente político señala en dirección a la legitimación del conflicto en la sociedad y la cultura” (Lefort, 1990: 191). Es decir, se trata de una unidad atravesada por la existencia de diferencias cuyas disputas tienen como trasfondo la *puesta en forma*, en sentido y en escena.

El interrogante que queremos plantear en este capítulo es sobre la existencia misma de esas diferencias. Porque, queremos argumentar, el momento instituyente también implica la legitimación de esas diferencias en tanto diferencias significativas para la comunidad. Cuando Lefort se refiere a ellas lo hace reconociendo la heterogeneidad social, la pluralidad de “modos de vida, conductas, creencias, opiniones” y la intimidad de “las costumbres, los gustos, las ideas” (Lefort, 1990: 47). Pero la idea de diferencia que pretendemos destacar aquí está vinculada no tanto a la diferencia entre el Estado y la sociedad o a la diferenciación interna de una sociedad, sino al carácter mismo de la diferencia en tanto diferencia. ¿Qué hace de una diferencia una diferencia cuyo modo de vida, conducta, creencia, opiniones, costumbres, gustos e ideas sean legítimas para poder participar en la toma de alguna decisión sobre la coexistencia?

En primer lugar, nos preguntaremos por las diferencias que coexisten, es decir, sobre las particularidades que se disputan la inteligibilidad misma de la forma. En los procesos históricos que Lefort reconstruye parece que las diferencias se van inscribiendo como particularidades que son paulatinamente incorporadas a la escena por la fuerza de las mutaciones en el poder. Intentaremos problematizar esta cuestión en la primera sección tomando la mirada de Pierre Clastres sobre ese momento instituyente que lo llevó a afirmar que la política es la matriz de toda diferencia. En segundo lugar, indagaremos sobre la inscripción de las diferencias y el modo de la legitimación de sus relaciones. Cuando se dice que *todas esas diferencias* deben ser iguales

1 La empresa totalitaria se caracterizaría por el intento de anular estos dos registros: “la anulación de los signos de la división entre el Estado y la sociedad, y la de la división social interna” (Lefort, 1990: 47). Para Marchart (2007: 96) esto demuestra que la teoría política de Lefort es una teoría del conflicto.

en cuanto a la participación en el poder, ante la ley y la toma de la palabra, no se aclara ni quiénes son esas todas, ni lo que ellas son. En la segunda parte del capítulo abordaremos la idea de que las iniciativas heterogéneas tienen un momento de unificación en el instante en que se descubren diferentes o semejantes a las demás. Ese descubrirse supone cierto pensamiento sensible a la diferencia. Por último, en tercer lugar, examinaremos el carácter de esas diferencias en las sociedades democráticas y qué efectos tiene el juego político que hace que esas diferencias sean incorporadas a partir de cierta caracterización que las constituye como diferencias legítimas. Para ponerlo en términos más lefortianos: ¿qué efectos tiene sobre la forma que adquiere la coexistencia el carácter de esas particularidades que dan sentido a la forma a través de una cuasi representación de sí misma?

SOBRE LA DIFERENCIA POLÍTICA

La emergencia de diferencias no ha sido un problema detenidamente tratado por las teorizaciones posfundacionalistas. Si bien existen reconstrucciones genealógicas o históricas que ponen su atención sobre procesos identificatorios y buscan pacientemente desmenuzar los procesos de constitución de la diferencia, no ha habido una conceptualización de los procesos que dan lugar a la emergencia y estabilización de la diferencia en tanto diferencia. En el caso del análisis político del discurso de corte gramsciano de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985), por ejemplo, la propuesta de tomar a la demanda como unidad básica de análisis (Laclau, 2005) se sostiene sobre la presunción de que una demanda tiene un carácter crítico respecto de una situación determinada. Lo que dispara la aparición de una diferencia y su identificación como demanda es la necesidad de dar respuesta a una falla que es constitutiva de la estructuración de la vida social, ya que “en tanto que idea regulativa, la coherencia de la estructura debe ser puesta en cuestión” (Laclau, 1990: 46). El problema es que esto deja a las demandas como *siempre-ya* diferencias, irrupciones dislocantes de una forma instituida.

Ahora bien, esto conlleva una manera específica de entender el momento instituyente de la puesta en forma. Porque si tomamos a la demanda como siempre-ya diferencia, ese momento político de la institución deberá entenderse como la actividad que administra la relación entre diferencias: lo político se transforma así en la gestión de la diversidad de las diferencias. Esta manera de entender lo político tiene una tradición en la cual se encarna: la idea de que la diferencia siempre surge a partir de la percepción de una carencia por parte de un elemento al interior de cierto espacio de representación.

Las maneras de entender la diferencia para dar cuenta de la existencia de particularidades políticas es un relato bastante peculiar en

la teoría política occidental moderna. En ella, la diferencia aparece siempre como efecto de las carencias que se aprecian en el contacto y el compartir con otros. Los distintos relatos asumen la existencia de diferencias que son anteriores a la vida comunitaria (Hobbes) o, como mínimo, que emergen en el momento mismo que se gesta algo común (Rousseau). El sujeto hobbesiano tiene conciencia de la igualdad en mente, cuerpo y esperanza; y es a partir de esa conciencia de la igualdad que se enfrenta a las *diferentes* formas de entender el derecho al mundo y la pluralidad de voces que (des)organizan el estado natural. En Rousseau, el contacto con una alteridad permite descubrir la propia singularidad. Esa otredad naturalmente más veloz, más o menos fuerte o bella es el origen de las desigualdades naturales que se irán transformando en convencionales a medida que se toma conciencia de la *diferencia* que implica la carencia de velocidad, fortaleza o belleza. Marx no es distinto en este sentido ni a Hobbes ni a Rousseau. La conciencia de la particularidad es fruto de la división social que se produce en la relación con la naturaleza como recurso. La conciencia de la *diferencia* y la particularidad se desprenden de la estructuración de la vida material entendida como el modo de relación social con la naturaleza a través del trabajo y se representan como carencia de carácter genérico que debía caracterizar a lo humano.

