

# LACLAU, FOUCAULT, RANCIÈRE: entre la política y la policía

Matías Landau

**E**n este artículo se analizan las diferentes concepciones sobre las relaciones de poder en Michel Foucault, Ernesto Laclau y Jacques Rancière, apelando fundamentalmente al lugar que ocupan en sus planteamientos los conceptos de *política* y *policía*. Se parte de algunas reflexiones teóricas propuestas por Ernesto Laclau, interesándose particularmente en mostrar cómo su concepción sobre la *política* se relaciona muy estrechamente con su concepto de *hegemonía*. Se incorporan algunos aportes de Michel Foucault. En este caso, interesa describir que, a diferencia de Laclau, en Foucault la política o, más precisamente *las* políticas, aparecen vinculadas a su desarrollo sobre el “arte de gobierno” y las prácticas de policía. Finalmente se analizan los puntos de encuentro y desencuentro entre esas dos perspectivas y se muestra cómo los aportes de Jacques Rancière permiten construir un diálogo entre la articulación laclausiana y la dispersión foucaultiana a partir del análisis que este autor propone para pensar la relación entre política y policía.

Palabras clave: Laclau, Foucault, Rancière, poder, política.

LACLAU, FOUCAULT, RANCIÈRE : BETWEEN THE POLITICS AND THE POLICE

In this essay on analyses the different conceptions of power in the contributions of Michel Foucault, Ernesto Laclau and Jacques Rancière, and we describe the place that have in their theories the concepts of politics and police. The article starts with some theoretical reflections by Ernesto Laclau. We show his conception of politics as a concept very closely with his concept of hegemony. After that, we incorporate to the discussion some contributions provided by the work of Michel Foucault, particularly the “art of government” and the practices of police. We finalize the article showing the contributions of Jacques Rancière allow a dialogue between them.

LACLAU, FOUCAULT, RANCIÈRE : ENTRE LA POLITIQUE ET LA POLICE

Cet article montre les différentes conceptions sur les rapports de pouvoir chez Michel Foucault, Ernesto Laclau et Jacques Rancière. On analyse en particulier les concepts de *politique* et *police*. On montre que la conception du politique de Laclau doit être pensée par rapport au concept d’hégémonie. On analyse, d’autre part, les approches de Foucault, surtout ce qui concerne l’art de gouvernement et la police. Finalement, on construit un dialogue entre Laclau et Foucault en reprenant la pensée de Jacques Rancière.

Este artículo está pensado como un recorrido por la problemática del poder a través de la forma en que Ernesto Laclau, Michel Foucault y Jacques Rancière conciben la relación entre la política y la policía. No hace falta decir que no nos proponemos en absoluto dar cuenta de la complejidad presente en cada una de las obras de estos autores. Simplemente, le proponemos al lector un ejercicio tendiente a contribuir a la reflexión y a la discusión teórica que gira en torno a la construcción de una analítica del poder.

## LACLAU

La política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos.

ERNESTO LACLAU <sup>1</sup>

Comenzaremos nuestro recorrido partiendo de algunas reflexiones teóricas propuestas por Ernesto Laclau. Nos interesa particularmente mostrar cómo su concepción sobre la *política* se relaciona muy estrechamente con el lugar que ocupa en su planteamiento teórico el concepto de *hegemonía*, en tanto cierre provisorio de la universalidad.

Para comprender la relación política-hegemonía en el pensamiento de Laclau, es menester comenzar por su análisis respecto de la tensión universal-particular. El teórico argentino bucea en la historia las diferentes formas en que fueron pensadas la articulación entre estos dos polos. En la filosofía antigua, el particular sólo puede corromper lo universal. En el cristianismo, el punto de vista universal sólo es conocido por Dios, y los hombres sólo accedemos a él a través de la revelación. ¿Cómo saber entonces que hay una correspondencia entre el universal y el particular, si el primero es inaccesible? Laclau nos dice que esto se da por la relación de *encarnación*, cuyo rasgo distintivo “consiste en que entre lo universal y el cuerpo que lo encarna no hay ningún tipo de conexión racional”.<sup>2</sup> En la modernidad, Dios es reemplazado por la Razón y, con ello, se abre el camino para pensar una relación entre el universal y el particular que prescindiera de la lógica de la encarnación. Si todo es accesible a la razón, y ésta es el universal, la inconmensurabilidad entre el universal y el cuerpo que lo encarna debe ser eliminada. Se postula un cuerpo que es, en sí y por sí, lo universal.

Sin embargo, esta postulación que la modernidad hace de la eliminación de la lógica de la encarnación se encontró con dificultades teóricas e históricas. Por un

<sup>1</sup> Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996, p. 84.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 48.

lado, la universalidad a la que aludían los autores modernos remitían aún a un cuerpo particular: el de la cultura europea del siglo XIX. Europa debía motorizar el desarrollo a partir de la universalización de la razón, lo que llevó, como se sabe, a un proceso imperialista que fue eufemísticamente presentado como desarrollo y evolución. De esta forma, la lógica de la encarnación fue reintroducida ya que “Europa tenía que encarnar los intereses humanos universales por cierto periodo”.<sup>3</sup> En el caso particular del marxismo ocurrió algo similar:

Entre el carácter universal de las tareas de la clase obrera y las particularidades de sus reivindicaciones concretas se había abierto un hiato creciente que debía ser llenado por el partido como representante de los intereses históricos del proletariado.<sup>4</sup>

