

César Felipe Vargas Villabona

AN-ARKHÉ

POÉTICA, MÉTODO Y POLÍTICA ANÁRQUICA
EN JACQUES RANCIÈRE



Tesis doctoral que pretende analizar y divulgar el pensamiento de Rancière, o dicho en otras palabras, ponerlo asequible al lector medio.

Jacques Rancière invierte el problema de Foucault: en lugar de preguntar por qué los hombres desean someterse al sistema de poder, se pregunta en qué condiciones no se someten y luchan por una libertad y una justicia que solo sería posible transformando completamente el Sistema establecido. Este problema le lleva a reiterar la pregunta por la esencia de la política y por el sujeto de la política.

César Felipe Vargas Villabona

AN-ARKHÉ

POÉTICA, MÉTODO Y POLÍTICA ANÁRQUICA

EN JACQUES RANCIÈRE

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, 27 de julio de 2021

Trabajo de Grado presentado por César Felipe Vargas Villabona bajo la dirección del profesor Nicolás Alvarado Castillo como requisito parcial para optar al título de Filósofo

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html



Jacques Rancière

ÍNDICE DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

I. EL POSTFUNDANCIONALISMO Y SU ARKHÉ

1. La diferencia ontológica como diferencia política: hacia una filosofía de lo político
2. Revolución democrática y hegemonía

II. MÉTODO DE LA IGUALDAD: UNA POÉTICA ANÁRQUICA

3. La interpretación del suplemento: heteronomía ética y heterotópica estética
4. La igualdad como disenso: una poética del saber

III. POLÍTICA SIN ARKHÉ: RESONANCIAS ENTRE RANCIÉRE Y EL ANARQUISMO

5. Política y antipolítica
6. Democr(A)cía contra la democracia

CONCLUSIÓN. ANARQUÍA: POR UN ANARQUISMO IMPURO

BIBLIOGRAFÍA

Bogotá, 27 de julio de 2021

Doctor Fernando Cardona

Decano Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado doctor Cardona:

Por medio de la presente carta tengo el gusto de presentarle a usted y a la Facultad de Filosofía el trabajo de grado *An-Arkhé: poética, método y política anárquica en Jacques Rancière*, realizado por el estudiante César Felipe Vargas Villabona como requisito parcial para optar por el título de Filosofa. Es un trabajo de investigación riguroso y relevante, en el que se examina una parte considerable de la obra del filósofo francés Jacques Rancière a la luz de las posibles relaciones que se pueden establecer entre su pensamiento y la tradición teórica y política del anarquismo.

El mérito del trabajo del candidato es, a mi juicio, doble: no solo reconstruye con precisión los principales momentos de la obra de Rancière y de su contexto filosófico inmediato –discutiendo de manera aguda con los comentaristas más

relevantes del autor francés– sino que además realiza este examen proponiendo una interpretación original y novedosa del vínculo entre el pensamiento del filósofo francés y algunos de los conceptos centrales de la tradición anarquista. De esta forma, este trabajo constituye un aporte importante para dos campos distintos del pensamiento filosófico y político contemporáneo.

Como director de este trabajo, considero que cumple con los requisitos filosóficos y formales que exige la Facultad y su programa de Filosofía para que sea sometido a sustentación pública.

Cordialmente,

Nicolás Alvarado Castillo

Profesor

Facultad de Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de grado no intentará responder a la pregunta de si Jacques Rancière es anarquista o no, como sí se lo pregunta Maia Beitia (2012). Intentará enmarcar cierta noción de anarquía que recorre, no solo las intervenciones específicamente políticas de Rancière, como lo han investigado Todd May (2008), Córdova Molina (2017) y la misma Beitia, sino también su forma de proceder o su método filosófico en general, algo que, a mi parecer, no ha sido señalado habitualmente. Este método de la igualdad o anarqueología, como me he atrevido a llamarlo, pasa por sus investigaciones historiográficas y pedagógicas, hasta por sus investigaciones estéticas en materia de cine, literatura y arte. Incluso afecta la forma misma de escritura que Rancière aplica en cada caso que estudia. El presupuesto que se practica, se verifica y que guía estas investigaciones es el de una igualdad anárquica.

Por supuesto, dicho método afecta también las intervenciones y apuestas políticas de Rancière y es por eso que, para las personas que estén más o menos familiarizadas con la tradición heterogénea del movimiento anarquista, la visión que tiene Rancière de la política resuena bastante con ciertos postulados de dicha tradición. El anarquismo fundamentalmente ha sostenido una postura igualitaria, libertaria y, por lo tanto, antijerárquica y antiautoritaria que pareciera compartir, no solo con Rancière, sino con filosofas y filósofos inspirados o influenciados por el llamado “posestructuralismo”. Todd May (2016) señala, a propósito del extenso diálogo que ha tenido la filosofía política contemporánea con la teoría marxista, que “como sea, dadas las contorsiones hechas para alinear a Marx con el pensamiento contemporáneo, uno se pregunta si acaso no sería mejor que estos autores simplemente buscaran una nueva tradición a la que incorporar sus ideas” (p. 77). Lo cierto es que, durante mucho tiempo, el anarquismo como movimiento político, y las conceptualizaciones que de su práctica emergían, fueron vistas como prehistoria del marxismo y en muchos casos visto como ideas ingenuas y de poca importancia en los espacios académicos. No obstante, las críticas hechas por varios pensadores contemporáneos ante las derivas autoritarias y el cientificismo de las posturas inspiradas en el marxismo ya habían sido hechas explícitamente, sino prefiguradas, por el anarquismo a principios del siglo XX.

Pero, de nuevo, no se trata aquí de alinear una propuesta filosófico-política específica con el nombre y los postulados de una tradición. Eso sería un ejercicio vacío y sin mucho interés. Así como a Rancière no le interesaba si los proletarios franceses de 1830 habían leído a Marx o no, aquí no interesa si Rancière se ha inspirado explícitamente en postulados propiamente anarquistas. La igualdad y las prácticas anárquicas se encuentran en cualquier parte, esa sería una primera lección de un método de la igualdad anárquico. Es así como han operado “los padres fundadores” del anarquismo. Ellos no creyeron inventar nada, simplemente pusieron su atención a las manifestaciones de igualdad en las acciones de las personas¹. “Los principios básicos del anarquismo –autoorganización, asociación voluntaria, ayuda mutua– se refieren a formas de comportamiento humano que se consideraba habían formado parte de la humanidad desde sus inicios” (Graeber, 2011, p. 10).

De lo que se trata es de establecer resonancias, y de encontrar disonancias también, entre las ideas de Rancière y el anarquismo en un plano de igualdad entre los dos discursos. Por supuesto, eso requiere hacer visible al anarquismo como tradición de acción y pensamiento importante, al lado de diversas posiciones dentro de la

1 E incluso, en el caso de Kropotkin con su libro *El apoyo mutuo* (1902), se puso atención a manifestaciones igualitarias respecto a otras especies animales.

corriente emancipatoria. Esto es pertinente porque, como ya se ha dicho, el anarquismo ha estado sujeto a prejuicios, lecturas facilistas y olvidos selectivos. Así, en este texto se hace especialmente énfasis en la cuestión del método, la disposición o el modo de proceder anárquico ya que se entiende que lo que se expresa con el nombre *anarquía* no es un conjunto de principios doctrinarios sino una práctica conceptual, estética y política que puede afectar nuestro modo de interpretar y e incidir en la realidad. “Las interpretaciones en sí son cambios reales, cuando alteran las formas de visibilidad de un mundo común y, con ellas, las capacidades que los cuerpos ordinarios pueden ejercitar sobre un nuevo paisaje de lo común” (Rancière, 2011e, p. 54).

Es importante insistir en este método anárquico hoy día, ya que muchas de las interpretaciones actuales sobre el mundo hechas desde sectores críticos del sistema actual, tienden a ser muy insistentes en sus análisis sobre las redes de dominación que nos rodean, generando una imagen absoluta de la dominación respecto a la cual no parece haber alternativa. Todo intento de acción emancipadora en realidad se revela como funcional al sistema. Actualmente, pensadores como Byung-Chul Han (2015) representan dicha postura que, si bien puede ser útil para estar atentos a las transformaciones molares y moleculares de la lógica de la dominación, es perfectamente útil al estado de cosas consensuales dado sus efectos despotenciadores. Una

postura anárquica como la de Rancière, por supuesto, es consciente de la tendencia actual del sistema capitalista y de los agentes estatales y paraestatales a saturar todos los espacios, tanto psíquicos como colectivos, en donde puedan emerger nuevas formas de imaginación y manifestación política emancipadoras. No obstante, también es consciente de que un orden constituido es siempre un ensamblaje precario de partes que no se corresponden completamente entre sí, y que, aunque no lo veamos, hay un trabajo emancipatorio constante que va deshilachando el tejido de experiencia sensible dominante, abriendo la posibilidad de una manifestación democrática generalizada.

Este trabajo emancipatorio, aparentemente invisible dentro del tiempo normal de la dominación, es algo a lo que los anarquistas han puesto especial atención. Para ellos, como diría Raoul Vaneigem (2008), “los que hablan de revolución y de lucha de clases sin referirse explícitamente a la vida cotidiana, (...) tienen un cadáver en la boca” (p.29). La emancipación individual o la emancipación en el entorno directo de relaciones no da espera al estallido revolucionario final. En esta labor cotidiana se provocan desplazamientos sensibles que prefiguran ya la posibilidad de un nuevo mundo en este mundo. Es el presupuesto vacío de la igualdad lo que impulsa y a la vez se verifica en las acciones cotidianas y en las brechas que abren los momentos políticos, y no la asunción de una ontología—otra

de lo social que postula a *lo político* como el fundamento infundado que explica la imposibilidad de cierre de la realidad.

Por esta razón, en el primer capítulo de este texto se expondrá, de forma general y de la mano de Oliver Marchart (2009), lo que se ha llamado como posfundacionalismo. Esta corriente de pensamiento postula, desde diferentes marcos filosóficos como el heideggeriano, el psicoanálisis de Lacan o la hauntología derridiana, la necesidad de afirmar un fundamento ausente que sea la condición de posibilidad *cuasitrascendental* de todo intento histórico, y por tanto contingente, de fundar la sociedad. Dado que Rancière es contemporáneo a muchos pensadores posfundacionales, tal vez es por eso que se suele identificar su propuesta filosófica con dicha corriente. Este capítulo tratará de dibujar los contornos del pensamiento político de Rancière respecto a su diferencia con la posición general del posfundacionalismo y luego, particularmente, con alguno de sus exponentes como los son Claude Lefort, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

En el segundo capítulo se verá más explícitamente la posición que Rancière tiene respecto al posfundacionalismo y a otras propuestas filosóficas que tienden a ontologizar “la diferencia” o “la otredad”, a las cuales le da el nombre de *heteronomías éticas*. A ellas, Rancière opone una forma alternativa de entender la diferencia con el nombre de

heterotopía estética, basado en el juicio de lo bello de Kant y en su traducción política vía Schiller. Esto ayudará a entender más claramente el sentido que tiene el principio anárquico de la igualdad como base de su método, entendiendo que este es un presupuesto, tal como lo postula Joseph Jacotot, y no un principio ontológico puro o una ley del otro intratable y sublime. Se caracterizará dicho método de la igualdad o anarqueología como una disposición igualitaria que pone en duda el reparto de fronteras del pensamiento disciplinar, sobre todo en el campo de las ciencias humanas. Se verá, además, cómo dicho presupuesto de la igualdad juega un papel distinto según en diferentes manifestaciones estético-políticas. Por ejemplo, mostraremos estas diferencias en la manera en que Rancière estudia la literatura o según su análisis de las manifestaciones político-estéticas de las subjetivaciones emancipadores.

Por último, en el capítulo 3, miraremos explícitamente las resonancias y diferencias entre el pensamiento político de Rancière y ciertos pensadores que se reconocen dentro de la tradición anarquista, tanto clásicos como contemporáneos. Debido a que hay múltiples posturas dentro del anarquismo, se intentará, en la mayor parte de este capítulo, hacer un montaje o un *collage* de las voces fragmentadas de estos autores, señalando cuando sea pertinente sus diferencias entre sí. La caracterización de la postura anárquica de Rancière y del anarquismo en general,

se hará a través del sentido que tienen en cada caso los términos política y democracia, conceptos que dentro de las discusiones anarquistas son problemáticos. Se abogará, como conclusión, por un anarquismo impuro o *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2018) que no vea la acción política anárquica como la construcción de un espacio puro que sea exterior a las lógicas de dominación. Se trata más bien de generar, en lo posible y según sus límites, una torsión (Quintana, 2020) en los tiempos, lugares y dispositivos que solo parecieran reproducir relaciones jerárquicas, y darles un uso experimental e inesperado para plantear instituciones que amplifiquen la capacidad o el poder autónomo e igualitario de cualquiera.

Como se puede ver, la forma de abordar en este texto la cuestión del pensamiento anárquico de Rancière se basa, sobre todo, en comparaciones entre fuentes primarias de los autores y con el apoyo de comentaristas o textos con los que pueda establecer alguna relación, sin que traten necesariamente la temática central de este texto. Además, en ocasiones, se hablará de manera explícita del contexto político reciente en Latinoamérica, sobre todo de los dos últimos Paros Nacionales en Colombia (2019 y 2021). Se puede hacer una lectura, entre muchas, de estos hechos en clave anárquica en tanto manifestaciones de una expropiación del monopolio estatal de la política.

Se advierte a la lectora o al lector que por razón de espacio

y tiempo se dejan abiertos algunos aspectos acerca de los límites de la propuesta filosófica anárquica de Rancière. Es evidente además que su filosofía no pretende responder a todas las cuestiones que plantea este trabajo. Por eso mismo él habla de que su método consiste en una sistematicidad asistemática (resonando con la reticencia de los anarquistas a plantear una gran teoría al modo de algunos marxismos), y que sus intervenciones acerca de la política no intentan establecer un modelo normativo, sino trazar una cartografía de los momentos donde hay algo que podría ser llamado política. Queda abierto también el hecho de hilar más fino en cuanto a las ideas específicas de cada pensador anarquista y la postura de Rancière, pues el *collage* discursivo del capítulo 3 puede tender a sacar de contexto algunas afirmaciones en orden de hacer una caracterización general. Por último, sería interesante explorar a futuro cómo entra de forma singular Rancière en un pretendido debate entre algunas posiciones autonomistas (posoperaismo italiano, teoría decolonial, etc.) frente a otras más estatistas, por llamarlas de algún modo (populismo, republicanismo plebeyo, etc.). Aunque tal vez una apuesta anárquica impura cuestionaría los términos de dicho debate.

I. EL POSTFUNDACIONALISMO Y SU ARKHÉ

No hay principio ontológico de la diferencia política o de la diferencia en relación a la política, no hay arkhé o anti-arkhé.

(Rancière, 2019, s.p)

Según Claude Lefort la Revolución francesa (1789–1799) significó el inicio de un proceso que él llamó una *revolución democrática*. Dicha revolución trajo consigo “la disolución de los referentes [marcadores] de certeza” (Lefort, 2004, p. 50), esto quiere decir que los referentes que daban fundamento a la sociedad como cuerpo político, como comunidad, se borraron o, al menos, fueron puestos en una duda radical. ¿Cómo se constituye entonces la sociedad después de esto? ¿Qué la fundamenta? Hasta ese momento el poder del rey, soportado por el poder de Dios, servía

como el principio o *arkhé* que mantenía a la multiplicidad de individuos dispersos en relación unos con otros, siempre regidos por la autoridad monárquica y religiosa. El poeta romántico Novalis expresaba la experiencia estética de esta certeza social en términos de una “época de hermoso esplendor, una época en la que Europa era *un* solo país cristiano, en la que *una* cristiandad habitaba esta parte humanizada del mundo y *un gran interés común* enlazaba las más alejadas provincias de este amplio reino espiritual” (2007, p. 243. Cursivas mías).

Pero otro tipo de experiencia parece vivirse a partir del proceso de la revolución democrática. Se trata de la inauguración de una historia que señala la indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación entre los individuos. Se ha revelado que nadie tiene por naturaleza un título que lo haga poseedor del saber frente a quienes no lo tienen, que nadie está por encima de las leyes frente a los que están sometidos por ella, y sobre todo no hay fundamento que determine quienes pueden gobernar y quienes deben ser gobernados.

En el ámbito de la filosofía algo similar ocurriría a principios del siglo XX con la crítica sistemática que hizo Heidegger a la metafísica occidental, en la cual la relación causal entre el pensar y el actuar se puso radicalmente en entredicho. Esto quiere decir que «pensar» ya no significa

“asegurarse un fundamento racional sobre el cual poner el conjunto del saber y del poder, y que «actuar» no significa ya: conformar las empresas cotidianas, públicas y privadas, al fundamento así establecido” (Schürmann, 2017, p. 13). Críticas como la de la Revolución francesa en el ámbito práctico-político, y la de Heidegger en el teórico dieron pie a una serie de planteamientos que tomaron como base esta incertidumbre de lo fundante para cuestionar los diferentes principios ontológicos con los cuales las sociedades modernas se entienden a sí mismas. Esto permitiría pensar precisamente cuáles son las consecuencias de concebir las formaciones político-sociales (así como también los discursos del saber, la moral o la estética) en términos no-fundacionales, o si se quiere, *posfundacionales*.

La crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss (antropología), Lacan (psicoanálisis) y Althusser (marxismo) realizada a finales de los años 60 en Francia se enmarca en esta puesta en duda de los fundamentos últimos de lo social. No hay una estructura última que subyazca o explique las transformaciones sociales de forma universal y totalizante. La historia no se reduce a la historia de la lucha de clases o a una base económica que determine los comportamientos de los sujetos, ignorantes de lo que los domina. La conciencia de las personas no se explica sobre la base de un trauma edípico que constituya su inconsciente, así como tampoco una naturaleza humana de la cual no podemos escapar. Y muy importante también, no existe un

sujeto sustancial unívoco que haga realidad una transformación revolucionaria. Los fenómenos político–sociales de la segunda mitad del siglo XX se mostraban elusivos a todas estas formas de explicación. Algunos pensadores que tematizan la imposibilidad de un fundamento último desde una perspectiva política hacen parte de un movimiento general de ruptura con un marxismo dogmático, que servía como soporte de la autoridad de los partidos comunistas y del régimen comunista soviético de la época.

Acontecimientos políticos como la Revolución cubana, las independencias de los países africanos colonizados como Argelia, la fuerza simbólica que representaron los levantamientos del año 1968 en el continente europeo y americano, y la crisis del marxismo en general impactaron en esta serie de pensadores franceses entre los cuales se encuentra, en una disposición singular, Jacques Rancière. El objetivo de este capítulo es esbozar el ambiente intelectual que Oliver Marchart llama posfundacional y que es contemporáneo al pensamiento de Rancière. En efecto, hay muchos pensadores que sostienen junto a él la inexistencia o ausencia de fundamento último que sea el *arkhé* y el *telos*, el principio y fin, de una comunidad, y que la reconceptualización de la política y la democracia juegan un papel muy importante a la hora de pensar las consecuencias de asumir la desaparición de los marcadores de certeza. No obstante, el disenso entre el pensamiento de Rancière y sus

contemporáneos radica, entre otras cosas, en cómo asumir la heterogeneidad que se sigue de esta falta de fundamento y en los efectos teórico-prácticos que despliega.

En este capítulo se dibujarán entonces los contornos de lo que yo llamo el pensamiento *anárquico* de Rancière a través de las diferencias y similitudes que tiene este con el pensamiento político posfuncional, tal y como lo caracteriza Marchart (2009), tomando específicamente a tres autores cobijados por este significante: Claude Lefort y la dupla Ernesto Laclau/Chantal Mouffe.

1. La diferencia ontológica como diferencia política: hacia una filosofía de lo político.

El fundacionalismo, en referencia a la cuestión político-social, se puede definir someramente como un conjunto de teorías que tratan de fijar un fundamento o principio inmutable, esencial e innegable, que funda positivamente lo social, le da un sentido unívoco. Es así que una teoría fundacional no solo se refiere al principio fundante, sino también a su fin (entendido en el doble sentido de meta u objetivo y culminación)². Resulta que ese principio y ese fin se dan por fuera de la constitución misma de lo social, la trascienden tal como la Idea platónica rige al mundo sensible, o como el motor inmóvil aristotélico hacia el cual se dirige toda transformación.

De hecho, para Rancière, Platón y Aristóteles serán las figuras de dos formas de entender la relación entre filosofía y política de modo fundacionalista, a las que dará el nombre

2 Este punto es importante tenerlo en cuenta ya que el pensamiento de Rancière no solo se contrapone a cualquier teoría que intente postular un *arkhé*, sino también a lo que él llama “pensamientos del fin”, como por ejemplo aquellos que declaran el fin de la historia o el fin de la política.

arquipolítica y *parapolítica*, cuestión que desarrollaré más adelante.

El fundacionalismo, en su punto más paradigmático, es similar a la figura perfecta de círculo parmenideo en donde todo proceso termina en la coincidencia o en la identidad entre principio y fin, como lo muestran por ejemplo los poemas de *La consolación de la filosofía* de Boecio en referencia al Dios creador: “tú eres a la vez principio, conductor y guía, senda y fin” (3M9, 25). El *arkhé* que sostienen las teorías fundacionalistas puede estar tanto en lo más alto como profundamente escondido tras las apariencias fenoménicas o ideológicas de las superestructuras sociales. Un modo de pensar la política de manera fundacional es la del marxismo ortodoxo, que cree que la política es un constructo ideológico que tiene su base real en la economía, y es el movimiento económico de lo social lo que proyecta y explica las transformaciones políticas. La economía pasa a ser una especie de esfera o de entidad que se da movimiento progresivo a sí misma al margen de las acciones y de los modos de conciencia de los sujetos. Este economicismo es lo que Rancière llama *metapolítica*.

El pensamiento posfundacional nace de un agotamiento de las teorías políticas y sociales que se ven cada vez más acosadas por la imposibilidad de encontrar un fundamento positivo de lo social. Las figuras tradicionales de la

metafísica fundacional como son la totalidad, el absoluto, la esencia, el sujeto trascendental, la universalidad, etc. son puestas en duda. Estos cuestionamientos pueden llevar a una suerte de nihilismo existencial que afirma el sinsentido de todo lo existente. Por supuesto, también puede conducir al relativismo vulgar del “todo vale” que acarrea en última instancia una especie de solipsismo cognitivo y ético que convierte al campo político-social en un juego de “sálvese quien pueda”. Los riesgos de sostener la imposibilidad de un fundamento último podrían llevar a su vez a una incertidumbre en el saber, como lo señala Lefort, no solo de las diferentes partes de la actividad social, sino en general a toda forma de conocimiento. La ausencia de marcadores de certeza del saber podría llevar a la imposibilidad de cualquier forma de conocimiento, abriendo camino a varias formas de escepticismo.

Marchart advierte, ante lo dicho anteriormente, que no se debe confundir al posfundacionalismo con un antifundacionalismo, y más aún, no se debe caer en el juego dualista del todo o nada, o un fundamento único o ningún fundamento en lo absoluto, que plantean las teorías fundacionalistas o los partidos políticos conservadores para salvaguardar a la sociedad de su descomposición, de caer en la “anarquía”. El posfundacionalismo señala la ausencia de un fundamento último, pero no es la negación de cualquier fundamento. Esta ausencia es de hecho la condición de posibilidad de la heterogeneidad de múltiples

fundamentos. Sin embargo, estos son *contingentes*, es decir que no se pueden fijar cada uno como fundamento último, aunque sí es *necesaria* su operación de fundamento siempre sujeta a cuestionamiento.

Aquí se manifiesta entonces, haciendo uso de categorías heideggerianas, la *diferencia ontológica*³ de dichos fundamentos respecto a la imposibilidad de un fundamento último. “Lo que se vuelve problemático no es la existencia de fundamentos (en plural) sino su estatus ontológico, que se considera ahora como necesariamente contingente” (Marchart, 2009, p. 29). Lo que sí conserva un estatus ontológico, paradójicamente, es esa falta de fundamento la cual se convierte en condición de posibilidad de la actualización óptica de la multiplicidad de fundamentos parciales. La cuestión se plantea entonces en términos cuasi-trascendentales, pues las condiciones de posibilidad son a su vez condiciones de imposibilidad de un principio último. Que nuestra existencia óptica tenga cierta consistencia pero que a la vez esta pueda ser transformada sin estar sometida a ningún fatalismo es garantizada por esta diferencia entre lo óptico y lo ontológico.

3 “El ser [es] aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vista a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre” (Heidegger, 2003. p. 29, parágrafo 6). En este pasaje, Heidegger señala los componentes de la diferencia ontológica. Se muestra que el ser comprende al ente y no al revés, por lo cual no se puede reducir el ser a cualquier categoría metafísica que explique lo ente.

Según Marchart, el carácter ontológico de la infundabilidad no puede ser captado por medios empíricos y o científicos más que viendo los múltiples intentos de fundar lo social que se dan en el plano óntico⁴. El fundamento último es imposible no porque haya demasiada pluralidad y nuestras capacidades sean limitadas para captarlo, sino porque hay algo faltante, ausente, que hace imposible en cualquier caso particular el cierre de lo social como totalidad, y eso mismo es lo que hace posible la pluralización. El estatus ontológico de esta imposibilidad debe ser más fuerte que cualquiera de los múltiples y contingentes fundamentos, porque esta imposibilidad de fundamento último vale necesariamente para todas las fundaciones empíricas. De no ser asumida esta radicalidad ontológica, se cae en un nominalismo de lo plural que deja abierta la posibilidad de concebir y fijar un fundamento último. Por otro lado, asumir esta falta como un hecho meramente óntico también puede llevar a afirmaciones antifundacionalistas, pero esto enseguida se ve controvertido por los múltiples fundamentos contingentes que sostienen lo social.

Soportado en la diferencia ontológica, se afirma el carácter duro de la contingencia de cualquier identidad (social o individual) o sistema, en el sentido de que es

4 De ahí que Marchart (2009) afirme que esta diferencia ontológica y, en consecuencia, la diferencia política, solo pueda ser tematizada desde un punto de vista filosófico, pero no científico.

necesaria su incompletitud, su imposibilidad de cierre. Como se puede ver, el posfundacionalismo revierte desde dentro los conceptos fundacionalistas, haciendo de la falta y la contingencia conceptos universales y necesarios que abarcan la totalidad de manifestaciones fundacionales heterogéneas e históricamente situadas. Se da un juego entre lo universal y lo particular en virtud de que la ausencia ontológica de un principio no es pura negación, sino que también es productiva. Da lugar, por ejemplo, a definir la libertad como el acto de fundar pero también de desfundar, como una acción que se da su propio fundamento al mismo tiempo que se afirma sin él.

Pero no hay que pensar que el posfundacionalismo sostiene un voluntarismo como acción *ex nihilo*, ya que, aunque la contingencia tenga un valor de condición trascendental más allá de lo empírico-histórico, esta siempre se manifiesta en procesos concretos situados históricamente, porque la experiencia de la ausencia de fundamento solo puede darse por la mediación óptica y jamás directamente. Esto quiere decir que la contingencia radical tiene condiciones empíricas de aparición, y pensadores como Heidegger o Badiou, entre otros, han llamado a esos momentos, en los cuales se hace más “tangible” esa condición de la ausencia de fundamento en el plano óptico, *acontecimiento*: una desestabilización o crisis inesperada del orden óptico que desfunda y produce nuevas formas de fundamentación parciales de lo social, del

saber, de lo estético y de la política. Es sobre todo en el ámbito de la política donde se sentirá más fuerte la experiencia de la ausencia de fundamento, señalando como caso paradigmático el acontecimiento de la Revolución francesa, en la cual la demanda popular de igualdad, libertad y fraternidad inauguró, paradójicamente, una dimensión de la modernidad como experiencia de la escisión de la unidad de lo social del antiguo régimen en forma de antagonismo, conflicto o desacuerdo entre el pueblo y sus gobernantes.

El posfundacionalismo trata de pensar las consecuencias políticas del principio ontológico ausente por medio de establecer una diferencia entre *lo político* y *la política*, en un momento en el cual la cuestión política estaba siendo obliterada por la administración burocrática de lo social. Se hace necesario entonces pensar la especificidad de lo político, lejos de los discursos economicistas que dominaban tanto en los sectores marxistas ortodoxos como en el pensamiento liberal-capitalista. Bajo el prisma de la diferencia ontológica, se define a lo político como el polo ontológico y a la política como el polo óntico (Lacoue-Labarthe y Nancy, 1997).

Lo político, bajo el pensamiento posfundacional, es el ámbito irreductiblemente conflictivo de la constitución contingente de lo social. La ausencia de fundamento no se afirma sin más, sino que se da de forma conflictiva, un

conflicto que nunca se podrá dirimir por completo. No obstante, este conflicto es productivo pues da pie a múltiples intentos políticos de fundar la sociedad. Por supuesto, estos intentos de fundar son contingentes, pero tienen la particularidad de “ocultar” ese fundamento ausente y conflictivo que los instituyó. La política es entonces el momento en el que el conflicto constituyente de lo político, como expresión del fundamento ontológico ausente de la sociedad, se traduce en términos ónticos, siendo desplazado como una forma institucional más de las partes de lo social. La sociedad, desde este punto vista, se entiende como la sedimentación o relativa neutralización del momento político. En otras palabras, lo político es el conflicto constitutivo de la sociedad, que una vez fundada desaparece o es mediada por su figura institucional, la política, sin que nunca se pueda reducir a ella.

De nuevo, aquí es importante señalar que lo político es condición de posibilidad de la sociedad pero también la condición de su imposibilidad, tanto de la sociedad como las identidades sociales que se dan dentro de ella, las cuales no pueden cerrarse completamente. Es por eso que los fundamentos parciales se borran cuando la irreductibilidad de lo político se muestra fenoménica y conceptualmente como un *acontecimiento* (Badiou), es decir en la irrupción de lo Real no-simbolizable (Lacan) que quiebra el orden simbólico de la realidad y muestra la contingencia forcluida sobre la cual se funda lo social. En otros términos, un

momento político se da en lo que Gramsci llamó una crisis orgánica de lo social, en la cual las identidades sociales se desdibujan y el antagonismo entre las partes de la comunidad se radicaliza. Es importante señalar con Laclau (cfr. 2009, p. 204) que, visto desde el polo óntico, ni el fundar ni el desfundar es absoluto, pero hay un vacío estructural fundamental, ontológico, del que solo podemos dar cuenta por medios filosóficos y es por eso que se hace necesario postular una filosofía de lo político que se distancie de la filosofía y la ciencia (de la) política.

El posfundacionalismo que plantea Marchart, por medio de diversos autores, afirma entonces que la diferencia política no es un reflejo o una proyección de la diferencia ontológica sino que esta última es esencialmente política: “La diferencia política no debe entenderse, como se afirmó en nuestra hipótesis inicial, por analogía con la diferencia ontológica, sino a la inversa: la diferencia ontológica, es decir, la diferencia en cuanto diferencia, ha de entenderse a la luz de la diferencia política” (2009, p. 226). Una filosofía de lo político plantea entonces un *ontopolítica*, es decir que afirma el horizonte general del *Ser en cuanto Ser* en términos del *Ser en cuanto político*. Se desplaza el carácter regional de la cuestión política en filosofía, para erigirla en *filosofía primera*. Marchart despoja la supuesta neutralidad de las nociones de lo óntico y lo ontológico, señalando el carácter eminentemente conflictivo, es decir político, de la ausencia de fundamento. Su apuesta es afirmar que dado

que lo social se constituye contingentemente en virtud de lo político, y que campos discursivos como la ciencia se constituyen dentro de la sociedad, esto lleva a concluir que lo político marca el horizonte general de toda identidad discursiva⁵, ya sea epistémica o social, incluyendo a la filosofía misma.

La diferencia política es entonces el significante vacío, en términos de Laclau, que viene a representar o a funcionar como suplemento de la ausencia de fundamento último, pero también de la posibilidad de múltiples maneras de fundar de manera precaria. Para Marchart lo político es fundamento en la misma medida en que opera como causa y condición de todo ser social. Es un fundamento que no puede alcanzarse nunca (es decir que no es posible experimentarlo de forma directa), pero que produce efectos imprevisibles desde su ausencia, y es una condición trascendental cuya aparición esta históricamente determinada y aun así cobra una validez suprahistórica. Por su parte, el polo óntico de la diferencia, que enseguida se desplaza a ser una región más de lo social, sirve como marca sintomatológica del momento político constituyente. No

5 Marchart afirma citando a Laclau que “lo discursivo es limítrofe con el ser de los objetos, por lo tanto, constituye el horizonte de constitución de cada objeto” (en 2009, p. 222). Esto quiere decir que el ámbito de la objetividad social, entendida como el ámbito del ser, es conceptualizado como lo discursivo. El giro discursivo señala el carácter ontológico y cuasitrascendental del discurso, pero hay que señalar en seguida que lo discursivo es un concepto político según lo que se ha venido argumentando.

obstante, dado el carácter de ontología general que se le ha dado a lo político, se debe hacer notar que no solo desde la política institucional puede emerger un momento político como acontecimiento, sino que este puede darse desde cualquier lugar, politizando toda región de lo social. Todo es político si por esto se entiende que el fundamento ausente de todo es *lo político*.

Ya desde el epígrafe que da apertura a este capítulo pudo haberse intuido que, a pesar de haber similitudes entre este panorama posfundacional y el pensamiento de Rancière que luego explicitaré, hay una diferencia importante desde un principio y que el mismo Marchart indica. Para Rancière la diferencia ontológica como forma de pensar la política es superflua (cfr. 2009, p 32) y por consiguiente Rancière se distancia también de sostener una diferencia política en los términos planteados hasta ahora, aunque se intente ver en su distinción entre política/policía algo de ese estilo (Rancière, 1996). Ante la pregunta de si él considera sus planteamientos como una ontología del exceso, el filósofo francés responde:

Todo depende de lo que se comprenda por ontología. Si por ontología se entiende una teoría del ser en tanto que ser, o del ser del ente, está claro que nunca me ocupé de eso, pues no sé nada al respecto y no poseo ningún medio para saber lo que es el ser en tanto que ser. Por lo general, no me intereso más que por las cosas

de las que tengo los medios para saber de ellas, por las cosas sobre las que puedo establecer una hipótesis y verificarla. (2014, p. 92)

Si bien Marchart acepta que en la actualidad una ontología debe deconstruirse en términos de *hauntología* derridiana, una ontología acosada por el fantasma del fundamento ausente, no puede eludir la cuestión radical que plantea su asunto metafísico. Es necesario postular una ontología para dar cuenta del fundamento/abismo de todo ser. “La idea de un posfundacionalismo ‘regional’ o de una contingencia ‘no necesaria’ no tiene sentido, pues dejaría abierta la posibilidad de que *algún* ser particular asumiera el estatus de un fundamento último” (Marchart, 2009, p. 220). Rancière en cambio procede con cautela, pues en realidad no tiene los medios para *verificar* en términos ontológicos, es decir no empírico-sensibles, esta condición universal del vacío de un fundamento. Lo que sí puede es verificar una hipótesis que él mismo se plantea respecto a un conjunto de casos concretos en donde se ve que efectivamente se da una división conflictiva, o un disenso, en torno a los principios que soportan, por ejemplo, el discurso de las ciencias humanas, la identidad de un grupo social determinado o cierto reparto de los lugares, las palabras y los cuerpos que se dan en un orden social.