Una crítica a esta manera de entender la diferencia puede encontrarse en el trabajo de Pierre Clastres, autor caro afectiva y teóricamente a Lefort. Este antropólogo político mostró una manera alternativa de pensar la diferencia que luego tendría impacto sobre el momento de la puesta en forma de lo social. Clastres (2008) señaló que la idea de vincular automáticamente la diferencia a una carencia no es la única ni necesaria posibilidad para pensar su origen o emergencia. En sociedades donde no hay posibilidades para la acumulación y donde no existe la oportunidad para que la diferencia aproveche puntos flacos de otra diferencia, lo político tendrá un carácter distinto. Como bien señala Lefort, muchos comentarios sobre la obra de Clastres la describen como un análisis de una sociedad indivisa (de hecho, él así las denomina por momentos). Sin embargo, dice, Clastres escribe sobre sociedades que perciben la división pero dirigen todos sus esfuerzos a evitarla. Más allá de que se puede estar en desacuerdo con el argumento clastresiano de las sociedades contra el Estado, lo relevante es que en las sociedades que él estudia la diferencia existe no sólo como diferencia entre comunidades, sino también intracomunitariamente (en la diferencia sexual del trabajo, la aceptación de la homosexualidad, la singularidad de la jefatura, etc.), cuestión que volverá a aparecer en este texto al momento de revisar el aporte de la estética-política rancieriana.

Más allá de la complejidad de los interrogantes que plantea Clastres a la teoría y a la filosofía política (Abensour, 2007; Lefort, 2007; Loraux, 2007; Moyn, 2013; Tible, 2013) el aporte que nos interesa destacar aquí es acerca de la emergencia de las diferencias. Para Clastres lo político no se limita a una actividad que pone en común siempre-ya diferencias, sino que es la matriz de toda diferencia (2008: 23) a través de la guerra y la exogamia como formas de alianza (2009). Lo político opera así sobre los límites del *demos*, expandiéndolos o restringiéndolos según suma o resta elementos que adquieren o pierden el carácter de diferencias en la vida comunitaria.²

Por una parte, la política está en la exogamia. Para Clastres, la exogamia no tenía como función asegurar la prohibición del incesto sino que, al obligar a contraer matrimonio fuera de la comunidad de origen, “la exogamia local encuentra su sentido en su función: es el medio de alianza política” (2008: 57). La exogamia supone entonces la existencia de “estructuras polidémicas” (2008: 58), con lo cual la presencia de una pluralidad de *demos* no es pensada como resultado de la hostilidad o el temor mutuo entre particularidades diferenciales, sino como producto de fuerzas unificadoras que agrupan a los pueblos “en conjuntos de dimensiones variables”. Esas fuerzas unificadoras tampoco deben ser pensadas meramente en términos biológicos ya que el parentesco y el linaje deben también ser abordados en relación con la fuerza social, material y afectiva que tienen sobre los vínculos entre las personas (Ramos y Delrío, 2008: 153). La exogamia, para Clastres, no tiene entonces una función biológica o cultural, sino que tiene una función política. El matrimonio con alguien extraño a la propia comunidad extiende los límites de ese “espacio exclusivo de ejercicio de los derechos comunitarios” (Clastres, 2009: 44) que es el *demos*. Por el contrario, el conflicto en un matrimonio produce el efecto inverso, restringiendo esos límites.

Por otra parte, aún más importante en términos políticos es la guerra. La guerra, en tanto voluntad de afirmar su diferencia frente a otros, opera políticamente como rasgo estructural de las sociedades primitivas. A su vez, esa voluntad es el resultado de una lógica sociológica que asume que toda unidad diferencial, para pensarse como totalidad, necesita de la alteridad. Más allá de los diversos contenidos específicos que pueda tener cada situación particular de guerra o de alianza, siempre permanece este dispositivo encarnado en la tensión entre alianza y guerra que implica la política. En esa tensión la guerra tiene un carácter constitutivo porque la alianza política es su

corolario: “el estado de guerra [es] permanente en tanto conserva a todas las comunidades en su diferencia respectiva” (Clastres, 2009: 69). La guerra es entonces en el argumento de Clastres lo que permitía el despliegue de la sociatividad, el libre juego del ser político de las sociedades primitivas. Esto significa que el vínculo con la alteridad es siempre político, en tanto su existencia se plantea en el movimiento mismo que lo excluye. En el caso de las sociedades primitivas este movimiento excluía de un territorio, de un espacio representado como propio, que Clastres describió como espacio exclusivo de ejercicio de derechos comunitarios; como un *demos*.³

Al analizar la estructuralidad de la exogamia y la guerra, la antropología política de Clastres puso —lefortianamente podríamos decir— la mirada sobre el momento de institución de los límites del *demos*. Para Clastres, es lo político en tanto actividad que opera sobre los límites de la vida comunitaria lo que constituye las diferencias legítimas y no la existencia de diferencias la que hace necesaria a lo político.

La lectura clastresiana del momento instituyente de la puesta en forma de lo social supone entonces una puesta en escena y una puesta en sentido que procede sobre los límites de una comunidad. La forma expansiva o restrictiva de sus límites externos, la representación de sus divisiones internas y el significado que ellas adquieren hacen al momento instituyente en Clastres, quien se distancia así de la noción de lo político como mera administración de las relaciones entre siempre-ya diferencias. Obviamente que dicho rol de la política, la gestión de las relaciones diferenciales, no deja de existir. Sin embargo, no debemos perder de vista que, para Clastres, la puesta en forma, en sentido y en escena no es solamente la representación simbólica de una división constitutiva, sino que es también la matriz que define cuáles serán las diferencias que participarán en dicha representación.

Ahora bien, esta imagen de límites en expansión o retracción que engullen o expulsan diferencias no es del todo justa con Clastres. Su conclusión sobre la política como matriz de toda diferencia implica la incorporación o resta de diferencias *significativas*. ¿Qué implica el hecho de que la política sea pensada como matriz de toda diferencia significativa? Implica que el momento instituyente se relaciona con los efectos de la expansión o restricción de los límites comunitarios. Los desplazamientos de los límites instituyen a esos elementos individuales en diferencias significativas al interior del *demos* o, en el caso contrario, cuando esos límites se restringen esas diferencias pierden

² Estos argumentos derivan de ideas que ya he presentado en Barros (2013).

