

No todo el mundo puede decir la verdad. Foucault, la *parrhesía* y el populismo

Not Everyone Can Tell the Truth. Foucault, Parrhesia and Populism

Sebastián Barros
Universidad Nacional de la Patagonia, Argentina

RESUMEN En general, el populismo es entendido como una forma de la política caracterizada por la aparición de grupos que hasta ese momento no parecían tener una participación decisiva en el sistema político y que son incorporados a la política partiendo a la vida comunitaria en dos polos antagonicos: el pueblo y las elites poderosas. Este artículo plantea la necesidad de dar algún tipo de especificidad a esta definición general ya que termina operando como una categoría que es utilizada para catalogar a experiencias políticas muy dispares entre sí. Para eso, se analiza en primer lugar el problema de la irrupción de nuevos grupos y de su inscripción política tomando como ejemplo el peronismo en la Argentina. Luego, se detiene en la categoría de *parrhesía* y el análisis que de ella realiza Foucault en sus últimos seminarios. Por último, las reflexiones finales señalarán que la diferencia entre buena y mala *parrhesía* puede ser importante para distinguir particularidades al interior del conjunto de experiencias llamadas populistas.

PALABRAS CLAVE *parrhesía*; populismo; democracia.

ABSTRACT *The main approaches to populism describe it as a form of politics that implies the emergence of groups portrayed as new participants of the political arena. Additionally, their political articulation is explained in terms of the creation of a polar antagonistic division of the community between the people and the powerful elites. This general definition of populism embraces political phenomena which are very different from each other. This article points to the necessity of giving some sort of specificity to this general definition of populism. In the first place, it tackles the problem of the emergence of these new groups and their political inscription taking the example of Peronism in Argentina. Secondly, it examines Foucault's treatment of parrhesia and, finally, it argues that the distinction between good and bad parrhesia might*

be important in order to make distinctions within the field of the so called populist political articulations.

KEYWORDS Parresia; Populism; Democracy.

RECIBIDO RECEIVED 03-05-2017

APROBADO APPROVED 13-10-2017

PUBLICADO PUBLISHED 13-12-2017

NOTA DEL AUTOR

Sebastián Barros, Universidad Nacional de la Patagonia y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Leyeron y discutieron partes del texto Julián Melo, Mariana Gené, Nicolás Azzolini, Gerardo Aboy Carlés, Raúl Muriete, Mercedes Barros y Ricardo Laleff Ilief. Fui generosamente invitado a presentar algunas de estas ideas al Centro de Estudios en Ciudadanía, Estado y Asuntos Políticos (CEAP) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, al Programa de Estudios en Teoría Política del Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Cultura y Sociedad (CIECS) de la Universidad Nacional de Córdoba y en el marco del proyecto "Figuras del pueblo. Representaciones de lo popular en las identidades políticas argentinas (1943-1976) en la Universidad Nacional de San Martín. Agradezco mucho la lectura atenta y amistosa de todas estas personas.

Correo electrónico: barros.sebastian@gmail.com

ORCID:

Lo que políticamente tiene su importancia no es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción.

(Foucault, 2007, p. 55).

El triunfo de Donald Trump en las elecciones presidenciales de Estados Unidos en 2016 dio un nuevo empujón a la inercia que el tema del populismo traía en las ciencias sociales desde hace mucho tiempo. Desde el populismo ruso y el de Estados Unidos en el siglo XIX (Ionescu y Gellner, 1970) hasta la experiencia de Syriza y Podemos (Stavrakakis, 2015; Rendueles y Sola, 2015), pasando por las experiencias latinoamericanas de mediados del siglo XX (Aboy Carlés, 2003), por los llamados neopopulismos sudamericanos en la década del noventa (Viguera, 1993; Conniff, 2003; Mackinnon y Petrone, 1999), por los discursos identificados más que nada por su retórica xenófoba y en contra de las elites dirigentes de partidos de la derecha europea contemporánea (Mudde y Rovira Kaltwasser, 2012), pero también por las experiencias latinoamericanas de los llamados populismos a la izquierda del centro en el siglo actual (Panizza, 2009), todos estos procesos políticos concentraron la atención de analistas políticos y de los medios de comunicación. La historia parece un devenir incesante de ofrendas populistas. Como puede observarse el estiramiento conceptual es realmente sorprendente, el populismo funciona como una categoría que podría dar cuenta de una multiplicidad de casos históricos, de distintas orientaciones ideológicas y de diferentes arreglos de políticas públicas.

Ante esta elasticidad no debería sorprender que los esfuerzos más productivos por entender el populismo en su especificidad han sido aquellos con algún nivel de formalización que les permitiera abstraerse de la diversidad mencionada (Retamozo y Fernández, 2010). Quien primero insistió con la idea de prestar atención a la forma antes que a los posibles contenidos "realmente existentes" de lo que llama articulaciones populistas fue Ernesto Laclau (1977, 2005).¹ Así, en tanto concepto, el populismo adquirió un carácter explicativo "ecuménico": todo un universo de experiencias variopintas podían

¹ Para una discusión sobre la relevancia de la formalización en el argumento de Laclau y Mouffe puede verse Melo y Aboy Carlés (2014).

quedar encorsetadas por un concepto que, aunque quienes lo utilizan lo describen como difícil de aprehender, las une en un relato común. Apretadas bajo ese corsé conceptual, todas estas experiencias políticas tendrían dos características básicas.

Una característica es que estas experiencias son descritas como experiencias irruptivas que se presentan y son presentadas como extraordinarias, fundantes de una nueva comunidad futura o condición de regreso a un pasado memorable. Esto se lograría además mediante la novedosa movilización política de grupos que de alguna manera estaban excluidos de las prácticas que dan forma a la comunidad. Es decir, grupos que son percibidos como si estuviesen fuera de la posibilidad de ejercer ascendiente sobre otros en orden de poder transformar la vida comunitaria. Así es como se entenderían los colectivos de indignados en España y Grecia, el electorado que votó por Trump, los sectores rurales que migraban a las ciudades como mano de obra de los procesos de industrialización en Brasil y la Argentina y se transformaban en masas disponibles para liderazgos como el de Vargas y Perón, las clases estructuralmente similares a estas últimas pero que habrían sufrido la exclusión de las políticas neoliberales durante el consenso de Washington y ahora se movilizaban hacia la izquierda en América del Sur, los movimientos en los países europeos que señalarían al desentendimiento de la elite política de sus problemas respecto a la inmigración, el empleo y la seguridad amenazada por el terrorismo y las personas buscando refugio. Todos grupos que se describen y se autoperceben en muchos casos como víctimas de alguna forma de exclusión al momento de pensar la dirección de la vida comunitaria y son analizados como un fenómeno extraordinario de la política, tanto por quienes los defienden como por quienes los detractan.²

La otra característica de estas experiencias apunta a la forma de inscripción de la irrupción que forzarían los populismos. La emergencia y articulación de estos grupos partiría la comunidad política en dos polos antagónicos. Uno de ellos se presentaría como

² Extraordinarios porque en general se los presenta como fenómenos cuya forma de aparición se distancia de los discursos consensualistas que priman en las democracias liberales. De hecho, antes que una aparición negociada a través de mecanismos de inclusión institucionalizados estables, es descrita como una irrupción dislocadora de los significados políticos y de las instituciones vigentes.

el poder del bien que defiende a las víctimas del orden establecido, mientras que el otro sería señalado como la parte maligna que usufructuaba o deliberadamente ignoraba el daño que estaba causando. La frontera que separa a esos polos aparecería como algo irreductible lo que dificultaría cualquier posibilidad de articulación política o la estabilización de negociaciones políticas institucionalizadas. Esto lleva a que los populismos sean descritos como formas inestables de la política que, además, no lograrían transformaciones que lleven hacia un *ethos* más democrático y duradero. A esto se suma que uno de los polos del antagonismo se presentará, a su vez, como la encarnación de lo popular. Los populismos implicarían así la construcción de un pueblo desvalido en contra del espacio del poder en una comunidad (Laclau, 2005). Esto resultaría en que en tanto forma de la política el populismo se opondría al pluralismo que funciona como presupuesto de la democracia liberal.