¿Por qué entonces suponer una especie de mundo en donde operaría un principio infundable, separado por una

brecha irreductible del mundo óptico de las relaciones sociales concretas e históricamente situadas, en el cual supuestamente se actualizaría dicho principio? Para Rancière basta simplemente con estar atentos, *en este mundo*, a los desplazamientos, torsiones, desdoblamientos y divisiones que los principios sufren en virtud de las acciones de los sujetos que deciden inesperadamente cuestionar su naturaleza inmutable. “He tratado de pensar la heterogénesis bajo la forma de un pensamiento y de una actividad que producen choques de mundos, *pero choques de mundos en el mismo mundo*: redistribuciones, recomposiciones o reconfiguraciones de los elementos” (Rancière, 2019, s.p. Cursivas mías). Lo que se pone en juego en este choque es el sentido de ese “mismo mundo”, dando lugar a un ensamblaje nuevo de sus partes, más que a una fundación o constitución, así sea parcial, de la sociedad como entramado discursivo. Afirma Rancière que “la heterogeneidad política es de composición y no de constitución” (Rancière, 2019, s.p.). Con esto señala que no hay una potencia ontológica que dé forma a los sujetos políticos, o que las acciones de esos sujetos políticos actualicen dicho principio, sino que la política trata más bien de poner los elementos de lo común social en lugares inesperados, impropios, disponiéndolos de diversas formas.

En este punto podemos introducir una noción muy importante en el pensamiento de Rancière, y es la de *verificación*. “*Construir* la efectividad de eso que se

presupone, se llama verificación. Las artes verifican en su práctica la ontología que las vuelve posibles. *Pero esta ontología no tiene otra consistencia que la que es construida por las verificaciones*" (2019, s.p. Cursivas mías). Aquí, si bien Rancière hace uso de un lenguaje ontológico, lo hace para decir que la ontología que se presupone realmente es la construcción en acto de ese presupuesto. Verificar es en realidad darle forma a lo presupuesto, pero de lo cual nunca se tendrá certeza absoluta y necesaria, dado que verificar no es una operación de dar una prueba objetiva.

Aunque de forma similar Marchart afirme que este principio ontológico que él presupone no se puede captar a través de medios empíricos como los que ofrece la ciencia, no es la acción de verificar la que constituye su presupuesto, sino que se asume de antemano que hay un más allá que no puede ser positivado por la acción humana. Se asume que hay un "estadio puro", una suerte de mundo de las Ideas desde la que ese fundamento infundado opera. El pensamiento posfundacional afirma la existencia de lo que Rancière (2019, s.p.) llama un *heterogéneo real*, "un principio ontológico de la diferencia política o de la diferencia en relación a la política", pero para él esto es solo el establecimiento de un *arkhé* en negativo. Como ya se había dicho, el posfundacionalismo no es un antifundacionalismo, pero cuando Rancière se refiere a que no hay *arkhé* ni anti-*arkhé*, se refiere a que no es *necesario* suponer un principio irreductible de la contingencia para

poder poner en cuestión los precarios fundamentos de lo social. De nuevo, lo que sí es necesario hacer, es verificar en acto constantemente un presupuesto que es fundamental para el pensamiento de Rancière: el presupuesto an-árquico de la igualdad, un no-principio paradójico que, como veremos más adelante, pone en cuestión toda jerarquía, incluso ontológica. Por el momento, baste decir que confiar en que existen en otro mundo las condiciones de posibilidad/imposibilidad ontológicas que despliegan múltiples formas de fundar puede llevar, en el peor de los casos, a una parálisis teórico-práctica que espera a que un nuevo momento político vuelva a emerger cuando dicho principio “despierte”; y en el mejor de los casos, podría resultar en un artículo de fe que no produce ningún efecto.

No hay *arkhé* ni anti-*arkhé*; no hay fundacionalismo ni antifundacionalismo, pero tampoco hay posfundacionalismo en el sentido en que Marchart lo plantea. Lo que hay es an-*arkhé*: la afirmación no ontológica de la imposibilidad de un fundamento último y de la imposibilidad de la fijación necesaria de cualquier principio dentro la heterogeneidad de un orden determinado. La igualdad es para Rancière el presupuesto, o el principio paradójico, que se verifica y se afirma en los actos en los cuales se cuestiona el principio jerárquico que traza las fronteras entre lo posible y lo imposible, lo mismo y lo otro, lo político y lo social, la causa y el efecto, lo óntico y lo ontológico. Es presuponer la igualdad, y no la diferencia

ontopolítica, lo que para Rancière muestra la contingencia de los fundamentos. No se trata de probar la igualdad ni afirmarla como algo que esta fuera del mundo óntico, sino que, “nuestro problema consiste en ver *lo qué se puede hacer* bajo esta suposición” (Rancière, 2005, p. 64. *Cursivas mías*).

El posfundacionalismo, en sus postulados, revela una sintomatología de la falta, no en el sentido de constatar la ausencia de un fundamento último, sino en el deseo nostálgico de afirmar que un único principio, así se manifieste imposible. "Hubo un tiempo feliz en el que está todo–potencia definía una bella cadena de equivalencias. La potencia de la teoría era la potencia de lo verdadero, que era potencia de la estructura, la de las masas y la historia" (Rancière, 2019, s.p.). Pero ante la falta de esa potencia positiva, la nostalgia del fundamento perdido es suplida dándole un nombre a ese heterogéneo real, entendido ahora como una superpotencia: “superpotencia de las multitudes que son el corazón del Imperio y la fuerza que lo destrozará (Negri); de la verdad infinita que transita en los colectivos políticos o las obras de arte (Badiou) (...) de la libertad abisal que se experimenta en el encuentro con el horror de la Cosa (Zizek)” (2019, s.p), o la afirmación de lo político como fundamento abismal que garantiza la contingencia necesaria y universal de todo acto de fundar.

A diferencia de Marchart, que afirma que se debe entender la diferencia ontológica como diferencia política

para erigir a lo político como fundamento, Rancière no equipara a la igualdad con la política haciendo de esta un principio que valga homogéneamente, en cuanto político, para todo ser. Se insiste en que la igualdad "no es un principio ontológico fundante [...] sino una condición necesaria para ser capaces de pensar la política. Sin embargo, la igualdad no es en sí misma la política" (citado en Rey–Araujo, 2018, p. 120). La política es solo una entre muchas instancias en las cuales la igualdad puede ser verificada. La igualdad es la clave de lectura singular con la que Rancière ha explorado la estética del cine, la literatura y el arte, así como el discurso de la historia, las prácticas pedagógicas, y, en efecto, el discurso filosófico.

Hasta el momento solo hemos tocado de forma oblicua algunas nociones fundamentales que operan en el pensamiento de Rancière, que se profundizarán en los capítulos siguientes. No obstante, se hace necesaria esta confrontación con el discurso ontologizante del posfundacionalismo para despejar de ciertos equívocos una conceptualización de la anarquía como forma de pensamiento desde la filosofía de Rancière. Antes de pasar a ver sus planteamientos desde su propia filosofía, vale la pena dialogar un poco más con pensadores que han seguido una senda similar a la de él en torno a la relación específica entre política y democracia, lo cual nos hará prefigurar el modo particular en que opera la cuestión política desde un punto de vista anarquista.

2. Revolución democrática y hegemonía

A contracorriente de la opinión generalizada de la izquierda en la segunda mitad del siglo XX, que participó en el juego que establecieron las potencias mundiales capitalistas a través de la oposición comunismo/totalitarismo vs. democracia (liberal), Rancière decidió postular una idea de democracia totalmente alejada del sentido peyorativo que el marxismo y el anarquismo tradicional le asignaban a este nombre.

Este significante era usualmente utilizado para denunciar la farsa de los Estados cooptados por la lógica del capital. Claude Lefort, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe también se distanciaron de dicha opinión para afirmar el carácter emancipatorio de la democracia, incluso leyendo a contrapelo a los autores socialistas clásicos y tomando como referente, en el caso de Lefort, a pensadores que serían fundamentales para la tradición anarquista como Étienne de La Boétie.

Claude Lefort y el lugar vacío del poder

Lefort puede ser interpretado como un autor posfundacional ya que postula dos cosas principalmente: 1) la cuestión política tiene que ver fundamentalmente con la pregunta por la constitución de la sociedad y 2) el lugar *simbólico* del poder en los regímenes democráticos debe estar vacío. Esto lo lleva a sostener, aunque de forma implícita, la diferencia entre lo político y la política de modo análogo a como se ha mostrado en las páginas anteriores. Esta diferencia se entiende a la luz de la crítica que hace Lefort a la ciencia política, ya que esta, al asumir a la política como un campo especializado al lado de la economía, lo jurídico y demás, da por sentado a la sociedad como un hecho positivo anterior al proceso en la que fue constituida. Así, la ciencia política y cierta filosofía solo se limitan, por un lado, a analizar las disputas partidistas institucionales de forma neutral, es decir, como un dato objetivo que emana de la naturaleza de la sociedad o, por otro, a establecer los lineamientos normativos para una buena gestión político-administrativa.

Para Lefort, la filosofía política debe ser aquel campo de pensamiento que realmente se preocupe por pensar la institución de lo social y este asunto está atravesado por la cuestión del poder, ya no como un ámbito particular entre otros, sino como la noción general que explica cómo se

forman diferentes tipos de comunidades políticas. Lo político es entonces un acontecimiento que se revela “no en aquello que llamamos actividad política, sino en ese doble movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de la sociedad” (Lefort, 2004a, p. 39). Lo político aparece como una acción conflictiva que establece un proceso de ordenamiento y unificación de la sociedad por medio de una serie de divisiones o repartos, en términos de Rancière, que determinan la diferencia entre la legitimidad y la ilegitimidad, la verdad y la mentira, el interés privado y el interés público, etc. Lo político es una acción que da sentido y a la vez pone en escena la división constitutiva de lo social, que es, en cierta manera, regulada por los mecanismos políticos institucionales, llevando consigo un relativo olvido de la dimensión instituyente del conflicto.

Como ya se dijo al principio de este capítulo, para Lefort la revolución democrática que se desató en la Francia de 1789 trajo consigo la borradura de los marcadores de certeza que fundaban hasta ese momento la sociedad y puso en escena el lugar vacío del poder. Este vacío es simbólico en el sentido de que el lugar del poder político sigue presente como hecho óntico, pero no puede ser ocupado sustancialmente por nadie, sino que su ocupación, al menos en las sociedades democráticas, está periódicamente en disputa. Es en el sufragio en donde el pueblo, que antaño estaba incorporado al cuerpo/cabeza doble del monarca como un organismo unificado e idéntico

a sí mismo, se muestra desincorporado en la representación numérica individual de su soberanía, en la cual se actualiza su voluntad⁶. “El peligro del número es algo más que un peligro de la intervención de las masas en la escena política; la idea de número como tal se opone a la de la sustancia de la sociedad. *El número descompone la unidad, liquida la identidad*” (Lefort, 2004b, p. 254. Cursivas mías).

Para Lefort es importante entender que el problema del poder es simbólico. Lo que hace lo político en su acto instituyente es dotar de unidad simbólica, más no real, al pueblo y es en una sociedad democrática donde esto se explicita y se escenifica por medio de la institucionalización del conflicto a través de elecciones, ya que es allí donde el pueblo muestra su identidad inasible. “La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inasible, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero en la que la cuestión de su identidad no deja de plantearse, en la que la identidad permanece latente” (Lefort, 2004b, p. 254).

A diferencia del dogmatismo del antiguo régimen, y del totalitarismo del comunismo ruso, en la democracia se dan

6 Con la “doble cabeza del monarca” Lefort quiere decir que el monarca, como encarnación de la voluntad divina, funcionaba como la cabeza del cuerpo social organizado. “De acuerdo con Lefort, la imagen de la autorepresentación del *Ancien Régime* era la imagen del cuerpo. Y, por analogía con el *corpus Christi*, se pensaba que el cuerpo del monarca estaba dividido en un cuerpo terrenal, mortal, y otro celestial, inmortal y colectivo que encarnaba la unidad del reino” (Marchart, 2009, p. 129)

dos divisiones muy importantes: 1) la separación entre el poder, el saber y la ley en virtud de que en estos tres aspectos se han borrado los fundamentos últimos que los soportaban y que los mesclaban en la figura del cuerpo del rey, o en la figura del partido o líder. En pocas palabras, el poder ya no produce un saber que lo legitime, ni el saber se soporta en la autoridad del rey, ni la ley en la justicia divina; 2) la separación entre Estado y sociedad civil, esto es, el hecho de que la esfera del poder, como lugar vacío, produce en las sociedades democráticas un adentro y un afuera, que asegura simultáneamente su unidad relativa y su diferencia con respecto a otro tipo de sociedades. Este lugar del poder permanece afuera de la sociedad, aunque el pueblo, en su ejercicio democrático, la legitime. Esto es así en la democracia pues con ello se evita que los intereses privados que se dan en la esfera de la sociedad civil puedan hacer que ese lugar vacío simbólico pase a estar realmente vacío, dispersando el poder en una serie de conflictos entre intereses privados en contante competencia que terminarán definiendo al poder como mera dominación. Por otro lado, evita también su contrario, que este lugar vacío sea ocupado o apropiado indefinidamente por alguien que se autoproclame como la encarnación de la voluntad popular, haciendo que el poder se disperse por toda la sociedad en el sentido de que no haya ningún lugar autónomo por fuera del Estado, estableciéndose el imaginario de una sociedad sin divisiones, sin conflicto, en virtud de la imagen maquínica estatal.

Esto último es lo que Lefort caracteriza como la mutación simbólica del poder en los gobiernos totalitarios. El totalitarismo es una respuesta o un efecto del momento político de la revolución democrática⁷; es una respuesta ante la incertidumbre democrática que no decide lidiar con la división social sino que la forcluye por medio de la ideología del Pueblo–Uno, un pueblo que se muestra como eterno, sin historia. En contraste, para Lefort la sociedad democrática moderna es la sociedad histórica por excelencia, en la que

el poder, la ley y el conocimiento se encuentran sometidos a la prueba de una indeterminación radical; sociedad convertida en el teatro de una aventura que no se deja someter, en que lo instituido nunca llega a estar del todo establecido, en que lo conocido está minado por lo desconocido, en el que el presente se revela innombrable, al abarcar tiempos sociales múltiples, desplazados unos de otros en la simultaneidad, o nombrables en la mera ficción del futuro (Lefort, 2004b, p. 255).

A partir de esta caracterización somera de algunos puntos

7 Este momento también es llamado el momento maquiaveliano, haciendo referencia al conflicto estructural de los dos humores en la ciudad que Maquiavelo formula de la siguiente manera: “en toda ciudad se encuentran dos humores distintos: por un lado, el pueblo desea no ser dominado ni oprimido por los grandes, y, por otro lado, los grandes desean dominar y oprimir al pueblo.” (en Ferrás, 2003, p. 63)

del pensamiento de Lefort podemos ver algunas similitudes con Rancière. Para los dos (así como para el posfundacionalismo de Marchart) lo político instituye una división conflictiva en lo social, o en los términos de Rancière, instituye a la comunidad como una “comunidad del litigio” (1996, p. 52) la cual vincula a las partes con base a una (dis)torsión de la identidad de la sociedad⁸. El conflicto no se ve aquí como la disolución de la comunidad sino como algo fundamental para sus relaciones, pues posibilita el contacto y el encuentro entre disímiles. Lo político es la puesta en escena del encuentro entre partes que antes se mostraban como independientes y aisladas una de otra por su positividad social. Este carácter conflictivo de lo político es algo que, por ejemplo, en Colombia se rechaza gracias un cierto “discurso político de los políticos” que demoniza el litigio a través de la palabra “polarización”, término que plantea la imagen idílica de la

8 Valga aclarar dos cosas: 1) Rancière no usa la diferencia terminológica entre lo político y la política. Para él hay política en contraposición/relación con la policía. Esta última no es exactamente igual a lo que los posfundacionalistas llaman la política, como se mostrará luego; 2) por otro lado, en cuanto al término *(dis)torsión* que he usado arriba, quisiera decir que estoy de acuerdo con la traducción que hace Laura Quintana cuando traduce la palabra francesa *tort* por ‘torsión’, y no por ‘distorsión’ como aparece en la edición al español de *El desacuerdo* (cfr. 1996, p. 16–17, N. del T.) “pues esto pierde de vista, (...) que el sentido fundamental de la expresión *tort* es el de daño y, secundariamente, el de error.” (Quintana, 2020, p. 71). No obstante, considero que el desacuerdo político distorsiona, no hace ver claramente, la imagen consensual o unitaria de la comunidad, y es por eso que conservo parcialmente la traducción inicial.

reconciliación nacional, opacando sus divisiones estructurales y cerrando los espacios en donde se pongan en juego dichas divisiones.

No obstante, aunque haya muchas similitudes en cuanto a su concepción de democracia, para Rancière esta no es una forma de sociedad determinada que se defina por el tipo de instituciones que tiene, como pareciera seguirse de los argumentos de Lefort. Esto es importante señalarlo ya que implica un modo distinto de escenificar la soberanía del pueblo, pues como ya se ha mostrado, para Lefort es simbólicamente importante el sufragio como lugar institucional donde la sociedad pone en juego su unidad y expresa su soberanía por medio de una cuenta numérica, opuesta a cualquier esencia. Pero para Rancière la democracia no es un tipo de sociedad o un tipo de gobierno sino una *forma de subjetivación política* de la parte-de-los-sin-parte. La democracia entonces es un momento en el que entra a la escena pública un actor en exceso que transgrede toda cuenta numérica. Es así que el pueblo que pone en litigio su identidad, para Rancière, no puede reducirse a meros datos estadísticos o a un conteo de votos⁹. "Si la soberanía del pueblo tiene un sentido, es el de socavar el concepto mismo de soberanía" dice Rancière (2015a, s.p), pues el poder del pueblo es el poder de los que

9 Esto desde ya plantea una resonancia con la tradición de pensamiento y acción política del movimiento anarquista, tema que será abordado en el capítulo 3.

no tienen título para gobernar, ni parte en el gobierno, y es por eso que los mecanismos de participación estatales no le bastan (lo que no quiere decir que no le sirvan) para poner en escena el litigio que instaura su aparecer en los asuntos públicos.

Rancière se distancia de aquellas teorías que afirman que la soberanía del pueblo es producto del lugar vacío que deja el poder depuesto del rey. Para Rancière (2006a) hay dos formas de interpretar la incertidumbre democrática que postula Lefort, en cuanto a lo que se refiere al vacío estructural del lugar del poder: “según la primera [este vacío] es la an–arquía, la ausencia de legitimidad del poder, constitutiva del espacio mismo de la política. Según la segunda, es el producto de la desincorporación del doble cuerpo –humano y divino– del rey” (p. 67). Es a esta última interpretación a la que critica cuando afirma que “hay que desvincular la irrupción y desidentificación democrática de esta dramaturgia sacrificial que originariamente anuda la emergencia democrática con los grandes espectros de la reincorporación terrorista y totalitaria de un cuerpo desgarrado” (Rancière, 1996, p.127). El totalitarismo no es un efecto de las incógnitas abiertas por la revolución democrática¹⁰. Asumir esta relación causal entre

10 Para Lefort, la revolución democrática fue la condición de posibilidad histórica de la particular mutación simbólica del poder totalitario. “El totalitarismo, la forma más radical de ocultación ideológica, está marcado por la revolución democrática en particular, pues no es otra cosa que la mutación y prolongación de sus características: el totalitarismo invierte y al

democracia y totalitarismo es reforzar la imagen que tienen los liberales–capitalistas y conservadores según la cual la democracia, como subjetivación política del pueblo, debe ser estrictamente regulada porque, de lo contrario, se corre el riesgo de la instauración de un estado de completo caos o de la monstruosa sociedad comunista que no permite las libertades económicas.

“Quien tiene un doble cuerpo no es el rey sino el pueblo. Y esta dualidad no es la dualidad cristiana del cuerpo celestial y el cuerpo terrestre. Es el de un cuerpo social y el de un cuerpo que viene a desplazar toda identificación social” (Rancière, 1996, p. 127). La subjetivación democrática distorsiona toda frontera que separa lo político de lo social, así como también torsiona el lugar de la política (en términos posfundacionales) y el lugar de la sociedad, expropiando el derecho que tienen los expertos en política de administrar y hablar sobre los asuntos públicos y, al mismo tiempo, cuestionando la imagen de la sociedad como esfera exclusiva del interés privado. Lefort, tal vez por su influencia arendtiana, tiende a separar estos aspectos como si fueran dos esferas que se relacionan de una manera muy determinada. Es el concepto de emancipación el que permite a Rancière cuestionar esta división. “La emancipación es la refutación en acto de este reparto a

mismo tiempo radicaliza las características de la revolución democrática y por consiguiente no debe confundirse con las formas predemocráticas de gobierno como la tiranía y el despotismo” (Marchart, 2009, p. 138).

priori de formas de vida. Es el movimiento por el cual los y las que estaban localizados en el mundo privado se afirman capaces de una mirada, de una palabra y de un pensamiento público” (2015, s.p.).

Laclau y Mouffe: cadena equivalencial, antagonismo y populismo

Laclau y Mouffe son dos teóricos políticos pertenecientes al posmarxismo, una corriente heterogénea de pensamiento que parte del marxismo pero que, por medio de una revisión crítica de esa tradición, va más allá de él para comprender de una nueva forma su relación con la política y con los múltiples sujetos de las luchas emancipatorias contemporáneas¹¹. Parte de esta revisión crítica tiene que ver con refutar las tesis fundacionalistas sobre las que se soporta el marxismo clásico, y es lo que hacen, entre otras cosas, estos dos autores. El pensamiento

11 En sus propios términos, el posmarxismo debe entenderse como un “proceso de reapropiación de una tradición intelectual, como [una forma] de ir más allá de esta última. Y en el desarrollo de esta tarea es importante señalar que ella no debe ser considerada tan solo como una historia interna del marxismo” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 9–10) puesto que hay antagonismos sociales que simplemente desbordan sus categorías.

de Laclau y Mouffe se desarrolla en medio de la crisis del marxismo. Para ellos esta crisis se da por la creciente dispersión social y la desigualdad del desarrollo productivo del capitalismo posindustrial, en el cual los límites que separaban a una clase social de otra (burguesía y proletariado) se volvieron ambiguos, si acaso porque en realidad nunca fueron claros desde el principio. A esto se suma, con los planteamientos del marxismo heterodoxo de Gramsci,

el surgimiento de la “hegemonía” como nueva lógica de la constitución de lo social que recompone, a un nivel distinto del postulado por la tradición marxista, los fragmentos sociales, dislocados y dispersos por esa desigualdad de desarrollo. Pero esto significa que la hegemonía, como lógica de la facticidad y la historicidad que no se liga, por tanto, a ninguna “ley necesaria de la historia”, solo puede ser concebida sobre la base de una crítica a toda perspectiva esencialista acerca de la constitución de las identidades colectivas. (Laclau y Mouffe, 2004, p. 22)

La hegemonía es un concepto que designa una *lógica articulatoria* de las identidades sociales dentro de un contexto político antagónico, en el cual se marcan los límites entre una posición de sujeto determinada y su adversario. Es decir, en un contexto donde, por ejemplo, se dé un antagonismo entre “el pueblo” y la “oligarquía”. Valga

decir que para que una articulación hegemónica pueda darse es necesario entender que las identidades colectivas no son elementos diferenciales cerrados, es decir, con una identidad esencial que es previa a toda constitución de una comunidad¹². Aquí se ve el carácter posfundacionalista de Laclau y Mouffe, pues ellos afirman que lo político es el fundamento ausente de lo social y de las identidades que lo componen, y por lo tanto estas identidades son siempre parcialmente abiertas y sujetas a una nueva constitución respecto a una articulación hegemónica de lo social¹³. Sin este carácter incompleto no sería posible ninguna articulación. “Debemos pues considerar a la apertura de lo social como constitutiva, como ‘esencia negativa’ de lo existente y de los diversos ‘ordenes sociales’ como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 132).

Es la hegemonía lo que intenta articular el campo de las diferencias y así mismo establecer sus límites respecto a un adversario en un momento político o crisis orgánica. La sociedad, por contraste, se define como un espacio discursivo en el cual se sedimenta ese momento

12 En ese sentido Laclau y Mouffe rechazan la caracterización esencialista del proletariado hecha por el marxismo, que se traduce en designarle una tarea histórica inevitable a dicha identidad social como real sujeto revolucionario de la historia (2004; Laclau, 2005, p.308).

13 Si bien Laclau no usó explícitamente la diferencia entre lo político y la política, Mouffe sí la tomaría como eje de su pensamiento inspirada en Carl Schmitt (Mouffe, 2011; Marchat, 2009).

constituyente de lo social que funda, entre otras cosas, el sector institucional de la política. La articulación hegemónica de las fuerzas sociales se hace necesaria cuando estas se dislocan internamente del carácter sedimentado de su identidad y se reactiva esa esencia negativa de lo social. Es por eso que estos dos autores afirman que “lo social es articulación en la medida en que lo social no tiene esencia –es decir en la medida en que la ‘sociedad’ es imposible” (2004, p. 154). Laclau y Mouffe se distancian así de ciertas posiciones que se limitan a señalar el carácter no necesario de las relaciones entre diferencias, llegando a extremos en los cuales se toman a las diferencias como elementos aislados, como identidades fijas y dispersas. Pero los autores posmarxistas también se alejan de visiones totalizantes de lo social que reducen toda diferencia a un mero momento del funcionamiento de una ley universal.

Ante esto, la hegemonía se presenta como un tipo de universalidad precaria que justamente instaura una dialéctica entre lo equivalente y lo diferente, entre lo universal y lo particular, en la cual, por ejemplo, las luchas feministas, antirracistas y anticapitalistas se logran articular bajo el significante de una lucha particular. En el caso de ciertas luchas recientes del campo popular colombiano, “la minga indígena”, por ejemplo, cumple ese papel de articulación de las diversas luchas, sin que eso signifique que se pierda la relativa autonomía de cada una, ni que esa

relación de *representación* no pueda revertirse. Una articulación hegemónica, para Laclau y Mouffe, instaaura un *significante vacío*. Esto es, un significante que surge de una lucha particular, pero que se vacía de su contenido específico para representar una cadena de equivalencias de otras fuerzas sociales en contra de un adversario. Pero hay que señalar que esa cadena de equivalencias entre dichas luchas particulares (que Laclau y Mouffe caracterizan como *democráticas*), debe ser construida, porque no hay nada que sustancialmente garantice que una y otra se relacionen de modo necesario, precisamente por el carácter incompleto y contingente de su identidad. Nada garantiza que una lucha contra la brutalidad policial se torne anticapitalista.

Hay que hegemonizar, es decir darles relativa unidad y sentido, a elementos que se mostraban dispersos y debidamente posicionados en la unidad no antagonizada de lo social. Esto implica que la lucha entre dos cadenas de equivalencias antagónicas supone también una acción estratégica que impida que el adversario sume para sí otros elementos aun no articulados. Hegemonizar es establecer un entramado discursivo coherente simbolizado por un significante vacío que movilice una cadena de equivalencias. Para Laclau y Mouffe es fundamental señalar que el antagonismo entre dos posiciones subjetivas hegemonizadas no se debe entender como una “oposición real”, ni como una contradicción lógica. En esta última, la

presencia de A implica la necesidad de no-A; en la oposición real se da una contradicción entre dos elementos existentes sin que necesariamente se dé la anulación de uno para afirmar la existencia del otro, pero tampoco hace falta su contacto o enfrentamiento. Tanto en la contradicción lógica como en la real, además, se supone la identidad fija de los términos. El antagonismo no solo implica un enfrentamiento entre dos fuerzas, sino que muestra la imposibilidad de que las identidades enfrentadas estén plena y objetivamente constituidas, pues la presencia del otro es lo que me impide ser totalmente yo mismo y, sin embargo, no anula totalmente la positividad de mi identidad como agente. “Es porque una fuerza física es una fuerza física por lo que otra fuerza idéntica y de sentido contrario conduce al reposo; por el contrario, es porque un campesino *no puede ser* un campesino, por lo que existe un antagonismo con el propietario que lo expulsa de la tierra” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 168).

No hay política, o lo político, sin antagonismo, afirman los autores posmarxistas. Es más, en un sentido cuasitrascendental, no hay sociedad que no haya sido constituida políticamente por medio del antagonismo, así como, paradójicamente, la sociedad es imposible gracias a él. De esta forma, similar a Rancière, Laclau y Mouffe marcan una diferencia con Habermas y su teoría de la acción comunicativa, la cual tiene como horizonte normativo de la política el consenso racional en el cual hay una

comunicación transparente entre las partes y, por lo tanto, ausencia de antagonismo o de división de lo social. Pero ontológicamente no hay sociedad sin antagonismo. Lo político debe ser considerado entonces como una *ontología de lo social* que marca los límites antagónicos de la objetividad de la sociedad. Es por eso que “los antagonismos no son relaciones *objetivas* sino relaciones que revelan los límites de toda objetividad” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 14).

Los antagonismos impiden cualquier cierre y la hegemonía es esa práctica política que intenta hacer algo con esa imposibilidad del cierre, darle un sentido contingente pero consistente. La práctica hegemónica es una mediación del antagonismo puesto que “si la sociedad no es totalmente posible, tampoco es totalmente imposible (...) si la sociedad no es nunca transparente respecto a sí misma porque no logra constituirse como campo objetivo, tampoco es enteramente trasparente a sí mismo el antagonismo, ya que no logra disolver totalmente la objetividad social” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 173). Al fin, cuando la sociedad logra ser hegemónizada gracias al triunfo de alguna de las fuerzas antagónicas, eso quiere decir que ya no hay nada que articular pues se ha estabilizado la reactivación política fundante de la sociedad, y por lo tanto ya no hay practica hegemónica en sentido estricto.

Si bien en *Hegemonía y estrategia socialista* (2004) Laclau

y Mouffe prestaron especial atención a la cuestión de cómo articular las diversas luchas democráticas contemporáneas (es decir las luchas que expandieron a otros campos las consignas de igualdad y libertad más allá del acontecimiento de la Revolución francesa¹⁴), para Laclau (2009) otra lógica articuladora empieza a aparecer en sus planteamientos al presenciar el fenómeno de los llamados gobiernos progresistas emergentes en América Latina, a principios del siglo XXI. Lo que se planteaba como una democracia radical y plural en contra del neoliberalismo en los años 80, se planteó luego bajo la lógica formal del *populismo*, como una nueva forma de análisis de la articulación hegemónica¹⁵. El populismo es una práctica política que no tiene un contenido particular, sino que articula de cierta forma los contenidos de determinada ideología o movimiento, no importa cuál sea. Es por eso que

14 Los autores describen este proceso histórico de la siguiente manera: “es en este punto que la sobredeterminación de efectos ligada a la revolución democrática comienza a desplazar la línea demarcatoria entre lo público y lo privado, y a *politizar* las relaciones sociales; es decir, a multiplicar los espacios en los que las nuevas lógicas de la equivalencia disuelven la positividad diferencial de lo social: este es el largo proceso que abarca desde las luchas obreras del siglo XIX hasta las luchas de las mujeres, las diversas minorías raciales y sexuales, de los grupos marginales y de las nuevas luchas antiinstitucionales en el presente siglo” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 227)

15 Para ser exactos, en *Hegemonía y estrategia socialista* ya se planteaba la cuestión entre la posición popular de sujeto hegemónico y la posición democrática (cfr. 2004, p.175 – 177), no obstante, en ese análisis sugieren que dicha posición popular de frontera, que divide a la sociedad en dos posiciones, no es tan preponderante como las posiciones democráticas contemporáneas.

se debe separar una concepción ontológica del populismo (lógica formal articuladora) de una concepción óptica del mismo (contenidos y realizaciones históricas concretas).

Laclau toma como unidad de análisis de la articulación populista no los grupos sociales sino las *demandas*, entendidas como peticiones o como exigencias/reivindicaciones. Es en virtud de ciertas demandas que se agrupan políticamente una serie de personas y no porque pertenezcan a un grupo social preconstituido. Cuando una serie de demandas sociales no son satisfechas por las instituciones encargadas de hacerlo, se da el caso de que dichas exigencias dejan de ser meramente particulares y se articulan equivalencialmente en virtud de su negatividad, de su carácter de no satisfechas. En dicha articulación, emerge una demanda particular que se despoja de su contenido y se transforma en representante de toda la cadena equivalencial, se transforma en un significante vacío. “En su expresión más extrema, este proceso llega a un punto en que la función homogeneizante es llevada a cabo por un nombre propio: el nombre del líder” (Laclau, 2009, p. 60). Se forma entonces una brecha en la sociedad en donde se establece una frontera interna antagónica entre la elite (quienes se supone eran los encargados de satisfacer las demandas de un modo administrativo) y el pueblo (cadena de demandas no satisfechas representadas por un significante vacío).

El populismo señala que el pueblo se constituye por medio del antagonismo y no en virtud de una identidad esencial. Y así mismo la aparición de un pueblo construye a su adversario, pero ninguno de los dos es invariable, sino que están sujetos a la contingencia del enfrentamiento. La articulación populista busca entonces dividir en dos polos lo social, mientras que la hegemonía de la democracia radical aún trata de sortear la articulación entre demandas diferenciadas dentro de espacios antagónicos de menor extensión. De esta forma, Laclau indica que no hay que preguntarse “si un movimiento es populista o no (...) lo que debemos preguntarnos es (...): ¿Hasta qué punto es populista un movimiento? (...) ¿Hasta qué punto la lógica de la equivalencia domina su discurso?” (2009, p. 66). Dado que el populismo es una forma y no un contenido, perfectamente puede haber articulaciones populistas de derecha y de izquierda. Esto quiere decir que toda ideología puede tener algo de populista, en la medida en que intente interpretar una serie de demandas y construir así un pueblo.

Laclau identifica política (o lo político) con el populismo ya que para él los dos operan por medio de una división de la comunidad, división que presenta una alternativa entre dos polos por los cuales decidirse. Tanto la política como el populismo abren un terreno indecible en el cual hay que tomar una decisión siempre contingente.

Populismo significa cuestionar el orden institucional

mediante la construcción de un pueblo como agente histórico –es decir, un agente que es otro en relación al orden vigente–. Pero esto es equivalente a lo político.

Solo tenemos política a través del gesto que abarca el estado de cosas existente como un todo sistémico y presenta una alternativa respecto al mismo (o, por el contrario, cuando defendemos al sistema existente frente a otras alternativas potenciales). (Laclau, 2009, p. 69)

Para Laclau, no se puede entender al populismo sin la representación que posibilita el significante vacío. Es el espacio que abre la representación lo que permite construir un pueblo como división asimétrica de una totalidad social, lo que permite cuestionar toda universalidad que se erige como sustancial.

En ese sentido, no se debe entender la representación como la expresión de un dato originario o la duplicación simplificada de un referente que se encuentra oculto. No hay pueblo originario al que le corresponda una imagen subsidiaria, sino que hay diferentes demandas que se articulan de manera popular gracias a la representación.

Tal vez, la diferencia más conocida, pero no la única, entre el pensamiento de Rancière y el de Laclau y Mouffe es la que tiene que ver con la cuestión de la representación, a pesar de que estos dos pensadores se sientan afines a la propuesta de Rancière en cuanto a lo que entienden por

pueblo (2005, p. 303–308). La representación, tal y como la piensan los teóricos posmarxistas, introduciría una desigualdad o jerarquía que desde la perspectiva igualitaria de Rancière es vista, al menos, con desconfianza. Resonando con las críticas que los anarquistas de la Primera Internacional les formulaban a los comunistas, él considera que el pensamiento de Laclau actualiza el problema de la *vanguardia política*: una suerte de grupo o colectivo que es capaz de redireccionar las fuerzas populares en contra de los representantes hegemónicos de la dominación. La vanguardia ya no se constituiría como un partido obrero que expresaría la contradicción fundamental de toda sociedad (capital–trabajo), sino que el lugar de la vanguardia puede ser ocupado por cualquier sujeto político, dependiendo de la contingencia histórica y de las demandas en curso. El significativo vacío encontraría su traducción en el juego de la política institucional, al fin de cuentas, en la figura de un partido político y, más aún, en la figura de un líder que en la mayoría de los casos se enquistaba en el lugar vacío del poder.

