

una parte de la sociedad el mero título de la igualdad de cualquiera con cualquiera, por la cual todas las clases se desunen y existe la política. La universalidad de la política es la de una diferencia en sí de cada parte y del diferenciando como comunidad. La distorsión que instituye la política no es en primer lugar la disensión de las clases, es la diferencia consigo misma de cada una que impone a la división misma del cuerpo social la ley de la mezcla, la ley de cualquiera haciendo cualquier cosa. Platón tiene para ello una palabra: *polypragmosyne*, el hecho de hacer "mucho", de hacer "demasiado", de hacer cualquier cosa. Si el *Gorgias* es la interminable demostración de que la igualdad democrática no es sino la desigualdad tiránica, la organización de la *República* es una persecución interminable de esa *polypragmosyne*, esa confusión de las actividades apta para destruir toda repartición ordenada de las funciones de la ciudad y hacer entrar a las clases unas dentro de las otras. El Libro IV de la *República*, en el momento de definir la justicia —la verdadera justicia, la que excluye la distorsión—, nos advierte solemnemente: esta confusión "causaría a la ciudad el mayor perjuicio y con justa razón se la consideraría el crimen capital".⁹

La política comienza por una distorsión capital: el suspenso que la libertad vacía del pueblo instituye entre el orden aritmético y el orden geométrico. No es la utilidad común la que puede fundar la comunidad política, como así tampoco el enfrentamiento y la armonización de los intereses. La distorsión por la cual hay política no es ninguna culpa que exija reparación. Es la introducción de una incommensurabilidad en el corazón de la distribución de los cuerpos parlantes. Esta incommensurabilidad no rompe solamente la igualdad de las ganancias y las pérdidas. También arruina por anticipado el proyecto de la ciudad ordenada según la proporción del *cosmos*, fundada sobre la *arkhé* de la comunidad.

⁹ Platón, *República*, IV, 434 c.

LA DISTORSION: POLITICA Y POLICIA

La bella deducción de las propiedades del animal lógico en los fines del animal político encubre por lo tanto un desgarramiento. Entre lo útil y lo justo está lo inconmensurable de la distorsión, que por sí sola instituye a la comunidad política como antagonismo de partes de la comunidad que no son verdaderas partes del cuerpo social. Pero, a su vez, la falsa continuidad de lo útil en lo justo viene a denunciar la falsa evidencia de la oposición bien tajante que separa a los hombres dotados del *logos* de los animales limitados al solo instrumento de la voz (*phoné*). La voz, dice Aristóteles, es un instrumento destinado a un fin limitado. En general, sirve para que los animales indiquen (*semainein*) su sensación de dolor o de agrado. Agrado y dolor se sitúan más acá de la partición que reserva a los seres humanos y a la comunidad política el sentimiento de lo provechoso y lo perjudicial, *por lo tanto* la puesta en común de lo justo y lo injusto. Pero, al distinguir tan claramente las funciones corrientes de la

voz y los privilegios de la palabra, ¿puede olvidar Aristóteles el furor de las acusaciones lanzadas por su maestro Platón contra el "gran animal" popular? El Libro VI de la *República*, en efecto, se complace en mostrarnos al gran animal respondiéndolo a las palabras que lo acarian con el tumulto de sus aclamaciones y a las que lo irritan con el estrépito de sus reprobaciones. Por eso, la "ciencia" de quienes se presentan en su recinto consiste enteramente en conocer los efectos de voz que hacen gruñir al gran animal y los que lo tornan dócil y amable. Así como el *demos* usurpa el título de la comunidad, la democracia es el régimen —el modo de vida— donde la voz que no sólo expresa sino que también procura los sentimientos ilusorios del placer y la pena usurpa los privilegios del *logos* que hace reconocer lo justo y ordena su realización en la proporción comunitaria. La metáfora del gran animal no es una simple metáfora. Sirve rigurosamente para rechazar hacia el lado de la animalidad a esos seres parlantes sin cualidades que introducen la perturbación en el *logos* y en su realización política como *analogía* de las partes de la comunidad.

Así, pues, la simple oposición de los animales lógicos y los animales fónicos no es en modo alguno el dato sobre el cual se fundaría la política. Esta, al contrario, es una apuesta del litigio mismo que la instituye. En el corazón de la política hay una doble distorsión, un conflicto fundamental y nunca librado como tal, sobre la relación entre la capacidad del ser parlante sin propiedad y la capacidad política. Para Platón, la multiplicidad de los seres pariantes anónimos a los que se llama pueblo perjudica toda distribución ordenada de los cuerpos en comunidad. Pero, a la inversa, "pueblo" es el nombre, la forma de subjetivación de esa distorsión inmemorial y siempre actual por la cual el orden social se simboliza expulsando a la mayoría de los seres parlantes a la noche del silencio o el ruido animal de las voces que expresan agrado o sufrimiento. Puesto que, con anterioridad a las deudas que ponen a las gentes sin nada bajo la dependencia de los oligarcas, está

la distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un *logos* —una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene— y aquellos de quienes no hay un *logos*, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena, sólo imita la voz articulada. Hay política porque el *logos* nunca es meramente la palabra, porque siempre es indisolublemente la *cuenta* en que se tiene esa palabra: la cuenta por la cual una emisión sonora es entendida como palabra, apta para anunciar lo justo, mientras que otra sólo se percibe como ruido que señala placer o dolor, aceptación o revuelta.