Puede decirse entonces que al interior de este corsé intelectual el populismo nos enfrenta al problema de la relación entre la irrupción de figuras de lo popular que se presentan como parte dañada de la vida comunitaria y su inscripción en una forma específica de articulación que dicotomiza el espacio social obstaculizando la creación y estabilización de espacios de consenso plurales. Esto sería lo que permitiría agrupar bajo un mismo concepto a políticas públicas tan disímiles como las propuestas por Donald Trump y Evo Morales, a formas discursivas contrapuestas como las del Frente Nacional en Francia y Podemos en España, a formas de movilización y participación política como las del chavismo en Venezuela y las de Syriza en Grecia, etc.

Esto no impide que, por otro lado, la literatura perciba estas variaciones al interior del campo populista e intente dar cuenta de ellas. Es por eso que se sugieren categorías como populismos de izquierda y de derecha (Stavrakakis y Katsambekis, 2014; Greven, 2016), o incluyentes y excluyentes (Mudde y Rovira Kaltwasser, 2013). El problema es que quienes plantean estrategias de formalización conceptual o de definiciones mínimas que ayudarían a escapar de la heterogeneidad de contenidos, al momento de diferenciar entre experiencias al interior del campo sólo pueden hacer referencia a

contenidos vinculados mayormente al tipo de políticas públicas o a los contenidos ideológicos que cada populismo pueda proponer.³

En este artículo argumentaré que todavía se necesita mayor precisión conceptual para analizar la irrupción de esas experiencias que se nos presentan como fundantes y su inscripción polarizante y aparentemente irreductible en la comunidad política. Esa precisión puede ayudar a diferenciar entre experiencias políticas disímiles que hasta ahora caen bajo el paraguas del populismo. Frente a este problema diré que no podemos tratar a la irrupción y la inscripción como dos registros socio-políticos independientes, sino que la dinámica de la emergencia de identificaciones populares hace difícil pensar en una irrupción que no tenga un mínimo de inscripción relativa, ni un espacio de inscripción tan totalizante que no deje espacios para la irrupción de lo novedoso.⁴ Para el análisis político esto tiene una consecuencia importante. No solamente deberemos mirar hacia las formas de inscripción que adquiere la dirección política de una sociedad, sino también a las formas en las que se presenta la irrupción de nuevas identificaciones.

Para lograr este objetivo, en primer lugar voy a plantear el problema de la irrupción de nuevas identificaciones y de su inscripción política, tomando como ejemplo algunos aspectos de uno de los casos emblemáticos de populismo latinoamericano, el peronismo en la Argentina. En segundo lugar introduciré la categoría de *parrhesía* y el análisis que de ella realiza Foucault en sus últimos seminarios. Me referiré particularmente a la distinción entre buena y mala *parrhesía* como maneras posibles de entender la emergencia de diferencias en la vida comunitaria. Por último, las conclusiones (aunque tentativas) dirán que la lectura parresiasta es importante en tanto permitiría hacer una distinción al interior de este conjunto de experiencias llamadas populistas.

3 Con lo cual nos enfrentaríamos a casos como el de Trump, por ejemplo, quien sería un populista de derecha que lleva adelante políticas económicas proteccionistas que históricamente fueron patrimonio de la izquierda. Por lo tanto, izquierda y derecha no parecen ser variables que nos ayuden a distinguir con precisión la maraña de experiencias que han sido catalogadas como populistas.

4 Esta idea se desprende del trabajo sobre la relación entre instituciones y populismo de Julián Melo (2012).

Irrupción e inscripción

Uno de los rasgos definitorios de los populismos latinoamericanos es que expanden los límites del *demos* ampliando las diferencias que son pasibles de articulación política. Hay un supuesto importante detrás de esta afirmación y es que la política, en tanto actividad, no se limita simplemente a poner juntas ciertas diferencias que por alguna razón tienden a distanciarse o a entrar en conflicto, sino que su labor también es definir cuáles son y qué cualidades deben tener las diferencias que pueden aspirar a participar de algún modo del gobierno de la comunidad. Es decir que la política es la matriz de todas las diferencias (Barros, 2013). Las formas de entender el juego por el cual se logra dar una dirección a la vida comunitaria son plurales. Ellas puede ser entendidas en términos de una deliberación orientada al consenso racional, o de los procedimientos que permiten equitativamente postular principios de justicia básicos para tal juego, o de la articulación hegemónica encarnada por alguna particularidad que se presenta como representación general de la comunidad, o como producto de la interacción racional de individuos orientados al logro de fines, o de diseños institucionales que logren poner ciertos límites a esa interacción, etc. Pero también, en su mismo desenvolvimiento, la política es la actividad que define qué cualidades se necesitan para distinguir quién puede participar de la deliberación racional (un sujeto que cumple ciertas pretensiones de validez comunicativa), quién puede participar de la posición original en la que se definen los principios de justicia (todas las personas menos las idiotas⁵ y las menores de cierta edad), cuáles son las diferencias que legítimamente pueden ser hegemónicamente articuladas (aquellas que tengan la credibilidad y estén disponibles para participar de un espacio de representación), qué carácter tiene el individuo capaz de elegir racionalmente su próxima acción (un sujeto que puede identificar preferencias y ordenarlas), etc. Las cualidades necesarias para ser parte de la vida política de una comunidad no están definidas naturalmente ni pueden ser supuestas normativamente, son cualidades que la práctica política misma adscribe a cierto tipo de sujetos.

⁵ Utilizo la idea de idiotiez en los mismos términos que Bárcena Orbe (2015).

La definición de esas cualidades entra en crisis cuando irrumpen nuevos elementos que, siendo percibidos como deficientes en torno a ellas, reclaman ser considerados como diferencias capaces de lograr ascendiente sobre las demás. Es decir, cuando el reclamo que irrumpe no implica solamente demandar el derecho a la palabra, sino también el derecho a ser escuchado en pos de lograr mando y obediencia en los demás grupos. Esa demanda implica una transformación de la manera en que están distribuidos los lugares sociales en el espacio de representación comunitaria. Es en este sentido que los populismos adquirirían un rasgo de extraordinariedad. La pregunta a formularse es entonces cómo se inscribe este carácter extraordinario de nuevas diferencias que pretenden tener ascendiente en la formación política que los cobija.

El problema no es simplemente teórico sino que tiene un impacto importante en la vida política cotidiana. Así lo formula Andreas Kalyvas (2008) cuando sostiene que la falta de reflexión sobre experiencias populares fundantes ha empobrecido la comprensión de la democracia, la legitimidad y la libertad en la política moderna. Para él, estas experiencias son momentos de lo extraordinario en los que la política hace lugar a intervenciones populares muchas veces extrainstitucionales. Son recordatorios de que la realidad instituida no agota todas las formas de acción política que a menudo emergen en los bordes del *nomos* estatista. Más allá de esos bordes, explica Kalyvas, no viven necesariamente dioses o bestias, ni tampoco nos encontraremos con la guerra de todos contra todos. Allende esos límites que impone un determinado orden constitucional hay una exterioridad irreductible que una teoría de lo extraordinario podría ayudar a precisar, expandiendo los límites de lo político (Kalyvas, 2008, p. 297). En un registro parecido, y a la vez que retoma algunos aspectos del trabajo de Kalyvas, Aletta Norval se pregunta cómo es que los sistemas políticos se ven afectados por los desafíos de nuevas demandas hasta allí inexistentes y qué procesos contribuyen a habilitar la inscripción de dichas demandas en la agenda política. La búsqueda de una respuesta permitiría volver a pensar el dualismo entre la irrupción extraordinaria y la inscripción, en orden de "apropiarse de lo

extraordinario para extender el alcance de la experiencia democrática” (Norval, 2012, p. 813), en una línea similar a la que plantea Kalyvas.

Esa idea de experiencia extraordinaria, que se presenta como fundante de un mundo nuevo, aparece de manera recurrente en los estudios sobre el populismo (de la Torre, 2016). En uno de sus casos arquetípicos, el peronismo, la extraordinariedad asume distintas formas que van desde la sorpresa ante un orden estatal que cambia su actitud hacia las demandas populares, hasta el sentimiento de los nuevos grupos de sentirse “más dueños de sí mismos” (Germani, 1956, p. 166). Gino Germani, el primer analista en prestar atención a las dinámicas de lo extraordinario en los orígenes del peronismo, destaca la experiencia concreta de las masas “de que *ahora* son ellas el elemento decisivo, el sujeto activo, en la dirección de la cosa pública” (1956, p. 161). Es decir, las demandas populares que se expresan durante el peronismo no se sostenían simplemente en el reclamo por el ejercicio de nuevos derechos sino que tenían una vocación de asumir la dirección de la comunidad (Germani, 1956, p. 173). En trabajos más recientes se encuentra una reconstrucción similar. Así, Alejandro Groppo (2004) presenta la idea de experiencia sublime que supuso el discurso peronista, pero a través de una enunciación institucionalizante que significó su inscripción en el discurso del líder. Para él, la forma en que fue experimentada la ruptura populista en Argentina tiene ese rasgo “extraordinario” que Kalyvas entiende es importante para pensar una teoría de la democracia. Groppo se refiere a la idea de lo sublime como a esa experiencia que “remite a la emergencia sorpresiva, a la irrupción de lo heterogéneo en un orden dado” (2004, p. 53).