Rancière considera que la subjetivación política no se da en términos de una articulación hegemónica populista, por medio de la representación de muchas luchas en torno al nombre particular de una. Antes bien, el pueblo es una ruptura igualitaria con toda forma de vanguardismo y representación¹⁶. No porque este sea un dato originario o

16 Es decir, que el pueblo rompe con una idea de vanguardia “que liga

esencial (en eso está de acuerdo con Laclau y Mouffe), sino porque el nombre “pueblo” simboliza la igualdad de todas las luchas sin poder clasificarse en una particular. Precisamente el *demos* es un exceso¹⁷ que no se deja identificar por su adversario fácilmente, y esto lo dejó ver, por ejemplo, el Paro Nacional de noviembre de 2019 en Colombia. En este contexto, el gobierno nacional no supo enfrentar, más que con violencia, el exceso de voces y de sujetos que tenían diferentes reivindicaciones ignoradas históricamente por el Estado. Reivindicaciones que no fueron direccionadas o encauzadas por un partido o por vías institucionales convencionales, sino por medio de protestas masivas que interrumpieron el curso cotidiano del reparto de lugares y tiempos establecidos en la sociedad. Por supuesto, aunque todas estas demandas eran articuladas como razones, el gobierno las escuchaba como ruido debido a que ponían en tensión los códigos institucionales imperantes, es decir sus formas de inteligibilidad, ya que todas las reivindicaciones aparecían como igualmente legítimas.

la subjetividad política con cierta forma —la del partido, destacamento avanzado que extrae su capacidad dirigente de su capacidad de leer e interpretar los signos de la historia” (Rancière, 2009a, p. 35). Respecto a esto, también se puede ver *La lección de Althusser* (1975).

17 No obstante, Quintana nos recuerda que el desacuerdo político generado por el *demos* “no es meramente una producción de exceso de sentido sino un trabajo estetico-político que se construye como afirmación de la igualdad” (2020, p. 229).

“El principio representativo del Estado está totalmente integrado a los mecanismos de una oligarquía que se reproduce. No funciona en absoluto como una mediación para una construcción de una voluntad popular” (Rancière 2015b, s.p). Rancière hace esta afirmación a propósito de los gobiernos europeos puntualmente, pero refleja una desconfianza general en su pensamiento sobre los modos en que tanto partidos como los Estados traducen en sus instituciones la subjetivación democrática. Lo cual no quiere decir que de la política democrática, tal como él la entiende, no puedan emerger instituciones, o transformarse las existentes. Para Laclau y Mouffe, en cambio, sí es necesario la mediación y representación hegemónica ya que “el problema de las formas de democracia anárquicas que vemos hoy en día (por ejemplo, el movimiento de los Indignados en España) es que si esa voluntad no tiene traducción en efectos de una reestructuración del sistema político eso conduce a una dispersión de esa voluntad” (Laclau, 2015, s.p.). Este debate en torno a la representación sirvió como reflejo del contexto español del año 2011, con la proliferación de movilizaciones y tomas de plazas por parte de la gente, seguido del intento de traducción político-partidista por el partido Podemos (que casualmente se inspiraron en los planteamientos de Laclau y Mouffe). Y también resurge, en la actualidad, en Chile en medio de la victoria de la aprobación de una asamblea constituyente, que fue uno de los efectos de las movilizaciones estudiantiles y de varios sectores que se

dieron en octubre de 2019.

Por otro lado, tanto para Laclau y Mouffe como para Rancière, el principio democrático es la igualdad, entendida políticamente como el cuestionamiento a toda relación de dominación en cualquier ámbito de la vida. Es por eso que Laclau y Mouffe denominan como “posiciones democráticas” a luchas específicas como las del feminismo o el antirracismo, pues ellas rechazan la relación de subordinación arbitraria entre hombres y mujeres y entre gente racializada y gente no racializada. No obstante, estas luchas parecen ser muy particulares y, debido a esto, haría falta un trabajo de articulación para que una lucha se relacionara con otra, dando como resultado una posición populista. Para Laclau y Mouffe lo que establece la universalidad de una lucha particular es la relación de equivalencia con otras luchas. Rancière no rechazaría esto, pero para él la política y la subjetivación democrática no necesariamente tienen que ver con el número de articulaciones sino con cómo un ámbito, que dentro de un reparto determinado tiene un lugar y tiempo privados, desplaza la frontera entre lo público y lo privado para hacer de un asunto particular un problema universal en virtud de enunciar y demostrar la máxima universal de la igualdad con respecto a los asuntos que son generalmente considerados de importancia común¹⁸. Por ejemplo, “Rosa Parks, en

18 Dice Rancière que “lo universal no es a ley que rige lo múltiple y lo particular. Es el principio en acto en la operación que pone en cuestión la

Montgomery en 1955, convertiría un acto privado –sentarse en un puesto libre– en una manifestación pública: suprimir por su propia cuenta la repartición de los asientos en función del color de la piel” (Rancière 2015a, s.p).

Además, en Laclau y Mouffe parece que la universalidad que instituye el significante vacío solo es posible cuando se da previamente una situación de crisis orgánica, en cambio para Rancière “la batalla por determinar el contenido del universal no tendrá lugar como resultado de una situación de desorden social sino que (...) será precisamente aquello que dé lugar al mismo mediante una interrupción del curso ‘normal’ de los acontecimientos, iniciando un proceso de ‘desidentificación’” (Rey–Araujo, 2018, p. 123). Es decir, es la acción política de un particular, que se sale de su sitio, lo que instituye un universal polémico que altera el orden de los lugares repartidos. Esto lleva a pensar que en la filosofía de Laclau y Mouffe son las crisis periódicas de lo social, en virtud de la ausencia ontológica de fundamento, las que politizan la sociedad. Pero para Rancière son las acciones imprevistas de las personas que se emancipan políticamente, es decir, las personas que se atreven a declarar un universal polémico diciendo “nosotros somos el pueblo”, las que hacen aparecer la anarquía de lo social. Valga aclarar que dichas acciones son imprevistas porque la acción política no se explica suficientemente por medio de

distribución [o el reparto] de lo sensible que separa los asuntos universales de los asuntos particulares” (2009b, p. 282 – 283. Traducción mía)

la relación causal entre dominación–resistencia, ya que no necesariamente de una situación de subordinación particular se puede dar una subjetivación política colectiva¹⁹.

Con lo dicho anteriormente se puede ver otra diferencia que ya se señaló en páginas anteriores respecto al posfundacionalismo en general: para Laclau, al menos, la experiencia del antagonismo como límite y como contingencia de lo social es entendido como “el *afuera constitutivo* que acompaña la afirmación de toda identidad” (en Quintana, 2020, p. 229. Cursivas mías) y que garantiza la no clausura de esta. Como sabemos, la visión ontológica de Laclau lo lleva a afirmar este afuera constitutivo. En cambio, para Rancière esto no es necesario ya que para él la lógica política opera siempre *dentro* de la lógica policial de reparto de lugares. La política es una lógica completamente heterogénea a la policía, pero siempre está ligada a esta. Además, como señala Quintana, el antagonismo de Laclau

19 Por supuesto, esto no quiere decir que las relaciones de poder signadas por la dominación sean absolutas. Siempre hay lugar para la emancipación incluso dentro del tiempo de la dominación, pero eso no quiere decir que de una emancipación singular haya un paso directo a un agenciamiento político colectivo. Ese es el problema central de la emancipación que planteó Joseph Jacotot, gran pensador decimonónico de la emancipación intelectual, al afirmar que “todos los individuos de una sociedad pueden emanciparse. Pero esta emancipación –que es el nombre moderno del efecto de igualdad– nunca producirá el vacío de ninguna libertad perteneciente a un *demos* o a cualquier otro sujeto del mismo tipo” (Rancière, 1996, p. 51). Ver sobre todo (Rancière, 2003).

es “una experiencia ontológica, y no una lógica específicamente política, en la que no necesariamente está en juego la igualdad o la justicia” (2020, p. 229). Esto por supuesto representa una crítica a la concepción posfundacional ya que esta, por un lado, iguala antagonismo con política, y por otro, erige a la política como lógica formal de la realidad en general. “De este modo, en principio, no hay nada singularmente político en el antagonismo de Laclau, ni este alude necesariamente entonces a una lucha por la igualdad” (Quintana, 2020, p. 229), o más precisamente, no tiene como presupuesto la igualdad. Rancière evita este tipo de generalizaciones ontológicas en su obra, es por eso que sus investigaciones sobre política no se relacionan sistémicamente con sus investigaciones acerca de las artes plásticas, de la literatura, del cine o de la historia, a pesar de que todas sean entendidas bajo una perspectiva singular: algo que él mismo llama el *método de la igualdad*, lo cual le permite, por ejemplo, percibir qué clase de estética se juega en la política y qué clase de política se juega en la estética, sin subsumir una a la otra.

Por último, me gustaría señalar una cuestión que se le puede plantear a Rancière a partir de Laclau y Mouffe, y una crítica explícita que le formula Laclau. Como ya se señaló, los autores posmarxistas reconocen que la democracia abre un imaginario igualitario, pero este principio por sí mismo no puede ser la base de un proyecto de democracia radical y

plural:

la demanda de *igualdad* no es suficiente, sino que debe ser balanceada por la demanda de *libertad*. (...) Una democracia radicalizada y no plural sería la que constituiría *un solo* espacio de igualdad sobre la base de la vigencia ilimitada de la lógica de la equivalencia y no reconocería el momento irreductible de la pluralidad de espacios. (Laclau y Mouffe, 2004, p. 230)

Esto plantea una pregunta al pensamiento de Rancière, que se centra fundamentalmente en el asunto de la igualdad, pero en el que el asunto de la libertad aparece solo marginalmente.

Será importante este asunto también en relación con la tradición anarquista, pues esta también pone el acento en la libertad y en la autonomía.

¿Se puede extraer alguna consideración acerca de la libertad en el pensamiento anárquico igualitario de Rancière? Junto a esto, se presenta otra objeción que formulan Laclau y Mouffe respecto a una consideración exclusivamente igualitaria de la política:

la lógica democrática es, simplemente, el desplazamiento equivalencial del imaginario igualitario a relaciones sociales cada vez más amplias y, en tal sentido, es tan solo una lógica de la eliminación de las

relaciones de subordinación y de las desigualdades. La lógica democrática no es una lógica de la positividad de lo social, y es incapaz por tanto de fundar ningún punto nodal en torno al cual el tejido social pueda ser reconstituido (2004, p. 135).

Esto que afirman los dos autores señala una de las críticas más comunes que se le hace a Rancière y por la cual lo vinculan con cierto anarquismo: él piensa sobre todo en el momento destituyente de la política, pero no el instituyente. ¿Cómo afronta Rancière la cuestión de las instituciones teniendo en cuenta que para él no hay Estado democrático?

Laclau además formula una crítica directa a Rancière en cuanto al carácter emancipatorio de la política: “Pienso que Rancière identifica demasiado la posibilidad de la política con la posibilidad de una política emancipatoria, sin tomar en cuenta otras alternativas; es decir, que los incontados construyan su incontabilidad en formas ideológicamente incompatibles” con una postura emancipatoria (2005, p. 306). Para Laclau, que interpreta a Rancière desde la óptica ontológica/formal, lo que hace la parte de los sin parte es poner en cuestión la ontología de la contabilidad, pero de ello puede seguirse un contenido óntico fascista popular y no necesariamente la afirmación de la igualdad como un carácter emancipatorio. Dice Laclau que este vacío analítico de Rancière se debe a que no ha tomado en serio la

pregunta por la representación que deviene de la incontabilidad, es decir, de la articulación hegemónica que sigue a la lógica democrática.

Veremos en los siguientes capítulos algunas posibles respuestas a estas preguntas, sin que esto signifique que el pensamiento de Rancière pueda responder suficientemente a todas ellas. Como él mismo afirma, "para que uno tenga algo que hacer con un pensamiento, éste debe tener puntos en los que se atasque, en los que se mida con algo que no pueda absorber" (2014, p. 82). Al establecer someramente algunas diferencias y similitudes entre su pensamiento y el posfundacionalismo, no solo se quería exponer algunos puntos que permitieran desontologizar la propuesta teórica del filósofo francés, sino también identificar las posibles limitaciones que la atraviesan para así hacer algo con ella, experimentar con y, tal vez, más allá de sus conceptos como afirma Quintana (2020). Seguiremos entonces con una caracterización más detallada del pensamiento de Rancière.

II. MÉTODO DE LA IGUALDAD: UNA POÉTICA ANÁRQUICA

La igualdad no tiene vocabulario o gramática propia, solo [tiene] una poética.

(Rancière, 2011a, p.6. Traducción del autor)

Rancière es consciente de que muchas de sus investigaciones están impulsadas por la misma inquietud que podrían tener Laclau, Badiou, Lyotard, Negri o Derrida: *la aporía de la fundación*, del principio o *arkhé* que constituye un campo político o estético de experiencia y práctica. La especificidad de su pensamiento, a diferencia de sus contemporáneos, como ya vimos en el capítulo anterior, es que Rancière se niega a ontologizar y absolutizar dicha aporía.

Prefiero no establecer un principio de la aporía, no poner

a la Igualdad como un *arkhé*, sino ponerla como un supuesto que debe ser verificado continuamente, una verificación o una declaración que abre etapas específicas de igualdad. Estas etapas se construyen cruzando fronteras e interconectando formas y niveles de discurso y esferas de experiencia. (Rancière, 2011a, p. 15. Traducción mía)

Este rechazo no es un mero gesto de reserva de un pensamiento que prefiere no hacerse cargo del problema de la ontología, aunque afirme un supuesto que puede ser confundido como el principio sustancial que soporta su empresa filosófica. Por el contrario, esta posición, paradójicamente radical o anárquica de Rancière, tiene consecuencias teóricas importantes, no solo en el modo en que él construye sus objetos de investigación, sino en la forma como se *dispone* el filósofo frente a los asuntos que ocupan su pensamiento. La palabra *disposición* no solo significa 'acción o efecto de poner en el lugar adecuado' o 'poner en orden', sino que separando su composición léxica encontramos, en el montaje de sus elementos, un significado paradójico: *Dis* (divergencia/separación múltiple); *positus* (puesto); *cion* (acción y efecto). Esto nos dice algo de la forma en que procede Rancière. Jugando un poco con las palabras, podríamos decir que el acto de disponer también significa introducir una divergencia o división en una posición, en un lugar u orden dado. Eso es precisamente lo que hace Rancière con su forma particular de leer y escribir: toma una noción cuyo sentido ya está

sedimentado de antemano en un lugar teórico definido e introduce un disenso en ella. Genera entonces un desacuerdo entre un sentido y otro sentido de un mismo nombre. “El desacuerdo no es solo el objeto de mi teorización, es también *su método*” (Rancière, 2011a, p. 2. Traducción y cursivas mías).

Rancière pone en acto los conceptos que elabora en el mismo proceso de su elaboración, pero no como postulados de un sistema filosófico que busca una explicación extensa del mundo, sino siempre referidos a un objeto singular “que nos indica cómo podemos hablar de él, cómo podemos tratarlo” (Rancière, 2014, p. 98). Los conceptos entonces no se imponen al objeto de investigación, sino que el pensamiento que piensa el objeto ya está de alguna forma operando en el objeto mismo. Esta disposición antijerárquica del pensamiento de Rancière es lo que se explorará en este capítulo. Para ver la profundidad que tiene lo que él ha llamado *método de la igualdad*, vale la pena desplegar antes cómo el filósofo francés caracteriza específicamente la distancia que lo separa de sus contemporáneos y de aquellos con los que se podría establecer algunas resonancias.

3. La interpretación del suplemento: heteronomía ética y heterotópica estética

Lo que en el capítulo anterior se llamó posfundacionalismo, Rancière lo ha caracterizado en sus intervenciones recientes como una interpretación *ética* del suplemento que excede los marcos de lo dado, interpretación que se opone a una dimensión *estética* sobre el mismo asunto²⁰. Aquí la ética debe ser entendida bajo el significado original de la palabra *ethos*. “*Ethos* primero significó *morada* antes de significar la forma de ser que se adapta a una morada. La ley ética primero es la ley que se basa en una ubicación” (Rancière, 2015c, p. 25). Dicha ley, dice Rancière, se divide en dos: en una dimensión interna y otra externa. La ética en sentido interno refiere a una esfera de la experiencia en la cual se comparte una propiedad o facultad común entre todos los que pertenecen a una ubicación. Aristóteles, por ejemplo, define al hombre como un animal poético y político, ya que tiene la capacidad tanto de imitar excepcionalmente como de usar el *logos* (discurso) para debatir sobre lo útil y lo inútil o sobre lo justo

20 Por supuesto, la tematización de la noción ‘ética’ y su relación con la estética ya venía siendo trabajada en *El desacuerdo* (1996) a propósito de la arquipolítica platónica, así como en el *Reparto de lo sensible* (2009a) y en el *Malestar en la estética* (2011g) acerca de los regímenes del arte.

y lo injusto. Estas propiedades diferencian al hombre del animal, el cual no tiene la capacidad para imitar y no puede articular discursos sino solo ruido (*phoné*) que expresa dolor o placer.

No obstante, esa propiedad común a los hombres se encuentra dividida, duplicada, ya que no todos comparten esa propiedad común en el mismo sentido. Hay seres humanos que no son del todo seres humanos: los esclavos, por ejemplo, pueden tener la *aísthesis* del lenguaje, es decir la capacidad pasiva para entender palabras, pero no tienen la capacidad activa de hablar sobre lo útil o lo justo (*hexis*). “Lo ético universal usualmente es duplicado por un principio ético de discriminación” (Rancière, 2015c, p. 26). La ley ética interna es aquella que distribuye, dentro de una ubicación común, una serie de ubicaciones específicas que atan a dicho lugar una ocupación y una capacidad específica. Esta ley determina que un obrero, por ejemplo, solo puede *morar* en el ámbito privado de su trabajo de acuerdo a sus capacidades, que precisamente son condicionadas por el lugar que se le ha asignado de antemano. Por otro lado, solo un congresista tiene la aptitud de ocuparse del asunto público de lo justo e injusto debido al lugar que ocupa. El trabajador no tiene inteligencia política porque no tiene más tiempo que aquel que necesita para ocuparse de su trabajo. Esta es la razón por la cual el trabajador no tendría la misma capacidad que el congresista, quien sí poseería inteligencia política y no se

encontraría sumido en la supuesta oscuridad del trabajo mecánico. “La ley ética es así una diferenciación entre la clase de la sensación y la clase de la inteligencia” (Rancière, 2015c, p. 26). A este círculo ético, el cual determina las capacidades en virtud de la ubicación en un campo de experiencia común, Rancière también lo llama *el círculo del arkhé*.

En cuanto a la ley ética en sentido externo, que es la que nos interesa destacar en esta sección, Rancière vuelve a Aristóteles. Esta ley refiere a la morada de lo extranjero en relación con la ubicación de esa propiedad común descrita arriba. Se refiere a un ser fuera de la comunidad que puede ser inferior o superior (un monstruo o un dios) y que pone en riesgo de guerra a la comunidad de experiencia compartida. Este ser solo tiene relación consigo mismo porque no tiene un equivalente en la comunidad, no puede ser sustituido o contado dentro de ella. Si bien en la *Política* de Aristóteles esta figura no se profundiza, Rancière parte de allí para relacionarla con las distintas figuras contemporáneas que se refieren a lo inconmensurable y a lo insustituible: la ley del Otro, de la Cosa, o de lo sublime, etc. Lo que se sigue de estas figuras es que todo lo que es medible o sustituible debe someterse ante la ley ética de lo externo so pena de ser cancelado por esta (Rancière, 2015c, p. 26).

Esta figura sin ley es ella misma una ley de lo Otro, que

mora en un mundo aparte. Esto es lo que quiere decir Rancière cuando se refiere a una *heteronomía ética* del suplemento o del exceso. Los filósofos contemporáneos a Rancière tratan de darle un lugar *puro y propio* a una superpotencia heterogénea, en su búsqueda por apartarse “radicalmente” de toda forma de consenso político o estético. Esto responde precisamente a que se concibe en términos *éticos*, es decir en términos de ubicación sustancial propia y pura, al campo de experiencia de una propiedad común compartida (la regla de lo mismo) y a la distribución alternativa de lugares según la gradación de dicha capacidad (la regla de lo diferente que hace parte de la cuenta de lo común). Esto se puede ver en el caso de Lyotard (vía Kant) y su concepción de lo sublime como esencia del arte moderno: “el trabajo del arte moderno obedece a la ley de lo sublime, la ley de una desproporción, de una ausencia de cualquier medida común entre lo inteligible y lo sensible” (Rancière, 2015c, p. 28).

Lo sublime para Lyotard, dice Rancière, no solo desborda la capacidad de inteligir dicha experiencia, sino que también rompe con una asimilación sensible de la misma quedando solo el sobrecogimiento, la sensación de impotencia.

Todas las diferencias del arte se resumen en una misma cosa: la dependencia de la mente en el evento de un choque sensorial indomable, y este choque aparece a su vez como el signo de una servidumbre radical, el signo de la deuda

infinita de la mente con una ley del Otro que puede ser el mandamiento de Dios o el poder del inconsciente (Rancière, 2015c, p. 28–29)

Cualquier forma de experiencia común que intente establecer una correspondencia entre las normas de lo bello y la mirada desinteresada (la perspectiva estética) de un público es signada bajo una ilusión filosófica. Esto también se puede ver en el plano político del pensamiento de Lyotard. La absolutización del daño comienza con la afirmación del quiebre que se da entre los grandes relatos de la modernidad con los microrrelatos posmodernos. Los primeros le asignan al proletariado el rol de víctima universal, mientras que los segundos rehúyen a conformar una unidad en virtud de su diferencia insustituible (Rancière, 2011a, p. 9). No obstante, Rancière afirma que Lyotard termina postulando otro tipo de víctima universal que encarna la ley ética del Otro: los judíos europeos exterminados por la racionalidad moderna encarnada por los nazis. Se afirma con ello otro gran relato, pero no ya el gran relato de la emancipación que viene, sino la narrativa del crimen absoluto que se revela como la verdad del pensamiento dialéctico de la modernidad occidental, como “el resultado final del gran intento por olvidar la deuda original del pensamiento con respecto al Otro, a lo Indomable, a lo Irredimible” (Rancière, 2011a, p. 9. Traducción del autor).

Para Rancière, Lyotard es el caso más extremo de una interpretación ética del suplemento excesivo o del disenso. Ontologiza de tal manera la morada del Otro que impide todo tratamiento de este, quedando solo una deuda que banaliza todo intento de poner en escena un disenso tanto político como estético en el corazón de lo dado. No hay contacto entre la ley ética interna y la ley ética externa más que por medio de la experiencia de un desastre incompresible para la razón. “Bajo esta trama, cualquier proceso de emancipación se percibe como el intento desastroso de negar el desastre que esclaviza la mente a la alteridad” (Rancière, 2011a, p. 10). Todo intento emancipatorio está condenado entonces a repetir las tragedias de los totalitarismos y los fascismos, cuya lógica es el rechazo o la asimilación de la heterogeneidad pura del Otro, en lugar de someterse a él como su límite infranqueable e inimaginable. Para Rancière, Lyotard postula una superpotencia ontológica de lo heterogéneo cuyo efecto es una sublime impotencia.

No obstante, como ya vimos en el capítulo anterior con el posfundacionalismo, para Rancière, autores como Negri o Badiou postulan esta superpotencia excepcional como garantía de un destino determinado por un proceso histórico-ontológico de emancipación. La heteronomía ética no solo postula un espacio puro, un principio hauntológico de la política o la estética, sino que también postula que de dicho principio se deriva una temporalidad

totalmente disruptiva. El advenimiento de lo nuevo como cambio definitivo de todo orden previo. Por supuesto, Rancière se aparta de esa visión y eso trae como consecuencia rechazar la figura del Mesias estético-político, lo cual lleva a la pregunta: “¿Es posible fundamentar la política sobre su propia lógica? ¿No necesitamos enmarcar una temporalidad específica, una temporalidad de 'la existencia de lo inexistente' para darle sentido al proceso de subjetivación política?” (Rancière, 2011a, p. 13. Traducción del autor). Esta temporalidad de la existencia de lo inexistente, que señala la otredad fundamental de toda identidad, funciona como la condición de posibilidad de la emancipación, de la democracia que viene. Contra estas posiciones mesiánicas, Rancière “afirma que no es necesario fundamentar de antemano el destino futuro de la emancipación, sino que es el mismo acto de invención política el que enmarca (precariamente) esos posibles futuros emancipatorios, esos posibles disensos estéticos.

Ante una heteronomía ética, Rancière propone una heterotopía estética, una forma de interpretar el exceso, el disenso, la diferencia o el suplemento que altera el marco de lo dado de una manera no ontológica. Con esto intenta combatir, y esto es una clave fundamental de su propuesta, el pensamiento de lo puro y lo propio que atraviesa a la tendencia ética. En oposición a la distribución de lugares que impone la legalidad ética, “la forma general de la

configuración estética puede ser descrita como [...] la *redistribución* de lo mismo y de lo diferente, la división de lo mismo y la desestimación de la diferencia” (Rancière, 2015c, p. 27). La triada ética de lo mismo, lo diferente y lo Otro se neutraliza devolviendo a lo Otro al campo de diferencias que desestabilizan los consensos de lo mismo. Para esto se plantea un escenario *impuro* en donde se divide el consenso, en donde un orden dado se encuentra con el suplemento que no puede ser contado por su lógica, para que en dicha relación lo no contado actúe *como si* fuera parte de lo común contado, redistribuyendo así los lugares asignados previamente. La dimensión estética implica entonces una cierta “conmensurabilidad de los inconmesurables” (Rancière, 2015c, p. 34). En otras palabras, la estética es un modo particular del tratamiento de un daño, de un exceso y no su mera constatación.

Para elaborar esto Rancière se remite a Kant y a sus consideraciones acerca del juicio estético de lo bello. La forma de una catedral, por ejemplo, esta provista de sentido, pero dicho sentido se encuentra dividido según la actividad de dos facultades cuya finalidad es aprehender su forma. La facultad del entendimiento es aquella que intenta dar cuenta de lo dado, y la facultad de la sensación es aquella que trata de crear algo a partir de lo dado. Entre ellas se puede dar una relación jerárquica según el peso que se le dé a cada una dentro de un juicio. Por un lado, el entendimiento subordina a la sensación para lograr

aprehender la idea que hizo posible la catedral. Esto se caracteriza como el orden del conocimiento, según el cual lo dado se subordina a sus fines. Por otro lado, se da la relación inversa, la sensación subordina al entendimiento bajo la ley del deseo que ve en la catedral una expresión de orgullo, envidia o desdén (Rancière, 2015c, p. 23).

No obstante, hay una tercera relación que suspende el juego de jerarquía entre estas dos facultades. Es una forma de experimentar lo dado por medio de la enunciación “ni esto ni aquello”, es decir, ni la catedral como objeto de conocimiento ni la catedral como objeto de deseo. Esta tercera vía se caracteriza por ser disyuntiva y no seguir una regla de subordinación, más aún, es contraria a toda jerarquía de las facultades. Se habla entonces de una experiencia estética la cual Rancière, vía Schiller, relaciona con la neutralización del orden jerárquico de lo social, el cual se basa en una división del alma que pone en tensión un impulso formal o intelectual y un impulso sensible. “Como destacó Platón, la repartición del alma individual fue una división del alma colectiva, y a su vez una división de clases de la ciudad” (Rancière, 2015c, p. 24): la clase de la inteligencia que está destinada a gobernar, y la clase de la sensación gobernada por impulsos materiales y que se rebela frente al orden de la inteligencia.

A lo que llamo dimensión estética es a esto: el conteo de un suplemento a la parte que no puede ser descrita como

una parte en sí misma. Es otro tipo de relación entre sentido y sentido, un suplemento que revela y neutraliza la división en el corazón de lo sensible, llamémoslo un disenso. Un disenso no es un conflicto, es una perturbación de la relación normal entre sentido y sentido (Rancière, 2015c, p. 25).

Lo normal es que una facultad domine a la otra, lo normal es que un trabajador se dedique al tiempo del trabajo mientras que el gobernante use su inteligencia para gobernar. Pero el juicio estético se niega a entrar en esa dicotomía, antes bien genera un intervalo o una brecha en la ley ética de la repartición de las capacidades. Esto Rancière lo muestra por medio de lo que él llama “una paráfrasis personalizada de la de la *Crítica del Juicio*” (2015c, p 29) hecha por un carpintero francés del siglo XIX llamado Louis Gabriel Gauny.

La descripción de un día de trabajo de ese carpintero muestra el desinterés del juicio estético del que habla Kant a propósito de la catedral. Este hombre que debería estar invirtiendo toda su fuerza de trabajo en poner el piso de la casa de alguna familia pudiente, se distrae constantemente, detiene sus brazos para dirigir su mirada a los bellos paisajes que logra ver desde la ventana de esa casa. Aunque esté en un lugar donde solo prima el trabajo, él se siente *como si* estuviera en casa. Su juicio entonces no tiene nada que ver con conocer las condiciones de posibilidad que permiten su

explotación, pero tampoco con el deseo intenso de expropiar violentamente la casa de aquellos burgueses que se alimentan del sudor obrero.

El juicio estético desinteresado de Gauny, el acto de ignorar la dominación a la que está sometido, no debe entenderse como un hechizo ideológico. De esa forma es cómo lo interpreta la crítica ética del juicio estético: el juicio estético esconde la realidad de la dominación de la cual el carpintero no puede salir.

Una crítica tal solo se limita afirmar que la morada de un trabajador es la eterna subordinación, y que cualquier cosa que experimente en el medio es pura ilusión que lo mantiene aún más sometido. Pero algo de la liberación de Gauny se juega en esa ignorancia o indiferencia estética, ya que implica “el desmantelamiento de cierto cuerpo de experiencia que fue considerado como apropiado para un *ethos* específico, el *ethos* del artesano que sabe que el trabajo no espera y cuyos sentidos están enfocados en su falta de tiempo” (Rancière, 2015c, p. 30).

En este caso, el carpintero desconecta el destino funcional de sus brazos de la deriva de su mirada, desplaza su cuerpo lejos de la función que se espera de él y, de esa manera, altera el sentido del lugar que se creía solo estar destinado para la dominación.

Gauny de alguna forma decide ignorar este hecho, pero

no porque desconozca su condición, sino porque decide desobedecer a dichos condicionamientos²¹.

El juicio estético entonces abre una heterotopía. “Para Rancière, la heterotopía no es un lugar social otro, ni un espacio disruptivo imposible (...), sino la apertura de brechas–intervalos en los repartos de sentido y percepción establecidos” (Quintana, 2020, p. 78).

Como se puede ver, la heterotopía estética ni sostiene la total afirmación de lo dado ni tampoco implica su total negación en un espacio de pura exterioridad excesiva. El trabajo de reconfiguración y redistribución estética es un acto de invención poética que produce una torsión de los elementos que parecían componer definitivamente el sentido de un dato sensible, rompiendo el círculo del *arkhé* que naturaliza sus posiciones. “La singularidad de la experiencia estética es la singularidad de un *como si*.”

El juicio estético actúa *como si* el palacio no fuera un objeto de posesión y de dominación, el carpintero actúa *como si* tuviera la perspectiva” (Rancière, 2015c, p. 30). El “como si” estético es una redistribución igualitaria de lo sensible que desjerarquiza la disposición entre las

21 A propósito de la ignorancia como acto de emancipación, Rancière afirma que “el conocimiento de las razones de la dominación no tiene el poder para subvertir la dominación; siempre hace falta haber empezado a subvertirla; hace falta haber empezado por la decisión de ignorarla, de no hacerle caso” (Rancière, 2013, p. 17)

facultades de la inteligencia y la sensibilidad, así como a las clases sociales que las representan.

Actuar “como si” implica movilizar una *creencia* específica, una creencia que elabora una determinada relación con el mundo sensible común. Y esa relación, nos dice Rancière, crea un relato o *muthos* fundador que funciona como un *logos* que explica el sentido del mundo sensible y también el sentido del exceso que lo habita. “El *logos* es un *muthos*. El argumento es un relato, y el relato un argumento” (Rancière, 2009b, p. 276. Traducción del autor). Es así como Platón, por medio del mito de las almas de oro y bronce manifiesta una creencia: la creencia de la desigualdad, y por este medio le da un sentido al mundo, preocupándose por demostrar que la jerarquía ética entre la clase de la inteligencia y de la sensibilidad es algo patente para todos. Así mismo, los pensadores que Rancière caracteriza dentro de la corriente de la heteronomía ética fabrican su propio relato que introduce la creencia en un no-fundamento fundamental que acecha el *statu quo*. “Todo gira en torno al estado del como si. Platón lo formuló de manera provocadora: la necesidad ética es una ficción. *Una ficción no es una ilusión, es la operación que crea un topos, un espacio y una regla para la relación entre sentido y sentido*” (Rancière, 2015c, p. 39. Énfasis mío).

Formular una ficción es una operación *poética*, una operación de invención o producción de un “como si” que

actúa bajo una creencia, y que despliega toda una serie de efectos de sentido sobre el mundo sensible. A propósito de esto, Rancière marca una distinción con Derrida y su reflexión respecto a la hauntología como un modo deconstructivo de mirar el fundacionalismo de la ontología²². La presencia inexistente del espectro marca la precariedad de todo aquello que se postule como una presencia positiva. Así, a la figura del fantasma se opone el binarismo entre la “efectividad” y la “idealidad”. A Rancière también le interesa cuestionar dicha distinción, pero afirma que Derrida le da mucha carne a la figura del fantasma, tendiendo a sustancializarla de forma ética. Por eso Rancière prefiere hablar de ficción y poética para desontologizar la función que cumple el término que Derrida propone. “Lo inexistente para mi es primero que todo palabras, textos, ficciones, narrativas, personajes – una ‘vida de papel’ en vez de una vida del fantasma o del *Geist*. Es un encuadre poético de una apariencia específica más que una fenomenología de lo inaparente” (Rancière, 2011a, p. 13. Traducción del autor)²³.

22 Sobre la relación entre el posfundacionalismo de Marchart y la hauntología derridiana, véase la sección 1.1 del primer capítulo de este trabajo.

23 Es importante aclarar que Rancière admite que muchas de las preocupaciones de Derrida le son comunes a él, y que la hauntología deconstructiva no es una heterología ética como la de Lyotard o la de Negri, por ejemplo. Sustrayendo la tendencia ética del pensamiento de Derrida es posible que haya campo para la impureza del disenso y el exceso. No obstante, Rancière presenta su distancia con la deconstrucción del siguiente

Tanto la ontología como la hauntología son, para Rancière, poemas. “Siempre insistí en el hecho de que una ontología en cierta medida es siempre un poema, nunca es el discurso que dice la verdad sobre la diferencia, el exceso, el excedente, sino una manera de construir algo como una metáfora, una alegoría de esta distribución” (Rancière, 2014, p. 94). Esto nos lleva a afirmar que el establecimiento de un *arkhé* es una cuestión poética. Más aún, el establecimiento de un “*arkhé del arkhé*” (Rancière, 2011a, p. 15), es decir, la asunción de que el exceso, lo sublime o el fundamento ausente que se presenta como fantasma sea la verdad del *arkhé*, también es un asunto poético. Como es evidente, al señalar esto Rancière no dice que estos discursos sean algo fantasioso y que su propuesta filosófica sea la verdadera. Eso sería contradecir la disposición horizontal, igualitaria y antijerárquica que caracteriza su pensamiento. Antes bien, lo que afirma Rancière es la igualdad, en tanto encuadres poéticos, de dichas propuestas filosóficas. A ellas, este pensador práctico de la igualdad opone otro “como si”, otra ficción poética, otra creencia: la creencia en *la igualdad*. Pero esto no es un relativismo. La creencia en la igualdad tiene efectos políticos y teóricos que la presentan como una alternativa

modo: “En lo que a mí respecta, mi enfoque nunca ha sido deconstruir para volver a lo indecible a través de la mediación de la aporía, sino sacar a la luz, mediante la verificación de contradicciones, una heterogeneidad de lógicas que es, en última instancia, un conflicto de mundos” (2011b, p. 246). Para una discusión más a fondo sobre su distancia con Derrida ver Rancière, 2015b, p. 34–38.

efectiva a otros tipos de encuadres poéticos, y no simplemente como una entre muchas. Lo veremos a continuación.