Es eso lo que narra un pensador francés del siglo XIX al reescribir el relato hecho por Tito Livio de la secesión de los plebeyos romanos en el Aventino. En 1829, Pierre-Simon Ballanche publica en la *Revue de Paris* una serie de artículos con el título de "Fórmula general de la historia de todos los pueblos aplicada a la historia del pueblo romano". A su manera, entonces, Ballanche vincula la política de los "clásicos" y la de los "modernos". El relato de Tito Livio asociaba el fin de la guerra contra los volscos, la retirada de la plebe hacia el Aventino, la embajada de Menenio Agripa, su fábula célebre y el retorno de los plebeyos al orden. Ballanche reprocha al historiador latino su incapacidad para pensar el acontecimiento de otra manera que como una revuelta, un levantamiento de fuerzas miseria y la ira que instaura una relación de fuerzas carente de sentido. Tito Livio es incapaz de dar al conflicto su sentido porque es incapaz de situar la fábula de Menenio Agripa en su verdadero contexto: el de una disputa sobre la cuestión de la palabra misma. Al centrar su relato apólogo en las discusiones de los senadores y las acciones verbales de los plebeyos, Ballanche efectúa una nueva puesta en escena del conflicto en la que toda la cuestión en juego es saber si existe un escenario común en donde plebeyos y patricios puedan debatir algo.

La posición de los patricios intransigentes es simple: no hay motivo para discutir con los plebeyos, por la sencilla razón de que éstos no hablan. Y no hablan porque son seres sin nombre, privados de *logos*, es decir de nscripción simbólica en la ciudad. Viven una vida puramente individual que no transmite nada sino la vida misma, reducida a su facultad reproductiva. Quien carece de nombre *no puede* hablar. Fue un error fatal del enviado Menenio imaginarse que de la boca de los plebeyos salían *palabras*, cuando lógicamente lo único que puede salir es ruido.

¡Poseen la palabra como nosotros, se atrevieron a decir a Menenio! ¿Es un dios quien cerró la boca de éste, quien cegó su mirada, quien hizo zumbiar sus oídos? ¿Es un vértigo sagrado el que lo ha atrapado? (...) no supo responderles que tenían una palabra transitoria, una palabra que es un sonido fugitivo, una especie de mugido, signo de la necesidad y no manifestación de la inteligencia. Están privados de la palabra eterna que era en el pasado y será en el porvenir.¹

El discurso que Ballanche presta a Appio Claudio dispone perfectamente el argumento de la disputa. Entre el lenguaje de quienes tienen un nombre y el mugido de los seres sin nombre, no hay situación de intercambio lingüístico que pueda constituirse, y tampoco reglas ni código para la discusión. Este veredicto no refleja simplemente el empecinamiento de los dominadores o su engeguemiento ideológico. Estrictamente, expresa el orden de lo sensible que organiza su dominación, que es esta dominación misma. Más que un traidor a su clase, el enviado Menenio, que cree haber escuchado hablar a los plebeyos, es víctima de una ilusión de los sentidos. El orden que estructura la dominación de los patricios no sabe de *logos* que pueda ser

articulado por seres privados de *logos*, ni de *palabra* que puedan proferir unos seres sin nombre, unos seres de los que no hay *cuenta*.

Frente a ello, ¿qué hacen los plebeyos reunidos en el Aventino? No se atrincheran a la manera de los esclavos de los escitas. Hacen lo que era impensable para éstos: instituyen otro orden, otra división de lo sensible al constituirse no como guerreros iguales a otros guerreros sino como seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan. Ejecutan así una serie de actos verbales que imitan los de los patricios: pronuncian imprecaciones y apoteosis; delegan en uno de ellos la consulta a *sus* oráculos; se dan representantes tras rebautizarlos. En síntesis, se conducen como seres con nombre. Se descubren, en la modalidad de la transgresión, como seres parlantes, dotados de una palabra que no expresa meramente la necesidad, el sufrimiento y el furor, sino que manifiesta la inteligencia. Escriben, dice Ballanche, "un nombre en el cielo": un lugar en un orden simbólico de la comunidad de los seres parlantes, en una comunidad que aún no tiene efectividad en la ciudad romana.

El relato nos presenta estos dos escenarios y nos muestra observadores y emisarios que circulan entre los dos —en un solo sentido, desde luego: son patricios atípicos que vienen a ver y escuchar lo que sucede en este escenario inexistente de derecho—. Y lo que observan es este fenómeno increíble: los plebeyos transgredieron en los hechos el orden de la ciudad. Se dieron nombres. Ejecutaron una serie de actos verbales que vinculan la vida de sus cuerpos a palabras y a usos de las palabras. En síntesis, en el lenguaje de Ballanche, de "mortales" que eran se convirtieron en "hombres", vale decir seres que inscriben en palabras un destino colectivo. Se convirtieron en seres susceptibles de hacer promesas y firmar contratos. La consecuencia es que, cuando Menenio Agripa narra su apólogo, lo escuchan cortésmente y le agradecen, pero

¹ Ballanche, "Formule générale de tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain", *Revue de Paris*, septiembred 1830, p. 94.

para pedirle a continuación un tratado. Aquél protesta airadamente diciendo que la cosa es lógicamente imposible. Por desgracia, nos dice Ballanche, en un solo día su apólogo había "envejecido un ciclo". La cosa es sencilla de formular: desde el momento en que los plebeyos podían comprender su apólogo —el apólogo de la desigualdad necesaria entre el principio vital patricio y los miembros ejecutantes de la plebe—, es que ya eran necesariamente iguales. El apólogo quiere dar a entender una división desigual de lo sensible. Ahora bien, el sentido necesario para comprender esa división presupone una división igualitaria que arruina la primera. Pero sólo el despliegue de una escena de manifestación específica da una efectividad a esta igualdad. Sólo ese dispositivo mide la distancia del *logos* consigo mismo y da realidad a esa medida al organizar otro espacio sensible donde se comprueba que los plebeyos hablan como los patricios y que la dominación de éstos no tiene otro fundamento que la pura contingencia de todo orden social.