El repaso del momento de inscripción de esta experiencia de sentirse un elemento decisivo, de vivir el quiebre de la deferencia social como una victoria política y de pasar por la experiencia sublime del peronismo, también nos muestra cierto consenso en los estudios sobre los orígenes de este movimiento político y nos deja entrever el tratamiento que la inscripción de lo popular tuvo en los estudios sobre el populismo.⁶ Para Germani, la inscripción se dio como una pseudosolución en la que hubo reconocimiento de derechos a las masas

⁶ Si bien aquí sólo hago referencia al caso del peronismo en Argentina, para el caso del vanguardismo en Brasil y el cardenismo en México puede verse Barros (2014).

populares y una transformación en el “trato diario” especialmente en la esfera del trabajo. Pero esto se produjo de una forma irracional: “lo racional hubiese sido el método democrático” (Germani, 1956, p. 174). La inscripción peronista sin duda dejó “una profunda huella en el alma popular” pero el liderazgo de Perón produjo “un *ersatz* de participación genuina” (p. 161). En el trabajo de Juan Carlos Torre (1990, 1999), la forma de inscripción se resume en un proyecto de reorganización a través del reconocimiento de los sectores populares y de la afirmación de un principio de autoridad estatal por encima de la pluralidad de las fuerzas sociales. Para Torre, el sujeto popular que irrumpió a partir de la crisis de la deferencia fue absorbido por esa autoridad estatal a través de un proceso de democratización por vía autoritaria. La crisis de la deferencia parece disolverse a partir de la inscripción estatal de esos sujetos. Las conclusiones de Groppo tienen una lógica similar. En este caso, la inscripción produjo la domesticación de lo extraordinario porque existía “una distancia ineliminable y problemática” entre la enunciación populista y su recepción social, un clivaje fundamental entre la irrupción de lo sublime y su domesticación institucionalizante (Groppo, 2004, p. 57). Este autor sostiene su argumento con un dato: “En mayo de 1946 Perón manda a ‘institucionalizar la revolución’ para que esta adoptara, a través de la forma partido, un formato apropiado para la competencia electoral de la democracia representativa” (p. 56). Para estos tres autores entonces, la posibilidad de institucionalizar las demandas extraordinarias en el sentido de Kalyvas y de inscribirlas en un *ethos* comunitario distinto al de la comunidad del daño como pretende Norval, fue imposible en el populismo peronista.

La experiencia histórica del populismo en la Argentina deja ver que el discurso populista tuvo un doble impacto que se apartó de lo que las miradas teóricas de Norval y Kalyvas nos permitirían esperar. Por un lado, el discurso peronista fue una forma de incluir lo extraordinario distinta a la que imagina Kalyvas, quien no prefigura qué sucedería si esa experiencia de lo extraordinario es situada en una interpelación estatal, al interior del “*nomos* estatalista”, y disparada por un gobierno (Ostiguy, 2014). Por el otro lado, esta misma experiencia histórica muestra que existió un impacto en un *ethos* igualitario que el peronismo no inauguró pero sí ayudó a consolidar, como bien muestra

Guillermo O'Donnell (1997). Es decir, ese daño al que apunta Norval se inscribió finalmente en un horizonte imaginario alternativo en el que las demandas no reclamaban su mera incorporación al mundo, sino que imprecaban por un mundo nuevo, la "Nueva Argentina Peronista"; un nuevo *ethos* que requería la reconfiguración del orden existente. Sin embargo, eso no llevó, siempre según O'Donnell, a un *ethos* democrático como el que imagina Norval, para quien la figura de lo ejemplar presupone una inscripción igualitaria, "un llamado a abrirnos al otro" (Norval, 2012, p. 820). Por el contrario, la inscripción igualitaria que diferenciaría a la Argentina de Brasil, por ejemplo, llevó a "una tendencia hacia la oclusión de espacios generalizables" (O'Donnell, 1997, p. 175) ya que "[u]na sociedad puede ser al mismo tiempo relativamente igualitaria, y autoritaria y violenta" (p. 167).

El argumento que presentaré a continuación dirá que la emergencia de lo extraordinario asume una particularidad en los populismos latinoamericanos que puede ser precisada a través de una revisión del tratamiento que le da Foucault a la noción de *parrhesía* y su relación con la democracia. Para ello, me centraré especialmente en dos aspectos de la *parrhesía* destacados por Foucault.⁷ Por un lado, cuando explica que el juego parresiástico implica que todos pueden hablar pero no todos pueden decir la verdad. Por el otro, en la distinción entre buena y mala *parrhesía*. Lo que nos proporcionará la noción de *parrhesía* es la posibilidad de precisar lo extraordinario que interrumpe en un determinado espacio de representación dislocando sus sentidos y sus límites (Kalyvas), esas nuevas demandas que enfatizan la necesidad de ver las cosas de manera diferente (Norval), o la experimentación sublime de la sorpresa ante una realidad que cambia radicalmente (Grosso).

⁷ Vale la pena una aclaración en relación a la lectura de Foucault presentada aquí. No pretendo analizar pormenorizadamente la lectura que hace este autor sobre la *parrhesía* en las tragedias griegas. Mi objetivo es más simple y selectivo: precisar la manera en que lo popular opera al interior de los llamados populismos y es con esto en mente que se propone esta lectura particular de la *parrhesía*. No pretendo una exégesis ni una explicación plena de la perspectiva foucaultiana al respecto.

Sobre la *parrhesía*

En términos generales, y siempre según el análisis foucaultiano, la *parrhesía* tiene cinco características. La primera es que la *parrhesía* hace referencia a un tipo de relación entre la persona que habla y lo que esa persona dice. Una relación que es transparente en tanto la práctica parresiasta se sostiene en la posibilidad de no ocultar nada, abrir “su corazón y su mente a otras personas” (Foucault, 2017, p. 80). Esta primera característica es la franqueza, decir todo lo que realmente se cree y de la forma más transparente y directa posible. La segunda característica es que la *parrhesía* en los textos clásicos significa decir la verdad.⁸ La persona que hace uso de la franqueza dice la verdad, no tanto por la evidencia empírica que pueda dar sobre ella ya que esta sería una pretensión cartesiana moderna, sino porque esa persona tiene ciertas cualidades morales que son “la prueba de que ha accedido a la verdad, y viceversa” (Foucault, 1983, p. 268). Esa prueba es el coraje de la persona franca, el riesgo que corre por decir la verdad. El peligro es entonces otra de las características, la tercera, de una práctica parresiasta. Decir la verdad es asumir un riesgo. La *parrhesía* “está ligada al coraje ante el peligro: demanda el coraje de decir la verdad a despecho de algún peligro” (Foucault, 1983, p. 269). Ahora bien, el hablar franco de quien dice la verdad y que por eso corre un riesgo que enfrenta valerosamente no tiene como función demostrar la verdad, sino que tiene una función crítica ya sea hacia la persona o grupo de personas al que se dirige o hacia la persona misma. Esta es la cuarta característica de la *parrhesía*. Por último, la quinta característica es que decir la verdad, con todo lo que ella implica, es percibido como una obligación. Nadie la fuerza a hablar, pero esa persona “siente que es su deber hacerlo” (Foucault, 1983, p. 272).

La participación en una práctica parresiasta tendrá entonces impacto sobre una subjetividad que cambiará lo que estima acerca de sí y lo que estiman las demás;⁹ tendrá un efecto subjetivante, disruptivo

⁸ Para una aproximación a la idea de verdad en Foucault pueden verse las entradas “Verdad/ Juego de verdad” en Revel (2009) y “Verdad, Juego de verdad, Voluntad de verdad” en Castro (2004).

