

BENJAMIN ARZDITI (EDITOR)
EL REVERSO DE LA DIFERENCIA:
IDENTIDAD Y POLÍTICA, NUEVA
SOCIEDAD, CARACAS, 2000, PP.145-152

Jacques Rancière

**Política, identificación
y subjetivación**

En cierto sentido, todo el contenido de este ensayo tiene que ver con una pregunta preliminar: ¿en qué idioma se va a formular? No en mi idioma ni en el suyo, sino más bien en un dialecto entre el francés, el inglés y el español, un dialecto especial, uno que no lleva identificación con grupo alguno. No es un dialecto tribal, no es un dialecto universal, sólo un dialecto *entremedio* (*in-between*), construido para fines de esta discusión y guiado por la idea de que la actividad de pensar es primordialmente una actividad de traducción, y de que cualquiera tiene la capacidad de hacer una traducción. Apuntalando esta capacidad de traducir está la eficacia de la igualdad, es decir, la eficacia de la humanidad.

Pasaré directamente a la pregunta que enmarca nuestra discusión: «¿Qué es lo político?». Voy a responder en forma concisa y general: lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primer proceso es el de *gobernar* y entraña crear el asentimiento de la comunidad, cosa que descansa en la distribución de participaciones y la jerarquía de lugares y funciones. A este proceso lo llamaré *policía*¹.

El segundo proceso es el de la *igualdad*. Consiste en un conjunto de prácticas guiadas por la suposición de que todos somos iguales, y por el intento de verificar esta suposición. El nombre correcto para ese conjunto de prácticas sigue siendo *emancipación*. A pesar de los planteos desarrollados por Lyotard en *La diferencia* (Gedisa, Barcelona, 1988), no doy por sentada la exis-

tencia de un vínculo necesario entre la idea de emancipación y la narrativa de un daño universal y una víctima universal. Es cierto que el manejo de un daño sigue siendo la forma universal del encuentro entre los dos procesos de policía e igualdad; pero podemos cuestionar ese encuentro. Podemos sostener, por ejemplo, que cualquier policía niega la igualdad, y que no existe conmensurabilidad entre los dos procesos. En *Le maître ignorant* (Paris, Fayard, 1987) he defendido la tesis del teórico francés de la emancipación Joseph Jacotot, quien dice que la emancipación sólo puede ser la emancipación intelectual de los individuos. Esto significa que no hay un escenario político, sólo la ley de la policía y la ley de la igualdad. Para que ocurra un escenario político debemos cambiar ese supuesto. De ese modo, en lugar de sostener que la policía *niega* la igualdad, diré que la policía *daña* a la igualdad, y consideraré lo político como el lugar donde la verificación de la igualdad se convierte necesariamente en el manejo de un daño.

Así que tenemos tres términos: policía, emancipación y lo político. Si queremos poner de relieve su acción recíproca, podemos llamar política al proceso de emancipación. Por consiguiente propongo distinguir entre policía, política y lo político, en donde lo político es el terreno para el encuentro entre la emancipación y la policía en el manejo de un daño.

De allí se deriva una consecuencia de importancia capital: la política no es la promulgación o la puesta en escena del principio, ni la ley, ni el ser de una comunidad. En otras palabras, la política carece de *arché*, es anárquica. El mismo nombre *democracia* respalda este punto. Como lo señaló Platón, la democracia no tiene *arché*, no tiene medida. La singularidad del acto del *demos* — un *cratein* en lugar de un *archein* — depende de un desorden o error de cuentas originario: el *demos* o pueblo es al mismo tiempo el nombre de una comunidad y el nombre de su división para el manejo de un daño. Y más allá de cualquier daño particular, la «política del pueblo» daña a la policía porque el pueblo siempre es más, o menos, que sí mismo. El pueblo es el poder del *uno más*, el poder de *cualquiera*, es lo que destituye el ordenamiento efectuado por la policía.

