

LOM PALABRA DE LA LENGUA YÁMANA QUE SIGNIFICA SOL

Rancière, Jacques

Política, policía, democracia [texto impreso] / Jacques Rancière. — 1ª ed. — Santiago: LOM Ediciones; 2006.
84 p.: 11,8 x 21 cm. (Colección Singular plural)

R.P.L.: 160.120

ISBN : 956-282-876-X

I. Filosofía política I. Título. II. Serie.

Dewey : 100 .— cdd 21

Cutter : R185p

Fuente: Agencia Catalográfica Chilena

© LOM Ediciones
Primera edición en Chile, 2006

Título original: *Aux bords du politique*
© La Fabrique-Éditions, 1998

I.S.B.N.: 956-282-876-X
Registro de Propiedad Intelectual N°: 160.120

Diseña esta colección: Txomin Arrieta

Diseño, Composición y Diagramación:
Editorial LOM. Concha y Toro 23, Santiago
Fono: (56-2) 688 52 73 Fax: (56-2) 696 63 88
web: www.lom.cl
e-mail: lom@lom.cl

Impreso en los talleres de LOM
Miguel de Atero 2888, Quinta Normal
Fonos: 716 9684 - 716 9695 / Fax: 716 8304

Impreso en Santiago de Chile

Este libro, publicado en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación (P.A.P.),
ha recibido el apoyo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, de la
Embajada de Francia en Chile y del Instituto Chileno Francés de Santiago.

Jacques Rancière

*Política,
policía,
democracia*

Traducción:
María Emilia Tijoux

Edición:
Iván Trujillo



poner al mismo tiempo proximidad y distancia. Eso quiere decir, aprender incesantemente a medir y a estimar, a recrear a cada instante ese cercano y ese distante que definen los intervalos de la comunidad igualitaria.

Puesto que traté de anudar aquí algunas proposiciones sobre la literatura con algunas proposiciones sobre la "misericordia del mundo", no hay que extrañarse que obtenga mi palabra del fin de una frase de los *Miserables*. "Los demonios atacaban. Los espectros resistían", está escrito para caracterizar el último asalto contra las barricadas de Saint-Merri. Hay, en realidad, toda suerte de demonios y de espectros. Están los demonios que se identifican claramente, pero siempre demasiado tarde o demasiado lejos: los de todas las dictaduras del siglo y de todas las locuras identitarias. Y luego hay demonios más discretos que nos dicen que lo demoníaco no es sino el efecto de la creencia en espectros y que la buena manera de liquidarlos es expulsar definitivamente esta creencia, sacarnos de encima todas las existencias suspensivas para solo conocer entidades reales: cuerpos y propiedades de los cuerpos; sujetos y maneras de unirlos por consentimiento y convención. No más espectros, no más demonios, dicen. Por mi parte, yo entiendo una cosa muy distinta en su fórmula: el fin de los "espectros" es el fin de los testigos, de esos cuasi-otros, de los cuales nos habla Jean Borreil, que testimonian de la diferencia de cada uno consigo mismo. A las fórmulas de la consensualidad exclusiva hay que oponer más que nunca la fórmula de una comunidad que solo conoce singulares que se sostienen en la posibilidad infinita del uno-de-más. Mantenerse sobre esta posibilidad quiere decir continuar pensando con los espectros.

4. Diez tesis sobre la política

Tesis 1

La política no es el ejercicio del poder. La política debe ser definida por sí misma como un modo de actuar específico puesto en acto por un sujeto propio que depende de una racionalidad propia. Es la relación política que permite pensar al sujeto político y no lo contrario.

De partida hacemos la economía de la política si la identificamos con la práctica del poder y la lucha por su posesión. Pero hacemos también la economía de su pensamiento si la concebimos como una teoría del poder o una búsqueda del fundamento de su legitimidad. Si la política es algo específico, y no simplemente un modo de agregación más considerable o una forma de poder distinguida por su modo de legitimación, es que concierna a un sujeto que le es propio y que le concierne bajo la forma de un modo de relación que la define en propiedad. Claramente es lo que dice Aristóteles cuando, en el Libro I de la *Política*, distingue el mandato político de todos los demás, como mandato sobre iguales, o bien cuando define en el Libro III al ciudadano como el que "tiene parte en el hecho de mandar y ser mandado". El todo de la política está en esta relación específica, este tener-parte que es preciso interrogar sobre su sentido y sus condiciones de posibilidad.

Efectivamente, esta interrogación sobre lo "propio" de la política debe distinguirse cuidadosamente de proposiciones difundidas hoy día sobre el retorno de la política. Hemos visto florecer estos últimos años, en el marco

del consenso estatal, afirmaciones que proclaman el fin de la ilusión de lo social y el retorno a una política pura. Estas afirmaciones se apoyan generalmente en una lectura de los mismos textos aristotélicos, vistos a través de las interpretaciones de Leo Strauss y de Hannah Arendt. Estas lecturas identifican generalmente el orden político "propio" con el del *eu zên* –del vivir en vista de un bien– opuesto al *zên*, concebido como orden de la simple vida. A partir de ahí, la frontera de lo doméstico y de lo político deviene aquella de lo social y de lo político. Y al ideal de la *polis* definida por su bien propio, se opone la triste realidad de la democracia moderna como reino de las masas y de las necesidades. En la práctica, esta celebración de la política pura entrega a las oligarquías gubernamentales, iluminadas por sus expertos, la virtud del bien político. Es decir, que la pretendida purificación de lo político, liberada de la necesidad doméstica y social, vuelve a la pura y simple reducción de lo político a lo estatal.