⁹ Uso la idea de estima en tanto valoración o evaluación pero sin una carga necesariamente positiva. Es una categoría que tiene un aspecto vinculado al afecto pero que también puede

e indeterminado. Como puede desprenderse de estas inferencias preliminares, la irrupción y la inscripción de las que hablábamos antes pueden vincularse con estos cambios en la estima: tienen un carácter disruptivo y parecen no estar determinados por las instituciones políticas y afectan al modo de ser del sujeto por el efecto retroactivo sobre la subjetividad que tiene la enunciación parrhesiasta.

Pasemos ahora al análisis de Foucault sobre la *parrhesía* política en una democracia. En este caso ella es “el derecho político a ejercer el hablar franco” (Foucault, 2009, p. 165) y se distingue de la *isegoría* (igual derecho institucional a tomar la palabra) y de la *isonomía* (derecho a que la ley institucionalizada sea igual para todas las personas) porque ella no está mediada institucionalmente como las otras dos. Esto será importante al momento de pensar la relación entre *parrhesía* y democracia, régimen que como veremos no podrá garantizar que prime la buena *parrhesía*.

La *parrhesía* política o la buena *parrhesía*

La *parrhesía* política no es exclusiva del funcionamiento comunitario en un régimen democrático.¹⁰ Foucault detalla la manera en que ella también se encuentra, aunque cambiada, en las monarquías. Sin embargo, en el caso de la *parrhesía* y la democracia existiría una circularidad, “[p]ara que haya democracia, debe haber *parrhesía*, y para que haya *parrhesía* debe haber democracia” (Foucault, 2009, p. 167). En esa relación se pone en juego cierta estructura política en la que opera el estatus social y político de personas que pugnan por estar “en la primera fila de la ciudad”, por pertenecer al primer rango de la comunidad política (p. 117-121).¹¹ Foucault distingue así la *parrhesía* del

hacer referencia a un cálculo o comparación por lo cual da cuenta de distintas maneras en la que la subjetividad se relaciona consigo misma y con las demás. Un buen ejemplo de la idea de estima se encuentra en Rousseau, donde asume tanto el afecto por sí mismo y la piedad por los demás, como la comparación en la estima pública.

¹⁰ Foucault luego analiza los cambios que se dieron en esta noción y cómo ella pasa de la política a la filosofía y de la democracia a la monarquía.

¹¹ Interesa entonces resaltar el acento que pone Foucault sobre la existencia de categorías de ciudadanos definidas no en base a la situación objetiva de posesión o falta de riqueza, o a la posesión o no de cierto estatus legal, sino al lugar simbólico que ocupan en tanto ciudadanos en el reparto del poder comunitario.

puro derecho a la ciudadanía y del llano ejercicio del poder. La palabra parresiasta ejercerá el poder de una manera particular: dejará libertad para las otras palabras iguales que también quieren y pueden alcanzar ese primer rango en un juego agonístico en el que sólo obedecerán si pueden ser convencidos: “El ejercicio de una palabra que persuade a aquellos a quienes se manda y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar” (p. 122). La *parrhesía* en este caso está entonces vinculada con la dirección de la ciudad, con una dinámica que está más allá de las condiciones institucionales de la *politeia* (la *isegoría* y la *isonomía*) pero estructurada por ellas, una dinámica que supone la ambición y el esfuerzo por llegar a una posición “tal que sea posible dirigir a los otros” (p. 169).¹²

Esa dinámica relacionada a la ambición y el esfuerzo de dirigir a otros para así dirigir la ciudad, es la idea de *dynasteia*, que

Es el problema de la política, e iba a decir de la política como experiencia, es decir, entendida como cierta práctica obligada a obedecer determinadas reglas, ajustadas de cierta manera a la verdad, y que implica, por parte de quienes participan en ese juego, una forma específica de relación consigo mismos y con los otros. (p. 171).

Para Foucault, la *parrhesía* es una noción que actúa como una bisagra entre los problemas institucionales que corresponden a la *politeia* y los problemas de la *dynasteia*. Entre los problemas que corresponden a la ley y la constitución, por un lado, y aquellos que corresponden a la dinámica agonística para lograr ascendiente, por el otro. En sus palabras: “La *politeia* define y garantiza el lugar de la *parrhesía*. Pero ésta, el decir veraz del hombre político, es el elemento en virtud del cual va a asegurarse el juego conveniente de la política [la *dynasteia*]” (p. 172).

Si llevamos esto a lo que discutíamos al principio, vemos que la irrupción de ciertas demandas en el juego político (lo extraordinario, lo sublime o la nueva forma de ver el mundo) lograrían ser inscriptas en la institucionalidad vigente a partir de la operación de una buena *parrhesía*

¹² En este sentido, el juego parresiástico es similar a la lógica hegemónica descrita en los trabajos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, es una estructura agonística que se sostiene en la potencial capacidad de una particularidad de asumir la dirección general que va a tomar la vida comunitaria.

que funcionara ajustando correctamente la *dynasteia* y la *politeia* a través de un *logos* veraz. Ese es para Foucault el trabajo que realiza la *buena parrhesía*, el buen ajuste de la democracia y el decir veraz,

donde, en el marco de la *politeia* —es decir de la democracia respetada, en la que todos pueden hablar—, la *dynasteia*, el ascendiente de quienes gobiernan, se ejerce en un discurso de la verdad que es personalmente suyo y con el cual se identifican, sin perjuicio de incurrir en una serie de riesgos que conviene compartir entre quienes persuade y quienes son persuadidos. (p. 187).

Sin embargo, este buen ajuste tiene un rasgo tensionante. Desde el momento mismo en que alguien se pone de pie y reclama en términos isegóricos la palabra se genera en la democracia una dinámica tirante: el acto de fuerza que supone la toma de la palabra introduce desigualdad en un régimen definido por la igualdad (Gallego, 2003, p. 131). La dinámica que adquiere el logro del ascendiente entre iguales tensiona la lógica igualitaria de la democracia porque “[q]ue todo el mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad” (Foucault, 2009, p. 194). El acceso a la verdad en una democracia depende del juego parresiástico que permite que un elemento logre ascendiente entre sus iguales. Pero el hecho de lograr ascendiente introduce una desigualdad: la verdad encarnada en uno de esos elementos singulares iguales entre sí se impone en el juego parresiástico sobre las demás. En la horizontalidad de la institucionalidad isegórica aparecerá un lazo vertical marcado por la fuerza del mejor argumento de quien, además de poder hablar, puede decir la verdad.

No puede haber discurso verdadero si no hay democracia porque el acceso a la verdad se produce en el juego libre entre opiniones que pueden ser persuadidas. Ese juego libre necesita de la institucionalidad democrática. Pero, al mismo tiempo y paradójicamente, deja de haber democracia si se asume lógicamente que ese discurso verdadero “puede repartirse parejamente” (Foucault, 2009, p. 194), ya que en ese caso desaparece la posibilidad de la libre persuasión. En una comunidad en la que todos sus miembros tuvieran acceso a la verdad, la persuasión no sería necesaria.

El discurso verdadero introduce entonces “una diferencia que es la del ascendiente ejercido por unos sobre otros” (p. 194). El discurso con mayor ascendiente definirá quienes pueden hablar (todos) y quienes pueden decir la verdad (algunos), haciendo gobernable a la democracia. Esa tensión agónica entre quienes pueden hablar y quienes pueden decir la verdad es intrínseca al gobierno de la vida democrática; es la tensión entre la lógica de la igualdad que supone su institucionalización y la lógica de la desigualdad de poder que implican la persuasión y el ascendiente.¹³ Es una tensión constitutiva entre la igualdad en el derecho y la diferencia de quien tiene ascendiente al persuadir agonísticamente a otros elementos iguales que pueden hablar. Presuponer que esa tensión constitutiva puede ser eliminada es terminar con la democracia (Foucault, 2010, p. 618s).

