

MÁSTERES de la UAM

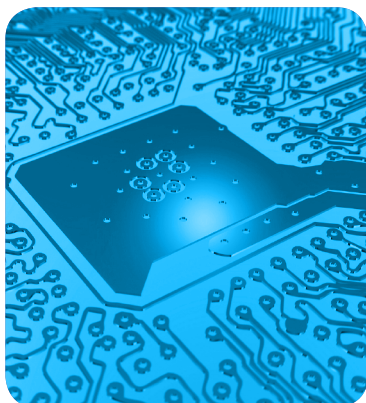
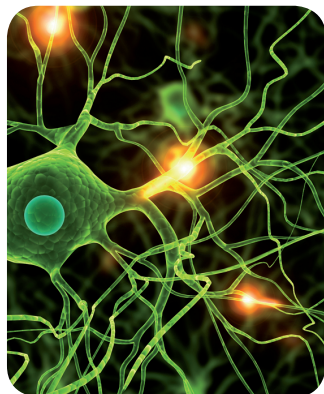
Facultad de Filosofía
y Letras / 14-15

Crítica y Argumentación
Filosófica



**“Desgarros en el
tejido común”: una
aproximación a la
noción de disenso en
la obra de Jacques
Rancière**

Lorena Ferrer Rey



Título TFM: “Desgarros en el tejido común”: una aproximación a la noción de disenso en la obra de Jacques Rancière

Máster: Crítica y Argumentación Filosófica

Facultad: Filosofía y Letras

Autora: Lorena Ferrer Rey

Tutor: David Sánchez Usanos

ÍNDICE

1. Introducción.....	3
2. Desde la orilla contraria: en torno a la idea de consenso.....	6
2.1. La elección de un género coyuntural.....	7
2.2. Consenso y democracia.....	12
2.3. La narrativa consensual.....	17
3. Disenso y emancipación.....	24
3.1. Dos lógicas en conflicto: política/policía.....	26
3.2. El reparto de lo sensible.....	31
3.3. Los procesos de subjetivación.....	34
3.4. Acerca de la emancipación.....	39
4. Conclusiones.....	42
5. Bibliografía.....	44
5.1. Obras de Jacques Rancière.....	44
5.2. Otras referencias bibliográficas.....	44

Trémulos de cintura para abajo, funcionarios de la fecundidad, vemos por el canal permanente a todos esos chicos del Sur. Han descubierto que una multitud tiene su centro en cada una de las partes. Colibrí inmune a las técnicas de interrogación.

Con plural de frío, vamos haciendo pan y vamos haciendo crítica: récord de paz sin enmiendas pero demasiados años de lactancia, demasiada oralidad. Hemos santificado la siesta, sí, pero ahora nuestros deseos se adelantan veinte décadas a la moral de quienes venían a arroparnos.

Julieta Valero, “Previo al Sol” (Que concierne, 2015)

1. INTRODUCCION

«¿Cómo coleccionar arte político?». Aunque para muchos pueda resultar una *contradictio in terminis*, la pregunta es genuina. Quien la planteaba era Paco de Blas, el director de la feria de arte *Summa Contemporary* en la pasada edición de 2015, donde se agrupaba bajo esta «marca» —el término también es suyo— a varios de los artistas cuyas obras se exponían allí para la venta. Con esta sección temática, la feria se proponía «reivindicar el compromiso del arte contemporáneo con la realidad en la que se desarrolla» y demostrar que «no tiene sentido mantener la oposición, que se viene potenciando desde ciertas instancias, entre arte y política»¹. Un propósito que, bien mirado, es el mismo que alienta muchos de los discursos artísticos de la actualidad, puestos en boca de comisarios, artistas, museólogos y críticos, pero que resulta más chocante y paradójico cuando quien lo formula se dirige, no a los visitantes de una exposición, sino a sus potenciales compradores, a aquellos que, en el mejor de los casos, desembolsarán varios miles de euros por colocar en el salón de su casa alguna de esas obras reivindicativas o por seguir comerciando con ella en subastas o plataformas de venta online.

La anécdota anteriormente comentada es apenas un ejemplo de la legitimación que la imbricación entre arte y política ha alcanzado, y que ya no es solo académica o institucional, sino también mercantil. Cabría dedicarle muchas páginas a este asunto, pero no es el objetivo de este trabajo, donde únicamente tomaremos esta omnipresencia de las relaciones entre arte contemporáneo y política para introducir uno de los nombres que más a menudo sacan a colación los discursos estéticos anteriormente mencionados: el del filósofo Jacques Rancière. Gran parte de las prácticas artísticas actuales, de las exposiciones organizadas o de los textos que aparecen en catálogos o suplementos culturales a propósito de este asunto recurren a su terminología —las expresiones *reparto de lo sensible*, *imagen intolerable* o *magisterio de la ignorancia* son algunas de las más cotizadas—, aunque, en la mayoría de las ocasiones, sin ahondar demasiado en los conceptos que invocan. Parece que las obras de Rancière están cumpliendo cada vez más la función de «cajas de herramientas» que Foucault pedía para las suyas², pero muchas veces sin que el uso de estas ideas o análisis tomados en préstamo procedan de una lectura atenta, sino de un mero interés por apropiarse de un vocabulario o unas referencias que ya están en vías de convertirse en clichés.

Lo que pretendemos en este trabajo no es, sin embargo, desprestigiar el uso de las propuestas filosóficas como herramientas, sino reivindicarlo por medio del análisis detallado de una de las nociones que más éxito le ha proporcionado a Rancière: la de *disenso*. Esta noción, sobre la que ha ido fundamentando el *continuum* de su producción, sirve de goz-

¹ La anécdota con la que se abre el trabajo procede de un artículo leído en el diario *Infolibre* el 11 de septiembre de 2015, en el que se daba noticia del evento (Morales, 2015). Las citas proceden del catálogo de la feria, que puede encontrarse en su página web (De Blas, 2015: 76-79).

² «Todos mis libros, tanto la *Historia de la locura* como cualquier otro, pretenden ser pequeñas cajas de herramientas. Si la gente quiere abrirlas y servirse de una idea o de un análisis, como de un destornillador o una llave de tuercas, para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, aquellos de los que mis libros han salido..., ¡pues bien, tanto mejor!» (Pol-Droit, 2006: 57).

ne para articular los dos terrenos que dentro de ella obtienen más relevancia —el político y el estético— y que sus exégetas se obstinan en mantener escindidos. Si bien en alguna ocasión puntual será inevitable hablar separadamente de estos ámbitos, a lo largo de las páginas que siguen intentaremos restituir la unidad entre ellos, con el fin de respetar el modo en el que Rancière decidió poner en tela de juicio esta oposición, al analizar cómo en ambos se llevan a cabo operaciones de reconfiguración de la experiencia común de lo sensible. Arte y política, según él los entiende, se sostienen recíprocamente como formas de disenso que provocan «un desgarramiento del tejido común, una posibilidad de mundo que se vuelve perceptible y cuestiona la evidencia de un mundo dado» (Rancière, 2011a: 11). Lo que hacen las prácticas disensuales, ya sean políticas o estéticas, es fracturar la imagen monolítica de la comunidad, tal y como esta se configura en el pensamiento dominante, para posibilitar nuevas y múltiples disposiciones de la misma; para descubrir, con Julieta Valero (2015) en los versos que abren este trabajo, que una multitud tiene su centro en cada una de las partes.

Para llevar a cabo este análisis, hemos decidido partir de los textos del propio Rancière y prescindir de las exégesis de otros autores que han buscado aclarar, explicar, interpretar o sistematizar su pensamiento. La ausencia de bibliografía secundaria en torno su obra es, por tanto, deliberada; dada la reducida extensión del trabajo, se ha optado por acudir a las fuentes, bien fuera a los libros que el propio autor ha ido entregando a la imprenta, o a aquellos que se han ido publicando a partir de recopilaciones de sus entrevistas, y ponerlos a dialogar con otros discursos filosóficos, críticos y literarios con el fin de trazar lazos entre la noción de disenso —y otras tantas que a su paso irán surgiendo— y propuestas que, en algunos casos, parecen totalmente ajenas o distantes a la de este pensador. El objetivo es comprobar cuál es la potencialidad de esta noción para cartografiar el presente o, de acuerdo con una expresión que le sería más cara a Rancière, perfilar una «cartografía *de los posibles*»³; es decir, preguntarnos si analizar los discursos y prácticas de la política y el arte desde el prisma de lo disensual nos proporciona pistas para hablar de lo «que concierne» —entendiendo esta expresión, tomada también del poemario de Valero, como una fórmula válida para referirnos a cualquiera de las emergencias del presente que, bien en forma de noticia periodística, de relato literario o de medida política, nos mueven al pensamiento y a la reflexión filosófica— y si les podemos, además, conferir a dichos discursos y prácticas un papel crítico y emancipador.

El camino seguido en este trabajo tendrá como destino final, entonces, ofrecer algunas pinceladas acerca de la emancipación, tal y como la entiende Rancière, para quien es un concepto esencial que, junto con el de disenso, atraviesa toda su obra. Esta comienza con una indagación en los archivos en busca del discurso de la emancipación obrera⁴ y la

³ «Siempre hay muchos presentes en el presente, muchos tiempos en un tiempo» (Rancière, 2014: 206).

⁴ De esta indagación partirá su tesis, publicada en 1981 (*La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*), pero también varias ediciones de textos obreros, como la compilación que publica en 1971 junto con Alain Faure (*La parole ouvrière*) o el libro de Louis-Gabriel Gauny, *Le philosophe plébien* (1985).

posterior reflexión que esta le suscita acerca del quehacer filosófico⁵; esto es, desde sus primeros libros manifiesta un especial interés por las prácticas emancipatorias, cuyas posibilidades se explorarán, posteriormente, en el terreno de la política y del arte. Sobre estas dos nos centraremos en este trabajo, para lo que comenzaremos por explorar con cierto detenimiento la idea de consenso, tal y como él la perfila en sus textos, especialmente en aquellos que responden a un interés coyuntural y parten de acontecimientos políticos o culturales del momento presente. Frente a las teorías consensualistas que se esfuerzan por crear un nexo incuestionable entre consenso y democracia, Rancière lo equipara con un pensamiento dominante y hegemónico, sostenido y difundido gracias a una serie de narrativas políticas, mediáticas y artísticas, que buscan desactivar cualquier tipo de disenso. En torno a este concepto girará el segundo gran apartado del trabajo, para lo que será necesario comenzar por restituirle a la política el componente conflictivo que le es inherente y deslindarla de la noción de policía a la que se contrapone. Trazaremos, además, los vínculos entre política y estética a propósito de la idea de *reparto de lo sensible* y analizaremos los procesos de subjetivación mediante los cuales se lleva a cabo el cuestionamiento de la lógica consensual, para desembocar en la emancipación o, dicho de otro modo, en la construcción de igualdad.

Si bien el trayecto a través de la propuesta filosófica de Rancière es lo suficientemente complejo como para merecer más que el esbozo que en estas pocas páginas podremos dedicarle, apuntaremos en las conclusiones algunos de los posibles desarrollos futuros que de este trabajo pudieran derivar. Por el momento, nos limitaremos a arrojar luz sobre una noción que, al haber sido constantemente reformulada dentro de su obra y mirada desde diversos ángulos, es en ocasiones malentendida o aplicada de una manera excesivamente superficial, por lo que conviene esclarecerla a partir de una lectura atenta de los textos, de la atención a los contextos en los que se inserta y del modo en el que se aplica a la lectura de las prácticas políticas y estéticas como generadoras de experiencias de disenso. Quizá así atisbemos —y ya habrá sido bastante— una nueva vía por la que aproximarnos a la realidad que habitamos para intentar transitarla, pensarla, e incluso comprenderla. O quizá, si no llegamos a atisbarla, estas páginas susciten alguna pregunta por la que comenzar a hacerlo, y eso será también más que suficiente.

⁵ Tal y como se plasma en su primer libro, *La leçon d'Althusser* (1975), donde critica la posición de este filósofo ante los movimientos de revuelta estudiantil de finales de los años 60, y en *Le philosophe et ses pauvres* (1983), donde estudia la posición en la que los filósofos y sociólogos —los intelectuales— se han situado con respecto a las posibilidades emancipatorias del pueblo al tratar la cuestión de la dominación social.

2. DESDE LA ORILLA CONTRARIA: EN TORNO A LA IDEA DE CONSENSO

BERENGER, à Jean.— Vous avez de la force.

JEAN.— Oui, j'ai de la force, j'ai de la force pour plusieurs raisons. D'abord, *j'ai de la force parce que j'ai de la force*, ensuite j'ai de la force parce que j'ai de la force morale.

Eugène Ionesco, *Rhinocéros* (1959)

«Hay lo que hay» o, para ser más exactos, «no hay más de lo que hay» o «solo hay o que hay» [*il n'y a que ce qu'il a*]: este tipo de razonamiento constituye la expresión más certera de lo que Rancière denomina *consenso* y que, de una manera también tautológica, a la par que redundante, define como «el acuerdo del sentido con el sentido»⁶. En 1957, Roland Barthes denunciaba la predilección que la pequeña burguesía manifestaba por las tautologías; un tipo de razonamiento que, al definir lo mismo por lo mismo, restringe el campo de acción de la inteligencia, apelando al sentido común [*bon sens*] y a la simplicidad, y dictando con ello una ley moral que impide la refutación de aquello que se presenta como evidente. «Comprendo: lo bello es lo bello», le explicaba Bouvard a Pécuchet, tras haber entendido que la única manera de no arriesgarse a la hora de investigar sobre los conceptos estéticos consiste en dejar que ellos mismos se autoexpliquen. «Racine es Racine», declara la artista de turno, que no quiere asfixiar al dramaturgo, ni al arte que, en definitiva, este encarna, bajo los ropajes del intelectualismo. «En Madrid estará permitido todo lo que no esté prohibido», esgrime la candidata popular a la alcaldía, creando una promesa electoral totalmente vacía de contenido⁷. Pero no es la vacuidad de la tautología lo que la hace peligrosa, sino el atentado que supone contra lo racional; quien la emplea como técnica argumentativa se escuda, cada vez que está falto de explicaciones o que simplemente no desea darlas, en los argumentos de autoridad; en el «tengo la fuerza porque la tengo», en el «porque sí», en el «porque yo lo digo». La tautología conlleva violencia, una violencia que se ejerce contra el lenguaje y contra el pensamiento; en palabras de Barthes, podríamos decir que

siempre es agresiva: significa una ruptura furiosa entre la inteligencia y su objeto, la amenaza arrogante de un orden donde ni siquiera se pensaría. Nuestros tautólogos son

⁶ «Ce que consensus veut dire en effet, ce n'est pas l'accord des gens entre eux, mais l'accord du sens avec le sens: l'accord entre un régime sensible de présentation des choses et un mode d'interprétation de leur sens. Le consensus qui nous gouverne est une machine de pouvoir pour autant qu'il est une machine de vision. Il prétend constater seulement ce que tous peuvent voir en ajustant deux propositions sur l'état du monde: l'une dit que nous sommes enfin en paix, l'autre énonce la condition de cette paix: la reconnaissance qu'il n'y a que ce qu'il y a» (Rancière, 2005a: 8; traducción propia).

⁷ Los ejemplos han sido extraídos, respectivamente, de la novela *Bouvard y Pécuchet* de Gustave Flaubert (2011: 167), del apartado «Racine es Racine» de las *Mitologías* de Barthes (2008: 90-92) y de la cuenta oficial de Twitter de Esperanza Aguirre, citada en el artículo de Kike García para *Verne* (13 de mayo de 2015), que demuestra que el razonamiento tautológico sigue siendo imperante en el discurso político actual.

como los amos que tiran bruscamente de la cadena del perro: no es necesario que el pensamiento amplíe su campo, el mundo está lleno de coartadas sospechosas y vanas, hace falta mantener cortas las entendederas, reducir la cadena a la distancia de una realidad computable⁸.

Si Rancière decide recurrir a una expresión tautológica para hablar del consenso es porque este presenta rasgos muy similares a los que estaban implicados en el uso de las tautologías. La ideología consensual se funda, también como ellas, en la autoevidencia de los hechos; una evidencia que, sin embargo, ha de ser construida por medio de toda una máquina interpretativa capaz de hacer concordar lo que se presenta, *lo que hay*, con el modo en el que debe ser interpretado. Esta máquina interpretativa es, al mismo tiempo, una máquina de poder, pues, como la tautología, somete al pensamiento a un orden preestablecido, restringiendo con ello su autonomía y limitando su campo de actuación, al ofrecerle la interpretación correcta de los hechos, el único modo en el que estos han de ser mirados.

El consenso es, hoy día, la categoría reinante⁹, por lo que antes de comenzar a explorar la noción de disenso, conviene acudir a la que junto con ella forma una dicotomía mediante la cual quizá sea posible cartografiar la realidad presente. Si queremos comprender qué significa el disenso, hemos de desplazarnos a la orilla contraria para, desde allí, adentrarnos en la ideología consensual a la que este se contrapone. Resulta además conveniente atender a las particularidades de este concepto dentro de la obra de Rancière, quien lo usa en un sentido bastante distinto al de su uso en el lenguaje común —*consenso* se define en el DRAE (2001) como el «acuerdo producido por consentimiento entre todos los miembros de un grupo o entre varios grupos»— o en otros contextos filosóficos, especialmente dentro de la filosofía política, donde tradicionalmente se ha tomado su significado habitual para convertirlo en el rasgo en torno al cual giran las sociedades democráticas y del cual obtienen su legitimidad. Más adelante esbozaremos cuál es su postura con respecto a la identificación entre democracia y consenso; sin embargo, es importante que desde el comienzo establezcamos la singularidad en el uso de un término que puede conducir fácilmente a equívocos.

