

EL CONCEPTO DE POLÍTICA EN JACQUES RANCIÈRE. UNA LECTURA
CRÍTICA

DANIEL SUÁREZ RAMÍREZ

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA

DIRECTORA: LILIANA CECILIA MOLINA GONZÁLEZ

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

MEDELLÍN

2020

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
El problema de la emancipación	2
Repensando la política y la democracia	11
El giro estético	13
Objetivo de este trabajo	14
Capítulo 1. El concepto de política en la obra de Jacques Rancière.	19
1.1. Partage du sensible.	19
1.2. Policía.	25
1.3. Política y emancipación.	45
1.4. Política, disenso, subjetivación y estética.	55
1.5. Conclusiones	66
Capítulo 2 Un análisis de los límites del concepto de política en Rancière. Bosquejo de una lectura crítica.	73
2.1. La política como acto iterativo. Una crítica a Rancière desde la performatividad	81
2.1.1. El concepto de performatividad	81
2.1.2. Crítica al concepto de política de Rancière a partir de la performatividad.	92
2.2. La política del cuerpo como crítica a la concepción de la política de Rancière.	98
2.2.1. La comprensión estética del cuerpo en Rancière.	99
2.2.2. El cuerpo dependiente y vulnerable en Butler.	103
2.2.3. La política de los cuerpos como complemento posible para la noción de política en Rancière.	106
CONCLUSIONES	117
BIBLIOGRAFÍA	122

INTRODUCCIÓN

Según Bowman y Stamp (2011, p. 12), Jacques Rancière ha escrito las obras filosóficas más importantes que se han publicado en Francia en los últimos cuarenta años. La importancia que ha adquirido el pensador francés se debe a que desde la publicación de sus primeros trabajos (entre los que se incluyen *La lección de Althusser* (1975), *La noche de los proletarios* (1981) y su trabajo sobre el pedagogo olvidado Joseph Jacotot, *El maestro ignorante* (1987), además de otros escritos más recientes sobre la relación entre política y estética), Rancière se ha caracterizado por generar fuertes polémicas y disensos en una diversidad de campos que van desde la pedagogía, la política, la estética, el cine, la literatura, etc.

Teniendo en cuenta esta profusión de temas sobre los cuales se ha centrado el trabajo de Jacques Rancière, considero necesario aclarar al lector qué campos y qué periodización de la obra del filósofo francés definen el contexto del presente estudio. Antes de delimitar el objeto de este trabajo, es importante aclarar que Rancière siempre se ha opuesto a las especialidades o a los campos de estudio; de hecho, su ejercicio filosófico se podría catalogar como un ejercicio que se realiza en los bordes de las diferentes disciplinas. De allí que al ocuparse, por ejemplo, de la política, tema principal de este trabajo, Rancière se remita necesariamente a lo estético, así como a reflexiones sobre la igualdad, los procesos de emancipación intelectual y al papel que desempeña la escuela en los mismos. Justo porque el núcleo de este trabajo es el problema de la política necesariamente dicho problema deberá remitir a otros campos y reflexiones que ha realizado el filósofo francés, específicamente, sus reflexiones sobre estética.

El trabajo filosófico de Rancière podría dividirse en tres momentos, pero es necesario aclarar que toda periodización que se realice es arbitraria pues, por ejemplo, si bien los textos de la década de los setenta y de los ochenta se focalizan en el problema de la emancipación, esta cuestión no desaparece de la reflexión filosófica del autor y reaparece en textos como *Política, identificación y subjetivación* (1991), *El espectador emancipado* (2008) o en *¿Ha pasado el tiempo de la emancipación?* (2014). No obstante, se propone

una periodización para poder delimitar el campo de estudio teniendo en cuenta, precisamente, que el foco de interés de este trabajo es un problema filosófico particular, el de la política.

Se puede decir que un primer momento de la obra de Rancière está dedicado a pensar el problema de la emancipación, cuya discusión se centra en el planteamiento teórico del marxismo clásico y el marxismo althusseriano, respecto de los procesos emancipatorios de los obreros durante el siglo XIX. Este recorrido se inicia con la publicación de la *Lección de Althusser* (1974) y culmina con la publicación de *El maestro ignorante* (1987). En un segundo momento la obra de Rancière se dedica a repensar los conceptos de política y democracia a partir de la publicación, en 1990, de *En los bordes de lo político*; este proceso reflexivo culmina con la publicación, en 1995, de *El desacuerdo. Política y filosofía*. Finalmente, en un tercer momento la obra de Rancière se ha dedicado a los problemas de la estética vinculados a la cuestión de la política a partir de la publicación en 1996 de su texto *Mallarmé. La política de la sirena*. Aun hoy continúa abordando diferentes dimensiones de la estética desde el cine, la literatura, el arte, etc¹.

A continuación me voy a referir brevemente a estos tres momentos del pensamiento de Jacques Rancière con el fin de delimitar los objetivos y la estructura de este trabajo.

El problema de la emancipación

Rancière fue inicialmente discípulo de Louis Althusser con quien colaboraría en la elaboración del texto *Para leer el capital*; sin embargo, rápidamente se mostraría en desacuerdo con algunas de las ideas del marxismo althusseriano. Al parecer la ruptura se produciría a partir de mayo del 68. Este evento parece haber marcado a Rancière tanto a nivel teórico como existencial, pues Rancière se mostraría desilusionado ante el fracaso de Althusser y las organizaciones comunistas, para lograr impulsar sus ideales y esperanzas

¹ Otros autores como Jean-Philippe Deranty (2010) establecen otras periodizaciones. En su opinión la obra de Rancière se puede dividir en cuatro momentos: el primero dedicado a las reflexiones sobre la filosofía y la emancipación, el segundo dedicado a las reflexiones sobre política, el tercero sobre la poética y, finalmente, un último momento dedicado a las reflexiones sobre estética.

dentro del movimiento de mayo del 68 (Deranty, 2010, p. 3). A diferencia de los colegas de la época (Foucault, Althusser, Deleuze, etc.) Rancière se mantendría fiel al ideal de igualdad radical que inspiró el movimiento de mayo del 68; de hecho para Deranty (2010, p. 3) todo el trabajo de Rancière podría verse como una exploración de la consecuencia de considerar a los seres humanos como iguales en todos sus aspectos. Esta afirmación se puede considerar un tanto exagerada pues, como se verá en la presente tesis, el interés de Rancière por la igualdad se focaliza en el acceso simbólico a la palabra, pero soslaya la igualdad material y económica.

Este alejamiento del marxismo althusseriano llevaría a Rancière a acercarse al trabajo de Michel Foucault, ya que Rancière no solo asistiría a los cursos impartidos por Foucault en el College de France, en la década de los setenta, sino que además se mostraría profundamente atraído por el trabajo que realizaba Foucault con el Grupo de Información sobre las Prisiones, con el cual se buscaba que los presos dieran a conocer las condiciones brutales de la reclusión penitenciaria² (Tello, 2016, p. 13).

De esta manera, la crítica que hace Rancière (2013b) al marxismo althusseriano en *La Lección de Althusser*, podría verse inspirada por sus acercamientos, en los setenta, a los trabajos de Michel Foucault sobre la relación entre saber y poder. De hecho, en *La difícil herencia de Foucault*, escrito con ocasión al vigésimo aniversario de su muerte, Rancière (2016, p. 29-30) plantea que la principal herencia de Foucault fue haber mostrado la disyunción entre saber, conciencia y acción, además de que su trabajo arqueológico sobre las relaciones de poder, demostró que el saber muchas veces no conduce a la emancipación, sino a la sumisión. Rancière encontrará problemática la distinción que establece el “marxismo científico” de Althusser entre ciencia e ideología, pues esta distinción posicionaría al intelectual en un lugar privilegiado frente a las relaciones de poder, ya que sería quien poseería la ciencia necesaria para develar las relaciones de poder a las masas, que sometidas por la ideología serían incapaces de percibir sus propias condiciones de explotación, llevando a que sus expresiones y acciones carezcan de valor y significado

² Para Rancière, hechos como la conformación de este grupo, permitían que “la filosofía saliera por completo de los libros de filosofía, de la institución filosófica” para “ocuparse del pensamiento allí donde de verdad está operando” (Rancière, 2014, p. 58; citado en Tello, 2016, p. 13).