En conclusión, la buena *parrhesía* se vincularía a la definición de las diferencias que podrán enunciar de manera legítima los contenidos del discurso de verdad. De esta forma, el gobierno y la dirección de la comunidad quedan ligados a cierta distribución de lugares y funciones que está marcada por la capacidad parresiasta de sus miembros. El gobierno es pensado como “una práctica que no es impuesta por quienes gobiernan a quienes son gobernados, sino una práctica que fija la definición y la posición respectiva de los gobernados y los gobernantes entre sí y con referencia a los otros” (Foucault, 2007, p. 28-29). Esa definición y la respectiva posicionalidad simbólica es precisamente lo que las demandas populares vienen a dislocar y por eso nos llevan a problematizar la dinámica entre su emergencia en tanto demandas y su inscripción en un nuevo espacio de representación comunitaria. En el caso de los populismos latinoamericanos, el tipo de demandas a que se refieren los trabajos mencionados adquieren una particularidad que les viene de ser elementos que pretenden ya no solamente hablar, sino también decir una verdad que, por su carácter, no les corresponde. Una nueva verdad que, a su vez, pretende tener ascendiente sobre las demás. Este es otro aspecto en el que se puede diferenciar entre dos modos de operar del discurso de verdad en las prácticas parresiastas. Puede operar extendiendo los límites de las diferencias pasibles de ser articuladas y

¹³ Para una argumentación más detallada de las desigualdades de poder y su importancia para entender la lógica democrática puede verse Laclau (2014).

sobre las cuales se puede lograr un ascendiente, o puede restringir esos límites evitando la proliferación de diferencias y/o expulsando del campo de la representación a aquellas demandas que, por el carácter que se les adscribe, no podrían enunciar el discurso de verdad. Ganar precisión analítica en este sentido es una forma posible de distinguir entre esas experiencias que son englobadas bajo el estiramiento conceptual del populismo, como argumentaremos a continuación.

Sobre la mala *parrhesía* y el populismo

Las dimensiones de lo extraordinario que señala Kalyvas son aquellos cambios políticos que se dan en la esfera de lo simbólico, como las transformaciones de los significados compartidos, la reorientación radical de los valores y la constitución de nuevas identidades políticas. Como puede verse, el tratamiento que han recibido los llamados populismos a lo largo de la historia, sobre todo durante el siglo veinte y veintiuno, coinciden con su descripción. Las demandas populares a las que nos remitimos tienen ese carácter, apuntan al problema del déficit de legitimidad de las sociedades democráticas y disputan los ideales normativos de libertad política y autonomía colectiva en el centro de la teoría democrática (Kalyvas, 2008, p. 8). Pero estas demandas lo hacen en un contexto en el que esos reclamos son percibidos como reclamos que intentan expresar una verdad que no les corresponde decir. En el análisis de Foucault de las tragedias griegas esto está asociado a la mala *parrhesía*, una pretensión de decir la verdad que termina con el buen ajuste entre democracia y decir veraz.

Foucault piensa a la vida comunitaria como un juego con determinadas reglas que se desarrolla en el marco de un régimen de veridicción. La dinámica política de ese régimen estará correctamente ajustada siempre que el discurso verdadero logre imponerse a través del libre ascendiente de la buena *parrhesía*.¹⁴ El problema aparece cuando lo que prima es el desajuste en esa dinámica que llega a malograrse cuando lo que interrumpe el orden de la representación en la vida comunitaria es la emergencia de la mala *parrhesía* (Foucault, 2009, p. 192).

¹⁴ Foucault dirá que esto es lo que debe llamarse democracia y no el hecho de que el poder se reparta de manera rigurosamente igualitaria entre todos los miembros de la comunidad (2009, p. 188).

Recordemos que la dinámica de la democracia lleva en sí la tensión de lo desigual porque el discurso verdadero no puede repartirse igualitariamente. Que todo el mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad. El discurso verdadero no puede distribuirse de acuerdo a la forma de la *isegoría* porque introduce una diferencia por la cual “sólo algunos pueden decir la verdad”. Esto es lo que precisamente van a problematizar las demandas populares articuladas en los populismos latinoamericanos: dado que la *isegoría* garantiza la palabra se pretenderá que esa palabra sea escuchada en tanto verdad capaz de persuadir y lograr ascendente. Reclaman una capacidad de poner el mundo en palabras que le daría “acceso a una vida política entendida como posibilidad de opinar y contribuir, de tal modo, a la toma de decisiones colectivas” (Foucault, 2010, p. 51). Uno de los efectos de estos planteamientos y de la aparición de nuevas diferencias es la percepción de que la distinción fundamental, esa que marca el desnivel entre quien manda y quien obedece, quien puede legítimamente persuadir y quien no, parece diluirse o desaparecer. La mala *parrhesía* iguala aquello que es desigual y suprime la diferencia indispensable que introduce el ejercicio del discurso verdadero en el juego democrático.

Ahora bien, otra forma posible de desentrañar “lo que políticamente tiene su importancia”, como señala el epígrafe de este texto, sería poner el foco no tanto en la forma en que el régimen de veridicción se disloca por la mala *parrhesía* (como hace Foucault), sino más bien mirar hacia la mala *parrhesía* en su presentación frente al régimen de veridicción. La forma en que fue descrita la irrupción de las demandas extraordinarias en los orígenes de los populismos latinoamericanos de mediados de siglo veinte y a principios del veintiuno puede ser caracterizada como prácticas de una mala *parrhesía*. Contrastando con las características que Foucault asociaba a la buena *parrhesía* ellas serían las siguientes:

- 1.- Dichas demandas extraordinarias no podían decirlo todo francamente porque eran demandas que estaban abrumadas por la necesidad y las limitaciones en la capacidad. La necesidad obstaculizaría el acceso a la verdad en tanto no dejaría ni el tiempo ni la energía necesaria para el razonamiento detenido y preciso que lo verdadero

requiere. La incapacidad estaba vinculada a esa falta de tiempo y energía. En general, pueden encontrarse dos posturas en relación a este problema, una más extrema que vincula a estas demandas con algo del registro de lo infrahumano, *quasi* animal, otra que asume que con el progreso del tiempo la situación de necesidad irá poco a poco siendo superada dando lugar a la extensión de la capacidad de hablar y decir la verdad. Pero ambas posturas coinciden en las limitaciones en la capacidad de decir una verdad que la necesidad obstaculiza.¹⁵

2.- Por lo tanto, si bien hay un riesgo en tomar la palabra para ejercer la mala *parrhesia* dicho riesgo, en este caso, no depende de la actitud del hablar franco sino de la mera preservación ante la necesidad fisiológica. El riesgo al que se expone la nueva demanda a la que no le corresponde decir una verdad que le es inaccesible, no está vinculado al valor moral de la decisión sino a que el riesgo que supone su fracaso llevaría a la imposibilidad de satisfacer una necesidad. Esta es la forma en que generalmente se explican las relaciones clientelares de las que se acusa a los populismos: estos regímenes crearían necesidades que solo ellos pueden irresponsablemente satisfacer, reteniendo de ese modo la voluntad heterónoma de las masas.¹⁶ Romper la relación clientelar pondría en riesgo la satisfacción de las necesidades más básicas por lo cual no merece ser evaluada como una conducta ética porque el sujeto no tendría elección.

3.- Es por eso que el mal parresiasta siempre tiene que dar pruebas de su condición, ya que el coraje que puede reconocerse en el esfuerzo por la autopreservación no provee las cualidades morales que se precisan para asumir una verdad, como sí era el caso del buen parresiasta. La demanda de "ser gente", de "ser-como-otro", que encontramos en las

15 Dice Foucault (2010) sobre la distinción entre animalidad y humanidad: "que la animalidad tenía en el pensamiento antiguo el papel de punto de diferenciación absoluta para el ser humano. Al distinguirse de la animalidad, éste afirmaba y manifestaba su humanidad. En mayor o menor medida, la animalidad siempre era un punto de repulsión para esa constitución del hombre como ser racional y humano" (p. 278). Para una reflexión sobre este problema en Foucault y Rancière puede verse Lazzarato (2010).

16 Por ejemplo, cuando se plantea que los populismos latinoamericanos han sido víctimas de su propio éxito porque crearon nuevas clases medias que poco a poco se fueron distanciando de la simple satisfacción de necesidades hacia otros tipos de consumo. Desde esta lectura sólo la irresponsabilidad fiscal de los populismos podría mantener esos niveles de consumo que generan inflación.

fuentes históricas, es la manifestación de la necesidad de afirmar una condición de ser hablante de una verdad que es constantemente negada en el marco del régimen de veridicción reinante.¹⁷

4.- En el caso del carácter crítico que debe tener una buena práctica parresiasta, cuando el elemento que profiere la crítica no está ocupando el lugar que le corresponde en la vida comunitaria sino que se desplaza al lugar en el que se puede legítimamente opinar, desbarata el buen ajuste del juego parresiasta. Espoloneada por la necesidad, su intervención no será considerada como una crítica ética de aquello que la comunidad expresa en sus prácticas, sino como la repetición inmutable de lo que esa mayoría necesitada reclama en la mimesis que implica la mala *parrhesía*.