En el relato de Ballanche, el Senado romano está animado por un Consejo secreto de ancianos sabios. Estos saben que, guste o no guste, cuando un ciclo está terminado está terminado. Y llegan a la conclusión de que, dado que los plebeyos se han convertido en seres de palabra, no hay otra cosa que hacer que hablar con ellos. Esta conclusión está de acuerdo con la filosofía que Ballanche toma de Vico: el pasaje de una edad de la palabra a otra no es cuestión de revuelta que pueda suprimirse, es cuestión de revelación progresiva, que se reconoce en sus signos y contra la que no se lucha. Pero lo que nos importa aquí, más que esta filosofía determinada, es la manera en que el apólogo delimita la relación entre el privilegio del *logos* y el juego del litigio que instituye la escena política. Con anterioridad a toda medida de los intereses y los títulos de tal o cual parte, el litigio se refiere a la existencia de las partes como partes, a la existencia de una relación que las constituye como tales. Y el doble sentido del *logos*,

como palabra y como cuenta, es el lugar donde se juega ese conflicto. El apólogo del Avenino nos permite reformular el enunciado aristotélico sobre la función política del *logos* humano y sobre la significación de la distorsión que manifiesta. La palabra por la cual hay política es la que mide la distancia misma de la palabra y su cuenta. Y la *esthesis* que se manifiesta en esta palabra es la disputa misma acerca de la constitución de la *esthesis*, acerca de la partición de lo sensible por la que determinados cuerpos se encuentran en comunidad. Partición se entenderá aquí en el doble sentido del término: comunidad y separación. Es la relación de una y otra la que define una partición de lo sensible. Y es esta relación la que está en juego en el "doble sentido" del apólogo: el que éste hace entender y el que hace falta para entenderlo. Saber si los plebeyos hablan es saber si hay algo "entre" las partes. Para los patricios, no hay escena política puesto que no hay partes. No hay partes dado que los plebeyos, al no tener *logos*, no *son*. "Vuestra desgracia es no ser, dice un patricio a los plebeyos, y esa desgracia es ineluctable."²

Allí está el punto decisivo que es oscuramente designado por la definición aristotélica o la polémica platónica, pero, en cambio, ocultado claramente por todas las concepciones intercambistas, contractuales o comunicacionales de la comunidad política. La política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él. Antes que nada es preciso establecer que el escenario existe para el uso de un interlocutor que no lo ve y que no tiene motivos para verlo *dado que* aquél no existe. Las partes no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se hacen contar como partes. La "discusión" sobre la distorsión no es un intercambio —ni siquiera violento— entre interlocutores constituidos. Conciérne a la misma situación verbal y a sus actores. No hay política porque los hombres, gracias al privilegio de la palabra, ponen en

² Ballanche, *op. cit.*, p. 75.

común sus intereses. Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo "entre" ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada. La facticidad de la libertad ateniense y el carácter extraordinario de la secesión plebeya ponen así en escena un conflicto fundamental que es a la vez marcado y omitido por la guerra servil de Escitia. El conflicto separa dos modos del ser-juntos humano, dos tipos de partición de lo sensible, opuestos en su principio y anudados no obstante uno al otro en las cuentas imposibles de la proporción así como en las violencias del conflicto. Está el modo de ser-juntos que pone los cuerpos en su lugar y en su función de acuerdo con sus "propiedades", según su nombre o su ausencia de nombre, el carácter "lógico" o "fónico" de los sonidos que salen de su boca. El principio de este ser-juntos es sencillo: da a cada uno la parte que le corresponde según la evidencia de lo que es. En él, las maneras de ser, las maneras de hacer y las maneras de decir —o de no decir— remiten exactamente unas a otras. Los escitas, al vaciar los ojos de aquellos que no tienen más que ejecutar con sus manos la tarea que les asignan, dan un ejemplo salvaje de ello. Los patricios que no pueden entender la palabra de quienes no pueden tenerla dan su fórmula clásica. Los "políticos" de la comunicación y la encuesta que, a cada instante, nos brindan a todos el espectáculo acabado de un mundo que se volvió indiferente y la cuenta exacta de lo que cada grupo de edad y cada categoría socioprofesional piensan del "futuro político" de tal o cual ministro, bien podrían ser una fórmula moderna ejemplar. Así, pues, por un lado está la lógica que cuenta las partes de las meras partes, que distribuye los cuerpos en

el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y pone en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno. Y está la otra lógica, la que suspende esta armonía por el simple hecho de actualizar la contingencia de la igualdad, ni aritmética ni geométrica, de unos seres parlantes cualesquiera.

En el conflicto primordial que pone en litigio la deducción entre la capacidad de un ser parlante cualquiera y la comunidad de lo justo y lo injusto, hay que reconocer entonces dos lógicas del ser-juntos humano que en general se confunden bajo el nombre de política, cuando la actividad política no es otra cosa que la actividad que las comparte. Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo *policiología*. No hay duda de que esta designación plantea algunos problemas. La palabra *policiología* evoca corrientemente lo que se llama la baja policía, los cachiporrazos de las fuerzas del orden y las inquisiciones de las policías secretas, pero esta identificación restrictiva puede ser tenida por contingente. Michel Foucault demostró que, como técnica de gobierno, la policía definida por los autores de los siglos XVII y XVIII se extendía a todo lo que concierne al "hombre" y su "felicidad".³ La baja policía no es más que una forma particular de un orden más general que dispone lo sensible en lo cual los cuerpos se distribuyen en comunidad. Es la debilidad y no la fuerza de este

³ Michel Foucault, "Omnes et singulatum: vers une critique de la raison politique", *Dits et Écrits*, t. IV, pp. 134-161. [Viene al caso mencionar que también en castellano el término tiene un significado más amplio. El Diccionario Enciclopédico Abreviado Espasa-Calpe, por ejemplo, da como primera acepción: "Buen orden que se observa en las ciudades y naciones, cuando se cumplen las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno". (N. del T.)]

Policio: lo que a lo común y
43

orden la que en ciertos Estados hace crecer a la baja policía, hasta ponerla a cargo de la totalidad de las funciones de policía. Es lo que atestigua a contrario la evolución de las sociedades occidentales que hace de lo policial un elemento de un dispositivo social donde se anudan lo médico, lo asistencial y lo cultural. En él, lo policial está consagrado a convertirse en consejero y animador tanto como agente del orden público y no hay duda de que algún día su nombre mismo se modificará, atrapado en ese proceso de eufemización mediante el cual nuestras sociedades revalorizan, al menos en imagen, todas las funciones tradicionalmente despreciadas.