(Deranty, 2010, p. 4; Parra, 2017, p. 80). Esto generaría una relación de dependencia y sometimiento de las masas, pues para su liberación dependerían del intelectual o del partido, quienes les revelarían su condición de explotación y orientarían su acción política con vistas a la emancipación. Para Rancière, esta situación de desigualdad entre el intelectual y las masas sería un impedimento para que estas últimas pudiesen emanciparse, pues se mantendrían en una situación de dependencia y subordinación frente a su emancipador³.

De acuerdo con lo anterior, se puede observar cómo, en relación a la pregunta por la emancipación, Rancière vincula la cuestión del saber con el poder (tal y como ya lo había hecho Foucault en textos como *Verdad y poder*, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, *La historia de la locura* y *El orden del discurso* (Orellana, 2004)), pues en la crítica que realiza Rancière al “marxismo científico” se encuentra la idea de que el saber no conduce a la develación de una verdad oculta tras la ideología que nos permitiría la emancipación, sino que el saber aparece como un instrumento del poder y de la dominación que sería utilizado por los emancipadores para mantener a sus emancipados en una relación de subordinación y dominación (Parra, 2017)⁴.

Sin embargo, la relación de Rancière con Michel Foucault se vería interrumpida luego de una entrevista realizada por el primero al segundo para la revista *Las revueltas lógicas*, publicada en el año de 1977 bajo el título “*Poderes y estrategias*”, en la cual se

³ Podría decirse que en el pensamiento de Rancière hay un desplazamiento de interés de la desigualdad económica del marxismo, burguesía vs proletariado, hacia una desigualdad en términos de conocimiento, intelectual vs ignorante, esta última centrada en el acceso simbólico a la palabra. Esto queda más claro en *El desacuerdo*, pues allí Rancière (1996) centra el principal problema de la política, en la cuenta del *logos*, pues hay *logos* que por el ordenamiento simbólico de la sociedad es tenido en cuenta como discurso para expresarse sobre lo justo y lo injusto; y hay *logos* que no es tenido en cuenta sino como mero ruido o mera expresión de dolor y sufrimiento. En el capítulo dos de la presente tesis, mostraré cómo esta subestimación de las condiciones económicas o materiales, obligan a una revisión del concepto de política en Rancière en las condiciones actuales de dominación económica del neoliberalismo.

⁴ Rancière (2011b) plantea la existencia de cierta ambigüedad en la obra de Marx, ya que fue él quien captó la configuración sensible de la emancipación, pero en un doble discurso: el discurso afirmativo del poder de la emancipación y luego el científico, según el cual el movimiento emancipador no puede ser conocido por aquellos que participan en él. “Hay ahí una tensión extrema (...). Pero sorprende constatar que, en cada momento político, Marx manifiesta esa especie de adhesión contrariada por la idea de que, de todas maneras, los que actúan no conocen el sentido de lo que hacen, que ese sentido no está ahí y que, en cierto modo, actuando, van en contra de la elucidación de su propia situación” (p. 78).

buscaba mostrar cómo los trabajos genealógicos de Foucault se podían articular a una resistencia o estrategia política (Tello, 2016, p. 14). Si bien su distanciamiento con Foucault nunca ha sido explícitamente clarificado por el propio Rancière, podría deducirse cierta insatisfacción por parte de Rancière con el trabajo filosófico de Michel Foucault, principalmente debido a su falta de interés en la política, entendida por Rancière como la cuestión sobre quiénes son aptos para ocuparse de los asuntos comunes. Al respecto dice Rancière: “Creo que Foucault no se interesó en esta cuestión [la política], al menos no a un nivel teórico. Foucault se ocupa del poder e introduce el “biopoder” como una manera de pensar el poder y su influjo sobre la vida” (2011b, p. 123)

Desde la década de los setenta Rancière, además, se dedica a hacer un seguimiento, con trabajo de archivo, sobre los movimientos obreros de la década de 1840 y 1850. Si bien su primer interés fue de carácter genealógico y arqueológico, se fue desplazando “cada vez más por la similitud de las relaciones existenciales, por la manera de vivir el tiempo histórico, las fechas importantes, los ciclos de esperanza, de desaliento, de vuelta a empezar, de esperanza desplazada” (Rancière, 2011b, p. 30) con respecto a nuestro presente.

De este trabajo de archivo surgiría un grupo de investigación denominado “revueltas lógicas”, creado en la universidad de Vincennes, lugar donde Rancière venía impartiendo clases desde 1969. La idea de este grupo era producir una historia francesa “desde abajo” tal y como lo venían haciendo historiadores ingleses como Edward Palmer Thompson (2012) en su famoso texto *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Pero a diferencia de los historiadores ingleses, quienes se focalizaban en los movimientos políticos y sociales de los obreros y campesinos, para el grupo de revueltas lógicas también era fundamental rescatar el “pensamiento desde abajo”, por lo cual apuntaban a la idea de que los seres humanos somos iguales no solo en términos legales y morales, sino también, en términos de las capacidades intelectuales y discursivas. De esta manera, los dominados no requieren de líderes y maestros que les digan qué deben pensar o qué deben decir, pues su situación de dominación no obedece a una falsa conciencia ideológica o a su ignorancia, sino a una organización social que ha hecho que su logos sea invisible e inaudible (Deranty, 2010, p.

6). En otras palabras, podría decirse que ontológicamente o por naturaleza los seres humanos poseemos la misma inteligencia (logos), pues cualquiera está en capacidad de comprender y hacerse comprender, en tanto ser parlante, pero son las estructuras sociales organizadas jerárquicamente las que dañan esa igualdad, pues relegan ciertos individuos al ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad de lo privado.

Para Deranty (2010), la idea de la igualdad radical de los seres humanos en términos de su inteligencia, que se funda a partir de los trabajos del grupo revueltas lógicas, ha sido la intuición fundamental de todo el trabajo filosófico de Rancière. Podría decirse que su filosofía ha sido una exploración del axioma de Jacotot según el cual “La misma inteligencia obra en cada uno de los actos del espíritu humano” (Rancière, 2007a, p. 32). Por lo tanto el compromiso político con la igualdad no solo debe reducirse a investigaciones políticas y sociales, también debe incluir el pensamiento y expresión de los dominados.

De este trabajo de archivo, realizado dentro del grupo revueltas lógicas, sale como resultado la tesis doctoral de Rancière titulada *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, uno de sus textos más importantes debido a que influencia sus ideas sobre la emancipación, la política y la democracia. En este texto se reforzará la distancia que ya había trazado Rancière con el marxismo althusseriano, desde la publicación de *La lección de althusser*, sobre aquella idea de que la conciencia obrera solo podría desarrollarse con una ciencia venida desde afuera. Además, en dicho texto Rancière (2013a, p. 11) también marcaría su distancia con un contradiscurso que venía floreciendo por aquella época, en la década de los ochenta, el cual planteaba que la conciencia obrera solo podía florecer en las tradiciones culturales del oficio y en las formas de sociabilidad populares. Según Rancière, desde ambas perspectivas los obreros se encontraban en una circularidad, pues solo podían pensar aquello que sus condiciones materiales les permitiera y además debían asumir una conciencia o una identidad de clase, sin la posibilidad de poder apropiarse del pensamiento y la cultura de los otros.

Por el contrario, otra cosa encontraría Rancière (2010b) en los archivos obreros: en lugar de afirmar una identidad o una conciencia de clase, lo que buscaban los obreros a través de los poemas, cartas y reuniones que realizaban para hablar de política o recitar poesía, era desligarse de una identidad dada que los relegaba a las tareas de la producción en el día; y al descanso y la reproducción en la noche. Con estas actividades de leer, escribir y hablar, realizadas en los intervalos de descanso del trabajo o en las noches, los obreros se afirmaban como seres hablantes y pensantes, desligándose de esa identidad que los había condenado solo a producir. Por lo tanto, más que afirmar una identidad propia lo que deseaban era desidentificarse, apropiarse de la cultura de los otros, tener otro tipo de experiencia⁵ como la de esos poetas o esos seres de pensamiento que se dedicaban a leer y a escribir, con lo cual los obreros borraban los repartos de identidades, las fronteras de clase y saberes (Rancière, 2013a, p. 13); o en otras palabras, se desligaban de ese *partage du sensible* que los condenaba a la invisibilidad e inaudibilidad del mundo privado del trabajo.