³ Esto implica necesariamente su opuesto, esto es, que la política en tanto actividad constituye diferencias que son ilegítimas, que no podrán ejercer plenamente esos derechos comunitarios.

su carácter significativo. Esta transformación se sostiene en un proceso identificatorio que es bellamente descrito por Lefort cuando afirma que estas diferencias configuran una división interna a lo social “en la medida en que sus términos son determinados no sólo por sus relaciones, sino que lo son por su común inscripción en el mismo espacio y testimonian *una común sensibilidad* ante esa inscripción” (1988: 19, cursivas agregadas).

El problema que nos deja ver Clastres, la inscripción de nuevas diferencias significativas,⁴ es así vinculado por Lefort a una “común sensibilidad”. Esto nos pone en el plano de lo estético-político, no como un estudio sobre lo bello en las identificaciones, sino como manera sensible de entender la puesta en forma (Plot, 2015: 38).

SOBRE LA COMÚN SENSIBILIDAD

De este modo, lo político en tanto puesta en forma se encarama sobre una común sensibilidad hacia la inscripción de diferencias en una comunidad. Es más, podría decirse que en la base del pensamiento antitotalitario de Lefort se encuentra precisamente dicha sensibilidad hacia la pluralidad de diferencias como condición para una vida democrática. Por ejemplo, al referirse a las iniciativas heterogéneas de una pluralidad de “minorías o de determinadas categorías de la población” que reclaman derechos, Lefort argumenta que tanto aquello que les da identidad particular como aquello que las aglutina en un proyecto de alcance más general es el “descubrirse” diferentes o semejantes a las demás. No es el frío interés aquello que las une, sino la combinación de “la noción de una legitimidad y la representación de una particularidad” que se sostiene en “la eficacia simbólica de la noción de derechos” (Lefort, 1990: 30). El reconocimiento del carácter simbólico del poder, la delimitación de una esfera de lo político, debe coincidir con un “modo nuevo de legitimación” de las relaciones sociales (Lefort, 1990: 42). Es decir que la inscripción de las diferencias y el modo de la legitimación de sus relaciones están atravesados por una “común sensibilidad”.

¿Qué supone esa sensibilidad? Jacques Rancière remite esa sensibilidad a la relación entre lo visible y lo invisible, entre lo escuchable y lo no escuchable. Cierta capacidad sensible es aquello que nos hace ver o no ver, nos hace escuchar o no escuchar.⁵ Con lo cual, ella im-

plica también la existencia de un sujeto sensible, capaz de ver, hablar y escuchar. En sus palabras: “La política se refiere a lo que vemos y a lo que podemos decir, *a quien tiene la competencia para ver y la cualidad para decir*, a las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo” (Rancière, 2014: 20, cursivas agregadas). De este modo, la política para Rancière es siempre un registro de lo estético-político que enmarca una distribución de lo sensible que delimita lo que puede pensarse como un objeto y lo que define al sujeto que puede pensarlo. Para Rancière, la división social es una división sensible.

Ahora bien, así como este punto nos deja ver una coincidencia con Lefort, también nos permite destacar una especificidad de la mirada de Rancière que es muy importante para los interrogantes que nos planteamos aquí. La coincidencia es que para ambos autores la inscripción de la división de lo social supone un problema de legitimidad. Pero a eso Rancière agregará, como insinuamos recién, que es también una división del carácter de las diferencias que coexisten. En sus palabras: “la legitimidad de la dominación ha reposado siempre sobre la evidencia de una división sensible entre humanidades diferentes” (Rancière, 2011: 43). Lo estético-político o lo político-estético es lo que permitirá precisar la dislocación de ese reposo en un movimiento que conjuga el reclamo por la igualdad para juzgar y actuar por parte de esas diferencias. La división entre humanidades diferentes opera sobre el entendimiento de las reglas del arte y de la política, sobre el sujeto del goce estético, sobre el espacio común que recorta lo político y sobre la cualidad de quien puede habitar ese espacio común.⁶ Si la configuración del espacio común implica una distribución de lo sensible y éste, a su vez, supone una división de lo social entre humanidades diferentes, lo estético-político o político-estético llevará intrínseco el conflicto sobre la existencia misma de ese espacio.

En resumen de lo dicho hasta ahora, el origen de las demandas no se ubica en un espacio común pre-constituido sino que la puesta en forma expande o restringe conflictivamente los límites del *demos* de manera tal que los elementos presentes se van transformando en diferencias significativas o bien, por el contrario, dejan de serlo. Por su parte, la significatividad de dichas diferencias depende de una división sensible entre ellas, de

4 Para esta idea de inscripción de diferencias puede verse Norval (2012) y Kalyvas (2008).

5 Remitir a la escucha en la política presupone que hay también una palabra a ser escuchada. Pero creemos que resaltar la escucha es relevante, porque si bien Rancière menciona que en la política emerge un sujeto que reclama una voz que enuncia

lo común y no solamente una voz que es un grito de necesidad o dolor, el efecto sobre la vida comunitaria se encontrará en las reverberaciones de la escucha de esa voz antes que en la mera enunciación.

6 Si sumamos el argumento pedagógico de Rancière (2003: 15) también lo hará sobre la jerarquía entre el maestro y el niño, el no-pueblo y el hombre de pueblo, una inteligencia superior y el sujeto de la sensación.

un recorte de los tiempos y de los espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y lo que está en juego en la política como forma de experiencia. La política se refiere a lo que vemos y a lo que podemos decir, a quien tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, a las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo. (Rancière, 2011: 20)

De este modo, regresamos a nuestro punto inicial sobre la emergencia de la diferencia y la cuestión de la disputa por la configuración del espacio en que se inscriben. Por un lado, la sensibilidad ante la inscripción de diferencias presume un sujeto para quien la puesta en forma es inteligible (tiene sentido) y que está inmerso en la autorrepresentación de la forma comunitaria (puesta en escena). En otras palabras, lo político implica una identificación sensible de los sujetos con la forma, el sentido y la representación de su coexistencia. Por otro lado, esa sensibilidad no está repartida de manera pareja, en tanto es asignada al sujeto por medio de un reparto de lo sensible potencialmente desestabilizado por una presunción de igualdad.