Así, pues, en lo sucesivo emplearé la palabra *policía* y el adjetivo *policial* en ese sentido amplio que es también un sentido "neutro", no peyorativo. Sin embargo, no identifico a la policía con lo que se designa con el nombre de "aparato del Estado". La noción de aparato del Estado, en efecto, está atrapada en el supuesto de una oposición entre Estado y sociedad donde el primero es representado como la máquina, el "monstruo frío" que impone la rigidez de su orden a la vida de la segunda. Ahora bien, esta representación presupone ya cierta "filosofía política", es decir cierta confusión de la política y la policía. La distribución de los lugares y las funciones que define un orden policial depende tanto de la espontaneidad supuesta de las relaciones sociales como de la rigidez de las funciones estatales. La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. Pero para definir esto hace falta en primer lugar definir la configuración de lo sensible en que se inscriben unas y otras. De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perte-

1/10/70
neciente al discurso y tal otra al ruido. Es por ejemplo una ley de policía que hace tradicionalmente del lugar de trabajo un espacio privado no regido por los modos del ver y del decir propios de lo que se denomina el espacio público, donde el *tener parte* del trabajador se define estrictamente por la remuneración de su trabajo. La policía no es tanto un "disciplinamiento" de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen.

Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica de la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definen las partes, sus partes y las ausencias de partes. La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido. Puede ser la actividad de los plebeyos de Ballanche que hacen uso de una palabra que "no tienen". Puede ser la de esos obreros del siglo XIX que ponen en razones colectivas relaciones de trabajo que no competen sino a una infinidad de relaciones individuales privadas. O también la de esos manifestantes o constructores de barricadas que liberalizan como "espacio público" las vías de comunicación urbanas. Espectacular o no, la actividad política es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio le es heterogéneo, el de una parte de los que no tienen parte, la que, en última instancia, manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden la igualdad de

cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante. Hay política cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos heterogéneos. El primero es el proceso policial en el sentido que se intentó definir. El segundo es el proceso de la igualdad. Con este término, entendamos provisoriamente el conjunto abierto de las prácticas guiadas por la suposición de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante y por la preocupación de verificar esa igualdad.

La formulación de esta oposición obliga a algunas precisiones y entraña algunos corolarios. En primerísimo lugar, no haremos del orden policial así definido la noche donde todo vale. La práctica de los escitas que vaciaban los ojos de sus esclavos y la de las modernas estrategias de la información y la comunicación que, a la inversa, permiten ver sin límites, competen ambas a la policía. No se sacará de ello en modo alguno la conclusión nihilista de que una y otra son equivalentes. Nuestra situación es en todos los aspectos preferible a la de los esclavos de los escitas. Hay una policía menos buena y una mejor —la mejor no es, por lo demás, la que sigue el orden supuestamente natural de las sociedades o la ciencia de los legisladores sino aquella a la que las fracturas de la lógica igualitaria llegaron a apartar las más de las veces de su lógica "natural"— La policía puede procurar toda clase de bienes, y una policía puede ser infinitamente preferible a otra. Esto no cambia su naturaleza, que es lo único que está en cuestión aquí. El régimen del sondeo de opinión y de la exhibición permanente de lo real es en la actualidad la forma corriente de la policía en las sociedades occidentales. La policía puede ser gentil y amable. No por ello deja de ser lo contrario de la política, y conviene circunscribir lo que corresponde a cada una. Es así como muchas de las cuestiones tradicionalmente catalogadas como referidas a las relaciones de la moral y la política no conciernen, en rigor, sino a las relaciones de la moral y la policía. Saber, por ejemplo, si todos los medios son buenos para asegurar

la tranquilidad de la población y la seguridad del Estado es una cuestión que no compete al pensamiento político —lo cual no quiere decir que no pueda proporcionar el lugar de una intervención transversal de la política—. Del mismo modo, es así como la mayor parte de las medidas que nuestros clubes y laboratorios de "reflexión política" imaginan sin tregua para cambiar o renovar la política mediante el acercamiento del ciudadano al Estado o del Estado al ciudadano, en realidad ofrecen a la política su alternativa más simple: la de la mera policía. Puesto que la representación de la comunidad que identifica la ciudadanía como propiedad de los individuos, definible en una relación de mayor o menor proximidad entre su lugar y el poder público, es propia de la policía. En cuanto a la política, no conoce relación entre los ciudadanos y el Estado. Lo único que conoce son los dispositivos y las manifestaciones singulares mediante los cuales hay a veces una ciudadanía que nunca pertenece a los individuos como tales.

No habrá de olvidarse tampoco que si la política pone en acción una lógica completamente heterogénea a la de la policía, siempre está anudada a ésta. La razón es simple. La política no tiene objetos o cuestiones que le sean propios. Su único principio, la igualdad, no le es propio y en sí mismo no tiene nada de político. Todo lo que aquélla hace es darle una actualidad en la forma de casos, inscribir, en la forma del litigio, la verificación de la igualdad en el corazón del orden policial. Lo que constituye el carácter político de una acción no es su objeto o el lugar donde se ejerce sino únicamente su forma, la que inscribe la verificación de la igualdad en la institución de un litigio, de una comunidad que sólo existe por la división. La política se topa en todos lados con la policía. No obstante, es preciso pensar este encuentro como encuentro de los heterogéneos. Para ello hay que renunciar al beneficio de ciertos conceptos que aseguran de antemano el pasaje entre los dos dominios. El de poder es el primero

de ellos. Es éste el que hace poco permitió a una cierta buena voluntad militante asegurar que "todo es político" porque en todos lados hay relaciones de poder. A partir de allí pueden compartirse la visión sombría de un poder presente en todas partes y en todo momento, la visión heroica de la política como resistencia o la visión lúdica de los espacios afirmativos creados por quienes dan la espalda a la política y a sus juegos de poder. El concepto de poder permite concluir desde un "todo es policial" a un "todo es político". Ahora bien, la consecuencia no es buena. Si todo es político, nada lo es. Si, por lo tanto, es importante mostrar, como lo hizo magistralmente Michel Foucault, que el orden policial se extiende mucho más allá de sus instituciones y técnicas especializadas, es igualmente importante decir que nada es en sí mismo político, por el solo hecho de que en él se ejerzan relaciones de poder. Para que una cosa sea política, es preciso que dé lugar al encuentro de la lógica policial y la lógica igualitaria, el cual nunca está preconstituido.