4. La igualdad como disenso: una poética del saber

Una creencia o presuposición de la igualdad ya venía operando desde los primeros trabajos de Rancière. Su crítica de la noción de ideología elaborada por la tradición marxista y en particular por quien fuera su representante más influyente en el estructuralismo, Louis Althusser, ya señalaba su distancia con la ficción desigualitaria. En *La lección de Althusser* (1975), a través de un gesto foucaultiano, Rancière muestra cierta relación entre poder y saber propiciada por la defensa althusseriana de la ciencia materialista, y por el soporte teórico que esta le daba a la autoridad del Partido Comunista Frances en medio de los levantamientos estudiantiles y obreros de 1968 en Francia. Aquí en efecto podemos ver una relación ética entre los lugares que ocupan tanto los intelectuales como la masa obrera. El saber que tienen por título los intelectuales es lo que les da el poder para abrir las conciencias del proletariado, sacarlos de su natural autoengaño, y de esta forma acabar con el orden burgués. Los proletarios por otro lado nunca podrán emanciparse por sí mismos, porque lo que creen conocer acerca de su condición de clase es en realidad un entramado ideológico prefabricado por la

burguesía. Les hace falta un héroe teórico, una vanguardia, que esclarezca la teleología revolucionaria de la historia para que las masas hagan esa historia (sin que tengan mucha conciencia de que la hacen). “Si las masas pueden hacer la historia, es porque los héroes hacen la teoría de esa historia” (Rancière, 1975, p. 67).

La interpretación althusseriana de Mayo del 68 buscaba salvaguardar el principio de autoridad de los maestros, de los intelectuales y del partido, caracterizando dicho acontecimiento como un producto de la ideología burguesa. La rebelión de los estudiantes en las universidades frente al principio de autoridad de sus maestros fue visto como la manifestación de un desorden propio de individuos consumistas, entregados al deseo de manifestar su personalidad apasionada, luchando por una falsa libertad que en nada socavaba la base estructural del capital. No obstante, para Rancière estos levantamientos no fueron el síntoma de un engaño, sino la declaración antiautoritaria de la igualdad. Un cortocircuito entre las relaciones normales entre saber y poder en las cuales los estudiantes demostraban que eran igual de inteligentes, igual de capaces para hablar de los asuntos comunes, que los “experimentados” profesores y directivos del partido.

El trabajo seminal que marcaría esta apuesta investigativa y teórica de Rancière, en el cual el principio de igualdad opera de forma silenciosa pero efectiva en su modo de leer

y escribir, es *La Noche de los Proletarios* (2010a), escrito al principio de los años ochenta. La voluntad marxista heterodoxa que tenía en esa época lo impulsó a aventurarse en los archivos obreros de la Francia del siglo XIX. Allí Rancière pretendía hacer “una antropología del combate obrero” (2011c, p. 24) con la cual esperaba encontrar la verdadera voz del proletariado, en contra de las interpretaciones de los intelectuales que hablaban sobre y por ellos. No obstante, no encontró lo que esperaba, no encontró esa voz *pura* de la clase obrera. “Me fui desilusionando rápidamente: los panfletos y los periódicos obreros nos informaban sobre todo de la imagen que querían darnos de ellos mismos” (2011c, p. 24). La imagen del llamado “movimiento obrero” se encontraba dividida entre el deseo de los artesanos de ser otra cosa más que obreros, y la mirada del patrón o del historiador social que quiere hacer corresponder el nombre “obrero” con una determinada forma de vida. La aventura intelectual que Rancière emprende en esta investigación tuvo como propósito entonces trazar ciertas “escenas de pensamiento”, en las cuales un determinado colectivo de trabajadores constantemente se desidentificaba del *ethos* que les había sido asignado por otros y, paradójicamente, por ellos mismos²⁴.

24 Véase particularmente el trabajo de Rancière (2010a, parte 3: *El hércules cristiano*) sobre las discusiones dentro de las comunas icarianas y los sansimonianos en torno a la noción de trabajo como elemento dignificante y redentor, pero, a la vez, corruptor y subyugante, de la

La escritura: encuadres de escenarios disensuales

Una escena de pensamiento deja ver “(...) ‘singularidades’ que pueden identificarse en un cierto material (de archivo, literario), pero que indican cómo podemos hablar de ellas, cómo podemos tratarlas, es decir, que exigen una cierta *composición escritural* que permite dar cuenta de lo que en ellas acontece” (Quintana, 2018, p. 449. Énfasis mío). Una de las cosas que más llama la atención de *La Noche de los Proletarios*, así como de subsecuentes libros o ensayos, que Rancière caracteriza como teóricos, es su particular forma de escritura²⁵. Hay una performatividad igualitaria en la manera como lee y escribe Rancière al dejarse afectar por la dimensión “performativa de esos textos [los archivos obreros]” (2014, p. 41), ya que estos lo dirigieron a desplazar sus categorías preconcebidas, y tomar la palabra de dichos artesanos como la palabra de cualquiera. Esto lo hizo cuestionarse acerca de la forma de tratar el exceso de

identidad obrera.

25 Respecto a la consideración de sus textos por parte de los lectores, Rancière (2014) nota que ha habido una especie de “inversión, [ya que] los libros que se suponen que son más poéticos, descriptivos, son para mí los verdaderos libros teóricos, mientras que otros textos que adoptan el modo demostrativo lo llevan a cabo porque responden a demandas específicas” (p. 117).

palabras de estas personas que desbordaban los márgenes de sus cuerpos positivados por los saberes científicos.

El objetivo de Rancière fue entonces intentar capturar la textura sensible que se jugaba en la escritura de estos sujetos, que se suponía pertenecían al mundo “popular” de la oralidad.

Yo tenía que dar cuenta de este acontecimiento [del paso de la oralidad a la escritura] y hacer sentir la vibración poética de sus textos y del contenido de sus pensamientos. El discurso habitual de los académicos anula ese acontecimiento, ya sea midiéndolo con el rasero de las tesis reconocidas sobre la historia de los movimientos sociales, o bien explicándolo como expresión de las condiciones de vida de esas poblaciones. (Rancière, 2010a, p. 7)

Esto supuso el ejercicio de componer o hacer el *montaje* de ciertas escenas impuras en donde la palabra de los obreros *resonara* con otro tipo de elementos. Elementos que rompían con el *arkhé* que soporta el reparto entre “cultura popular” y “cultura erudita”. “La única manera de hacer justicia a esos textos y al acontecimiento que constituyen, es fabricando un tejido de escritura que logre abolir la jerarquía de los discursos” (Rancière, 2010a, p. 8). Abolir esta jerarquía implica disponerse de otro modo frente al “objeto” que se intenta pensar, dejarse afectar por este para establecer resonancias con la propia sensibilidad de quien investiga. Es así que Rancière relacionaba operas,

novelas, etc., que él conocía que pertenecían a esa época y las ponía en un mismo plano común de pensamiento con las experiencias de emancipación de estos trabajadores, construyendo una textura o una intriga epocal en la cual no se establecen relaciones causales entre los elementos implicados en la composición.

Creo que mi método siempre combinó la lectura inmanente que busca el tipo de relación entre un sentido y otro, lo que constituye la textura de un texto, con la de las aproximaciones salvajes que buscan captar su alcance haciendo resonar un texto en otro, por fuera de toda cuestión de saber si una persona leyó o no a otra persona (Rancière, 2014, p. 54)

Aunque hasta ese momento se acercaba por primera vez a la figura de Joseph Jacotot, Rancière ya aplicaba una de las consignas de la Enseñanza universal cuando escribió *La noche de los proletarios*: “*Todo está en todo*. La tautología de la potencia es la de la igualdad, esa que busca la marca de la inteligencia en toda obra de hombre” (Rancière, 2003, p. 58). Allí está la lógica de la resonancia: ver como una expresión, una palabra o una experiencia se relaciona con todo lo demás, en virtud de presuponer que toda obra humana es la manifestación de una misma inteligencia. “Para mí, el único método que vale es el de saber si una palabra de pronto da la talla, la resonancia con respecto a otra” (Rancière, 2014, p. 53). Para saber si algo da la talla se

debe inventar nuevas formas de argumentación, de composición, que hagan visibles relaciones inesperadas que desplacen las posiciones dadas de los elementos, desplazando su sentido primero, demostrando su contingencia. Ya hemos visto más arriba cómo Rancière hizo resonar un pensamiento “erudito” consignado en la *Critica del Juicio* con los pensamientos plebeyos del carpintero Gauny, publicados en algún periódico revolucionario.

Se trata entonces de componer escenas, similar a como se compone una página de cómic, se hace un collage, el montaje de una película o la puesta en escena de una obra de teatro. Para Rancière, captar una escena por medio de la escritura no tiene que ver con dar cuenta de un suceso tal como ocurrió. No es una cuestión de hacer corresponder *vis a vis* lo que se dice como verdad de un hecho con el hecho en sí mismo; es más la labor de captar qué universo sensible le da sentido a un hecho, qué distribución de lo sensible actúa como condición de posibilidad para que un hecho o un objeto sea visible y tenga determinado sentido. Pero Rancière hace esto de un modo paradójico, pues da cuenta de esta distribución en la misma acción de desencajar dicho universo de sentido, mostrándolo inestable y contingente.

Se parte entonces “de un conjunto de escenas en que aparece siempre la misma cuestión de las fronteras, de los puntos de distribución, y los construyo como lo que eventualmente permite interrogar lo que pueden querer

decir cosas tales como, por ejemplo, el pensamiento, la literatura, la política, la estética” (Rancière, 2014, p. 80). Como se puede ver, Rancière parte de una serie de hechos que ponen en tensión los conceptos que los explican. Sin embargo, no opone, en principio, un concepto a otro. El concepto de estética que propone Rancière, por ejemplo, se elabora en el momento mismo en que un acontecimiento distorsiona el concepto sedimentado de estética, definida abstractamente como teoría general del arte o de la facultad sensible. Dice Badiou que el estilo de pensamiento y de escritura de Rancière es uno que busca “un despliegue conceptual de ejemplos con el objetivo de crear ciertas zonas de indecidibilidad entre la actualidad y el concepto” (2009, p. 45. Traducción del autor). Es difícil diferenciar en su estilo el concepto del ejemplo concreto, dado que en realidad no se pueden separar, pues el desarrollo de su pensamiento se da en objetos concretos. Rancière no ilustra teorías, configura escenas de desplazamiento conceptual.

No obstante, esto no quiere decir que Rancière sea una especie de empirista. Según Badiou, lo que hace Rancière está más relacionado con una “inflexión hegeliana: es una cuestión de mostrar la presencia de un concepto, en lo real de las irrupciones históricas, en los efectos de su comportamiento rítmico” (2009, p. 45. Traducción del autor). Pero este concepto, en efecto, no funciona como manifestación del movimiento dialéctico de la Idea hegeliana en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), sino como

un operador de desplazamiento que lleva al pensamiento a trabajar conceptualmente de otras formas, pero siempre en relación a lo que está pensando y siempre transformándose mutuamente²⁶. Por ello es que dentro de los escritos de Rancière, si bien se puede establecer cierta consistencia conceptual, dichos conceptos están sometidos a las transformaciones del objeto concreto del que se está hablando.

Esto es muy patente en el modo de escritura de la *Noche de los proletarios* y también en *El maestro ignorante*. La voz de Rancière y la voz de Jacotot y sus discípulos, por ejemplo, es casi indistinguible ya que Rancière se sumerge en el universo de estructuras significantes que le propone el pensamiento de los sujetos que estudia. Se teje así una intriga en la que se establece un *continuum* o un “plan de indiferencia” entre los discursos y los relatos, operación por la cual el pensamiento sufre y produce desplazamientos conforme al curso mismo del montaje de las escenas. Se

26 Valga decir que la relación entre Rancière y Hegel no es fortuita, pues Rancière afirma que “hubo un momento en que me reconocí dentro de una filiación hegeliana, en el sentido en que Hegel es para mí el ejemplo del filósofo para el cual la cuestión del proceso del pensamiento no se distingue de la cuestión de su objeto y de su resultado. Por muy lejos que me encuentre de ese universo especulativo, queda algo que para mí que es fundamental, a saber, que el pensamiento no se separa de aquello en lo que está trabajando, que está presente en lo dado y en la transformación de su propio dado, y no en el hecho de enunciar una tesis en general sobre el mundo o la historia, el hecho de que [el] pensamiento se transforme de manera continua con sus objetos” (2014, p. 75)

puede ver con esto que la forma de escritura de Rancière pone en acto la apuesta igualitaria y anárquica de su devenir filosófico.

Lo importante consiste siempre en poder construir cierta forma de homogeneidad entre las secuencias, de tal manera que si se produce un desplazamiento, ha de ser precisamente un desplazamiento de pensamiento y no simplemente el paso de un léxico a otro o de un tipo de preocupación a otro. (Rancière, 2014, p. 116).

Es por eso que Rancière es reticente, en sus libros más teórico-poéticos, al *discurso explicador*, al discurso que primero muestra al objeto y luego la palabra de un maestro que devela sus secretos, que muestra la verdad que subyace a lo que la mirada superficial no puede ver. Rancière se tomó radicalmente en serio la lección de Jacotot: hay que invertir la lógica del sistema explicador: “la explicación no es necesaria para remediar una incapacidad de comprensión. Todo lo contrario, esta *incapacidad* es la ficción que estructura la concepción explicadora del mundo” (Rancière, 2003, p. 13). Esa ficción divide el mundo entre personas que saben y personas que no saben realmente, personas con una inteligencia superior y personas con una inteligencia inferior. La pasión por la desigualdad que está ligada a la lógica explicadora necesita todo el tiempo producir al “ignorante” que legitima la superioridad del político, del artista comprometido, del filósofo, y esta posición del alma

sabia justifica la necesidad del acto mismo de explicar al ignorante. Pero explicarle algo a alguien es primeramente demostrarle que no puede aprender por sí mismo, que no puede salir de ese estado. Es por eso que el principio de la explicación es el principio del atontamiento.

La explicación es solo otra forma del círculo del *arkhé*. Este no solo genera un reparto de los lugares de los sujetos implicados en acto pedagógico, sino que su discurso está formado por la relación jerárquica que se establece entre la causa y los efectos. El sabio siempre busca la causa última debajo de una maraña de apariencias que le son dependientes, pero que a la vez ocultan su pureza explicativa. “El modelo causal clásico no implica solamente la búsqueda de la causa de un efecto; siempre es una manera de identificar la relación causa–efecto en una relación de nivel a nivel. Se trata, por lo tanto, de un principio jerárquico. Hay un mundo de causas y un mundo de efectos” (Rancière, 2014, p. 47). El historiador marxista, por ejemplo, explicaría que la revolución de 1848 en Francia fue producto de la crisis económica del 1847, desdeñando lo que sus actores pudieran decir sobre ese acontecimiento. No obstante, un pensamiento no–jerárquico como el de Rancière ve en esta revolución un levantamiento anacrónico que tuvo más que ver con la emancipación estético– intelectual dentro de las colectividades obreras de 1830. “Por supuesto, la búsqueda de causas puede establecer correlaciones, pero en el fondo, la cuestión que

sigue siendo central es la de saber de qué creen ser capaces las personas” (Rancière, 2014, p. 48).

Lejos de que en su escritura se exprese cierto voluntarismo que no tenga en cuenta los condicionamientos positivos de las circunstancias históricas, lo que intenta hacer Rancière por medio de su escritura es mostrar que la relación causa–efecto no es una relación de necesidad. No basta con que haya una crisis económico–social acompañada de un programa revolucionario para que exista una revolución. Si no hay sujetos que creen que pueden transformar el curso de las cosas, no se ampliará el campo de lo posible. Es un poco lo que sucede aquí en Colombia, donde las crisis están a la orden del día, pero en donde las personas tal vez no nos creemos capaces de transformar una situación que parece que ha sido perpetua. La escritura de Rancière precisamente establece una cartografía estético–política (Quintana, 2020) que pone atención a esos momentos de emancipación, si se quiere micropolíticos, que impiden la total clausura de las posibilidades de reconfigurar lo que aparece como dado necesariamente, incluso dentro de las condiciones más adversas. Esto se puede ver, por ejemplo, con los llamados “líderes sociales y ambientales” que cotidianamente arriesgan su vida en las regiones más apartadas de Colombia, donde se enfrentan constantemente a múltiples actores de dominación y exterminio.

Se trata de trazar una *cartografía de los posibles*, pero esto no es una operación “de hacer el mapa en el sentido de delinear los contornos del territorio y sus divisiones, sino de oponer un modelo de distribución y de coexistencia a los modelos de exclusión fijados por cierta visión del tiempo” (Rancière, 2014, p. 205). Para Rancière, el tiempo suele ser un operador de exclusión, de jerarquía y de prohibición. La noción de tiempo, como ya se pudo intuir por lo dicho más arriba, puede dividir a la sociedad entre aquellos que tienen tiempo solo para el trabajo, pero no para los asuntos públicos, y otros que sí tienen dicho tiempo. ¿Cómo los trabajadores se van a emancipar si no tienen tiempo para adquirir su conciencia de clase? Aparece entonces el intelectual explicador que no solo les devela su propia condición de sujetos sin tiempo para pensar, sino que además les promete una revolución para la que aún no es el tiempo. No por nada, desde los inicios del capitalismo el tiempo ha sido un factor esencial, no solo como un elemento importante en la comprensión de la teoría del tiempo–valor respecto a la obtención de plusvalía, sino como un elemento de disputa entre el capitalista de finales del siglo XVIII y el campesino proletarizado²⁷, así como también en la lucha obrera internacional por las ocho horas de trabajo, de esparcimiento/formación y de descanso a finales del siglo XIX.

27 Véase, por ejemplo, las investigaciones de E. P. Thomson respecto al proceso de industrialización en Inglaterra (1979, p. 239–293)

En la actualidad, el tiempo se ha vuelto una coartada de la incapacidad que recibe el nombre del “tiempo productivo” y “de capacitación”. El tiempo del trabajo y de la formación no da espera, es por eso que las personas solemos responder con un “no tengo tiempo” ante cualquier posibilidad de que se vean neutralizadas. Sucede así, por ejemplo, cuando hay un paro estudiantil en alguna universidad (pública, generalmente), y algunos estudiantes afirman que “no tengo tiempo para asistir a ninguna asamblea infinita y sin sentido; lo que necesito es acabar rápido mis estudios”. Antes que un factor de control o disciplinamiento biopolítico, el tiempo es un operador de un reparto o distribución de lo sensible. Rancière (2014) opone a esta visión restrictiva y desigualitaria del tiempo un pensamiento del espacio, un pensamiento horizontal²⁸.

Él postula polémicamente la noción de espacio como un operador de *coexistencia* y distribución, en contra del uso que le da la teoría althusseriana (“un sujeto ocupa un espacio determinado porque es engañado por la trama ideológica”). Además, el privilegio que le da Rancière al espacio tiene que ver también con reprimir las cuestiones del *origen*, no pensar en el origen del pensamiento, del conocimiento, de la política, sino definir escenas (...) a partir

28 A propósito de este pensamiento espacial en relación a la política, varios de los pensadores contemporáneos a Rancière tienden a ver una suerte de espontaneísmo que no se pregunta por la duración y la consistencia de los momentos de emancipación. Este será un tema a tratar en el capítulo 3.

de las cuales uno ve que las cosas se distribuyen, con la idea de que el origen es en sí mismo siempre una especie de escena. Antes que buscar la escena primitiva, se puede encontrar en diversas escenas cuáles son los elementos esenciales que producen la distribución. (2014, p. 87. Énfasis mío).

Así pues, un pensamiento cartográfico o topográfico, como también lo suele llamar Rancière, es un pensamiento anárquico en el sentido que sugiere la cita: un pensamiento que no se interesa por el origen, porque entiende que todo origen es una configuración determinada de un espacio de pensamiento, el cual delimita una serie de posibilidades de lo que se puede hacer o pensar, pero no es un dato sustancial. En ese sentido, por ejemplo, podríamos ver el trabajo que Rancière realizó en la *Noche de los proletarios* como una suerte de “anarqueología” de los archivos del sueño obrero. Rechazar la cuestión del *arkhé* implica también rechazar la cuestión del *telos*, es decir, cortocircuitar la relación causa–efecto entre principios teóricos, ontológicos o históricos, y los fines que “necesariamente” se le corresponderían. “Otra imagen del tiempo, ciertamente, es necesaria: es decir una imagen del tiempo como desarrollo de la potencia autónoma de esos momentos [disensuales e igualitarios] (...) al margen de toda predeterminación de una estrategia que pretende saber a dónde hay que ir” (Rancière, 2010a, p. 10). Rancière propone una espacialización del tiempo, es decir, entender

que en una escena coexisten conflictivamente diversos tiempos, y que dichos tiempos en tensión producen topografías de lo posible.

Para Rancière, lo “«posible» no define algo en espera de actualización, sino más bien una manera de pensar lo que es” (2014, p. 204). Lo posible, como modo de pensar lo dado, no se opone a lo imposible, sino a otra forma de pensar que precisamente establece las fronteras entre lo posible y lo imposible. Lo posible se opone entonces a *lo necesario*, entendiendo esto como una determinada configuración temporal o una conceptualización que afirma que la realidad no podría ser de otra manera que como es. Desde el punto de vista de lo necesario, lo posible es algo en espera de actualización, un efecto “lógico” que se desprende de una situación dada y que a su vez la confirma. Lo posible siempre sería una confirmación de lo necesario, y lo imposible sería una fantasía que niega lo real. No obstante, pensar lo posible no tiene que ver con lo no realizado aún sino con aquello ya efectuado pero que pudo no ser.

“La posibilidad y lo potencial no caen jamás en las coordenadas de *arché* y de *telos*, es decir, a fin de cuentas, en las coordenadas de la causalidad” (Schürmann, 2017, p. 34) pero no porque lo posible sea algo completamente otro a la realidad, sino porque lo posible conceptualiza a la realidad misma como no necesaria.

La apertura de la posibilidad tiene que ver con el trabajo de desdoblamiento, con la producción de intervalos en condiciones dadas de existencia, que han configurado una cierta materialidad de la experiencia, pero no la determinan por completo, o, más bien, no funcionan como determinaciones porque esas condiciones son ellas mismas articulaciones heterogéneas y, como tales, están expuestas al conflicto entre sus elementos, y son rearticulables (Quintana, 2020, p. 58).

Así, lo posible es aquello no previsto, algo inédito o indeterminable según una serie de condiciones preexistentes y que da lugar “a lo que no ha tenido lugar, pero podría tenerlo” (Quintana, 2020, p. 58). Esto no equivale a decir que *todo es posible*, sino más bien indica que siempre se puede abrir una brecha para pensar posibilidades impensadas dado que, como sugiere Quintana, las condiciones de posibilidad no son *determinaciones*, no son bases estructurales fijas intrínsecas al pensamiento ni a la realidad. Lo posible “es un real, una existencia que no está preformada en sus condiciones, que está en exceso con respecto a sus condiciones y que, al mismo tiempo, define algo como otro mundo posible” (Rancière. 2014, p. 204–205), concomitante a otro pensamiento y a otro *sensorium* posible.

No obstante, estas escenas, que están dentro de la cartografía de lo posible que traza Rancière por medio de su

escritura, son escenas inacabadas en el sentido que establecen relaciones no univocas entre los elementos que se encuentran. No veremos en los escritos de Rancière una suerte de receta o programa emancipatorio que determine cómo sería otro mundo posible. Se verifica por medios de acciones, textos o imágenes, que efectivamente lo dado puede ser de otro modo, pero no se puede establecer de forma última el *telos* de esa apertura del campo de lo posible. Lo que se hace precisamente es rastrear esos efectos de posibilidad y seguir actuando para que más escenas disensuales se configuren en la trama histórica y del saber. Los actos estético-políticos que abren escenas de lo posible son ya, de hecho, la efectuación de esa otra vida o mundo posible que se enfrenta con el mundo sensible dado como necesario, y no una promesa del tiempo revolucionario que vendrá cuando las condiciones estén dadas para el gran estallido.

En el fondo, toda la cuestión consiste en saber en cada oportunidad si se interpretan las cosas según una lógica de lo necesario o según una lógica de lo posible, si se piensa en una emergencia del tipo insurreccional según el modo del efecto de sus causas o según el modo de algo que no se había anticipado (Rancière, 2014, p. 205).

Un pensamiento de lo necesario se rige por la voluntad de hacer sistema, es decir, de plantear todo un entramado conceptual con nombres bien definidos que logren explicar

la lógica interna de la realidad y determinar qué se sigue de esto. Piénsese en algunas reflexiones de filósofos contemporáneos respecto al acontecimiento de la pandemia actual. Filósofos como Agamben o Byung-Chul Han ajustaron la realidad a su marco conceptual para que esta fuera la imagen de su pensamiento: la pandemia como una estrategia biopolítica de los Estados para acelerar el esparcimiento de los dispositivos de poder sobre los individuos. Tal vez el silencio de Rancière frente a este fenómeno coyuntural expresa una distancia ante dicha voluntad de sistema. De poderse trazar cierta sistematicidad en Rancière, se debe a la aparición constante de ciertas inquietudes que le interesan particularmente, pero no se debe a la voluntad de explicarlo todo.

Si hay una sistematicidad, es también una sistematicidad asistemática, no en el sentido de una búsqueda sistemática del desorden sino en el sentido de una búsqueda acerca de las formas de distribución a partir de las cuales algo como un sistema resulta pensable –por lo tanto, acerca de lo que necesariamente precede y condiciona toda voluntad de sistema (Rancière, 2014, p. 79)

Un pensamiento anárquico como el de Rancière, con fuertes resonancias foucaultinas en este aspecto, no niega sin más la noción de sistema, sino que busca las condiciones poéticas, la forma en que se montaron y produjeron ciertos elementos, para que emergiera en cierto momento la

voluntad de formar un sistema coherente y cohesionado de explicación²⁹. Esto se puede ver en trabajos como *Los nombres de la historia* (1993), en el cual Rancière rastrea los mecanismos poéticos por los cuales la disciplina de la historia se da a sí misma su carácter científico y sistemático. Valga decir aquí que un pensamiento asistémico, es decir, una disposición anárquica del pensamiento tal como se intenta mostrar en este trabajo, no tiene que ver (necesariamente) con una dicotomía entre orden y desorden, sistema o antisistema. Como se ha venido insistiendo, un pensamiento tal opera de manera doble, por un lado, rastreando las condiciones heterogéneas por las cuales algo es pensable y por el otro, al mismo tiempo, desconfigurando el ensamblaje de dichas condiciones al pensar cosas que no se contaban dentro de cierto marco de inteligibilidad.

Las heterotopías escriturales que produce Rancière ponen a circular, en un escenario horizontal, eso que hasta el momento no era objeto o sujeto de pensamiento. Este tipo de escritura solo es posible suponiendo que el pensamiento se haya en todo lugar, que cualquier cosa es susceptible de poner en juego al pensamiento, ya sea un evento “sin importancia” o un avasallador acontecimiento que “no se

29 Respecto a la influencia del pensamiento de Foucault, Rancière afirma que a él le debe “una actitud que ya no consiste en preguntarse qué había que pensar o sobre qué descansaba el pensamiento, sino lo que hacía que tal cosa fuera pensable, que tal enunciado se pudiera formular.” (Rancière, 2014, p. 74)

deje pensar”. Esto también implica que cualquier persona es capaz de pensar sobre dichas cosas y que puede dar cuenta de eso que piensa ante otros. La forma de trabajar de Rancière expresa así cierta moral: “la moral que cuenta (...) es la que preside el acto de hablar y escribir, la de la intención de comunicar, la del reconocimiento del otro como sujeto intelectual capaz de comprender lo que otro sujeto intelectual quiere decirle” (Rancière, 2003, p. 174). Como se ha dicho, esta moral antijerarquica ya venía operando desde la escritura de *La Noche de los proletarios*, pero fue por medio de las lecciones de Jacotot que Rancière pudo tematizar el principio paradójico de la igualdad, pero no de forma indeterminada, sino bajo el signo de la emancipación intelectual. Hay entonces que ahondar en la idea de la igualdad de las inteligencias, tal como fue planteada por Jacotot, para lograr trazar más detalladamente eso que he denominado el pensamiento anarquista o la anarqueología de Rancière.

La igualdad de las inteligencias: un principio vacío

Como bien lo señala Badiou (2009), el estilo de escritura de Rancière es bastante elusivo a las definiciones de los conceptos que usa. Es por eso que la noción de igualdad, transversal a todo su pensamiento, no tiene una definición

como tal, sino que más bien es un operador de desjerarquización que actúa en determinados contextos. La primera aparición explícita de la noción de 'igualdad' en el trabajo de Rancière se da a raíz de sus investigaciones acerca de Joseph Jacotot, un maestro de literatura francesa que por medio de su revolucionario método de enseñanza cuestionó en su tiempo la lógica desigualitaria por la cual opera la pedagogía, incluso esa que pretendía acabar con la desigualdad. Ya habíamos adelantado algo sobre esto respecto al discurso explicador: este se fundamenta en el mito pedagógico que divide a la inteligencia en dos, una inteligencia superior y otra inferior.

Pero la Enseñanza universal o panecástica³⁰ que sostiene Jacotot afirma justo lo contrario: la igualdad de las inteligencias. La inteligencia es una para todos los seres pensantes y dotados de lenguaje, así que no hay nadie más o menos inteligente, ya sea que esto se justifique por algún destino natural que jerarquiza las almas de los hombres, o por alguna determinación social según si se ha nacido pobre o rico, con mejor o peor educación. El hecho más evidente que verifica la igualdad de las inteligencias es que todos fuimos capaces, sin la necesidad de un maestro explicador, de aprender nuestra lengua materna. Esta se aprende por imitación, repetición, error, memoria y atención. Antes de

30 Del griego *pan* = todo, y *ekaston* = en cada o cualquier. Así, Jacotot define la panecástica como la investigación del “*todo* de la inteligencia humana en *cada* manifestación intelectual” (Rancière, 2003, p. 55)

que nos enseñaran las reglas gramaticales, aprendimos la lengua con la cual nos las explican. Paradójicamente, el maestro explicador de la gramática, el cual cree en la desigualdad de las inteligencias, requiere el hecho que verifica la igualdad para poder ejercer su función (2003).

El gobernante que todo el tiempo afirma su superioridad como director de un país por sobre la ignorancia de las personas que lo conforman, necesita de cualquier forma que las personas entiendan lo que él dice. Y a pesar de que cree estrategias pedagógicas para “masticarles” la información a un pueblo que se prevé no entenderá su terminología experta, sí tiene que admitir un mínimo de igualdad para comunicarse con los gobernados. Debe aceptar que estas personas tienen la capacidad de entenderlo para así obedecerlo. De igual forma, debe aceptar que él tiene la capacidad de entenderlos cuando hablan. En efecto, el asunto del que hablan puede ser las formas en las cuales deben obedecer, pero hay algo que distorsiona esta línea de obediencia en el acto mismo de hablar y escuchar. “Lo que les significa es la igualdad de los seres hablantes, su capacidad de comprender en cuanto se reconocen como igualmente marcados por el signo de la inteligencia. (...) Les habla como a hombres, y al mismo tiempo, hace hombres” (Rancière, 2003, p. 127).

La emancipación intelectual consiste en reconocer que cualquiera tiene la capacidad de ejercer una inteligencia

común y esto implica afirmar la humanidad de todos. Pero esta emancipación no es una meta a alcanzar, al estilo del discurso tradicional revolucionario que postula la igualdad de todos los hombres como lo que llegará con la instauración de un nuevo orden social. En cambio, la igualdad no es algo que se alcance, sino que se presupone, es un principio que se asume para de allí actuar. Por supuesto, afirmar la igualdad de las inteligencias como algo efectivo es una opinión y no una verdad, en eso tienen razón los creyentes de la desigualdad, “pero eso es lo que nos interesa: quien no conoce la verdad la busca (...) el único error sería tomar nuestras opiniones por verdades” (Rancière, 2003, p. 63).

Ese error sí lo comenten constantemente los creyentes de la desigualdad de las inteligencias. Observan un hecho, le dan un nombre, pero confunden ese nombre con la causa del hecho que nombran. Que uno de dos niños, que fueron criados y educados de la misma forma, triunfe y el otro fracase, prueba que uno es más inteligente que el otro. “Pero el *nombre* de un hecho no es su causa sino, a lo sumo, su metáfora” (Rancière, 2003, p. 68). Decir que el niño triunfa más y luego decir que es más inteligente es afirmar un nombre con otro nombre, es caer en una tautología. Lo mismo ocurre, como ya se vio, con la tautología de la ideología: alguien ocupa un lugar subordinado porque está dominado, y alguien está dominado porque ocupa un lugar subordinado. Incluso si se probara la desigualdad de las

inteligencias por medios fisiológicos, midiendo los cerebros de las personas y asignándole a sus diferentes tamaños el nombre de “desigualdad”, ¿qué sentido habría en discutir?, ¿por qué no se da la dominación sin ningún desacuerdo si la desigualdad es un hecho incontrovertible?

Como bien saben Jacotot y Rancière, buscar la causa de la igualdad de las inteligencias es inútil porque se procedería igualmente por tautología. Por eso, los defensores de la igualdad como un principio solo se limitan a verificar hechos en los cuales la lógica de la desigualdad se ponga en entredicho. El primer hecho es que todos podemos aprender la lengua materna sin maestro explicador, y que todos podemos expresar y comunicar lo que pensamos a otro. Es evidente que quien cree en la igualdad no niega los hechos de la desigualdad, no obstante, sabe que la desigualdad es solo un género de la diferencia.

Jacotot no afirma sin más que el hecho de que un niño no triunfe y otro sí se deba a una desigualdad sustancial, sino que tiene que ver con la forma de ejercitar una misma *capacidad*, tiene que ver con el hecho de prestar más o menos atención y con los efectos que de ello se siguen. Para el fundador de la Enseñanza universal “el hombre es una voluntad servida *por una inteligencia*” (Rancière, 2003, p.74), eso quiere decir que es por la fuerza de la voluntad, motivada por un querer o una necesidad determinada, que una misma inteligencia se desarrolla de maneras diversas.