Detrás de la bufonería presente de los "retornos" de la política o de la filosofía política, es preciso reconocer el círculo vicioso fundamental que caracteriza la filosofía política. Este círculo vicioso reside en la interpretación de la relación entre la relación política y el sujeto político. Consiste en plantear un modo de vida propio de la existencia política. La relación política se deduce entonces de las propiedades de ese mundo vivido específico. La explicamos por la existencia de un personaje que tiene el bien o la universalidad como elemento específico, opuesto al mundo privado o doméstico de las necesidades o los intereses. Explicamos, en suma, la política como cumplimiento de un modo de vida propio de aquellos que le están destinados. Se plantea como fundamento de la política este reparto que de hecho es su objeto.

Así lo propio de la política queda perdido de partida si la pensamos como un mundo vivido específico. La política no puede definirse por ningún sujeto que le pre-existiría.

- el sujeto no pre-existe e no políptico, sino que se funda en una relación de otros (me).

Es en la forma de su relación que debe buscarse la "diferencia" política que permite pensar su sujeto. Si retomamos la definición aristotélica del ciudadano, hay un nombre de sujeto (*politês*) que se define por un tener-parte (*metexis*) en un modo de actuar (el del *arkhein*) y del padecer que corresponde a este actuar (el *arkhesthai*). Si hay un propio de la política, se sostiene enteramente en esta relación que no es una relación entre sujetos, sino una relación entre dos términos contradictorios por la cual se define un sujeto. La política se desvanece apenas se deshace ese nudo de un sujeto y de una relación. Es lo que ocurre en todas las ficciones, especulativas o empiristas, que buscan el origen de la relación política en las propiedades de esos sujetos y las condiciones de su reunión. La pregunta tradicional "¿Por qué razón los hombres se juntan en comunidades políticas?" siempre es ya una respuesta, y una respuesta que hace desaparecer el objeto que pretende explicar o fundar, sea la forma del tener-parte política, la que desaparece entonces en el juego de elementos o de átomos de sociabilidad.

Tesis 2

Lo propio de la política es la existencia de un sujeto definido por su participación en los contrarios. La política es un tipo de acción paradójica.

Las fórmulas según las cuales la política es el mandato sobre iguales y el ciudadano el que tiene parte en el hecho de mandar y ser mandado, enuncian una paradoja que debe ser pensada rigurosamente. Es necesario entonces apartar todas las representaciones banales de la *doxa* de los sistemas parlamentarios que evocan la reciprocidad de deberes y derechos, para entender lo que dice de inaudito la fórmula aristotélica. Ella nos habla de un ser que, al mismo tiempo, es agente de una acción y materia sobre la cual se ejerce dicha acción. Ella contradice la lógica normal del actuar, que quiere que un agente dotado

de una capacidad específica produzca un efecto sobre una materia o un objeto, poseyendo la aptitud específica de recibir este efecto y nada más. Es un problema que de ninguna manera se resuelve con la clásica oposición de dos modos del actuar, la *poiesis*, regida por el modelo de la fabricación que da forma a una materia, y la *praxis*, que sustrae a esta relación el inter-ser de hombres dedicados a la política. Sabemos que esta oposición, sustituyendo la del *zên* y del *eu zên*, sostiene una cierta idea de la pureza política. Así, en Hannah Arendt, el orden de la praxis es el de los iguales en la potencia del *arkheîn*, concebida como potencia de comenzar. "La palabra *arkheîn*", escribe en *¿Qué es la política?*, "quiere decir comenzar y mandar, por lo tanto ser libre". Un vertiginoso atajo permite de este modo, solamente una vez definidos un modo y un mundo propios del actuar, plantear una serie de ecuaciones entre comenzar, mandar, ser libre y vivir en una *polis* ("Ser libre y vivir en una *polis* es la misma cosa", dice más adelante este texto). La serie de ecuaciones encuentra su equivalente en el movimiento que engendra la igualdad ciudadana a partir de la comunidad de los héroes homéricos, iguales en su participación a la potencia del *arkhê*.

Contra este idilio homérico, el primer testigo es el propio Homero. Contra Thersites, el hablador, quien es hábil en la palabra de asamblea incluso cuando no tiene ningún título para hablar, Ulises recuerda que el ejército de los Aqueos tiene un jefe y uno solo, Agamenón. De este modo nos recuerda lo que significa *arkheîn*: caminar a la cabeza. Y si hay uno que marcha a la cabeza, necesariamente los otros marchan detrás. Entre la potencia del *arkheîn*, la libertad y la *polis*, la línea no es recta sino quebrada. Basta, para convencerse, ver la manera como Aristóteles compone su *polis* con tres clases, detentadoras cada una de un "título" particular: la virtud para los *aristoi*, la riqueza para los *oligoî* y la libertad para el *demos*. En ese reparto, la "libertad" aparece como la parte paradójica de ese *demos* cuyo héroe homérico nos decía

precisamente que solo tenía una cosa que hacer: callarse y curvar el lomo.