5.- Por último, si había un deber de decir la verdad en la buena *parrhesía*, en su contracara no lo hay. Dado que lo que dispara la intervención es una necesidad, el uso del derecho a la palabra se desvirtúa en tanto no expresará un deber moral sino el reclamo por su satisfacción. Una vez satisfecha, la demanda seguirá inmersa en la marea heterónoma de la que su propia incapacidad le impide salir. Lo que es más importante, dada esta caracterización, este tipo de demandas nunca logrará apartarse del resto para ejercer ascendiente sino que simplemente estará librada a la voluntad de quien exprese aquello que ellas quieren oír: que todas sus necesidades serán satisfechas más allá de cualquier criterio de verdad.¹⁸

La mala *parrhesía* implica entonces dos cambios, por un lado un cambio en la relación del sujeto consigo mismo, un cambio en la estima-de-sí de esas nuevas diferencias políticas. Por el otro, un cambio en relación a los otros, en tanto la democracia institucionalmente iguala lo desigual.

Estos cambios son importantes porque van directamente al encuentro de dos temas que están muy presentes en el análisis de los populismos. El primero de esos temas es la asociación de estos movimientos políticos y de las identificaciones populares con la idea del desvalido (Laclau, 2005), los desaventajados de la sociedad o el

¹⁷ La idea de "ser gente" vinculada a la dignidad y al reconocimiento subjetivo se encuentra de manera frecuente en las fuentes sobre el peronismo (Barros, 2011).

¹⁸ O criterio de racionalidad económica, para proseguir con el ejemplo fiscal de la nota 17.

alarde antagonista de lo bajo (Ostiguy, 2014). La *parrhesía* es una práctica que depende de, y tiene efectos sobre, los lugares simbólicos que ciertos sujetos o grupos ocupan en la vida comunitaria. Es una práctica que nos remite a lo que significa hablar y lo que significa decir la verdad en una comunidad determinada. En otros términos, la buena *parrhesía* permitiría distinguir entre hablar como posibilidad de detallar un estado de cosas, o decir la verdad como posibilidad de evaluar lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto; hablar para satisfacer una necesidad o decir la verdad para participar de la forma y el contenido que adquiere esa vida comunitaria convenciendo y ejerciendo ascendiente sobre las demás personas con las que se habita. Esto no implica sustancializar la pobreza o la desvalidez, ni pensar a la mala *parrhesía* como una instancia necesariamente emancipatoria.¹⁹ Foucault lo expresa de manera muy clara: “No existe sin duda la realidad sociológica de la plebe.” (Foucault, 1977, p. 167) Se trata de apuntar al desorden provocado por la irrupción de ciertas demandas en la relación entre la ocupación de un lugar simbólico en la distribución de lugares sociales y las capacidades o poderes que permiten hablar y, además, expresar legítimamente la verdad. El problema a tratar para entender mejor las identificaciones populares no es la densidad social de los cuerpos o el carácter demográfico de su ubicación sino el exceso que desborda al buen ajuste entre quienes pueden hablar y quienes pueden decir la verdad en un determinado régimen de veridicción. Como explica Rancière (2011, p. 68), el exceso no está en los cuerpos sino en el vínculo de los cuerpos con las palabras.

El segundo tema que está muy presente en los estudios sobre los populismos es el análisis de su relación crítica con la democracia liberal (Mudde y Rovira Kaltwasser, 2012; Aboy Carlés, 2015; Panizza, 2005; Arditi, 2005; Aibar Gaete, 2007).²⁰ Para poder precisar esta relación tomando en cuenta los argumentos ya presentados debemos abandonar el baremo normativo que supone hablar de una buena y una mala *parrhesía*.²¹ Lo que Foucault llama mala *parrhesía* no es otra cosa

19 En este sentido van también las apreciaciones de Mudde y Rovira Kaltwasser (2013, p. 168) respecto de las cargas normativas que sobrelleva el concepto de populismo.

20 Sobre esta relación se ha escrito mucho, me permito señalar solamente aquellos textos con los que trabajé para la elaboración de este artículo.

21 Algo similar argumenta Bennington (2016, p. 29) cuando sostiene la indecidibilidad

que un proceso de ampliación del acceso a la posibilidad de decir la verdad. En otros términos, la mala *parrhesía* implicaría una ampliación de la percepción de lo que representa una palabra legítima: que pueda potencialmente acceder a la vida política en tanto posibilidad de opinar y, sobre todo, de tener ascendente en la toma de decisiones colectivas. Llevando el lenguaje foucaultiano hacia la ciencia política podríamos afirmar que la buena *parrhesía* es a la democracia lo que la mala *parrhesía* es a la democratización: condición de posibilidad.

Que la mala *parrhesía* pueda ser entendida como condición de la democratización hace a una particularidad: en la irrupción de identificaciones populares tendremos sujetos que no solamente van a decir “ahora veo las cosas de manera diferente” (como reconstruye Norval), sino que dicen “ahora puedo ver lo que antes me estaba velado por una comunidad que me asignaba una falta de capacidad”. “Antes no veía a razón de una comunidad que ejercía un daño poniéndome en un lugar que ahora puedo entender de forma distinta. Puedo hacerlo porque el juego, la dinámica de la política cambió, es otra la verdad que ahora puedo decir.” Es más, en las fuentes históricas se encuentra que esta es una verdad que permite al sujeto reinscribirse en una historia novedosa. Retroactivamente se da un nuevo sentido a la vida comunitaria y a la trayectoria personal. Foucault señala claramente que este será luego uno de los problemas claves de la *parrhesía*. La mala *parrhesía* demuestra que puede haber más de un *logos*,²² por lo tanto más de una verdad en una misma comunidad, y que la democracia y sus instituciones no nos permiten distinguir una verdad de otra, ya que todas pueden tomar la palabra e intentar persuadir para lograr ascendente. Es decir que la *parrhesía*, sobre todo la mala, está relacionada con lo que hoy llamamos pluralidad de ideas de la vida buena y la irrupción del tipo de demandas que estamos tratando estará también vinculada al pluralismo, cuestión que muchas veces es descartada de plano por la literatura (Mudde, 2015). Si Norval mencionaba la idea de

fundamental de la buena y la mala *parrhesía*.

22 Para argumentar esto Foucault se apoya en el peligro que supone para Platón la *parrhesía* en la vida democrática porque en ella “no hay una verdad común a todo el mundo en la ciudad. No puede haber *logos* común, unidad posible, y la consecuencia de esta falta de *logos* común es que cada uno tiene su propio modo de vida, su propio tipo de existencia [...], su propia manera de construir su vida” (2017, p. 179).

daño en la aparición de nuevas demandas e identificaciones, en este caso agregaríamos que sólo puede haber daño en una comunidad de verdades plurales en disputa.

Prestar atención a las prácticas parresiastas nos permitiría distinguir entre discursos que reconocen la proliferación de múltiples *logos* posibles y aquellos que tienden a desconocer la capacidad parresiasta de algunos de los elementos en juego. Por ejemplo, cuando Trump hacía referencia a la inmigración ilegal en la campaña electoral, la figura "inmigrante" era presentada como poco capacitada para el desenvolvimiento en la vida social en términos de trabajo y honestidad, a la vez que se aprovechaba de la población americana "vulnerable".

Aunque hay muchos inmigrantes ilegales en nuestro país que son buenas personas, esto no cambia el hecho de que la mayoría de los inmigrantes ilegales son trabajadores menos capacitados y con menos educación que compiten directamente contra los trabajadores estadounidenses vulnerables, y que estos trabajadores ilegales obtienen mucho más del sistema que lo que llegarán a aportar. (Trump, 2016).

Con esa población incapaz que se aprovecha injustamente de sus semejantes vulnerables no puede haber un *logos* común y no puede ser persuadida, por lo que ella debe ser expulsada de ese espacio comunitario. Tanto la inmigración ilegal como una parte de la población norteamericana son presentadas como vulnerables, pero la norteamericana no es presentada como carente de la capacidad necesaria para ser persuadida, por ejemplo, de la necesidad de educarse. Si esto es así, el juego parresiástico hace a una extensión o limitación de la existencia plural de diferencias y un régimen de veridicción tendrá la tarea política primordial de operar sobre los límites del *demos*, ya sea ampliándolos o restringiéndolos. En el caso del discurso de Trump la restricción de esos límites se realiza a partir de la expulsión de esa población inmigrante del campo de una posible persuasión.