Esta imposibilidad de prescindir de la lógica de la encarnación nos muestra que la universalidad pura es imposible, puesto que siempre reaparece el particular. Complementariamente, lo mismo debe decirse de la postura absolutamente particularista, que niega su relación al universal. Ésta es inviable no sólo teórica sino políticamente. Laclau plantea que cualquier identidad particular se afirma a partir de una diferencia con las otras particularidades. Pero esta operación no se hace sobre el vacío sino que se hace en un determinado contexto. Por lo tanto, para afirmarse como particular hay que indefectiblemente reconocer el contexto general al que remiten todas las particularidades, es decir, el universal. Como plantea Laclau:

[las] reivindicaciones (particulares) no pueden ser formuladas en términos de diferencia, sino de ciertos principios universales que la minoría comparte con el resto de la comunidad [...] Esto significa que lo universal es parte constitutiva de mi identidad [...] Lo universal emerge a partir de lo particular, no como un principio subyacente que explicaría lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada.<sup>5</sup>

Lo dicho hasta aquí nos permite percibir que para Laclau “la separación entre lo universal y lo particular es infranqueable”,<sup>6</sup> pero que a la vez es imposible prescindir de alguno de ellos, puesto que son dos dimensiones inescindibles. Ahora bien, a diferencia de la encarnación cristiana, en que lo universal trasciende a los seres humanos, en esta vuelta de la encarnación moderna el universal no es externo sino interno al mundo. Por lo

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 53.

tanto “el universal sólo puede manifestarse a través de una esencial desigualdad entre las posiciones objetivas de los agentes sociales”.<sup>7</sup>

Es justamente esta tensión permanente entre particular y universal, o en otras palabras, la lucha por imposición de un universal lo que instituye la lucha *política* moderna en términos de *hegemonía*. Para Laclau, “el problema de lo político es el problema de la institución de lo social”.<sup>8</sup> Y la hegemonía será “simplemente, un tipo de relación política”,<sup>9</sup> es decir una forma específica a través de la cual se establecerá esa institución de lo social. La hegemonía supone un determinado cierre de la universalidad, lo que tiene como correlato una determinada construcción de identidades particulares que tienen como contexto esa universalidad. Para modificar las relaciones de poder no basta con cambiar el lugar que ocupa cada particularidad, puesto que de esta forma sigue vigente el mismo cierre hegemónico. Por el contrario, hay que poner en cuestionamiento el mismo universal que opera como cierre. Pero para hacer esto, hay que reconocer (y aceptar) el contexto universal en que se desarrolla la lucha por la hegemonía. Si no, se corre el riesgo de generar un “autoapartheid”, donde los particulares se encierran en sí mismos, se separan entre sí, y dejan intactos la articulación hegemónica que los pone en esa posición subordinada.

Ahora bien, ¿cómo se expresa esta vinculación entre particulares y universales? Responder esta cuestión nos conducirá a percibir la importancia que ocupan las dimensiones de la articulación y de la representación en la obra de Laclau. Éste plantea, siguiendo las enseñanzas de Saussure, que dentro de un sistema social las particularidades sólo existen por su diferencia respecto de las demás. Sin embargo, también sabemos que cada particular remite a un contexto universal, que es el símbolo de una plenitud ausente. La articulación hegemónica surge en la medida en que los particulares dejan de lado las diferencias en tanto se vinculan del mismo modo en referencia a un universal. Como plantea Laclau:

Lo universal [...] no tiene un contenido concreto propio (lo que lo cerraría en sí mismo) sino que es el horizonte siempre más lejano que resulta de la expansión de una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes.<sup>10</sup>

La pregunta obvia es cómo se construye el horizonte de la universalidad, si no tiene un contenido predeterminado. Laclau plantea que la sociedad genera significantes vacíos,

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>8</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2004 (1984), p. 171.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>10</sup> Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, *op. cit.*, p. 67.

es decir, significantes que no pueden ser directamente asimilados a ningún significado preciso.<sup>11</sup> Los mismos tienen la capacidad de aglutinar particularidades construyendo una cadena equivalencial. La posibilidad de determinar el significado del significante vacío y de aglutinar a las particularidades diferenciales en torno a él es lo que constituye la lucha política y la hegemonía. La lucha política, de esta forma, supone necesariamente una dimensión de representación, en tanto que la hegemonía supone justamente que un elemento particular pasa a representar al universal. Como expresa Laclau: “el significante vacío puede operar como punto de identificación sólo porque *representa* una cadena equivalencial”.<sup>12</sup>

Una manera complementaria, para Laclau, tanto de hablar de la tensión universal-particular como de referirse a las luchas políticas y a la construcción de hegemonía, es diferenciar entre lo *ético* y lo *normativo*. Lo primero refiere a los principios que en cada momento histórico nombran a la plenitud ausente de la sociedad: unidad, libertad, igualdad, son algunos ejemplos posibles. Ellos son significantes vacíos en los que la universalidad habla por sí misma. Lo segundo se vincula con las formas concretas en que estos principios universales se encarnan en una particularidad. Apropiarse del sentido de lo ético y recodificarlo en un marco normativo es lo que constituye a la hegemonía. Y esto es así porque, en tanto no puede eliminarse la inconmensurabilidad del universal respecto del particular, no hay ninguna transición lógica de un momento ético a un orden normativo. Como nos recuerda Laclau: “Hegemonía es, en este sentido, el nombre para esa relación inestable entre lo ético y lo normativo”.<sup>13</sup>

Los principios éticos sólo pueden expresarse a través de su inversión en un marco normativo particular. En este sentido, “todo orden normativo no es más que la forma sedimentada de un hecho ético inicial”.<sup>14</sup> Hay que tener en cuenta que este hecho

<sup>11</sup> Es común la confusión entre *significantes flotantes* y *significantes vacíos*. Laclau deja en claro estas diferencias y nos muestra cómo ambos están vinculados. “En el caso del significante flotante tendríamos aparentemente un exceso de sentido, mientras que el significante vacío sería, por el contrario, un significante sin significado. Pero si analizamos el problema con más detenimiento veremos que el carácter flotante de un significante es la única forma fenoménica de su vacuidad [...] De tal modo, el flotamiento de un término y su vaciamiento son las dos caras de la misma operación discursiva” (Laclau, 2002:26-27). En este sentido, el carácter flotante de algunos significantes (como democracia, libertad, igualdad) es lo que permite que se constituyan como significantes vacíos.