Luego de *La noche de los proletarios* (1981) y de *El filósofo y sus pobres* (1983), Rancière publica, en 1987, uno de los textos más importantes de su reflexión filosófica sobre la emancipación, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Además de enfocarse en el problema de la emancipación intelectual y el papel que desempeña la educación en ese proceso, este libro se constituirá en un insumo importante para la reflexión del filósofo francés en todos sus escritos posteriores, pues el encuentro con el pedagogo francés Joseph Jacotot, de comienzos del siglo XIX, le permitirá fundamentar mejor su concepto de igualdad⁶, el cual, según Javier Bassas Vila (2011, p. 10), es el concepto más importante del pensamiento rancieriano, pues le permite desplegar

⁵ De acuerdo con Quintana (2020, p. 78, nota 8) el concepto de experiencia dentro del trabajo filosófico de Rancière hace referencia no solo a las formas de percibir y sentir y socialmente definidas, sino también a los movimientos de desplazamiento y reconfiguración que pueden llevar a cabo los cuerpos con respecto a estas formas de percibir y sentir.

⁶ Asimismo, el encuentro con Jacotot permitió a Rancière reafirmar su intuición inicial de que el problema de los órdenes sociales no solo estaba relacionado con la producción y la desigualdad económica, sino también, e incluso más importante para el filósofo francés, con divisiones implícitas en el ámbito del discurso, ya que hay voces o palabras que son tenidos en cuenta como *logos*, porque han gozado del tiempo de ocio necesario para dedicarse a las labores del pensamiento, mientras que hay otros cuyas voces o palabras no son tenidos en cuenta, o son inaudibles e invisibles, pues han carecido del tiempo necesario para dedicarse a las labores del pensamiento, por lo que la dominación de clase estaría arraigada y expresada, ante todo, en el acceso o no a la expresión simbólica de la palabra (Deranty, 2010, p. 8).

un nuevo punto de vista sobre la historia del movimiento obrero, la emancipación y su caracterización de la política en general.

Siguiendo los planteamientos de Jacotot, Rancière realiza una reformulación de lo que normalmente entendemos y comprendemos por igualdad. Para Rancière la igualdad no es algo que se encuentre en las normas o el derecho, no es la igualdad de mercado de acceso a los mismos productos, pero tampoco es una meta que debe alcanzar la sociedad. Por el contrario, según Rancière, es un punto de partida, un presupuesto, una opinión o un axioma que se debe verificar constantemente. No obstante, la igualdad es algo que siempre está ausente, puesto que el orden social con sus roles y jerarquías hace que constantemente presenciemos la desigualdad. De modo la igualdad aparece de forma intempestiva cuando los individuos⁷ que cambian el curso ordinario de las cosas (como en su momento lo fueron los proletarios o las mujeres a través de sus movimientos políticos y sociales), logran verificarla, al mostrar, por ejemplo, que independientemente de los roles y jerarquías asignados socialmente, los cuales generan la ficción de la desigualdad, existe la igualdad de las inteligencias, la capacidad de cualquiera de articular un discurso y ocuparse de los asuntos comunes⁸ (Rancière, 2007a, p. 13).

Para enunciar la igualdad de las inteligencias Rancière parte del principio de Jacotot de la panecástica, es decir, el principio de que todo está en todo; esta es la idea de que en todo acto de producción material o intelectual siempre se manifiesta una inteligencia: desde la elaboración de unos zapatos, hasta la construcción de un texto o una obra de arte, existe una manifestación de la inteligencia humana, pues en todas estas actividades es necesario hacer el ejercicio

⁷ Esta concepción de la igualdad, en Rancière, marca una gran diferencia respecto de cómo es concebida por las teorías políticas tradicionales. Mientras que el liberalismo y el socialismo, como teorías distributivas de la justicia, ven la igualdad como algo que se otorga desde afuera a los individuos, a través de las instituciones estatales; Rancière, por el contrario, considera que la igualdad es creada por los propios individuos, ya que son estos a través de sus acciones quienes verifican la existencia de la igualdad dentro del ordenamiento social (May, 2010).

⁸ Los asuntos comunes hacen referencia a los asuntos públicos de la sociedad, aquellas cosas que son del interés general de la comunidad.

[D]e observar, de comparar, de combinar, de hacer y de darse cuenta de cómo se ha hecho (...). [E]ntre los hombres consagrados al trabajo manual y los dedicados al ejercicio del pensamiento. Toda obra de la lengua se comprende y se ejecuta de la misma manera. (Rancière, 2007a, p. 55-56)

Pero hay algo que es importante y necesario aclarar, a Rancière no le interesa comprobar o demostrar científicamente la idea de la igualdad de las inteligencias, pues, según él, la igualdad de las inteligencias sería una suposición igual que la ficción de la desigualdad de las inteligencias, es decir, la idea de que existen inteligencias superiores y otras inferiores. Para Rancière (2007a) no existe una justificación divina ni científica para afirmar la desigualdad de las inteligencias, y esto intenta mostrarlo en el cuarto capítulo de *El maestro ignorante*. En su opinión, lo único que existe es una pasión por la desigualdad, una necesidad por sentirnos superiores y despreciar la inteligencia de los demás. Por lo tanto, si no existe una forma científica de demostrar si la inteligencia de los seres humanos se caracteriza por la desigualdad, lo que le interesa a Rancière es mirar qué se puede hacer si partimos del supuesto u axioma contrario, es decir, de la igualdad de las inteligencias; qué puede suceder si los individuos no se consideran desiguales e ignorantes, si consideran que poseen una inteligencia igual a la de los demás con la cual pueden articular, expresar un discurso y actuar.

Es una opinión cuya verificación buscamos [la de la igualdad de las inteligencias]. Hay allí una dificultad, es verdad. Los físicos y los químicos aíslan los fenómenos físicos, los ponen en relación con otros fenómenos físicos. Toman medidas para reproducir los efectos conocidos produciendo las causas que ellos les suponen. Este camino nos está prohibido. Nunca podremos decir: tomemos dos inteligencias iguales y ubiquémoslas en tal o cual condición. Conocemos la inteligencia por sus efectos. Pero no podemos aislarla, medirla. Nos vemos limitados a multiplicar las experiencias inspiradas en nuestra opinión. Pero nunca podremos decir: todas las inteligencias son iguales. Es verdad. Pero nuestro problema no consiste en probar que todas las inteligencias

son iguales, sino en ver qué se puede hacer a partir de esta suposición.
(Rancière, 2007a, p. 66)

Por lo tanto, la igualdad en Rancière podría verse como ese elemento incorpóreo, esos enunciados que exceden lo real (Quintana, 2020, pp. 119-120), que produce efectos materiales, pues, esta suposición o ficción, permite el desplazamiento de los cuerpos con la intención de buscar otro tipo de experiencia otras formas de vida para aquellos que han sido relegados del ámbito del pensamiento.

Así mismo la igualdad no es algo que se reivindica, sino algo que se practica y se verifica constantemente, en la cotidianidad, en el diálogo con el otro, donde a través de la voluntad y la escucha atenta del otro podremos comprobar en cada instante que en el otro se manifiesta una inteligencia, un pensamiento. De hecho Rancière modifica la fórmula cartesiana del “Pienso luego existo”, por el principio fundamental de la enseñanza universal, “soy hombre, luego pienso” (Rancière, 2007a, p. 54). En este sentido la emancipación intelectual implicaría la toma de conciencia de este principio fundamental; la toma de conciencia de la igualdad de las inteligencias pues por el solo hecho de ser un hombre tengo la capacidad de pensamiento, la cual no está reservada para aquellos individuos que han nacido con alma de oro, como expresaría Platón (Rancière, 2007a, p. 52).