Así pues, ninguna cosa es en por sí misma política. Pero cualquiera puede llegar a serlo si da lugar al encuentro de las dos lógicas. Una misma cosa —una elección, una huelga, una manifestación— puede dar lugar a la política o no darle ningún lugar. Una huelga no es política cuando exige reformas más que mejoras o la emprende contra las relaciones de autoridad antes que contra la insuficiencia de los salarios. Lo es cuando vuelve a representar las relaciones que determinan el lugar del trabajo en su relación con la comunidad. La familia pudo convertirse en un lugar político, no por el mero hecho de que en ella se ejerzan relaciones de poder, sino porque resultó puesta en discusión en un litigio sobre la capacidad de las mujeres a la comunidad. Un mismo concepto —la opinión o el derecho, por ejemplo— puede designar una estructura del obrar político o una del orden policial. Es así como el mismo término opinión designa dos procesos opuestos: la reproducción de las legitimaciones estatales bajo la forma

de "sentimientos" de los gobernados o la constitución de un escenario de puesta en litigio de ese juego de las legitimaciones y los sentimientos; la elección entre unas respuestas propuestas o la invención de una pregunta que nadie se hacía. Pero hay que agregar que estas palabras también pueden designar y la mayoría de las veces designan el entrelazamiento mismo de las lógicas. La política actúa sobre la policía. Lo hace en lugares y con palabras que les son comunes, aun cuando dé una nueva representación a esos lugares y cambie el estatuto de esas palabras. Lo que habitualmente se postula como el lugar de lo político, a saber el conjunto de las instituciones del Estado, no es precisamente un lugar homogéneo. Su configuración está determinada por un estado de las relaciones entre la lógica política y la lógica policial. Pero también es, por supuesto, el lugar privilegiado donde su diferencia se disimula tras el supuesto de una relación directa entre la *arkhé* de la comunidad y la distribución de las instituciones, de las *arkhai* que realizan el principio.

Ninguna cosa es en sí misma política porque la política no existe sino por un principio que no le es propio, la igualdad. El estatuto de ese "principio" debe precisarse. La igualdad no es un dato que la política aplica, una esencia que encarna la ley ni una meta que se propone alcanzar. No es más que una presuposición que debe discernirse en las prácticas que la ponen en acción. Así, en el apólogo del Aventino, la presuposición igualitaria debe discernirse hasta en el discurso que pronuncia la fatalidad de la desigualdad. Menenio Agripa explica a los plebeyos que no son más que los miembros estúpidos de una ciudad cuyo corazón son los patricios. Pero, para enseñarles así su lugar, debe suponer que ellos entienden su discurso. Debe suponer esa igualdad de los seres parlantes que contradice la distribución policial de los cuerpos puestos en su lugar y asignados a su función.

Concedámoslo por anticipado a los espíritus asentados para quienes igualdad rima con utopía, en tanto la des-

igualdad evoca la sana robustez de las cosas naturales: esta presuposición es verdaderamente tan vacía como ellos la califican. Por sí misma no tiene ningún efecto particular, ninguna consistencia política. Puede incluso dudarse de que alguna vez tenga ese efecto o adquiera esa consistencia. Más aún, quienes llevaron esa duda a su límite extremo son los partidarios más resueltos de la igualdad. Para que haya política, es preciso que la lógica policial y la lógica igualitaria tengan un punto de coincidencia. En sí misma, esa consistencia de la igualdad vacía no puede ser sino una propiedad vacía, como lo es la libertad de los atenienses. La posibilidad o la imposibilidad de la política se juegan allí. También es aquí donde los espíritus asentados pierden sus puntos de referencia: para ellos, las que impiden la política son las nociones vacías de igualdad y libertad. Ahora bien, el problema es estrictamente inverso: para que haya política, es preciso que el vacío apolítico de la igualdad de cualquiera con cualquiera produzca el vacío de una propiedad política como la libertad del *demos* ateniense. Es una suposición que puede rechazarse. En otra parte analicé la forma pura de ese rechazo en el teórico de la igualdad de las inteligencias y de la emancipación intelectual, Joseph Jacotot.⁴ Este opone radicalmente la lógica de la hipótesis igualitaria a la de la agregación de los cuerpos sociales. Para él siempre es posible dar prueba de la igualdad sin la cual no es pensable ninguna desigualdad, pero con la estricta condición de que esa prueba sea siempre singular, que en cada ocasión sea la reiteración del puro trazado de su verificación. Esta prueba siempre singular de la igualdad no puede consistir en ninguna forma de vínculo social. La igualdad se transfiere en su contrario a partir del momento en que quiere inscribirse en un lugar de la organización social y estatal. Es así como la emancipación intelectual no puede institucionalizarse sin convertirse en instrucción del pueblo, es decir organización de su

⁴ J. Rancière, *Le Maître ignorant*, París, Fayard, 1987.

minoría perpetua. Es por eso que los dos procesos deben mantenerse absolutamente ajenos entre sí, constituyendo dos comunidades radicalmente diferentes, aunque estén compuestas por los mismos individuos, la comunidad de las inteligencias iguales y la de los cuerpos sociales reunidos por la ficción desigualitaria. Jamás pueden anudarse, salvo que se quiera transformar a la igualdad en su contrario. La igualdad de las inteligencias, condición absoluta de toda comunicación y de todo orden social, no podría tener efecto en este orden por la libertad vacía de ningún sujeto colectivo. Todos los individuos de una sociedad pueden emanciparse. Pero esta emancipación —que es el nombre moderno del efecto de igualdad— nunca producirá el vacío de ninguna libertad perteneciente a un *demos* o a cualquier otro sujeto del mismo tipo. En el orden social, no podría haber vacío. No hay sino plenitud, pesos y contrapesos. Así, la política no es el nombre de nada. No puede ser otra cosa que la policía, es decir la negación de la igualdad.