<sup>12</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005, p. 204, las cursivas son del original.

<sup>13</sup> Ernesto Laclau, “Identidad y hegemonía: el rol de la universidad en la constitución de identidades políticas”, en Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 88.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 89.

ético inicial no obedece a ninguna racionalidad ni significado *a priori* sino que surge de la lucha política y, por lo tanto, puede ser cambiado. Sin embargo, hay que observar dos cuestiones fundamentales: por un lado, que es imposible cambiar el marco ético sino es mediante la modificación del marco normativo. Por el otro, que modificar el marco normativo sin modificar el principio ético sólo conduce a un cambio aparente que no se traduce en rearticulación hegemónica. Como vemos, lo ético y lo normativo están absolutamente ligados entre sí.

Esto quiere decir que la construcción de un escenario normativo comunitario (que es una operación normativa y de ninguna manera simplemente ética) se lleva a cabo a través de la limitación de lo ético por lo normativo y la subversión de lo normativo por lo ético. ¿no es esto otra forma más de explicar de qué se trata la hegemonía?<sup>15</sup>

Muy esquemáticamente: 1) Para Laclau, en la lucha política se juega la articulación contingente entre los *universales éticos* y los *particulares normativos* que rigen a una sociedad en determinado momento histórico. 2) El análisis de las relaciones políticas en términos de construcción de *hegemonía* debe enfocarse tanto en unos como en otros, o más precisamente, en la relación que se establece entre ambas dimensiones, es decir, en el proceso mediante el cual un particular pasa a *representar* al universal. 3) En relación con los universales éticos hay que tener en cuenta que los mismos son *significantes vacíos*, y, por lo tanto, están en permanente resignificación. Libertad, igualdad, seguridad, participación, inclusión y unidad nacional son algunos de los significantes que han guiado y siguen guiando las luchas hegemónicas. Los mismos, aun cuando han mantenido su nombre a lo largo del tiempo, no remiten a ideas acabadas. 4) En relación a los *particulares*, éstos se constituyen como tales tanto por *diferencia* respecto de los otros particulares como por la *referencia común al contexto del universal ético* que los engloba. 5) Pero esta fijación del significado no puede hacerse en el plano de lo *ético*, sino que requiere una inversión *normativa*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 90.

## FOUCAULT

Por oposición al problema jurídico-teológico del fundamento de la soberanía, las políticas, serán las que tratarán de pensar por ellas mismas la forma de la racionalidad de gobierno.

MICHEL FOUCAULT<sup>16</sup>

Luego de los planteos de Laclau, nos parece útil incorporar a la discusión algunos aportes provistos por la obra de Michel Foucault. En este caso, nos interesa describir que, a diferencia de Laclau, para quien la política se vinculaba con la hegemonía, en Foucault la política (o, más precisamente *las* políticas) aparece vinculada a su desarrollo sobre el “arte de gobierno” y las prácticas de policía.

El debate en torno al significado y el accionar del gobierno se remonta al siglo XVI y XVII. Esto queda claro en el análisis que sobre esta cuestión realizó Foucault.<sup>17</sup> La cuestión central estará dada por la forma de concebir el poder. Mientras que el esquema de soberanía se basaba en una concepción trascendente del poder, los principios del gobierno, tal como eran concebidos entonces, sustentaban una visión immanente del poder. Este debate Foucault lo describe a través de las diversas críticas que le hicieron en ese momento diversos autores preocupados por el desarrollo de la “Razón de Estado”, a los dichos que volcara Maquiavelo en *El Príncipe*. En líneas generales, “todo el análisis de Maquiavelo consiste en definir aquello que mantiene y refuerza los lazos de unión entre el Príncipe y el Estado, mientras que el problema planteado por la Razón de Estado es el de la existencia y el de la naturaleza misma del Estado”.<sup>18</sup>

El autor florentino concebía, según los diversos autores que interpelan su obra, una lógica de poder que se relacionaba con un esquema basado en la trascendencia del soberano respecto de los súbditos. Para poder entender las críticas, comencemos por resumir el planteamiento del florentino en tres puntos que aluden al *lugar* que ocupa el soberano en relación al súbdito, al *objeto* de su poder y al *objetivo y racionalidad*

<sup>16</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Gallimard-Le Seuil, París, 2004, p 251. En todas las citas de este libro la traducción es nuestra.

<sup>17</sup> Cf. sobre este punto Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population... op. cit.*; Michel Foucault, “La gubernamentalidad”, en Foucault Michel y otros, *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, 1991 (1978); Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del yo y otros textos*, Paidós, Barcelona, 1990 (1981); Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault, más allá de la hermenéutica y el estructuralismo*, UNAM, México, 1988.