La división sensible, de algún modo, es el respaldo en el que se apoya la puesta en forma, sobre todo en las sociedades contemporáneas en las que Rancière identifica un giro ético en la estética y en la política (2011: 133-ss). La ética para él es “el pensamiento que establece la coincidencia entre un entorno, una manera de ser y un principio de acción” (2011: 134). Coincidencia que se acerca a la definición de policía, tan difundida en las lecturas de Rancière, contracara de la política como desacuerdo (Rancière, 2006). Pero no podemos dejar de señalar que es una coincidencia que se encuentra siempre expuesta a los desplazamientos inestables de las diferencias significativas en la distribución que atribuye “facultades sensibles diferentes” a aquellos que se sitúan en lugares distintos (2011: 22).

Estos desplazamientos no se producen solamente a nivel de los límites del *demos*. Lo que nos deja ver Rancière respecto de los procesos identificatorios es que esos desplazamientos o arrancamientos se producen al interior de los espacios de la vida comunitaria y que en ellos se pone en juego la significatividad de las diferencias. Ellos dan lugar a la emergencia de diferencias que, en su reclamo por esa significatividad, se presentan como seres con facultades sensibles al arte, a la palabra legítima o a la inteligencia.⁷ La emergencia de estas

7 En consonancia con los tres registros, a menudo entrelazados, de su trabajo teórico. Un registro estético, uno político y otro pedagógico. En los tres registros opera la presunción de igualdad como punto de partida de la reflexión y como disparador de la identificación.

sensibilidades significativas tiene efectos importantes porque la aparición de nuevas diferencias dispara una partición de la vida comunitaria que desarregla la distribución de lugares sociales. Para Rancière, este desarreglo tiene un carácter especial porque es disparado por un sujeto que se presenta como víctima de un daño: la propia comunidad y quienes la gobiernan impiden el reconocimiento de esas voces como sensibilidades iguales. Con lo cual estos reclamos quedan sometidos a una paradoja porque reclaman algo que tienen en tanto partes de la comunidad, el derecho a ser escuchados como seres sensibles que pueden expresar una palabra significativa, pero de lo cual no pueden disfrutar en tanto víctimas (Rancière, 2004).

En definitiva, la emergencia de estas diferencias transforman la comunidad en una comunidad dividida “respecto de sí misma” (Rancière, 2011: 140) y desarman la coincidencia que haría de la comunidad una comunidad ética. Ellas plantean la aparición de un nuevo sujeto que desata el nudo entre entorno comunitario, manera de ser y principio de acción. En ese momento de apertura, lefortianamente instituyente, se politiza la forma de la comunidad, se trastoca su puesta en sentido y escena. La comunidad cambia pues se demuestra que la coincidencia entre entorno comunitario, el modo de ser legítimo que le corresponde y el principio de acción que lo guía son una ficción desnaturalizada (Rancière, 2019: 129). Este es el punto que sustenta la emergencia de esas diferencias significativas, diferencias que pretenden legítimamente hacer una diferencia en la discusión sobre la forma, la autorrepresentación y el sentido de lo común.

La idea de *diferencias que pretenden hacer una diferencia* es, creemos, un aporte central que nos deja Rancière. Lo que aporta esta idea es que no todas las diferencias que coexisten en una sociedad pueden ser identificadas como diferencias significativas y legítimas en la puesta en forma, escena y sentido que señala Lefort.

Este punto nos ayuda a pensar cómo el análisis de Rancière contribuye a precisar la idea de lo político. Porque en la obra de Lefort este problema no es tematizado con la misma preocupación. Para él, la coexistencia se hace “carne” y en ella pervive la pluralidad de diferencias, pero no dirige su atención a la dinámica de inclusiones y exclusiones que se pueden poner en juego en esa “carne”. Lo que nos ayuda a ver Rancière es que en esa carne se juega un juego que no está exento de exclusiones que, a su vez, son condición de posibilidad para la emergencia de nuevas diferencias significativas. Para Rancière, el momento instituyente de lo político es el instante en el que emerge la política como distorsión del reparto de esa común sensibilidad que menciona Lefort.

Ahora bien, Rancière tampoco nos dice mucho sobre este juego, más allá de las transformaciones que pueda sufrir la distribución de lo

sensible y del paciente trabajo de archivo que realiza, por ejemplo, en *La noche de los proletarios*. La manera en que esta distribución cambia es por un trastocamiento de la cuenta de las partes producido por la suspensión de la jerarquía entre las palabras y los cuerpos. Nuevas diferencias que, a través de un proceso de des-identificación y subjetivación (Rancière, 1996: 53), reclaman para sí la palabra legítima. Poco nos dice Rancière sobre el proceso de desidentificación mismo y de cuáles son sus efectos sobre la estructuración de la vida comunitaria. La comunidad será otra gracias a parciales procesos emancipatorios que resultan de la emergencia de la diferencia política, pero no podríamos decir mucho más. De alguna manera se desarma la coincidencia entre el estado de la comunidad, el modo de ser del sujeto y el principio de acción que los guía por la aparición de una parte que hasta ese momento no era contada, pero no tenemos mayores definiciones al respecto. Esto es importante para la precisión de ese momento instituyente y sobre la puesta en forma del espacio comunitario. La claridad del análisis dependerá en parte de la lectura que hagamos de la dinámica específica que adquiere la diferencia cuando emerge y reclama significatividad (*diferencias que pretenden hacer una diferencia*) y los efectos que estos reclamos pueden tener sobre la forma más general que adquiere lo político como momento instituyente.

SOBRE LA LÓGICA PARRESIASTA

Quien sí se detuvo a auscultar estos procesos fue Michel Foucault en el análisis de lo que denominó “juego de la política”, con la firme convicción de distinguirlo de la idea de “lo político”. En uno de sus últimos cursos, Foucault expresamente critica la distinción lefortiana (Foucault, 2009: 171-172).⁸ No nos interesa detenernos en esta crítica, pero sí revisar cómo su análisis de la dinámica del juego de la política en la democracia nos puede brindar herramientas para precisar mejor el momento instituyente y sus efectos.