Para Rancière (2007a, pp. 97-98), una de las pruebas más importantes de la existencia de la igualdad de las inteligencias se encuentra en la existencia misma del orden social, ya que si no tuviésemos la misma inteligencia, si existiesen individuos de inteligencia superior y otros de inteligencia inferior, no sería posible la comunicación, no sería posible el orden y la dominación, pues la inteligencia es la que permite que un hombre comprenda su lugar dentro de la sociedad y pueda comprender y ejecutar una orden de otro hombre dentro de esa organización social. Es decir, la desigualdad social que se genera por el orden social con sus jerarquías y asignación de roles, solo es posible por la igualdad, porque para que una persona pueda cumplir una orden de un superior, dentro de un orden

social, debe poder comprender dicha orden, lo cual implica que tiene una inteligencia igual a la de quien lo interpela, con la cual puede comprender y articular un discurso, actuar.

Repensando la política y la democracia

A finales de la década de los ochenta Rancière comenzaría a repensar los conceptos de política y democracia, en su texto *En los bordes de lo político* (1990). Si bien dicho texto nace de la contingencia de pensar problemas puntuales de la década de los ochenta, como el fin de la política y de la historia, producto del advenimiento de la caída del régimen socialista, o la restauración de la democracia tras la caída de la dictadura del régimen de Pinochet en Chile; en dichos escritos, tal y como lo expresa Alejandro Madrid (2007, pp. 7 y 8) en su prólogo a este texto, se pueden encontrar los fundamentos de la posterior teorización del pensamiento sobre la política, la democracia y la igualdad, que Rancière desarrollará en sus escritos de los años noventa, como *El desacuerdo*, *Las diez tesis sobre la política* o *El reparto de lo sensible*.

Si bien en los escritos de finales de la década de los ochenta hay ciertos fundamentos sobre la política y la democracia que aparecerán en los textos de principios de los noventa, lo cierto es que estos últimos (*Política, policía y democracia* o *El desacuerdo*) gozan de una mayor precisión conceptual con respecto a los ensayos publicados a finales de la década de los ochenta. Uno de los cambios más importantes es la introducción del concepto “policía” en el ensayo *Política, identificación y subjetivación* (1991), producto de una conferencia dictada por Rancière en los Estados Unidos sobre el problema de las identidades. Allí, por primera vez, Rancière empieza a hablar de dos procesos heterogéneos pero paralelos: el primero, el proceso de gobierno que consistiría en el gobierno de los individuos a través de su organización en una comunidad de consentimiento, donde cada quien ocupa un lugar y función específica (policía); y el segundo proceso, el de igualdad que consistiría en un conjunto de prácticas guiadas por la suposición de que todos somos iguales y por el intento de verificar dicha suposición (Rancière, 2000, p. 145). De esta manera, la oposición entre policía y política, constituirá, durante principios de la década de

los noventa, un elemento central en la teorización de la política en Rancière. Si bien es cierto que dicha oposición ya se podía vislumbrar *En los bordes de lo político*, cuando Rancière intenta desligarse de lo que normalmente comprendemos por democracia y política, la ausencia del término policía en esta colección de ensayos, con el cual Rancière englobará lo que se suele comprender por política, le resta cierta claridad conceptual a sus planteamientos de finales de la década de los ochenta.

Ligado al concepto de policía, en los escritos de Rancière de principios de la década de los noventa, aparece el concepto de *partage du sensible*. En mi opinión, junto al concepto igualdad, *partage du sensible* constituye uno de los conceptos más importantes del pensamiento rancieriano, ya que se trata de un concepto transversal a su conceptualización sobre la relación entre policía, política, emancipación y estética. *Partage du sensible* aparece explícitamente, por primera vez, en las *Diez tesis sobre lo político*, pero tendrá un mayor desarrollo en textos posteriores como *El desacuerdo. Política y filosofía* y en *El reparto de lo sensible*. Sin embargo, es necesario aclarar que si bien dicho concepto aparece de manera explícita en los textos en mención, el *partage du sensible* ha sido un concepto que ha recorrido todo el trabajo filosófico de Rancière. De hecho, para Deranty (2010, p. 11), este concepto nombra la intuición básica que se había formado Rancière desde los inicios de su trabajo, el hecho de que los ordenamientos sociales jerárquicos no solo generan desigualdad económica, sino también simbólica, pues relega ciertas formas de pensamiento, discurso y acción al ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad. Por lo tanto, en la raíz de la desigualdad no sólo hay un problema económico, sino también un problema de percepción, de “aesthesis”, en términos filosóficos clásicos, es decir un problema acerca de qué actividades pueden percibirse (Deranty, 2010, p. 11).

La aparición del concepto *partage du sensible*, delinea el denominado “giro estético” en el pensamiento rancieriano, que se dará definitivamente luego de la publicación de *El desacuerdo. Política y filosofía*. Este escrito constituye la reflexión más profunda y amplia de Rancière sobre la cuestión de la política, pues allí se reúnen y amplían gran parte de sus reflexiones sobre la política desde finales de la década de los ochenta y comienzo de los noventa. En este texto Rancière desplazó las discusiones sobre la política que se venían

desarrollando en aquel momento, en especial la teorización política de Habermas basada en la idea del consenso, para centrarse en el desacuerdo que establecen aquellos individuos que son excluidos de la participación política (Deranty, 2010, p. 9), o en los propios términos de Rancière (1996), los sin parte. Así mismo, como lo plantea Deranty (2010), en la teorización de Rancière sobre la política se puede evidenciar una transformación de su defensa de la igualdad radical hacia una defensa de la democracia radical.⁹

El giro estético

El giro hacia la estética¹⁰ se produciría de manera definitiva, luego de la publicación de *El desacuerdo*, más específicamente, con la publicación de *Mallarmé. La política de la sirena*. Rancière ha negado que haya un giro estético en su obra, luego de la publicación de *El desacuerdo. Política y filosofía*. Pues como lo afirma en una entrevista concedida a Peter Hallward, su intención siempre ha sido la de confundir las fronteras entre lo político y lo estético. Para Rancière (2010a), tanto la política como la estética son formas de disenso, operaciones que permiten reconfigurar nuestra experiencia sensible. Todo movimiento político y social es a su vez un movimiento intelectual y estético, ya que con dichos movimientos se reconfiguran los marcos de lo visible, audible y pensable.

La Política es un asunto estético, una reconfiguración del reparto de los lugares y de los tiempos, de la palabra y el silencio, de lo visible y de lo invisible (...). Así pues, para mí, nunca se ha producido un paso de lo político a lo estético (Rancière, 2011b, p. 198).

Por lo tanto, todo su trabajo podría verse como un solo movimiento, en el sentido de que su intención ha sido mostrar cómo la política es estética, y como la estética es así

⁹ Entendida no en los términos como la solemos comprender como el conjunto de instituciones establecidas por el Estado para la participación política de los ciudadanos, sino como la manifestación pública del *demos* en las calles, evidenciando su capacidad para ocuparse de los asuntos comunes.

¹⁰ Es necesario aclarar que Rancière (2014b, p. 14 y 31) no comprende la estética como la teoría general del arte o acerca de cómo el arte afecta la sensibilidad de los sujetos, sino que la estética hace referencia a un régimen específico de identificación y pensamiento sobre el arte: las maneras cómo se hace arte, cómo se visualizan esas prácticas y la manera como se piensa sus relaciones, o en otras palabras, como se produce, se expone y se interpreta el arte.

mismo política. Sin embargo, en la presente investigación, por cuestiones metodológicas, se partirá de la existencia de dicho giro estético, ya que si se realiza una lectura rigurosa de los trabajos de Rancière, se podrá encontrar que su foco de atención se ha desplazado, pues en las publicaciones anteriores a *El desacuerdo*, publicado en 1995, se puede observar que Rancière se focaliza en el problema de la política como una disrupción frente a lo policivo, mientras que a partir de la publicación de *El desacuerdo*, es decir después de 1995, la mayoría de los trabajos de Rancière se centran en la relación entre estética y política, tal y como se observa en trabajos como: *El reparto de lo sensible. Estética y política* (2000), *El malestar en la estética* (2004), *Sobre políticas estéticas* (2005), *Política de la literatura* (2007), *El espectador emancipado* (2008), *The aesthetic dimension: aesthetics, politics, knowledge* (2009), *The thinking of dissensus: politics and aesthetics* (2011) y *The Method of Equality: Politics and Poetics* (2016).