Ahora bien, para mí el actual callejón sin salida de la reflexión y la acción política se debe a la identificación de la política con el propio *yo* de una comunidad. Eso puede ocurrir en la comunidad grande o en las pequeñas: puede ser la identificación del proceso de gobernar con el principio de comunidad bajo el rótulo de la universalidad, el imperio de la ley, la democracia liberal, y así por el estilo. O por el contrario, puede ser el reclamo de identidad por parte de las minorías frente a la ley hegemónica de la cultura y la identidad dominantes. La comunidad grande y las comunidades pequeñas pueden acusarse mutuamente de «tribalismo» o «barbarismo», y ambas pueden tener razón en su acusación y estar equivocadas en su recla-

mo. No asumo que sean prácticamente equivalentes, que los resultados sean los mismos; sólo que provienen de la misma identificación cuestionable. Y es que el *primum movens* de la policía es pretender que actúa como el *yo* de la comunidad, es convertir las técnicas de gobernar en leyes naturales del orden social. Pero si la *política* es algo diferente de la *policía*, entonces no puede servirse de esa identificación. Uno podría replicar que la idea de emancipación está históricamente relacionada con la idea del *yo* en la fórmula de la «autoemancipación de los trabajadores». Sin embargo, el primer lema de cualquier movimiento de autoemancipación es siempre la lucha contra el «egoísmo». Esta no es solamente una declaración moral (por ejemplo, la dedicación del individuo a la comunidad militante), también es una declaración lógica: la política de la emancipación es la política del *yo* como un *otro* o, en términos griegos, como un *heteron*. La lógica de la emancipación es una heterología.

Quisiera presentar este punto de una forma diferente: el proceso de emancipación es la verificación de la igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro ser hablante. La igualdad siempre se plantea en nombre de una categoría a la que se niega el principio o las consecuencias de esa igualdad: los trabajadores, las mujeres, la gente de color u otros. Sin embargo, a pesar de todo, plantear la igualdad no es lo mismo que hablar del *yo*, de los atributos o características de la comunidad en cuestión. El nombre de una comunidad agraviada que invoca sus derechos es siempre el nombre del anónimo, el nombre de cualquiera.

¿Hay valores universales que trascienden las identificaciones particulares? Si queremos escapar del estéril debate entre universalidad e identidad, debemos responder que *lo único universal en la política es la igualdad*. Sin embargo, tenemos que añadir que la igualdad no es un valor dado en la esencia de la Humanidad o de la Razón. La igualdad existe — y hace que existan los valores universales — en la medida en que ella es puesta a prueba. La igualdad no es un valor al que uno apela; es un universal que hay que suponer, verificar y demostrar en cada caso. La universalidad no es el *eidos* de la comunidad con el que se contrastan situaciones particulares; ella es, antes que nada, un operador lógico. En política, el modo de efectividad de la Verdad o la Universalidad es la construcción discursiva y práctica de una verificación polémica, de un caso, de una demostración. El lugar de la verdad no es el de un fundamento o un ideal; siempre es un *topos*, el lugar de una subjetivación en una trama argumentativa. Su lenguaje siempre es idiomático, lo cual, por otro lado, no significa tribal. Cuando los grupos oprimidos comienzan a hacer frente a un daño, pueden invocar al Hombre o Ser Humano. Pero la universalidad no está en esos conceptos, sino en la forma de demostrar las consecuencias que se derivan de allí — del hecho de que el trabajador sea un ciuda-

dano, el negro un ser humano, y así sucesivamente— En términos generales, el esquema lógico de la protesta social puede resumirse así: ¿pertecemos o no a la categoría de hombres o ciudadanos o seres humanos?, ¿y qué se desprende de eso? La universalidad no está encerrada en *ciudadano* o *ser humano*, sino en el «qué se desprende» de ello, en la elaboración discursiva y práctica de lo que se desprende de *ser* o no ser considerado como un ciudadano o un ser humano.

Semejante universalidad puede desarrollarse a través de la mediación de categorías particulares. Por ejemplo, en la Francia del siglo XIX los trabajadores podían plantear la lógica de una huelga en forma de un silogismo: los trabajadores franceses, ¿pertenece a la categoría de los franceses? Si no es así, hay que cambiar la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Si es así, ellos deben ser tratados como iguales, y están actuando para demostrarlo. La pregunta se puede volver más paradójica. Por ejemplo, una mujer francesa ¿pertenece a la categoría de los franceses? La pregunta puede sonar absurda o escandalosa. Sin embargo, esas frases absurdas pueden resultar más productivas en el proceso de la igualdad que la mera suposición de que una mujer es una mujer o un trabajador es un trabajador. Y es que ellas no solo permiten que esos sujetos especifiquen una brecha lógica que, a su vez, revela un prejuicio social, sino también que articulen esa brecha como una relación, el no-lugar como un lugar, como el lugar para una construcción polémica. La construcción de tales casos de igualdad no es el acto de una identidad, ni tampoco la demostración de los valores específicos de un grupo. Es un proceso de subjetivación.