<sup>18</sup> Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la razón política”, *op. cit.*, p. 196.

implicada en su ejercicio. En relación al lugar, Maquiavelo consideraba que el Príncipe se encuentra en una relación de singularidad y exterioridad respecto de su principado. De allí su sentimiento de fragilidad y permanente amenaza. De esta exterioridad se deriva que el objeto del poder político está dado por el territorio y todo lo que allí se encuentre. Maquiavelo consideraba que el único objetivo y principio de racionalidad era el de mantener el poder sobre ese territorio, asegurando el interés del príncipe.

Al primer punto, los críticos plantean que una verdadera relación de gobierno nunca se realiza desde una posición de trascendencia sino de inmanencia. El gobernante no está por fuera del gobernado sino junto a él. El objeto de gobierno, entonces, no es un territorio sino el complejo relacional entre hombres y cosas que se encuentran dentro del mismo. El cambio no es menor. Si lo primero alude a un lugar, lo segundo se vincula con una relación. Para lograr esto, el objetivo no será establecido sólo en relación al interés del gobernante sino también del gobernado. Lo que se busca es el bien de cada una de las cosas que hay que gobernar. De allí que el gobierno sea definido como una conducción de la conducta que busca no el fin del príncipe ni el de la voluntad general sino el bien de cada uno de los sujetos que son gobernados.

Soberanía y gobierno, como vemos, constituyen dos formas de concebir el ejercicio del poder muy diferentes. Para la soberanía el fin era implícito, y se deducía de sus principios y el cumplimiento de la ley; mientras que el fin del gobierno está en las cosas que dirige, en buscar la perfección. Y los instrumentos que utilizan son diferentes

El nacimiento del problema de la población permite que el "arte de gobierno" trascienda el marco de la familia y que, poco a poco, los programas estatales vayan incorporando la lógica de gobierno.

también: el poder de soberanía cree en la fuerza de la ley; el poder de gobierno se basa en la persuasión ejercida por técnicas y tácticas multiformes.

Los autores que se interesaban por el nuevo "arte de gobierno" intentaron establecer un puente entre una y otra forma de gobierno. Para graficar esta cuestión, Foucault recurre a un texto de La Mothe. En el mismo, este autor describe al poder del Estado desde un esquema de soberanía.

El tipo de poder del Estado es llamado "política", y se diferencia, según La Mothe, de la forma de ejercicio del poder que se desarrolla en el ámbito de la familia, al que le da el nombre de "economía"; o al de la forma de poder que uno ejerce sobre sí mismo, al que denomina "moral". Estos últimos sí van a vincularse con los principios de gobierno.

El problema de estos teóricos incipientes del arte de gobierno era el de establecer una conexión entre esquemas aparentemente incompatibles, es decir, el de incorporar la economía al gobierno del Estado. Pues, si la administración del Estado (la política)



se rige con un esquema de soberanía, ¿cómo es posible que se vincule, por ejemplo, con el gobierno de sí mismo (la moral) o el gobierno de la familia (la economía), que se rigen por los principios de gobierno? La respuesta que dan es que esto es posible porque entre unos y otros se puede establecer una continuidad esencial que se expresa en una relación ascendente y descendente. Ascendente en el sentido de que para poder gobernar al Estado, primero hay que saber gobernarse a sí mismo y a la familia; y descendente en el sentido de que si el Estado está bien gobernado, también lo estará la familia y cada uno de sus integrantes. Sin embargo, esta respuesta es aún insuficiente, puesto que no conduce a establecer para la economía y la política un principio unificado de gobierno. Para lograr esto había que superar las distancias entre los principios de la teoría de la soberanía y del nuevo “arte de gobierno”.

Hasta el siglo XVIII, el desarrollo del gobierno estaba bloqueado, atrapado entre dos polos. El marco de la soberanía era demasiado rígido para incorporar los principios del gobierno. ¿Cómo se ha desbloqueado, entonces, este nuevo arte de gobierno? Foucault encuentra la respuesta en el surgimiento del problema de la *población* a partir del súbito aumento demográfico que permite que las cuestiones de la economía superen el ámbito de lo familiar para vincularse con un problema de la sociedad en su conjunto. La economía deja de ser familiar para constituirse como “economía política”, es decir, el estudio de las formas a través de las cuales una sociedad produce sus riquezas, su salud, la duración de sus vidas. En este sentido, la familia deja de ser un modelo de gobierno específico para constituirse como un instrumento privilegiado para el gobierno de la población.

El nacimiento del problema de la población permite que el “arte de gobierno” trascienda el marco de la familia y que, poco a poco, los programas estatales vayan incorporando la lógica de gobierno. Este proceso es el que Foucault denomina “gubernamentalización del Estado”, que se vincula con la progresiva incorporación de la lógica del gobierno a las prácticas estatales, desde el siglo XVIII en adelante, luego del desbloqueo del arte de gobierno que se opera entonces.

Una de las tecnologías centrales de este nuevo arte de gobierno es lo que, en los siglos XVII y XVIII se denominó *policía*. Como nos recuerda Foucault:

A partir del siglo XVII, va a comenzarse a llamar “policía” al conjunto de los medios por los cuales se puede hacer crecer las fuerzas del Estado manteniendo al mismo tiempo el buen orden de este Estado. Es decir la policía, va a ser el cálculo y la técnica que va a permitir establecer una relación móvil, pero a pesar de todo estable y controlable, entre el orden interior del Estado y el crecimiento de sus fuerzas.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978, op. cit.*, p. 321.