2.1. La elección de un género coyuntural

Para profundizar en la categoría de consenso, fijaremos nuestra atención principalmente en dos de sus libros, que presentan una característica común: ambos son compilaciones de artículos circunstanciales, escritos en un lapso de tiempo más o menos amplio, lo que nos permite ofrecer una visión más general y estable del modo en que expone esta noción. El título del primero de ellos es, cuando menos, elocuente: *Chroniques des temps consen-*

⁸ «Il est bien vrai que la tautologie est toujours agressive: elle signifie une rupture rageuse entre l'intelligence et son objet, la menace arrogante d'un ordre où l'on ne penserait pas. Nos tautologues sont comme des maîtres qui tirent brusquement sur la laisse du chien: il ne faut pas que la pensée prenne trop de champ, le monde est plein d'alibis suspects et vains, il faut tenir court sa jugeote, réduire la laisse à la distance d'un réel computable» (Barthes, 2008: 90; traducción propia).

⁹ «J'ai cru pouvoir résumer ce qui règne aujourd'hui sous le nom de *consensus*» (Rancière, 2005a: 7).

suels, que no cuenta con ninguna edición en lengua castellana, incluye una selección de algunas de las crónicas que durante diez años, entre 1996 y 2005, escribió para el diario brasileño la *Folha de São Paulo*. Si bien versan sobre muy diversos temas —desde conflictos mundiales, como la guerra de Bosnia, al estreno de una película o la inauguración de una exposición— todas ellas están ancladas a los sucesos que llamamos «de actualidad», por más variadas que sean las formas que estos puedan tomar. El segundo es *Momentos políticos (Intervenciones 1977-2009)* y en él tanto el arco temporal, de más de treinta años, como la procedencia de los textos es mucho más heterogénea —algunos fueron publicados en prensa, desde la ya mencionada *Folha de São Paulo* hasta el periódico *Le Monde*, pasando por otras revistas especializadas (*La quinzaine littéraire*, *Lignes*, *Transeuropéennes*); otros proceden de coloquios en universidades o instituciones académicas, e incluso algunos fueron emitidos en el programa radiofónico *Les vendredis de la philosophie* de la emisora France-Culture—, pero su temática es, sin embargo, más restringida, en tanto que todos van encaminados a definir qué es *la política* —como veremos, otro de los términos a los que Rancière dota de una significación y unos matices muy particulares—, dejando de lado la reflexión cultural o artística que sí estaba presente en el libro anterior. Desde un punto de vista discursivo o genérico, las dos obras podrían ser clasificadas también bajo una misma etiqueta, aquella a la que otro pensador sui generis, Günther Anders, le dio el nombre de *Gelegenheitsphilosophie* y que podría traducirse como «filosofía de la *ocasión*» o «*coyuntural*». Este la definió

como un híbrido cruce de metafísica y periodismo: una manera de filosofar que tiene por objeto la situación actual, o sea, los elementos característicos de nuestro mundo actual; pero no sólo como objeto, pues lo que pone en marcha realmente ese filosofar es el carácter opaco e inquietante de esos mismos elementos. A partir del carácter híbrido de este intento se produce un inhabitual estilo de exposición (Anders, 2011: 25).

Al igual que Anders, quien, si bien comenzó su carrera filosófica dentro de un campo más tradicional —la tesis que defendió en 1924 bajo la tutela de Husserl llevaba por título *El rol de la categoría de la situación en los enunciados lógicos*—, poco a poco, fue alejándose de lo académico y reforzando cada vez más su faceta de activista político, Rancière ha seguido una trayectoria llena de meandros, lo que hace que en ocasiones sea complicado calificarlo sin ambages como filósofo. Formado en la École normale supérieure (ENS) de París, institución por la que han pasado tantos nombres destacados del pensamiento francés contemporáneo —Sartre, Merleau-Ponty, Foucault y Derrida fueron, entre muchos otros, *normaliens*—, se mantuvo siempre en la frontera entre la filosofía y la literatura, aunque la recomendación de Althusser le hizo decantarse por el primer itinerario. Allí fue donde dio sus primeros pasos en la militancia política, primero en el círculo de la calle Ulm de la Unión de Estudiantes Comunistas (UEC)¹⁰, y posteriormente ingresó en la Izquierda Proletaria, donde militó casi a tiempo completo entre 1969 y 1972. Fue a partir de esa experiencia cuando comenzó a interesarse por la realidad del mundo obrero y a investigar en sus

¹⁰ En la Rue d'Ulm en París es donde está ubicada la ENS, por lo que el círculo de la UEC que se formó a partir de sus estudiantes, y en torno a la figura de Louis Althusser, recibió el nombre de «círculo de la calle Ulm».

archivos, lo que desembocaría en una tesis¹¹ que difícilmente se puede inscribir dentro del campo de la filosofía *sensu stricto*, pero que tampoco le da la carta de validez como historiador:

Partí en el sentido contrario al trabajo de los historiadores, según el cual primero se establece la bibliografía de las obras generales, luego, una vez que se obtiene el marco del conjunto uno va a ver las publicaciones, los detalles. No, para nada, me lancé de lleno. Partí de un montón de pistas un poco dispersas que me habían llegado de derecha y de izquierda. [...] También pude construir *La noche de los proletarios* porque me hallaba en esta no especialidad absoluta y esta posibilidad siempre presente de establecer una transversal entre un opúsculo obrero y datos literarios, jurídicos o religiosos. Lo que volvió factible este libro era la posibilidad de construir una suerte de intriga simbólica desconectada de cualquier cronología o de todo pasaje de causa a efecto según la modalidad tradicional de los historiadores. [...] Y cuando mucho tiempo más tarde me enfrenté con los filósofos del Consejo Nacional de las Universidades, la primera pregunta fue: «Señor Rancière, ¿cuál es su corpus filosófico? Se trataba de un trabajo que para los filósofos no era filosofía y para los historiadores no era historia. Era un ovni que, finalmente, ninguna corporación como tal aceptó (Rancière, 2014: 44-46).

También su carrera de profesor e investigador universitario ha sido atípica. Después de Mayo del 68, Rancière colabora en la fundación del Centro universitario experimental de Vincennes —actualmente la Universidad París 8, reubicada en Saint-Denis—, donde permanece hasta su jubilación y de la que actualmente es profesor emérito. Ante la pregunta de por qué se quedó durante toda su carrera en París 8, incluso cuando ya había perdido el entusiasmo inicial, señala que llegó un momento en que no le fue posible irse de ahí y encontró obstáculos cuando, en la década de los 80 y los 90, trató de conseguir un puesto en otras instituciones de prestigio como el CNRS (Centre national de la recherche scientifique) y la EHESS (École des hautes études en sciences sociales). Uno de los principales motivos fue, precisamente, su condición de pensador sui géneris, que dificultaba su adscripción en ciertos departamentos: «De hecho, obtuve un cargo de profesor en la universidad con el título de la comisión arte/estética y nunca con el título de la comisión de filosofía» (Rancière, 2014: 36), recuerda. Sus investigaciones se mueven siempre en terrenos fronterizos entre las disciplinas, de acuerdo con el *principio de no-jerarquía* que él mismo reconoce y según el cual «no hay un universo material y un universo intelectual en una relación jerárquica que eventualmente se podría invertir. Hay una relación real entre un universo sensible y el sentido que se le puede dar» (Rancière, 2014: 48). La escritura igualitaria que propone debería, en su opinión, «suprimir la jerarquía entre el discurso que explica y el que es explicado, provocar una sensación de estar ante una textura común de experiencia y de reflexión sobre la experiencia que atraviesa las disciplinas y la jerarquía de los discursos» (Rancière, 2014: 50). Podríamos, por tanto, preguntarnos si es verdaderamente posible llamar filosofía a lo que él escribe. La respuesta vendría una vez más de la pluma de Anders: «Resulta bastante indiferente que los tomates se llamen “frutas” o “verduras”,

¹¹ *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (París: Fayard, 1981). Cuenta con una traducción al castellano de Enrique Biondini y Emilio Bernini: *La noche de los proletarios. Archivo del sueño obrero* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2008).

siempre que sean nutritivos» (2011: 29). Es decir, pese al carácter intersticial de la obra de Rancière, consideramos que esta posee un indudable interés filosófico.

En cualquier caso, y regresando al género discursivo en el que se inscriben los libros anteriormente mencionados, es importante que atendamos a dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, el contexto de producción de los artículos que en ellos se recogen; en segundo lugar, el propio modo de trabajar del pensador, tal y como él lo ha descrito en alguna de las entrevistas concedidas. En cuanto a la primera cuestión, conviene poner de relieve que los textos aparecidos en ambas obras, al haber visto antes la luz en la prensa o en contextos de difusión oral, fueron concebidos con una intención más divulgativa que la que podría tener una monografía al uso. Rancière ha reconocido que, si bien su iniciativa cuando siente que tiene algo que decir o algo a lo que responder consiste en tomar la pluma y encontrar a alguien que le publique, lo más común es que sus intervenciones públicas respondan a pedidos externos; en estos casos, se atiende a dos principios: el de no ocuparse prácticamente de saber a quién le habla —es decir, actuar del mismo modo si sus interlocutores son estudiantes universitarios, los miembros de una asociación cultural o los lectores de un diario de tirada nacional—, moviéndose según el principio de igualdad de las inteligencias¹² y, en relación con este último, el de no hablar jamás en tanto que *filósofo*¹³ o *intelectual*. Existe en él una negativa constante a construir esa identidad del intelectual, pues opina que «la idea misma de una clase de individuos que tendría como especificidad pensar es una bufonada que únicamente la bufonada del orden social puede volver pensable» (Rancière, 2011a: 17). Como se verá más adelante, uno de los rasgos del consenso es, precisamente, la tendencia a la «expertización», esa lucha por hacer que la capacidad de pensar e interpretar estén en manos de un colectivo de expertos que constituyen, en tanto que poseedores del saber y de la inteligencia, una élite política. Por ello, el prólogo de *Momentos políticos* termina con la siguiente advertencia:

Los textos que leerá no son [...] la explicación que puede dar un estudioso sobre el estado del mundo o las prescripciones que puede plantear un moralista sobre las normas de la vida en común. Son una contribución individual al trabajo con el que individuos y agrupaciones sin legitimidad intentan redibujar el mapa de lo posible (Rancière, 2011a: 18).

¹² Este principio es el que alienta una de sus obras más conocidas, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (Rancière, 1987), en la que utiliza la experiencia de Joseph Jacotot, quien en 1881 enseña francés a unos alumnos de habla neerlandesa —lengua que él desconoce— ofreciéndoles únicamente una edición bilingüe de una novela clásica francesa. Lo que demuestra este «maestro ignorante» es que la lógica de la explicación por la que se rige la pedagogía es, en realidad, un mito que busca dividir la inteligencia —y a las personas— en dos: por un lado, los que tienen una inteligencia inferior que no les dificulta o incapacita para comprender ciertos razonamientos —los niños pequeños y las clases populares—; por otro, quienes, desde su inteligencia superior, tienen la capacidad de explicárselas. Subvertir este principio de la explicación supone postular la igualdad de las inteligencias, clave para llevar a cabo una emancipación intelectual.

¹³ Regresando a Günther Anders (2011: 27): «quien filosofa se comporta en el mundo no sólo como filósofo, no solo envuelto en el horizonte de lo “general”, no solo fascinado por la belleza del “todo”, no solo intimidado o atraído por el “fundamento”, sino que además —o más bien, ante todo— vive como un normal vecino de sus convecinos a derecha e izquierda, como un simple hombre necesitado y mortal perseguido, seducido y zarandeado por *haecceitates*, y precisamente estas *haecceitates* son las que lo arrastran o empujan a la acción del filosofar».

En cuanto a su modo de trabajar, señala que nunca se ciñó a la recopilación y procesamiento de datos, como sucede habitualmente en historia o en las ciencias sociales, sino que siempre fue dependiente de algún tipo de corpus, ya sea un archivo, un texto, una película o una obra de arte, de los que puede surgir un descubrimiento que permita trazar una nueva pista o haga resonar alguna melodía que hasta entonces no se escuchaba. Su idea es que el pensamiento siempre ha sido ya enunciado, escrito, en alguna parte y, por ello, se halla en tránsito, esperando ser transportado a otro lugar y formulado de otra manera:

Hay algo que sobresale, como diría el otro, “que fuerza a pensar”. Tener siempre una especie de corpus que uno no esperaba. Hay un dinamismo de pensamiento si uno corre constantemente el riesgo de verse sorprendido por el material, por una provocación que viene de otro lugar» (Rancière, 2014: 57).

La fuente primaria de la que brota lo inesperado es, en este caso, la actualidad: los textos que reúne tanto en *Momentos políticos* como en *Chroniques des temps consensuels* responden «a la demanda de un presente», unas veces en forma de un conflicto que obliga a tomar partido, otras a partir de acontecimientos de la actualidad «que permiten comprender el actual funcionamiento del poder y los esquemas de interpretación que nos gobiernan» (Rancière, 2011a: 9). La crónica se convierte así en el género privilegiado para responder a dicha demanda, no porque sea entendida como una narración de los acontecimientos pasados, sino porque ella misma crea las condiciones necesarias para que los acontecimientos sean percibidos. El acontecimiento es siempre, tal y como lo entiende Rancière, un modo de parar el tiempo —pues este siempre transcurre sin atender a esas interrupciones momentáneas— y lo que la crónica hace no es sino fijar esa detención por medio de la escritura, trazando los modos de inteligibilidad e interpretación de esa nueva configuración del presente¹⁴. Resuena aquí la herencia foucaultiana¹⁵: la noción de *acontecimiento* (*événement*) es clave en Foucault¹⁶, quien lo entiende como la cristalización de

¹⁴ «Mais la chronique n'est pas une manière de répondre aux événements du temps qui passe. Car le temps qui passe ne connaît pas d'événements. Ceux-ci sont toujours des manières d'arrêter le temps, de construire la temporalité même qui permet de les identifier comme événements. Qui dit chronique dit règne: non pas la carrière d'un roi, mais la scansion d'un temps et le tracé d'un territoire, une certaine configuration de ce qui arrive, un mode de perception de ce qui est notable, un régime d'interprétation de l'ancien et du nouveau, de l'important et de l'accessoire, du possible et de l'impossible» (Rancière, 2005a: 7).

¹⁵ Por más que Rancière considere que su trabajo no puede inscribirse verdaderamente en una tradición de pensamiento específica, sí que se reconoce heredero de ciertos linajes filosóficos que, en algún momento de su formación o trayectoria influyeron en él. Uno de ellos es el de Foucault, de quien dice haber tomado prestada «una actitud que ya no consiste en preguntarse qué había que pensar o sobre qué descansaba el pensamiento, sino lo que hacía tal cosa fuera pensable, que tal enunciado se pudiera formular», «la idea según la cual lo que interesaba era el pensamiento [...] que participa del paisaje de lo que es» y «cierta disyunción entre lo que se llama teoría y práctica, la idea de que las articulaciones no se llevan a cabo sobre la modalidad de una teoría que se aplica, [...] sino mucho más bajo la forma de encuentros entre formas de discursos y prácticas que se elaboran en diferentes lugares» (Rancière, 2014: 74).

¹⁶ Y no solo en él, sino que el acontecimiento ha merecido gran atención dentro de la filosofía contemporánea: véase, por ejemplo, el lugar crucial que ocupa el concepto de *Ereignis* (traducible por evento o acontecimiento) dentro de la obra de Martin Heidegger, o, si acudimos a un coetáneo de Rancière, la importancia que le otorga Alain Badiou, cuya principal obra lleva por título *El ser y el acontecimiento* (*L'être et l'événement*, 1988). El hecho de que ese «pensador mainstream» que es Slavoj Žižek haya publicado re-

determinaciones históricas complejas, de causalidades múltiples, en clara oposición a la idea de estructura. Acontecimiento quiere decir, según este autor, discontinuidad —frente a la uniformidad de la historia, Foucault propone estudiar las irrupciones de singularidad— y contingencia¹⁷ —en tanto que las rupturas son siempre accidentales y azarasas—, lo que concuerda con la manera en que Rancière describe los *momentos políticos* en su libro homónimo. Del mismo modo que un acontecimiento emerge azarasamente, a partir del entrecruzamiento de marcas singulares y dispersas, y se constituye como lugar de enfrentamiento entre las fuerzas, los momentos políticos ocurren «cuando la temporalidad del consenso es interrumpida, cuando una fuerza es capaz de actualizar la imaginación de la comunidad que está comprometida allí y de oponerle otra configuración de la relación de cada uno con todos» (Rancière, 2011a: 11).

Son estos desgarros a los que hace referencia el *disenso* y los que constituyen aquello que conocemos por *política*, en contraposición a lo que Rancière denomina *policía*, pero no nos anticipemos a lo que tendremos tiempo de tratar en profundidad más adelante. Baste comprender que los acontecimientos siempre irrumpen sobre un trasfondo de consenso para proponer un trazado alternativo de lo existente, cuestionando así lo que este presenta como evidencia irrefutable. La política, afirma el filósofo, no existe fuera de las circunstancias que cada vez obligan a discernirla, por lo que no puede concebirse algo así como una «teoría política» —esta siempre será un discurso de circunstancias, por más que quiera abstraerse de las mismas—, sino solo discursos coyunturales que traten de referir las situaciones en las que en cada momento y lugar interviene la política, los objetos que concierne a su acción y los sujetos que forman parte de ella. De ahí que la crónica sea el género discursivo más adecuado para llevar a cabo esta empresa; ya sea para «identificar lo que hace la singularidad de un momento político» y «dibujar el mapa del presente que este momento define», ya para «analizar los juegos consensuales» puestos en práctica en un determinado momento¹⁸, la crónica tiene como detonante el tiempo presente y nace siempre con un mismo propósito: mostrar que hay otras maneras de dibujar el mapa de lo posible.

2.2. Consenso y democracia

Pero antes de continuar por la senda de los acontecimientos o de los momentos políticos, lo que nos llevaría a entrar de lleno en el disenso, conviene explicar con más detenimiento en qué consiste el consenso, del que hasta ahora solo se han dado pinceladas. O, más bien, en

cientemente un libro llamado *Acontecimiento* (*Event*, 2014) no es sino una muestra más de la recurrencia de esta noción en el pensamiento filosófico del último siglo.