La paradoja de la emancipación intelectual nos permite pensar el nudo esencial del *logos* y la distorsión, la función constitutiva de ésta para transformar la lógica igualitaria en lógica política. O bien la igualdad no provoca ningún efecto en el orden social, o bien lo provoca en la forma específica de la distorsión. La “libertad” vacía que hace de los pobres de Atenas el sujeto político *dememos* no es otra cosa que la coincidencia de las dos lógicas. No es otra cosa que la distorsión que instituye a la comunidad como comunidad del litigio. La política es la práctica en la cual la lógica del rasgo igualitario asume la forma del tratamiento de una distorsión, donde se convierte en el argumento de una distorsión principal que viene a anudarse con tal litigio determinado en la distribución de las ocupaciones, las funciones y los lugares. Existe gracias a unos sujetos o unos dispositivos de subjetivación específicos. Estos miden los incommensurables, la lógica del rasgo igualitario y la del orden policial. Lo hacen uniendo al título de tal

grupo social el mero título vacío de la igualdad de cual- quiera con cualquiera. Lo hacen superponiendo al orden policial que estructura la comunidad otra comunidad que no existe sino por y para el conflicto, una comunidad que es la del conflicto en torno a la existencia misma de lo común entre lo que tiene parte y lo que no la tiene.

La política es asunto de sujetos, o más bien de modos de subjetivación. Por *subjetivación* se entenderá la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia. Formalmente, el *ego sum, ego existo* cartesiano es el prototipo de esos sujetos indisolubles de una serie de operaciones que implican la producción de un nuevo campo de experiencia. Toda subjetivación política proviene de esta fórmula. Esta es un *nos sumus, nos existimus*. Lo que quiere decir que el sujeto que aquélla hace existir no tiene ni más ni menos consistencia que ese conjunto de operaciones y ese campo de experiencia. La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial. Pueblo es la primera de esas multiplicidades que desunen a la comunidad con respecto a sí misma, la inscripción primera de un sujeto y una esfera de apariencia de sujeto sobre cuyo fondo otros modos de subjetivación proponen la inscripción de otros "existentes", otros sujetos del litigio político. Un modo de subjetivación no crea sujetos *ex nihilo*. Los crea al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de experiencia de un litigio. "Obreros" o "mujeres" son identidades aparentemente sin misterio. Todo el mundo ve de *quién* se trata. Ahora bien, la subjetivación política los arranca de esta evidencia, al plantear la cuestión de la relación entre un *quién* y un *cuál* en la

aparente redundancia de una proposición de existencia. En política, "mujer" es el sujeto de experiencia —el sujeto desnaturalizado, desfeminizado— que mide la distancia entre una parte reconocida —la de la complementariedad sexual— y una ausencia de parte. Del mismo modo, "obrero", o mejor "proletario", es el sujeto que mide la distancia entre la parte del trabajo como función social y la ausencia de parte de quienes lo ejecutan en la definición de lo común de la comunidad. Toda subjetivación política es la manifestación de una distancia de este tipo. La bien conocida lógica policial que juzga que los proletarios militantes *no son* trabajadores sino desclasados y que las militantes de los derechos de las mujeres son criaturas ajenas a su sexo, en resumidas cuentas, tiene fundamento. Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte. La subjetivación política "proletaria", como traté de demostrarlo en otro lado, no es ninguna forma de "cultura", de *ethos* colectivo que cobre voz. Presupone, al contrario, una multiplicidad de fracturas que separan a los cuerpos obreros de su *ethos* y de la voz a la que se atribuye expresar su alma, una multiplicidad de acontecimientos verbales, es decir de experiencias singulares del litigio sobre la palabra y la voz, sobre la partición de lo sensible. El "tomar la palabra" no es conciencia y expresión de un sí mismo que afirma lo propio. Es ocupación del lugar donde el *logos* define otra naturaleza que la *phoné*. Esta ocupación supone que haya destinos de "trabajadores" que, de una manera u otra, sean desviados por una experiencia del poder de los *logoi* en que la reviviscencia de inscripciones políticas antiguas puede combinarse con el secreto descubierto del alejandrino. El animal político moderno es en primer lugar un animal literario, preso en el circuito de una literalidad que deshace las

relaciones entre el orden de las palabras y el orden de los cuerpos que determinaban el lugar de cada uno. Una subjetivación política es el producto de esas líneas de fractura múltiples por las cuales individuos y redes de individuos subjetivan la distancia entre su condición de animales dotados de voz y el encuentro violento de la igualdad del logos.⁵

Así, pues, la diferencia que el desorden político viene a inscribir en el orden policial puede, en un primer análisis, expresarse como diferencia de una subjetivación a una identificación. La misma inscribe un nombre de sujeto como diferente a toda parte identificada de la comunidad. Este aspecto puede ilustrarse con un episodio histórico, una escena verbal que es una de las primeras apariciones políticas del sujeto proletario moderno. Se trata de un diálogo ejemplar en ocasión del proceso sustanciado en 1832 al revolucionario Auguste Blanqui. Al solicitarle el presidente del tribunal que indique su profesión, responde simplemente: "proletario". Respuesta ante la cual el presidente objeta de inmediato: "Esa no es una profesión", sin perjuicio de escuchar en seguida la réplica del acusado: "Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos".⁶ A consecuencia de lo cual el presidente acepta que el escribano anote esta nueva "profesión". En esas dos réplicas puede resumirse todo el conflicto de la política y la policía. En él, todo obedece a la doble acepción de una

⁵ Que al mismo tiempo sea la pérdida, el pasaje más allá, en el sentido del *Untergang* nietzscheano, es lo que traté de mostrar en *La Nuit des prolétaires*, París, Fayard, 1981. Sobre la lógica de los acontecimientos verbales, me permito remitir también a mi libro *Les Noms de l'histoire*, París, Le Seuil, 1992 [*Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993]. Me parece que esta noción no carece de relaciones con lo que Jean-Luc Nancy piensa como la noción de "toma de palabra" en *Le Sens du monde*, París, Galilée, 1993.