“La inteligencia no es el poder de comprensión mediante el cual ella misma se encargaría de comparar su conocimiento con su objeto. Ella es la *potencia* de hacerse comprender que pasa por la verificación del otro. Y solamente el igual comprende al igual” (Rancière, 2003, p. 97. Énfasis mío). La inteligencia es definida como una capacidad o una potencia que se pone en acto según una voluntad, una voluntad que reconoce en el otro a un igual que es capaz de comprenderlo. La emancipación intelectual pasa por el trabajo de reapropiarse de esa potencia común que es expropiada por una sociedad amante de la desigualdad. La emancipación pasa por comprender que la voluntad es “esta vuelta sobre sí del ser racional que se conoce actuando (...) El ser racional es ante todo un ser que conoce su potencia, que no se engaña sobre ella” (Rancière, 2003, p. 77). El que es víctima del atontamiento se engaña a sí mismo al decir “no puedo” cuando en realidad quiere decir “no quiero, no tengo la voluntad para poner en acto la potencia que comparto con todos los demás”. Pero también está aquel que afirma toda su potencia, toda su voluntad, pero negando que esa potencia le pertenece a cualquiera.

Uno podría estar tentado a relacionar la consigna panecástica de “un individuo puede todo lo que quiere” con la frase motivacional neoliberal “quien quiere puede”, directamente ligada a una frase de signo perverso: “el pobre es pobre porque quiere”. Pero la emancipación intelectual no tiene nada que ver con la pasión por el éxito que se afinsa

abierta o secretamente en el fracaso de los otros. No tiene que ver con la farsa meritocrática, que en realidad otorga el título de la inteligencia a los ricos sin demasiada mala conciencia. Lo que interesa a la Enseñanza universal es “la exploración de los poderes de todo hombre cuando se juzga igual que todos los otros, y juzga a todos los otros como iguales a él” (Rancière, 2003, p. 77). Y esto hay que decírselo sobre todo a los pobres, quienes usualmente no pueden pagar para tener un buen maestro explicador, pues es sobre todo en sus cuerpos donde recae masivamente el estigma de la desigualdad de las inteligencias. “Es a ellos a quienes hay que liberar de su posición humillada. La enseñanza universal es el método de los pobres. Pero no es un método *de* pobres. Es un método de hombres, es decir, de inventores” (Rancière, 2003, p. 137).

No obstante, lo veremos más adelante, esto no basta para que los pobres, o cualquier víctima de la desigualdad, se emancipen colectivamente.

Mientras tanto, es importante decir que, aunque muchas veces se tome a la inteligencia por una cuestión individual, en realidad es una potencia relacional porque se pone en juego a través de actos concretos que precisamente manifiestan un pensamiento a otra persona, y hacen que esa persona se esfuerce o ponga su voluntad en el ejercicio de responder ante esa manifestación. No obstante, uno no solo comunica esta potencia común con palabras. La

inteligencia también opera con la voluntad que pone en movimiento las manos. Toda actividad humana comunica algo a otro, “pero no se comunica sentidos que haya que encontrar. Más bien, se *comunican*, en el sentido de «poner en común», trazados, trazos de signos que pueden interpelar y ser leídos por otros, por caminos inesperados, que pueden desplegar otros poderes y afectos inéditos” (Quintana, 2020, p. 104). Con esto se quiere dejar en claro que no hay jerarquía alguna entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, no solo porque, como afirma Marx, la fuerza de trabajo implicada en una labor tomada como intelectual supone un desgaste corporal del cerebro y otros órganos, sino porque el trabajo tomado por manual es también un trabajo intelectual, un trabajo que dice algo a otro. “El hombre es un animal que piensa con las manos” dice Godard (2018).

También se deja en claro que la comunicación no es el intercambio de signos con un sentido unívoco. Esta es la razón por la cual Jacotot afirma que “la verdad no se dice. Ella es una y el lenguaje divide, ella es necesaria y los lenguajes arbitrarios” (Rancière, 2003, p. 81). La comunicación es el trabajo incesante de la inteligencia por expresar una verdad que nunca podrá ser dicha, pero esto, lejos de ser frustrante, se convierte para el emancipado en un acto creativo, donde la voluntad se da a la tarea de adivinar lo que la otra voluntad quiere decir. “El pensamiento no se dice *en verdad*, se expresa en *veracidad*”

(Rancière, 2003, p. 84). Esa veracidad implica un ejercicio creativo de traducción y contratraducción, de improvisar con las palabras para hacerse entender.

En el acto de la palabra el hombre no transmite su conocimiento, sino que poetiza, traduce e invita a los otros a hacer lo mismo. Comunica como *artesano*: manipulando las palabras como herramientas (...) Comunica *poetizando*: como un ser que cree su pensamiento comunicable, su emoción susceptible de ser compartida (Rancière, 2003, p. 88).

El poeta y el artesano trabajan con la distancia que separa la verdad de las herramientas que intentan captarla. Inventan formas de adivinar lo que el otro trata de decir, y también inventan formas de decir ellos mismos su verdad sin que sepan realmente como hacerlo inequívocamente. Trabajan, de alguna forma, desde la ignorancia: no saben lo que el otro quiere decir con precisión, ni tampoco saben cómo decir lo que piensan exactamente, pero esto potencia a la voluntad emancipada para buscar la manera de comunicarse. Es esto lo que define al hombre como un ser razonable. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que uno pueda interpretar cualquier cosa al estilo de un relativismo vulgar. Se debe estar atento a la materialidad de los signos y a su consistencia relativa, y a partir de ahí poetizar. “Se trata de producir un discurso que no se despreocupa de la idea de una verdad y que, al mismo tiempo, no dice la

verdad” (Rancière, 2014, p. 130)

Todo esto es el efecto de asumir que hay igualdad de las inteligencias. Pero estos efectos prácticos de asumir la igualdad llevan al mismo tiempo a producirla. Para Rancière “la igualdad es la condición de una nueva figura de transmisión de conocimiento y a la vez, bajo el signo del maestro ignorante, este provee o verifica la igualdad en la creación de un espacio o un nuevo orden de igualdad” (Badiou, 2009, p. 43).

El acto de verificación de la opinión, creencia o hipótesis de la igualdad de las inteligencias es así mismo la configuración de topografías fértiles para su recreación y resonancia en otros sujetos. Esa es la labor del maestro ignorante: establecer un círculo de la potencia donde cada uno esté atento a sus propias capacidades, y que esas capacidades resuenen con las de los otros, para que se potencien mutuamente sin que lleguen a coincidir una con otra³¹. El maestro ignorante no transmite un saber determinado, su método consiste en mantener a sus discípulos en la búsqueda de su propio método para aprender cualquier cosa particular que tengan la voluntad

31 La identidad, la correspondencia o la coincidencia de una inteligencia con otra es señal de atontamiento. “Existe atontamiento cuando una inteligencia está subordinada a otra inteligencia. (...) En el acto de enseñar y aprender hay dos voluntades y dos inteligencias. Se llamará *atontamiento* a su coincidencia” (Rancière, 2003. p. 22–23)

de aprender, quizás nada.

Se debe admitir que hay cierta relación de subordinación allí: la voluntad del alumno esta ceñida por la voluntad del maestro ignorante. El maestro obliga a que el alumno nunca subordine su propia inteligencia a la autoridad de otra, ni siquiera a la del maestro. El cumplimiento de la emancipación intelectual es la autodidaxia, es decir la comunión entre mi inteligencia, considerada de manera igualitaria, y mi voluntad. Pero esto no significa desprenderse, en principio, de la autoridad del maestro al modo de una supuesta educación espontaneista. “Desde una perspectiva jacotista, un maestro es un emancipador si disocia su maestría –esto es, el efecto que su voluntad puede tener sobre las acciones de su pupilo– de su propio saber. Esto es una *disociación de principio*” (Rancière, 2011b, p. 245. Traducción y énfasis mío). En contra de la caricatura que se hace de las practicas anarquistas, una enseñanza igualitaria como la de Jacotot no tiene que ver tanto con la abolición de toda autoridad, sino con la disociación del *arkhé* que vuelve indistinguibles el poder y el saber del maestro explicador. Es por eso que el maestro emancipador puede enseñar lo que ignora, ya que solo busca que el pupilo pueda verificar su igualdad y la igualdad de cualquiera.

“Para dejar abierta la manera en que pueden darse las formas de verificación de la igualdad esta se asume como

un *presupuesto indeterminable*, ni formal ni real, pero de una *incorporeidad efectiva*, porque presuponerla trae efectos, sin que pueda adquirir una forma determinada." (Quintana, 2020, p. 102. Énfasis mío). La igualdad no es formal porque no es una estructura invariable que determine ciertos contenidos, ni tampoco real, en el sentido de que la podemos ver instaurada definitivamente. La igualdad es una suerte de apariencia que solo se manifiesta cada vez que actuamos bajo los efectos de su asunción y que se transforma según cada lugar en donde interviene. No basta que en la Constitución Nacional se diga "todos los hombres son iguales", tampoco basta con esperar a garantizar enteramente la igualdad material de los hombres. La igualdad se debe poner en acto constantemente porque solo existe en sus efectos. "Saber no es nada, *hacer* es todo" (Rancière, 2003, p. 87), es decir, que no tiene sentido sabernos iguales unos a otros sin actuar *como si* lo fuéramos.

La igualdad es un supuesto vacío, no vehicula ningún contenido determinado y no es un principio sustancial que sea propio de un sujeto particular, ni opera en un lugar fuera de este mundo. La igualdad no tiene *ethos* ni es un *arkhé*. La declaración de la igualdad disocia el *arkhé*. Es tan radical el carácter vacío de la igualdad que no es posible definirla de forma última. Además, la igualdad es un supuesto que genera un vacío o una brecha en la secuencia de causas y efectos que caracterizan a la lógica desigualitaria, aunque,

contraintuitivamente, la desigualdad no puede funcionar sin algo de igualdad. Sin embargo, Rancière aclara que, si bien la desigualdad no puede funcionar más que por la igualdad, eso no quiere decir que la igualdad funde la desigualdad en general. (...) Se necesitan toda una serie de relaciones igualitarias para que la desigualdad funcione. [Esta] no funciona simplemente con la sumisión del desigual, sino que toda desigualdad funciona con la cooperación del desigual (2014, p. 158–159).

Para que una orden se obedezca, debe ser comprendida por quien obedece. Allí la igualdad ayuda a que la desigualdad opere, pero se dan ocasiones en las cuales se puede generar una torsión en dicha relación a favor de la igualdad. Torsiones intelectuales que se pueden ver en la historia de vida que nos relata una chola anarcosindicalista boliviana llamada Petronila Infantes. Ella, a principios del siglo XX, trabajaba como cocinera para una familia rica, pero al no saber leer no podía entender lo que decía el libro de recetas. Sin embargo, aprende a leer al poner atención a la práctica del chef y también a la cocina de su madre, relacionado esto con los signos de libro.³² Tiempo después, luego de que entrara al sindicalismo libertario, se apoya entre sus compañeras para lograr leer los libros de Bakunin

32 “Había un chino, era el cocinero de la empresa; se ha ido, pero yo le veía todo lo que hacía en esa casa. La señora me daba un libro manuscrito, me lo leía dos veces y no entendía, yo lo leía 20 veces y no entendía; iba donde mi mamá y me decía: ‘así vas a cocinar’”. Testimonio de Petronila recogido en Lehm A. y Rivera C., 1988, p.

y Malatesta, pero también para escribir oficios en los cuales denunciaban su situación de explotación y exigían a las autoridades que actuaran para solucionarlo (Lehm y Rivera, 1988). La inteligencia aplicada para servir mejores platos a sus patrones es la misma inteligencia que pone en acto para combatir sus abusos.

"La construcción de escenas de igualdad es *dependiente* de las formas existentes de desigualdad" (Rancière, 2014, p. 160. Énfasis mío), esto quiere decir que la igualdad no existe de forma pura. Quien se emancipa intelectualmente vive siempre en una sociedad desigual. Para Jacotot quienes se emancipan son los individuos, nunca las sociedades, las cuales funcionan por agregación, por coincidencia de una inteligencia sobre otra. En las sociedades los individuos se mueven estúpidamente por las leyes de la materia, no hay en ellos voluntad y razón, solo obediencia a la retórica institucional que mantiene a salvo el consenso en la comunidad, abandonándose a sus designios. "El hombre razonable conoce la razón de la sinrazón ciudadana. Pero al mismo tiempo la conoce como insuperable" (Rancière, 2003, p. 117). Es posible que los individuos emancipados puedan desrazonar razonablemente dentro de una sociedad. Tendrán que vivir una doble vida en la cual, como ciudadanos, siguen el orden de la comunidad que toma por verdad la ficción desigualitaria. En tanto hombres concretos, seguirán fieles a la opinión de la igualdad de las inteligencias, hablarán y se expresarán frente otros como

sus iguales, pero jamás se engañarán a sí mismos creyendo que el cuerpo político congrega a los hombres a través de la verdad. “Es por eso que los dos procesos deben mantenerse absolutamente ajenos entre sí, constituyendo dos comunidades radicalmente diferentes, aunque estén compuestas por los mismos individuos, la comunidad de las inteligencias iguales y la de los cuerpos sociales reunidos por la ficción desigualitaria” (Rancière, 1996, p. 51).

Como veremos luego, para Rancière la igualdad sí puede ser declarada de forma política generando un cierto tipo de comunidad, una comunidad disensual o del litigio. Lo que comprende bien de Jacotot es que la igualdad no es un principio de homogenización de las diferencias, sino un productor de ellas. Pero, como bien lo señalan Laclau y Mouffe, no se trata de afirmar la pura diferencia sin ningún tipo de relación. Como ya se ha visto, para Rancière la igualdad es multiplicación de las diferencias y, a su vez, el tratamiento de las mismas. Es un tratamiento político y estético. Sin embargo, es importante señalar que la igualdad no se identifica, es decir, que no es algo propio de ellas, ni con la estética ni con la política, sino que más bien estos son campos en los cuales se agencia dicho principio vacío e impropio.

Es decir que, en cada caso, no se puede dissociar la estética o la política de su operación igualitaria; pero no se puede decir que en todos los casos presuponer la igualdad sea un

acto propiamente político o estético, sino que la creencia en la igualdad es una condición para pensar en sus efectos desjerarquizadores.

La igualdad “por sí misma” no tiene ningún efecto particular, ninguna consistencia política. Puede incluso dudarse de que alguna vez tenga ese efecto o adquiera esa consistencia. Ahora bien, el problema es estrictamente inverso: para que haya política, es preciso que el vacío apolítico de la igualdad de cualquiera con cualquiera produzca el vacío de una propiedad política como la libertad del *demos* ateniense. (Rancière, 1996, p. 50).

No es suficiente presuponer la igualdad de las inteligencias para que se produzcan efectos emancipadores a nivel político, ya que la política implica la formación de una subjetividad colectiva no contada dentro de un reparto social hegemónico, que precisamente se hace contar irrumpiendo el curso normal de tiempos y lugares. La igualdad de las inteligencias genera efectos emancipadores individuales, pero de esto no se sigue, por ejemplo, una dislocación de la distribución de lo privado y lo público. Perfectamente uno puede estar emancipado (intelectualmente) sin afectar el orden social. En cuanto a la estética, esta no sería lo propio de la igualdad en tanto que existen repartos sensibles o estéticos desiguales. El régimen de las bellas letras en cuanto a las artes de escribir, tal como lo muestra Rancière (2009c; 2011c), es un régimen sensible

jerárquico que dicta que los personajes de un relato, según la posición social que representen, deben tener una determinada forma de hablar y de actuar dentro de la textura escritural. Presuponer la igualdad de las inteligencias no necesariamente implica que el emancipado, por ejemplo, produzca relatos que transformen la lógica del régimen en cuestión. Esta presuposición solo nos impulsa a verificar que la inteligencia que un gran poeta pone a trabajar en su escritura es la misma que la de cualquiera.

Quien cree en la igualdad, eso sí, actuará como un poeta, ya que “lo que se dice en una lengua común siempre puede ser pensado como poema, es decir, como aventura intelectual que se cuenta a cualquiera presuponiendo que basta con ser un ser hablante para entenderla” (Rancière, 2011e, p. 46). Así, cuando Jacotot se refiere a que hay que trabajar como un poeta, y de esa forma lograr comunicar con veracidad lo que se siente y se piensa bajo el supuesto igualitario, no necesariamente está pensando en que esto produce un desplazamiento en las formas de visibilidad y de dar sentido de lo dado (dimensión estética), ni en la torsión del *ethos* social asignado a una determinada colectividad (dimensión política). Es Rancière quien es sensible a estos efectos estético-políticos de la igualdad más allá de la asunción de una capacidad intelectual común que, de forma paradójica, puede justificar el funcionamiento de la desigualdad en otros ámbitos, aunque sus posibles efectos sean cuestionar esa desigualdad. Por supuesto, la propuesta

de Jacotot fue en su época, y aún ahora, polémica en el ámbito de la pedagogía, tanto así que la tildaron de una locura y fue obliterada por las instituciones educativas del siglo XIX. No obstante, sus lecciones de emancipación intelectual tuvieron efectos en los obreros sansimonianos, efectos que, como muestra Rancière, resonaron en una nueva forma de hacerse otro cuerpo de experiencia que ya no se engañaba sobre sus capacidades intelectuales para conocer la ciencia y la felicidad, y que ya no aceptaría a la sociedad pedagogizada que le impedía ese conocimiento³³.

Con los archivos obreros del XIX y con Jacotot, Rancière se formula la pregunta que le sigue a la máxima igualitaria: “¿acaso uno es inteligente porque los demás son imbéciles o se es inteligente porque los otros los son? (.) ¿Apuesto a que la capacidad de pensamiento que me otorgo es la capacidad de pensamiento de todos o mi pensamiento se debe distinguir por el mero hecho de que los demás son estúpidos?” (Rancière, 2014, p. 128). Esta pregunta está dirigida a aquellos discursos de las disciplinas académicas que creen producir saber sobre un objeto despreciando a

33 Dice Rancière (2010a) en la *Noche de los Proletarios*: “‘aprender alguna cosa y relacionar con ella todo el resto’: el gran principio del método Jacotot pone, evidentemente, el dedo en la llaga de la experiencia de esos hombres que han recogido entre los muros de la reclusión o al azar de los caminos...los fragmentos de una ciencia incomparable: artículos sueltos de una extraña Enciclopedia, preciosa, porque no sirve para nada, sino para dar ‘nociones falsas sobre la vida real’, es decir tal vez nociones verdaderas sobre la falsedad de esta vida” (p. 84–85).

priori otro tipo de acercamientos discursivos al mismo objeto. Es el caso, por ejemplo, de la ciencia marxista ortodoxa o el de los expertos tecnócratas neoliberales, los cuales consideran el saber de los oprimidos como una falsedad o una simple palabrería idiosincrática, ignorante de las virtudes del progreso. Siguiendo el principio poético de la igualdad, Rancière responde a la pasión desigualitaria de los discursos expertos con una *estética del conocimiento* o una *poética del saber* que pone en cuestión la jerarquía de dichos discursos, los cuales se engañan a sí mismos creyéndose depositarios de la verdad que, como hemos visto con Jacotot, es siempre elusiva a la arbitrariedad metafórica y narrativa de los diversos lenguajes.

Poética indisciplinar: la impropiedad anárquica de la letra

“El relato/historia es la forma más igualitaria de discurso. Este hace del filósofo el hermano del niño que disfruta los cuentos y de la anciana o el viejo esclavo que le cuenta dichas historias” (Rancière, 2009b, p. 276. Traducción del autor). Como hemos visto anteriormente, Platón debió tejer un relato o un mito que escenificara un *arkhé* para fundametar su *logos*. Un *logos* que buscaba repartir ciertas formas de decir la verdad y ciertos sujetos capacitados para

decirla y entenderla, en contraposición a otros discursos que fabrican ficciones o simulacros destinados a todos por igual. Platón usa y a la vez reniega de la forma poética de discurso que le da sentido a su propuesta filosófica. Sabe muy bien que los poetas deben ser puestos en su lugar, que los mitos deben tener un fin bastante definido: enseñar a las personas cuál es el lugar y el tiempo que les corresponden. Por su parte, dice Rancière, los modernos herederos inconfesados de Platón marcarán una distancia absoluta entre la retórica científica y la forma igualitaria de discurso. Así, las disciplinas modernas basan su científicidad o su autoridad en la separación y jerarquía que establecen con la literatura y las artes. Así mismo, establecen fronteras entre sí con base a la definición precisa del *ethos* de su objeto propio de investigación.

Una disciplina, en efecto, no es, primero que todo, la explotación de un territorio y la definición de un conjunto de métodos apropiados para un cierto campo o un cierto tipo de objeto. Es primeramente la constitución de su objeto como un objeto de pensamiento, la demostración de cierta idea del conocimiento –en otras palabras– una cierta idea de la relación entre el conocimiento y la distribución de posiciones, la regulación de la relación entre dos formas de conocimiento y dos formas de ignorancia.

Es una manera de definir una idea de lo pensable, una idea sobre qué pueden pensar y conocer los objetos mismos del

conocimiento. Las disciplinas delimitan su territorio al cortar la tela común del lenguaje y el pensamiento (Rancière, 2015c, p. 39– 40).

El pensamiento disciplinar del que habla Rancière es sobre todo el de las llamadas ciencias sociales, las cuales se ven constantemente interpeladas por el método científico de “las ciencias duras” para demostrar su sistematicidad y científicidad. Para ello deben postular una separación entre el experto que investiga y el objeto/sujeto que es investigado, estableciendo qué es pensable y qué no sobre dicho objeto, qué le es lícito decir y qué no. El pensamiento disciplinar corta la tela común del pensamiento y del lenguaje porque considera que estos en realidad no se encuentran en todo lugar, sino que hay un lenguaje propio del saber del cual solo ciertas disciplinas poseen el título para su uso. Las distintas disciplinas deben primero establecer que lo que piensan es pensable y para ello deben construir una trama específica con las herramientas del lenguaje común buscando sustraerse de él.

El pensamiento disciplinar es sobre todo una ética del conocimiento. Frente a esta, existe una estética del conocimiento que, a la vez, es una estética de la ignorancia. La dimensión estética del conocimiento ignora las fronteras éticas que el pensamiento disciplinar traza como parcelas de su propiedad natural. La estética del conocimiento pone en escena la guerra disciplinar en la cual dichas fronteras

naturales fueron establecidas en virtud de la aporía de su propio fundamento. La aporía de la diferencia entre *logos* y *muthos*. “La razón por la que contamos historias es porque estamos en guerra. La llamada división del trabajo entre disciplinas es, en realidad, una guerra. Es una guerra sobre la fijación de límites” (Rancière, 2009b, p. 281. Traducción del autor). Es una guerra declarada contra la ignorancia estética, contra la disyunción o el disenso que ella produce y que señala la no correspondencia entre un objeto de estudio, sus condiciones y sus formas de expresión. La estética del conocimiento “debe ignorar los límites disciplinares con el fin de restaurar su estatus como armas de lucha” (Rancière, 2015c, p. 40). La dimensión estética rastrea la voluntad sistémica, pacificadora y consensual de las disciplinas para desclasificarlas, y así neutralizar el impulso formal de sus conceptos.

Ningún límite positivo separa el campo de la sociología del campo de la filosofía, o el campo de la historia del campo de la literatura. No hay frontera positiva que separe los textos que componen el discurso de la ciencia de aquellos que son simplemente los objetos de la ciencia. Por último, no se puede establecer límites positivos que separen a aquellos que están aptos para pensar de aquellos que no están aptos para ello. Es por eso que los límites son continuamente trazados y re-trazados (Rancière, 2009b, pág. 281–282. Traducción del autor)

Una estética del conocimiento también puede ser llamada una *poética del saber*, es decir, una forma de pensamiento igualitario que devuelve a la retórica intelectual al plano común de la igualdad poética del discurso. Se busca entonces señalar que “los efectos de conocimiento son el producto de decisiones narrativas y expresivas que tienen lugar en la lengua y el pensamiento común, es decir, en un mismo plano compartido con aquellos cuyo discurso estudiamos” (Rancière, 2010a, p. 8). Volver a escenificar dicho plano común de la lengua y el pensamiento lleva a escenificar un litigio en torno al sentido que cada disciplina les da a nombres como política, estética, historia, literatura, pueblo, igualdad o democracia. Ninguno de estos nombres es propiedad de una determinada disciplina o forma de saber, sino que pueden ser apropiados por cualquiera, generando momentos de indistinción, de homonimia y sinonimia, de anacronismo y contradicción.

La forma particular en que Rancière se dispuso frente a los archivos obreros en *La noche de los proletarios* muestra una manera de desandar, por ejemplo, la retórica intelectual del discurso de la historia social, para así reconocer, en los poemas de las aventuras intelectuales y políticas de dichos sujetos, la potencia del lenguaje común. Rancière tematiza esta poética del saber en su libro *Los nombres de la historia: una poética del saber*, a propósito del discurso historiográfico de la Escuela de los Annales, y la tensa homonimia que soporta la disciplina de la historia con la

historia/relato que se le cuenta a un niño antes de dormir. En este libro Rancière (1993) define la poética del saber como

el estudio del conjunto de procedimientos literarios por medio de los cuales un discurso se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa. La poética del saber se interesa en las reglas según las cuales un saber se escribe y se lee, se constituye como un género de discurso específico. Trata de definir el modo de verdad al cual se consagra, no de imponerle normas, de validar o invalidar su pretensión científica (p. 17).

Señalar la aporía entre *muthos* y *logos* no equivale a relativizar o a denunciar una supuesta mentira en la que se basa todo discurso que se significa como científico. Se busca mostrar como dichos discursos hacen uso del lenguaje común para lograr construir su cientificidad y luego sustraerse al discurso de la literatura, considerado como un discurso de segunda clase. Rancière afirma que hay un nudo históricamente situado que enlaza la era de la creencia en la ciencia con el surgimiento de la literatura como discurso específico que “separa el rigor de su acto propio tanto de los simples encantamientos de la ficción como de las reglas de la división de los géneros poéticos y de los procedimientos convencionales de las bellas letras” (Rancière, 1993, p. 17). En el discurso disciplinar de la

historia se hace patente la tensión entre el acto de narrar y el acto de argumentar, puesto que la historia como discurso específico necesita hilar una serie de secuencias que conforma una trama protagonizada ya sea por un rey, el cual está a la cabeza de todo acontecimiento histórico, o ya sea por un accidente topográfico, un océano o un continente, cuya metafórica llanura dejaría ver las leves irregularidades en la uniformidad de su horizonte.

A este nudo de la era de la ciencia y la literatura se le suma también el hecho de ser la era de la política democrática moderna, “la era de las grandes masas y de las grandes regularidades que se prestan a los cálculos de la ciencia, pero también del desorden y de una nueva arbitrariedad que perturban su rigor objetivo” (Rancière, 1993, p. 17). Una poética del saber está dedicada a estudiar dichos procedimientos literarios por medio de los cuales las disciplinas construyen y distribuyen los cuerpos literarios de los objetos de estudio que afirman su cientificidad, pero también está atenta al desorden igualitario que provocan esos cuerpos fuera de lugar que no pueden ser asimilados bajo el pensamiento disciplinar sino a costa de su propia transformación.

En ese sentido una poética del saber es una *política del saber* en tanto describe los procedimientos del pensamiento disciplinar por los cuales se da un orden precario al mundo sensible; por ejemplo, al acontecimiento

democrático de la reunión en exceso de múltiples identidades sociales en la toma y ocupación de una plaza pública.

El exceso democrático tiene que ver con el exceso de palabras, o también con las palabras excesivas, de aquellos que no entran en la cuenta establecida. “El exceso no tiene que ver con las grandes cantidades, sino con el desdoblamiento del cálculo. Consiste en introducir otro cálculo que deshace el ajuste de los cuerpos a los significados” (Rancière, 2011d, p. 68). El pensamiento disciplinar entra en guerra con este exceso democrático, y para ello utiliza las mismas armas que la literatura había puesto a circular, entendida por Rancière como un nuevo régimen de identificación del arte de escribir nacido a finales del siglo XVIII³⁴. La literatura, que en ocasiones parece estar tan lejos de la política democrática, propone una nueva forma de hermenéutica del cuerpo social, una nueva poética que se identifica con una política, o mejor con una metapolítica. “Cabe llamar ‘metapolítica’ a la tentativa de sustituir las escenas y los enunciados de la política por las leyes de una ‘escena verdadera’ que les serviría de fundamento” (Rancière, 2011e, p. 41).

La literatura de Balzac, por ejemplo, crea una poética en

34 Para Rancière, un régimen de identificación de un arte es un sistema de relaciones entre prácticas, de formas de visibilidad de esas prácticas, y de modos de inteligibilidad” de un mundo en común en donde esas prácticas se dan (2011e, p. 20).

donde de los objetos más banales y las palabras más insignificantes son las que nos hablan verdaderamente de las leyes del mundo. Es una lectura sintomatológica en la cual las cosas tienen una entidad fantasmagórica que expresa el funcionamiento del cuerpo social, el cual es visible para algunos pocos. De este tipo de poética se nutre el pensamiento disciplinar de la sociología, de la historia y del psicoanálisis. No se trata, como se mencionó más arriba, de decir que un sociólogo marxista se haya inspirado explícitamente en la literatura de Balzac o Víctor Hugo, sino de las resonancias epocales que provocó el régimen literario en el tejido de experiencia común. No obstante, de forma paradójica, el discurso científico intenta sustraerse de la literatura y volverla un objeto de su estudio, desmitificándola y descodificando su mensaje inconsciente sobre las leyes de la estructura social. Sin embargo, “analizar realidades prosaicas como fantasmagorías que dan testimonio de la verdad oculta de una sociedad, decir la verdad de la superficie viajando a las profundidades y enunciando el texto social inconsciente que así se descifra, ese modelo de lectura sintomática es una invención propia de la literatura” (Rancière, 2011e, p. 43). El discurso disciplinar aplica el modelo que le ha proporcionado la literatura con la intención de alejarse infructuosamente de ella.

Ese modelo ha permitido darles cierto orden a las palabras excesivas de la política democrática moderna. Así lo ha

hecho Michelet, precursor de lo que vendría a ser la historiografía moderna, al evocar los discursos de los aldeanos republicanos de finales del siglo XVIII, pero sin citarlos; estos discursos toman prestada su retórica de los discursos ciudadanos, y estos últimos, a su vez, son una copia de la retórica antigua. Para lograr captar el verdadero sentimiento republicano se debe plantear un personaje más consistente.

A esa voz prestada que es la voz de los militantes de la República, [Michelet] la sustituye con otra voz, la voz de la República en persona, como adecuación de cuerpos y significados. (...) [Michelet] es un republicano de la era de la literatura, y en esa era las cosas mudas hablan sobre la República mejor que los oradores republicanos (Rancière, 2011e, p. 40–41).

La política de la literatura es doble. Por un lado, propone la metapolítica antes expuesta. Por el otro, la literatura supone una suerte de “anarquismo' literario que se podría resumir del siguiente modo: la literatura es el modo de discurso que deshace las situaciones de reparto entre la realidad y la ficción, lo poético y lo prosaico, lo propio y lo impropio” (Rancière, 2006b, p. 50). A esto Rancière también lo llama *literariedad*, señalando que el régimen de la literatura, entendido como un desorden de las correspondencias jerárquicas del régimen de las bellas artes, encuentra su condición en una democracia radical de

la letra o la escritura. El régimen literario instaura una indiferencia o una igualdad entre los temas y modos de expresión dentro del espacio escritural de la ficción, pero esto no es una característica propia o esencial del lenguaje literario como arte de escribir.

[El anarquismo literario o] la democracia radical de la escritura es el régimen de la letra en libertad, que cada uno puede retomar por su cuenta, ya sea para apropiarse de la vida del héroe o de la heroína de la novela, para hacerse escritor uno mismo, o para participar de la discusión sobre los asuntos en común. (...) La escritura significa lo inverso de todo lo propio del lenguaje: significa el dominio de la impropiedad. (Rancière, 2011e, p. 29).

La letra, dice Rancière, es un modo de existencia que se caracteriza por tener una propiedad impropia. La letra es la marca de verificación de la igualdad poética de la inteligencia y el lenguaje común que es propio de cualquiera y de nadie en particular. “La letra es esta corporeidad indecisa que pone confusión entre los cuerpos, que crea un ‘medio’ donde se expone la confusión que separa cada cuerpo de sí mismo” (Rancière, 2006b, p. 44). Esto es, dice Rancière, lo que temía Platón acerca de la escritura: una palabra muda que no tiene dios ni amo y que, por lo tanto, “rodará a diestra y siniestra sin que se sepa a quién le convine hablar y a quién no le conviene. Lo mismo vale para

esa literatura que no se dirige a alguna audiencia específica” (Rancière, 2011e, p. 28), ya que no le importa quién es el escritor y quién el lector. Platón opone a esta palabra muda la palabra viva del sabio y el rétor que enseña y habla a viva voz. Siguiendo la herencia platónica, las palabras del intelectual y del maestro explicador moderno intentan contener la anarquía de la letra impresa democrática, estableciendo los límites de un único sentido verdadero.

Lo mismo intentan hacer escritores como Flaubert o Mallarmé, dice Rancière, ya que se ven enfrentados a la literariedad que sirve de condición para su arte de escribir indiferente, pero, a su vez, quieren establecer la especificidad propia del lenguaje literario alejándose del lenguaje cotidiano, que circula como moneda corriente en el gran mercado de la sociedad. “La literariedad democrática es la condición de la especificidad literaria. Pero dicha condición al mismo tiempo amenaza con arruinarla, puesto que implica la ausencia de toda frontera entre el lenguaje del arte y el de la vida cualquiera” (Rancière, 2011e, p. 30)³⁵. Así como la retórica científica

35 Ocurre lo mismo con la descripción que hace Rancière del régimen estético de las artes: “El régimen estético de las artes es el que identifica propiamente al arte en singular y desvincula este arte de toda regla específica, de toda jerarquía de los temas, los géneros y las artes. Pero lo hace de modo que hace añicos la barrera mimética que distinguía las maneras de hacer del arte respecto de las otras maneras de hacer, y que separaba sus reglas del ámbito de las ocupaciones sociales” (Rancière, 2009a, p. 25–26).

intenta sustraerse de su cercanía con la literatura, la literatura construye el campo específico de su práctica oponiendo a la democracia escritural de la letra otro tipo de democracia literaria. Esta otra democracia, que constituye la individuación de los cuerpos literarios, pone en juego otro tipo de igualdad: la indiferencia e inmanencia de los elementos excesivos que componen la textura escritural de una ficción.

La forma particular de disenso estético que produce el régimen de la literatura es un *malentendido*, un “mal cálculo, una disputa en torno a un cálculo” (Rancière, 2011d, p. 61) excesivo de los cuerpos que componen el texto literario en sí, y no tanto al estilo particular de cada escritor. Respecto al régimen representativo de las bellas letras, en el cual el hilo de la narración imponía una cuenta exacta de los elementos necesarios para el desarrollo de la trama, el régimen literario inunda la trama de detalles “insignificantes” que desbordan la secuencialidad de la narración, en nombre de la experimentación de las capacidades más íntimas del lenguaje. “La literatura tiene el poder indiferente de dar y de sustraer cuerpo a la palabra, mientras que la preocupación esencial de los saberes sociales consiste en otorgar de nuevo cuerpo a los sujetos de la democracia” (Rancière, 2011f, p. 37). El régimen histórico de la literatura se forma por la contradicción entre la transhistórica propiedad impropia de la escritura y el deseo de autonomización de las artes de la escritura. Sin

embargo, este deseo fracasa. El aristócrata Flaubert no le habla al pueblo, pero sus escritos circulan por ahí para que el pueblo se los apropie a pesar suyo.