¿Qué es un proceso de subjetivación? Es la formación de un «uno» que no es un yo sino la relación de un yo con un otro. Podemos demostrarlo con respecto a un nombre fuera de moda: «el proletario». Una de las primeras veces que se usó esta palabra fue en la Francia del siglo XIX, cuando el líder revolucionario Auguste Blanqui fue acusado de rebelión y juzgado. Al preguntarle el fiscal: «¿cuál es su profesión?», Blanqui respondió: «proletario». Entonces el fiscal dijo: «esa no es una profesión», y la respuesta de Blanqui fue: «es la profesión de la mayoría de nuestro pueblo, a la que se le ha privado de derechos políticos». Desde la perspectiva de la policía, el fiscal tenía razón: no es una profesión. Además, obviamente Blanqui no era lo que por lo general se llama un trabajador. Sin embargo, desde la perspectiva de la política, Blanqui tenía razón: *proletario* no era el nombre de algún grupo social que pudiera identificarse sociológicamente. Es el nombre de un paria. Un paria no es un pobre desventurado; paria es el nombre de aquellos a quienes se niega una identidad en un determinado orden de policía. En latín *proletarii* significaba «gente prolífica», gente que hace hijos, que solo vive y se reproduce sin un nombre, sin ser consideradas parte del orden simbólico

de la ciudad. Por lo tanto, *proletarios* era un término adecuado para los trabajadores como el nombre de cualquiera, el nombre de un paria, de quienes no pertenecen al orden de las castas, de hecho, aquellos a quienes complace deshacer ese orden (como dijo Marx, la clase que disuelve las clases). De ese modo, un proceso de subjetivación es un proceso de desidentificación o desclasificación.

Dicho de otra forma, un sujeto es alguien que no pertenece, un extraño, o más aún, alguien que está *entremedio* (*in-between*). *Proletarios* fue el nombre que se le dio a la gente que está junta en la medida en que está *entremedio*, esto es, entre varios nombres, categorías e identidades, entre humanidad e inhumanidad, ciudadanía y su negación, entre la categoría de un hombre que usa herramientas y la de un ser pensante y hablante. La subjetivación política es el planteamiento de la igualdad —o el manejo de un daño— por parte de gente que está junta en la medida en que está *entremedio*. Es un cruce de identidades que descansa en un cruce de nombres que unen el nombre de un grupo o clase al nombre de ningún grupo o ninguna clase, que unen un ser con un no-ser o con un ser que-no-lo-es-todavía.

Esta red tiene una cualidad notable: siempre implica una identificación imposible, una que no puede encarnar aquél o aquélla que la profiere. «Somos los miserables de la Tierra» es el tipo de frase que ningún miserable del planeta pronunciaría jamás. O, para tomar un ejemplo personal, para mi generación la política en Francia dependía de una identificación imposible, una identificación con los cuerpos de los argelinos que la policía francesa mató a golpes y arrojó al Sena en octubre de 1961, en nombre del pueblo francés. Nosotros no podíamos identificarnos con esos argelinos, pero podíamos cuestionar nuestra identificación con «el pueblo francés» en cuyo nombre fueron asesinados. Es decir, podíamos actuar como sujetos políticos en el intervalo o la brecha entre dos identidades, ninguna de las cuales podíamos asumir. Ese proceso de subjetivación no tenía un nombre propio, pero encontró su nombre, su nombre cruzado, en la premisa de 1968 de que «todos somos judíos alemanes», una identificación «incorrecta», una identificación en función del repudio de un daño absolutamente fundamental. Si el movimiento comenzó con esa frase, su decadencia podría simbolizarse con una declaración antitética que sirvió de título a un ensayo publicado algunos años después por un ex-líder del movimiento: «No todos nacimos proletarios». Ciertamente no nacimos, ni somos. Pero lo que se infiere de allí es una incapacidad para sacar consecuencias de un «ser» que es un «no ser», de una identificación con un «cualquier persona» que carece de persona. En la demostración de la igualdad, la lógica silogística del «uno u otro» (¿somos o no somos ciudadanos o seres humanos?) está entremezclada con la lógica paratáctica de un «somos y no somos».