Queda claro que las prácticas de policía comprendían a un universo de acciones mucho más abarcativas que las que se les atribuye contemporáneamente, y que las mismas no poseían aún el sentido que en nuestros días se le asigna a lo policial. Foucault plantea que el objeto de la policía será el “buen empleo de las fuerzas del Estado”.<sup>20</sup> Para ello se ocupará del número de hombres del Estado, de las necesidades de la vida (alimentación, vestimenta, vivienda, calefacción, etcétera), de la salud, del trabajo de los válidos y la ayuda a los inválidos, así como de la circulación. En palabras de Foucault:

[...] en el fondo lo que la policía va a regular y lo que va a constituir su objeto fundamental, van a ser todas las formas, digamos, de coexistencia de los hombres, los unos en relación a los otros [...] Los teóricos del siglo XVIII lo dirán: de lo que se ocupa la policía, en el fondo, es de la sociedad.<sup>21</sup>

Los problemas “policiales” de la natalidad, de la mortalidad, de la riqueza general de la población van a crear una serie de instancias de gobierno múltiples. Así proliferarán técnicas asociadas a la construcción de la moralidad, a la educación de los niños, a la formación de los obreros. En todas ellas, lo que se buscará es conducir la conducta en busca del bienestar tanto del individuo como de la sociedad en su conjunto.

Lo dicho hasta aquí nos conduce a preguntarnos por el significado que Foucault le otorga a la palabra política. Para éste, el desbloqueo del arte de gobierno permitirá una vinculación de las *políticas* con las diversas prácticas de *policía* ya mencionadas. En efecto, para Foucault es en este momento en que puede comenzar a hablarse de un gobierno que se ejerce en un dominio público o político.<sup>22</sup> En este marco es que comienzan a desarrollarse “las políticas”. Pero, como ya habrá advertido el lector, en este esquema la palabra tiene un significado muy diferente al dado por Laclau. En palabras de Foucault: “por oposición al problema jurídico-teológico del fundamento de la soberanía, las políticas, serán las que tratarán de pensar por ellas mismas la forma de la racionalidad de gobierno”.<sup>23</sup>

Esta concepción sobre las políticas está vinculada estrechamente con algunos rasgos relevantes de la mirada foucaultiana. En primer lugar, con el lugar que ocupa en su enfoque la dispersión. Foucault nos habla de *políticas* y no de *política*. Las políticas serán entendidas como instancias dispersas de gobierno: políticas de niñez, de salud, de educación, etcétera. Cada una de ellas pensará, como nos dice Foucault, “por ella misma”, la racionalidad de gobierno. Esta mirada sobre las políticas como ejercicios

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 236-237.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 251.

prácticos del gobierno se plasma, en la obra de Foucault, en el concepto de “racionalidad política”. Es menester aclarar de qué habla Foucault cuando habla de racionalidad. Esta perspectiva prescinde de ver en la *racionalidad* un proceso de creciente racionalización o el de una racionalidad a priori que es activada en el momento de su ejercicio. Por el contrario, el concepto de racionalidad política, en este marco, alude a una racionalidad específica.<sup>24</sup> No hay una racionalidad política uniforme, sino que cada instancia de gobierno moviliza sus racionalidades.

Quienes se ocuparon de especificar el concepto de racionalidad política desde una óptica foucaultiana son Rose y Miller.<sup>25</sup> Estos autores definen a las racionalidades políticas como campos discursivos de configuración cambiante en cuyo marco se produce una conceptualización del ejercicio del poder. Las mismas tienen, en primer lugar, una forma *moral* en tanto que se fundan en ideas o principios que guían la acción de gobierno (sentido común, eficiencia económica, libertad, justicia, etcétera). En segundo lugar, tienen un carácter *epistemológico*, puesto que se articulan en relación a cierta concepción sobre los objetos de gobierno (sociedad, nación, niñez, etcétera). En tercer lugar, están articuladas en un *idioma* distintivo. En esta perspectiva, el discurso político es más que una simple retórica ya que se parte de una noción “performativa” del lenguaje en tanto que permite hacer las cosas “pensables”. Como expresan Rose y Miller: *Political rationalities, that is to say, are morally colored, grounded upon knowledge, and made thinkable through language.*<sup>26</sup>

Ahora bien, si bien en Foucault la dispersión gana terreno ampliamente sobre la articulación, ésta no está completamente ausente, puesto que si así fuera no existiría forma alguna de explicar la vinculación de las distintas prácticas de gobierno entre sí. En realidad, el planteamiento foucaultiano se mueve entre un análisis local y uno global, entre las técnicas como unidades mínimas de conducción de la conducta en términos de gobierno y las estrategias entendidas como efectos de conjunto. Veamos.

El planteamiento foucaultiano se mueve entre un análisis local y uno global, entre las técnicas como unidades mínimas de conducción de la conducta en términos de gobierno y las estrategias entendidas como efectos de conjunto.

<sup>24</sup> Como plantea Foucault: “Pienso que la palabra racionalización es peligrosa. Lo que tenemos que hacer es analizar las racionalidades específicas, en lugar de invocar siempre el proceso de la racionalización en general” (1988:229)

<sup>25</sup> Nikolas Rose y Peter Miller, “Political power beyond the state. Problematics of government”, *British Journal of Sociology*, núm. 43, Londres, 1991.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 8.