Es allí donde se liga el disenso literario con el disenso político. No se trata de que el contenido o mensaje del libro le hable necesariamente al pobre sobre su propia condición, sino que dicha letra está disponible para cualquiera que quiera apropiársela e iniciar con ella una aventura intelectual. Esto es posible, entre otras cosas, por la indiferencia de los temas y los actos literarios en los cuales ya no discrimina entre clase alta y clase baja, entre cultura popular y alta cultura, sino que pone en crisis ese reparto. La ficción literaria introduce, por ejemplo, “un desbalance o un exceso con respecto a un balance empírico del tiempo y el trabajo” (Rancière, 2009b, p. 278. Traducción del autor) al que normalmente está sometido el trabajador. La literatura puede provocar un desajuste estético entre la mirada y las manos, un desajuste del cuerpo consigo mismo. Lo que se hace disponible en la literatura no son mensajes o representaciones sino *pasiones*. Lo que el proletario tiene que robar de la literatura es un “misterioso y formidable disgusto”. Es el tipo de dolor que le falta, la desgracia que ignora por definición: la desgracia de no tener ocupación, de no estar en forma o equipado para un lugar específico en la sociedad, que se encarnaba en el momento del romanticismo por personajes literarios como Werther, René u Oberman. Lo que la literatura dota a los trabajadores no

es la conciencia de su condición. Es la pasión que puede hacer que rompan su condición, porque es la pasión que su condición les prohibió. La literatura no "hace" política enviando mensajes o representaciones a los trabajadores, sino que "hace" su política desencadenando pasiones, es decir nuevas formas de balance o desbalance entre una ocupación y el "equipamiento" sensorial que le corresponde (Rancière, 2009b, p. 278. Traducción mía).

La literatura puede ser apropiada de tal forma que produzca nuevas formas de experiencia estética, suspendiendo la dicotomía entre el juicio racional y el sensible. Puede ser apropiada como la cosa común con la cual el maestro ignorante formará un círculo de la potencia para que sus pupilos se emancipen intelectualmente. Introduciendo la pasión que los obreros podrán llevar a la acción política, afirmándose como algo más que obreros, excediendo el reparto de lo sensible dado y subjetivándose por medio de un nombre, una ficción excesiva e indeterminada socialmente, generando identificaciones imposibles: el pueblo, el proletariado, la organización anarquista, etc. No obstante, Rancière nos recuerda algo importante: "hay que aceptar que cosas que remiten a un mismo horizonte –como por ejemplo la igualdad política y la igualdad estética– no se acomoden" (2014, p. 83). Esto quiere decir que no hay un solo régimen o sistema de inteligibilidad que comprenda tanto a la política como a la estética. Esto es una muestra de la particularidad del

pensamiento anárquico de Rancière.

La igualdad que postula Rancière no es la idea que soporta un sistema que haga encajar diferentes campos donde el pensamiento se pone en juego. La igualdad actúa de maneras distintas, y, en ocasiones, contradictorias. En cada caso, la igualdad opera de una forma específica sin que eso signifique que no se puedan establecer cruces entre una y otra forma de lógica estética, política o del saber, como se pudo ver anteriormente. Pero esos cruces no están necesariamente determinados ni se corresponden totalmente entre sí. Cada campo u objeto de pensamiento se juega en esa propiedad impropia en la cual las fronteras no están establecidas positivamente y, no obstante, no hay una indiferencia absoluta de lo heterogéneo. La política tiene su estética y la estética su política, así como también el saber tiene su estética y política, y en dichos campos la igualdad puede ser verificada desde su universalidad y su singularidad, desde su ahistoricidad y su historicidad.

“El método de la igualdad debe implementar al mismo tiempo un principio de historización y un principio de atemporalidad, de contextualización y descontextualización. Se debe situar un discurso en un momento histórico dado, pero a su vez se debe buscar la línea de fuga de su universalización” (Rancière, 2009b, p. 282. Traducción del autor). Lo universal para Rancière, como se ha dicho anteriormente, tiene que ver con la

operación igualitaria y anárquica por la cual se pone en tensión el *arkhé* que fija un cierto reparto de posiciones particular, pero no invocando un principio superior que sea la ley de eso particular, sino la verificación de un supuesto en un momento particular que tiene efectos universales, ampliando el campo de lo posible. Se trata de rastrear el carácter afirmativo del principio de igualdad teniendo como telón de fondo la historicidad de las desigualdades. “El punto esencial en la historicidad de las formas de la desigualdad es que se prestan más o menos a la construcción de escenas de la igualdad” (Rancière, 2014, p. 159).

El método de la igualdad de Rancière también puede ser nombrado como una *anarqueología*: un método atento a los momentos y escenas en que la lógica de la igualdad entra en contacto con la lógica de la desigualdad, un contacto que plantea la aparición de un escenario horizontal de litigio que altera el orden normal que subordinaba una lógica a la otra. En esto se puede establecer un punto de contacto con Foucault, uno de los pocos filósofos contemporáneos que Rancière nombra explícitamente como influencia importante en su forma igualitaria de pensar. Foucault afirmó en uno de sus cursos del *College de France* (2014), que impartió en 1980, que su propuesta teórico-práctica era una suerte de anarqueología, la cual consiste en señalar sistemáticamente la no-necesidad de cualquier tipo de poder como un principio de inteligibilidad del saber en sí

mismo. Es una cuestión de

poner el no-poder o la no aceptabilidad del poder, *no al final de la empresa, sino al comienzo de la obra*, en la forma de cuestionar todas las maneras en que el poder es aceptado efectivamente. En segundo lugar, no se trata de decir que todo el poder es malo, sino de partir del punto de que ningún poder es aceptable por derecho y es absoluta y definitivamente inevitable (Foucault, 2014, p. 78. Traducción y énfasis mío).

Tomar la no aceptabilidad del poder como comienzo, en términos de Rancière, es tomar a la igualdad como presupuesto, y, de esta forma, señalar la contingencia de los repartos instituidos que fundamentan diversas formas de dominación. Del modo de trabajo de Foucault, Rancière asimila que hay “que ocuparse del pensamiento allí donde de verdad está operando. Él [Foucault] lo ve operando en las técnicas de poder. Por mi parte, [dice Rancière], también quería ver operando al pensamiento en las prácticas de quienes resisten al poder, en las practicas polémicas, en las luchas” (Rancière, 2014, p. 58 –59). Los dos consideran que el pensamiento se encuentra tanto en un documento administrativo de una clínica como en un pequeño poema anónimo en un fanzine. No obstante, Foucault enfoca sus investigaciones en mostrar cómo opera local y contingentemente el poder, y para ello da cuenta de las transformaciones y discontinuidades históricas de

determinadas epistemes o regímenes de verdad, y de las técnicas y dispositivos de producción de subjetividad.

Por su parte, el enfoque que Rancière da a lo que he denominado anarqueología es el de trazar los desplazamientos de las practicas que muestran en acto la contingencia del poder, los momentos en los que hace cortocircuito por un determinado acto discursivo o subjetivación política. Esto lo hace no solo historizando los modos de reparto desigual y las resistencias igualitarias frente a estos, sino construyendo una atemporalidad o universalidad en clave igualitaria que hace aparecer un abigarramiento de tiempos (Zavaleta Mercado, 1986), o mejor, un entramado *ch'ixi* de espacios–y–tiempos. Lo *ch'ixi* es una palabra que Silvia Rivera Cusicanqui (2018) recoge del aymara, que literalmente designa una tonalidad de gris jaspeado compuesto por machas aleatorias de blanco y negro, las cuales no se sintetizan ni se mezclan. Con este término Rivera Cusicanqui nombra la heterogeneidad espacio–temporal conflictiva que se teje en un presente dado, y que se juega en tanto manifestaciones cotidianas como en luchas emancipatorias que generan una torsión, o ponen en crisis, el curso temporal normal de la dominación. A su vez (y aquí hay una relación importante entre Rancière y Rivera Cusicanqui), lo *ch'ixi* hace énfasis en la brecha que hay entre lo puro y lo impuro, lo propio y lo impropio, que se juega en los discursos, practicas, individualidades y

colectividades³⁶. “Las entidades *ch'ixis* (...) son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 79).

Una anarqueología hace una topografía de estas entidades *ch'ixi*, que también podrían nombrarse “existencias suspensivas” como las llama Rancière, es decir, “una existencia que no tiene lugar en una repartición de las propiedades y los cuerpos. (...) [Que] tiene el estatus de una unidad remanente, sin cuerpo propio, que viene a inscribirse en sobreimpresión sobre una conjunción de cuerpos y propiedades” (Rancière, 2006b, p. 51). Es una suerte de “vida de papel”, material e inmaterial a la vez, que introduce disensos allí donde actúa, que distorsiona los cuerpos de su yo generando una molestia en la experiencia perceptiva, y además posibilita nuevos ensamblajes contingentes. Con Siegfried Zielinski (2015), desde el campo de las artes y el cine, también podríamos llamar a dichas existencias *anarchivos*: marcas, gestos, registros cuya actividad cuestiona la idea de un origen o fundamento y que

36 Es importante resaltar que Rivera Cusicanqui usa la noción *ch'ixi* para pensar la sociedad andina, y en particular la boliviana, y que se enfoca sobre todo en la cuestión del mestizaje y la colonización. No obstante, (y he aquí una explícita conexión con Rancière, vía Jacotot), afirma que “sobre las premisas de una brújula ética y la igualdad de las inteligencias y poderes cognitivos –ciertamente expresables en una diversidad de lenguas y epistemes– podrá tejerse quizás una epistemología *ch'ixi* de carácter planetario (.)” (Rivera C., 2018, p. 80–81).

“no reclaman liderazgo. Tampoco pretenden saber verdaderamente de dónde vienen las cosas y hacia dónde se dirigen” (p. 122).

Podemos ver un ejemplo de anarchivo en la forma en que Rancière ve los archivos del itinerario obrero francés de 1840: registros de movimientos emancipatorios que se desidentificaban de su origen socioeconómico y emprendían aventuras heterotópicas sin un fin claramente establecido. Para Zielinski, los anarchivos y la práctica anarqueológica “refieren a la búsqueda de un mundo no idéntico al que hemos experimentado. Esencialmente, esto significa oponer al espacio factual del pasado presente (.) un *espacio potencial* y dejar a ambos, tensamente, cerca el uno del otro” (2015, p. 125. Traducción del autor). Este espacio potencial no es uno que se proyecte como una promesa de futuro, sino que es un espacio o una escena de la potencia que se sobreimprime polémicamente, en el presente, sobre el registro de un archivo cuyo sentido es fijado dentro de un discurso disciplinar determinado.

Un método de la igualdad no es un método como tal. No dice los pasos exactos que hay que seguir para verificar la igualdad, solo pide presuponerla y de este modo trabajar para verificarla en cada caso, lo cual quiere decir también disponerse y actuar igualitariamente. No hay así una separación tajante entre el que verifica y el que actúa. Quien verifica la igualdad pone en acto una forma de pensar

indisciplinar, un pensamiento que crea un espacio sin fronteras disciplinares, que a su vez es un espacio de igualdad, en el cual es visible y pensable la relación entre el mito desigualitario que se afirma como *logos* y el mito igualitario que afirma la igualdad poética de todo discurso. Para Rancière, pensar indisciplinarmente implica plantear de otro modo el trabajo de la filosofía, tan apreciada y a la vez despreciada por los discursos disciplinares. Ella ya no sería ya el metadiscurso que fundamenta a todo el resto de discursos, dándoles una estructura metodológica o un soporte ontológico, sino antes bien, es la práctica que deshace las fronteras que intentan resguardar la autoridad de las disciplinas. “Mi practica filosófica va junto a mi idea de la política. Es an–arquica, en el sentido de que traza devuelta la especificidad de las disciplinas y la distribución de competencias al nivel ‘igualitario’ de las competencias lingüísticas y de las invenciones poéticas” (Rancière, 2011a, p. 14. Traducción del autor).

Una práctica igualitaria y anárquica de la filosofía piensa la aporía de la fundación no en términos ontológicos o hauntológicos, sino poéticos. Es un poco lo que señalaba Glauber Rocha (2008) respecto al discurso metafórico y poético de su cine: este no es un adorno o una deriva que estetiza un discurso material y directo, sino que se da porque “cada vez que profundizas en un determinado tema en el que encuentras su núcleo explicativo, este pasa a ser un símbolo” (citación). Se señala así que la constitución de

un *arkhé* del *arkhé* tiene que ver con la composición de un relato o poema en el marco de una batalla en torno a la igualdad y su vínculo con la desigualdad, y no con el decir verdadero acerca de la Verdad. De esta forma, la filosofía anárquica que practica Rancière nos recuerda que la lección de la igualdad se puede encontrar en cualquier lugar: “no hay un territorio propio del pensamiento. El pensamiento está en todas partes, su espacio no tiene periferia” (Rancière, 2015c, p. 42) Al mismo tiempo también les recuerda a los guerreros del pensamiento disciplinar que “sus objetos pertenecen a todo el mundo, sus métodos pertenecen a cualquiera. Son historias que cualquiera puede entender y contar a su vez” (Rancière, 2009b, p. 281).

III. POLÍTICA SIN ARKHÉ: RESONANCIAS ENTRE RANCIÈRE Y EL ANARQUISMO

Es necesario, pues, ante todo, considerar a la anarquía como un método

(Malatesta, 1989, p.68.).

La igualdad en todo –sinónimo de equidad– es la anarquía misma

(Kropotkin, 2008, p. 36).

El todo de la política, se ha dicho, se juega en la interpretación de la “anarquía” democrática

(Rancière, 2006a, p. 76).

En el Paro Nacional de noviembre de 2019 en Colombia, Álvaro Uribe afirmó que dicha manifestación estaba infiltrada por el “anarquismo internacional”. En Estados Unidos, durante las manifestaciones en contra del racismo y abuso policial, Trump tildó de anarquista la zona autónoma conformada en un barrio de Seattle que los manifestantes llamaron CHAZ. Si bien se sabe que la palabra anarquía suele tener una connotación negativa para la mayoría de personas, las declaraciones de estos jefes de Estado muestran, a mi parecer, la ambigüedad que dicho termino suscita. Relacionar levantamientos populares con la noción de anarquía puede tener mucho sentido, un sentido que no es concebible para aquellos que tienen el título para gobernar o para los amantes de la desigualdad. Ese sentido se escapa a la dicotomía orden/desorden que suele aparecer cuando las personas deciden contestar a la autoridad estatal, o a alguna otra forma de estructura jerárquica tendente a la dominación, mediante acciones directas que detengan el tiempo normal de ese orden instituido.

“Anarquía” es una palabra excesiva que desborda todo sentido común unívoco³⁷. No se sabe muy bien qué hacer

37 Como afirma Malatesta (1989) “la dificultad que los anarquistas encuentran en su propaganda, no depende del nombre o de la denominación que se han adjudicado, sino del hecho de que su concepto choca con todos los prejuicios inveterados que conserva el pueblo acerca de la función del

con ella, incluso en contextos en los cuales las personas quieren transformar la forma en que está organizado el mundo. Ocurrió, por ejemplo, en el seno de la Asociación Internacional de Trabajadores, también conocida como La Primera Internacional, en 1872. Según cuenta Kropotkin (1881) aquella facción que en un principio identificaban con el nombre de federalistas, anti-estadistas o antiautoritarios, terminó siendo llamada “anarquistas” por sus detractores. “Después de todo, hizo posible decir que el nombre mismo de anarquista probaba que su única ambición era crear desorden y caos sin preocupación por el resultado” (1881, s.p.). Como usualmente pasa, dicha palabra despectiva fue apropiada dándole un sentido contraintuitivo respecto al uso general, pero que estaba contenido en su raíz etimológica griega: an-arquía significa sin gobierno o sin autoridad, lo cual no tiene que ver con el desorden, sino con una forma distinta de relación social entre los individuos.

El movimiento anarquista, en su diversidad de variantes y tendencias, tuvo mucha fuerza política en los sectores proletarios del mundo entre los años 1860 a 1940, aproximadamente (Ibáñez, 2014, p. 17)³⁸. Sin embargo, su

gobierno o, como se dice de ordinario, acerca del Estado” (p. 12).

38 En este capítulo nos centraremos en el anarquismo como corriente explícitamente socialista. No obstante, existe la postura anarcoindividualista, cuyos principales exponentes teóricos fueron Max Stirner (en su momento parte de los jóvenes hegelianos) y Émile Armand. Si bien no trataremos esta postura, valga decir que contrario a lo que se piensa, no es una simple postura egoísta, sino que tiene una propuesta ética

influencia se vio menguada a medida que se sucedían las guerras en Europa y también en América Latina. Desde la perspectiva de David Graeber (2002, p. 147), en los entornos de guerra las posturas del anarquismo son poco fecundas (con excepción del anarcosindicalismo en la Guerra Civil Española), dado que en estos contextos imperan las organizaciones centralizadas y jerarquizadas en busca del exterminio o la conquista del enemigo. Los partidos comunistas y socialdemócratas de la época parecían más proclives a ajustarse a dicha dinámica, sobre todo después de la Revolución Rusa. Sumando a esto, la influencia hegemónica del marxismo en la academia mundial generó discursos historiográficos y teóricos que opacaban, sino directamente negaban, el papel del anarquismo y de otros postulados socialistas en la historia de los movimientos de emancipación, considerándolos prehistoria de la ciencia marxista³⁹. Para explicar esta distancia del anarquismo con el resto de las tradiciones de emancipación vale tener en cuenta la relación tensa que el anarquismo sostiene con la figura del intelectual y con el ejercicio teórico tradicional, poniendo especial énfasis en la práctica, así como el carácter efímero de su producción textual y gráfica, que circulaba de manera efímera.

y relacional que no debe ser menospreciada (Armand, 2007).

39 Este desprecio por el anarquismo se vio en el plano de la práctica revolucionaria, por ejemplo, con la represión a la comuna de Kronstadt (1921) por parte del gobierno bolchevique.

Durante Mayo del 68 hubo bastas expresiones antiautoritarias y libertarias, incluso dentro sectores identificados con el marxismo. No obstante, no hubo una influencia explicita del movimiento anarquista. “Mayo del 68 anunció, finalmente, en el seno mismo del anarquismo militante unas concepciones novedosas que, como dice Todd May (...) privilegiaron, entre otras cosas, las perspectivas tácticas por encima de las orientaciones estratégicas, dibujando de esta forma un nuevo *ethos* libertario” (Ibáñez, 2014, p. 20). Esto quiere decir que en las luchas emancipatorias ya no predominaba una perspectiva macropolítica, en el sentido de plantear un programa para una revolución futura generalizada, sino una perspectiva micropolítica de luchas puntuales contra relaciones de dominación concretas allí donde aparecen. Dice Foucault (2001) que “el principal objetivo de estas luchas es atacar no tanto ‘esta o aquella’ institución de poder, o grupo, o elite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder” (p. 245).

Se suele pensar que el anarquismo entra en un periodo de *letra muerta* durante los 30 años siguientes, debido a que su influencia en el movimiento obrero y estudiantil no era tan explícita. Sin embargo, las ideas anarquistas y libertarias circularon de formas diversas en el seno de la contracultura y de las artes. Véase el caso de los *diggers* y *yippies* como facciones politizadas de los *hippies* en Estados Unidos, y por supuesto el papel fundamental del punk y el hardcore más

politizado que hizo suyas diversas prácticas e ideas anarquistas, preparando así el terreno para expresiones organizativas más consistentes durante los 90 y 2000.

A finales del siglo XX el concepto de anarquía y anarquismo recibió una atención práctica y teórica renovada, tanto fuera como adentro de los ámbitos académicos de la filosofía y la antropología, especialmente. Propuestas como el altermundismo, sucesos como el levantamiento del EZLN el primero de enero de 1994, el movimiento de los Piqueteros de Argentina en 1996, o la contracumbre de Seattle en 1999 en contra de la OMC, entre otros, mostraron formas distintas de contestación a los poderes neoliberales y estatales, los cuales no pasaban necesariamente por las vías institucionales ni tenían representación partidista⁴⁰. Ni siquiera estaban inspirados en las viejas consignas de izquierda de tomar el poder estatal, sino de formar una suerte de poder popular autónomo contra el Estado y el capital. Por supuesto, todos los participantes de estos acontecimientos no se llamaban a sí mismos anarquistas, aunque algunas organizaciones anarquistas sí hicieron parte importante de ellas llegando a conformar redes locales, como la Red de Acción Directa (DAN) en Estados Unidos, e internacionales junto a otras organizaciones, como la llamada Acción Global de los

40 Otro aspecto importante son las diversas manifestaciones estéticas de acción directa durante dichas marchas y que se mantienen aún ahora.

Pueblos (AGP)⁴¹. Lo que señalan tanto Graeber (2002) con el término “nuevos anarquistas”, como Ibáñez (2014) con la noción de “anarquismo extramuros”, es que en el seno de estas organizaciones e individualidades no identitariamente anarquistas, los significantes característicos del anarquismo y su forma de organización han circulado e influenciado fuertemente sus apuestas. Incluso, es importante decirlo, dichos movimientos han afectado la perspectiva anarquista propiamente dicha.

Paralelo a esto, en el ámbito académico de la filosofía, surgen investigadores interesados en el anarquismo y en revisar sus presupuestos a través de la influencia teórica de Foucault, Deleuze y Guattari, o Derrida, entre otros. Estos investigadores ven en las diversas propuestas teóricas del posestructuralismo herramientas que resuenan y enriquecen las apuestas teóricas y prácticas que el anarquismo histórico ha defendido (May, 1994; Newman, 2001; Colson, 2003). El pensamiento de Rancière no es ajeno a estas resonancias. Si bien en el capítulo anterior intenté elaborar un modo de pensamiento anárquico general desde el método de la igualdad de Rancière, en este capítulo me interesa mostrar como dicho método anárquico se explicita en su conceptualización específica de la política. Y, a su vez, establecer las resonancias y diferencias entre su

41 El AGP fue un ejercicio de internacionalismo descentralizado y tendente a la horizontalidad que fue posible gracias al auge de internet (Graeber, 2002; 2009).

postura y la del anarquismo tradicional, y de este modo explorar las respuestas a ciertas críticas que se le han hecho a Rancière planteadas en el capítulo 1. Nos concentraremos entonces en “el apretado nudo entre tres términos que ordinariamente están inconexos: política, democracia y anarquismo” (Rancière, 2011b, p. 239)⁴².

42 Valga decir que no estableceré una comparación específica entre autores, sino que haré uso de diferentes ideas de la tradición anarquista para establecer una imagen general de los postulados de este movimiento. El anarquismo, o mejor los anarquismos, son variados y ahí diferencias conceptuales entre ellos que no me será posible abarcar.

5. Política y antipolítica

La primera diferencia que pareciera haber entre Rancière y la generalidad del pensamiento anarquista es su concepción de la política. Para Bakunin, por ejemplo, la explotación y el gobierno son los elementos fundamentales de toda política: “*Explotaciones y gobierno*, el primero al dar los medios para gobernar, y al constituir la base necesaria y el fin de todo gobierno, que a su vez legaliza y garantiza el poder de explotar, son los dos términos inseparables de todo lo que se llama política” (S.f., p. 114). Así, la política es una actividad de gobierno de una minoría sobre una mayoría, la cual busca legitimar, por medio de las instituciones del Estado, la explotación económica y la dominación de unos sobre otros. Política y Estado son términos intrincadamente relacionados para el anarquismo. “Los anarquistas (...) se han servido generalmente de la palabra Estado, entendiéndolo por ella el conjunto de las instituciones políticas, legislativas, jurídicas, militares, financieras, etc., por medio de las cuales se arrebató al pueblo *la gerencia de sus propios asuntos*” (Malatesta, 1989, p. 13. Énfasis mío). No solo entonces las instituciones políticas son un velo ideológico que permite que la

maquinaria capitalista de explotación funcione subrepticamente, sino que el poder político en manos del Estado limita las capacidades del pueblo de ocuparse de lo común.

Eduardo Colombo entiende el poder político como análogo al concepto de dominio, “es decir, como expropiación y control en manos de una minoría de la capacidad regulativa de la sociedad o, lo que es lo mismo, del ‘proceso de producción de sociabilidad’” (2014, p. 100). El poder del Estado se instituye bajo el supuesto de que el pueblo es una masa de individuos egoístas e ignorantes que necesitan de la mediación de una autoridad por fuera de ellos para garantizar la sociedad. Es por eso que Malatesta (1891), en su tiempo, afirmó que en el argot cotidiano Estado y sociedad se usan indistintamente. Lo curioso es que el nacimiento de la política moderna estatal funciona a través de la separación y jerarquización de las relaciones entre las personas y sus gobernantes. Pero esta relación no es un dato positivo de la naturaleza, como lo muestran los estudios antropológicos de Kropotkin (1902) o Pierre Clastres (1978), en los cuales dan cuenta de sociedades en donde no había, y no se quería, una forma de organización de lo común centralizada y jerárquica.

Concepciones filosóficas como las de Hegel soportan la idea de que el ámbito del Estado son los asuntos universales y que la sociedad civil se constituye como el campo de la

necesidad particular y de los intercambios mercantiles, y que por lo tanto uno abarca al otro (Gómez-Muller, 2014, p. 11). Por el contrario, Bakunin cree que el Estado no subsume a la sociedad, sino que el Estado es una forma, particular e histórica, de relación social. “El Estado no es la sociedad, no es más que una de sus formas históricas, tan brutal como abstracta” (Bakunin, s.f., p. 94). La política del Estado es heredera del principio de autoridad teológico, que tenía a Dios como garante del orden mundano. El lugar vacío del monarca, como representante de lo divino en la tierra, es ocupado por la idea divinizada del Estado como estructura formal y trascendental que hace posible la sociabilidad de los hombres por medio de las leyes y el uso “legítimo” de la violencia. Sin embargo, no todo el poder que ejerce el Estado es impositivo y violento. Precisamente para mantener su hegemonía debe generar un orden simbólico que naturalice su existencia a los ojos de las personas y de sí mismo. “El pasaje a la forma Estado, etapa decisiva, se completa cuando el sistema simbólico de legitimación del poder político estatal logra captar, o atraer hacia sí, una parte fundamental de las lealtades primitivas, identificaciones inconscientes que estaban previamente solicitadas por el grupo primario: tribu, clan, ‘familia’, aldea” (Colombo, 2014, p. 100).

La institución de este orden simbólico hace que distintas élites tengan como objetivo final la conquista del Estado como modo de mantener dominantes sus intereses

económicos y morales. Esto también hace que movimientos revolucionarios que quieren ir en contra de las élites tradicionales, piensen que solo mediante la toma del poder estatal lograrán un cambio del orden social. Esto es lo que Gustav Landauer llama *revoluciones políticas* (1977), revoluciones que buscan el control del poder estatal ya sea por los mecanismos institucionales previamente establecidos o por la violencia. Sin embargo, los anarquistas son insistentes en que lo que se busca es una *revolución social*. “La rebelión contra esa influencia natural de la sociedad es mucho más difícil para el individuo que la rebelión contra la sociedad oficialmente organizada, contra el Estado, aunque a menudo sea tan inevitable como esta última” (Bakunin, s.f., 92). Si bien es cierto que el anarquismo tiende a centrarse en la figura del Estado como representante visible de la dominación y encarnación del principio de autoridad en las sociedades modernas, no asume que de allí emanen todas las formas de dominación o que esa figura sea la única forma de ejercer gobierno⁴³.

Dentro del tejido social emergen espontáneamente instituciones y relaciones de dominación, formas en las cuales arbitrariamente se subestima y expropia la capacidad de los individuos para atender sus propios asuntos,

43 El mismo Bakunin afirma que “no vacilo en decir que el Estado es el mal, pero un mal históricamente necesario, tan necesario en el pasado, como lo será tarde o temprano su extinción completa, tan necesario como lo han sido la bestialidad primitiva y las divagaciones teológicas de los hombres” (s.f., 94).

imponiéndoles así una norma de conducta que se sostiene por medio de un reparto entre quién es ignorante y quién es sabio, quién puede mandar y quién debe obedecer. Es por eso que Malatesta (1989) prefiere hablar de abolir el gobierno, y a sus agentes, que de abolir el Estado, ya que este simplemente es una forma particular de gobierno:

Gobernantes son, en resumen, todos aquellos que tienen *la facultad*, en mayor o menor grado, de valerse de la *fuerza social*, es decir, de la fuerza física, intelectual y económica de todos para obligar a los demás a hacer lo que ellos les plazca. Y esta facultad, en concepto nuestro, es el principio gubernamental, el principio de autoridad (p. 17. Énfasis mío).

Si rebelarse contra la sociedad es más difícil que contra el Estado, es porque el entramado de relaciones de poder o de autoridad atraviesa y es asimilado por los individuos como parte de sí mismos. Se da por sentado el reparto de lo sensible que instituye y hace posible el principio de autoridad como si fuera un dato natural. “La sociedad no se impone formalmente, oficialmente, autoritariamente; se impone naturalmente, y es a causa de eso mismo que su acción sobre el individuo es incomparablemente más poderosa que la del Estado” (Bakunin, s.f., p. 95). Es por eso que no basta una revolución política que busque imponer un cambio social desde arriba, sino que lo fundamental es acabar las relaciones de dominación desde abajo. La

revolución social no se limita, como se podría pensar desde el marxismo, a un cambio en las relaciones de explotación económicas. Con esto se reforzaría la idea de que el ámbito exclusivo de la sociedad es el de las relaciones de producción y los medios de reproducción de la vida. El anarquismo cree que la revolución social pasa por el establecimiento de la igualdad económica, con la abolición de la propiedad privada y del salario, es decir por el comunismo. Pero esto no basta si no se establece también una nueva moral igualitaria y libre que se oponga a todas las formas de dominación⁴⁴. Esto lo exploraré más adelante.

Podríamos decir entonces que la política para los anarquistas no está muy lejos de como usualmente se la entiende, es decir, como “el conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución” (Rancière,

44 Respecto a la diferencia entre explotación y dominación, Todd May (2016) señala que “la dominación, el “equivalente” anarquista de la explotación, no es sólo un término diferente. Es un *tipo* diferente de término. (...) Primero, mientras explotación es un concepto fundamentalmente económico, dominación es fundamentalmente un concepto político. Hace referencia a relaciones de poder. Segundo, y más importante para nuestros propósitos, dominación es un concepto más elástico que explotación. Puede hacer referencia a relaciones en una variedad de escenarios sociales. Hay dominación económica, con toda seguridad, pero también hay dominación racial, dominación de género, dominación sexual, dominación educacional, dominación familiar, etcétera.” (p,79)

1996, p. 43). Sin embargo, Rancière propone darle otro nombre a dicho conjunto de procesos: *policía*. Pero la policía no es lo que suele llamarse “aparato de Estado”, ya que este término supone un antagonismo entre la vida orgánica de la sociedad y la fría maquina estatal. De hecho, así se ha solido interpretar la diferencia entre revolución política y revolución social. No obstante, y como se vio anteriormente respecto del anarquismo, Rancière afirma que los procesos policiales determinados, o la lógica policial, es mantenida tanto por las relaciones sociales como por el Estado.

De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido (Rancière, 1996, p. 44–45).

La lógica policial hace parte de lo que Rancière llamará después, más específicamente, reparto o división de lo sensible, es decir, el establecimiento de unas evidencias sensibles que dan cuenta de algo común y de las partes que lo conforman. “Un reparto de lo sensible fija entonces, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas” (Rancière, 2009a, p. 9). Para Aristóteles, por ejemplo, es

común a todo ciudadano gobernar y ser gobernado, no obstante, en seguida este común se divide entre aquellos que tienen el título y el tiempo de mandar, ya sea por ascendencia, destino divino, o poder económico, y el resto que no tiene ese título y por tanto le conviene obedecer o delegar su capacidad a otro. Dicho reparto se instaura, primeramente, en palabras de Eduardo Colombo, como un orden simbólico o un “sistema de formas *a priori* que determina lo que se da a sentir” como parte y participante de lo común (Rancière, 2009a, p. 10). La lógica policial entonces trata de instaurar y mantener un *consenso*, es decir, un “acuerdo sobre los datos sensibles de una situación, sobre la manera de interpretar las causas y de deducir las formas de acción posibles” (Rancière, 2006c, p. 8). Por ejemplo, durante el gobierno de Álvaro Uribe se instauró un consenso según el cual todos los estudiantes de universidad pública eran potenciales guerrilleros. El reparto de lo sensible que opera bajo este consenso es que los estudiantes en general, y los de universidad pública en particular, no deberían atender más que a asuntos académicos. De no hacerlo, pasan a formar parte de los enemigos del Estado y, en consecuencia, habrá que ponerlos en su sitio o, como pasa constantemente en Colombia, eliminarlos, erradicar toda forma de tomar parte.

A la policía se le opone una lógica totalmente heterogénea: *la política*. “La política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la

existencia y la calidad de quienes están presentes en él” (Rancière, 1996, p. 41). La política es una lógica basada en el principio de igualdad, la cual (dis)torsiona en su acción el reparto sensible de las partes, tiempos y lugares de los cuerpos dentro de una configuración de lo común dado. Lo que se pone en el centro del litigio es la existencia misma de dicho común y de las partes que lo conforman. Esto se hace por medio de la manifestación sensible del daño o de la división en la que se basa esa comunidad. La acción política produce una interrupción en el curso y distribución normal de los tiempos y los lugares *proprios* de cada cuerpo. Incluso va más allá, ya que rompe con la visión organicista del cuerpo comunitario como un anhelo de unidad en medio de tiempos “polarizados”, “puesto que la distorsión no es simplemente la lucha de clases, la disensión interna que debe corregirse dando a la ciudad su principio de unidad, fundándola sobre el *arkhé* de la comunidad. *Es la imposibilidad misma del arkhé*” (Rancière, 1996, p. 28. Énfasis mío).

Como ya se ha señalado en el capítulo 1, la política para Rancière no es una fuerza ontológica otra por fuera de este mundo, la cual operaría como ley de la contingencia necesaria de lo social. Hay política cuando unos agentes cualquiera, agentes que hacen parte de este mundo, se desidentifican del lugar propio que les ha asignado la lógica policial para impugnar la imagen de la comunidad que los excluye de lo común, instituyendo mediante su acción otra

comunidad. A estos agentes Rancière los llama la *parte-de-los-sin-parte*, una comunidad de sujetos que no preexiste al conflicto que instituye su acción, sino que se configura en el enfrentamiento con la lógica policial. No tienen parte, no solo porque bajo la lógica policial de dominio ellos no tienen la propiedad o capacidad de hablar sobre lo que compete a lo común, sino también porque deciden dejar de ser parte de la cuenta de las partes oficial para conformar una parte excedentaria o suplementaria imposible de asimilar para la policía (al menos en principio). Hoy día, en el marco del Paro Nacional, la autodenominada Primera Línea representa una parte sin parte, es decir una parte que se escapa explícitamente a una categorización sociológica de un sector de la población, debido a que quienes la conforman pueden ser cualquier persona: madres, padres, personas con estudio o sin estudio, con trabajo o sin trabajo, jóvenes, viejos, disidentes sexuales y de género, mujeres y hombres, etc.⁴⁵. Bajo dicha comunidad política, artificial o ficcional en relación al cuerpo político instituido y naturalizado por el Estado-Nación, se reclama, bajo el principio vacío de la igualdad, el hecho de tener parte en la discusión acerca de lo común.

45 Aquí me refiero a la Primera Línea de forma amplia y no solo como la línea de choque y defensa que protege las manifestaciones confrontando los ataques de la policía. La noción de Primera Línea ha sido apropiada, al modo de un significante vacío, por otros agentes del Paro que se enfrentan desde la comunicación, lo jurídico y lo cultural a otras formas de ataque hacia la manifestación política de la gente.

Por supuesto, decir que esta comunidad solo aparece en el espacio conflictivo que instituye no significa que se despojen completamente de sus condicionamientos policiales y materiales de clase, genero, raza, etc. Significa, más bien, que provoca una torsión de dichos condicionamientos y se subjetiva políticamente a pesar de dichas determinaciones que aparecen en un primer momento como necesarias. Su acción afirma la igualdad de cualquiera con cualquiera, sin importar que, por ejemplo, el sujeto de la acción se identifique como indígena o transgénero, ya que demuestra que, más allá de la reivindicación de una identidad específica, lo que se pone en juego es la verificación de que cualquiera es un ser inteligente con la capacidad de hablar y expresarse de igual a igual con otros⁴⁶.