Como ya dijimos al traer a colación los argumentos de Rancière, los efectos de los procesos de desidentificación son distorsivos. Es decir, las nuevas diferencias que reclaman una palabra significativa distorsionan la distribución de lo sensible. Allí reside la política en la obra de Rancière y allí es donde Foucault (2009 y 2017) pondrá atención en su lectura de una serie de textos clásicos en los que rastreará la

⁸ No es el caso de las referencias de Foucault a Clastres, en “Las mallas del poder” menciona que encuentra en la obra del antropólogo “toda una nueva concepción del poder como tecnología, que intenta emanciparse del primado, del privilegio de la regla y la prohibición que, en el fondo, imperó sobre la etnología desde Durkheim hasta Lévi-Strauss” (Foucault, 1999: 237).

emergencia de la diferencia significativa para el gobierno de la ciudad y de una dinámica específica de la democracia como forma de gobierno (Bennington, 2016; Dyrberg, 2014).

De esta lectura queremos destacar dos ideas de Foucault⁹ que son muy relevantes para los interrogantes planteados en este capítulo: la idea de que un individuo se constituye como sujeto en la relación consigo mismo y con los demás (2009: 58) y que esta constitución subjetiva se produce a través de una lógica que denominaremos *lógica parresiasta*. La *parresía* (o *parrhesía*) hace referencia a un tipo de relación entre la persona que habla y lo que esa persona dice. Foucault rastreó las diferentes maneras en que se manifiesta la *parresía* en una serie de tragedias griegas en las que aparece como una práctica, una virtud, una técnica, una figura retórica, etc.¹⁰ La posibilidad de entenderla como una lógica decanta de la incidencia que tiene la dinámica parresiasta sobre la configuración del espacio político mismo.

Cuando referimos a una lógica seguimos la definición y uso que hacen Jason Glynos y David Howarth cuando señalan que “la lógica de una práctica comprende las reglas o la gramática de una práctica como también las condiciones que hacen a la práctica tanto posible como vulnerable” (2007: 136). En este trabajo Glynos y Howarth proponen tres tipos de lógica: social, política y fantasmática.¹¹ La que nos interesa destacar aquí es la lógica política que, siguiendo a Laclau y Mouffe, ellos encuentran en la lógica de la diferencia y de la equivalencia. Si la equivalencia y la diferencia son las lógicas políticas que estructuran las relaciones entre diferencias, para nosotros, la parresiasta será la lógica que permite reconocer cuáles son las diferencias capaces de ser articuladas diferencial o equivalencialmente. Si la equivalencia y la diferencia hacen al carácter, la intensidad y la extensión del vínculo entre diferencias, la *parresía* hace al carácter mismo de la diferencia como diferencia y a la configuración del espacio que posibi-

⁹ Noretto señala que “a partir de la década de 1980, las nociones de gobierno y gubernamentalidad abandonan su acepción restringida al gobierno estatal y asumen una expansión horizontal, que integrará dentro de su dominio a las relaciones de poder con los otros y a las relaciones éticas de sí consigo” (Noretto, 2013: 167).

¹⁰ No es interés de este trabajo revisar la lectura de Foucault sobre dichas tragedias; antes que la certeza de su mirada sobre el pasado, nos interesan las preguntas que puede despertar sobre el presente y quizás para imaginar otro futuro. Para otros exámenes de la parresía política en Foucault, pueden verse Bennington (2016), Blengino (2014), Dyrberg (2014) y Luxon (2004).

¹¹ Como señala Mercedes Barros (2008), a través de esta tipología de lógicas Glynos y Howarth buscan capturar “qué” caracteriza a una práctica o régimen, “cómo” se constituyó y “por qué” es de hecho posible, respondiendo así a las tres preguntas básicas de toda investigación social.

lita el vínculo. En otras palabras, lo que queremos argumentar aquí es que la lógica parresiasta comprende la gramática que define la emergencia de diferencias significativas, como también las condiciones políticas que lo hacen posible. Pero veamos primero la problematización que Foucault lleva adelante de la práctica parresiasta.

Su análisis de la *parresía* política comienza con la descripción de la misma como bisagra entre la *politeia* y la *dynasteia*. Es decir, la *parresía* es una lógica del ajuste entre los problemas que corresponden a la ley y la constitución, por un lado, y aquellos que corresponden a la dinámica agonística para lograr ascendiente, por el otro (Raffin, 2018). Foucault describe a esta lógica como el problema de la política como experiencia: “La *politeia* define y garantiza el lugar de la *parresía*. Pero ésta, el decir veraz del hombre político, es el elemento en virtud del cual va a asegurarse el juego conveniente de la política [la *dynasteia*]” (Foucault, 2009: 172).

La instancia ideal de este ajuste se produciría cuando ese sujeto político habla con franqueza, despojado de todo uso retórico del lenguaje y dice la verdad. Decir la verdad no sugiere el acceso a una verdad que tiene un correlato empírico frente al cual puede ser evaluada, “ninguna voz podía reclamar para sí una verdad anterior esencial ni proclamarse dueña de la verdad” (Gallego, 2003: 41). La expresión de la verdad implica entonces correr un riesgo (Luxon, 2004) en tanto ella no será necesariamente lo que el resto de quienes coexisten en esa comunidad quieran escuchar, quien logra expresar la verdad tiene el coraje para asumir un riesgo. En consecuencia, la *parresía* como práctica tenía una función crítica, se hablaba y se debatía “sin garantías ni restricciones” (Gallego, 2003: 232).