⁶ *Défense du citoyen Louis-Auguste Blanqui devant la Cour d'assises*, París, 1832, p. 4.

palabra, profesión. Para el procurador, que encarna la lógica policial, profesión quiere decir oficio: la actividad que pone un cuerpo en su lugar y su función. Ahora bien, es evidente que proletario no designa ningún oficio, a lo sumo un estado vagamente definido de trabajador manual miserable que, en todo caso, no se aviene con el acusado. Pero, como político revolucionario, Blanqui da a la misma palabra otra acepción: una profesión es un reconocimiento, una declaración de pertenencia a un colectivo. Con la salvedad de que ese colectivo tiene una naturaleza muy particular. La clase de los proletarios en la cual Blanqui hace profesión de incluirse no es en modo alguno identificable con un grupo social. Los proletarios no son ni los trabajadores manuales ni las clases laboriosas. Son la clase de los incontados, que no existe más que en la declaración misma por la cual se cuentan como quienes no son contados. El nombre de proletario no define ni un conjunto de propiedades (trabajador manual, trabajador industrial, miseria, etc.) que serían igualmente poseídas por una multitud de individuos, ni un cuerpo colectivo que encarna un principio, cuyos miembros serían esos individuos. Corresponde a un proceso de subjetivación que es idéntico al proceso de exposición de una distorsión. La subjetivación "proletaria" define, como sobreimpresión en relación con la multitud de los trabajadores, un sujeto de la distorsión. La subjetividad no es ni el trabajo ni la miseria, sino la mera cuenta de los incontados, la diferencia entre la distribución desigualitaria de los cuerpos sociales y la igualdad de los seres parlantes.

Es también por eso que la distorsión que expone el nombre de proletario no se identifica de ninguna forma con la figura históricamente fechada de la "víctima universal" y con su *pathos* específico. La distorsión expuesta por el proletariado sufriente de la década de 1830 tiene la misma estructura lógica que el *blaberon* implicado en la libertad sin principios de ese *demos* ateniense que se

identificaba insolentemente con el todo de la comunidad. Simplemente, en el caso de la democracia ateniense, esta estructura lógica funciona en su forma elemental, en la unidad inmediata del *demos* como todo y como parte. La declaración de pertenencia proletaria, en cambio, explicita la distancia entre dos pueblos: el de la comunidad política declarada y el que se define por estar excluido de esa comunidad. "*Demos*" es el sujeto de la identidad de la parte y el todo. "Proletario", al contrario, subjetiva esa parte de los que no tienen parte que hace al todo diferente a sí mismo. Platón se encrespaba contra ese *demos* que es la cuenta de lo incontable. Blanqui, con el nombre de proletarios, inscribe a los incontados en el espacio donde son contables como incontados. La política en general está hecha de esas *cuentas erróneas*, es la obra de clases que no lo son, que inscriben con el nombre particular de una parte excepcional o un todo de la comunidad (los pobres, el proletariado, el pueblo) la distorsión que separa y reúne dos lógicas heterogéneas de la comunidad. El concepto de la distorsión, por lo tanto, no se vincula a ninguna dramaturgia de "victimización". Corresponde a la estructura original de toda política. La distorsión es simplemente el modo de subjetivación en el cual la verificación de la igualdad asume una figura política. Hay política en razón de un solo universal, la igualdad, que asume la figura específica de la distorsión. Esta instituye un universal singular, un universal polémico, al anudar la presentación de la igualdad, como parte de los que no tiene parte, con el conflicto de las partes sociales.

La distorsión fundadora de la política es por lo tanto de una naturaleza muy particular, que conviene distinguir de las figuras a las que se la asimila de buen grado, con lo que se hace desaparecer a la política en el derecho, la religión o la guerra. Se distingue en primer lugar del litigio jurídico objetivable como relación entre unas partes determinadas, pautable según procedimientos jurídi-

cos apropiados. Esto obedece simplemente al hecho de que las partes no existen con anterioridad a la declaración de la distorsión. El proletariado, antes de la distorsión que expone su nombre, no tiene ninguna existencia como parte real de la sociedad. Por eso la distorsión que expone no podría zanjarse en la forma de un acuerdo entre partes. No se zanja porque los sujetos que la distorsión política pone en juego no son entidades a las cuales les ocurriera por accidente tal o cual distorsión sino sujetos cuya existencia misma es el modo de manifestación de esa distorsión. La persistencia de ésta es infinita porque la verificación de la igualdad es infinita y la resistencia de todo orden policial a esa verificación es una cuestión de principios. Pero esta distorsión que no es zanjable no es sin embargo intratable. No se identifica ni con la guerra inexpiable ni con la deuda irrescatable. La distorsión política no se zanja —por objetivación del litigio y compromiso entre las partes—. Pero se trata —mediante dispositivos de subjetivación que la hacen consistir como relación modificable entre partes, como modificación incluso del terreno sobre el cual se libra el juego—. Los incommensurables de la igualdad de los seres parlantes y de la distribución de los cuerpos sociales se miden uno al otro, y esta medida tiene efecto sobre la distribución misma. Entre la regulación jurídica y la deuda inexpiable, el litigio político revela un carácter inconciliable que sin embargo puede tratarse. Simplemente, ese tratamiento excede todo diálogo de intereses respectivos así como toda reciprocidad de derechos y deberes. Pasa por la constitución de sujetos específicos que toman a su cargo la distorsión, le dan una figura, inventan sus nuevas formas y sus nuevos nombres y llevan adelante su tratamiento en un montaje específico de *demonstraciones*: de argumentos "lógicos" que son al mismo tiempo reordenamientos de la relación entre la palabra y su *cuenta*, de la configuración sensible que recorta los dominios y los poderes del *logos* y la *phoné*, los lugares de lo visible y lo