La subjetivación política es al mismo tiempo una desidentificación, la cual transforma “unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de experiencia de un litigio (...) [Así], en política, "mujer" es el sujeto de experiencia –el sujeto desnaturalizado, desfeminizado– que mide la

46 Esto no significa que para que haya política se debe expresar explícitamente la consigna de la igualdad ni como principio ni como meta. “Se entiende que un movimiento igualitario no es un movimiento de personas que están preocupadas en todo momento por el hecho de llevar a cabo la igualdad. (.) La gente no se junta para llevar a cabo la igualdad, *lleva a cabo cierto tipo de igualdad juntándose*” (Rancière, 2014, p. 165, Énfasis mío)

distancia entre una parte reconocida –la de la complementariedad sexual– y una ausencia de parte” (Rancière, 1996, p. 52 – 53).

Hay política cuando la acción de los sujetos políticos demuestra “la *anarquía* última sobre la que descansa toda jerarquía [en la forma de un *desacuerdo*] (Rancière, 1996, p. 30). El desacuerdo no es un conflicto de intereses entre partes plenamente identificadas, ni un malentendido que puede ser despejado aclarando el uso correcto de los términos. “El desacuerdo no se refiere solamente a las palabras. En general se refiere a la situación misma de quienes hablan” (Rancière, 1996, p. 10). Se deja de dar por sentado los agentes legítimos del *logos* y se plantea la pregunta acerca de quiénes pueden hablar, sobre cuáles cosas pueden hablar y sobre los espacios, tiempos y modos para manifestar dicho desacuerdo. Es por eso que las mediaciones jurídicas o parlamentarias muchas veces se ven desbordadas ante la manifestación de un desacuerdo, ya que estas instancias de gestión del litigio están configuradas de forma jerárquica y están acostumbradas a tratar con sectores de la población plenamente identificables, bajo figuras de representación o liderazgos no horizontales.

Una situación de desacuerdo hace aparecer una escena igualitaria en la cual la lógica policial y la lógica política entran en contacto. El desacuerdo es la “construcción de un

mundo paradójico que pone juntos mundos separados" (Rancière, 2006a, p. 74). Esta operación se realiza con el fin de tratar un daño, de tratar la división de *arkhé* y de manifestar las divergencias de sentido que habitan y constituyen las palabras que definen lo común. En dicho espacio, la parte de los sin parte hacer ver como argumentos lo que para la lógica policial había sido hasta el momento solo ruido. "Precisamente la demostración propia de la política siempre es al mismo tiempo argumentación y apertura del mundo donde la argumentación puede ser recibida y hacer efecto, argumentación sobre la existencia misma de ese mundo" (Rancière, 1996, p. 76). La acción política plantea un mundo en el cual los sujetos políticos actúan *como si* sus argumentos fueran escuchados. No obstante, una escena de desacuerdo se da en principio como un monólogo que presupone a un tercero interlocutor que tiene la capacidad de comprender lo que este sujeto sin parte dice (Rancière, 1996, p. 67). Esto es patente en la coyuntura política actual de Colombia, y estructuralmente a lo largo de su historia. El gobierno central trata de resolver la "crisis social que provoca el paro" no escuchando a la gente organizada que ocupa las calles, sino interlocutando con los partidos políticos y con viejas organizaciones sindicales de estructura vertical.

El gobierno se niega a escuchar los argumentos de la sociedad politizada ya que no se ajusta a los conductos regulares de la lógica policial, y explica la insistencia en el

descuerdo presuponiendo la ignorancia de las personas y su subordinación a algún partido político de oposición o a un agente ilegal.

No obstante, el escenario disensual se plantea y entra en contacto polémico con el orden consensual, el cual precisamente intenta cerrar todas las brechas o heterotopías desde las cuales pueda darse su encuentro con la política. Que las personas que toman las calles, y que plantean toda una serie de argumentos y demostraciones de su igualdad, no sean escuchadas por el establishment no implica que no haya contacto con la lógica policial. La escenificación de la igualdad de cualquiera con cualquiera abre un campo de experiencia que genera un disturbio en la percepción y en los afectos de cualquier individuo. Se afecta así lo que Bakunin llamaba la incorporación individual del principio de autoridad ejercido por la influencia naturalizada de la sociedad. Los efectos de las acciones de los movimientos igualitarios pueden producir resonancias emancipadoras o, por el contrario, para aquellos amantes de la desigualdad, pueden producir miedo y rechazo ya que solo ven la igualdad anárquica como desorden. Sin embargo, nadie es indiferente.

La filosofía política, tanto para Rancière como para los anarquistas, ha contribuido a tratar de darle un fundamento o *arkhé* al orden consensual establecido. En el caso de Bakunin, por ejemplo, su crítica va dirigida a los idealistas

burgueses contractualistas quienes plantean que el *ethos* humano es fundamentalmente violento y egoísta, y que, por tanto, una entidad formal y abstracta debe entrar a mediar dentro de los intereses particulares de las personas para que exista la sociedad y el progreso de la misma. Lo propio de la política es gobernar las pulsiones destructivas de las masas, las cuales ceden parte de su libertad para garantizar su seguridad y la de su propiedad (Bakunin, s.f). Para Rancière (1996; 2006a), la filosofía política, desde Platón hasta ahora, ha sido una forma de tratar con el problema anárquico que supone la acción política haciéndolo, paradójicamente, a un lado. La historia de la filosofía política es la historia de la supresión de la política mediante su identificación o confusión con la policía. Dicho esto, se podría afirmar que el anarquismo aplica cierto modelo paradigmático de la filosofía política, el cual comparte con el marxismo: la metapolítica.

“Toda la historia intelectual y moral, política y social de la humanidad es un reflejo de su historia económica” (Bakunin, s.f., p. 11). Esta afirmación de Bakunin señala lo que para la metapolítica es la verdad, el signo de la falsedad de la política. “La metapolítica proclama un exceso radical de la injusticia o de la desigualdad en relación con lo que la política puede afirmar de justicia o de igualdad. Afirma la distorsión absoluta, el exceso de la distorsión que arruina toda conducción política de la argumentación igualitaria” (Rancière, 1996, p. 107). La verdad de la política son las

desiguales condiciones materiales de existencia y producción de lo social, y la lucha de clases que la acompaña. Hasta que no se realice una revolución social que imponga un comunismo en materia económica, toda manifestación política igualitaria, y cualquier efecto que esta tenga sobre la textura porosa del orden policial, se revela como mera ideología que lo único que hace es reforzar el sistema imperante. Tal vez se pueda ver esa lectura en algunos grupos anarquistas de Chile actualmente respecto al planteamiento de una nueva constitución, iniciativa producto de las revueltas de 2019: la nueva constitución no cambia nada realmente, en esencia seguirá siendo un dispositivo de legitimación del dominio, solo que esta vez con rostro progresista⁴⁷.

No obstante, como se dijo anteriormente, lo social para el anarquismo no se reduce a la esfera de los asuntos económicos. Se emparenta con la concepción que tiene Rancière de lo social, es decir, lo social como “el lugar del conflicto permanente, el lugar en que lo político siempre puede volver a surgir, mediante un trabajo de reconfiguración de datos, que se puede llamar un trabajo de imaginación.” (Rancière, 2014, p. 175). Es ese trabajo de la imaginación lo que se constituye, en términos de Graeber

47 Opiniones como estas circulan en las redes sociales de algunos grupos anarquistas. La opinión de un autonomista como Raul Zibechi (2021) sintetiza dicha postura. Ver su columna “Chile. La convención constitucional puede ser la tumba de la revuelta”.

(2011), como un contrapoder que responde a la emergencia de relaciones jerárquicas de dominación dentro de las relaciones sociales. “El contrapoder hunde sus raíces en primer lugar y sobre todo en la imaginación. Emerge del hecho que todas las sociedades son una maraña de contradicciones y que siempre están, hasta cierto punto, en guerra consigo mismas” (p. 43). La imaginación es una operación estético-política análoga a lo que Schiller llama “impulso de juego”, y que Rancière lee como una “reconfiguración global de un campo de fenómenos que escapan a la distribución jerárquica de las formas de vida [la cual separa los asuntos privados de los públicos]” (2014, p. 109). Esta reconfiguración es fundamental en lo que Ibáñez (2014) describe como la *autoinstitución de un nuevo sujeto político* que se configura en la lucha misma, pues este proceso “exige que la imaginación se ponga a trabajar para crear espacios, construir condiciones, elaborar procedimientos que permitan que la gente elabore, *por sí misma y colectivamente*, su propia agenda al margen de las consignas venidas de otro lugar que el de la propia movilización” (2014, p. 56). Circula en la subjetivación política igualitaria lo que podríamos llamar una sensibilidad anárquica o libertaria⁴⁸.

48 Carlos Taibo opina que la diferencia entre considerarse anarquista y ser libertario consiste en que le primero señala una formación teórica en las ideas anarquistas, mientras que el segundo caracteriza a una persona afín a prácticas de autogestión, horizontalidad, etc. (2015, p. 32). De hecho, señala Ibáñez, mucha gente afín al anarquismo primero desarrolla un imaginario o

Si, como dice Rancière (1996), “no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces” (p. 31) –en el sentido de que haya la aparición polémica de una comunidad del litigio que altere a gran escala el tiempo normal de la dominación– eso no quiere decir, como afirma la crítica de Hallward (2009) ni que la aparición de la parte de los sin parte sea “espontánea” y desorganizada, ni que sea efímera y sin duración. Es así como se han entendido las perspectivas anárquicas, incluida la de Rancière. “Seguramente la emancipación es un desorden, pero ese desorden no es para nada espontáneo” (Rancière, 2010b, p. 135). La política aparece ante la lógica policial, y ante la perspectiva metapolítica, como una mera revuelta impulsada por pasiones desmedidas, pero esta forma de ver ignora todo el trabajo estético–político de emancipación que individualidades y pequeños colectivos realizan en su vida cotidiana, en las brechas aún no saturadas por el orden consensual. La dicotomía entre espontaneidad/organización supone en realidad un tipo de organización muy específico, que suele reproducir espontáneamente las formas existentes de la disciplina social⁴⁹. Los profetas de la organización olvidan que “una

una sensibilidad libertaria y tal vez luego se preocupa por formarse teóricamente en las ideas anarquistas (Ibáñez, 2014, p. 29). Por ejemplo, ese fue mi caso.

49 “El modelo tradicional [de organización] presupone la creación de una estructura permanente, estable y englobante, articulada en torno a unas bases programáticas y a unos objetivos comunes de carácter suficientemente general para que la estructura disponga de una perspectiva temporal amplia”

organización es política solamente si es 'espontanea' en el estricto sentido de la palabra, es decir si funciona como un origen continuo de una percepción, pensamiento o acción autónoma” (Rancière, 2011b, p. 250)

Una parte de los sin parte no aparece de la nada sino porque, entre otras cosas, hay todo un acumulado creativo de formas organizativas (individuales y colectivas) emancipadoras que constantemente luchan contra esas formas espontaneas y naturalizadas de dominación. En ese sentido, tanto para Rancière como para el anarquismo, no es tan importante la división entre lo individual y lo colectivo pues la emancipación implica siempre un cuestionamiento de dicha división, aunque no sea posible determinar a ciencia cierta, desde la lógica causa–efecto, el paso de una emancipación individual a una colectiva, como ya hemos señalado.

“Resulta que para rebelarse contra esa influencia que la sociedad ejerce naturalmente sobre él, el hombre debe rebelarse, al menos en parte, *contra sí mismo*” (Bakunin, s.f., 92. Énfasis mío). El anarquismo, a diferencia tal vez de otras corrientes socialistas, nunca ha reducido al individuo a un engranaje de la sociedad, y por lo tanto insiste en su

(Ibáñez, 2014, p. 42). Generalmente este tipo de organización se estructura jerárquicamente e intenta, como lo muestra Rancière respecto a las tensiones dentro del movimiento icariano y sansimoniano, subordinar la capacidad común de la emancipación intelectual a la ley social de coincidencia de las inteligencias (Rancière, 2010b, p. 137).

libertad como pilar fundamental de una concepción igualitaria de lo común⁵⁰. Pero esto implica una atención y trabajo sobre sí mismo singular, en contra de todas aquellas prácticas de dominación y despotenciación de la capacidad de cualquiera que puede atravesar todo proceso de individuación (siempre dentro de una colectividad). La emancipación individual es una subjetivación en contra de la identidad asignada que afecta, de alguna u otra forma, las relaciones inmediatas y cotidianas con los otros, ya que abre la posibilidad de otro tipo de comunidad. La subjetivación es siempre “al mismo tiempo formas de hacer-mundo, formas de ser contados como miembros de una cierta colectividad [posible]” (Rancière, 2011, p. 244). Es por eso que el anarquismo o la práctica anárquica siempre se ha planteado como una suerte de moral o ética (Kropotkin. 2008), aunque mejor sería llamarla con Rancière una *estética*, una posición disensual que imagina y prefigura aquí y ahora, en sus prácticas cotidianas y políticas, otro tipo de comunidad basada en instituciones igualitarias⁵¹.

50 A lo sumo, afirma que el individuo no es nada sin sus relaciones sociales, y es por eso que Bakunin se opone a la concepción idealista del individuo liberal que viene acompañada de la noción moral y económico-política de propiedad privada (Bakunin, s.f).

51 Valga mencionar de nuevo, que el anarquismo no es una práctica ni teoría homogénea. Posturas como las de Murray Bookchin (2019) a mediados de los 90 caen en la dicotomía excluyente entre lo individual y colectivo, señalando una diferencia tajante entre el *anarquismo social* y el *anarquismo como estilo de vida*.

6. Democr(A)cia contra la democracia

El acontecimiento político de la articulación heterogénea de individualidades y colectividades en una comunidad del litigio se alimenta entonces de toda una serie de emancipaciones cotidianas. Pero no hay que pensar estas como precondiciones *necesarias* de un momento político⁵². “Más aún, bien podría pensarse, (...), que en un mismo proceso de subjetivación se están produciendo a la vez formas de acción colectiva y formas de reconfiguración de un tejido de experiencia menos visibles, que impulsan a las acciones más visibles” (Quintana, 2020, p. 64). Es decir, que dentro de los momentos políticos de mayor amplitud se dan estos desplazamientos estético–políticos singulares a nivel

52 Incluso puede darse el caso, como señala Rancière respecto a la ambigüedad de la emancipación (2014), que practicas emancipadoras cotidianas que subsisten dentro del tiempo de la dominación se enamoren de su marginalidad, o que se fosilicen en vidas exiliadas que no busquen articulación alguna. Este es el caso de ciertas posturas anarcoindividualistas o primitivistas que se alimentan de una imagen idealizada de la vida en el bosque que llevó Henry David Thoreau. Hay que recordar que “las condiciones que nos hacen aptos para luchar contra un sistema son las mismas que nos vuelven aptos para sostenerlo, para apoyarlo. Aquí es donde se sitúa la complejidad de la ética y de lo político” (Rancière, 2014, p. 237).

molecular, como si de un virus se tratase⁵³. En dichos momentos se amplifica el poder de cualquiera, el poder de los sin parte que Rancière suele llamar democracia: el poder o la capacidad del pueblo.

Similar a lo que pasa con el término política, el anarquismo ha desconfiado del término democracia. Incluso ha puesto en duda los términos “pueblo” (*demos*) y “poder” (*kratos*). “La democracia no es el gobierno del pueblo sino el baile de máscaras tras el que se esconde la dictadura del capital” (G.A.C., 2013, p. 8). En términos históricos, para los anarquistas la democracia, como forma de gobierno propiamente burgués, surgió como un modo de controlar las fuerzas del pueblo insurrecto durante la Revolución francesa, desestimando propuestas realmente radicales y plebeyas como las de los *sans-culottes*. Se fundamenta en la ficción contractual de la voluntad general y sostiene su legitimidad por medio de sufragio universal, es decir, por el medio “libre” para que el “pueblo” escoja a sus gobernantes, o mejor, a sus verdugos. El espectáculo de las elecciones, que crea la ilusión de cambio y renovación en las

53 A propósito de esto, Christian Ferrer dice que “el anarquismo no se enseña y tampoco se aprende en los libros –aunque éstos pueden ayudar–, sino que se propaga por contagio; y cuando alguien se contagia, las más de las veces es para siempre” (en Ibáñez, 2014, p. 39). Presenció esta afección estético– política, durante el actual Paro, cuando la marcha en la que estaba participando pasó al frente de una construcción desde la cual los obreros mostraron su apoyo. La sorpresa fue que uno de los obreros de la construcción, al ver la marcha, decidió renunciar y unírseles.

cúpulas del Estado, en realidad sirve como el resguardo de una misma élite que se pasa el poder de una mano a otra, formando una oligarquía⁵⁴. Esta oligarquía generalmente hace parte de la clase capitalista, y por tanto buscara legislar a favor de la explotación mientras que declara vacuamente la ilusión de la igualdad de derechos universales. “Las defensoras de la democracia (...) buscan la igualdad social a partir de la igualdad de derechos políticos, sin darse cuenta de que una igualdad de derechos políticos con una desigualdad de oportunidades vuelve falaz cualquier empresa emancipadora” (*1ª Puñalada a la democracia*, 2019, p. 12).

La democracia es la forma de poder político propia de la burguesía para ejercer una especie de dictadura blanda sobre las clases oprimidas. Por otro lado, y con el ascenso de los gobiernos progresistas en América Latina y la popularización de la noción de poder de Foucault, algunas posturas anarquistas han rechazado la noción de “poder popular” por ser una actualización de la postura marxista de dictadura del proletariado (Rossineri, 2011). El anarquismo rechaza la noción de poder porque busca abolir las relaciones sociales asimétricas, y un poder popular solo se

54 Agrega Colombo (2006a) “la unidad abstracta y artificialmente construida que emana de las urnas sirve así solamente para desempatar, a menor costo que la lucha abierta, la confrontación entre los diferentes grupos políticos y económicos de la clase dominante en su lucha por controlar el gobierno, los partidos políticos, los mass-media, la circulación de capitales” (p. 88)

entendería como la naturalización de la jerarquía en el seno de las clases populares y sobre otros agentes. No se quiere un gobierno del pueblo, sino que no exista ningún gobierno como tal. Además de ello, “el pueblo” es una noción vaga que se tiende a mistificar desde la izquierda, relacionando lo popular como algo bueno *per se* en contra de la élite, ignorando que dentro de las clases oprimidas hay tanto elementos emancipadores como conservadores (Uscátegui, 2011). El pueblo es precisamente, en términos de Laclau y Mouffe, un significante flotante que, desde la perspectiva anarquista, es usado tanto por la izquierda como por la derecha como instrumento electoral.

No obstante, es preciso señalar que dentro de las diversas posturas anarquistas estos términos se encuentran en constante disputa. En cuanto a la democracia, entendida como una cierta manera de participación en la toma de decisiones acerca de lo común, algunos anarquistas prefieren hablar de *democracia directa* en oposición a la democracia liberal representativa, la cual ha hegemonizado unilateralmente el sentido de la palabra democracia. Colombo (2014b) ve en la Atenas clásica una modalidad de democracia directa entendida como la constitución de un *espacio social plebeyo* que implica “en primer lugar, que lo político sea considerado como un modo de ser de lo social, en segundo lugar, que la igualdad sea vista como igualdad de hecho, «nivelación de rangos y fortunas», lo que exige la visibilidad política, es decir, una escena pública donde se

represente el juego de la política” (p. 73–74)⁵⁵. Es un espacio en el cual no se delega la capacidad de decidir sobre los asuntos comunes a una entidad trascendente o a algún representante que tenga por título de experticia o de poder dicha capacidad, sino que es un ejercicio de autoinstitución de lo social en el que cualquiera puede tener parte.

Eso era lo que tanto odiaban Platón y Aristóteles: sabían que el gran mal no era la igualdad aritmética de la oligarquía, guiada por deseos particulares y desproporcionados. El gran mal reside en que cualquiera en la asamblea pueda hablar y hacerse ver. Y ese cualquiera es el pueblo o *demos*, sujeto político que se apropia de hecho de la igualdad que pertenece a todos pero que le es negada. Se afirma polémicamente identificando su *propiedad impropia* (la igualdad, y además la libertad como politización de esa igualdad) “con el principio exclusivo de la comunidad y su nombre –el nombre de la masa indistinta de los hombres sin cualidades– con el nombre de la comunidad” (Rancière, 1996, p. 22). Platón intenta desde su proyecto filosófico darle un *arkhé* a la anarquía política

55 Por supuesto, Colombo no niega el papel de la esclavitud en la sociedad ateniense de entonces como base para dicha democracia. Subraya su papel y sus formas como contestación a la democracia moderna, pero por sí misma la antigua Grecia no es una sociedad anarquista. Por otro lado, desde el punto de vista antropológico de Graeber (2011), habría que dejar de pensar a Atenas como el lugar paradigmático donde surgió la democracia y la política como la configuración de un espacio social plebeyo y reconocer que, más allá de lo que se llama occidente, otras sociedades se configuraron de maneras similares.

postulando lo verdadero o lo propio de la política, que no puede ser apropiada por el *demos*. El proyecto *arquipolítico* de Platón es establecer el *arkhé* de la comunidad al modo de una igualdad geométrica, una ley de la proporción armónica en la cual la ciudad y las almas que la conforman se correspondan entre sí. Esto se logra asignando a los órganos del cuerpo social solo la parte que les corresponde en propiedad, y su ética consiste en la virtud de no ocuparse de nada más sino de lo que les es propio. “La arquipolítica es la realización integral de la *physis* en *nomos*, el devenir sensible total de la ley comunitaria. No puede haber ni tiempo muerto ni espacio vacío en el tejido de la comunidad” (Rancière, 1996, p. 91). Este sería el caso ideal de la lógica consensual: el fin de la política como reivindicación de la verdadera política.

Por su parte, Aristóteles plantea otro modelo de relación entre filosofía y política que, en un primer momento, no parece eludir o querer suprimir el desorden igualitario del *demos*. Rancière lo llama *parapolítica*, y si bien no sería preciso decir que estos modelos de confusión entre policía y política se corresponden exactamente con un modo de gobierno particular, la parapolítica hace pensar mucho en las llamadas democracias representativas que tanto rechazan los anarquistas. Aristóteles constata la división propia de la política que él entiende socialmente como el conflicto entre ricos y pobres, pero también como el antagonismo de dos lógicas: “la que quiere que lo mejor de

todo sea el mando del mejor y la que quiere que lo mejor en materia de igualdad sea la igualdad” (Rancière, 1996, p. 95). Lo justo es que todos pueden mandar y ser mandados, pero esto no es necesariamente lo bueno. Aristóteles propone así un modelo natural de política como orden constitucional que logra asimilar la anarquía igualitaria del *demos*, quien demanda, como dirían los anarquistas, la libertad de todos con base en la igualdad de cualquiera (Colombo, 2006b). El arte de la política es el arte de llevar estos dos extremos antagónicos a su justo medio, al *centro*. “El centro es el nombre genérico de una nueva configuración del espacio político, libre despliegue de una fuerza consensual adecuada al libre despliegue apolítico de la producción y la circulación” (Rancière, 2007a, p 27).

En el espacio político de centro se da una doble reducción de lo político a lo social (un asunto de distribución de riquezas y tratamiento de intereses), y de lo social a lo político (un asunto de distribución de los *arkhai* o los títulos de poder y dominancia de la ciudad). Lo político se reduce a lo institucional–gubernamental en donde el buen gobierno se define por la alternancia de poder entre los ricos y los pobres, y por la contención del impulso a la tiranía que tiene cada parte, el cual amenaza con autodestruirlas y romper con el justo medio que mantiene en pie a la ciudad. “Por una singular *mimesis*, el *demos* y su cuenta errónea, condiciones de la política, se integran en la realización del *telos* de la naturaleza comunitaria. Pero esta integración no alcanza su

perfección más que en la forma de una ausentización” (Rancière, 1996, p. 98). Por eso para Aristóteles la mejor democracia es la campesina, ya que representa la situación ideal en la que el *demos*, situado socialmente en los márgenes, delega a la gente de bien, a los mejores, su participación en el poder central para que representen sus intereses mientras que el pueblo se ocupa de trabajar para subsistir. Se produce entonces una dispersión del *demos* político en la cual su apariencia litigiosa ya no tiene efectividad y su fuerza es expropiada por sus representantes en las instituciones centrales. El *demos* de la división es dividido y compartimentado a la vez en pequeñas partes separadas, en la era moderna, dentro del mar burocrático–jurídico de instituciones privadas, estatales, paraestatales e internacionales, para que de esa forma pueda ser fácilmente contable y pueda evitarse su configuración en una comunidad del litigio.

Como se puede ver, Rancière también rechaza la identificación entre la democracia como aparición polémica del pueblo y la democracia liberal representativa, que él prefiere llamarla como posdemocracia, epistemocracia o, para definirlo en su lógica general, consensualismo, caracterizado así el modo de existencia actual del Estado y el capital neoliberal. Ahora bien, cuando Rancière (2008) afirma que “el poder del pueblo en sí mismo es anárquico en principio, por eso es la afirmación del poder de cualquiera, de aquellos que no tienen título para ejercerlo”

(p. 173. Traducción del autor), no se está refiriendo al llamado poder popular, en el sentido que ya se ha dicho. El *kratos* al que se refiere Rancière se puede entender según la distinción que hace, entre muchos otros, Colombo (2006b) entre poder como potencia o capacidad de hacer (*potentia*) y poder como dominio o autoridad (*potestas*). “En el espacio político común e igualitario de la asamblea, el ‘poder’ es el resultado de la acción de todos, y ese poder es antes que nada una capacidad de hacer o de decidir” (Colombo, 2006b, p. 18). El poder del pueblo es, en un primer momento, la capacidad de cualquiera en acto, la no delegación de esa capacidad.

En cuanto al pueblo, Rancière afirma que no se debe identificar este sujeto político como algún sector de la población. El pueblo no son los pobres o los obreros o los oprimidos. “El *demos* político se define primero en su diferencia con el *ethnos*: no solamente con la figura brutal del pueblo definido por su color de piel, su raza o sus orígenes, sino con toda identificación con la simple positividad de una población. (...) No hay pueblo sin el suplemento de una cierta ficción” (Rancière, 2006c, p. 11). Esa ficción es la articulación de agentes heterogéneos que responden al daño de no tener parte en lo común. El pueblo no es un sujeto revolucionario a la vanguardia de otros grupos marginados. Pero, contrario a las réplicas de algunos anarquistas sobre lo voluble del término, la fuerza del pueblo radica precisamente en la dificultad de ser

identificado como tal, pues su heterogeneidad elude a las tentativas identitarias de la lógica policial, exponiendo el poder aberrante de cualquiera en contra del poder como dominación. No obstante, se sabe que el pueblo como sujeto político es un sujeto siempre precario: “la diferencia política está siempre al borde de su desaparición: el pueblo listo para caer en la población o en la raza, los proletarios listos para confundirse con los trabajadores que defienden sus intereses, el espacio de manifestación pública del pueblo con el ágora de los mercaderes, etc.” (Rancière, 2006a, p. 74).

El pueblo, como comunidad de litigio, es en sí mismo conflictivo. Podemos, por ejemplo, interpretar la politización de la gente en Colombia durante el Paro como la aparición polémica de la igualdad de cualquiera. Pero eso no implica que dentro de las manifestaciones en apoyo al Paro no hubiera expresiones de racismo, nacionalismo, sexismo. Es por eso que tanto Quintana (2020) como Chambers (2011) insisten en no ontologizar la diferencia entre policía y política, tomándolos como espacios *puros* separados, tal como tiende a verlo la lectura anarquista que hace Todd May (2008) de Rancière. Como ya se ha dicho, la política es la *lógica* de la acción democrática que instituye un *espacio* igualitario de encuentro con la *lógica* policial. No hay lugar ni tema propio de la política y es por eso que siempre se debe entender su aparición en antagonismo y en relación con la policía. “no hay un terreno puro de la

emancipación, ni un terreno unitario y uniforme de la policía; (...) la emancipación no se da en la exterioridad con respecto a la policía, sino en sus desestabilizaciones, torsiones, desdoblamientos, alteraciones” (Quintana, 2020, p. 55).

El pueblo político que se sustrajo de la población colombiana precisamente instituyó espacios (asambleas populares, talleres, las mismas marchas, etc.) dentro de los cuales, por ejemplo, las consignas en rechazo a los representantes del gobierno con fuerte carga sexista fueron interpeladas por otros agentes dentro de la misma manifestación, llevando a imaginar nuevas formas de expresión y la posibilidad de nuevas formas de relación. La democracia implica el encuentro y la circulación de personas, discursos y formas de acción que normalmente no se encuentran, y no solo en la forma de un antagonismo populista entre pueblo y élites. Sin embargo, desde el punto de vista de Rancière, no hay sujeto político democrático que no sea emancipador, en el sentido de que no afirme en su acción el presupuesto de la igualdad. Una parte de los sin parte solo puede cuestionar la lógica de la incontabilidad poniendo de manifiesto dicha igualdad, por eso es que, contrario a la objeción de Laclau expuesta en el primer capítulo, no es posible un pueblo político fascista, pues este perpetúa la desigualdad y clama por un cuerpo social saturado: un *ethnos*. Como mínimo se puede decir que “la división política también puede producir malas cosas”

(Rancière, 2011b, p. 250), en el sentido de que la anarquía democrática puede abrir una serie de posibilidades que son difíciles de prever y de controlar. Es en ello, tal vez, donde la anarquía o lo anárquico mantiene dentro de sí su tensa ambivalencia: la potencia del caos o la posibilidad de un nuevo reparto de lo sensible igualitario.

La democracia también se sostiene en esa tensión, pues ella misma, más que un régimen o un mecanismo igualitario de participación, es un modo de subjetivación anárquica que demuestra la capacidad de cualquiera. Es por eso que los regímenes liberales encuentran en su seno la esquizofrenia de llamarse a sí mismos democráticos aun cuando intentan por todos los medios poner su poder en contra del *demos*. Las democracias liberales actuales intentan a toda costa, en una operación metapolítica, reducir la política a una verdad técnica y administrativa de gestión de lo social. A esto es a lo que Rancière llama epistemocracia: el gobierno de los expertos que tienen como fin ejercer un gobierno científico del progreso o desarrollo social. En referencia a esto, Bakunin (s.f) afirma que

un cuerpo científico al cual se haya confiado el gobierno de la sociedad, acabará pronto por no ocuparse absolutamente nada de la ciencia, sino de un asunto distinto; y ese asunto, el de todos los poderes establecidos, será el de eternizarse haciendo que la

sociedad confiada a sus cuidados se vuelva cada vez más estúpida, y por consecuencia más necesitada de su gobierno y de su dirección (p. 30)

La democracia anárquica aparece como un error de registro en las bases de datos de los expertos en la gestión de las cosas. Es el ornitorrinco no previsto por los biólogos europeos del siglo XIX. Su presencia extraña pone en aprietos cualquier cuenta o clasificación de los cuerpos. Ella se opone a la imagen del pueblo como eterno aprendiz o como masa ignorante que debe ser moldeada por los mejores de la sociedad, o disciplinada por la autoridad del padre. Es una manifestación colectiva de la igualdad de las inteligencias, y como tal, su acción rompe con la reproducción social de la estupidez propia de la dominación, y así abre la posibilidad de muchas aventuras intelectuales colectivas no previstas.

CONCLUSIÓN. ANARQUÍA: POR UN ANARQUISMO IMPURO

No se debe interpretar que las manifestaciones de democracia anárquica, por sus efectos indeterminados, no tengan efectos emancipadores que perduren en el tiempo. Como ya hemos visto, la insistencia en la pregunta por el tiempo, unida al mandato de organización, se plantea más que todo en términos policiales que emancipadores. "La pregunta no es cuánto tiempo dura una organización, sino qué hace con ese tiempo, lo que es decir cómo transforma este tiempo en algo político. (...) es cuestión de cuáles formas del presente son ellas mismas portadoras de futuro" (Rancière, 2011b, p. 250). Las prácticas anarquistas o libertarias se caracterizan precisamente por plantear, mediante la *acción directa*, esas formas de presente-futuro que Graeber (2002) denomina prácticas de *política prefigurativa*: acciones que intentan romper el tiempo de la promesa de un mundo futuro eternamente postergado, y que tratan de experimentar, aquí y ahora, formas igualitarias y diversas de vivir, sin perder por ello el

horizonte de una transformación generalizada. Se trata de conformar *zonas temporalmente autónomas* (Hakim Bey, 1991), inspiradas en el siguiente lema: “‘Si quieres actuar como un anarquista ahora mismo, tu visión a largo plazo puedes guardártela como cosa tuya’. Lo que a simple vista parece sensato: ninguno de nosotros sabe hasta dónde pueden conducirnos realmente esos principios o cómo será finalmente una sociedad compleja basada en ellos” (Graeber, 2002, p. 150).

Si bien Rancière no se atreve a establecer un modelo de acción específico de una manifestación democrática, se puede ver que lo que él identifica como los momentos en donde hay política están plagados de prácticas que el movimiento anarquista ha integrado en su tradición: acción directa, entendida como “la insistencia, cuando uno se enfrenta a estructuras de autoridad injusta, de actuar *como sí* uno ya fuera libre” (Graeber, 2009, p. 203. Traducción y énfasis míos); democracia directa, forma de acción asamblearia para la organización y toma de decisiones colectivas que no pasa por la lógica electoral y que intenta, en la mayoría de los casos, llegar a acuerdos por medio de consenso y no por voto numérico⁵⁶; apoyo mutuo

56 Valga aclarar que cuando se habla de consenso, no es el sentido de la noción propuesta por Rancière. Consenso aquí se refiere a una forma de llegar a un acuerdo dentro de un espacio donde la igualdad de todos es reconocida. “Paradójicamente, por directa, la democracia libertaria lleva tiempo” (Colson, 2003 p. 62), debido a que no presupone la coincidencia de las inteligencias, más bien construye ese consenso en base a múltiples

(Kropotkin, 2008; 2009), principio moral, pero sobre todo acción igualitaria efectiva de solidaridad desinteresada que, en medio de un momento político, mantiene vivo el lazo afectivo entre los individuos que conforman la comunidad de litigio. Procesos de autogestión o autodidactismo, entre otros, confluyen en estas manifestaciones democráticas. Como afirma Rancière, y como ha venido afirmando el movimiento anarquista desde que adopto ese nombre, “en todas estas formas de intervalo–brecha (*écart*) lo que se encuentra en primer plano es *la imposibilidad de separar los medios de lucha de sus fines*, la manera de ser y de actuar juntos en el presente y sus objetivos lejanos” (en Quintana, 2020, p. 193. Énfasis mío). Por eso Graeber responde a aquellos que afirman que los movimientos de democracia anárquica no son organizados, y no tienen ideas claras, que estos movimientos “no se oponen a la organización. Tratan de crear nuevas formas de organización. No carecen de ideología. *Esas nuevas formas de organización son su ideología*” (Graeber, 2002, p. 148. Énfasis mío).