Si para Foucault “el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros” (2009: 58), la posibilidad de ingresar en el juego de la *parresía* supone una transformación de ambas relaciones. Esa subjetividad cambiará lo que estima acerca de sí y lo que estiman las demás.¹² El impacto de una práctica parresiasta en la constitución de una subjetividad es indeterminado, no puede ser anticipado ni garantizado por arreglos institucionales. En un enunciado parresiástico el compromiso de quien habla con lo que dice tiene un carácter disruptivo “que genera una fractura y abre el riesgo” (Foucault, 2009: 79; Castro, 2014: 142). Esa fractura que abre el juego parresiástico, a su vez, afecta “el modo de ser del sujeto” (Foucault, 2009: 84). El compromiso que supone el enunciado parresiástico y el

12 Sobre la idea de estima y el tratamiento que se le da en estas discusiones, remito a Barros (2017).

acto de su enunciación tiene un efecto retroactivo sobre la subjetividad. Foucault llama a ese efecto en el modo de ser una “dramática del discurso”¹³ que alude al modo en que el acontecimiento de la enunciación afecta el ser de quien enuncia. La enunciación parresiasta tendrá entonces un efecto subjetivante, disruptivo e indeterminado.¹⁴

Con esto, la lógica parresiasta se emparenta al reparto de lo sensible, que queda ahora vinculado a la capacidad del sujeto de expresar una verdad comunitaria de forma despojada, franca, crítica y valiente. La enunciación parresiasta afecta el ser sensible de quien la enuncia: arranca al sujeto del lugar que ocupa y lo instituye como sujeto de verdad. La práctica parresiasta será central en la definición de las diferencias significativas que tendrían “acceso a una vida política entendida como posibilidad de opinar y contribuir, de tal modo, a la toma de decisiones colectivas” (Foucault, 2010: 51). La práctica parresiasta ajusta la condición que debe tener el sujeto para poder ser algo más que un mero espectador en ese proceso decisivo.

Para Foucault, la gran pregunta de la *parresía* es “¿quién va a tomar la palabra, quién va a poder, de hecho, ejercer su influencia sobre la decisión de los otros, quién va a ser capaz de persuadir y quién, al pronunciar lo que a su juicio es la verdad, va a poder actuar así de guía de los otros?” (Foucault, 2009: 198). En el análisis de la *parresía* política en una democracia, ella es “el derecho político a ejercer el hablar franco” (Foucault, 2009: 165) y se distingue de la *isegoría* (igual derecho institucional a tomar la palabra) y de la *isonomía* (derecho a que la ley institucionalizada sea igual para todas las personas) porque ella no está mediada institucionalmente como las otras dos. Esto será importante cuando se piensa la relación entre *parresía* y democracia, régimen que no podrá garantizar que prime la buena *parresía*.¹⁵

La *parresía* política en una democracia, siempre en la caracterización de Foucault, opera como una bisagra entre la institucionalidad que regla la vida comunitaria y la dinámica por la cual esa vida es gobernada. Ella ajusta la condición que debe tener el sujeto para

13 Habrá distintas formas de dramáticas —el profeta, el adivino, el filósofo, el sabio— y Foucault analizará una posible “dramática política del discurso verdadero” (2009: 85).

14 Como puede desprenderse, lo que Foucault llama “dramática del discurso” cumple la misma función que la idea de gramática que Glynos y Howarth mencionan como elemento de las lógicas. La dramática, además, nos permite asociar la gramática a la afección sensible que el proceso de subjetivación implica para la emergencia de toda diferencia.

15 Para esta relación y los riesgos de la *parresía* como exceso, puede verse Gallego (2003).

poder ser algo más que un mero espectador de la vida comunitaria, formar parte de quienes pueden decir la verdad de esa vida y contribuir a las decisiones colectivas. A su vez, este sujeto sostiene el ajuste en una práctica agonista que deja libertad para que los demás sujetos puedan hacer lo mismo. Es decir que la preocupación por la *parresía* no es ajena a la preocupación por la existencia de una pluralidad de diferencias que habitan la comunidad. En este caso, si Lefort tomaba la pluralidad como dada y si Rancière nos mostraba que lo político distorsionaba esa pluralidad mediante una re-distribución de lo sensible, en Foucault la práctica parresiasta es ambivalente. El ajuste parresiasta puede ser un ajuste ideal, mediado por una *buen parresía*, pero también puede provocar un desajuste por la aparición de una *mala parresía*.

Como ya dijimos, la instancia ideal del ajuste, la buena *parresía*, se produciría cuando el sujeto habla con franqueza, despojado de todo uso retórico del lenguaje y dice la verdad. Para eso, es imprescindible un contexto en el que las diferencias puedan expresarse libremente. Es en este sentido que Foucault señala que la *parresía* tiene un vínculo circular con la democracia. No puede haber práctica de la *parresía* allí donde no hay igualdad ante la ley e igualdad para tomar la palabra; y sólo puede haber democracia cuando el gobierno surge de la persuasión y el logro de ascendente a través del decir veraz. En la democracia, la *parresía* ajustará la dinámica entre las instituciones que le son propias con “los problemas específicos que son los de la política, la *dynasteia*, el ejercicio del juego político, y de este como campo de experiencia” (Foucault, 2010: 171).

En relación con este juego político, Foucault señaló una tensión que es constitutiva de la democracia. Como forma de gobierno ella se sostiene en la igualdad entre sus miembros para tomar la palabra y someterse a la ley pero introduce una desigualdad: si esa comunidad va a ser gobernada debe existir un desnivel entre quien gobierna y quien obedece. El carácter propio de la democracia se juega en esa tensión que no está presente en otras formas de gobierno. La tiranía, la oligarquía y la aristocracia no la sufren en tanto quien gobierna no lo hace entre iguales.

La importancia de esta tensión se revela en su vínculo con la *parresía*. En una democracia todo el mundo puede hablar pero no todo el mundo puede decir la verdad. La verdad no puede estar repartida igualitariamente como los derechos. Si así fuera, no sería necesaria la persuasión que permite al sujeto lograr ascendente y gobernar entre iguales, cuestión clave para la especificidad democrática. No habría nadie a quien persuadir. La afirmación de que todo el mundo puede hablar pero no decir la verdad es muy importante para la teoría po-

lítica. En general las teorías de la política y en particular las teorías de la democracia intentan transferir la igualdad de derechos a una potencial igualdad en la dinámica de lo político. Y utilizamos “lo político” adrede en su acepción lefortiana: la igualdad de quienes portan derechos para poder identificarse de manera significativa con la puesta en forma, en escena y en sentido. Esa transferencia de la igualdad supone que, aunque sea lógicamente, puede superar la tensión que constituye a la democracia como tal. Rancière (2011: 140) sugiere una crítica similar cuando señala a la dinámica particular entre consenso y exclusión.