Objetivo de este trabajo

El objetivo general de la presente investigación es indagar por el concepto de política en la obra de Rancière, y proponer una lectura crítica a partir de la idea de la performatividad y la política de los cuerpos, de Judith Butler. Si bien el concepto de política en Rancière es transversal a su análisis de problemas contemporáneos como las relaciones entre lo público y lo privado, y los límites de las instituciones democráticas, este trabajo se concentrará en los alcances y limitaciones del concepto de política en Rancière, específicamente en relación con el problema de la participación política de los sin parte.

Para cumplir con este objetivo, este trabajo se divide en dos capítulos. El primero será un capítulo enteramente expositivo, pues en este buscaré profundizar en la teorización de Rancière sobre la política. Inicialmente se parte de una clarificación del concepto *partage du sensible*, ya que éste es un concepto transversal y matriz del resto (policía, política, emancipación y estética). Posteriormente se muestran las relaciones existentes entre política y policía, política y emancipación y, finalmente, política y estética. Frente a este último aspecto, la relación entre política y estética, es necesario aclarar que el presente

trabajo no se ocupa de la estética como acto político, es decir, de cómo las producciones artísticas pueden generar disenso frente a un determinado *partage du sensible*. Debido a la delimitación del objeto de estudio, este trabajo se concentra en cómo todo acto político, como lo comprende Rancière, es un ejercicio estético de transformación de los regímenes de sensibilidad con que percibimos, pensamos y sentimos la realidad.

Es necesario aclarar que, debido a la necesidad de delimitar el objeto de estudio, en este primer capítulo no se profundizará en el primer momento de la teorización filosófica de Rancière, en el cual se ocupa del problema de la emancipación, o en otras palabras, en los aspectos moleculares¹¹ de la política, ya que mi interés se centra en lo molar, es decir, en los grandes movimientos políticos que buscan transformaciones de un *partage du sensible*. La relación de la política con la emancipación en Rancière es bastante confusa y compleja, y se considera que no existe una claridad conceptual por parte del filósofo francés al respecto tal y como se mostrará en el capítulo uno. Por ejemplo en su escrito *Política, identificación, subjetivación*, Rancière asume como sinónimos política y emancipación. Allí afirma: “Tenemos tres términos: la policía, la emancipación y lo político. Si queremos poner de relieve su acción recíproca, podemos llamar política al proceso de emancipación” (Rancière, 2000, p. 146). Sin embargo, en su texto más importante sobre la política (*El desacuerdo. Política y filosofía*), esta relación desaparece, aunque retorna en su texto *¿Ha pasado el tiempo de la emancipación?* (2014), donde pareciera que hablar de emancipación y de política es referirse al mismo proceso.

En este trabajo se parte de la hipótesis de que la emancipación y la política no

¹¹ Deleuze y Guattari (2004) en su texto *Mil mesetas. capitalismo y esquizofrenia*, plantean que la política es tanto molecular como molar. La primera se refiere a un conjunto de micropercepciones y afectos inconscientes que van más allá de los ámbitos cívicos y políticos. Por lo cual la molecularidad va ligada a la micropolítica de la percepción, el afecto y la conversación. Es decir, se circunscribe más a un ámbito de las relaciones micropolíticas de la cotidianidad. La segunda, por el contrario, hace referencia al conjunto de estructuras gubernamentales e institucionales vinculadas con el Estado y el gobierno. Sin embargo, no se pueden oponer pues ambas se interrelacionan en una multiplicidad de relaciones donde lo molar influye sobre lo molecular y viceversa. Si bien Rancière no concibe la molaridad de la política desde este sentido gubernamental e institucional, como se verá a lo largo de la tesis, asumo esta molaridad en la política de Rancière como los grandes movimientos políticos en las calles que generan transformaciones de un *partage du sensible* y que van más allá de la micropolítica o las transformaciones que los individuos producen en la experiencia de su cotidianidad; la cual aborda Rancière con su idea de la emancipación intelectual, tal y como lo ha mostrado, de manera profunda y amplia, Quintana (2020).

pueden ser reducidas a un mismo proceso,¹² pero que se requiere de la emancipación intelectual, es decir, de las torsiones¹³ y desplazamientos de los cuerpos con los cuales los sujetos evidencian su conciencia de la igualdad de las inteligencias, para que pueda existir un proceso de subjetivación política, de verificación de la igualdad¹⁴. Se considera que la emancipación no puede ser igual a la política, pues la emancipación puede ser un proceso de carácter individual y no necesariamente un proceso que involucre un colectivo o una acción colectiva; es decir, un individuo puede emanciparse a sí mismo al adquirir la conciencia de la igualdad de las inteligencias e intentar verificarla en su vida cotidiana, incluso a pesar de participar en relaciones de desigualdad. Esto es denominado por Rancière (2007a, pp. 118-125) en *El maestro ignorante* mantener la razón en medio de la sinrazón de la desigualdad. De hecho, se puede ser un individuo emancipado, tener otro tipo de experiencia individual sobre el mundo, sin necesidad de un cambio social en el *partage du sensible*. Por otro lado, la política es un proceso que no se puede dar de manera individual sino que requiere del concurso de los otros; es un proceso necesariamente colectivo en el que intervienen aquellos individuos incontados y excedentarios que, a partir de la conciencia de la igualdad de las inteligencias, actúan como seres iguales a los otros con capacidad de articular un discurso para expresarse acerca de lo común. Además la política como proceso involucra a quienes con sus actos logran transformaciones poéticas de la realidad social, del *partage du sensible*, haciendo visible aquello que era invisible y audible aquello que era inaudible. Por esta razón, la política es un proceso más exigente que el proceso emancipatorio (aunque lo involucre) pues en esa puesta en escena de la igualdad

¹² De hecho, esta hipótesis está respaldada por el más reciente libro de Quintana (2020, p. 51) donde se plantea que en el trabajo de Rancière existen dos tipos de emancipación: la intelectual (la cual hace referencia a la forma en que los cuerpos se torsionan o desplazan para transformar su experiencia cotidiana afirmando la igualdad de las inteligencias, ante los intentos de dominación de los cuerpos) y la subjetivación política (que consiste en las formas colectivas que pueden producir transformaciones en el paisaje de lo común).

¹³ De acuerdo con Quintana (2020, p. 83) el concepto de torsión, en Rancière, hace referencia, a aquellos desplazamientos sutiles de los sujetos en sus maneras de sentir, hablar, experimentar el mundo y la forma de relacionarse con los otros, desplazamientos sutiles que rompen con las fronteras de la incapacidad y capacidad de lo que un cuerpo puede de acuerdo con determinada lógica policial.

¹⁴ Todd May (2010) considera que esta conciencia no es necesaria para el ejercicio de la política, pues para este los incontados pueden actuar de manera inconsciente presuponiendo la igualdad, siendo por lo tanto, la presuposición de la igualdad algo inherente a todo ejercicio político. En el primer capítulo mostraré por qué no estoy de acuerdo con esta interpretación de May y por qué resulta fundamental la conciencia de la igualdad de las inteligencias para el ejercicio de la política.

en el proceso político, se buscaría una transformación del *partage du sensible*¹⁵.

Luego de exponer los principales aspectos del concepto de política de Rancière, en el segundo capítulo se desarrollará una perspectiva crítica de este concepto, a partir de una lectura de Judith Butler. Si bien el concepto de política de Rancière ha recibido diferentes críticas por parte de autores como Slavoj Žižek o Maurizio Lazzarato, la intención no es desarrollar un estado del arte sobre las diferentes críticas que ha recibido el concepto de política de Rancière, sino proponer una nueva crítica a partir de los conceptos de performatividad y política de los cuerpos de la filósofa Judith Butler. Pese a las similitudes entre ambos autores respecto de la manera en que comprenden la política, pues ambos focalizan su concepción de la política en la tercera persona (en el ellos, en los otros, en aquellos individuos abyectos que son invisibles, inaudibles o impensables por determinado ordenamiento social) y consideran fundamental, para el ejercicio político, la transformación de los marcos con los que pensamos, sentimos y percibimos el mundo; con su concepción de la performatividad y la política de los cuerpos, Judith Butler ofrece dos elementos fundamentales para repensar críticamente el concepto de política de Rancière, particularmente en las condiciones de dominación actuales.