En suma, la oposición de la *praxis* y de la *poiesis* no resuelve para nada la paradoja de la definición del *politês*. En materia de *arkhê*, como en cualquier otra, la lógica normal quiere que haya una disposición particular a actuar que se ejerce sobre una disposición específica a padecer. La lógica del *arkhê* supone así una superioridad determinada que se ejerce sobre una inferioridad determinada. Para que haya un sujeto de la política, y por tanto política, es preciso que exista ruptura de esta lógica.

Tesis 3

La política es una ruptura específica de la lógica del arkhê. En efecto, ella no supone simplemente ruptura de la distribución "normal" de posiciones entre aquel que ejerce un poderío y aquel que lo sufre, sino una ruptura en la idea de las disposiciones que vuelven "propias" a esas posiciones.

En el Libro III de las *Leyes* (690 e), Platón se entrega a un inventario sistemático de los títulos (*axiomata*) para gobernar y los títulos correlativos para ser gobernado. De los siete que retiene, cuatro son títulos tradicionales de autoridad, fundados en una diferencia de naturaleza, o sea una diferencia en el nacimiento. Tienen títulos para gobernar quienes son nacidos antes o de un modo distinto. Así se funda el poder de los padres sobre los hijos, de los viejos sobre los jóvenes, de los amos sobre los esclavos y de los nobles sobre los villanos. El quinto título se presenta, específicamente, como principio de los principios, resumiendo todas las diferencias de naturaleza. Es el poder de la naturaleza superior, de los más fuertes sobre los más débiles, poder que tiene el único inconveniente, largamente argumentado por el *Gorgias*, de ser estrictamente indeterminable. El sexto título da la única diferencia que vale a los ojos de Platón, el poder de aquellos que saben

democracia -> forma de gobierno -> principio de distribución de poderes -> principio de distribución de poderes

donde es con lo lógico del título que se da, no con el mandato de democracia

sobre aquellos que no saben. Hay así cuatro pares de títulos tradicionales, y dos pares teóricos que pretenden su relevo: la superioridad de naturaleza y el mandato de la ciencia. La lista debería detenerse ahí. Hay sin embargo un séptimo título. Es la "elección del dios", en otras palabras, el uso de la suerte para designar a quien le corresponde el ejercicio del *arkhé*. Platón no se extiende. Pero, claramente, esta elección irónicamente dicha del dios designa al régimen del cual nos dice en otra parte que solo un dios puede salvarlo: la democracia. Lo que caracteriza la democracia, es la suerte, la ausencia de título para gobernar. Es el estado de excepción donde no funciona ningún par de opuestos, ningún principio de repartición de roles. "Tener parte en el hecho de mandar y ser mandado" es entonces una cosa muy distinta a un asunto de reciprocidad. Es al contrario la ausencia de reciprocidad la que constituye la esencia excepcional de esta relación. Y esta ausencia de reciprocidad descansa en la paradoja de un título que es ausencia de título. La democracia es la situación específica donde es la ausencia de título quien da título al ejercicio del *arkhé*. Es el comienzo sin comienzo, el mandato de lo que no manda. Lo que se arruina con esto, es lo propio del *arkhé*, sin redoblamiento, que hace que ella se preceda siempre a sí misma, en un círculo de la disposición y de su ejercicio. Pero esta situación de excepción es idéntica a la condición misma de una especificidad de la política en general.

Tesis 4

La democracia no es un régimen político. Es, en tanto ruptura de la lógica del *arkhé*, es decir de la anticipación del mandato en su disposición, el régimen mismo de la política como forma de relación que define un sujeto específico.

Lo que hace posible la *metexis* propia de la política, es la ruptura de todas las lógicas de la distribución de las partes

64 - político: forma de distribución que define un sujeto específico

mejores principios -> es las cosas en las ideas

mandato -> distribución de poderes -> no es la cosa que se manda sino el modo

en el ejercicio del *arkhé*. La "libertad" del pueblo que constituye el axioma de la democracia tiene como contenido real la ruptura de la axiomática de la dominación, es decir, de la correlación entre una capacidad para mandar y una capacidad para ser mandado. El ciudadano que tiene parte "en el hecho de mandar y ser mandado", solo es pensable a partir del *demos* como figura de ruptura de la correspondencia entre capacidades correlativas.

La democracia, entonces, no es para nada un régimen político, en el sentido de constitución particular entre las diferentes maneras de reunir hombres bajo una autoridad común. La democracia es la institución misma de la política, la institución de su sujeto y de su forma de relación.