¹⁷ La mejor definición y más detallada de acontecimiento es la que Foucault proporciona en el texto de 1971, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, que escribe como homenaje a su maestro Jean Hyppolite a partir de una asignatura impartida en la Universidad de Vincennes, y en el que se dedica a desentrañar, desde una visión muy personal, el método genealógico instaurado por Nietzsche y del que él es asimismo deudor.

¹⁸ El primero de los objetivos le corresponde a *Momentos políticos*, libro dedicado a aquellas escenas de ruptura con el orden consensual; el segundo a *Chroniques des temps consensuels*, que da cuenta de las estrategias por medio de las cuales este se construye o refuerza.

qué *no* consiste para Rancière, quien se opone frontalmente a algunos de los filósofos que han teorizado sobre él y lo han defendido dentro del ámbito de la justicia y de la política. Son dos los nombres que sobresalen como representantes de la «teoría consensualista», si bien sus acercamientos a esta se realizan desde concepciones políticas distintas, aunque, como veremos, no del todo incompatibles¹⁹.

Por un lado, el término *consenso* remite a John Rawls, quien, movido por la inquietud acerca del pluralismo social, busca responder a una cuestión fundamental: «¿Cómo pueden unos ciudadanos profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales mantener una sociedad democrática y estable?» (Rawls, 2004: 40)²⁰. La solución al dilema pasa por oponerse frontalmente a las doctrinas comprensivas —es decir, a aquellas que abarcan un terreno demasiado amplio, y que, en tanto que aportan respuestas a la práctica totalidad de las cuestiones básicas de la vida humana, se muestran más fácilmente incompatibles con otras convicciones o concepciones del mundo— en favor de aquellas que tilda de *razonables* y a las que sí tiene en cuenta para llegar a un «acuerdo político razonado, informado y voluntario» (Rawls, 2004: 39). Esta es la definición del *overlapping consensus* [«consenso entrecruzado» o «superpuesto»] sobre el que descansa el liberalismo político que Rawls promulga, fundamentado en el principio de tolerancia y en la idea de justicia como equidad. Una sociedad regulada por una concepción política de la justicia debería eludir la controversia por medio del apoyo de este consenso entrecruzado o superpuesto de doctrinas filosóficas y morales en el que, sin embargo, no todas tienen cabida, pues desde el primer momento se está ejerciendo una discriminación de acuerdo con el principio de lo razonable y se está relegando a cierto número de cosmovisiones a los márgenes, fuera de ese régimen consensual.

El otro gran tótem de la teoría consensualista es Jürgen Habermas, quien, a diferencia de Rawls, no la mira desde la óptica del liberalismo, sino desde el republicanismo kantiano, lo que le ha llevado a erigirse como uno de los pensadores más representativos de la socialdemocracia europea. La democracia deliberativa que él persigue está orientada por una premisa cardinal: la búsqueda del consenso. Partiendo de la idea de que el entendimiento es una finalidad inmanente al lenguaje humano, la teoría de la acción comunicativa de Habermas, desarrollada en su magna obra homónima (Habermas, 1999), toma el discurso como una instancia de mediación para solucionar los conflictos sociales y políticos intentando encontrar, por medio de la deliberación y el ejercicio de la razón, algún tipo de resultado consensual. Las mayores críticas a la propuesta habermasiana —y, en este sentido, la de Rancière no constituye una excepción— han estado relacionadas con esa presu-

¹⁹ En la crítica a Rawls que Habermas publica en *The Journal of Philosophy* en marzo de 1995 («Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism»), este señala el parecido de familia que existe entre su planteamiento y el de su colega: «Puesto que yo admiro este proyecto [el de Rawls], comparto su intención y considero sus resultados esenciales como correctos, el desacuerdo que quiero formular permanece dentro de las limitadas fronteras de una disputa familiar» (Habermas, 1998: 42). Esta disputa se halla compilada en el volumen *Debate sobre el liberalismo político* que aparece referenciado en la bibliografía.

²⁰ La atención al pluralismo social había estado ausente en su obra anterior, *Teoría de la justicia* (*A Theory of Justice*, 1971), por lo que este libro, veinte décadas posterior, supondría una especie de enmienda que intenta hacer casar su teoría de la justicia con los presupuestos liberales.

posición idealizada, y casi podría decirse que utópica, bajo la que podría alcanzarse el estado comunicativo adecuado para la obtención de dicho consenso: la *situación ideal de habla*, aquella en la que sus participantes serían capaces de entablar una conversación sin dejar que interfirieran sus respectivas posiciones ideológicas, lo que les permitiría tomar una decisión libre de coacciones y que respondería a los criterios de veracidad, racionalidad y, en definitiva, de sentido común²¹.

Veámos con Barthes que la apelación al sentido común no es sino un abuso ideológico que, oculto bajo el emblema del *ce-qui-va-de-soi* —lo que «va de suyo», «es obvio» o «cae por su propio peso»—, pretende hacer pasar por evidente y, aún más, por universal, lo que simplemente es propio de un sector de la sociedad, esto es, de la clase social dominante²². La burguesía —pues este es el nombre que Barthes utiliza para caracterizar esa clase social— se presenta bajo una suerte de «anonimato» que hace que sus normas o costumbres sean vividas como las leyes evidentes de un orden natural. La mitificación que a finales de los años cincuenta este denunciaba en numerosas representaciones colectivas propias del orden burgués —desde el Tour de Francia hasta las revistas femeninas, pasando por algo en principio tan despolitizado como un bistec con patatas fritas— les daba carta de naturaleza y eternidad, como si con ello estas quedaran despojadas de toda carga ideológica. Este mismo lavado de cara es el que parece haber detrás de la búsqueda de una situación ideal de habla y de un consenso asimismo ideal obtenido a partir de esta. El abandono, pretendido por Habermas, de toda interferencia ideológica en aras de una razón universal ¿no está acaso reproduciendo los dictados de un orden hegemónico o consensual que se ha apropiado de esta universalidad?

Del mismo modo que la cultura pequeñoburguesa se ha equiparado en el imaginario colectivo con la naturaleza universal, la democracia representativa liberal, basada en el consenso entre partidos y actores sociales, y nacida en Occidente, en el seno de una coyuntura muy particular, se ha asimilado «a la democracia sin más, despojándose de sus notas particulares de época, ocupando el lugar de un universal incuestionable» (Franzé, 2014: 7-8). ¿Cuáles son estas notas particulares? En tanto que la democracia occidental, surgida a partir del triunfo aliado en la Segunda Guerra Mundial y de la guerra fría, edificó su legitimidad asociándose a la lucha contra los totalitarismos, se postuló como garante de la centralidad democrática y presentó esta posición como neutral, por contraposición a los regímenes ideológicos que combatía. Es ahí cuando comienzan a asociarse, con un vínculo que se considera necesario e indiscutible, democracia y consenso, y el conflicto queda relegado

²¹ A pesar de que esta exposición de la teoría deliberativa de Habermas podría parecer un tanto estereotípica y simplista, es contra la que se dirigen las críticas a la democracia consensual. Para ver las fisuras de este enfoque, así como su tratamiento del conflicto, recomendamos el artículo de Julián González: «Habermas y Mouffe: la democracia entre consenso y conflicto» (Franzé, 2014: 63-90).

²² En el prólogo a la primera edición de sus *Mythologies* declara: «Le départ de cette réflexion était le plus souvent un sentiment d’impatience devant le “naturel” dont la presse, l’art, le sens commun affublent sans cesse une réalité qui, pour être celle dans laquelle nous vivons, n’en est pas moins parfaitement historique: en un mot, je souffrais de voir à tout moment confondues dans le récit de notre actualité, Nature et Histoire, et je voulais ressaisir dans l’exposition décorative de *ce-qui-va-de-soi*, l’abus idéologique qui, à mon sens, s’y trouve caché» (Barthes, 2008: 9).

a los márgenes²³. Así fue como este régimen democrático tan particular, que consiguió despolitizar el concepto de democracia al asociarlo con una única posibilidad, «construyó un imaginario capaz de enmarcar lo legítimo, lo pensable y lo autorizado» (Franzé, 2014: 8).

A esto es a lo que se refiere Rancière cuando habla del consenso: con este término no quiere remitir a un régimen político basado en la deliberación racional y en la búsqueda de acuerdos —veremos más adelante cómo su teoría del desacuerdo se muestra totalmente incompatible con el modelo comunicacional habermasiano—, sino a toda una construcción social que garantiza su propia legitimidad y que se postula como la única realidad autorizada. Cuando, para calificar el presente, hace uso del sintagma *democracia consensual*, lo que pretende no es afirmar una redundancia, sino operar un desplazamiento en la noción de democracia tal y como esta se da en la opinión pública, desvelando la paradoja inherente al discurso dominante sobre ella, que, por un lado, reafirma la instauración de una democracia formal en la que la soberanía popular solo se puede expresar por medio de los dispositivos institucionales y de las formas del control parlamentario —frente a una «democracia real» reivindicada por el marxismo, donde la libertad y la igualdad no estarían ya representadas en estas instituciones, sino encarnadas en las formas mismas de la vida material y de la experiencia sensible—, pero por otro degrada constantemente esas mismas formas de representación, ampliando el poder político de instancias no responsables y generando una desafección con respecto a las propias formas de la democracia (Rancière, 1996).

Son otras las calificaciones que utiliza para evocar alguna de las particularidades del régimen en el que vivimos: *epistemocracia*, *oligarquía* y *posdemocracia*. La primera remite a la identificación entre poder y saber que sitúa al conocimiento pretendidamente objetivo en manos de una élite de «expertos» afines a los gobernantes, de tal modo que estos puedan ejercer una acción pedagógica sobre la población, haciéndoles ver que «los datos y las soluciones a los problemas son tales que todo el mundo debe constatar que no hay nada que discutir y que los gobiernos pueden anticipar esta constatación que, al darse por supuesta, ni siquiera necesita hacerse»²⁴. Precisamente es esa remisión a las élites²⁵ que, fundamentando su poder en la desigualdad de las inteligencias, legitiman su capacidad para dictar los deseos y necesidades de las masas ignorantes la que permite utilizar el nombre de *oligarquía*. Por último, ante los equívocos que la noción de *posdemocracia* pudiera suscitar, Rancière aclara que con ella no quiere describir un momento histórico democrático propio de la época posmoderna en el que la democracia habría abandonado sus esperanzas e ilusiones, sino un concepto polémico con el que denunciar, una vez más, la asimilación

²³ «La guerre, dit la machine, n'a lieu qu'ailleurs et autrefois: dans le pays encore soumis à la loi obscure du sol et du sang, dans les crispations archaïques de ceux qui s'accrochent aux combats d'hier et aux vieux privilèges» (Rancière, 2005a: 9).

²⁴ «*Consensus* veut dire que les données et les solutions des problèmes sont telles que tout le monde doit constater qu'il n'y a rien à discuter et que les gouvernements peuvent anticiper cette constatation qui, allant de soi, n'a même plus besoin d'être faite» (Rancière, 2005a: 11).

²⁵ En *El desacuerdo* define la democracia como el estado idílico de lo político que consistiría en «la realización del bien común por el gobierno ilustrado de las elites apoyado en la confianza de las masas» (Rancière, 1996: 120).

entre democracia y consenso, y la paradójica borrada de las formas democráticas que dicha asimilación conlleva. La *posdemocracia* hace referencia a «la práctica gubernamental y la legitimación de una democracia *posterior* al *demos*» (Rancière, 1996: 129) que ha liquidado el litigio inherente a la constitución del pueblo para generar, tanto en la práctica como en el pensamiento, una adecuación total entre las formas estatales y el estado de las relaciones sociales. Recordemos también que esta adecuación nunca sucede de una forma natural, espontánea, y ni siquiera precisa; el poder del consenso reside precisamente en forzarla por medio de una lógica simbólica e interpretativa que hace coincidir lo que hay con lo que se presenta, y haciendo que el peso de la evidencia sea tal que dificulte cualquier intento de ponerla en cuestión.

Echando la vista atrás, Rancière reconoce que empezó a utilizar el término *consenso* a propósito de una determinada coyuntura: a finales de los años 80, durante el gobierno de Rocard²⁶ en Francia, se percató de la aproximación ideológica entre los socialdemócratas del PS y los conservadores del RPR²⁷, cuyas propuestas y pretensiones eran cada vez más similares, lo que denotaba una opinión común que sostenía, desde lo que en algún momento fueron ideologías enfrentadas, una determinada lógica policial²⁸. Definir esa época, aún vigente, a partir del consenso, quiere decir fundamentalmente dos cosas: en primer lugar, con él se quieren designar una serie de prácticas gubernamentales e intergubernamentales encaminadas a construir un mundo globalmente común estructurado por la ley del mercado y el lucro, una lógica mundial de la dominación que, si bien se presenta como eterna e inamovible²⁹, en realidad comienza a existir entonces. «Se puede decir que Europa es cierto capitalismo que nunca había existido antes», declara Rancière (2014: 209), pero que, una vez advenido el triunfo de la democracia sobre los totalitarismos, sobre todo a partir del derrumbe soviético, se concibe como el único modo eficiente y posible de estructurar el mapa de lo común, podríamos añadir. La democracia pasa entonces a identificarse con los valores de la economía capitalista de mercado, valores que necesitan de una construcción mediática que contribuya a difundirlos y reforzarlos.

Porque la segunda cosa a la que el consenso remite es, precisamente a esa configuración sensible del mundo común dentro del cual tienen cabida las operaciones gubernamentales antes referidas. Son dos las premisas que sostienen ese mundo: en primer lugar, estamos ante una lógica de lo necesario, para la que «no existe lo posible, no hay elección salvo únicamente la de la mejor manera de administrar la necesidad» (Rancière, 2014: 210) y,

²⁶ Michel Rocard, perteneciente al Partido Socialista (PS), primer ministro de Francia entre 1988 y 1991, bajo la presidencia de François Mitterrand.

²⁷ Rassemblement pour la République (Agrupación por la República), partido político francés de ideología conservadora gaullista fundado en 1976 por Jacques Chirac, que confluyó en 2002 con Democracia Liberal (DL) y algunos miembros de los partidos de centro Unión para la Democracia Francesa (UDF) y el Partido Radical para crear la UMP (Union pour un Mouvement Populaire) de Nicolas Sarkozy, que en mayo de 2015 cambió su nombre a Les Républicains (LR).

²⁸ La distinción que Rancière establece entre *política* y *policía*, así como la definición que da de ambos términos, será examinada con más detenimiento en el siguiente apartado de este trabajo. Baste señalar que, igual que la política estará marcada por el signo del disenso, lo policial y lo consensual también pueden equipararse.

²⁹ «El neoliberalismo se habría vuelto sentido común» (Franzé, 2014: 10).

sin embargo, esta se escapa al poder de los que viven en su seno, por lo que se hace asimismo necesario un gobierno de expertos que traduzcan e interpreten los términos de dicha necesidad, opaca para aquellos a quienes concierne. Uno de los textos que mejor ilustran el consenso así entendido es el que lleva por nombre «La cabeza y el vientre», de enero de 1996, recogido en las *Chroniques des temps consensuels*. El título de la crónica remite a Platón, quien establecía que, tanto en el individuo como en el Estado, la cabeza inteligente debía mandar sobre el vientre ávido e ignorante³⁰. La manera de actuar de los gobiernos actuales se funda en esta misma suposición, si bien sus cabezas ya no están, como en tiempos de Platón, orientadas hacia el cielo y dedicadas a la vida contemplativa, sino apegadas a cuestiones mucho más terrenales, como son los índices bursátiles, las reacciones del mercado y las previsiones de los especialistas; su objetivo ya no es persuadir a las «masas ignorantes» de las exigencias del bien y la justicia, sino dictarles lo que la necesidad objetiva, perfectamente mesurada, ordena. Lo que hay de fondo es una lógica pedagógica, ejercida por el poder y los medios —con la colaboración de toda una élite intelectual, formada por todos aquellos que se consideran depositarios del saber y de la capacidad de pensar—, destinada a explicarle a la población que no se puede hacer otra cosa distinta a lo que los gobiernos efectivamente hacen. Las opiniones disidentes se tachan, por tanto, de fallos de comprensión por parte de esos «vulgares vientres empíricos», cuya falta de inteligencia les hace juzgar inconveniente lo que no es que solo sea adecuado, sino que no puede ser de otro modo, pues en la construcción del orden consensual no hay cabida para la contingencia. *Ça passe ou ça casse*, es decir, «si funciona, bien; si no, también»: la violencia del lenguaje se torna amenaza.

2.3. La narrativa consensual

Así, cada mañana nos informa sobre las novedades del globo terráqueo. Y sin embargo somos pobres en historias, en historias que sean de interés. Esto se debe a que ya no nos alcanzan hechos que no estén impregnados de explicaciones. En otras palabras: ya casi nada de lo que sucede beneficia a la narración; casi todo beneficia a la información. Pues la mitad del arte de narrar consiste en mantener cualquier historia libre de explicaciones (Benjamin, 2009: 47).