En resumen, la lógica de la subjetivación política, de la emancipación, es una heterología, una lógica del otro, por tres razones principales. En primer lugar, la subjetivación política nunca es la simple afirmación de una identidad; siempre es al mismo tiempo el rechazo de una identidad dada por un otro, dada por el orden dominante de la policía. La policía tiene que ver con los nombres «correctos», nombres que anclan a la gente a su lugar y a su trabajo. La política, en cambio, tiene que ver con los nombres «incorrectos», nombres que plantean una brecha y se vinculan con un daño. En segundo lugar, la emancipación es una demostración, y una demostración siempre supone un otro, incluso si ese otro rechaza la evidencia o el argumento. Es la escenificación de un lugar compartido que no es el lugar para un diálogo o una búsqueda de consenso en el sentido de Habermas. No existe consenso, ni comunicación no distorsionada, ni reparación de un daño. Sin embargo, hay un lugar polémico compartido para el manejo de un daño y la demostración de la igualdad. En tercer lugar, la lógica de la subjetivación siempre entraña una identificación imposible.

Sólo desechando la complejidad de esa lógica puede uno oponer las grandes narrativas y las víctimas universales del pasado a las pequeñas narrativas del presente. La así denominada gran narrativa del pueblo y del proletariado estaba hecha en realidad de una multiplicidad de juegos de lenguaje y demostraciones. Además, el concepto mismo de narrativa, como el concepto de cultura, es sumamente cuestionable. Entraña la identificación de una trama argumentativa con una voz, y de una voz con un cuerpo. Pero la vida de la subjetivación política depende de la diferencia entre la voz y el cuerpo, del intervalo entre identidades. Es así que la narrativa y la cultura entrañan una reversión de la subjetivación a la identificación. El proceso de la igualdad es un proceso de la diferencia; pero diferencia no implica asumir una identidad diferente o la mera confrontación de dos identidades. El lugar para resolver la diferencia no es el «yo» o la cultura de un grupo. Es el *topos* de un argumento. Y el lugar para tal argumento es un intervalo. El lugar de un sujeto político es un intervalo o brecha: es estar *juntos* en la medida que estamos *entremedio*, esto es, entre nombres, identidades, culturas, etc., etc.

Por supuesto que esta es una posición incómoda, y la incomodidad da lugar al discurso de la metapolítica. La metapolítica es la interpretación de la política desde la perspectiva de la policía. Su tendencia es interpretar la heterología como una ilusión y los intervalos y brechas como signos de falsedad. El paradigma del enfoque de la interpretación metapolítica es la interpretación marxista de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Esa interpretación asume que la propia diferencia entre hombre y ciudadano fue el sello distintivo de un engaño: acechando tras la identidad celestial del ciudadano estaba la identidad mundana de un hom-

bre que era en realidad un propietario. Hoy en día el estilo actual de metapolítica nos enseña, por el contrario, que *hombre y ciudadano* son el mismo individuo liberal que disfruta de los valores universales de los derechos humanos encarnados en las constituciones de nuestras democracias. Sin embargo, el estilo de la política como emancipación es un tercer estilo: da por sentado que la universalidad de la Declaración de 1789 es la universalidad del argumento al que hizo lugar, y que se debe precisamente al propio intervalo entre los dos términos; un intervalo que abrió la posibilidad de apelar de uno hasta el otro, de convertirlos en los términos de innumerables demostraciones de derechos, incluyendo los derechos de los que no son considerados ni hombres ni ciudadanos.

Mi conclusión es doble: optimista y pesimista. En primer lugar, no estamos atrapados en la oposición de universalismo e identidad. La distinción es más bien entre una lógica de subjetivación y una lógica de identificación, vale decir, entre dos ideas de multiplicidad y no entre universalismo y particularismo. El discurso del universalismo puede ser tan «tribal» como el discurso de la identidad. Así pudimos experimentarlo en 1990 durante la guerra del Golfo, cuando muchos heraldos de la cultura universal resultaron ser heraldos de armas universales «limpias» y muerte sumaria. La verdadera oposición está entre lo tribal y lo idiomático. La política idiomática construye localmente el lugar de lo universal, el lugar para la demostración de la igualdad. Ella descarta el terrible dilema: o la gran comunidad o las pequeñas, o comunidad o nada en absoluto, y conduce a una nueva política del entremedio (*in-between*).