Democracia, lo sabemos, es un término inventado por los adversarios de la cosa: todos los que tienen un "título" para gobernar: antigüedad, nacimiento, riqueza, virtud, saber. Bajo ese término irrisorio, ellos enuncian ese vuelco inaudito del orden de las cosas: el "poder del *demos*", es el hecho que específicamente mandan quienes tienen por única especificidad común el hecho de no tener ningún título para gobernar. Antes de ser el nombre de la comunidad, *demos* es el nombre de una parte de la comunidad: los pobres. Pero precisamente "los pobres" no designa la parte económicamente desfavorecida de la población. Designa simplemente la gente que no cuenta, los que no tienen título para ejercer el poderío del *arkhé*, sin título para ser contados.

Es precisamente lo que nos dice Homero en el episodio de Thersite ya evocado. Ulises da golpes de cetro sobre la espalda de aquellos que quieren hablar, mientras son del *demos*; cuando pertenecen a la colección indiferenciada de quienes están fuera-de-cuenta (*enarithmioi*). Esto no es una deducción sino una definición. Es del *demos* quien está fuera de cuenta, el que no tiene palabra para hacer escuchar. Un pasaje notable del canto XII ilustra

este punto. Polydamas se queja porque su opinión haya sido considerada nula por parte de Héctor. Contigo, le dice, "no tenemos derecho a hablar cuando se es del *demos*". Pero Polydamas no es un villano como Thersites; es un hermano de Héctor. *Demos* no designa una categoría social inferior. Es del *demos* quien habla cuando no tiene que hablar, el que toma parte en aquello de lo que no hace parte.

Tesis 5

El pueblo que es el sujeto de la democracia, por tanto el sujeto matricial de la política, no es la colección de miembros de la comunidad o la clase laboriosa de la población. Es la parte suplementaria respecto de toda cuenta de las partes de la población, que permite identificar con el todo de la comunidad la cuenta de los incontados.

El pueblo (*demos*) existe solamente como ruptura de la lógica del *arkhé*, ruptura de la lógica del comienzo/mandato. No podría identificarse ni con la raza de quienes se reconocen en el hecho de que tienen el mismo comienzo, mismo nacimiento, ni con una parte o la suma de las partes de la población. Pueblo es el suplemento que desune la población de sí misma, suspendiendo las lógicas de la dominación legítima. Esta disyunción se ilustra particularmente en la reforma esencial que da su lugar a la democracia ateniense, la que opera Clístenes recomponiendo la distribución de los *demos* sobre el territorio de la *polis*. Al constituir cada tribu por adición de tres circunscripciones separadas —una de la ciudad, una de la costa y una del interior del país—, Clístenes rompía el principio arcaico que mantenía las tribus bajo el poder de mayorías locales de aristócratas cuyo poder, legitimado por el nacimiento legendario, tenía cada vez más como contenido real el poderío económico de los terratenientes. El pueblo es, en suma, un artificio que viene a colocarse

a través de la lógica que da el principio de la riqueza como heredero del principio del nacimiento. Es un suplemento abstracto respecto de toda cuenta efectiva de las partes de la población, de sus títulos para participar de la comunidad y de las partes comunes que les corresponden en función de sus títulos. El pueblo es la existencia suplementaria que inscribe la cuenta de los incontados o la parte de los sin-parte, sea, en última instancia, la igualdad de seres hablantes sin la cual la desigualdad misma es impensable. No tomaremos estas expresiones en un sentido populista sino en un sentido estructural. No es el populacho laborioso y sufriente quien viene a ocupar el terreno del actuar político y a identificar su nombre con el de la comunidad. Lo que es identificado por la democracia con el todo de la comunidad es una parte vacía, suplementaria, que separa la comunidad de la suma de las partes del cuerpo social. Esta separación primera funda la política como acción de sujetos suplementarios que se inscriben como excedente con respecto a toda cuenta de las partes de la sociedad.

Todo el meollo del problema político reside entonces en la interpretación de ese vacío y de este excedente. La crítica descalificadora de la democracia no ha cesado de traer la nada constitutiva del pueblo político al exceso de masas ávidas o del populacho ignorante. La interpretación de la democracia propuesta por Claude Lefort le da a este vacío su carácter estructural. Pero esta misma teoría del vacío se deja interpretar de dos maneras. Según la primera es la *an-arquía*, la ausencia de legitimidad del poder, constitutiva del espacio mismo de la política. Según la segunda, es el producto de la desincorporación del doble cuerpo —humano y divino— del rey. La democracia comenzaría con el asesinato del rey, es decir con un desmoronamiento de lo simbólico, productor de un social desincorporado. Y ese lazo originario provocaría una tentación originaria de reconstitución imaginaria de un cuerpo glorioso del pueblo, heredero de la trascendencia

del cuerpo inmortal del rey y principio de todos los totalitarismos. A dicha interpretación, opondremos que el doble cuerpo del pueblo no es una consecuencia moderna de un sacrificio del cuerpo soberano, sino un dato constitutivo de la política. Es primero el pueblo, y no el rey, quien tiene un doble cuerpo. Y esta dualidad no es nada más que el suplemento vacío por el cual la política existe, como suplemento a toda cuenta social y como excepción a todas las lógicas de la dominación.