Estas palabras, firmadas por Walter Benjamin en 1936, bien podrían haber sido escritas, sesenta o setenta años después por Jacques Rancière, para quien uno de los rasgos más emblemáticos de nuestros tiempos consensuales es, precisamente, la sobreabundancia de la explicación e interpretación de los hechos, que deriva de la «necesidad de estar constantemente en posesión de las claves de lo que está pasando» (Rancière, 2014: 210). Para Chris-

³⁰ En el libro IV de la *República* es donde Platón establece el paralelismo entre las partes y maneras de la ciudad y de las personas —el alma racional, irascible y concupiscible (cabeza, pecho y vientre, en la simbolización más popular) correspondería, respectivamente, a gobernantes, guerreros y artesanos— y establece la jerarquía entre ellas: «¿Y no corresponde a la parte racional mandar, por el hecho de ser prudente y tener la misión de vigilar el alma entera, y a la parte irascible, en cambio, no le corresponde obedecer y secundar a aquélla? [...] Entre estas dos partes educadas, instruidas y ejercitadas de tal manera para el cumplimiento de lo que es propio de ellas, deberán gobernar la parte concupiscible» (Platón, *República*, IV: 441e-442a).

tian Salmon, sin embargo, la afirmación de Benjamin no tendría ya vigencia, pues en la actualidad la relación entre narración y explicación ha vuelto a invertirse, y le hemos dado la espalda a esta última en beneficio de la primera. En su conocido libro de 2007, *Storytelling. La máquina de fabricar historias y formatear las mentes*, Salmon estudia el giro narrativo emprendido en varios terrenos, tales como el empresarial, el económico, pero especialmente en la comunicación política, donde el *storytelling* —esto es, el arte de contar historias— es el nuevo *modus operandi*, «capaz de aprisionar en una única garra la dispersión de los intereses y los discursos»:

Nunca sin duda ha sido tan impositiva la tendencia a considerar la vida política una narración engañosa que tiene como función sustituir a la asamblea deliberativa de los ciudadanos por una audiencia cautiva, a la vez que mina una socialización que no tendría ya nada en común más que con series de televisión, autores y actores, para construir así una comunidad virtual y ficcional. Esta deriva es tan sorprendentemente fluida, difusa en el espíritu de la época, mezclada con nuestra atmósfera más íntima como con el clima general de la época, que pasa desapercibida. Incluso es la clave de su irresistible éxito (Salmon, 2008: 147-148).

Aunque los dos argumentos puedan parecer incompatibles, no lo son. La omnipresencia de la interpretación a la que alude Rancière es tal que impregna aquellos discursos narrativos mediante los que se difunde la ideología del consenso. Es más, dado que el orden consensual necesita legitimarse constantemente, la narración de la que Salmon habla es indispensable para mantener el sistema de evidencias y trazados sensibles que este defiende. Es por ello que las *Chroniques des temps consensuels* buscan su fuente de inspiración en relatos de amplia difusión, como pueden ser las declaraciones de los políticos, la construcción mediática de los sucesos de actualidad, las narraciones cinematográficas o las representaciones artísticas. Todos ellos coadyuvan en el trazado de una determinada lógica interpretativa y simbólica mediante la cual inventariar el «signo de los tiempos», es decir, filtrar los síntomas de la actualidad y reconocer a partir de ellos las enfermedades que aquejan al cuerpo social. Y esta lógica subyace tanto al estreno de una película que utiliza una invasión extraterrestre para defender la lucha con el otro por la supervivencia («Le dernier ennemi»), como al nuevo proyecto de ley que regula los derechos de imagen de los presuntos criminales y de las víctimas («Un droit à l'image peut en chasser un autre»); ambos terrenos, el político y el estético, se han visto aquejados por el *giro o viraje ético* [*le tournant éthique*] que Rancière postula como una de las notas definitorias de nuestro tiempo, si no la principal.

La primera formulación de esta tesis tuvo lugar en marzo de 2004, a propósito del ciclo de conferencias «Geografías del pensamiento contemporáneo, celebrado en el Caixa-Forum de Barcelona y, con pocas diferencias, volvió a exponerla en abril de 2005, cuando fue invitado a hablar en el teatro de la Universidad ARCIS de Santiago de Chile³¹. Para

³¹ La primera de ellas apareció publicada como un capítulo del libro de 2004, *Malaise dans l'esthétique* (*El malestar en la estética*, 2012); la segunda apareció publicada como obra autónoma bajo el nombre de *El viraje ético de la estética y la política* (2005) en la editorial chilena Palinodia. Dado que, más allá del

comprender qué quiere decir con esta expresión conviene una vez más precisar el significado de los términos puestos en juego, que muchas veces difiere de su uso habitual. La ética, comienza aclarando, no es, como suele entenderse, una mera traducción de la antigua moral, esto es, «una instancia general de normatividad que permite juzgar la validez de las prácticas y de los discursos en juego en las esferas particulares del juicio y de la acción» (Rancière, 2012: 133), sino que lo que esta implica es «la constitución de una esfera indistinta en la que se disuelven la especificidad de las prácticas políticas o artísticas, pero también lo que constituía el propio corazón de la antigua moral: la distinción entre el hecho y el derecho, el ser y el deber-ser» (Rancière, 2012: 134). Hablar del giro ético experimentado por el arte o la política no significa, por tanto, que estos hayan sufrido una suerte de retorno a los valores morales y que, debido a ello, estén cada vez más sometidos a algún tipo de juicio que evalúe la validez de sus principios y las consecuencias de sus prácticas; no, el asunto va más allá de la mera moralidad y está más intrínsecamente relacionado con la ideología consensual de la que hablábamos anteriormente y con la consiguiente desactivación en estos dos terrenos de todo tipo de disenso.

Si, como nos pide Rancière, atendemos a la etimología de *ethos*, vemos en su origen un doble significado: por un lado, *ethos* es la estancia³² y, por otro, la manera de ser correspondiente a dicha estancia³³. Esto quiere decir que la ética es un tipo de pensamiento que hace coincidir «un entorno, una manera de ser y un principio de acción», observándolos todos ellos desde un mismo punto de vista y borrando con ello la separación que los consagraba a esferas distintas. En el giro ético contemporáneo confluyen dos fenómenos: la imposición de una ley que, con su fuerza, aplaca la instancia del juicio que valora y discierne, y, derivado de esta, la reducción de la realidad a un mero estado de las cosas, en el que se ha suprimido la capacidad de elección. Esta indistinción creciente del hecho y de la ley da lugar, concluye, «a una inédita dramaturgia del mal, de la justicia y de la reparación infinitos» (Rancière, 2012: 134)³⁴. Los esquemas interpretativos de nuestra experiencia se

término utilizado para traducir *tournant* —giro en la primera versión, *viraje* en la segunda—, apenas existen diferencias entre ambas, las referencias citadas procederán de la primera de ellas.

³² La palabra que utiliza es *séjour*, procedente del verbo *séjourner* [‘residir’, pero también ‘permanecer’], y que hace referencia tanto a la permanencia durante cierto tiempo en un lugar determinado, como al lugar donde se permanece, así como a la sala de estar de una vivienda. Por ello, considero más apropiada la traducción de *séjour* por *estancia* que por *estadía* —palabra que aparece en las ediciones que manejo— y que solo recoge la primera de las acepciones mencionadas

³³ Rancière está recogiendo únicamente una de las dos etimologías de la palabra *ética*, que procede a su vez de dos palabras griegas: *êthos* y *éthos*. La primera, en origen, «significa estancia, lugar donde se mora», como bien recuerda Martin Heidegger en su *Carta al humanismo*, y fue evolucionando hasta hacer referencia al lugar desde donde se vive, al *carácter* o *manera de ser* de una persona. A esta se refiere Rancière al hablar de *ethos* como estancia o entorno y como manera de ser. La segunda palabra de la que procede *ética* es *éthos*, traducible por *costumbre*, de la que tanto Platón como Aristóteles quisieron derivar *êthos*: «la moral, en cambio, se origina de la costumbre, por lo que incluso de la costumbre ha tomado el nombre con una pequeña variación» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*: II, 1, 1103a15-20). Ambas referencias se citan a partir de Gómez (2007: 20, 48).

³⁴ El terror, una de las palabras clave de nuestro tiempo, funciona a su vez como término de indistinción, que pasa a designar no solo ciertos acontecimientos catastróficos, sino también el *shock* traumático ocasionado por estos, así como la gestión de esta situación por parte de los aparatos de Estado, lo que respalda la aparición de una justicia preventiva «a la que ninguna otra justicia puede servirle de norma, una justicia que se ubica por encima de toda regla de derecho» (Rancière, 2012: 139). Esta misma indistinción, que neutraliza el conflicto y lo relega a los márgenes, calificando a la violencia de mal infinito y de delito

han transformado de acuerdo con los fenómenos descritos, y ello no ha redundado, como señalábamos más arriba, en un regreso a las normas morales, sino en la supresión de lo que la moral misma dictaba: la distinción entre *hecho* y *derecho*, entre *ser* y *deber ser*. En la conjunción que hoy día une ambos miembros del binomio, otrora se abría una cesura, una brecha que mostraba la imposibilidad de superponer esos dos elementos heterogéneos de un modo preciso y exacto. La ley simplificaba la complejidad de los hechos, reducía su alcance o bien postulaba una praxis que respondía, más que al modo en que las cosas eran, al modo en que estas podían o debían ser. Olvidar la dimensión puramente prescriptiva del derecho y pretenderlo descriptivo —esto es, pretender que plasma los hechos en lugar de ofrecer una configuración alternativa a los mismos— supone eliminar *los posibles* —que son siempre plurales— en favor de *lo factible*, al que se le suman otros adjetivos a los que anteriormente apuntábamos: *lo único*, *lo universal*, *lo necesario*.

La supresión de ese intervalo entre el ser y el deber ser tiene, pues, un nombre, el mismo al que venimos una y otra vez aludiendo: *consenso*. Rancière lo define aquí como «un modo de estructuración simbólica de la comunidad que elude la representación del corazón de la política, o sea, el disenso» (Rancière, 2012: 140), y es importante hacer hincapié en la mención a lo simbólico, pues ello será lo que nos permita relacionarlo con la dimensión narrativa a la que anteriormente hacíamos referencia. No es casual que el autor comience su análisis del fenómeno descrito examinándolo en dos películas contemporáneas —*Dogville*, de Lars Von Trier, y *Mystic River*, de Clint Eastwood—, ni tampoco que dedique la mayor parte del texto al estudio de otras representaciones artísticas, ya que todas ellas son estructuras simbólicas que evidencian un determinado trazado consensual, presente también en la esfera de la política. Será del arte y de la reflexión estética de los que partirá para extraer el rasgo fundamental del viraje ético: una cierta teología del tiempo, que supone, en primer lugar, la condición lineal del mismo, así como su segmentación por medio de un acontecimiento axial que lo parte en dos. Para ello, acude a la vanguardia y señalar cómo en ella se entrecruzaron dos políticas estéticas opuestas y contradictorias, pero que compartieron un núcleo común, aquel «que vincula la autonomía del arte con la anticipación de una comunidad que está por venir, relacionando entonces esa autonomía con la promesa de su propia supresión» (Rancière, 2012: 156). Esta tensión histórica es la que se ha visto afectada por el giro ético: en su versión más débil —aquella que Rancière llama *soft*—, el arte ha visto diluirse su radicalidad en prácticas artísticas destinadas a la restauración del lazo social más que a la denuncia de polémicas o litigios en el seno de dicha sociedad³⁵. El quid de la cuestión está, sin embargo, en su versión *hard*, que supone, no ya una disolución en la ideología consensual, sino una radical inversión de la concepción del tiempo heredado del modernismo, donde el acontecimiento decisivo ya no es el de

contra la humanidad, es la que justifica el derecho de injerencia —siempre en defensa de los valores de la llamada democracia liberal— y la llamada «guerra humanitaria» que, pretendiendo proteger los derechos humanos, identifica *la humanidad con las víctimas* de acuerdo con «una lógica de masificación común a la purificación étnica, a la guerra disuasiva y a la asistencia humanitaria» (cf. «La guerre sans nom». Rancière, 2005a: 76; traducción propia).

³⁵ «Por un lado, los dispositivos por los cuales el arte, hace algunas décadas, pretendía ser testigo de la contradicción de un mundo marcado por la opresión, tienden hoy a dar testimonio de una pertenencia común» (Rancière, 2012: 147).

la revolución por venir, sino el de la catástrofe acontecida, que se ha de testimoniar por siempre y que se mueve bajo el signo de la irrepresentabilidad. Esta es la vía por la que el arte le da salida a lo polémico que, en su otra vertiente, se había visto neutralizado; sin embargo, hablar de lo irrepresentable supone hablar tanto de la imposibilidad —y, en tanto que la ruptura con el régimen clásico había supuesto la liberación con respecto de ciertas normas representativas, es difícil hablar de lo irrepresentable en esos términos— como de la prohibición que tras ella se esconde y que busca, en realidad, condenar más al acontecimiento representado que al arte mismo. Por tanto, el conflicto vuelve a neutralizarse por medio de una catástrofe que se ensalza como signo del mal inexplicable e infinito.

No es complicado percibir, tras esta inversión de la teología del tiempo, los ecos de la tesis sobre el *fin de la historia* que, en su momento, popularizó Francis Fukuyama. Este atestiguaba el nacimiento de un cierto consenso sobre la legitimidad de la democracia liberal que, tras el derrumbe de otras ideologías rivales, como la monarquía hereditaria, el fascismo y el comunismo, podía constituir el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, la forma final del gobierno y, por ende, marcar el fin de la historia en tanto que «proceso único, evolutivo y coherente» (Fukuyama, 1992: 11-12)³⁶. Esta democracia liberal, defendía, estaba además libre de las contradicciones internas fundamentales y de los conflictos que aquejaban a las otras formas de gobierno, por lo que, una vez aplicados por completo sus principios, era imposible perfeccionarla; vivir en 1989 —pues es entonces cuando Fukuyama populariza sus tesis— era, parafraseando a Leibniz, habitar el mejor de los mundos posibles. Efectivamente es 1989 el año en el que comienza a difundirse esta ideología, pues, como señalábamos antes, fue tras el derrumbe soviético cuando tomó fuerza la equiparación entre democracia y capitalismo que sostiene el pensamiento consensual. Es también alrededor de esa fecha, «en el momento en el que se desmoronaban los últimos vestigios de esa revolución que hasta ese momento había vinculado la radicalidad política y estética a un corte del tiempo histórico», cuando se instala en el centro del pensamiento filosófico, estético y político el genocidio nazi, que «tomó el lugar del corte del tiempo necesario a esa radicalidad, a pesar de invertir su sentido, de transformarla en catástrofe ya advenida y de la que sólo un Dios podría salvarnos» (Rancièrè, 2012: 159). El holocausto se convierte en el acontecimiento axial que parte en dos la linealidad del tiempo³⁷, marcan-

³⁶ Si bien sus tesis se han difundido fundamentalmente gracias a su libro de 1992 referenciado en la bibliografía (*The End of History and the Last Man*), este es una reformulación y ampliación de un artículo anterior, «The End of History» aparecido en la revista *The National Interest* en julio de 1989.

³⁷ Aunque es indudable que el holocausto es, en Occidente, el tema de nuestro tiempo, podríamos considerar que existen otros acontecimientos axiales que, de un modo similar, funcionan en entornos más reducidos. Por ejemplo, dentro de la narrativa española actual —entendiendo narrativa fundamentalmente en un sentido literario y, en general, ficcional, pero también político— la Guerra Civil sería ese gran suceso que supone una ruptura de la linealidad histórica y que monopoliza gran parte de los discursos. En su libro *La Guerra Civil como moda literaria*, David Becerra discute que la proliferación en la actualidad de títulos que tematizan este acontecimiento de nuestra historia cada vez menos reciente responde, según se suele creer, a una suerte de cuestionamiento de los postulados políticos de la Transición, en consonancia con la reivindicación de la memoria histórica. Su propuesta, cercana a la de Rancièrè, es que «la vuelta al pasado que se produce en la novela española actual pone de manifiesto que nuestros novelistas han asumido que vivimos en un tiempo perfecto y cerrado, sin conflicto, interiorizando la ideología del “Fin de la Historia”, y ante este presente en el que no sucede nada se hace necesario acudir a un pasado conflictivo como el de la Guerra Civil para poder escribir una novela» (Becerra, 2015: 35).

do con ello el viraje ético experimentado por la estética y la política, pues ambas, en tanto que terrenos en los que se lleva a cabo una configuración sensible del mundo común, comparten una misma narración consensual. Rancière analizará el modo en el que el cine — desde *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann hasta *La vita è bella* (1997) de Roberto Benigni— intenta representar el exterminio nazi o bien dar cuenta de su irrepresentabilidad («La faute du cinéma?»), pero también los discursos teóricos que tratan de imponer una determinada reconstrucción argumentativa del mismo, interpretándolo como aquel suceso excepcional que supone la derrota de todo pensamiento revolucionario («Des faits aux interprétations: la nouvelle querelle de l'holocauste»), pues todas estas manifestaciones están signadas bajo el consenso que define el *statu quo* de nuestro presente.

Es en este presente en el que las narrativas consensuales nos dicen que vivamos, ahora que ya no cabe esperar ningún fin de los tiempos ni el cumplimiento de las promesas de emancipación que este conllevaba. Eso ha quedado atrás, las esperanzas se tornaron catástrofes, y lo que ahora nos queda es ser realistas, someternos a la ley del presente, a la mucho más modesta coyuntura. Pero, ¿no es acaso el realismo que quiere liberarnos de los maleficios de la utopía también un proyecto utópico?³⁸ La fuerza del giro ético, señala Rancière, no reside en su capacidad para apaciguar los disensos de la política y el arte en el orden consensual, sino en «su capacidad de recodificar y de invertir las formas de pensamiento y las actitudes que ayer apuntaban a un cambio político y artístico radical» (Rancière, 2012: 160), tomando la voluntad de absolutizar esos disensos. Y si bien no puede considerarse que todas las prácticas artísticas y políticas de la actualidad estén sometidas a los designios de esta visión consensual —el viraje ético en ningún caso es una necesidad histórica, pues la historia, considera Rancière, está marcada por el signo de la contingencia—, sí que podemos considerar a esta como una corriente dominante y hegemónica que permite leer la realidad pero que también puede ser subvertida.