El segundo capítulo se dividirá en dos secciones y en cada una de ellas se plantea una hipótesis crítica frente al concepto de política de Rancière: la primera es que la política no puede ser un acto excepcional o esporádico a partir del cual se logran transformaciones en el *partage du sensible* como pretende Rancière. Por el contrario, pretendo mostrar, a partir del concepto de performatividad de Judith Butler, que la política debe ser un ejercicio repetido en el tiempo para poder lograr transformaciones en el *partage du sensible*. La segunda hipótesis es que si bien en los primeros escritos de Rancière, donde este aborda la política desde lo molecular, lo cotidiano, hay un abordamiento estético del cuerpo, tal como lo muestra Quintana (2020), considero que este esteticismo del cuerpo soslaya la importancia de los elementos materiales y económicos que sostienen el cuerpo y su acción política desde un punto de vista molar. Esto implica una despolitización de una gran

¹⁵ Este aspecto será abordado con una mayor amplitud en el capítulo uno.

cantidad de acciones políticas; es decir, que acciones con carácter político, concernientes a asuntos públicos como el reclamo de mejores condiciones económicas, sean vistas como no políticas. Me refiero, por ejemplo, a las luchas por tener mejores servicios de salud, educación, vivienda o una mejor alimentación, que son fundamentales dentro de las nuevas dinámicas de precarización de la economía neoliberal. Con estos dos elementos críticos se busca una revisión crítica del concepto de política de Rancière, y repensar su papel dentro de las nuevas dinámicas de dominación económica y política.

Capítulo 1. El concepto de política en la obra de Jacques Rancière.

El presente capítulo se centra en la reflexión filosófica de Rancière en torno al concepto de política. Se parte de una clarificación del concepto *partage du sensible*, dado su papel central y transversal en las reflexiones filosóficas del filósofo francés para comprender las relaciones entre policía, política, emancipación y estética. Una vez clarificado dicho concepto, se procede a analizar el concepto de policía, ya que este hace parte fundamental de las primeras reflexiones filosóficas de Rancière sobre el concepto de política, más específicamente desde finales de los años ochenta, con la publicación de *En los bordes de lo político*, hasta la publicación de *El desacuerdo. Política y filosofía*, en el año de 1995. Luego se buscará mostrar la relación existente entre política y emancipación, y por qué esta última resulta fundamental para el ejercicio político. Finalmente, el último apartado, dedicado al concepto de política, pretende mostrar las relaciones de este concepto con *partage du sensible*, policía, disenso, subjetivación y estética.

1.1. Partage du sensible.

Si bien para Javier Bassas Vila (2011b), el concepto más importante del trabajo filosófico de Jacques Rancière es el concepto de igualdad, considero, por el contrario, que el concepto más importante del trabajo filosófico de Jacques Rancière, es *partage du sensible*. Esto encuentra apoyo en algunas entrevistas¹⁶ donde el filósofo francés ha expresado que desde la publicación de *La noche de los proletarios*, todo su trabajo se ha guiado bajo esa noción central.¹⁷

¹⁶ Principalmente la entrevista realizada por Jacques Lévy, Juliette Rennes y David Zerbib, en: Lévy, J., Rennes, J. y Zerbib, D. (2011) «Los territorios del pensamiento compartido». En *El tiempo de la igualdad*, editado por Javier Bassas, Barcelona: Herder, 255-275. También las conversaciones sostenidas con Laurent Jean Pierre y Dork Zabunyan en: Rancière, J. (2014). *El método de la igualdad*. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan. Buenos Aires: Nueva Visión.

¹⁷ En *El método de la igualdad*, Rancière (2014a, p. 120) afirma que todo su trabajo filosófico desde la interpretación de textos y situaciones, las nociones que utiliza y hasta su escritura, están inspirados en el *partage du sensible*, por lo que esta noción resume lo que hace y el tipo de racionalidad que compromete su trabajo filosófico: “Nociones como “reparto de lo sensible” son nociones que proponen modos de inteligibilidad del mundo y que, al mismo tiempo, no hacen más que describir lo que hago” (Rancière, 2014a,

Todo mi camino se ha concentrado en esta cuestión, que llamé posteriormente el "reparto de lo sensible": pensar cómo se organiza, en un espacio dado, la percepción del propio mundo, cómo se vincula una experiencia sensible a modos de interpretación inteligibles. (Rancière, 2011b, p. 255)

Se puede decir que "escena" es un concepto, puesto que designa una operación esencial de mi trabajo y una operación que se puede relacionar con una noción central para definir el objeto de mis investigaciones, el del "reparto de lo sensible". (Rancière, 2014a, p. 119)

Sin embargo, a pesar de la importancia de dicho concepto dentro del trabajo filosófico de Jacques Rancière, es realmente difícil encontrar una definición precisa del mismo, y esto se debe a que cualquier concepto en la obra de Rancière es de difícil comprensión, pues la intención del filósofo francés es romper con los diferentes límites que separan a las disciplinas, por lo cual no es posible localizar de manera precisa algún concepto en alguna de sus obras (Panagia, 2010). De hecho en su texto *El reparto de lo sensible* (2014b), solamente la primera parte del capítulo uno está dedicado a la clarificación de este concepto, ya que el resto del texto explora las diferentes manifestaciones de la estética, sus regímenes, y las relaciones entre estética y política, que involucra un *partage du sensible*.

Esta dificultad para poder precisar los conceptos dentro del trabajo filosófico de Rancière, también se debe al hecho de que este no opera como los filósofos tradicionales, es decir, a través de la clarificación y definición de conceptos, sino que, como el propio Rancière (2014a, p. 120) lo expresa, construye procesos de conceptualización, intrigas teóricas o paisajes conceptuales, por lo cual sus conceptos más que ser herramientas claramente definidas que se utilizan para pensar problemas concretos, son elementos que constituyen un territorio de pensamiento¹⁸ y en cuanto a elementos de un territorio no

p. 120). Su labor de pensamiento podría verse como un proceso de desnaturalización de aquellos repartos de lo sensible que se ven como naturales o evidentes en nuestra sociedad, en especial aquel que establece la distinción entre saber e ignorancia (Rancière, 2011b, p. 257).

¹⁸ De hecho de acuerdo con Quintana (2020, p. 39 y 51) el propio Rancière ha denominado su método como una cartografía estética, pero también como un "método de la igualdad", una "poética general" o una

pueden ser comprendidos de manera aislada sino en la interrelación con otros elementos que constituyen dicho territorio. Por lo tanto el *partage du sensible* no puede ser comprendido de manera aislada sino a través de sus relaciones con otros conceptos como policía, política y estética, todos los cuales constituyen un territorio de pensamiento, pues entre ellos, como se verá a lo largo del presente trabajo, se establecen un conjunto de relaciones que permiten entender que para Jacques Rancière política y estética comparten una base común, es decir, expresan una experiencia sensible del mundo.

Teniendo en cuenta las anteriores dificultades para aislar los conceptos del trabajo filosófico de Jacques Rancière, en el presente apartado se busca comprender los dos elementos que componen el *partage du sensible*, es decir, comprender qué entiende Rancière por *partage* y por sensibilidad.

El término *partage* desempeña un papel central ya que Rancière (Madrid, 2007, p. 115, nota al pie; Rancière, 2014b, pp. 19 y 20) juega con la doble significación en francés del verbo *partager*, pues este quiere decir a la vez algo que se comparte, así como algo que separa o reparte¹⁹. Por lo tanto el *partage du sensible* sería esa percepción sensible común de la realidad que se comparte, un común compartido, pero al mismo tiempo es aquello que separa, pues supone una repartición de espacios, tiempos y actividades que determinan la manera como se participa en una percepción común del mundo (Rancière, 2014b, p. 19 y 20).

La ley generalmente implícita que define las formas del tener-parte definiendo primero los modos perceptivos en los cuales se inscriben. El reparto de lo sensible es el recorte del mundo y de mundo, el *nemein* sobre el cual se fundan

“cartografía de los posibles”, donde no solo ha aludido a la necesidad de que los procesos emancipatorios no sean dictados por modelos teóricos, sino que surjan de los propios sujetos que sufren y padecen la dominación. Como lo expresa el propio Rancière (2014a, pp. 203-206), esta cartografía estética o de los posibles, se refiere a la necesidad de abrir las fronteras de lo posible, lo visible y lo pensable, permitiéndonos tener otras formas de experiencia del mundo.