El séptimo título es, dice Platón, la "parte del dios". Asumiremos que esta parte del dios —ese título de lo que es sin título— contiene en ella todo lo que la política tiene de "teológica". La insistencia contemporánea sobre el tema de lo "teológico-político" disuelve la cuestión de la política en la del poder y de la situación originaria que lo funda. Ella duplica la ficción liberal del contrato con la representación de un sacrificio originario. Pero la división del *arkhé* que funda la política con la democracia no es un sacrificio fundador. Es una neutralización de todo cuerpo sacrificial. Esta neutralización podría encontrar su fábula exacta en el fin de *Edipo en Colono*: es al precio de la desaparición del cuerpo sacrificial, al precio de no buscar el cuerpo de Edipo, que la democracia ateniense recibe el beneficio de su sepultura. Querer desenterrar el cadáver no solamente es asociar la forma democrática con un escenario de pecado o de maldición originales. Más radicalmente, es volver a traer la lógica de la política al problema de la escena originaria del poder, es decir, volver a traer la política a lo estatal. La dramaturgia de la catástrofe simbólica originaria, interpretando la parte vacía en términos de la psicosis, transforma la excepción política en síntoma sacrificial de la democracia. Subsume bajo uno de los innumerables sucedáneos de la falta o del asesinato originario el litigio propio de la política.

Tesis 6

Si la política es el trazado de una diferencia que se esfuma con la distribución de las partes y de las partes sociales, resulta que su existencia no es para nada necesaria, sino que adviene como un accidente siempre provisorio en la historia de las formas de la dominación. El resultado es que el litigio político tiene como objeto esencial la existencia misma de la política.

La política no es de ningún modo una realidad que se deduciría de las necesidades de la reunión de los hombres en comunidad. Es una excepción a los principios según los cuales se opera dicha reunión. El orden "normal" de las cosas es que las comunidades humanas se agrupan bajo el mandato de quienes tienen títulos para mandar, títulos probados por el hecho mismo de que mandan. Los diferentes títulos para gobernar en definitiva se resumen en dos grandes títulos. El primero remite la sociedad al orden de la filiación, humana y divina. Es el poder del nacimiento. El segundo remite la sociedad al principio vital de esas actividades. Es el poder de la riqueza. La evolución "normal" de las sociedades es el pasaje del gobierno del nacimiento al gobierno de la riqueza. La política existe como desviación respecto a esta evolución normal de las cosas. Esta anomalía es la que se expresa en la naturaleza de sujetos políticos que no son grupos sociales sino formas de inscripción de la cuenta de los incontados.

Hay política por mucho que el pueblo no es la raza o la población, que los pobres no son la parte desfavorecida de la población, ni los proletarios el grupo de los trabajadores de la industria, etc., sino sujetos que inscriben como suplemento de toda cuenta de las partes de la sociedad una figura específica de la cuenta de los incontados o de la parte de los sin parte. Que esta parte existe, es la postura misma de la política. Y es el objeto del litigio político. El conflicto político no opone grupos que tengan intereses diferentes.

Opone lógicas que cuentan de modo diferente las partes y las partes de la comunidad. El combate de los "ricos" y los "pobres" es el combate sobre la posibilidad misma que esas palabras se desdoblén y que instituyan las categorías de otra cuenta de la comunidad. El litigio político refiere a la existencia litigiosa de lo propio de lo político con su recorte de partes y de espacios de la comunidad. Hay dos maneras de contar las partes de la comunidad. La primera solo cuenta con partes reales, con grupos efectivos definidos por las diferencias en el nacimiento, las funciones, los lugares y los intereses que constituyen el cuerpo social, con exclusión de todo suplemento. La segunda cuenta "además" una parte de los sin-parte. Llamaremos a la primera policía, a la segunda política.

Tesis 7

La política se opone específicamente a la policía.

↳ La policía es un reparto de lo sensible cuyo principio es la ausencia de vacío y de suplemento

La policía no es una función social sino una constitución simbólica de lo social. La esencia de la policía no es la represión, ni siquiera el control sobre el vivo. Su esencia es un cierto reparto de lo sensible. Llamaremos reparto de lo sensible a la ley generalmente implícita que define las formas del tener-parte definiendo primero los modos perceptivos en los cuales se inscriben. El reparto de lo sensible es el recorte del mundo y de mundo, el *nemein* sobre el cual se fundan los *nomoi* de la comunidad. Este reparto debe entenderse en el doble sentido de la palabra: lo que separa y excluye, por un lado, lo que hace participar, por otro. Un reparto de lo sensible es la manera como se determina en lo sensible la relación entre un común repartido y la repartición de partes exclusivas. Esta misma repartición que anticipa, de su evidencia sensible, la repartición de partes y de las partes presupone

un reparto de lo que es visible y lo que no lo es, de lo que se escucha y lo que no se escucha.

La esencia de la policía es ser un reparto de lo sensible caracterizado por la ausencia de vacío y de suplemento: la sociedad consiste en grupos dedicados a modos de hacer específicos, en lugares donde esas ocupaciones se ejercen, en modos de ser correspondientes a esas ocupaciones y a esos lugares. En esta adecuación de funciones, de lugares y de maneras de ser, no hay lugar para ningún vacío. Es esta exclusión de lo "que no hay", la que es el principio policial en el corazón de la práctica estatal. La esencia de la política es perturbar este arreglo suplementándolo de una parte de los sin-parte identificada con el todo mismo de la comunidad. El litigio político es el que hace existir la política separándola de la policía que constantemente la hace desaparecer, sea negándola pura y simplemente, sea identificando su lógica con la suya propia. La política es primero una intervención sobre lo visible y lo enunciable.