Vivimos, verdaderamente, en tiempos consensuales. La obra de Rancière se complace una y otra vez en devolvernos esa ineludible aseveración. «El consenso dice que solo hay una realidad de la que hay que agotar los signos; que un solo espacio, incluso si hace falta redefinir las fronteras; que un solo tiempo, aun a riesgo de multiplicar sus figuras. Como consecuencia, no nos pide más que consentir»³⁹. Desvelar cuál es la máquina del consenso, esto es, *disentir*, consiste precisamente en pensar la posibilidad de que existan otras realidades, otros espacios, otros tiempos; en mostrar la *contingencia* del estado de cosas, frente a la idea de *necesidad* que el consenso enarbola como bandera y, para ello,

³⁸ «Parce que le temps qui ne se prête plus à la réalisation d'aucune utopie est devenu lui-même la dernière utopie. Parce que le réalisme qui prétend nous libérer de l'utopie et de ses maléfices est lui-même encore une utopie. Il promet moins, il est vrai. Mais il ne promet pas *autrement*» («Fin de siècle et nouveau millénaire». Rancière, 2005a: 25).

³⁹ «Ces chroniques ne prétendent pas pour autant inventorier le signes du temps. Cela encore appartient à la logique du consensus, à sa machine interprétative qui sans cesse ausculte les symptômes du temps et se penche sur tous les troubles du corps social pour y reconnaître toujours le même mal : un manque d'ajustement au présent, un défaut d'adhésion au futur. Le consensus dit qu'il n'y a qu'une réalité dont il faut épuiser les signes, qu'un seul espace, quitte à y retracer les frontières, qu'un seul temps, quitte à en multiplier les figures. En conséquence de quoi il ne nous demande que de consentir» (Rancière, 2005a: 10).

hay que restituir el litigio y el conflicto que este ha eliminado del seno de la política y de la estética, proponiendo una nueva narración que rechace la teología del tiempo por él instaurada:

Salir de la configuración ética de hoy, devolverle a su diferencia las invenciones de la política y las del arte, también quiere decir recusar el fantasma de su pureza, devolverles a esas invenciones su carácter de cortes siempre ambiguos, precarios y litigiosos. Esto supone necesariamente sustraerlas a cualquier pensamiento del trauma original o de la rendición que está por venir (Rancière, 2012: 161).

A lo largo de este apartado hemos visto, pues, cómo la categoría reinante del consenso —un término que dentro de la obra de Rancière adquiere un significado muy particular— nos permite dibujar el mapa del presente, en tanto que este es construido y legitimado como la única realidad autorizada. La democracia consensual, cuyo origen la entronca con la ideología del fin de la historia, se equipara en la opinión pública con la democracia «sin más», con el único régimen democrático posible, y sus valores son defendidos y sostenidos por una serie de narrativas que, tanto desde el plano político como desde el estético, imponen una determinada interpretación de los acontecimientos. Esta está marcada por el signo de lo que hemos denominado *giro* o *viraje ético* una transformación de los esquemas simbólicos e interpretativos de nuestra experiencia que invierte la lógica temporal predominante en el pensamiento emancipatorio —el cambio por venir sería ahora el desastre advenido— con el fin de disipar cualquier promesa utópica y eliminar cualquier tipo de disenso. Las páginas que siguen explorarán la importancia de este concepto en los dos terrenos anteriormente mencionados, la política y la estética, al fin de restaurar el papel preponderante que en ellos tiene y que el pensamiento consensual hasta aquí esbozado ha tratado de neutralizar.

3. DISENSO Y EMANCIPACION

"I don't know what you mean by *glory*," Alice said.

Humpty Dumpty smiled contemptuously. "Of course you don't — till I tell you. I meant *there's a nice knock-down argument for you!*"

"But *glory* doesn't mean a *nice knock-down argument*," Alice objected.

"When I use a word," Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, "it means just what I choose it to mean — neither more nor less."

"The question is," said Alice, "whether you *can* make words mean so many different things."

"The question is," said Humpty Dumpty, "which is to be master — that's all."

Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass* (1871)

Aunque hay quienes consideran a Jacques Rancière como una de las voces más destacadas dentro de la filosofía política contemporánea, debido a la importancia que algunos de sus planteamientos o nociones han adquirido para el análisis teórico de la actualidad, él no dudaría jamás en rehusar la adscripción a dicha disciplina. En el libro que más proclive resultaría a caer bajo el marbete de «filosofía política», señala que el hecho de que siempre haya habido reflexión sobre la política dentro de la filosofía no prueba la existencia de una disciplina, de una ramificación natural del árbol-filosofía, que pueda recibir este nombre, pues la filosofía «no tiene divisiones que se tomen en préstamo, ya sea a su concepto propio, ya a los dominios que toca con su reflexión o legislación» (Rancière, 1996: 7). Gran parte de la reticencia procede de la significación que en su obra —y en dicho libro en particular— adquiere el término *política*, tal y como explicaremos más adelante, pero lo importante es que, si bien Rancière no niega que el encuentro entre la filosofía y la política forme algo así como un «objeto singular», un «nudo de pensamiento» —del que él mismo participaría en tanto que filósofo llamado por el interés hacia los asuntos políticos—, sí rechaza llamarlo *filosofía política*, por lo que este sintagma tiene de aporético. Pues si hay algo a lo que podamos darle ese nombre sería al «conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política» (Rancière, 1996: 11); un escándalo que deriva de su ocuparse por la distribución de igualdad, pero tener que asumir al mismo tiempo la desigualdad que dicho reparto conlleva. La reflexión filosófica no puede socorrer a la política y sacarla de su aprieto, pues ello supondría reducir y neutralizar lo que le es propio, sino que el encuentro entre ambas actividades del pensamiento ha de partir siempre de esta confusión primordial y tomar él mismo la forma de un desacuerdo.

Por desacuerdo [*mésentente*] entiende Rancière un tipo determinado de situación de habla en la que uno de los interlocutores comprende y a la vez no llega a comprender del todo lo que el otro le está diciendo. El desacuerdo no es ni el desconocimiento [*méconnaissance*] —pues no hay ninguno de ellos que, por ignorancia, disimulo o algún tipo de ilusión, no sepa lo que está diciendo el otro— ni el malentendido [*malentendu*], que descansa sobre el uso erróneo o impreciso de las palabras. La mejor fórmula para definirlo es la siguiente:

El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el concepto de la blancura (Rancière, 1996: 8).

Tampoco puede considerarse que el desacuerdo se refiera únicamente a las palabras, sino que, por lo general, hace referencia a la situación de quienes hablan. A diferencia de lo que Lyotard llamó *diferendo* [*différend*] en su libro homónimo⁴⁰, «el desacuerdo no concierne a la cuestión de la heterogeneidad de los regímenes de frases y de la presencia o ausencia de una regla para juzgar sobre los géneros de discurso heterogéneos» (Rancière, 1996: 10), sino a lo argumentable, a la presencia o ausencia de un objeto común entre los interlocutores, y a la presentación del mismo, que, en la situación extrema del desacuerdo —y esta es la que atañe a la política—, es imperceptible para al menos uno de los interlocutores, incapaz de comprender que quien le habla tiene la capacidad de emitir palabras similares a las suyas y no meramente ruido⁴¹. El desacuerdo propio de la política consiste, pues, no solo en la discusión entre dos o más partes, sino en el doble litigio que se produce, por un lado, sobre el objeto de la discusión y, por otro, sobre la posición de estos interlocutores que quieren convertirlo en objeto y que, además, lo hacen desde distintas visiones o trazados de la realidad. En este sentido, comprendemos mejor la respuesta de Humpty Dumpty cuando Alicia le reprocha que utilice las palabras a su antojo, haciendo que signifiquen lo que él quiere: la cuestión no es si las palabras pueden o no acoger tantos significados diferentes, la cuestión es saber quién manda y quién puede, por tanto, imponer el suyo propio. La lucha política y la hegemonía están constituidas, dice Ernesto Laclau, por esta «posibilidad de determinar el significado del significante vacío y de aglutinar a las particularidades en torno a él» (Landau, 2006: 183)⁴²; la primera se disputa una dimensión de representación —que sus significados tengan cabida y sean reconocidos como tales— y la segunda supone que un elemento particular pase a representar al universal. Es esto lo

⁴⁰ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris: Minuit, 1983 [*La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1988].

⁴¹ En el libro I de la *Política*, Aristóteles establece la diferencia entre la voz (*phoné*) que poseen todos los animales, y que les sirve para indicar el placer y el dolor, y la palabra (*logos*) de los humanos, que manifiesta lo útil y lo nocivo y, en consecuencia, lo justo y lo injusto (Aristóteles, *Política*, I, 1253a). Rancière funda el desacuerdo de la política en esta distinción y en la atribución de un carácter lógico o fónico a la palabra de los otros.

⁴² Es de este artículo, donde se comparan las diferentes concepciones sobre las relaciones de poder en Foucault, Rancière y Laclau, del que extraemos la relación entre lucha política y significantes vacíos que este último propone principalmente en dos de sus libros: *Misticismo, retórica y política* (2002) y *La razón populista* (2005).

que veíamos a propósito del consenso, que reduce el desacuerdo inherente a la cuestión política, al apropiarse del significante *democracia*⁴³ y darle un significado unívoco.

La política, por tanto, no puede renunciar a este componente conflictivo, ya que su racionalidad es la del desacuerdo. Todo modelo comunicativo que presuponga la existencia de un terreno común de reconocimiento de los problemas, de las capacidades de los interlocutores para definirlos y de su entendimiento a la hora de llegar a una serie de acuerdos, está escamoteando aquello que es esencial en política: que quienes hablan no siempre son considerados como poseedores de un lenguaje común y, por tanto, su interlocución no es igualmente válida, por lo que existe, de antemano, una disimetría en las posiciones mismas. La pregunta de la que hay que partir, por tanto, es la siguiente: ¿qué es un problema común y quién está capacitado para hablar de él?⁴⁴ Frente a un mundo de datos objetivos que los expertos pueden traducir en decisiones, se abre un nuevo mundo que entra en colisión con él; aquel en el que el debate versa sobre los datos mismos y sobre quién está capacitado para definirlos. La política se define a partir de esta lucha. Y sobre ella reflexionará Rancière a propósito de la noción de disenso, tal y como trataremos de dilucidar en las páginas que siguen, con el fin de desembocar en las posibilidades de emancipación que gracias a este se abren.

3.1. Dos lógicas en conflicto: política/policia

Puesto que, como hemos visto en el apartado dedicado al consenso, el pensamiento imperante había promulgado una topografía metafórica de la política marcada por la noción de *fin* —el triunfo de las democracias liberales tras la desintegración de la URSS supondría, de acuerdo con el imaginario consensual, el fin de la historia, asociado al fin de las utopías revolucionarias, de las ideologías y, en definitiva, al fin de la política—, Rancière decide apropiarse de esa descripción topográfica para desplazar la cuestión hacia los *bordes*, es decir, hacia las diferentes maneras en las que la política delimita su territorio, marca sus límites y se sitúa frente a sus abismos. La metáfora, sin embargo, no termina aquí, ya que la atención hacia los bordes de lo político se contrapone no solo al fin que divide en dos la linealidad temporal —marcando un tiempo del antes y uno del después—, sino también a una nueva configuración del espacio político, según la cual existiría un terreno libre de toda

⁴³ *Democracia* —al igual que *libertad*, *igualdad* u otras grandes palabras del vocabulario político y filosófico— puede considerarse un significante vacío, no por estar carente de significado desde un comienzo, sino por un exceso de sentido precedente que la ha convertido en un *significante flotante*: «el flotamiento de un término y su vaciamiento son las dos caras de la misma operación discursiva» (Laclau, 2002: 26-27; citado a partir de Landau, 2006: 183).

⁴⁴ En el primero de los corolarios añadidos a *El concepto de lo político* («Resumen de los diversos significados y funciones del concepto de neutralidad política interna del Estado»), Carl Schmitt señala que uno de las acepciones de *neutralidad* —término que entra en la órbita del consenso— es la que la equipara con *paridad*, esto es, la «admisión de todo grupo u orientación susceptibles de entrar en consideración, bajo condiciones iguales y con idéntica consideración a la hora de servirse de las ventajas y demás aportaciones del Estado». La cuestión, «extraordinariamente difícil y compleja» que esta suscita es, efectivamente, la misma que señala Rancière: la de cuáles son los grupos o interlocutores legitimados para ser tenidos en cuenta y acceder a la paridad (Schmitt, 2014: 134).

división ideológica, el *centro*, donde podría desplegarse libremente una fuerza consensual adecuada al libre despliegue apolítico de la producción y la circulación⁴⁵. En la ideología del fin, que anteriormente relacionábamos con el viraje ético, confluyen, en realidad, dos discursos distintos: el del fin de las promesas, que anuncia la llegada de un tiempo nuevo, y el del fin de las divisiones partidistas, que promulga la búsqueda de un consenso y quiere conquistar el centro político, entendido como el espacio de la unidad, de la retención del conflicto. Si bien este ideal ya está presente, señala Rancière, en la *Política* de Aristóteles —en el libro IV (1295b-1296b), donde expone su «teoría general de la ciudad perfecta», propone como solución utópica que el centro de la polis esté ocupado por aquellos que no son ni *euporoï* (poseedores de los medios) ni *aporoï* (no poseedores), es decir, por algo así como una clase media, haciendo coincidir con ello el centro político y la medianía social—, el realismo político actual lo recupera para fundar una nueva utopía⁴⁶ que, haciendo uso de un recurso metafórico como es el de la centralidad, reduzca la multiplicidad a la ley del Uno y haga pasar la tramposa coincidencia entre el centro político y el centro social por una manera evidente y sencilla de obedecer al *logos* ordenador⁴⁷.

En cualquier caso, se trata de trasladar la atención y enfocarla sobre los bordes o fronteras que delimitan lo político, o bien sobre aquello que los desborda. Es ese el propósito que alienta *Aux bords du politique*, un libro que, nacido en un contexto en el que el tema del fin se repetía obsesivamente⁴⁸, no solo quiere llevar la discusión hacia otro lugar, sino también reflexionar sobre *lo político*, adjetivo neutro que se ha impuesto como objeto filosófico relativo a los principios de la ley, del poder y de la comunidad, y que marca una distancia con respecto de *la política*, entendida según su significación habitual: la lucha de los distintos partidos por el poder y el ejercicio de este. ¿De qué manera relacionar estas

⁴⁵ «À ce temps qui n'est plus divisé par la promesse devait correspondre un espace libéré de la division. L'idiome gouvernemental l'appelle volontiers centre. Ce n'est pas la désignation d'un parti au milieu des autres mais le nom générique d'une nouvelle configuration de l'espace politique, le libre déploiement apolitique de la production et de la circulation» (Rancière, 2004: 26).

⁴⁶ Hacíamos referencia anteriormente a esa paradójica utopía que quiere negar la posibilidad de cualquier proyecto utópico y que se relaciona con las intenciones realistas del pensamiento consensual. Aquí da otra explicación de por qué es posible llamar utópico al intento de forzar la coincidencia entre espacio político, espacio social y espacio geográfico, reflexionando sobre qué significa utilizar el término *utopía* y cuál es su relación con el realismo político: «Car l'utopie n'est pas l'ailleurs ou le futur du rêve inassouvi. Elle est la construction intellectuelle qui fait coïncider un lieu de la pensée avec un espace intuitif perçu ou perceptible. Le réalisme n'est ni le refus lucide de l'utopie ni l'oubli du *telos*. Il est une des manières utopiques de configurer le *telos*, de retrouver la rose de la raison dans la croix du présent» (Rancière, 2004: 40).

⁴⁷ El texto en el que Rancière explica esta similitud entre la filosofía aristotélica y la situación actual tal y como hemos intentado esbozarla lleva por nombre «La fin de la politique ou l'utopie réaliste», y fue incluido, desde la primera edición, en su libro *Aux bords du politique*. Concretamente, esta aparece en el tercer apartado de dicho texto, titulado «Aristote et l'utopie centriste» (Rancière, 2004: 35-48).

⁴⁸ La primera edición de esta obra, que incluye textos escritos entre 1986 y 1988, data de 1990 y se publicó en la editorial Osiris. Ocho años más tarde se publicó una nueva edición aumentada en La Fabrique, que fue reeditada en 2004 por Gallimard en su colección Folio, que es la que estamos manejando. En la segunda edición se incluían cuatro nuevos textos, nacidos a partir de intervenciones de Rancière celebradas durante los años noventa del siglo pasado: «Politique, identification, subjectivation» (1991), «L'inadmissible» (1993), «La cause de l'autre» (1995) y «Thèses sur la politique» (1996). La traducción de estos cuatro textos se publicó en Chile en un volumen autónomo titulado *Política, policía, democracia* (2006), también referenciado en la bibliografía.

dos lógicas diferentes para las que, sin embargo, usamos casi la misma denominación⁴⁹? ¿Es posible presuponer que las prácticas del gobierno y la acción política de los grupos en lucha remiten a una misma idea de la vida en común?

Para responder a estas preguntas hace falta una vez más hacer toda una exploración terminológica y deslindar las competencias de cada una de las nociones puestas en juego. Eso es lo que Rancière hará en un texto de 1991 llamado «Política, identificación, subjetivación», que nace a propósito de una invitación a intervenir en un debate sobre la cuestión de las identidades⁵⁰, y que pasaría posteriormente a formar parte de la segunda edición del libro anteriormente citado. Allí propondrá la distinción entre *política* y *policía* a la que he apuntado apenas de pasada en otros momentos de este trabajo, y que es esencial dentro de su obra, puesto que la irá desarrollando y matizando en momentos posteriores de esta, especialmente en *El desacuerdo*, donde ofrece una explicación más sistemática de ambos términos y de la relación que entre ellos existe. El planteamiento de esta dicotomía surgirá a propósito de una pregunta, con la que abre el texto citado: «¿qué es *lo político*?». Rancière lo define como el encuentro entre dos procesos heterogéneos, un encuentro litigioso y conflictivo que se producirá bajo la forma universal del tratamiento de un daño⁵¹. Si bien son muchas las diferencias con el modo en que Carl Schmitt responde a esta misma pregunta —y cae fuera de los objetivos de este trabajo el explorarlas—, sí es importante señalar que ambos coinciden en enraizar la esencia de lo político en el conflicto. La caracterización específica y distintiva de lo político es, para este, el antagonismo, cuya máxima expresión sería la distinción entre amigo y enemigo⁵². Rancière se sitúa, por tanto, en la estirpe de quienes, como Schmitt, entienden lo político a partir de su rasgo disociativo, esto es, como un espacio de poder, conflicto y enfrentamiento, frente a los que, de acuerdo con la concepción arendtiana, destacan su componente asociativo y prefieren concebirlo como un espacio de libertad y deliberaciones públicas⁵³.