¹⁹ Teniendo en cuenta esta doble connotación que quiere hacer visible Rancière con el término *partage*, en este trabajo se ha tomado la decisión de dejar el concepto de *partage du sensible* sin traducción, ya que las traducciones en español lo suelen traducir como reparto, lo cual elimina una de las connotaciones del término *partage*, que es el compartir algo en común. De hecho, como lo plantea Chambers (Chambers, 2012, p. 183, nota 3), la expresión *partage du sensible*, resulta tan multivalente que ninguna traducción singular serviría ni sería definitivamente correcta.

los *nomos* de la comunidad. Este reparto debe entenderse en el doble sentido de la palabra: lo que separa y excluye, por un lado, lo que hace participar, por otro. Un reparto de lo sensible es la manera como se determina en lo sensible la relación entre un común compartido y la repartición de partes exclusivas. Esta misma repartición que anticipa, de su evidencia sensible, la repartición de partes y de las partes presupone un reparto de lo que es visible y lo que no lo es, de lo que se escucha y lo que no se escucha. (Rancière, 2006, p. 70)

Se puede considerar que todos tenemos una percepción sensorial común del mundo que nos permite ver y escuchar ciertas cosas de la realidad, mientras que otras permanecerán en el ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad. Sin embargo, la distribución de los cuerpos en funciones de acuerdo a su naturaleza (aquellos que se deben de encargar de producir y aquellos que se deben de encargar de pensar), establece así mismo un principio de organización de la percepción sensorial del mundo. De esta manera, un obrero, desposeído de la propiedad, obligándose a tener que vender de manera permanente su mano de obra tendrá una percepción sensorial diferente de aquel que gracias a la propiedad, puede gozar, de tiempo libre, para dedicarse a las labores del pensamiento (Panagia, 2010, p. 97).

Para Panagia (2010, p. 95) el término *partage* no solo hace referencia a una percepción común del mundo que se comparte y a cómo se participa de esa percepción común del mundo, sino que el término *partage* también establece las condiciones para el compartir dentro de una comunidad (*partager* como compartir), así como las condiciones para la interrupción o el disentimiento ante ese mismo compartir (*partager* como separación). Este último punto que plantea Panagia (2010) es bastante importante, ya que marca en gran medida una de las intenciones fundamentales de Rancière con el concepto *partage du sensible*, puesto que esta percepción común sensorial del mundo no es algo natural sino que es modelada por los ordenamientos simbólicos de poder policivos (ver el siguiente apartado), pudiendo ser modificados a partir de acciones políticas y estéticas.

En cuanto al término sensibilidad Rancière es un poco más oscuro acerca de la forma en que comprende dicho concepto. Sin embargo, de acuerdo a lo expresado en textos como *El reparto de lo sensible* o *El malestar en la estética*, así como en entrevistas como *Los territorios del pensamiento compartido*²⁰, se puede deducir que Rancière (2011a, 2014b) comprende la sensibilidad en un sentido amplio, es decir, como una estética primera kantiana²¹ no entendida, la estética, como la disciplina filosófica atinente al arte, sino como el conjunto de formas a priori que determinan la forma en que se percibe o siente el mundo (Roncallo, 2008, pp. 111 y 112); o en las propias palabras de Rancière (2014b) “como el sistema de formas a priori que determina lo que se ha de sentir”²² (p. 20). Por lo tanto, al igual que Kant, Rancière concibe la sensibilidad como una precondition para el acto del conocimiento estableciendo aquellas cosas que podemos pensar, conocer, ver y sentir²³ (Panagia, 2010, p. 99). Sin embargo, a diferencia de Kant, la sensibilidad para Rancière no sería una cualidad transcendental del sujeto constituida naturalmente, dada de antemano, sino que la sensibilidad es constituida por un ordenamiento simbólico de poder a través de un sistema policivo (ver el apartado siguiente); el cual, gracias al establecimiento de una serie de órdenes y jerarquías hace que ciertos objetos y personas del mundo puedan ser percibidos, mientras que otros no puedan serlo. Por lo tanto, no percibimos de manera natural, sino que la forma en que percibimos está en constante movimiento: cosas y personas que en algún momento eran invisibles e inaudibles, en algún momento de la historia pueden llegar a ser visibles, audibles o inteligibles.

²⁰ Esta se encuentra en: Lévy, J., Rennes, J. y Zerbib, D. (2011) «Los territorios del pensamiento compartido», en Rancière (2011b).

²¹ De acuerdo con Thorpe (2015, p. 84) la sensibilidad como estética primera en Kant, sería aquella condición a priori de los sujetos que nos permite percibir o sentir a través de la intuición (del espacio y el tiempo) los objetos del mundo que nos rodean, siendo la precondition necesaria para cualquier acto de conocimiento y pensamiento sobre el mundo.

²² De igual manera, al referirse al *partage du sensible* en una entrevista recopilada en el texto *El tiempo de la igualdad*, Rancière expresa lo siguiente: “lo que llamo ‘reparto de lo sensible’ es la articulación entre cosas que pueden ser percibidas, nombradas y pensadas. Se trata de ‘formas a priori’, por decirlo así, en el sentido kantiano” (Rancière, 2011b, p. 269).

²³ Al partir Rancière de una sensibilidad de corte kantiano no habría por lo tanto una oposicion entre sensibilidad y racionalidad, pues todo lo que podemos pensar racionalmente del mundo es todo aquello que podemos percibir, es decir, todo aquello que es visible y audible para nosotros: “Toda batalla de ideas es, al mismo tiempo, una batalla de mundos percibidos y, así pues, una batalla de afectos” (Rancière, 2011b, p. 269).

Tal y como lo afirma Chambers (2012), una de las claves para la comprensión del *partage du sensible* en el trabajo de Rancière estaría en la siguiente afirmación del propio filósofo francés “El reparto de lo sensible es el recorte del mundo y de mundo”(2006, p. 70). El *partage du sensible* establece un recorte del mundo, puesto que se establece un adentro donde ciertos objetos o individuos se consideran dignos de percepción y un afuera donde ciertos objetos e individuos no se consideran dignos de la misma, con lo cual se establece nuestro campo de inteligibilidad del mundo, y cómo éste puede ser comprendido, percibido y sentido. Como afirma Panagia (2010) el *partage du sensible* genera una tensión entre aquello que puede ser percibido y aquello que no, pues establece una línea divisoria entre aquello que es visible y audible y aquello que es invisible e inaudible con base en criterios socialmente compartidos de la percepción.

De esta manera el *partage du sensible* genera las condiciones tanto para una comunidad política²⁴ como para su disentimiento por parte de aquellos que no pueden ser percibidos, es por esto que para Panagia (2010) el *partage du sensible* siempre tiene el potencial de su propia disolución, específicamente por parte de aquellos que no son percibidos dentro de un ordenamiento policial, los llamados por Rancière, sin parte. Para Rancière, como se verá en el siguiente apartado, en el fondo el problema de la política no tiene que ver con las relaciones de poder sino que el principal problema de la política está relacionado con la experiencia y la manera como se percibe el mundo: “la política se refiere a lo que vemos y a lo que podemos decir, a quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, a las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo” (Rancière, 2014b, p. 20). La política no está, por lo tanto, relacionada con el establecimiento de acuerdos y consensos, es más bien una discusión en torno al *partage du sensible*, acerca de si existe una forma común de percibir el mundo o la realidad; es una discusión sobre las condiciones perceptivas previas, gracias a la cual aquellos que han permanecido en el ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad (producto de un *partage du sensible* establecido), se muestran visibles y capaces de emitir un discurso.

²⁴ Tal y como se puede apreciar en *El desacuerdo*, la pertenencia a una comunidad política no solo implica ejercer funciones dentro de una jerarquía social, sino también compartir una percepción sensorial común del mundo, es decir, compartir la forma en cómo se ven, se escuchan, se piensan y se conocen los objetos que nos rodean (Panagia, 2010; Rancière, 1996).