Tesis 8

El trabajo esencial de la política es la configuración de su propio espacio. Es hacer ver el mundo de sus sujetos y sus operaciones. La esencia de la política es la manifestación del disenso, como presencia de dos mundos en uno solo.

Partamos de un dato empírico. La intervención policial en el espacio público no consiste primero en interpelar a los manifestantes sino en dispersar las manifestaciones. La policía no es la ley que interpela al individuo (el "¡hey! usted, allá" de Althusser), salvo si se la confunde con la sujeción religiosa. Primero es el llamado a la evidencia de lo que hay, o más bien de lo que no hay: "¡Circulen! No hay nada que mirar". La policía dice que no hay nada que mirar en una calzada, nada que hacer salvo circular.

Dice que el espacio de la circulación solo es el espacio de circulación. La política consiste en transformar este espacio de circulación en espacio de manifestación de un sujeto: el pueblo, los trabajadores, los ciudadanos. ^{meta} Consiste en refigurar el espacio, lo que hay que hacer, que ver y que nombrar. Es el litigio instituido sobre el reparto de lo sensible, sobre ese *nemein* que funda todo *nomos* comunitario.

^{dece} Ese reparto que constituye la política nunca está dado bajo la forma del lote, de la propiedad que destina u obliga a la política. Dichas propiedades son precisamente litigiosas, en su comprensión como en su extensión. Ejemplarmente ocurre así para esas propiedades que definen en Aristóteles la capacidad política o la destinación a una "vida según el bien" separada de la simple vida. Nada más claro, en apariencia, que la deducción extraída, del Libro I de la *Política*, del signo que constituye el privilegio humano del *logos*, que manifiesta propiamente una comunidad en la *aisthesis* de lo justo y lo injusto, sobre la *phônè*, propia solo para expresar las sensaciones del placer y del displacer sufridos. Quien está en presencia de un animal que posee el lenguaje articulado y su poder de manifestación, sabe que tiene que ver con un animal humano, por tanto, político. La única dificultad práctica es saber en qué signo se reconoce el signo, cómo nos aseguramos de que el animal humano que hace ruido ante usted con su boca, articule bien un discurso, en lugar de expresar solamente un estado. A quien no queremos conocer como ser político, comenzamos por no verlo como portador de signos de la politicidad, por no comprender lo que dice, por no entender que es un discurso que sale de su boca. Y lo mismo ocurre para la oposición tan fácilmente invocada sobre la oscura vida doméstica y privada y la luminosa vida pública de los iguales. Para rechazar una categoría, por ejemplo los trabajadores o las mujeres, la calidad de los sujetos políticos, tradicionalmente bastó con constatar que pertenecían a un espacio "doméstico",

a un espacio separado de la vida pública, de donde solo podían emerger gemidos o gritos que expresan sufrimiento, hambre o cólera, pero no discursos que manifiestan una *aisthesis* común. Y la política de esas categorías siempre consistió en recalificar esos espacios, en hacer ver el lugar de una comunidad, aunque ésta fuera del simple litigio, en hacerse ver y entender como seres hablantes, participando de una *aisthesis* común. Ella consistió en hacer ver lo que no se veía, en entender como palabra lo que solo era audible como ruido, en manifestar como sentimiento de un bien y de un mal comunes lo que solo se presentaba como expresión de placer o de dolor particulares.

La esencia de la política es el disenso. El disenso no es la confrontación de intereses u opiniones. Es la manifestación de una separación de lo sensible consigo mismo. La manifestación política deja ver lo que no tenía razones de ser visto, aloja un mundo en otro; por ejemplo el mundo donde la usina es un lugar público allí donde es un lugar privado, el mundo donde los trabajadores hablan, y hablan de la comunidad, allí donde gritan para expresar solo su dolor. Es la razón por la cual la política no puede identificarse con el modelo de la acción comunicativa. Ese modelo presupone socios ya constituidos como tales y formas discursivas del intercambio como implicando una comunidad del discurso, donde la coacción siempre es explicitable. Pero lo propio del disenso político es que los socios no están más constituidos que el objeto y la escena misma de la discusión. Aquel que hace ver que pertenece a un mundo común que el otro no ve, no puede estar premunido de la lógica implícita de ninguna pragmática de la comunicación. El obrero que argumenta el carácter público de un asunto "doméstico" de salario debe manifestar el mundo donde su argumento es un argumento y manifestarlo para quien no tiene marco donde verlo. La argumentación política es al mismo tiempo manifestación del mundo donde ella es un argumento,

dirigido por un sujeto calificado para eso, sobre un objeto identificado, a un destinatario requerido para ver el objeto y entender el argumento, que "normalmente" no tiene razón de ver ni entender. Es construcción de un mundo paradójico que pone juntos mundos separados.]