⁴⁹ Más aún si lo pensamos en francés, donde la palabra es la misma y solo el artículo nos sirve para diferenciar «*le politique*» de «*la politique*».

⁵⁰ El coloquio *Questioning Identity*, organizado por la revista *October*, tuvo lugar en Nueva York en noviembre de 1991 y en él participaron otros teóricos culturales o políticos como Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Etienne Balibar, Judith Butler y Fredric Jameson. Las actas fueron recogidas en un volumen colectivo editado por John Rajchman —*The Identity in Question* (Routledge, 1995)— donde aparece la versión inglesa de este texto de Rancière.

⁵¹ La palabra que Rancière utiliza es *tort*, cuyas dos principales acepciones son, por un lado, la «responsabilidad de un acto censurable, criticable, de una acción o un comportamiento que entraña una situación desafortunada, dañina» —lo que permitiría traducirlo por *falta*, *fallo* o *error*— y, por otro, el «perjuicio material o moral con respecto a los otros del que alguien es responsable», más acorde con el uso que hace Rancière, lo que permitiría traducirlo por *daño* o *perjuicio*. Horacio Pons, en su traducción de *La mésentente*, prefiere utilizar el término *distorsión* —entendiéndolo como «producto de un daño»— por encontrar que en ocasiones el término *tort* se emplea con un sentido más próximo a su etimología (del latín vulgar *tortum*, ‘torcido’).

⁵² «Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos» (Schmitt, 2014: 68).

⁵³ Extraigo la oposición Schmitt/Arendt del artículo de Julián González anteriormente citado (Franzé, 2014: 63-90).

Estos dos procesos heterogéneos aluden, efectivamente, a la dicotomía anteriormente mencionada. Por un lado, está la policía, que podría equipararse con lo que comúnmente conocemos por *gobierno* —una vez más se deja sentir la influencia de Foucault, que en varios de sus trabajos explica esta significación amplia del término *policía*, tal y como aparece en autores de los siglos XVII y XVIII: no la institución o mecanismo que funciona en el seno del Estado, sino la técnica de gobierno propia de este, cuya función es regular todas las formas de coexistencia de los hombres en comunidad⁵⁴— y que define como el «conjunto de procesos mediante los cuales se efectúa 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» (Rancière, 1996: 43). La lógica policial se encarga de situar a los cuerpos en el lugar y función que les corresponde a cada uno, de acuerdo con la distribución jerárquica sobre la que descansa, poniendo así en concordancia —de ahí la relación con el consenso, tal y como lo definíamos en el apartado anterior— los modos del ser, los modos de hacer y los modos de decir. Rancière advierte que su uso de este término no pretende ser peyorativo, sino neutro, e incluso propone las claves para evaluar los distintos modos policiales, que no dependerán, como quiere el pensamiento consensual, de su ajuste a un supuesto «orden natural» del *logos* ordenador que mencionábamos a propósito de Aristóteles—; la mejor policía es, en cambio, «aquella a la que las fracturas de la lógica igualitaria llegaron a apartar las más de las veces de su lógica natural» (Rancière, 1996: 46), es decir, aquella que ha ido torneándose y reconfigurándose en sus múltiples encuentros con la lógica de la política.

La definición que de esta perfila se aparta, pues, de su significado ordinario, para crear un antagonismo con la noción anterior. La política «deshace las divisiones sensibles del orden policial, mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio le es heterogéneo» (Rancière, 1996: 45). Este principio es el de la igualdad de cualquiera con cualquiera, que ha de inscribirse y verificarse en el orden policial, con el fin de manifestar la contingencia de dicho orden, que, si bien no niega la igualdad, la daña y dificulta. Lo que Rancière quiere poner de manifiesto al desdoblarse lo político en estas dos lógicas heterogéneas y contrapuestas —pero siempre anudadas entre sí— es que la política no se ocupa de objetos o cuestiones que le sean propios, sino que lo único que la constituye es la presuposición de igualdad, por lo que esta existirá cada vez que la igualdad entre en juego por medio de prácticas que no solo la presuponen, sino que tratan de verificarla y demostrarla. Al inicio de este trabajo, cuando analizábamos el estilo discursivo preferido por el autor, señalábamos cómo este se servía de un género coyuntural, apegado al presente y al acontecimiento, para captar así la singularidad de los *momentos políticos*, en los que se interrumpe o desgarran la uniformidad del consenso. Pues bien, estos se producen, precisamente, en la contraposición de las lógicas anteriormente descritas, cuando se produce el choque entre el

⁵⁴ Aunque el análisis de Rancière es distinto al que hace Foucault y este primero no duda en criticar lo que considera los puntos flacos del segundo, no puede desdeñarse la importancia de la influencia que este ejerce sobre su planteamiento de la dicotomía entre política/policía, especialmente a nivel terminológico. Para ver las semejanzas y diferencias entre el uso de estas nociones por parte de ambos, remito al estudio de Matías Landau (2006) que aparece en la bibliografía, donde se plantea que los aportes de Rancière permiten tender un puente entre las reflexiones teóricas sobre el poder de Ernesto Laclau y Michel Foucault.

consenso que pretende gestionar la óptima distribución en partes de la sociedad, y quienes, al convertirse en agentes de enunciación, trastocan ese reparto de lo social:

Hablar de momentos políticos es ante todo decir que la política no se identifica con el curso ininterrumpido de los actos de los gobiernos y de las luchas por el poder, que existe cuando la gestión común de sus objetos se abre a la cuestión de lo que ella misma es, del tipo de comunidad que ella concierne, de aquellos que están incluidos en esta comunidad y bajo qué título lo están. La política entra en juego en el mismo momento en que se vuelve claro que los equilibrios —de poblaciones, de presupuestos u otros—, que los poderes manipulan —conllevan— una imagen de la comunidad (Rancière, 2011a: 10).

La comunidad que el consenso perfila lleva inscrito el signo de la completitud, donde los sujetos políticos son identificados con las partes reales de la sociedad y el excedente no puede simbolizarse más que como un *otro* que no tiene cabida en el orden social y que no entra dentro de la cuenta de los seres que hablan, capaces de expresar lo justo y lo injusto, lo perjudicial y lo provechoso, sino que es desterrado más allá del *logos*, a la noche del silencio o al ruido animal. La política, sin embargo, habla de lo común desde la *parte de los sin parte*, es decir, desde un suplemento que excede el cómputo de los grupos sociales, por lo que solo puede existir cuando quienes no son contados como seres dotados de palabra reivindican su derecho a serlo y, con ello, oponen un nuevo orden de lo sensible. En este nuevo orden se demuestran dos cosas: por un lado, que la igualdad existente entre ellos ha sido rota por una división desigualitaria, y por otro, que la dominación no tiene otro fundamento que la pura contingencia de todo orden social, encargado de dictar dónde se marca la frontera entre los que saben —y, por tanto, tienen el privilegio del *logos*— y los que con su voz solo pueden manifestar descontento, furor o histeria. Una comunidad política es aquella que hace visible la distorsión, el daño que la policía ejerce sobre el principio igualitario, y que no es otra cosa que «la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo “entre” ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada» (Rancière, 1996: 42). El consenso ha sido, en cambio, la tentativa de deshacer ese tejido disensual de lo común y reducirlo a reglas de inclusión simple, cuando este realmente está hecho de procedimientos de inclusión de lo excluido y de puesta en común de lo no común. No es, por tanto, una suerte de situación originaria, sino una estrategia que trata de destruir el principio de igualdad y heterogeneidad que sustenta la formación de comunidades políticas y democráticas.

Definir la política de este modo y asignarle la función de redistribuir la imagen de la comunidad es lo que crea su vínculo con la estética, no como dos entidades diferentes que interactúan, sino como haz y envés de una misma actividad: la configuración y reconfiguración de la experiencia común o, por hacer uso de una expresión continuamente invocada —y frecuentemente malentendida— por quienes citan una y otra vez a Rancière, el denominado *reparto de lo sensible*. A esta cuestión le dedicaremos el siguiente apartado, con el fin de introducir la vertiente estética del disenso y demostrar que esta es indisoluble de su

dimensión política, si bien el nexo de unión no se encuentra donde quieren trazarlo aquellos que habitualmente hablan de la politización del arte.

3.2. El reparto de lo sensible

Curiosamente, la obra de Jacques Rancière que ha gozado de mayor fortuna es un pequeño librito, de apenas setenta páginas, nacido a propósito de unas preguntas realizadas por dos jóvenes filósofos, Muriel Combes y Bernard Aspe, fundadores de la revista política y cultural *Alice*, para una entrevista que se publicó en su segundo número, aparecido en el verano de 1999⁵⁵. El texto original —apenas un poco más breve que la versión ampliada que se publicó al año siguiente bajo el mismo título⁵⁶— formaba parte de la sección «La fabrique du sensible», que fue creada para reconciliar las posturas de artistas y militantes políticos, enfrentados por la sempiterna disputa sobre la capacidad o incapacidad del arte para actuar dentro del campo social y la exigencia de autonomía del mismo, al plantear la importancia que tienen las prácticas estéticas en el trabajo de construcción de la experiencia sensible. La sensibilidad, declararán, se construye históricamente y, por lo tanto, jamás está definitivamente fijada, por lo que todo acto estético configura una nueva experiencia que es, además, una cuestión política, dadas las implicaciones inmediatas que tiene en nuestros modos de existencia. «La fabrique du sensible» se plantea, pues, como un espacio en el que anudar dicha experiencia sensible históricamente construida, los modos de vida y las relaciones de producción; donde desvelar cómo las prácticas estéticas generan también nuevas formas de subjetividad política.

No es extraño que Combes y Aspe recurrieran a Rancière para contar con su participación en el debate, haciéndole tender puentes entre la concepción de la política que este había descrito en su libro *El desacuerdo* y esta manera de comprender la estética, terreno en el que por entonces se libraba la antigua batalla sobre las promesas de emancipación y las ilusiones y desilusiones de la historia. Si bien las principales obras del filósofo acerca de esta materia vendrán unos años después —*Malaise dans l'esthétique* es de 2004, *Le spectateur émancipé* de 2008 y *Aisthesis* de 2011—, las reflexiones políticas que había hecho antes de ese momento conducían a la noción del *reparto de lo sensible* que aquí entra en juego y que define como «ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas»⁵⁷. Esta expresión aporta la clave para la unión necesaria entre las prácticas políticas y las prácticas estéticas, ya que ambas participan de este reparto; la política, según

⁵⁵ Esta entrevista puede leerse en la sección de «Archives» de la página web de la revista *Multitudes*.

⁵⁶ *Le partage du sensible* (Rancière, 2000). Consta de dos traducciones al español: una de Cristóbal Durán et al. (*El reparto de lo sensible. Estética y política*, Santiago de Chile: LOM, 2009) y otra de Antonio Fernández Lera (*La división de lo sensible: estética y política*, Salamanca: Centro de Arte de Salamanca, 2002).

⁵⁷ «J'appelle partage du sensible ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives» (Rancière, 2000:12).

veíamos, es la actividad que cuestiona quién tiene parte en los asuntos que conciernen a la comunidad y, en consecuencia, su visibilidad o no dentro del espacio común. De acuerdo con esto último, existe una estética en el seno de la política que tiene que ver menos con Walter Benjamin⁵⁸ que con Kant, puesto que hace referencia a las formas *a priori* de la sensibilidad⁵⁹, esto es, a la distribución de los tiempos y espacios, de lo visible y lo invisible, de la palabra y el ruido. Una estética que, en definitiva, define la política como una forma de experiencia.

Desde este punto de vista explica Rancière un nexo que frecuentemente se ha malentendido mediante la remisión a un «arte político» cuya «politicidad» —esto es, su vocación de responder a las formas de dominación económica, estatal e ideológica— se construiría según un modelo pedagógico de la eficacia del arte. De acuerdo con este modelo, una obra artística sería eficaz políticamente cuando transmite mensajes con una cierta validez moral, ofrece modelos o contra-modelos de comportamiento, o enseña a descifrar las representaciones que ocultan los mecanismos de dominación. Él, por el contrario, sostiene que la eficacia del arte reside en su capacidad para hacer perceptibles nuevas «disposiciones de los cuerpos», «recortes de espacios y de tiempos singulares que definen maneras de estar juntos o separados, frente a o en medio de, dentro o fuera, próximos o distantes» (Rancière, 2010: 59). Es una eficacia estética⁶⁰, que se fundamenta en la distancia existente entre la producción artística y las formas sensibles a través de las cuales los espectadores, lectores u oyentes se apropian de esta producción, y que genera una ruptura, por tanto, entre la creación de una obra de arte y el fin social definido para la misma. Es a este conflicto entre diversos regímenes de sensorialidad al que Rancière le da el nombre *disenso* y será por medio de él que la experiencia estética entrará en el terreno de la política, definida anteriormente a partir de este concepto. El arte y la política se entrelazan, pues, como formas de disenso, lo que permite hablar de la «estética de la política» que anteriormente mencionábamos, pero también de una «política de la estética», si entendemos que «las formas nuevas de circulación de la palabra, de exposición de lo visible y de producción de los afectos determinan capacidades nuevas, en ruptura con la antigua configuración» (Rancière, 2010: 67).

En la idea de arte político convergen lógicas heterogéneas: en primer lugar, vendría esta política de la estética, que se refiere a los efectos de las formas de estructuración de la sensibilidad en el campo político, y en segundo lugar, dentro de este marco, se hallarían las

⁵⁸ Con el concepto de «estetización de la política» que plantea en el ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936).

⁵⁹ En la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, Kant define la estética trascendental como la «ciencia de todos los principios de la sensibilidad a priori».

⁶⁰ Rancière define la estética como un régimen de identificación específica del arte, distinto de los regímenes ético y representativo, que se define por la pérdida entre la norma de adecuación (*mimesis*) que otrora definía la relación entre una forma de hacer (*poiesis*) y una forma de ser (*aisthesis*) afectada por ella, además de un desplazamiento según el cual las cosas del arte se identifican cada vez menos según criterios de creación y producción artística y cada vez más en términos de sensibilidad. Es esta la distancia estética a la que hace referencia: una vez roto el lazo que unía el cálculo de la obra y el afecto sensible, esto es, la legislación mimética, se produce una relación inmediata, pero al mismo tiempo discordante y paradójica, entre ambos, que acaba desembocando en una distancia, en una suerte de ruptura (Rancière, 2012).

estrategias de los artistas, que, por medio de la composición de ficciones, se proponen modificar las coordenadas de lo representable. ¿Qué efectos ejercen estas ficciones en lo real? Rancière responde de este modo:

Lo real es siempre el objeto de una ficción, es decir, de una construcción del espacio en el que se anudan lo visible, lo decible y lo factible. Es la ficción dominante, la ficción consensual, la que niega su carácter de ficción haciéndose pasar por lo real mismo y trazando una simple línea divisoria entre el territorio de ese real y el de las representaciones y las apariencias, de las opiniones y las utopías. Tanto la ficción artística como la acción política socavan ese real, lo fracturan y lo multiplican de un modo polémico. El trabajo de la política que inventa sujetos nuevos e introduce objetos nuevos y otra percepción de las situaciones comunes es también un trabajo ficcional. Por tanto, la relación del arte con la política no es un pasaje de la ficción a lo real, sino una relación entre dos maneras de producir ficciones. Las prácticas del arte no son instrumentos que proporcionen formas de conciencia ni energías movilizadoras en beneficio de una política que sería exterior a ellas. Pero tampoco salen de ellas mismas para convertirse en formas de acción política colectiva. Contribuyen, más bien, a diseñar un paisaje nuevo de lo visible, de lo decible y de lo factible. Forjan contra el consenso otras formas de “sentido común”, formas de un sentido común polémico (2010: 78).

Las estrategias artísticas que se pretendan críticas han de contar, pues, con el marco en el que se desarrollan y saber de antemano que su efecto político pasa por la distancia estética, por lo que este no puede ser garantizado de antemano, sino que siempre conlleva una parte indecible. Será crítico, sin embargo, el arte que reconozca en dicha distancia el entrecruzamiento entre diversas políticas y la posibilidad de explorar sus tensiones, aquel que introduzca una separación en el tejido consensual de lo real y destruya así las líneas que delimitan el campo de lo que el consenso dicta como necesario y evidente, «a la manera de la línea que separa el documento de la ficción, distinción en género que separa fácilmente dos tipos de humanidad: la que padece y la que actúa, la que es objeto y la que es sujeto» (Rancière, 2010: 79). La transformación de los objetos pasivos en sujetos activos es lo que se conoce por el nombre de *procesos de subjetivación*, por medio de los cuales se instituye «una esfera de experiencia inédita, que no puede incluirse en los repartos existentes sin hacer explotar las reglas de inclusión y los modos de visibilidad que los ordenan» (Rancière, 2011b: 159). Esta operación es indispensable para pensar la emancipación, cuya posibilidad era negada dentro del panorama consensual, que la desterraba a un pasado donde esas nociones, supuestamente utópicas, ya no tenían vigencia. Ya señalamos en la introducción que para Rancière, que comienza indagando en los archivos en busca del discurso de la emancipación obrera y para quien la revolución pedagógica de un maestro puede sentar las bases de la emancipación intelectual, este concepto resulta, sin embargo, esencial, pues de él parten sus análisis acerca de la política y la democracia —cuando habla del «juego de prácticas guiadas por la presuposición de cualquiera con cualquiera y de la preocupación por verificarlo» (Rancière, 2006: 17) propone llamarlo *emancipación o política*, convirtiendo a ambos términos en equivalentes—, por lo que trataremos de restituir la importancia que le fue arrebatada por el consenso y, a través del análisis de los pro-

cesos de subjetivación desembocar en la dimensión emancipatoria de la política y la estética que anteriormente marcamos como estación de destino.