Estas ideas y formas de organización no se circunscriben únicamente a la aparición política generalizada de la parte de los sin parte. Eso sería desconocer no solo las inscripciones emancipadoras que dejan los momentos políticos en el tejido experiencial de las personas

disensos. Por eso, Colombo señala que incluso la manifestación de ese poder del pueblo no puede desligarse completamente del problema de la *potestas* (2006b, p. 18).

participantes, sino las brechas y las transformaciones efectivas en las instituciones ya existentes, tanto estatales como de otra índole. Podemos citar, por ejemplo, el reciente logro en Argentina con relación a la despenalización del aborto, gracias, en parte, a la constante movilización y acción directa de los colectivos feministas de todo espectro político, incluso propiamente anarquista o simpatizante⁵⁷. Fue fundamentalmente su presión constante, y sus propuestas autónomas, las que hicieron que los mecanismos institucionales se salieran de su sitio. Por supuesto, y como siempre han señalado las y los anarquistas, que haya una ley no significa que haya un hecho. La igualdad no es algo que sea dado mediante una ley benévola de una autoridad (igualdad pasiva), sino que es algo que se pone en acto, que se ejerce (igualdad activa, o por qué no, anárquica) (May, 2008).

Esto no significa, como se podría ver desde una perspectiva anarquista que vea llanamente en el Estado una fuente de represión y corrupción de la capacidad del pueblo, que la igualdad anárquica no se pueda ejercer dándole usos inesperados a las leyes y a los mecanismos

57 En este caso, a mi parecer, no se trata de buscar que el Estado apruebe una práctica que, con legislación o no, ya ocurría, en el mejor de los casos, por medio del apoyo mutuo y la autogestión entre mujeres para llevar la interrupción de la mejor manera, o en el peor, por medio de clínicas de aborto clandestinas de dudosa reputación. Se trata, más bien, de garantizar dicho derecho sin que sea criminalizado por la fuerza represiva judicial del Estado, y por supuesto, buscar formas más seguras de realizarlo.

institucionales jerárquicos. En el caso de despenalización del aborto en Argentina, dicha lucha se vio favorecida en parte gracias a que en las cúpulas de gobierno no había gente tan reaccionaria a estas demandas, como sí lo fueron en otros gobiernos. Pero incluso esto se dio gracias a un trabajo y a una acumulación de fuerzas igualitarias gestadas de abajo hacia arriba⁵⁸. Se trata entonces de generar las condiciones y los medios para que nuevas formas de relación anárquica sigan floreciendo cada vez más. Como bien señala Rancière (2008), respecto a la metapolítica ejercida por el marxismo y el anarquismo,

por un lado, es necesario afirmar una política independiente de la lógica del Estado.

Por el otro, el Estado es un terreno de disputa: No estoy hablando de la lucha por 'la toma del poder', sino de la lucha por afirmar el poder acumulado por el pueblo en todos los terrenos. Esta última disputa produce efectos de redefinición de derechos y la transformación de instituciones que, personalmente, me niego a considerar como ilusorias porque ellas señalan las capacidades para nuevas formas de acción. (...)

No se trata de incorporarse a las estructuras estatales sino

58 Malatesta (1986), por ejemplo, no desconoce que ciertas funciones de los gobiernos sean útiles y que sus agentes puedan aportar al bienestar del pueblo. Sin embargo, se apresura a señalar que “si de su parte ponen algo, pueden hacerlo como hombres, no como gobernantes” (p. 51)

de creer que estas constituyen un campo de batalla efectivo donde las fuerzas de cada campo aumentan o disminuyen (p. 183. Traducción del autor).

En la Constitución Política, o en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se encuentra escrito que todas las personas somos libres e iguales. Eso allí escrito ya está sujeto a la literariedad anárquica señalada en el capítulo 2, lista para ser apropiada por cualquiera, a pesar de que tal vez un puñado de oligarcas solo quisieran señalar con ello la igualdad aritmética del mercado y la libertad negativa ante el Estado, o la igualdad geométrica y la libertad positiva del *arkhé* comunitario. La inscripción igualitaria y libertaria que reposa en los Estados modernos fue escrita en realidad por la acción democrática de personas que no tenían parte, algunas de las cuales tal vez no sabían ni leer ni escribir, pero que afirmaron sus *derechos* mediante su acción de reclamarlos. “‘Derecho’ no es el atributo ilusorio de un sujeto ideal, es el argumento de una distorsión” (Rancière, 1996, p. 116), una distorsión que tiene como presupuesto esa libertad basada en la igualdad que nos señala Bakunin del siguiente modo:

No soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación. No me hago libre

verdaderamente más que por la libertad de los otros, de suerte que cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se vuelve mi libertad (p. 90).

La libertad igualitaria puede ser apropiada y osificada por la lógica policial, convirtiéndola en letra muerta o en un ideal trascendental que afirme, a contrario, el estado de cosas consensual y realista justificado en *el paradigma de la dominación justa* (Colombo, 2006b, p. 25). En general, los llamados regímenes democráticos modernos son la contención de la actividad efectiva del principio igualitario y libertario. Pero como señala Rancière, la democracia no puede ser reducida a un régimen. Incluso podría llegarse a pensar, junto a Abensour (2015; 2012; 1998) que la expresión “Estado democrático” es un oxímoron, que no es posible un Estado democrático porque dicha institución tiende a cooptar la fuerza excesiva del *demos*. Abensour, inspirado en el joven Marx, afirma que la democracia es siempre insurgente frente al Estado. En efecto, la democracia es un modo de subjetivación de la política que en este momento histórico se enfrentaría a ciertas configuraciones de la forma Estado, pero no se debe concluir por ello, como lo harían ciertas posturas dogmáticas del anarquismo, que la lógica policial que subyace a dicha estructura jerárquica sea siempre igual. Hay configuraciones de la lógica policial peores o mejores, y esto

se debe en parte a las brechas que provocan las irrupciones igualitarias. No es lo mismo vivir en dictadura que en lo que llaman democracia (aunque, bajo ciertas condiciones, sea un poco difícil diferenciar una de la otra).

Una política anárquica no solo se opone a la lógica policial de Estado, sino también a la del capital. Incluso se da el caso de que una política anárquica defienda ciertas inscripciones democráticas dentro del Estado en contra del afán privatizador del capital. Además, para Rancière, señalar que la democracia está en contra del Estado implica fijar la política a una secuencia histórica determinada, como lo hacen ciertas posturas republicanistas que ven a la Revolución Francesa como paradigma, como fue expuesto en el capítulo 1 a propósito de Lefrot. Si hay política anárquica cuando se da un enfrentamiento entre la lógica de la igualdad y la desigualdad, entonces, en ese sentido, ha habido múltiples manifestaciones políticas a lo largo de la historia. Pero sus manifestaciones no son la actualización de una esencia ahistórica ontológica, como lo hemos visto de forma detallada en el primer capítulo, sino enfrentamientos concretos respecto a configuraciones históricamente determinadas de la lógica policial, que no se reducen solamente a la forma Estado.

Una perspectiva anárquica, como la de Graeber (2011), ve por ejemplo una manifestación de la anarquía en la resistencia igualitaria de los tsimihety a la monarquía de los

salakava en Madagascar, entre los siglos XVI y XIX (p.64). Dicha perspectiva es sensible a manifestaciones igualitarias a pesar de que sus actores no se llamen a sí mismos anarquistas, y no sigan las conceptualizaciones que llevaron a cabo militantes socialistas durante el siglo XVIII y XIX en Europa. Posturas como las de Colombo e Ibáñez defienden, por el contrario, que algo así como la anarquía y el anarquismo nacen producto de un momento histórico determinado y con el planteamiento de ideas como singularidad, libertad, autonomía, etc. (Ibáñez, 2014, p. 13). Dicha postura tendente a definir lo anárquico como una serie de ideas. De la mano de Rancière, Graeber, Taibo, etc., estaríamos más cerca de decir que la anarquía es una práctica, una lógica de la acción igualitaria que aparece allí donde las personas se enfrentan a una jerarquía constituida, y que por medio de ese enfrentamiento propone, defiende y realiza efectivamente formas de relación horizontales y libres entre las personas. Dicha lógica no ha necesitado una conceptualización determinada para darse, si bien, por supuesto, las ideas propuestas por los anarquistas han sido muy útiles para “discernir [a lo largo de la historia], cómo la política [anárquica] invade los asuntos de la policía y la policía en asuntos de política” (Rancière, 2014, p. 288).

Bajo esta perspectiva parece que hubiera cierta igualdad, o al menos cierta analogía, entre anarquía, democracia y política, algo que para el anarquismo tradicional parecería

un oxímoron, como señalamos en el capítulo 3. Sin embargo, como lo muestran Pereira (2014) y Paredes (2014), incluso dentro de los planteamientos de los pensadores clásicos del anarquismo hay una tensión dialéctica entre distintos sentidos de la política, lo que Rancière llamaría un desacuerdo. Kropotkin afirma que la anarquía es un modo de organización *política* (2005, p.46) y Bakunin, en sus intervenciones en la AIT, habla de la *política* de los trabajadores (2006 p. 87). La política anarquista o anárquica es una política contra la confusión consensual entre policía y política. Un método anarquista (como el detallado en el capítulo 2), o mejor, una sensibilidad anárquica está atenta a los momentos emancipatorios en los cuales esa confusión se deshace en la forma de un litigio o un disenso, sin postular por ello la pureza de la política ni de la anarquía. Dicha sensibilidad sostiene una suerte de anarquismo impuro o, con Rivera Cusicanquí, un anarquismo *ch'ixi*.

Ahora bien, hay que señalar que la política anárquica democrática no se reduce a una mera forma organizativa o de toma de decisiones. Como señala Ibáñez (2014)

podría darse la paradoja de que ciertos movimientos sociales adoptasen modelos organizativos anarquistas para promover contenidos políticos situados en sus antípodas. Es obvio que un funcionamiento horizontal y asambleario no basta para que se pueda hablar de

prácticas anarquistas (p. 27).

Vuelve aquí la discusión planteada en el tercer capítulo sobre una suerte de política no emancipatoria. Es por eso que se debe tener en cuenta, con Rancière, que la igualdad no es homogénea. *Supongamos* que, por ejemplo, los habitantes del barrio pudiente de Cali que salieron a disparar a los manifestantes del actual Paro decidieran “defenderse”, en vista de la ineficacia de la fuerza policial, por medio de una asamblea horizontal de manera autónoma. Aquí no se pone en acto la igualdad anárquica de la que hemos venido hablando, sino, tal vez, una combinación entre la igualdad geométrica del cuerpo comunitario y la igualdad aritmética que defiende el interés propio. Sus medios pueden ser horizontales, su fin, por supuesto, no es la igualdad de cualquiera. Lo que caracteriza a la igualdad anárquica es esa no separación entre fines y medios, o entre forma y contenido, si bien en la práctica esta no separación se encuentre en constante tensión.

Para el anarquismo tradicional la anarquía, como modo de organización de lo común, es un estado de cosas a alcanzar. Es una meta que, desde cierta visión teleológica moderna, se está alcanzado inevitablemente como desarrollo natural de la realización humana. Solo sobre las ruinas del capital y del Estado la humanidad podrá despojarse completamente de su alienación y ser por fin ella misma, bajo la forma de una comunidad armónica sostenida por relaciones de

asociación voluntaria, igualitaria y libre. Esto será posible como base a la no privatización de los bienes comunes y a su distribución justa, permitiendo que cada individuo vea sus necesidades materiales satisfechas y que, a partir de allí, desarrolle libremente su espíritu. Esto es a lo que Kropotkin (2005) llama comunismo anarquista o anarco-comunismo, los cuales son términos indisolubles. No obstante, puede esconderse en este proyecto el anhelo de restituir o de encontrar de nuevo la unidad del *arkhé* organicista de la comunidad, perdido gracias al poder alienante de los Estados.

Como ya hemos visto, una formación social de ese tipo implicaría entonces el fin de la política anárquica. Pero como sabemos, incluso en las sociedades que se podrían considerar más justas, la dimensión conflictiva y disensual que supone la lógica anárquica de la política impide un cierre total de lo social sobre sí mismo. Parafraseando a Malatesta (1986), la anarquía no es tanto el planteamiento o el programa de una sociedad ideal, sino la acción de apertura inesperada que plantea la posibilidad de imaginar y realizar otro mundo. Es la señal de que nada es inmutable o estático. Es por eso que, al igual que con la democracia según Rancière, la anarquía no se puede reducir a un régimen o un estado de la sociedad. Lo más que se puede decir es que la acción anárquica plantea nuevas formas de distribución de lo sensible, en forma de instituciones igualitarias que pueden ser más o menos permanentes en el

tiempo. En ese sentido “una institución política es una institución que tiene por meta el incremento del poder de cualquiera (...) con respecto a todo lo que se negocia sobre ese modo como participación en el poder estatal.” (Rancière, 2014, p. 173).

Abensour (2012) vio la inscripción patente de una institución política en el planteamiento de la Constitución Francesa de 1793, en la cual se declaraba el derecho a la insurrección, declaración imposible para los amantes de (cierto) orden. Por supuesto, una tal declaración no duró mucho tiempo en el orden constitucional francés y fue modificado. Con Abensour, afirmamos que una institución política anárquica, “*más matriz que marco*, contiene una dimensión imaginaria, de anticipación, que posee en sí misma la fuerza de iniciar, crear costumbres, o más bien actitudes y comportamientos, que se dirijan hacia la emancipación que ella misma anuncia” (2012, p. 46. Énfasis mío). Estas instituciones son el producto de la relación de individuos emancipados que establecen una resonancia igualitaria con base en el apoyo y la confianza mutuas. “La hipótesis de la emancipación es una hipótesis de confianza” (Rancière, 2010b, p. 139). Esa confianza consiste en la creencia en la igualdad de las inteligencias, en la común capacidad de cualquiera de expresar cosas a otros como un poeta y, con los anarquistas, de hacerse cargo de sí de manera autónoma y comunitaria de tal forma que la igualdad y la libertad, es decir ese mismo apoyo y confianza

mutuos, se potencien. Tal vez a partir de esto se puede señalar otro sentido de la palabra anarco-comunismo: la afirmación del comunismo de la inteligencia (Rancière. 2010b) como manifestación de la anarquía que subyace y mina toda jerarquía, toda teleología, todo título de propiedad exclusivo de una capacidad, toda pureza, toda identidad fijada; en fin, la manifestación de la contingencia de un orden establecido.

Así, una disposición anarquista, desde el plano político-estético, se basa en la confianza de que la gente puede gestionar su propia vida en común sin que exista la mediación de un experto que dicte la verdad sobre la apropiada proporción del cuerpo político. Esa confianza implica entonces la prudente desconfianza en aquellos que pretenden erigirse como representantes e intérpretes del pueblo y en las instituciones configuradas con base en la desigualdad, pues dichos representantes e instituciones desconfían a su vez de la capacidad de cualquiera. Desde el plano de una estética del conocimiento, la anarquía es un método que confía en que el pensamiento se encuentra en cualquier parte, y desconfía de las fronteras disciplinares que demarcan el territorio de lo que es pensable y lo que no, estableciendo quiénes pueden hablar con verdad y quienes solo escuchan. Por supuesto, ni en el plano político-estético ni en el plano de una estética del conocimiento, se rechaza ingenuamente toda autoridad, si por ella se entiende estrictamente la experiencia adquirida

mediante el desarrollo particular de una forma de expresión de la capacidad de una inteligencia común. Una postura anárquica como la de Bakunin (s.f, p. 32) parte del simple hecho de no reconocer autoridad infalible, de que toda autoridad, toda frontera, es cuestionable y revocable.

Una postura anárquica *ch'ixi* o impura aplaude, por ejemplo, las posibilidades democráticas que abriría el hecho de que personas abiertamente opuestas a la oligarquía tradicional alcancen la presidencia en un país regido por una lógica policial narcoparamilitar, como sucede en Colombia. Sin embargo, afirma su reserva a ver en estas figuras líderes carismáticos que traerán por fin la salvación y así cederles toda la capacidad de la gente de ocuparse de lo común. Antes bien, propenderá por generar y alentar zonas autónomas a la lógica estatal en las cuales las personas se emancipen y politicen, de tal forma que puedan hacerle contrapeso a posibles derivas autoritarias o jerárquicas propias de los aparatos de Estado, aun esos que afirman estar del lado del pueblo. Se trata de anarquizar las instituciones existentes y a sus agentes, de tal forma que se vuelvan cada vez más horizontales las relaciones entre estructuras de gobierno y la capacidad del pueblo, al menos en el contexto actual y teniendo en cuenta los límites de la forma Estado. O lo que es lo mismo, acabar paulatinamente la división falaz entre lo político y lo social que el Estado moderno supone⁵⁹. Esto de incluir el hecho de no

59 Valga mencionar que la cuestión no se reduce solo a la relación con

abandonar la confianza en el poder del pueblo, aún bajo gobiernos llamados progresistas.

Desde luego, esta confianza puede traer frustraciones. Esto ocurre, por un lado, porque un proceso emancipatorio (individual y colectivo) nunca está exento de contradicciones, ya que quienes participan en él se emancipan siempre de forma singular, por caminos distintos, en tiempos y espacios asincrónicos. Un momento político es un momento de aceleración de la resonancia de dichas emancipaciones, ya sea que esta dé comienzo o atraviese una conversión corporal emancipatoria singular ya iniciada (Quintana, 2020). Pero la resonancia no es una coincidencia, y los momentos de irrupción igualitaria no duran para siempre, sino que dejan brechas dispersas dentro del tejido de experiencia cotidiana. Pero esto es lo que precisamente caracteriza a la emancipación, la no coincidencia de las inteligencias según la ley de agregación social, sino la sinergia imprevista de conversiones emancipatorias singulares que pueden dar lugar a asociaciones de personas que den un nombre excesivo a ese

las instancias estatales. Como bien señala un artículo de CrimethInk (2021) respecto al panorama político chileno, los colectivos anarquistas, autónomos y en general todo el espectro político de izquierda debe estar atento y enfrentar, con sus medios, a las tácticas y estrategias de movimientos de derecha y agentes capitalistas por fuera del Estado. Es importante tener en cuenta que “para hacer frente a estas derechas, no alcanza con la defensa de la democracia y los gobiernos llamados progresistas” (Sztulwark, 2020).

mundo nuevo que imaginan.

Allí se encuentra, por otro lado, cierto vínculo entre el placer y la frustración característico de la emancipación. Tiene que ver con el hecho de que las personas somos animales políticos y literarios. “[Las personas] viven y mueren por palabras que nunca mantienen enteramente su promesa” (Rancière, 2011b, p. 248). Una palabra como “anarquía” promete un mundo que parece imposible de conseguir, un mundo que muchas personas que se sintieron interpeladas por esta palabra hace tiempo nunca llegaron a ver, y que probablemente nosotros tampoco lleguemos a verlo de forma generalizada. Los eruditos que miden toda acción en términos de fracasos y éxitos concluirán que la idea anarquista es inviable. No obstante, es gracias a la creencia en dicha palabra, como en muchas otras, que la gente comprometida con ella emprendió toda una serie de experimentaciones placenteras que realizaron en el presente formas de vida futuras. Es la asunción de que lo dado no es necesario, y la verificación de que ya existen otras formas de relación que no pasan por la lógica desigual del capital y del Estado, lo que hace que los movimientos emancipatorios sigan en su empeño. Es esto y no la sospecha crítica que ve en toda acción de resistencia la insuficiencia para generar la tan anhelada ruptura revolucionaria.

“Desde el momento en que dejemos de insistir en ver

todas las formas de acción solo por su función en la reproducción de formas de desigualdad total cada vez mayores, seremos también capaces de ver relaciones sociales anarquistas y formas no alienadas de acción a nuestro alrededor” (Graeber, 2011, p. 86). Esto requiere entonces una disposición, un *Stimmung* igualitario similar al que Rancière aplica en sus investigaciones enfocadas a la conformación de una topografía de los posibles o de una anarqueología. Verificar la igualdad anárquica implica estar expuesto a múltiples frustraciones y desesperanzas, porque allí donde se mire aparece la apabullante (y para algunos, tranquilizadora) evidencia de que no hay alternativa, y de que la lógica de la dominación se profundiza de manera infinita. Es frustrante, además, porque comprometerse con el principio de igualdad es exponerse a una cierta incertidumbre, pues no hay camino certero por el cual transitar. No hay una fórmula definitiva sobre el qué hacer. En el mejor de los casos la precaria guía que se tendrá será saber qué se quiere hacer, y desde allí experimentar. Habrá que estar atentos a todas aquellas personas que, incluso exponiendo su propia vida, resisten a las formas más brutales y cruentas del poder de la dominación; no para exaltarlas como héroes sacrificiales, sino para reconocer en ellas la capacidad emancipadora que compartimos todos, la cual se manifiesta como una ficción inverosímil que se niega obstinadamente a el brutal dato positivo de la “realidad”.

BIBLIOGRAFÍA

- 1ª puñalada a la democracia: recopilación de textos anarquistas contra la democracia* (2019). Autoedición/fanzine. Disponible en:
<https://www.portaloaca.com/pensamiento-libertario/libros-anarquistas/14298-fanzine-1-punalada-a-la-democracia.html>
- Abensour, M. (1998) *La democracia contra el Estado: Marx y el momento maquiaveliano*. Ediciones Colihue: Buenos Aires.
- (2012) “Democracia insurgente e Institución” en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia # 48*. Ed. Universidad Autónoma de Barcelona: Barcelona.
- (2015) *Insistencias democráticas. Entrevista con Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy y Jacques Rancière*. Tomado de:
[http://carcaj.cl/insistencias-democraticas-entrevista-con-miguel-abensour-jean-luc-nancy-y-jacques-Rancière/](http://carcaj.cl/insistencias-democraticas-entrevista-con-miguel-abensour-jean-luc-nancy-y-jacques-ranciere/)

- Armand, E. (2007) *El anarquismo individualista: lo que es, puede y vale*. Ed. Terramar: La Plata.
- Badiou, A. (2009) “The lesson of Jacques Rancière: Knowledge and Power after the Storm” en Jacques *Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Editado por Gabriel Rockhill y Philip Watts. Editorial Duke University Press.
- Bakunin, M. (s.f.) *Dios y el Estado* [1882]. Argentina: Ed. Libros de Anarres. —(2006) “La política de la Internacional” en *Bakunin: Crítica y Acción*. Compilador: Frank Mintz. Ed. Libros de Anarres: Buenos Aires.
- Boecio (1997) *Consolación de la filosofía* [524 d.C]. Edición por Leonor Pérez Gómez. Ed. Akal: Madrid.
- Beitia, M. (2012) *Is Rancière an anarchist?* [Tesis de maestría]. Universidad de Helsinki. Disponible en: <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/38235>
- Bookchin, M. (2019) *Anarquismo social o anarquismo personal: Un abismo insuperable*. Editorial Virus: Barcelona.
- Chambers, S.A. (2011) “The Politic of the Police: From Neoliberalism to Anarchism, and Back to Democracy” en *Reading Rancière. Critical Dissensus*. Editado por Paul Bowman y Richard Stamp. Editorial Continuum International Publishing Group.
- Clastres, P. (1978) *La Sociedad contra Estado*. Monte Avila editores: Barcelona.
- Colombo, E. (2014a) “El Estado como paradigma de poder” en *El*

espacio político del anarquismo. Editorial Klinamen y Grupo Libertario Acción Directa.

- (2006a) “El voto y el sufragio universal” en *La voluntad del pueblo: democracia y anarquía*. Tupac Ediciones: Buenos Aires.
- (2006b) “¡Yo soy anarquista!” en *La voluntad del pueblo: democracia y anarquía*. Tupac Ediciones: Buenos Aires.

Colson, D. (2003) *Pequeño léxico filosófico del anarquismo: De Proudhon a Deleuze*. Ed. Nueva Visión: Buenos Aires.

Córdova Molina, D. I. (2017) *Del escándalo al éxodo: Repensando la teoría democrática de Jacques Rancière* [Tesis] Universidad de Chile – Instituto de la comunicación e imagen.

Crimethink (2021/05/08) “Chile: La Papa Caliente Cambia de Manos” en *CrimethInk.com*. Disponible en: <https://es.crimethinc.com/2021/05/28/chile-la-papa-caliente-cambia-de-manos-pero-que-significa-la-victoria-electoral-para-los-movimientos-autonomistas-1>

Ferrás, Graciela. (2013). “Dominación y división social: el sentido del republicanismo en el Maquiavelo de Claude Lefort” en *Estudios Políticos*, 43. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, (pp. 58–75). Disponible en: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/18210>

Foucault, M. (2001) “El sujeto y el poder” en *Michel Foucault: más*

allá del estructuralismo y la hermenéutica. Escrito por Hubert L. Dreyfus Paul Rabinow. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.

—(2014a) “Four: 30 January 1980” en *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France 1979–1980*. Editorial: Palgrave Macmillian.

—2014b) “Clase del 30 de enero de 1980” en *Del gobierno de los vivos: Curso en el College de France (1979–1980)*. Editorial: Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

Gauny, G. (2020) *El filósofo plebeyo. Textos reunidos y presentado por Jacques Rancière*. Editorial Cactus: Buenos Aires.

Gómez–Muller, A. (2014) “Introducción: La anarquía, una modernidad política alternativa” en *Anarquismo: Lo político y la antipolítica*. Bogotá: Ed. Desde abajo.

Godard, J–L (2018) *El libro de imagen* [Película]. Producción: Alain Sarde.

Graeber, D. (2002) “Los nuevos anarquistas” en *New Left Review Vol. 13* (mar–abr). Disponible—en:

<https://newleftreview.es/search?query%5Bauthor%5D=David+Graeber>

—(2011) *Fragmentos de antropología anarquista*. Virus Editorial: Barcelona.

— (2009) “Direct Action, Anarchism, Direct Democracy” en *Direct Actions: An Ethnography*. AK Press.

Hakim Bey (s.f) *Zona temporalmente autónoma* (1991). Disponible en: <http://www.merzmail.net/taz.pdf>

Hallward, P. (2009) “Staging Equality: Rancière's Theatrocracy and the Limits of Anarchic Equality” en *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Editado por Gabriel Rockhill y Philip Watts. Editorial Duke University Press.

Han, B-Ch. (2015) *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Ed. Herder: Barcelona

Heidegger, M. (2003) *Ser y tiempo*. Tr. Jorge Eduardo Rivera C. Ed. Trotta: Madrid.

Ibañez, T. (2014) *Anarquismo es movimiento: Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*. Virus Editorial: Barcelona.

Kropotkin, P. (1881) “Sobre el orden” en periódico *La Revolt*. Tr. Rebelde Alegré.
Disponible en:
<https://rebeldealegre.blogspot.com/2015/08/kropotkin-sobre-el-orden.html>

—(2008) *La moral anarquista*. Recopilado por Frank Mintz. Libros de Anarres: Buenos Aires.

—(2009) *La ayuda mutua* [1902]. Monte Ávila Editores Latinoamericana, C.A.: Caracas.

—(2005) *La conquista del pan* [1892]. Ed. Libros de Anarres: Buenos Aires.

Laclau, E.; Mouffe, Ch. (2004) *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Editorial Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

Laclau, E. (2005) *La razón populista*. Editorial Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

—(2009) “Populismo: ¿qué nos dice el nombre?” en *El populismo como espejo de la democracia*. Comp. Francisco Panizza. Editorial Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

—(2015) “¿No nos representan?” *Discusión entre Jacques Rancière y Ernesto Laclau sobre Estado y democracia*. Discusión recogida por Amador Fernández-Savater—en—el Diario.es. Disponible en:
https://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-laclau-Ranciere_132_2685384.html#

Lacoue-Labarthe, Ph., Nancy, J-L. (1997) *Retreating the Political*. Edición de Simon Sparks. Editorial Routledge: Londres y Nueva York.

Landauer, G. (1977) *La revolución* [1907]. Tusques: Barcelona.

Lefort, C. (2004a) “La cuestión de la democracia” en *La incertidumbre democrática*.

Ensayos sobre lo político. Editorial Anthropos: Barcelona.

—(2004b) “La imagen del cuerpo y el totalitarismo” en *La*

incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político.
Editorial Anthropos: Barcelona.

Lehm, Z; Rivera Cusicanqui, S. (1988) *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo.* Ediciones del THOA: La Paz.

May, T. (1994) *The political Philosophy of Poststructuralist Anarchism.* Ed. The Pennsylvania State University.

—(2008) *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality.* Ed. Edinburgh University Press Ltd.

—(2016) “Anarquismo de Foucault a Rancière” en *Gobierno y desacuerdo: Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière.* Ed. Asociación Communes: Viña del Mar.

Malatesta, E. (1989) *La anarquía y el método del anarquismo.* Editorial Premia–La nave de locos: México D.F.

Marchart, O. (2009) *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau.* Editorial Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

Mouffe, Ch. (2011) *En torno a lo político.* Ed. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

Newman, S. (2001) *From Bakunin to Lacan: Anti–Authoritarianism and the Dislocation of Power.* Ed. Lexington Books.

Novalis. (2007) “La cristiandad o Europa” (1799) en *Novalis: Estudios sobre Fichte y otros escritos.* Akal: Madrid.

Paredes Goicochea. D. (2014) “La política del anarquismo: ¿Una

política para acabar con la política?” en *Anarquismo: Lo político y la antipolítica*. Bogotá: Ed. Desde abajo.

Pereira, I. (2014) “Renovar la teorización de lo político a partir del anarquismo” en *Anarquismo: Lo político y la antipolítica*. Bogotá: Ed. Desde abajo.

Quintana, L. (2018) “Más allá de algunos lugares comunes: Repensar la potencia política del pensamiento de Jacques Rancière” en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* N.º 59, julio–diciembre.

—(2020) *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Editorial Herder: Barcelona

Rancière, J. (1975) *La lección de Althusser*. Editorial Galerna: Buenos Aires. —(1993) *Los nombres de la historia: una poética del saber*. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.

—(1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.

—(2003) *El maestro ignorante* (1987). Editorial Laertes: Barcelona.

—(2006a) “Diez tesis sobre política” en *Política, policía y democracia*. LOM Ediciones: Santiago.

—(2006b) “Lo inadmisible” en *Política, policía y democracia*. LOM Ediciones: Santiago.

—(2006c) *Política, policía y democracia*. LOM Ediciones: Santiago.

- (2007) “El fin de la política o la utopía realista” en *En los bordes de lo político*. Ediciones La Cebra: Buenos Aires.
- (2008) “Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière” en *Anarchist Studies, Vol. 16, Numero 2*. Ed. Lawrence and Wishart Ltd.
- (2009a) *El reparto de lo sensible. Estética y política*. LOM Ediciones: Santiago.
- (2009b) “The Method of Equality: An Answer to Some Questions” en *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Editado por Gabriel Rockhill y Philip Watts. Editorial Duke University Press.
- (2009c) *La palabra muda: Ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. Editorial Eterna Cadencia: Buenos Aires.
- (2010a) *La noche de los proletarios: Archivos del sueño obrero* — (2010b) “¿Comunistas sin comunismo?” en *Momentos políticos*. Ed. Capital Intelectual: Buenos Aires.
- (2011a) “The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics” en *Reading Rancière. Critical Dissensus*. Editado por Paul Bowman y Richard Stamp. Editorial Continuum International Publishing Group.
- (2011b) “Against an ebbing tide: An interview with Jacques Rancière” en *Reading Rancière: Critical Dissensus*. Editado por Paul Bowman and Richard Stamp. Editorial Continuum International Publishing Group.

- (2011c) “¡Y peor para los que estén cansados!” en *El tiempo de la igualdad*. Editorial Herder: Barcelona.
- (2011d) “El malentendido literario” en *Política de la literatura*. Editorial Libros del Zorzal: Buenos Aires.
- (2011e) “Política de la literatura” en *Política de la literatura*. Editorial Libros del Zorzal: Buenos Aires.
- (2011f) “Política de la escritura” en *El tiempo de la igualdad*. Editorial Herder: Barcelona
- (2011g) *El Malestar en la estética*. Editorial Capital Intelectual: Buenos Aires.
- (2013) *El filósofo y sus pobres*. Universidad Nacional de General Sarmiento: Los Polvorines; INADI: Buenos Aires.
- (2014) *El método de la igualdad. Conversaciones Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Editorial Nueva Visión: Buenos Aires.
- (2015a) *Insistencias democráticas. Entrevista con Miguel Abensour, Jean- Luc Nancy y Jacques Rancière*. Tomado de:
<http://carcaj.cl/insistencias-democraticas-entrevista-con-miguel-abensour-jean-luc-nancy-y-jacques-Ranciere/>
- (2015b) “¿No nos representan?” *Discusión entre Jacques Rancière y Ernesto Laclau sobre Estado y democracia*. Discusión recogida por Amador Fernández-Savater—en—elDiario.es.—Disponible—en:

<https://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-laclau-Ranci%C3%A8re-132-2685384.html#>

— (2015c) “La dimensión estética: estética, política, conocimiento” en *Revista Ciencia Política Vol. 10, Núm. 19: Desidentificación y experimentación política*. Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Ciencia Política: Bogotá. Disponible en:
<http://derecho.bogota.unal.edu.co/publicaciones/menu-de-publicaciones/revistas/revista-ciencia-politica/>

—(2019) “El uso de las distinciones” [2004]. Ponencia de Jacques Rancière en Colegio Internacional de Filosofía. Jornada organizada en torno de la “partición de lo sensible” el 5 de junio de 2004, una la iniciativa de Jean-Clet Martin, publicado en la revista *Failles*, n°2, primavera 2006. Disponible en:
<https://malsalvaje.com/2019/12/12/el-uso-de-las-distinciones-un-texto-de-jacques-Ranci%C3%A8re/>

Rey-Araujo, Pedro M. (2018). “Tensiones y confluencias en las obras de Jacques

Rancière y Ernesto Laclau” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Ed. Centro de Investigaciones Sociológicas: Madrid.

Rivera Cusicanqui, S. (2018) “Un mundo *ch'ixi* es posible” en *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Ediciones Tinta Limón: Buenos Aires.

Rossineri, P. (2011) “La quimera del Poder Popular: una forma de

integración al sistema” en *Anarquismo y Poder Popular: teoría y práctica suramericana*. Ediciones Gato Negro: Bogotá.

Rocha, G. (2006) *Tierra en Trance* [1967] [Película DVD#2–entrevistas]. Productores: Paloma Rocha, Tarcísio Vidigal.

Schürmann, R. (2017) *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*. Editorial Arena Libros: Madrid.

Sztulwark, D. (2020/12/16) “Para hacer frente a estas derechas, no alcanza con la defensa de la democracia y los gobiernos llamados progresistas. Entrevista a Diego Sztulwark” en *Lobo Suelto.com*. Disponible en: <http://tobosuelto.com/para-hacer-frente-a-estas-derechas-no-alcanza-con-la-defensa-de-la-democracia-y-los-gobiernos-llamados-progresistas-entrevista-a-diego-sztulwark/>

Taibo, C. (2015) *Repensar la anarquía: Acción directa, autogestión, autonomía*. Ed. Catarata: Madrid.

Thompson, E.P. (1984) "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial", en: *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica.

Uscátegui, R. (2011) “Grupos libertario y Poder Popular” en *Anarquismo y Poder Popular: teoría y práctica suramericana*. Ediciones Gato Negro: Bogotá.

Vaneigem, R. (2008) *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones*. Editorial Anagrama: Barcelona.

Zavaleta Mercado, R. (1986) *Lo nacional–popular en Bolivia*. Siglo XXI editores: México D.F.

Zibechi, R. (2021/05/21) “Chile. La convención constitucional puede ser la tumba de la revuelta” en *La—jornada.com.mx*.—Disponibile en:
<https://www.jornada.com.mx/2021/05/21/opinion/016a2pol>

Zielinski, S. (2015) “AnArcheology for AnArchives: Why Do We Need—Especially for the Arts—A Complementary Concept to the Archive?” en *Journal of Contemporary Archaeology*, Vol.2 No. 1. Equinox Publishing Ltd. Disponible en:
<https://journals.equinoxpub.com/JCA/article/view/27134>