Por el contrario, en las prácticas parresiastas de los populismos latinoamericanos se produce el proceso inverso: la irrupción de nuevas diferencias dentro del *demos*. Nuevas diferencias en las que se juega la asignación de una capacidad, antes negada, de poner el mundo en

palabras. Uno de los rasgos que va a tener estas nuevas diferencias es que, en tanto dañadas por la asignación de una incapacidad, se presentarán como particularidades que se incorporan al *demos* con un estatus que hasta ese momento les estaba vedado. Un lugar vedado que hasta su irrupción estaba ocupado exclusivamente por un-otro. De allí que la mala *parrhesía* sea percibida como una grotesca imitación, tosca, grosera, del decir veraz. Estas nuevas diferencias se presentarán a la comunidad en su calidad de ser-como-alguien. Los llamados a ser consideradas como “gente” tienen que ver con este tipo de registro, lo mismo que la idea de dignidad, de dejar de ser animales, etc.²³ Así, el registro de estas nuevas diferencias no pasa por el hecho de ver algo de forma distinta y buscar la manera de que ese algo se ajuste a la realidad de la comunidad. No pasa tampoco por el no-reconocimiento de un interés o de alguna cualidad que adjetiva a la diferencia, sino que lo que se juega es la existencia de la diferencia en tanto diferencia, capaz de reconocer su interés y el de las demás. Y no solo eso, estas nuevas diferencias irrumpen como capaces de argumentar sobre la dirección de la comunidad, se proponen convertir a la otredad a su verdad y quedar en “la primera fila de la ciudad”, para retomar la expresiva frase de Foucault.

Es decir, los cambios en la estima-de-sí que mencionábamos antes implican casi automáticamente una exigencia de transformación en la estima-de-los-demás, en la que la otredad ya deja de ser un elemento más de la pluralidad. La percepción de un daño hace que “los demás” sea la parte que hasta el momento irruptivo impedía el reconocimiento de esa capacidad que permite ahora la identificación en tanto diferencia. Ahora bien, en los populismos latinoamericanos, esa parte de “los demás” no es expulsada de la posibilidad de persuasión, sino que su rechazo incluye el reconocimiento de su capacidad para ser persuadida. Por ejemplo, la forma en que Evo Morales se refiere al empresariado de Santa Cruz de la Sierra que lo rechazaba en sus primeros momentos como presidente tiene una lógica muy diferente a la que encontramos en el discurso de Trump. Morales explica, ante las preguntas sobre acuerdos del gobierno con el empresariado, que ese grupo social ahora confía en él “porque saben ellos que están ganando

²³ Como ejemplo de estos cambios y como ellos pueden desprenderse de una política pública, puede verse el trabajo que investiga los efectos políticos y morales del Programa Bolsa Familia en Brasil en Rego y Pinzani (2013).

bien” y porque “nos hemos ganado la confianza trabajando” (Morales, 2017). Los grupos que el presidente de Bolivia describe hoy como “la derecha” y “los empresarios”, antes eran “grupos oligárquicos separatistas”. Más allá de las transformaciones políticas coyunturales fueron elementos que terminaron articulados en su discurso como elementos en tanto pueden reconocer capacidades propias y capacidades en los demás.

Lo que se propone reconocer aquí es que en los casos de las identidades populares no estamos solamente frente a la emergencia de una parte subjetiva nueva extraordinaria, sino frente a una parte subjetiva nueva que reclama además la posibilidad de ejercer un ascendiente y pretende gobernar la comunidad. Creemos que aquí reside la particularidad de las demandas que llamamos populares. No sólo hay una irrupción extraordinaria de nuevas demandas que progresivamente van apareciendo en una escena en la que se diluye una idea de mundo nuevo. Este carácter de las identidades populares tiene efectos sobre los populismos ya que se inscribirán como nuevas diferencias que reclaman ya no una capacidad de ver el mundo de manera distinta, sino que le adosan a esa capacidad el reclamo por ejercer ascendiente sobre los demás.

El populismo pone así el dedo en la relación entre irrupción e inscripción en tanto depende de ese daño que supone la denegación de una capacidad que sostiene y funciona como presupuesto de la posibilidad de ejercer ascendiente.

Reflexiones finales

Para precisar la relación entre irrupción e inscripción en la emergencia de identificaciones populares y su articulación populista debemos preguntarnos por quienes tienen la capacidad de poner el mundo en palabras. La aparición de nuevas diferencias implica una disputa que se da en un espacio marcado por la institucionalidad igualitaria de la *isonomía* y la *isegoría* pero que va más allá de ellas. Una disputa por la igualdad en la capacidad de decir la verdad y lograr ascendiente. En este sentido, estos conflictos agonistas tienen como efecto formas políticas que tienden o bien a extender los límites del *demos* en términos de

la expansión de las diferencias pasibles de ejercer ascendiente, o bien a restringir la posibilidad de sumar nuevas diferencias capaces legítimamente de ocupar ese lugar vacío que es el lugar del poder en una comunidad moderna.

Puede así plantearse dos conclusiones tentativas. Una es que, la retórica populista no le quita capacidad de poner el mundo en palabras a las figuras que representan el polo poderoso del antagonismo. Por el contrario, el lugar del poder se caracterizaría precisamente por esa capacidad de decir una verdad. En cambio, la retórica antipopulista niega precisamente esa capacidad a las figuras de lo popular que irrumpen en la vida comunitaria reclamando la posibilidad de lograr ascendiente. Hay un polo que asume que el otro puede reconocer una idea de la vida buena (autónoma y responsable moralmente, es decir, razonable) y un polo que asume que se encuentra frente a grupos que, dadas ciertas cualidades (pobreza, riqueza, raza, religión, género, etc.) no pueden hacerlo. Es por eso que el populismo adquiere muchas veces la forma que destaca Mudde (2004) de identificar la pureza con el pueblo y la corrupción con las elites poderosas. Para el populismo, dada la igualdad en la capacidad de poner el mundo en palabras, la diferencia se centrará en el egoísmo y la indiferencia de quien no quiere reconocer esa capacidad ejerciendo un daño al pueblo sufriente. Para al antipopulismo el mal se identificará con un liderazgo demagógico y con masas que son fácilmente engañadas por carecer de dicha capacidad (Blengino, 2014).

La otra conclusión tentativa es que la lectura parresiasta permite hacer una distinción al interior de este conjunto de experiencias llamadas populistas. Hasta ahora, como ya dijimos, se ha intentado distinguir entre populismos de izquierda y de derecha, o incluyente y excluyentes. Sin embargo, puede pensarse que lo que distingue entre ciertas experiencias que han sido llamadas por igual populistas es la pretensión de ampliar o restringir los elementos que son identificados como capaces de lograr ascendiente a partir de la posibilidad no solo de hablar, sino de decir la verdad frente a un igual y convencerlo de obedecer. En este sentido es que hay una distinción importante al interior del campo hasta ahora denominado sin más como populista. Habrá discursos en ese campo que sostienen una forma de articulación

política que tiende a la restricción de las diferencias pasibles de ser incorporadas como capaces de hablar y decir la verdad. Forma de restricción que puede tener distintos contenidos en términos de raza, etnia, lengua, religión, nacionalidad, nivel educativo, etc. En estos casos, estos elementos incapaces no pueden ser gobernados, no se puede tener ascendiente sobre ellos en tanto no son iguales. Por eso deben ser excluidos. Las políticas de deportación, el cierre de fronteras, los intentos de secesión nacional, etc. , se desprenden de esta percepción. La construcción de un pueblo, en este caso, implica una distinción no solamente frente al lugar del poder sino también frente a elementos que no son considerados partes a las cuales se puede gobernar. En estos casos no hay una partición de la vida comunitaria en dos polos antagónicos, sino en tres. El pueblo, el poder que daña y los elementos a ser excluidos porque no pueden ni deben ser gobernados.

Esta escisión nos puede ayudar a distinguir entre experiencias heterogéneas al interior del campo que hasta ahora ha sido encorsetado bajo la figura del populismo. Como adelanto de una investigación por-venir puede plantearse la hipótesis de que los populismos latinoamericanos no han generado esta triple frontera entre pueblo, poder y parte eliminable, sino que han intentado ganar ascendiente sobre una serie de diferencias que tendían a ampliarse de manera tal que expandían constantemente los límites del *demos*. Los llamados populismos de derecha en Europa no han tenido este carácter expansivo. La lectura parresiasta permite hacer esta distinción y romper con el carácter ecuménico del populismo.