3.3. Los procesos de subjetivación

En sus «Diez tesis sobre la política», Rancière señala que el círculo vicioso en el que recae la filosofía política reside en que esta plantea un modo de vida propio de la existencia política, que trazaría una frontera con respecto a lo doméstico, lo privado o lo social, y que sería puesto en práctica por un sujeto propio, «un personaje que tiene el bien o la universalidad como elemento específico, opuesto al mundo privado o doméstico de las necesidades o intereses» (Rancière, 2006: 60). La falacia que subyace a este planteamiento deriva de considerar que existe un sujeto preexistente de la política, cuando este solo puede ser pensado y definido en su propia manifestación, entendida por la relación entre términos contradictorios, en la ruptura de la lógica del *arkhé*. La política va asociada, pues, a la producción de nuevos sujetos; en otras palabras, obedece «a la multiplicación de las operaciones de subjetivación que inventan mundos de comunidad que son mundo de disenso, [...] donde el sujeto que argumenta se cuenta como argumentador. Este sujeto es siempre un *uno de más*» (Rancière, 1996: 79).

Puesto que la política necesita de la oposición significativa entre dos o más maneras de describir la situación común y de dibujar el rostro de a quienes ella incluye o excluye, no puede considerarse que la acción de estos sujetos colectivos que afirman su capacidad y, gracias a ello, reconfiguran el mapa de lo visible y pensable, tenga por fin desarmar un monopolio de la palabra legítima para reconstituir uno nuevo más acorde con sus intereses; sino que el interés de su acción reside en ampliar el espacio del disenso al permitir, a priori, que cualquiera pueda hablar. Para conseguirlo, han de luchar contra la máquina interpretativa que no cesa en su empeño por reinscribirlos en las categorías de la dominación, «transformando a aquellos y a aquellas que han manifestado el poder de todos como representantes de poblaciones rezagadas, de corporaciones egoístas o de minorías bien circunscritas» (Rancière, 2011a: 13). Por eso declara que, a pesar de que la implementación de la igualdad siempre se realiza en nombre de una categoría a la que esta le ha sido negada anteriormente, ello no quiere decir que esta sea una manifestación de los atributos propios de la categoría en cuestión, sino que tiene una vocación de universalidad, al invocar la capacidad de todo ser hablante de tomar la palabra y convertirse en sujeto político.

Se abre, a propósito de esta cuestión, un interesante y espinoso debate al que solo podremos apuntar, con el fin de seguir las pistas que Rancière aporta para intentar resolverlo: el debate entre la identidad y la universalidad. De acuerdo con su concepción, la política jamás se corresponde con lo «propio» de una comunidad, sino que es precisamente su manifestación la que la ha conducido a un atolladero, pues es un principio de la policía y una estrategia adoptada por la ideología consensual el presentarse como la actualización de lo propio de la comunidad y hacer pasar las reglas del gobierno por leyes naturales de la sociedad. Cuando un grupo víctima de una injusticia o un daño reclama sus derechos lo

hace siempre no en nombre de su colectivo, sino en nombre de cualquiera, por medio de una predicación impropia que, no obstante, puede parecer evidente u obvia a primera vista; frente a la tautología identitaria que declara que «los inmigrantes son inmigrantes», «los refugiados, refugiados» y «las mujeres, mujeres», el esquema lógico de la protesta social escapa de lo tautológico señalando que «los inmigrantes somos ciudadanos», «los refugiados somos personas» y «las mujeres somos seres humanos»⁶¹. La universalidad de este tipo de reivindicación no reside, sin embargo, en la mera interpelación a conceptos abstractos y plurales —la humanidad, el pueblo, la ciudadanía—, sino en el proceso argumentativo que demuestra las consecuencias resultantes de dichas afirmaciones en su implementación discursiva o práctica. Las frases invocadas permiten develar las quiebras abiertas por la desigualdad y articularlas en forma de una nueva relación que ponga en común lo que antes no lo estaba.

El sujeto político no es, por tanto, solo un excedente con respecto a la cuenta de la sociedad, sino que es, además, alguien que se sitúa en el intersticio entre varios nombres, estatus o identidades. Mientras que el orden policial quiere nombres exactos y unívocos, que marquen la asignación de la gente en el lugar que les ha sido asignado, los sujetos políticos se apropian de nombres impropios⁶² que hacen que su identidad se ligue con la de los otros, en tanto que su formación como sujetos se constituye a partir de la relación con ellos. Para comprender esta afirmación conviene atender a la manera en que Rancière describe la lógica de la subjetivación política como una «heterología, una lógica del otro, según tres determinaciones de la alteridad» (Rancière, 2006: 23).

La primera de estas determinaciones reviste un componente negativo, dado que la subjetivación requiere, como paso previo —casi podría decirse que complementario— a la afirmación de una identidad, la desidentificación o la desclasificación, es decir, la negación de una identidad impuesta por la lógica policial. Recurriendo al vocabulario foucaultiano, podríamos decir que la primera lucha que se ejerce es la lucha contra las formas de la sujeción, gracias a la cual el individuo puede pasar del primer significado de *sujeto* —«sometido a otro a través del control y la dependencia»— al segundo —«atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo» (Foucault, 1988: 7). Foucault reconoce que el hilo que recorre toda su obra y permite diferenciar en ella varias fases ha sido, no tanto el análisis de los fenómenos del poder, sino el de los distintos modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. De entre estos modos, el más relacionado con los procesos de subjetivación tal y como Rancière los entiende es el que funciona en las que él llama *prácticas divisorias*, donde el sujeto se encuentra o bien divi-

⁶¹ La famosa declaración «Feminism is the radical notion that women are people», habitualmente atribuida a las autoras de *A Feminist Dictionary*, Cheris Kramarae and Paula Treichler, participa de esta lógica de la predicación impropia al añadir en la definición el adjetivo *radical*, que muestra la desigualdad inherente al hecho de tener que afirmar una identificación entre mujeres y personas que, si bien parece teóricamente indiscutible, no llega a serlo a efectos prácticos.

⁶² El ejemplo que Rancière aporta a este respecto es el de *proletario*, una categoría que no se corresponde con un grupo socialmente identificable, sino que simplemente es el nombre de aquellos que no pertenecen al orden de las clases y, como tal, se mueven «entre la humanidad y la inhumanidad, la ciudadanía y su negación; entre el estatus del hombre de la herramienta y el del ser hablante y pensante» (Rancière, 2006: 21-22).

dido en su interior —es el caso de la locura— o bien dividido de los otros, y esta línea divisoria es la que marca las fricciones que generan las relaciones de poder. Para saber en qué consisten estas, dice Foucault, «quizá debamos analizar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones» (1988: 6), es decir, quizá debamos atender a esas prácticas de disenso que abren mundos donde el sujeto oprimido por el límite, objetivado y subyugado por él, introduce su discordancia en la escena política.

La forma en la que Foucault entiende las relaciones de poder contra las que actúan ciertas prácticas de resistencia permiten pensar mejor algunos movimientos emancipatorios, como, por ejemplo, las luchas feministas. La práctica divisoria consiste, en este caso, en la distribución de los seres humanos en dos grandes colectivos, hombres y mujeres, cada uno de los cuales se construye como complemento necesario del otro y a los que se les asignan diferentes tareas y funciones. Esta oposición dicotómica es ya, en sí misma, el germen de la dominación, pues, según declaró Georg Simmel,

la ordenación simétrica hace más fácil el dominio sobre muchos desde un punto. Los impulsos se prosiguen por más largo tiempo, más libres de contradicción y más calculables por medio de un *médium* simétricamente ordenado, que cuando la estructura interna y las fronteras de las partes son irregulares y fluctuantes (1986: 218).

Sin embargo, esa estructuración pretendidamente simétrica revela su asimetría en el momento del reparto. El poder del que Foucault habla «se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos» (1988: 7). Es el poder, entonces, lo que relega a la mujer al espacio privado y doméstico —mientras que el lugar del varón está en la esfera pública— y lo que especifica para ella un patrón de feminidad que debe cumplir, ya que su valor identitario como *mujer* reside en dicho patrón. Para comprender mejor cómo funciona y cómo permanece tan arraigado sin necesidad de estrategias explícitas de reforzamiento conviene saber que

en sí mismo, el ejercicio del poder no es una violencia a veces oculta; tampoco es un consenso que, implícitamente, se prorroga. Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar (Foucault, 1988: 15).

El poder tiene, pues, una dimensión coercitiva que actúa implícitamente en el seno de los propios sujetos actuantes y que limita el campo de su acción, favoreciendo la asunción de ciertos roles o funciones al tiempo que prohíbe o dificulta otros. Es contra este poder contra el que se rebela el feminismo contemporáneo: una de las prácticas opresivas ejercidas sobre las mujeres a lo largo de la historia ha sido, precisamente, la configuración de la etiqueta *mujer*, un intento de contener la multiplicidad existente dentro del colectivo

femenino. Cuando Monique Wittig declara que «*las lesbianas no son mujeres*» (2006: 58), lo que está haciendo es desclasificarse con respecto a una categoría que ha sido constituida en función del hombre y de acuerdo con una visión heteronormativa. Existe aquí un proceso de subjetivación en tanto que existe un ejercicio de disenso que, mediante la negación, cuestiona el trazado dominante de la realidad y abre la posibilidad de un mundo en el que los conceptos de *mujer* o *lesbiana* adquieran una nueva significación o, incluso, dejen de tener la validez que el pensamiento heteropatriarcal les ha asignado.

La segunda determinación de la alteridad que afectaría a los procesos de subjetivación consiste en que esta siempre es una demostración que, como tal, va dirigida a un otro, incluso si este otro rechaza la consecuencia implicada en ella. Por tanto, constituye un espacio común entre ambos, un lugar polémico donde es posible demostrar la igualdad que anteriormente no existía. Cuando la ilustrada mademoiselle Jodin rompe el silencio al que las mujeres habían sido condenadas en el escenario político de la Revolución Francesa y lanza el eslogan «*Y nosotras también somos ciudadanas*», esa identificación de las mujeres con un espacio del que habían sido excluidas abre el litigio según el cual ellas reivindican su condición de ciudadanas y demuestran ante los hombres que lo son, pero no tienen los derechos a la ciudadanía que, sin embargo, estos sí se habían otorgado a sí mismos. El gesto de mademoiselle Jodin puede incluirse dentro de lo que Muguerza llama «la alternativa del disenso» y que constituye su propuesta para encontrar una fundamentación racional de los derechos humanos, sin la necesidad de recurrir a argumentos iusnaturalistas o contractualistas. Esta alternativa consiste en la puesta en práctica del *imperativo de la disidencia* kantiano⁶³, que «habría de fundamentar la posibilidad de decir “no”, de disentir, ante situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad» (Muguerza, 1989: 43), como sería, en el ejemplo anterior, la exclusión de la población femenina de los presupuestos de justicia, libertad e igualdad que habían alentado el proyecto ilustrado, la Revolución francesa y la nueva Constitución. Gracias a este ejercicio de disidencia, los sujetos morales se transforman en sujetos de derecho y afirman su participación de las categorías universales, de acuerdo, además, con el principio de autodeterminación, que Muguerza expresa del siguiente modo:

Mas si me preguntaran quién o qué habría de concederles tal derecho, respondería que nada ni nadie tiene que concedérselo a un sujeto moral en plenitud de sus facultades, sino que ha de ser él mismo quien se lo tome al afirmarse como hombre. *I am a human being*, rezaban las pancartas que portaban los seguidores de Martin Luther King. ¿Y cómo sería posible negar la condición humana [o, en el ejemplo antes comentado, la ciudadanía] a quien afirma que la posee, aun cuando de momento no le sea jurídicamente reconocido?» (1989: 50).

⁶³ «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre a la vez como un fin y nunca meramente como un medio» (Kant, 1996: 429). Resulta paradójica, sin embargo, la remisión a Kant, pues si bien la percepción de la universalidad y la autonomía como dos caras de la misma moneda ético-política pertenece a nuestras deudas con su teoría ética, esta contribuyó a perpetuar un prejuicio que dejó a la mitad de la humanidad —esto es, a las mujeres— al margen, al considerarlas como incapaces de actuar por principios y excluirlas de una cualificación para acceder a la categoría de ciudadanas por su «minoría de edad civil» (Roldán, 2013).

Afirmaciones como la de mademoiselle Jodin abren un espacio de litigio que antes no existía, incluso si este no es reconocido por el interlocutor como un espacio de diálogo orientado a la búsqueda de un consenso. Como señala Muguerza, no parece del todo descabellado preferir en estas situaciones recurrir a la categoría de disenso

si reparamos en que la fenomenología histórica de la lucha política por la conquista de los derechos humanos, bajo cualquiera de sus modalidades conocidas, parece haber tenido algo que ver con el disenso de individuos o grupos de individuos respecto de un consenso antecedente —de ordinario plasmado en la legislación vigente— que les negaba de un modo u otro su pretendida condición de sujetos de derechos (1989: 44).

Como tercera y última determinación de la alteridad, cabe señalar que la lógica de la subjetivación siempre admite una identificación imposible. El eslogan de 1968 convocado por Rancière para ejemplificar este tipo de identificación (*Todos somos judíos alemanes*) permite adivinar rápidamente en qué consiste; su uso, no obstante, es bastante frecuente en las reivindicaciones políticas y en los últimos tiempos ha tomado formas tales como *Je suis Charlie* o *Nosotros también somos refugiados*. Al incluirse bajo una categoría al que realmente no se pertenece, uno está cuestionando su pertenencia al colectivo que a ella se contrapone y poniendo de manifiesto una falla lógica que solo puede resolverse por medio de la afirmación paradójica de que al mismo tiempo se es y no se es aquello con lo que se está identificando. El sujeto político habita, precisamente, en este intervalo. Su subjetivación no tiene tanto que ver con la «toma de conciencia» de sí mismo y la imposición de su presencia en la sociedad, sino con la creación de una diferencia que, al mismo tiempo que lo distancia de la categoría que hasta entonces había servido para identificarlo, recompone las relaciones que establece con el resto de la comunidad de acuerdo con un principio de igualdad:

El proceso de la igualdad es el de la diferencia. Pero la diferencia no es la manifestación de una identidad diferente o el conflicto entre dos instancias identitarias. El lugar de manifestación de la diferencia no es lo «propio» de un grupo o su cultura. Es el *topos* de un argumento y el lugar de exposición de ese *topos* es un intervalo. El lugar del sujeto político es un intervalo o una falla, un *estar-junto* como *estar-entre*: entre los nombres, las identidades o las culturas (Rancière, 2011a: 24).

Es esta, sin duda, una posición incómoda que el discurso metapolítico —aquel que interpreta la política desde el punto de vista de la policía— trata de disolver, al interpretar la heterología como ilusión, los intervalos y fallas como signos de no verdad. Frente a una metapolítica del consenso que pretende hacer coincidir las identidades de hombre y ciudadano «en la figura del individuo liberal, que goza naturalmente de los valores universalistas de los derechos del hombre, encarnados en las instituciones de nuestras democracias», la política de la emancipación rechaza ambas asimilaciones al afirmar que «la universalidad de la declaración de derechos es la de las argumentaciones que autorizan» y que estas son posibles gracias al intervalo que separa al hombre del ciudadano y que permiten que

uno recurra al otro para escenificar «innumerables demostraciones de derechos» (Rancière, 2011a: 24), incluyendo las de aquellos que no son contados ni como uno ni como otro.

Por tanto, la alternativa que Rancière propone con respecto al debate entre universalismo e identitarismo consiste en sustituirlo por la alternativa entre subjetivación e identificación, en la que se oponen dos distintas ideas de multiplicidad. La igualdad se puede demostrar cuando deja de oponerse la gran comunidad de lo universal a las pequeñas identidades y, en su lugar, se construye una comunidad de los intervalos. De acuerdo con esta concepción, cuando un sujeto, individual o colectivo, «toma la palabra» lo que está haciendo no es expresar la conciencia de un sí mismo que afirma lo propio, sino ocupar una posición distinta a la que le había sido asignada —salir del ámbito de la *phoné* para apoderarse del *logos*— y, con ello, reconfigurar la división del espacio en partes. Es a este doble movimiento, contenido en un único gesto, al que le damos el nombre de *emancipación*.

3.4. Acerca de la emancipación

Según señalábamos al inicio de este trabajo, la categoría de emancipación posiblemente sea la que ha recibido una mayor atención por parte de Rancière a lo largo de toda su obra. Apuntábamos, asimismo, que la denuncia que hacía del pensamiento consensual tenía que ver con el esfuerzo consciente de este por suprimir las posibilidades emancipatorias, al situarse en el tiempo del después —después del fin de la historia, después de la catástrofe advenida—, donde no cabe ya esperar ningún tipo de esperanza ni de promesa, pues estas habrían demostrado ser quiméricas o, incluso, contraproducentes. ¿Podemos deducir de esta observación que ha habido un desmantelamiento de la crítica social que en otros tiempos se fundamentaba en un proyecto de emancipación? Contra lo que cabría pensar, Rancière defiende que los conceptos y procedimientos de esta tradición, lejos de haber desaparecido, siguen vigentes, incluso en el discurso de quienes declaran su caducidad; lo que ha sucedido, sin embargo, es que ha habido una inversión de su orientación y de sus supuestos fines. Esta inversión tiene que ver con que, si bien el pensamiento crítico solía buscar generar formas de conciencia que estuvieran encaminadas hacia un proceso emancipatorio, quienes ahora enarbolan sus herramientas se hallan desconectados de dicho proceso o, incluso, vueltos contra él⁶⁴.