Esta idea, que hace a la dinámica de inclusiones y exclusiones que se da en el juego político, es importante porque permite dar cuenta del desajuste que supone la emergencia de diferencias novedosas en contextos democráticos. La democracia, atravesada por la lógica parresiasta, alberga una paradoja en la tensión entre su lógica institucional igualitaria y la escansión que introduce la desigualdad en el juego de la política. Sobre esta paradoja se recostará la crítica a la democracia (Foucault, 2010: 51-64) como una forma de gobierno que no provee mecanismos claros y seguros para esa escansión que habilitaría una distribución de lo sensible, para retomar el lenguaje rancieriano, y el reconocimiento del discurso verdadero. El gobierno de los muchos no permite identificar la diferencia ética que habilitaría el reconocimiento de la verdad. En definitiva, la democracia, al habilitar que todo el mundo pueda hablar, no permite asegurar la diferencia entre prácticas y discursos que se presentan como parresiastas y pueden no serlo.¹⁶

La *parresía*, que era la bisagra que ajustaba la tensión democrática y permitía al reconocimiento del decir veraz, se transforma ahora en algo peligroso. El derecho a hablar se confunde con un presunto derecho a decir la verdad de una manera éticamente indiferenciada. Es decir, la *parresía* deja de ser la práctica para el buen ajuste del juego agonista de la política y se transforma en la mala *parresía*, en una práctica del desajuste que arrasa con la escansión ética que permitiría identificar al discurso verdadero. Por ello, tal y como argumenta Lefort, la democracia se transforma en una forma de gobierno marcada por la incertidumbre, por la idea escandalosa de que cualquiera puede gobernar, como lo expresa Rancière, ya que todo el mundo puede hablar y pretender decir la verdad. En última instancia, la democracia es la forma que asume el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de *logos* (Foucault, 2017: 179).

¹⁶ En este registro operan las críticas a los populismos latinoamericanos, tanto del siglo XX como del siglo XXI. Al respecto, puede verse Barros (2017).

Desde el punto de vista de las críticas a la democracia que analiza Foucault, la mala *parresía* termina con el buen ajuste entre *polietia* y *dynasteia*. Lo hace al desactivar la posibilidad de asegurar la identificación del discurso veraz. El problema son las instituciones de la democracia que dan libertad para que cualquiera diga cualquier cosa: “Porque en ella no se puede distinguir el buen y el mal orador, el discurso que dice la verdad y es útil a la ciudad, del discurso que miente, adula y es perjudicial” (2010: 58).

La democracia brinda así las condiciones para la emergencia de la mala *parresía* porque la democracia, el gobierno de los muchos, hace que el discurso veraz sea impotente. Es decir que la lógica parresiasta, además de definir el carácter de la diferencia como diferencia, configura la forma que adquiere el espacio que cobija sus posibilidades articularias. En relación con estas posibilidades Foucault señala cuatro principios “que fueron una matriz y un desafío permanente para el pensamiento político en el mundo occidental” (2010: 61). Un primer principio cuantitativo que distingue entre los muchos —la masa— y los pocos, distinción capital en la democracia como forma de gobierno en la que se impone la mayoría. Un segundo que hace a una escansión cualitativa entre mejores y peores, entre los buenos y los malos. Como los mejores lógicamente son pocos, el tercer principio se refiere a la correspondencia de la escansión ética con una distinción política: lo que es bueno para los pocos-mejores será bueno para la comunidad. Por el contrario, lo que es bueno para los muchos-peores será malo para la comunidad. Por último, el cuarto principio es que lo verdadero en el orden del discurso político no puede decirse en la forma de la democracia entendida como derecho de todos a hablar.

Esto nos puede dar una idea de cómo opera la lógica parresiasta. Si la lógica define el carácter de la diferencia articulable operando sobre los límites del *demos*, también llevará adelante la escansión entre los lugares que cada una podrá ocupar en la vida comunitaria. A su vez, la lógica parresiasta define la forma de articulación que tendrá lugar entre esas diferencias.

REFLEXIONES FINALES

En este artículo nos preguntamos sobre el carácter del momento instituyente de lo político. A través de la discusión de un autor cercano a Claude Lefort como fue Pierre Clastres, de la obra de Jacques Rancière y de los últimos cursos de Michel Foucault en el Collège de France, llegamos a una serie de reflexiones que, a su vez, nos pueden servir como punto de partida para el trabajo teórico y empírico en el análisis político. En primer lugar, a partir de la obra de Clastres pudimos complejizar el momento instituyente como una instancia en la que se

ponen en juego los límites del *demos* legítimo. Esto significa que la puesta en forma a la que se refiere Lefort define las diferencias que coexisten en tanto diferencias significativas, es decir, diferencias que pueden hacer una diferencia en la estructuración de la comunidad, que pueden ocupar la primera fila en la puesta en escena y ser parte de la puesta en sentido. La significatividad de las diferencias, aquello que respalda la legitimidad de su pertenencia, está a su vez sostenida por la asignación política de cierta sensibilidad que permite la identificación del sujeto como parte de la comunidad.

Aquí reside la contribución de Rancière al análisis político. En su trabajo se muestra la manera en que el registro de lo político es un registro de lo estético-político o lo político-estético. El momento instituyente es al mismo tiempo des-instituyente, en tanto la política como distorsión provoca un quiebre y habilita una nueva distribución de lo sensible. Con lo cual, la idea de que lo político como momento en que se modifican los límites del *demos*, se conjuga con transformaciones de las diferencias en torno a su capacidad sensible de ser parte de la comunidad y poder incorporar, al mismo tiempo, la fuerza dominante y el sentido de la coexistencia. A su vez, Rancière nos deja ver que ese momento instituyente es litigioso, es siempre producto del conflicto por la asignación de esa sensibilidad necesaria para poder reconocer legítimamente qué es aquello que organiza la coexistencia. La instancia que permita al sujeto reconocer el régimen bajo el cual se puede descubrir, evaluar y objetivar “cierta forma de aprehensión sensible” (Rancière, 2011: 40) de la coexistencia. El desacuerdo tiene así como condición la suspensión del poder del entendimiento que determina cognitivamente qué se puede conocer, decir y hacer; y del poder de la sensibilidad que permite saber qué se puede desear, a qué aspirar en esa coexistencia.