Referencias bibliográficas

- Aboy Carlés, G. (2003). Repensando el populismo. *Política y gestión*, 4, 9-34.
- Aboy Carlés, G. (2015). Populismo y democracia liberal. Una tensa relación. *Identidades. Dossier*, 2(6), 5-26.
- Aibar Gaete, J. (Coord.) (2007). *Vox Populi. Populismo y democracia en América Latina*. Ciudad de México, México: FLACSO.
- Arditi, B. (2005). Populism as an internal periphery of democratic politics [El populismo como periferia interna de la política

democratica]. En F. Panizza (Ed.), *Populism and the Mirror of Democracy* (pp. 72-98). Londres, Reino Unido: Verso.

- Bárcena Orbe, F. (2015). La diferencia (de los idiotas). *Pro-Posições*, 26-1(76), 49-67. <https://doi.org/10.1590/0103-7307201507606>
- Barros, S. (2011). La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo. *Papeles de trabajo*, Revista Electrónica del IDAES, 5(8), 13-34.
- Barros, S. (2013). Pensar la diferencia. Carencia y política en Pierre Clastres. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 47, 121-133. <https://doi.org/10.17141/iconos.47.2013.851>
- Barros, S. (2014). *Momentums, demos y baremos*. Lo popular en los análisis del populismo latinoamericano. *PostData*, 19(2), 315-344.
- Bennington, G. (2016) *Scatter 1: The politics of politics in Foucault, Heidegger, and Derrida* [Dispersión 1: la política de la política en Foucault, Heidegger y Derrida]. Nueva York, Estados Unidos de América: Fordham University. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823270521.001.0001>
- Blengino, L. F. (2014) Gobernar en la verdad: democracia y liderazgo a la luz de la problematización foucaultiana de la parrhesía política. *El banquete de los dioses*, 2(2), 104-124.
- Canovan, M. (1999). Trust the People! Populism and the two faces of democracy [¡Confíen en el pueblo! El populismo y las dos caras de la democracia]. *Political Studies*, 47(1), 2-16. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00184>
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Conniff, M. (2003). Neo-populismo en América Latina. La década de los 90 y después. *Revista de Ciencia Política*, 23(1), 31-38. <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2003000100003>
- de la Torre, C. (2016). Populism and the politics of the extraordinary in Latin America [El populismo y la política

- de lo extraordinario en América Latina]. *Journal of Political Ideologies*, 21(2), 121-139. <https://doi.org/10.1080/13569317.2016.1150137>
- Foucault, M. , (1977). Poderes y estrategias (J. Varela y F. Alvarez-Uría, Trads.). En *Microfísica del poder* (pp. 163-174). Madrid, MD: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017). *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Germani, G. (1956). La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo. *Cursos y conferencias*, 25-48(273), 153-176.
- Greven, T. (2016). The Rise of Right-wing Populism in Europe and the United States. A Comparative Perspective [La emergencia del populismo de derechas en Europa y Estados Unidos. Una perspectiva comparada]. Friedrich Ebert Foundation, Washington DC Office.
- Grosso, A. (2004). El populismo y lo sublime. *Studia Politicae*, 2, 39-58.
- Ionescu, G. y Gellner, E. (Comp.) (1970). *Populismo. Sus significados y características nacionales* (L. Wolfson, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt* [La democracia y la política de lo extraordinario: Max Weber, Carl Schmitt y Hannah Arendt]. Cambridge: Cambridge University. <https://>

doi.org/10.1017/CBO9780511755842

- Laclau, E. (1977). *Politics and ideology in marxist theory. Capitalism-Fascism-Populism* [Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo-Fascismo-Populismo]. Londres, Reino Unido: NLB.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2014). La democracia y el problema del poder (S. Barros, Trad.). *Identidades*, 4(7), 98-110.
- Lazzarato, M. (2010). Enonciation et politique. Une lectura parallèle de la démocratie: Foucault et Rancière [Enunciación y política. Una lectura simultánea de la democracia: Foucault y Rancière]. Texto presentado en la sesión del 25 de febrero de Université ouverte 2009-2010: La vie "militante" dans la politique et dans l'art. Rescatado de http://www.cip-idf.org/article.php?id_article=4979
- 282
~~~~  
Mackinnon, M. y Petrone, M. (Comp.). (1999). *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Melo, J. (2012). Sobre la relación entre populismo e instituciones políticas. En É. Dubesset y L. Majlátová (Eds.), *El populismo en Latinoamérica. Teorías, historia y valores*. Bordeaux, Francia: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Melo, J. y Aboy Carlés, G. (2014) La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. *POSTData*, 19(2), 395-427.
- Morales, Evo (2017, 5 de agosto) *Evo habla de su relación con Santa Cruz* [Archivo de video]. El Deber. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?v=\\_qG7S8lMOdc](https://www.youtube.com/watch?v=_qG7S8lMOdc)
- Mudde, C. (2004). The populist zeitgeist. *Government and Opposition*, 39(3), 541-563.
- Mudde, C. y Rovira Kaltwasser, C. (2012). Populism and (liberal) democracy: a framework for analysis [Populismo y democracia liberal: un marco para el análisis]. En C. Muddey, C. Rovira

- Kaltwasser (Eds.), *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy* (pp. 1-26). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139152365.002>
- Mudde, C. y Rovira Kaltwasser, C. (2013). Exclusionary vs. inclusionary populism: comparing contemporary Europe and Latin America [Populismo exclusivo o inclusivo: una comparación de Europa con América Latina]. *Government and Opposition*, 48(2), 147-174.
- Norval, A. (2012). 'Writing a Name in the Sky': Rancière, Cavell, and the possibility of egalitarian inscription [‘Escribiendo un nombre en el cielo’: Rancière, Cavell y la posibilidad de una inscripción igualitaria]. *American Political Science Review*, 106(4), 810-826. <https://doi.org/10.1017/S0003055412000445>
- O'Donnell, G. (1997). *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Ostiguy, P. (2014). Exceso, representación y fronteras cruzables: ‘institucionalidad sucia’, o la aporía del populismo en el poder. *PostData*, 19(2), 345-375.
- Panizza, F. (ed.) (2005). *Populism and the mirror of democracy* [El populismo como espejo de la democracia]. Londres, Reino Unido: Verso.
- Panizza, F. (2009). Nuevas izquierdas y democracia en América Latina. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 85/86, 75-88.
- Rancière, J. (2011). *Política de la literatura* (M. G. Burrello, L. Vogelfang y J. L. Caputo, Trans.). Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.
- Rego, W. L. y Pinzani, A. (2013). *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania* [Voces de Bolsa Família: autonomía, dinero y ciudadanía]. San Pablo, Brasil: Editora Unesp.
- Rendueles, C. y Sola, J. (2015). Podemos y el ‘populismo de izquierdas’ ¿Hacia una contrahegemonía desde el sur de Europa? *Nueva Sociedad*, 258, 29-44.

Retamozo, M. y Fernández, M. (2010) Discurso político e identidades políticas: producción, articulación y recepción en las obras de Eliseo Verón y Ernesto Laclau. *Cuadernos de H Ideas*, 4(4), 1-22.

Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Stavrakakis, Y. (2015). Populism in power. Syriza's challenge to Europe [El populismo en el poder. El desafío de Syriza a Europa]. *Juncture*, 21(4), 273-280. <https://doi.org/10.1111/j.2050-5876.2015.00817.x>

Stavrakakis, Y. y Katsambekis, G. (2014) Left-wing populism in the european periphery: The case of Syriza [Populismo de izquierdas en la periferia europea: el caso de Syriza]. *Journal of Political Ideologies*, 19(2), 119-142. <https://doi.org/10.1080/13569317.2014.909266>

Torre, J. C. (1990). *La vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

284  
Torre, J. C. (1999). Interpretando (una vez más) los orígenes del peronismo. En M. Mackinnon y M. Petrone (Comp.). *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

Trump, Donald (2016, 31 de agosto) El discurso completo de Donald Trump sobre inmigración en Arizona. Univisión Noticias. Recuperado de <http://www.univision.com/noticias/elecciones-2016/el-discurso-completo-de-donald-trump-sobre-inmigracion>

Viguera, A. (1993). Populismo y neopopulismo en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 55(3), 49-66. <https://doi.org/10.2307/3540921>.