Los diversos mecanismos que posibilitan la conducción de la conducta, son, en palabras de Foucault, *técnicas y tácticas*. Las primeras aluden a mecanismos precisos, sustentados en un saber específico, que permiten el ejercicio de una forma de poder sobre los cuerpos. Las segundas, se vinculan con los objetivos que se pretende lograr a través de la vinculación de los sujetos entre sí. La puesta en funcionamiento de una pluralidad de técnicas y tácticas de gobierno sobre un objeto determinado construye un *dispositivo* específico. La dirección que se desprende de la relación de diversos dispositivos entre sí es lo que Foucault entiende por el nombre de *estrategia*. Esta dirección, como vemos, no puede determinarse por un sólo sujeto o grupo de sujetos sino que se relaciona con un efecto de conjunto y, por lo tanto, anónimo. Ejemplifiquemos: durante el siglo XIX se lleva a cabo una estrategia de moralización de los niños. Esta estrategia se estableció a partir de una multiplicidad de dispositivos, entre los que pueden mencionarse los dispositivos familiar, escolar o médico. Cada uno de estos dispositivos se desarrolló a partir de una multiplicidad de técnicas y tácticas. Por ejemplo, dentro del dispositivo escolar se desarrolló la táctica del control

La puesta en funcionamiento de una pluralidad de técnicas y tácticas de gobierno sobre un objeto determinado construye un *dispositivo* específico.

de los niños en la escuela a través de diversas técnicas específicas: separación entre niños y niñas, implementación de actividades específicas, etcétera.

En resumen: 1) Para Foucault, se establece en los siglos XVI y XVII una primera diferenciación entre el arte de gobierno y el ejercicio del poder soberano. 2) Hasta el siglo

XVIII, y el surgimiento del problema de la *población*, el arte de gobierno se encuentra bloqueado. 3) Con el desbloqueo del arte de gobierno se desarrollan diversas técnicas de policía, cuyo fin es regular las relaciones entre los hombre. 4) En este marco, las políticas se constituirán como nuevas instancias de pensar por ellas mismas la racionalidad de gobierno. 5) En este sentido, puede establecerse una vinculación entre las políticas y las diferentes prácticas de policía que se desarrollan al interior de las fuerzas del Estado. 6) En esta concepción, se recorta claramente una primacía de la dispersión por sobre la articulación, aunque esta última no está absolutamente ausente.

## LACLAU Y FOUCAULT

Si podemos afirmar, con Foucault, que en todo lugar donde hay poder hay resistencia, es preciso también reconocer que las formas de resistencia pueden ser extremadamente variadas. Es solamente en ciertos casos que las resistencias adoptan un carácter político y pasan a constituir en luchas encaminadas a poner fin a las relaciones de subordinación en cuanto tales.

LACLAU Y MOUFFE<sup>27</sup>

Las dos perspectivas analizadas tienen algunos puntos de encuentro. En efecto, ambas propuestas parten de desacreditar cualquier intento de pensar a la razón en tanto universal. Más que hablar de una Razón, ambos preferirán referirse a procesos de racionalización, contingentes y variables. Esto les permite abrir las luchas de poder a las contingencias y a los cambios históricos. Las formas cambiantes que adquiere la racionalización supondrán modificaciones en las relaciones de poder. Así ambos evitan caer en la tentación de ver un centro único desde donde se irradia el poder y encuentran una multiplicidad de instancias de poder que atraviesan el cuerpo social. En el caso de Foucault, las estrategias de poder serán múltiples. En el caso de Laclau, las articulaciones hegemónicas son tan variables como los puntos nodales de antagonismo sobre los cuales se constituye una lucha.<sup>28</sup>

Del intento que cada uno hace por desustancializar los procesos de racionalización puede derivarse una interpretación de la forma en que en ambos casos conciben la tensión *universal-particular*. Laclau planteaba que el universal ético sólo podía funcionar invertido en un particular normativo. Esto puede pensarse también para Foucault, pero multiplicado al infinito puesto que se hace presente en cada foco local de poder. Cada actualización del ejercicio del gobierno incorpora la tensión universal-particular. Tomemos por caso una racionalidad cuya forma moral esté marcada por la cuestión de la "igualdad", su carácter epistemológico esté dado por el objeto "niñez" y su idioma distintivo marcado por una serie de conceptos que refieran a la pedagogía, la medicina, las ciencias sociales. Pero, además, imaginemos que esta racionalidad se expresa en un

<sup>27</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, *op. cit.*, p. 171.

<sup>28</sup> "En una formación social puede haber una variedad de puntos nodales hegemónicos. Evidentemente algunos de ellos pueden estar altamente sobredeterminados; pueden constituir puntos de condensación de una variedad de relaciones sociales y, en tal medida, ser el centro de irradiación de una variedad de efectos totalizantes; pero, en la medida en que lo social es una infinitud irreductible a ningún principio unitario subyacente, la mera idea de un centro de lo social carece de sentido". E. Laclau y Ch. Mouffe, *op. cit.*, p. 183.

programa específico, que traduce estas ideas en aplicaciones prácticas que se aplican a través de procedimientos específicos: exámenes médicos, encuestas, entrevistas psicológicas que se le aplican a los niños, etcétera. En este marco sigue siendo pertinente pensar en la tensión universal-particular.

De hecho, en el ejemplo se percibe que mientras la racionalidad política parte de ciertos principios éticos que se expresan en la forma moral (en este caso, la igualdad), ésta sólo puede expresarse a través de su particularización en un objeto definido (la niñez) y a través de técnicas y procedimientos que desarrollan un idioma distintivo. La riqueza de esta perspectiva radica en abrir una multiplicidad de puntos de ejercicio, de desfases, de oposiciones, que posibilitan una mirada minuciosa y precisa sobre las formas de ejercicio del poder. Esto es así porque permite un análisis de las luchas y de los procedimientos que en cada una de las instancias van delimitando los universales éticos y los esquemas normativos. Pero además, porque facilita una mirada que prescinde del objetivo de construir unidades o totalidades de sentido (articulación, en el planteamiento de Laclau) para prestar atención a las diferenciaciones, las oposiciones, las contradicciones.