Así la política no tiene lugar propio ni sujetos naturales. Una manifestación es política no porque tenga tal lugar y refiera a tal objeto, sino porque su forma es la de un enfrentamiento entre dos repartos de lo sensible. Un sujeto político no es un grupo de intereses o de ideas. Es el operador de un dispositivo particular de subjetivación del litigio por el cual hay política. Así, la manifestación política es siempre puntual y sus sujetos siempre precarios. La diferencia política está siempre al borde de su desaparición: el pueblo listo para caer en la población o en la raza, los proletarios listos para confundirse con los trabajadores que defienden sus intereses, el espacio de manifestación pública del pueblo con el ágora de los mercados, etc.

La deducción de la política a partir de un mundo específico de iguales o de hombres libres, opuesto a un mundo de la necesidad, toma entonces por fundamento de la política lo que precisamente es objeto de su litigio. Ella misma se obliga a la ceguera de quienes "no ven" lo que no tiene lugar de ser visto. Un testimonio ejemplar es el pasaje del ensayo sobre la revolución donde Hannah Arendt comenta el texto de John Adams, identificando la desgracia del pobre con el hecho de "no ser visto". Una tal identificación, nos comenta, solo podía emanar de un hombre que pertenece a la comunidad privilegiada de los iguales. En cambio podía "apenas ser comprendida" por hombres de las categorías concernidas. Nos podría extrañar la extraordinaria sordera que esta afirmación opone a la multiplicidad de discursos y manifestaciones de "pobres" que concierne precisamente al modo de su visibilidad. Pero esta sordera no tiene nada de accidental.

Forma un círculo con la admisión como reparto original, fundando la política de lo que es precisamente el objeto permanente del litigio que constituye la política. Forma un círculo con la definición del *homo laborans* en un reparto de "los modos de vida". Este círculo no es el de una teórica particular. Es el círculo mismo de la "filosofía política".

Tesis 9

Por mucho que lo propio de la filosofía política sea fundar el actuar político en un modo de ser propio, lo propio de la filosofía política es borrar el litigio constitutivo de la política.

Es en la descripción misma del mundo de la política que la filosofía efectúa este borramiento. También su eficacia se perpetúa hasta en las descripciones no filosóficas o antifilosóficas de ese mundo.

Que lo propio de la política sea el hecho de un sujeto que "manda" por el hecho mismo de no tener título para mandar; que el principio del comienzo/mandato esté por ello irremediabilmente dividido y que la comunidad política sea propiamente una comunidad del litigio, este es el secreto de la política inicialmente encontrado por la filosofía. Si hay un privilegio de los "antiguos" sobre los "modernos" es en la percepción de ese secreto en que él se sitúa, y no en la oposición de la comunidad del bien a la de lo útil. Bajo el término anodino de "filosofía política" se oculta el encuentro violento de la filosofía con la excepción política de la ley del *arkhè* y el esfuerzo de la filosofía por reubicar la política bajo esta ley. El *Gorgias*, la *República*, la *Política*, las *Leyes*, atestiguan de un mismo esfuerzo por borrar la paradoja o el escándalo del "séptimo título" para hacer de la democracia una simple especie del indeterminable principio del "gobierno del más fuerte" al que solo se opone únicamente desde entonces

el gobierno de los sabios. Ellos arestiguan de un mismo esfuerzo para poner la comunidad bajo una ley única de reparto y para expulsar la parte vacía del *demós* del cuerpo comunitario.

Pero esta expulsión no se hace en la simple forma de la oposición entre el buen régimen de la comunidad una y jerarquizada según su principio de unidad y el mal régimen de la división y del desorden. Se hace en la presuposición misma que identifica una forma política con un modo de vida. Y esta presuposición opera ya en los procedimientos de la descripción de los "malos" regímenes y de la democracia en particular. El todo de la política, se ha dicho, se juega en la interpretación de la "anarquía" democrática. Identificándola con la dispersión de los deseos del hombre democrático, Platón transforma la forma de la política en modo de existencia y el vacío en exceso. Antes de ser el teórico de la "*polis* ideal" o de la "*polis* cerrada", Platón es el fundador de la concepción antropológica de lo político, la que identifica la política con el despliegue de propiedades de un tipo de hombre o un modo de vida. Tal "hombre", tal "modo de vida", tal "*polis*", está allí, antes de todo discurso sobre las leyes o los modos de educación de la "*polis* ideal, incluso antes del reparto de las clases de la comunidad, el reparto de lo sensible que anula la singularidad política.

Así, el gesto inicial de la "filosofía política" tiene doble importancia. Por un lado, Platón funda una comunidad que es la realización de un principio no dividido, una comunidad estrictamente definida como cuerpo común con sus lugares y funciones y con sus formas de interiorización de lo común. Funda una arqui-política como ley de unidad entre las "ocupaciones" de la "*polis*", su *ethos*, es decir su manera de habitar un lugar de vida, y su *nomos*, como ley, pero también como tono específico según el cual este *ethos* se manifiesta. Esta *etho*-logía de la comunidad hace nuevamente indiscernibles política y policía.

Y la filosofía política, por mucho que quiera dar a la comunidad un fundamento uno, está condenada a reidentificar política y policía, a anular la política en el gesto que la funda.