Dos de los ejemplos que extrae son especialmente significativos para ilustrar este fenómeno. De un lado, las fotografías de las manifestaciones contra la guerra de Irak expuestas por la artista Josephine Meckseper, donde la convivencia entre los manifestantes que salen a la calle para protestar por la intervención militar y las montañas de basura, entre las que se encuentran restos de sus propias pancartas, no generan una tensión de elementos heterogénea, sino una homogeneidad fundamental, que dibuja la radicalidad política como un fenómeno de consumo y hace equivalentes la protesta y el espectáculo. Del otro, un dis-

⁶⁴ Esta tesis es defendida en un texto que se llama «Las desventuras del pensamiento crítico» (Rancière, 2010: 31-52).

curso filosófico como el de Peter Sloterdijk en su libro *Espumas*⁶⁵, que sostiene que, dado que la vida habría perdido mucha de su gravedad de antaño y de su peso de realidad, los procedimientos críticos no tendrían ya razón de ser, por lo que solo sobreviven como «ilusión necesaria», que proyectaría en la ficción de una realidad sólida la imagen invertida de su imagen real. A partir de ellos, Rancière declara que existe una «dialéctica inherente a la denuncia del paradigma crítico»:

esta denuncia declara el agotamiento del paradigma crítico para acabar reproduciendo su mismo mecanismo, corriendo así el riesgo de transformar la ignorancia de la realidad o la negación de la miseria en ignorancia del hecho de que realidad y miseria han desaparecido, corriendo también el riesgo de transformar el deseo de ignorar lo que culpabiliza en deseo de ignorar que no hay nada de lo que haya que sentirse culpable (Rancière, 2010: 35).

Este tipo de análisis desembocan en dos consecuencias fundamentales que son, sin embargo, dos caras de la misma moneda: la melancolía de la izquierda, en la que cunde un sentimiento de impotencia generalizada que «nos invita a reconocer que no hay alternativa frente al poder de la bestia ni frente a la confesión de que estamos satisfechos con eso» (Rancière, 2010: 44) y el furor de la derecha, que advierte de que cuanto más intentamos quebrar este poder, más contribuimos a su triunfo. La tradición de la crítica social y cultural sobrevive en esta doble forma invertida que ahora estructura el discurso dominante y se desconecta de toda intención emancipadora.

Esta desconexión es, sin embargo, la forma última de una tensión que desde el origen ha habitado en el propio movimiento de la emancipación social. Tensión que se produce entre dos concepciones de la emancipación: la primera —la original, dirá Rancière—, que, en tanto que salida del estado de minoridad, supone la salida del «tejido armonioso de la comunidad» en el que cada quien está «en su sitio», es decir, en el sitio que le es asignado de acuerdo con el reparto policial de lo sensible. Esta idea de la emancipación se vio históricamente mezclada y finalmente sometida por una idea totalmente distinta de la dominación —que ya no se entendía como el sometimiento a un sitio y una función que se hacían pasar por propios, sino por un proceso de separación que quebraba la comunidad humana— y la liberación, que pasaba a equipararse con la reconquista de dicha unidad perdida. La emancipación se convirtió así en un proceso de «reapropiación global de un bien perdido por toda la comunidad» y dicha reapropiación «no podía ser más que el resultado del conocimiento global de tal separación» (Rancière, 2010: 47). Dado que el signo que marcaba la separación era su propio afán de disimulo, la emancipación se hacía depender de la promesa de una ciencia, un saber o un conocimiento que permitiera disipar las imágenes ilusorias y engañosas tras las cuales se enmascaraban los procesos de dominación y por lo que no eran accesibles para los sujetos que necesitaban deshacerse de ellos.

⁶⁵ Peter Sloterdijk, *Esferas III: Espumas*, Barcelona: Siruela, 2006 [*Sphären III – Schäume*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004].

Es decir, la nueva idea de emancipación se creó a propósito de un diagnóstico de incapacidad fundamentado en la desigualdad de las inteligencias y se revistió de un paternalismo que comparte con la propia maquinaria del consenso. Esta es la denuncia que Rancière hace de muchas de las teorías que tradicionalmente han sido calificadas de emancipatorias, como son la crítica marxista de la alienación, la crítica de Guy Debord al espectáculo y la de Feuerbach a la religión. En todas ellas se afirma el poder de la mediación que, al igual pretender suprimir la distancia entre el saber y la ignorancia, encarnados en dos posiciones —las de maestro y alumno en la lógica pedagógica criticada por Jacotot—, no está sino creando la distancia y la desigualdad. Es decir, está recreando un orden policial que, por medio de un determinado reparto de lo sensible, distribuye a priori las posiciones y las capacidades e incapacidades ligadas a ellas.

La emancipación, tal y como la concibe Rancière, solo puede comenzar cuando se cuestiona este reparto, «cuando se comprende que las evidencias que estructuran de esa manera las relaciones mismas del decir, el ver y el hacer pertenecen a la estructura de la dominación y la sujeción» (2010: 19), y se introduce una configuración disensual que altere las fronteras establecidas. Una vez más, el quid de la cuestión se encuentra en el disenso, «una organización de lo sensible en la que no hay ni realidad oculta bajo las apariencias, ni régimen único de presentación y de interpretación de lo dado que imponga a todos su evidencia» (Rancière, 2010: 52). El autor invita a revisar los procedimientos y conceptos de la tradición crítica, así como su relación con la lógica de la emancipación social, a fin de entender esta última en otros términos: como una puesta en marcha de las capacidades de cualquiera, como una colectivización de esas mismas capacidades. La subjetivación política desemboca así en la acción de sujetos no tenidos en cuenta que hienden las situaciones desde su propio interior y, al reconfigurar el paisaje de lo perceptible y lo pensable y alterar la distribución de las capacidades e incapacidades, dibujan una nueva topografía de lo posible. «Una comunidad emancipada es una comunidad de narradores y de traductores» (Rancière, 2010: 27), dirá. Una comunidad que hace suya la capacidad de crear e interpretar una realidad que no le venga, nunca más, dada como evidencia.

4. CONCLUSIONES

Terminar con un trabajo como este supone dar respuesta a algunas de las preguntas planteadas al inicio —generalmente a las más básicas y metodológicas: ¿cómo se define tal noción?, ¿dónde aparecen planteados estos conceptos?, ¿contra quién se está argumentando?—, pero acabar con una serie de incertidumbres para las que no se encuentra una respuesta inmediata. Como decíamos en la introducción, dada la breve extensión, solo hemos podido esbozar planteamientos que habrán de ser ampliados o, incluso, discutidos en investigaciones posteriores; por ello, en los párrafos que siguen, nos ocuparemos también de apuntar posibles desarrollos futuros. Nos conformaremos si, en el más genuino sentido de la filosofía crítica, nuestro trabajo ha contribuido a plantear mejor un problema, más que dar soluciones definitivas, dejando claro que los conceptos estéticos, éticos y políticos que manejamos están «vivos» y «en constante evolución» (Koselleck, 1993) y que cuando los analizamos en el presente, lo hacemos también desde la convicción no sólo de un futuro contingente, sino también de un pasado abierto a nuestras propias investigaciones (Danto, 1989).

A lo largo de estas páginas, nos hemos dedicado a hacer un análisis de una constelación terminológica extraída de los textos de Jacques Rancière. Ha sido el nuestro, en gran medida, un trabajo dedicado a precisar el significado o el uso de ciertos términos en su obra, además de analizar cómo estos aparecen imbricados dentro de ella. Si hemos procedido de este modo ha sido debido al esfuerzo de este pensador por resignificar ciertas nociones cuyo uso, bien dentro del lenguaje ordinario, bien dentro del discurso filosófico o político, estaba cargado de ciertas connotaciones que, en ocasiones, entorpecían la comprensión de los fenómenos que le interesaba analizar. Existe en él un interés por apropiarse de las nociones, por mostrar el conflicto de significados que en ellas pugna, de tal manera que sea posible desvelar tanto la significación que les otorga el pensamiento dominante, como la manera en la que pueden ser utilizadas para poner en jaque dicho pensamiento.

Aunque nos hemos mantenido principalmente en el terreno de lo teórico o metateórico, hemos querido señalar cómo el análisis de todos estos términos, expresiones y, en general, ideas extraídas de la obra de Rancière funcionan como herramientas para leer e interpretar ciertos fenómenos de la realidad presente. Es la de este filósofo una propuesta crítica que fija su mirada en una serie de discursos y prácticas —extraídos, principalmente, del ámbito de la política, de las ficciones y del arte contemporáneo— con el fin de revelar la intervención sobre la realidad que estos propician y el modo en que configuran una determinada experiencia de lo común, y socavar todo intento de generar una imagen monolítica de lo real que reduzca la complejidad y multiplicidad de lo que existe. Su objetivo, como creemos haber dejado claro en estas páginas, consiste en restituir el conflicto, el llamado disenso, con el fin de fracturar la ficción consensual que predomina en el panorama ideológico de nuestro presente y demostrar que caben muchos mundos en este mundo.

Gracias a esta idea de la creación de ficciones y del diseño de nuevos paisajes de lo visible, de lo decible y de lo factible, que aparece en su obra una y otra vez, hemos encontrado una manera de tender puentes entre los ámbitos de la política y la estética, quizá menos simplista que la que se utiliza, generalmente, para definir las implicaciones políticas del arte. Ello abre las puertas hacia nuevas maneras de redefinir las prácticas o discursos críticos dentro del ámbito artístico, así como de desvelar las paradojas inherentes a las experiencias estéticas subversivas y proponer nuevos modos de repolitización. Para investigaciones futuras, nos interesa especialmente adentrarnos en el campo de la literatura, al que aquí, en gran medida, hemos desatendido. La literatura, en tanto que régimen de identificación discursivo que interviene en el reparto de lo sensible, se revela un terreno privilegiado para construir y experimentar escenas de disenso que posibiliten un nuevo recorte de lo común. Los discursos literarios proponen aperturas de mundo que generan polémicas con respecto a lo real; leerlos desde los análisis de Rancière puede permitir rastrear a propósito de ellos nuevas configuraciones posibles de la comunidad.

Ha resultado, sin embargo, costoso —y quizá deba ser fruto de una investigación posterior— salir del momento crítico y negativo de la obra de este filósofo y ver en ella una toma de partido con implicaciones prácticas. Si bien las propuestas de Rancière pueden resultar de gran utilidad para dismantelar las concepciones hegemónicas y combatir una visión unívoca de la realidad, su crítica no va mucho más allá de la restauración de la multiplicidad y el litigio, por lo que difícilmente ofrece respuestas de implementación práctica, en tanto que considera que aquello sancionado gubernamental o jurídicamente, o por cualquier mecanismo de legitimación, pasa a ingresar en el orden policial, que ha de ser continuamente cuestionado y fracturado por las prácticas disensuales. Según él mismo responde cuando le preguntan acerca de los límites del disenso, estos difícilmente pueden trazarse, ya que su actividad consiste, precisamente, en cuestionar los límites; los acuerdos mayoritarios que se han alcanzado en la sociedad suelen ser resultado de relaciones de fuerza, no siempre responden a una fundamentación consensuada —el acuerdo eventual sobre ciertas cuestiones en muchas ocasiones pueden responder a motivaciones políticas muy distintas— y, además, nunca son definitivos, sino que están abiertos a la revisión. Es por esta razón por la que se complica el entender sus propuestas filosóficas desde un punto de vista que no sea procesual, encaminadas a revisar constantemente los presupuestos ideológicos que se hallan detrás de las manifestaciones consensuales, ver el modo en el que estas trazan el mapa de lo común y ofrecer alternativas que desdibujen dicho trazado.

«Ya no se trata de encontrar en la lectura del mundo y del sujeto, oposiciones, sino desbordamientos, intromisiones, fugas, desplazamientos, patinazos». Así definía Roland Barthes (2004: 95) la noción de *diferencia* —con la que cabría contrastar el disenso en investigaciones futuras— y en esas intromisiones, fugas, desplazamientos, intervalos o hendiduras nos invita a situarnos Rancière. Su filosofía renuncia a hacernos sentir cómodos por encontrar una manera de hacernos sentir más iguales. Quizá hayamos de acostumbrarnos a dicha incomodidad cada vez que queramos mirar la realidad desde su particular cartografía o nos atrevamos a diseñar la nuestra propia.

5. BIBLIOGRAFIA

5.1. Obras de Jacques Rancière

Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle. Paris: Fayard, 1987. Impreso.

El desacuerdo. Política y filosofía [La mésentente. Politique et philosophie. Paris: Galilée, 1995].
Buenos Aires: Nueva Visión, 1996. Impreso.

Le partage du sensible. Paris: La Fabrique, 2000. Impreso.

Aux bords du politique [1ª edición. Paris: La Fabrique, 1998]. Paris: Gallimard, 2004. Impreso.

Chroniques des temps consensuels. Paris: Éditions du Seuil, 2005a. Impreso.

El viraje ético de la estética y la política. Santiago de Chile: Palinodia, 2005b. Impreso.

Política, policía, democracia. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006. Impreso.

El espectador emancipado [Le spectateur émancipé. Paris: La Fabrique, 2008]. Castellón: Ellago Ediciones, 2010. Impreso.

Momentos políticos [Moments politiques. Interventions 1977-2009. Montréal: Lux Éditeur, 2009].
Madrid: Clave Intelectual, 2011a. Impreso.

El tiempo de la igualdad [Selección de: *Et tant pis pour les gens fatigués.* Paris: Amsterdam, 2009].
Barcelona: Herder, 2011b. Impreso.

El malestar en la estética [Malaise dans l'esthétique. Paris: Galilée, 2004]. Madrid: Clave Intelectual, 2012. Impreso.

El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan [La méthode de l'égalité. Paris: Éditions Bayard, 2012]. Buenos Aires: Nueva Visión, 2014. Impreso.

5.2. Otras referencias bibliográficas

Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial (Vol. I) [Die Antiquiertheit des Menschen.* München: C. H. Beck, 1956].
Valencia: Pre-Textos, 2011. Impreso.

Aristóteles. *Política.* Madrid: Tecnos, 2004. Impreso.

Barthes, Roland. *Roland Barthes por Roland Barthes [Roland Barthes par Roland Barthes.* Paris: Éditions du Seuil, 1975]. Barcelona: Paidós, 2004. Impreso.

Barthes, Roland. *Mythologies* [1ª edición. 1957]. Paris: Éditions du Seuil, 2008. Impreso.

Becerra Mayor, David. *La Guerra Civil como moda literaria.* Madrid: Clave Intelectual, 2015. Impreso.

- Benjamin, Walter. «El narrador». *Obras (libro II/ vol. 2)* [«Der Erzähler». *Orient und Occident. Staat—Gesellschaft—Kirche. Blätter für Theologie und Soziologie* 3 (1936)]. Madrid: Abada, 2009. 47-68. Impreso.
- Danto, Arthur. *Historia y narración*. Barcelona: Paidós, 1989. Impreso.
- De Blas, Paco. (2015) «How to collect political art / Cómo coleccionar arte político». Catálogo. *Summa Contemporary. International Art Fair* (10-13 septiembre 2015, Matadero Madrid). Web. 11 de enero de 2015.
- Flaubert, Gustave. *Bouvard y Pécuchet* [*Bouvard et Pécuchet*. Paris: Alphonse Lemerre, 1881]. Madrid: Cátedra, 2011. Impreso.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia* [«Nietzsche, la généalogie, l'histoire». *Hommage à Jean Hyppolite*. Eds. S. Bachelard et al. Paris: Presses Universitaires de France, 1971]. Valencia: Pre-Textos, 1988a. Impreso.
- Foucault, Michel. «El sujeto y el poder» [«The Subject and Power». *Critical Inquiry* 8.4 (1982): 777-795]. *Revista Mexicana de Sociología* 50.3 (1988b): 3-20. Impreso.
- Franzé, Javier, coord. *Democracia: ¿consenso o conflicto?* Madrid: Libros de la Catarata, 2014. Impreso.
- Fukuyama, Francis. *El fin de la Historia y el último hombre* [*The end of History and the last man*. New York: Free Press, 1992]. Barcelona: Planeta, 1992. Impreso.
- García, Kike. «Las frases de nuestros políticos según la lógica proposicional». *Verne* 13 de mayo de 2015, Madrid. Web. 11 de enero de 2016.
- Gómez, Carlos. «El ámbito de la moralidad: ética y moral». *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Eds. C. Gómez y J. Mugerza. Madrid: Alianza, 2007. 19-52. Impreso.
- Habermas, Jürgen y Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998. Impreso
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa* [*Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981]. Madrid: Taurus, 1999. Impreso.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1996. Impreso.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* [*Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979]. Barcelona: Paidós, 1993. Impreso.
- Laclau, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002. Impreso.
- Landau, Matías. «Laclau, Foucault, Rancière: entre la política y la policía». *Argumentos* 52 (2006): 179-197. Impreso.
- Morales, Clara. «Se vende arte anticapitalista». *Infolibre* 11 de septiembre de 2015, Madrid. Web. 11 de enero de 2016.

- Muguerza, Javier: La alternativa del disenso». *El fundamento de los derechos humanos*. Ed. G. Peces-Barba. Madrid: Debate, 1989. 19-56. Impreso.
- Platón. *República*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006. Impreso.
- Pol-Droit, Roger. *Entrevistas con Michel Foucault [Michel Foucault, entretiens*. Paris: Odile Jacob, 2004]. Barcelona: Paidós, 2006. Impreso.
- Rawls, John. *El liberalismo político [Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993]. Barcelona: Crítica, 2004. Impreso.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. 23ª edición. Madrid: Espasa, 2014. Web. 11 de enero de 2016.
- Roldán, Concha. «Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant». *Ideas y Valores. Revista colombiana de filosofía* LXII.1 (2013): 185-203. Impreso.
- Salmon, Christian. *Storytelling. La máquina de fabricar historias y formatear las mentes [Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*. Paris: La Découverte, 2007]. Barcelona: Península, 2008. Impreso.
- Simmel, Georg: «Estética sociológica». *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península, 1986. 217-228. Impreso.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político [Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot, 1987]. Madrid: Alianza, 2014. Impreso.
- Valero, Julieta. *Que concierne*. Madrid: Vaso Roto, 2015. Impreso.
- Wittig, Monique: El pensamiento heterosexual [*The Straight Mind and other essays*. Boston: Beacon Press, 1992]. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales, 2006. Impreso.