Como vemos, la cuestión central no pasa por la imposibilidad de pensar la relación particular-universal a partir de una idea de racionalidad similar. Más bien, lo que lo distancia de Laclau es que en Foucault no aparece muy claramente un espacio de articulación que permita salir de una lógica de la inmanencia. Es por ello que esta coincidencia básica se vuelve problemática cuando ambos se plantean la forma específica en que se materializan las relaciones de poder y se vinculan con los procesos de racionalización.

En el caso de Foucault, lo que prima es la *dispersión* de los elementos, la multiplicidad de instancias de gobierno que pueden tener, incluso, racionalidades diferentes. El efecto de conjunto siempre parece tener algo de azaroso, en tanto no hay nada, a priori que se constituya en un referente común. La estrategia va a ser pensada como un proceso "anónimo", que no puede ser manejado por nadie en particular. En el caso de Laclau, el énfasis está puesto en la *articulación* de los elementos. El efecto de conjunto, si bien seguirá siendo contingente, será menos azaroso, puesto que tendrá una referencia común. Este es el lugar de los "significantes vacíos" que guían y determinan la lucha por la "hegemonía".

Esta diferencia de enfoque, primacía en uno de los aspectos vinculados con la articulación y en otro con la dispersión, se materializa en una diferencia sustancial en la forma de concebir el poder. Ambos comparten la mirada respecto a la ausencia de un centro del poder. Sin embargo, aquí parece terminar el acuerdo puesto que en tanto que para Foucault, las relaciones de poder atraviesan el campo social, para Laclau "es incorrecto plantear [...] la difusión total del poder en el seno de lo social, ya que

esto tomaría el análisis ciego a la presencia de puntos nodales y a las concentraciones parciales de poder existentes en toda formación social concreta”.<sup>29</sup>

Para Foucault, en tanto que las relaciones de poder (que, como hemos visto se hacen presentes fundamentalmente en términos de gobierno) atraviesan el espacio social, y siempre el poder supone resistencia, ésta última puede hacerse presente en cualquier momento y lugar. Y, en tanto que no existen prácticas articuladoras, en este planteamiento sería inútil distinguir entre resistencias políticas y resistencias que no lo sean. Es por ello que, en un momento nos dice explícitamente que su único imperativo es “no hacer nunca política”.<sup>30</sup>

Para Foucault, en tanto que las relaciones de poder atraviesan el espacio social, y siempre el poder supone resistencia, ésta última puede hacerse presente en cualquier momento y lugar.

¿Por qué nos dice esto? Porque política remitiría a articulación, mientras que para él toda forma de ejercicio del poder, y por ende también de resistencia, privilegia la dispersión.

Laclau critica esta postura y nos dice:

Si podemos afirmar, con Foucault, que en todo lugar donde hay poder hay resistencia, es preciso también reconocer que las formas de resistencia pueden ser extremadamente variadas. Es solamente en ciertos casos que las resistencias adoptan un carácter político y pasan a constituirse en luchas encaminadas a poner fin a las relaciones de subordinación en cuanto tales.<sup>31</sup>

¿Cuándo adoptarían un carácter político? Cuando se establece algún tipo de práctica articuladora que permita pasar de una resistencia aislada a un movimiento que haga posible la reivindicación de una transformación de la relación social que construye a un sujeto en relación de subordinación.

En resumen, por un lado, en Laclau la política se vincula con la hegemonía y la articulación. Por el otro, en Foucault, la política se relaciona con el “arte de gobierno”, la policía y la dispersión. La pregunta que surge es: ¿es posible establecer algún puente entre ambas perspectivas?

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>30</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population...*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>31</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 171.

## LACLAU, FOUCAULT, RANCIÈRE

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.

JACQUES RANCIÈRE<sup>32</sup>

Quizá uno de los autores que más claramente nos permite construir un diálogo entre la articulación laclausiana y la dispersión foucaultiana sea Jacques Rancière a partir de la distinción que establece entre lo que denomina política y lo que denomina policía. La política “es la actividad que tiene como principio la igualdad y el principio de igualdad se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto: ¿de qué cosas hay y no hay igualdad entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas qué, quiénes son esas cuáles?”<sup>33</sup> La política surge cuando el orden de la dominación es interrumpido por una parte de los que no tienen parte. En este sentido, la política supone la irrupción de lo que Rancière denomina “el desacuerdo”. Éste no es ni el desconocimiento ni el malentendido. Más bien, es una situación en la que está en pugna la misma significación. Como expresa Rancière, el desacuerdo no es entre quien dice blanco y quien dice negro, sino entre dos formas distintas de entender el significado de la blancura. En este sentido, “no hay política sino por la *interrupción*, la torción primera que instituye a la política como el despliegue de distorsión o un litigio fundamental”.<sup>34</sup>

La *interrupción* es un dato fundante de la política. La misma supone la emergencia de una parte que hasta entonces no era contada, no tenía existencia. La política, en este sentido, es algo muy distinto a la lógica que cuenta y reparte las partes ya existentes. Rancière lo deja en claro cuando plantea:

[...] 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 *policía*.<sup>35</sup>

Política y policía constituyen dos lógicas de acción completamente heterogéneas. La policía, a la que por supuesto Rancière toma haciendo referencia a los análisis

<sup>32</sup> Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 48.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 27, las cursivas son del original.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 43.



foucaultianos, separa el discurso del ruido. “La política hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido”.<sup>36</sup> La política es la única actividad que puede deshacer el orden de lo policial. Para ello es necesario que aparezca el desacuerdo, y que a partir de un acto litigioso se lleve a cabo una ruptura que conduzca a una nueva representación del espacio donde se definen y reparten las partes.