Pero Platón inventa también un modo de descripción "concreto" de producción de las formas políticas. Inventa, en suma, las formas mismas de la recusación de la "*polis* ideal", las formas de oposición reguladas entre el "apriorismo" filosófico y el análisis sociológico o cientista-político concreto de las formas de la política como expresiones de modos de vida. Este segundo legado es más profundo y más duradero que el primero. La sociología de lo político es el segundo recurso de la filosofía política, que cumple, eventualmente "contra" ella, su proyecto fundamental: fundar la comunidad sobre un reparto unívoco de lo sensible. En particular el análisis tocquevilleano de la democracia, cuyas innumerables variantes y sucedáneos nutren los discursos sobre la democracia moderna, la edad de las masas, el individuo de masa, etc., se inscribe en la continuidad del gesto teórico que anula la singularidad estructural del título sin título y de la parte de los sin-parte, redescribiendo la democracia como fenómeno social, efectuación colectiva de las propiedades de un tipo de hombre.

Inversamente, las reivindicaciones de la pureza del *bios políticos*, de la constitución republicana de la comunidad contra el individuo o la masa democrática y la oposición de lo político y de lo social, participan de la eficacia del mismo nudo entre el apriorismo de la refundación "republicana" y la descripción socio-lógica de la democracia. La oposición de lo político y de lo social, por cualquier lado que se la tome, es un asunto enteramente definido • en el marco de la filosofía política, es decir en el seno del rechazo filosófico de la política. El "retorno" de la política y de la filosofía política hoy día proclamado, mima sin comprender el principio y la postura del gesto inicial

de la filosofía política. En ese sentido es el olvido radical de la política y de la relación tensa de la filosofía con la política. El tema sociológico del fin de la política en la sociedad postmoderna y el tema politicista del retorno de la política se originan uno y otro en el doble gesto inicial de la filosofía política y concurren al mismo olvido de la política.

Tesis 10

El fin de la política y el retorno de la política son dos maneras complementarias de anular la política en la relación simple entre un estado de lo social y un estado del dispositivo estatal. El consenso es el nombre vulgar de esta anulación.

La esencia de la política reside en los modos de subjetivación disensuales que manifiestan la diferencia de la sociedad consigo misma. La esencia del consenso no es la discusión pacífica y el acuerdo razonables opuestos al conflicto y a la violencia. La esencia del consenso es la anulación del disenso como distancia de lo sensible consigo mismo, la anulación de los sujetos excedentarios, la reducción del pueblo a la suma de las partes del cuerpo social y de la comunidad política a relaciones de intereses y de aspiraciones de esas diferentes partes. El consenso es la reducción de la política a la policía. Es el fin de la política, es decir, no el cumplimiento de sus fines sino simplemente el retorno del estado normal de cosas que es el de su no-existencia. El fin de la política es el borde siempre presente de la política, la que es una actividad siempre puntual y provisoria. Retorno de la política y fin de la política son dos interpretaciones simétricas que tienen el mismo efecto: borrar el concepto mismo de la política y la precariedad, que es uno de sus elementos esenciales. El retorno de la política, proclamando el fin de las usurpaciones de lo social y el retorno a la política pura, oculta simplemente el hecho de que lo social no es para nada una esfera de existencia propia sino un objeto litigioso de la política. También,

el fin de lo social que proclama es simplemente el fin del litigio político sobre el reparto de los mundos. El retorno de la política entonces es la afirmación de que hay un lugar propio de la política. El lugar propio de la política aislado de este modo no puede ser otra cosa que el lugar estatal. Los teóricos del retorno de la política afirman de hecho su perención. La identifican con la práctica estatal, la que tiene por principio la supresión de la política.

La tesis sociológica del fin de la política plantea simétricamente la existencia de un tal estado de lo social, que la política ya no tiene más razón de ser, sea porque haya cumplido sus fines trayendo consigo precisamente este estado (versión exotérica americana, hegel-fukuyamesca), sea porque sus formas no están adaptadas a la fluidez y a la artificialidad de las relaciones económicas y sociales actuales (versión esotérica europea, heideggero-situacionista). La tesis se resume entonces en declarar que el capitalismo, proseguido hasta el fin de su lógica, acarrea la caducidad de la política. Entonces concluye, sea en el duelo de la política ante el triunfo del Leviatán devenido inmaterial, sea en su transformación en formas estalladas, segmentarias, cibernéticas, lúdicas, etc., adaptadas a esas formas de lo social que corresponden al estadio supremo del capitalismo. Así ella desconoce que, precisamente, la política no tiene razón de ser en ningún estado de lo social y que la contradicción de las dos lógicas es un dato constante que define la contingencia y la precariedad propias de la política. Es decir que, por un desvío marxista, ella valida a su manera la tesis de la filosofía política que funda la política en un modo de vida propio y la tesis consensual que identifica la comunidad política con el cuerpo social y en consecuencia la práctica política con la práctica estatal. El debate entre los filósofos del retorno de la política y los sociólogos de su fin, es así un simple debate sobre el orden en el cual conviene tomar las presuposiciones de la filosofía política para interpretar la práctica consensual de anulación de la política.