Estos dos poderes, del entendimiento y de la sensibilidad, son los que se conjugan en la idea de lógica parresiasta que desprendemos de Foucault. Es una lógica en tanto nos deja ver las gramáticas y las condiciones de las prácticas que se juegan en el momento instituyente de lo político. Como lógica, operará sobre los límites del *demos* definiendo las sensibilidades que podrán legítimamente tomar la palabra e intentar lograr ascendente a través de la persuasión entre iguales. En este sentido, lo político, por más que Foucault se resistía a llamarlo así, es conflictivo porque lleva consigo la tensión entre el desnivel entre quien gobierna y quien obedece, a pesar de la igualdad ante la ley y para tomar la palabra. Esta tensión es irresoluble en la democracia, régimen marcado por la incertidumbre ética del gobierno de la mayoría. Esta escansión entre muchos y pocos puede ser reconocida por el entendimiento ya que es una simple cuenta de las partes. Pero el

momento ético, el momento en que el discurso veraz es reconocido a través de la *parresía* y logra imponerse como *logos* de esa comunidad, necesita una sensibilidad diferente al entendimiento. Es una sensibilidad que no tiene correlato empírico, que no se agota en su eficacia instrumental o en la mera satisfacción de una necesidad. Es la capacidad sensible de poder reconocer las posibilidades objetivas que se juegan en una determinada instancia social, de reconocer la idea de vida buena que se espera florezca en esa comunidad y el modo de ser franco, veraz, con coraje a pesar de los riesgos y asumido como un deber.

Desde una mirada posfundacional, esta reflexión sobre lo político que buscaba precisar el momento instituyente nos deja con estas conclusiones que son al mismo tiempo puntos de partida. Lo político como puesta en forma opera como matriz de la diferencia y, por lo tanto, sobre los límites del *demos* legítimo. En segundo lugar, esas diferencias se identifican como significativas para ser contadas como diferencias que deben poder hacer una diferencia en la dirección de la vida comunitaria, que deben poder hablar pero también ser escuchadas en tanto se disponen y son capaces de decir la verdad. Son parte significativa de un reparto de lo sensible que asigna capacidades y funciones. Por último, esa sensibilidad supone la capacidad de un decir veraz que está despojado de cualquier accesorio que distraiga del deber de decir la verdad. Pero cuando el *demos* se amplía y son los muchos quienes pretenden decir la verdad, esa vida comunitaria se trastoca. La igualdad institucional asegura que cualquiera puede hablar, pero no que puede decir la verdad. Esa tensión, intrínseca e inerradicable de la democracia, es la que caracteriza a la lógica *parresiasta*.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Miguel (2007). El contra Hobbes de Pierre Clastres. En Miguel Abensour (Comp.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política* (pp. 189-228). Buenos Aires: Del Sol.
- Barros, Mercedes (2008). Articulación de lógicas y conceptos: el análisis político desde la teoría del discurso post-estructuralista. *Pensamiento Plural*, 3, 167-178.
- Barros, Sebastián (2013). Pensar la diferencia. Carencia y política en Pierre Clastres. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 47, 121-133.
- Barros, Sebastián (2017). No todo el mundo puede decir la verdad. Foucault, la *parresía* y el populismo. *Las Torres de Lucca*, 11, 251-282.

- Bennington, G. (2016). *Scatter 1: The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida*. Nueva York: Fordham University Press.
- Blengino, Luis Félix (2014). Gobernar en la verdad: democracia y liderazgo a la luz de la problematización foucaultiana de la *parresía* política. *El Banquete de los Dioses*, 2 (2), 104-124.
- Castro, Edgardo (2014). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Clastres, Pierre (1987). *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa.
- Clastres, Pierre (2008). *La sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar.
- Clastres, Pierre (2009). *Arqueología de la violencia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dyrberg, Torben Bech (2014). *Foucault on the Politics of Parrhesia*. Nueva York-Londres: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel (1977). Poderes y estrategias. En *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Volumen III. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010). *El coraje de verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2017). *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Gallego, Julián (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Glynos, Jason y Howarth, David (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Londres: Routledge.
- Kalyvas, Andreas (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.
- Lefort, Claude (1988). ¿Permanece lo teológico político? Buenos Aires: Librería Hachette.
- Lefort, Claude (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefort, Claude (2007). La obra de Clastres. En Miguel Abensour (Comp.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política* (pp. 279-314). Buenos Aires: Del Sol.
- Loraux, Nicole (2007). Notas sobre el Uno, el dos y lo múltiple. En Miguel Abensour (Comp.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política* (pp. 243-264). Buenos Aires: Del Sol.
- Luxon, Nancy (2004). Truthfulness, risk, and trust in the late lectures of Michel Foucault. *Inquiry*, 47, 464-489.
- Marchart, Oliver (2007). *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edimburgo: Edimburgh University Press.
- Moyn, Samuel (2013). Claude Lefort, political anthropology, and symbolic division. En Martín Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the Political* (pp. 51-70). Londres-Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Norval, Aletta (2006). Democratic Identification: A Wittgensteinian Approach. *Political Theory*, 34 (2), 229-255.
- Norval, Aletta (2012). "Writing a Name in the Sky": Rancière, Cavell, and the possibility of egalitarian inscription. *American Political Science Review*, 106 (4), 810-826.
- Nosetto, Luciano (2013). *Michel Foucault y la política*. San Martín: UNSAM Edita.
- Plot, Martín (2015). ¿Permanencia de lo estético-político? Coexistencia y conflicto de regímenes políticos en Lefort, Rancière y Merleau-Ponty. En Emiliano Gambarotta, Tomás Borovinsky y Martín Plot (Coords.), *Estética, política, dialéctica: el debate contemporáneo* (pp. 33-54). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Plot, Martín (Ed.) (2013). *Claude Lefort. Thinker of the Political*. Londres-Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Raffin, Marcelo (2018). La noción de política en la filosofía de Michel Foucault. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, 29, 29-59.
- Rancière, Jacques (2003). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes.
- Rancière, Jacques (2004). Who is the subject of the rights of man?. *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3), 297-310.
- Rancière, Jacques (2006). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2011). *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Rancière, Jacques (2014). *El reparto de lo sensible: estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Rancière, Jacques (2019). *Los bordes de la ficción*. Buenos Aires: Edhasa.
- Tible, Jean (2013). *Marx selvagem*. San Pablo: Annablume.