invisible, y los articula en el reparto de las partes y sus partes. Una subjetivación política vuelve a recortar el campo de la experiencia que daba a cada uno su identidad con su parte. Deshace y recompone las relaciones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir que definen la organización sensible de la comunidad, las relaciones entre los espacios donde se hace tal cosa y aquellos donde se hace tal otra, las capacidades vinculadas a ese *hacer* y las que son exigidas por otro. Pregunta, por ejemplo, si el trabajo o la maternidad son un asunto privado o social, si esta función social es o no una función pública, si esta función pública implica una capacidad política. Un sujeto político no es un grupo que "toma conciencia" de sí mismo, se da una voz, impone su peso en la sociedad. Es un operador que une y desune las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada, es decir en el nudo entre los repartos del orden policial y lo que ya está inscripto allí de igualdad, por más frágiles y fugaces que sean esas inscripciones. Es así, por ejemplo, como una huelga obrera en su forma clásica puede reunir dos cosas que no tienen "nada que ver" una con la otra: la igualdad proclamada por las Declaraciones de los Derechos del Hombre y un oscuro asunto de horas de trabajo o de reglamento de un taller. El acto político de la huelga consiste entonces en construir la relación entre esas cosas que no tienen relación, en ver juntas como objeto del litigio la relación y la no relación. Esta construcción implica toda una serie de desplazamientos en el orden que define la "parte" del trabajo: supone que una multiplicidad de relaciones de individuo (el empleador) a individuo (cada uno de sus empleados) se postule como relación colectiva, que el lugar privado del trabajo se plantee como perteneciente al dominio de una visibilidad pública, que el estatus mismo de la relación entre el ruido (máquinas, gritos o padecimientos) y la palabra argumentadora que configura el lugar y la parte del trabajo como relación privada

vuelva a representarse. Una subjetivación política es una capacidad de producir esos escenarios polémicos, esos escenarios paradójicos que hacen ver la contradicción de dos lógicas, al postular existencias que son al mismo tiempo inexistentes o inexistencias que son a la vez existencias.

Así lo hace de manera ejemplar Jeanne Derooin cuando, en 1849, se presenta a una elección legislativa a la cual no puede presentarse, es decir que demuestra la contradicción de un sufragio universal que excluye a su sexo de esta universalidad. Ella se muestra a sí misma y al sujeto "las mujeres" como necesariamente incluidos en el pueblo francés soberano que disfruta del sufragio universal y de la igualdad de todos ante la ley, y al mismo tiempo como radicalmente excluidos. Esta demostración no es meramente la denuncia de una incoherencia o una mentira de lo universal. Es también la puesta en escena de la contradicción misma de la lógica policial y de la lógica política que está en el corazón de la definición republicana de la comunidad. La demostración de Jeanne Derooin no es política en el mismo sentido que si dijera que el hogar y la familia son también cosa "política". En sí mismos, el hogar y la familia no son más políticos que la calle, la fábrica o la administración. La demostración es política porque pone en evidencia el extraordinario embrollo que señala la relación republicana entre la parte de las mujeres y la definición misma de lo común de la comunidad. La república es a la vez el régimen fundado sobre una declaración igualitaria que no sabe de diferencia entre los sexos y la idea de una complementariedad de las leyes y las costumbres. Según esta complementariedad, la parte de las mujeres es la de las costumbres y la educación a través de las cuales se forman los espíritus y los corazones de los ciudadanos. La mujer es madre y educadora, no sólo de los futuros ciudadanos que son sus hijos sino también, muy en particular en el caso de la mujer pobre, de su marido. El espacio doméstico es así a la vez espacio

privado, separado del espacio de la ciudadanía, y un espacio comprendido en la complementariedad de las leyes y las costumbres que define el cumplimiento de la ciudadanía. La aparición indebida de una mujer en el escenario electoral transforma en modo de exposición de una distorsión, en el sentido lógico, ese *topos* republicano de las leyes y las costumbres que envuelve a la lógica policial en la definición de lo político. Al construir la universalidad singular, polémica, de una demostración, ella hace aparecer lo universal de la república como universal particularizado, torcido en su definición misma por la lógica policial de las funciones y las partes. Esto quiere decir, a la inversa, que ella transforma en argumentos del *nos sumus*, *nos existimus* femenino todas esas funciones, "privilegios" y capacidades que la lógica política, así politizada, atribuye a las mujeres madres, educadoras, protectoras y civilizadoras de la clase de los ciudadanos legisladores.

Es así como la puesta en relación de dos cosas sin relación se convierte en la medida de lo incommensurable entre dos órdenes: el de la distribución desigualitaria de los cuerpos sociales en una partición de lo sensible y el de la capacidad igual de los seres parlantes en general. Verdaderamente se trata de incommensurables. Pero estos incommensurables se miden bien uno a otro. Y esta medida vuelve a representar las relaciones de las partes y sus partes, los objetos susceptibles de dar lugar al litigio, los sujetos capaces de articularlo. Produce a la vez nuevas inscripciones de la igualdad como libertad y una esfera de nueva visibilidad para otras demostraciones. La política no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos.

LA RAZON DEL DESACUERDO

Lo incommensurable que funda la política no se identifica, por lo tanto, con ninguna "irracionalidad". Sin duda, es más bien la medida misma de la relación entre un *logos* y la *alogia* que éste define -en el doble sentido de la *alogia* que, en el griego de Platón y Aristóteles, significa dos cosas: la animalidad de la criatura puramente consagrada al ruido del placer y el dolor, pero también la incommensurabilidad que separa al orden geométrico del bien de la simple aritmética de los intercambios y las reparaciones-. Hay verdaderamente una lógica de la política. Pero esta lógica debe estar fundada en la dualidad misma del *logos*, palabra y cuenta de la palabra, y tiene que relacionarse con su propia función específica: hacer manifiesta (*deleoun*) una *esthesis* de la que el apólogo de Ballanche nos mostró que era el lugar de una partición, una comunidad y una división. Perder de vista esta doble especificidad del "diálogo" político es encerrarse en las falsas alternativas que exigen elegir entre las luces de la racionalidad comu-