Mi segunda conclusión es menos optimista. Gran parte de las discusiones contemporáneas giran en torno a las nuevas formas de racismo y xenofobia y a nuestro fracaso en formular respuestas eficaces. Sin embargo, hay mucho más en juego en este caso. En Francia, por ejemplo, el racismo y la xenofobia del presente no deberían verse como consecuencias de problemas sociales que no podemos enfrentar, por ejemplo, como efectos de problemas objetivos suscitados por la población inmigrante. Son más bien el resultado de un vacío, de un colapso previo, el colapso de la política emancipadora como una política del otro. Hace 20 años éramos «todos judíos alemanes», es decir, estábamos en la lógica heterológica de los nombres «incorrectos», en la cultura política del conflicto. Ahora solo tenemos nombres «correctos». Somos europeos y xenófobos. Es la degradación de la forma política, del polimorfismo político del otro, lo que crea un nuevo tipo de *otro*, uno que es infrapolítico. Visto objetivamente, hoy en día no tenemos *más* inmigrantes que hace 20 años. Visto subjetivamente, tenemos muchos *más*. La diferencia es la siguiente: hace 20 años el «inmigrante» tenía *otro* nombre, el de trabajador o proletario. En el ínterin ese nombre se perdió como nombre *político*. El

inmigrante conservó su nombre «propio», y un otro que no tiene otro nombre se convierte en el objeto de temor y rechazo.

El «nuevo» racismo es ese odio al otro que hace su aparición cuando se derrumban los procedimientos políticos de la polémica social. La cultura política del conflicto puede haber tenido salidas decepcionantes; pero también fue una forma de aceptar algo que está antes y debajo de la política: la cuestión del otro como una figura de identificación para el objeto del temor. Cornel West ha sostenido que la identidad trata del deseo y la muerte. Yo diría que la identidad tiene que ver en primer lugar con el miedo: el miedo al otro, el miedo a nada, que encuentra su objeto en la persona del otro. Y la cultura polémica de la emancipación, la escenificación heterológica del otro, también fue una forma de civilizar ese miedo. Los nuevos brotes de racismo y xenofobia revelan así el propio colapso de la política, la reversión del manejo político de un daño a un odio primigenio. Si mi análisis es correcto, la pregunta no es tan solo «¿cómo vamos a enfrentar un problema político?», sino «¿cómo vamos a reinventar la política?».

Nota

1. *Nota del editor*: Este ensayo fue traducido de una versión en inglés donde Rancière se refiere a este proceso de gobernar como *policy*. Hemos optado por traducir «policy» como «policía» debido a que en trabajos posteriores el autor usa ambas palabras de manera intercambiable. Tal es el caso en *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, especialmente en el capítulo «La distorsión: política y policía», pp. 35-60. Allí distingue entre «policía», en el sentido de la actividad de distribuir las partes y la jerarquía de lugares y funciones, y «política», entendida como la actividad de disrupción del orden policial llevada a cabo por «la parte de los que no tienen parte». Lo político es el encuentro de esas dos actividades o prácticas disímiles de la policía y de la política. Con ello queda conformado el esquema tripartito que propone Rancière: policía, política y político.

Ernesto Laclau

Chantal Mouffe

Posición de sujeto

y antagonismo:

la plenitud imposible

La discusión en torno a esta categoría requiere distinguir dos problemas bien distintos, que con frecuencia han sido confundidos en debates recientes: el problema relativo al carácter discursivo o prediscursivo del sujeto, y aquel relativo al tipo de relación existente entre distintas posiciones de sujeto.

El primer problema es el que ha recibido una atención más consecuente, y ha adoptado la forma de un cuestionamiento creciente de la «constitutividad», que tanto el racionalismo como el empirismo atribuían a los «individuos humanos». Esta crítica ha tomado básicamente tres formas: la crítica a una concepción del sujeto que hace de él un agente racional y transparente a sí mismo; la crítica a la supuesta unidad y homogeneidad entre el conjunto de sus posiciones, y la crítica a la concepción que ve en él el origen y fundamento de las relaciones sociales (el problema de la constitutividad en sentido estricto). No necesitamos referirnos en detalle a los rasgos esenciales de esa crítica, ya que sus momentos clásicos —Nietzsche, Freud, Heidegger— son bien conocidos. Más recientemente, Foucault ha mostrado de qué modo las tensiones de la «analítica de la finitud» característica de lo que ha llamado la «Edad del Hombre», se resuelve en un conjunto de oposiciones —lo empírico / lo trascendente, el Cogito / lo impensado, la retirada / el retorno del origen—, que son insuperables en la medida en que se mantenga la categoría de «hombre» como sujeto unificado¹. Otros análisis han mostrado las dificultades en romper con la categoría de «sujeto originario», que continúa entran-