Esta mirada sobre la política y la policía tiene muchos puntos de contacto con la forma en que Laclau piensa la articulación de los particulares y los universales. En ambos casos, esta emergencia se presenta a partir de la figura del pueblo.<sup>37</sup> En torno a la obra de Rancière, Laclau comenta:

[...] mientras que la *police* implica el intento de reducir todas las diferencias a parcialidades dentro del todo comunitario –es decir, concebir toda diferencia como mera particularidad y referir el momento de la universalidad a una instancia pura, no contaminada [...] la *politics* implica una distorsión no erradicable: una parte que funciona, al mismo tiempo, como el todo.<sup>38</sup>

Esta distinción se hace mucho más clara respecto de Rancière. Este último plantea que aunque la política se tope en todos lados con la policía, el encuentro de ambas lógicas es el encuentro de los heterogéneos. Y, por ello, hay que renunciar a los conceptos que tratan de generar un pasaje entre los dos dominios. Para Rancière, esto es lo que hace Foucault a partir de su concepto de poder, que establece que como en todos lados hay relaciones de poder, todo es político.<sup>39</sup>

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

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>37</sup> El lugar que ocupa la noción de pueblo tanto en Laclau como en Rancière no será abordado aquí. Laclau dedicó su último libro, *La razón populista* (2005), a inscribir el concepto de pueblo dentro del desarrollo de sus preocupaciones teóricas previas. Allí, dedica las últimas páginas (303-308) a establecer sus puntos de encuentro y desencuentro teórico con Rancière. Si bien, en líneas generales, comenta que se siente muy cercano al análisis de Rancière, también plantea que éste tiende a percibir a la política desde una mirada exclusivamente emancipatoria, desconociendo la posibilidad de que “los incontados construyan su incontabilidad en formas que son ideológicamente incompatibles con aquello que Rancière o yo podríamos defender políticamente”. Para Laclau, Rancière cae en esta trampa por no “explorar cuáles son las formas de representación a las que puede dar lugar la incontabilidad”. E. Laclau, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005, p. 306.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>39</sup> También podríamos decir que “nada” es político, lo que conduciría a una idea similar en tanto que no se concibe una distintiva de la dimensión política en relación con el resto de las relaciones que atraviesan el campo social.

mostrar, como lo hizo magistralmente Michel Foucault, que el orden policial se extiende mucho más allá de sus instituciones y sus 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.<sup>40</sup>

Como vemos, introducir a la discusión a Rancière y con él a su distinción entre política y policía, nos conduce a percibir más claramente las diferencias de posturas existentes. Sin embargo, no es nuestra intención forzar un encuentro donde no lo hay. A nuestro criterio, los tres autores tienen sus virtudes y sus limitaciones. Laclau nos permite estudiar los procesos sociales como una forma de articulación hegemónica. Pero no nos brinda las herramientas para estudiar los mecanismos prácticos, concretos, nimios, mediante los cuales se regulan las relaciones entre los hombres en términos de gobierno. Foucault nos brinda las herramientas para hacer esto último, pero no nos da los elementos conceptuales para pensar una articulación discursiva en términos de lucha hegemónica. Al compartir supuestos básicos como los del descentramiento del sujeto y de lo social, la relativización de la razón, y la materialidad del discurso, es que se puede intentar complementar los diversos aportes.

De Laclau resulta sumamente útil el concepto de *significante vacío*, puesto que permite analizar las relaciones de poder identificando un punto nodal sobre el que se realiza la articulación hegemónica. De Foucault es posible tomar todos aquellos conceptos (como los de técnicas, tácticas, estrategias, etcétera) que brindan herramientas para desagregar las luchas en una multiplicidad de instancias microsociales. Rancière, por último, nos permite hacer el puente entre el planteo de Laclau y de Foucault. A partir de su concepto de política, se puede posar la mirada sobre el proceso de articulación hegemónica, propuesto por Laclau. Y, a partir del de policía, se abre la puerta de entrada para analizar los procedimientos de gobierno mediante los que se lleva a cabo el ordenamiento policial.

Estas palabras nos permiten esbozar unas reflexiones finales: 1) Las relaciones de poder pueden ser pensadas como un espacio de tensión entre universales éticos y particulares normativos. 2) En la medida en que las cuestiones se resuelvan dentro de un marco normativo comunitario, sin poner en cuestión los universales éticos, nos mantenemos en un proceso de regulación en el que se desenvuelve la lógica de la policía. 3) Por el contrario, en la medida en que se ponen en cuestión los universales éticos comienza el momento político, que se cierra cuando nuevos universales éticos son fijados en un nuevo marco normativo comunitario.

<sup>40</sup> Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. 48.

## BIBLIOGRAFÍA

- Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Gallimard/Le Seuil, París, 2004.
- (1978). “La gubernamentalidad”, en Foucault, Michel y otros, *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, 1991.
- (1981). “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del yo y otros textos*, Paidós, Barcelona, 1990.
- . “El sujeto y el poder”, en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005.
- . “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de identidades políticas”, en Butler, Judith, Laclau, Ernesto, y Žižek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, FCE, 2003.
- . *Misticismo, retórica y política*, FCE, 2002.
- . *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996.
- y Mouffe, Chantal (1984). *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2004.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Rose, Nikolas y Miller Peter. “Political power beyond the state. Problematic of government”, en *British Journal of Sociology*, núm. 43, Londres, 1991.