1.2. Policía.

En su texto, *Política identificación y subjetivación*, Rancière (2000) plantea que lo político²⁵ es el encuentro de dos procesos heterogéneos cuyo objetivo es manejar un daño²⁶

²⁵ Este texto, *Política identificación y subjetivación*, ha generado una fuerte polémica en la interpretación del trabajo filosófico de Rancière sobre la política, pues en este el filósofo francés habla de tres términos: la policía, la política y lo político, siendo este último, el lugar de encuentro entre la policía y la política. Esto ha generado que intérpretes como Deranty (2010) vean en el trabajo filosófico de Rancière un modelo de tres términos (policía, política y lo político) y no de dos como el que se establece en la presente tesis (policía y política). La interpretación de Deranty (2010) resulta problemática ya que el término lo político no aparece en los trabajos principales de Rancière escritos en francés (*El desacuerdo* y *Las diez tesis sobre lo político*), este solo aparece en el texto en mención. Chambers (2012) ha establecido una fuerte discusión con Deranty (2010), ya que para Chambers (2012) el trabajo filosófico de Rancière sólo admite la distinción entre policía y política, y no habría una diferencia política, es decir una distinción entre la política y lo político (tal como sí se admitiría en otros autores como Nancy, Laclau, Lefort o Badiou). La aparición de este tercer término, lo político, lo explica Chambers (2012) aludiendo que el texto, *Política, identificación y subjetivación*, estaba originalmente escrito en inglés, pues en los textos escritos originalmente en francés, como *El desacuerdo* y *Las diez tesis*, no aparece el término lo político. En estos Rancière sólo usa el término la política. Además, *Política, identificación y subjetivación*, hace parte de una serie de conferencias dictadas por Rancière en los Estados Unidos, relacionadas con el problema de la identidad, en la cual uno de los asistentes le preguntó a Rancière "¿Qué es lo político?", situación que habría condicionado la respuesta de Rancière a incluir este tercer término.

En este trabajo, como se verá a lo largo el presente capítulo, se ha decidido mantener solamente la distinción entre política y policía dejando un lado el término lo político, con lo cual se apoya la interpretación que hace Chambers (2012) del trabajo filosófico de Rancière. Esto se debe, en primer lugar, a que si se revisan los dos escritos mas importantes de Rancière sobre la política (en francés) *La meséantente. Politique et philosophie* (1995) y *Onze thèses sur la politique* (1997), se puede encontrar que Rancière usa consistentemente a lo largo de su trabajo el término *la politique* (la política) y no el de *le politique* (lo político). De hecho en *Onze thèses sur la politique* el término *le politique* solo se usa una vez; además, en estos escritos se puede evidenciar que Rancière no tiene ninguna intención de diferenciar *la politique* (la política) de *le politique* (lo político), pues su interés se centra en diferenciar *la politique* (la política) de *la police* (policía). En segundo lugar, como lo plantea Chambers (2012, p. 57), considerar el trabajo sobre la política de Rancière a partir de tres términos puede distorsionar ampliamente sus planteamientos, pues genera la impresión de una ontología política o una política pura, ya que existirían tres esferas puras: una esfera de la dominación (policía) una esfera del disenso (política), y una esfera en la que se encontrarían ambos (lo político). Este tipo de interpretación acercaría el pensamiento de Rancière al pensamiento de Arendt, pues para ella la política requeriría de su propio espacio de acción, el espacio de lo político, elemento que como se verá en este capítulo, ha evitado Rancière a lo largo de su teorización sobre la política. Para Rancière (2011c, p. 6 y 8) la política, por el contrario, tiene un carácter paradójico y de impureza, ya que esta no requiere de su propio espacio para existir, sino que nace del propio espacio de la policía; pero no es la policía, puesto que interrumpe el orden policial para reinterpretar el ordenamiento simbólico vigente. Por lo tanto, la política no requeriría de un espacio de encuentro para aparecer, como lo político, pues nace del propio espacio policial para reconfigurar dicho espacio, al establecer nuevos sujetos, objetos y lugares como políticos donde antes no los habían.

Por eso para Chambers (2012, p. 60), lo político, que él mismo prefiere llamarlo politización, no sería un concepto dentro del trabajo filosófico de Rancière, tampoco sería un espacio previo de encuentro entre la política y la policía, lo político sería el resultado de la lucha entre la policía y la política, donde la primera establecería qué es lo político y quiénes participan de ello, mientras que la política sería la labor que buscaría deshacer el marco establecido por la policía sobre lo político, para establecer asuntos políticos donde antes no los habían y sujetos políticos donde antes simplemente habían animales con voz.

(2000, p. 146). El primer proceso es el de gobernar, el cual Rancière (2000) denomina policía cuyo objetivo es el consentimiento de la comunidad por medio de la clasificación, la distribución de lugares y funciones de los individuos dentro de la sociedad (p. 145). A través de la distribución de lugares y roles dentro de la sociedad, la policía daña la igualdad de las inteligencias ya que de acuerdo a las ocupaciones que se tienen dentro de la sociedad algunos individuos gozarán de un mayor tiempo de ocio para ocuparse de los asuntos comunes y las labores del pensamiento; mientras que otros, debido a sus ocupaciones, solamente tendrán tiempo para la producción y la reproducción, impidiéndoseles la posibilidad de ocuparse de los asuntos comunes y las labores del pensamiento. El segundo proceso sería el de la igualdad²⁷, nombrado por Rancière como política, el cual consiste en un conjunto de prácticas guiadas bajo la suposición de que los seres humanos somos iguales y por el intento de verificar dicha suposición. La política aparece como ese proceso

²⁶ Rancière no es lo suficientemente claro frente al concepto de daño, sin embargo para Todd May (2010), el daño se produce por la incapacidad del orden policial de no reconocer la igualdad a un determinado grupo social: en ese sentido, el daño se refiere al daño a la igualdad. Es decir, en medio del pretendido conteo exhaustivo que hace el orden policial de la sociedad, el daño se da en cuando este orden es incapaz de reconocer la desigualdad en que se funda. El daño solo aparece cuando una parte de los sin parte muestra que el orden policial no es tan igualitario y exhaustivo como pretende (donde cada quien tendría la parte que le corresponde); sino que hay un daño, es decir, una negación de la igualdad, pues hay una parte que no tiene parte. Un ejemplo se podría encontrar en el movimiento de derechos civiles de los Estados Unidos, allí cuando los negros se sentaban en los lugares que estaban reservados para los blancos, eran reprimidos por la policía, con esos actos ellos ponían en escena el daño del orden policial, pues al ser reprimidos mostraban que existía una parte de la sociedad que no era igual a las demás partes (May, 2010, p. 76). En Quintana (2020, pp. 202, 203 y 204), se puede encontrar otra interpretación para el concepto de daño. En su opinión, la etimología del termino *tort* (que en francés significa daño, error, interferencia y privación de un derecho) expresa el sentido que Rancière le quiere dar a este término en sus trabajos pues *tort* proviene del latín *tortus* que significa “contrario al derecho” y corresponde al término tuerto (el que no ve) en español. En italiano *torto* significa injusticia o error. Por lo tanto el daño se produce por un error al contar, una mala cuenta, que a traviesa toda comunidad política y que produce una injusticia, pues relega a ciertos individuos al ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad, ya que se los cuenta como “sin *logos*, o como ignorantes, incapaces, marginados” (p. 202). El problema fundamental de la política estaría en esa mala cuenta, que la formulación aristotélica termina por ocultar al partir de un supuesto que no se pone en discusión, el supuesto según el cual hay hombres que poseen el *logos* como *hexis*, es decir, como posesión para expresarse sobre lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto; y hay otros que simplemente lo poseen como *esthesis*, es decir, como comprensión para recibir y ejecutar ordenes, pues son incapaces e ignorantes como los esclavos (Quintana, 2020, p. 202).

²⁷ Si bien lo anterior podría dar la impresión de que el fundamento de la política está en la igualdad, para Rancière (1996, 2007b, 2007a) la igualdad no es algo propio de la política, puesto que la política no tiene un rasgo que le sea propio tal y como se lo han querido dar ciertos autores como Aristóteles a partir de la idea de *logos* o Arendt a partir de la idea de la acción. La igualdad no es un rasgo propio de la política, porque la igualdad también hace parte del sistema policial, ya que la igualdad es la que posibilita la dominación, pues la igualdad de las inteligencias es la que permite que un hombre comprenda el lugar y función que ocupa dentro de un ordenamiento policial, así como las órdenes que debe ejecutar por parte de aquellos a quienes juzga como superiores (Rancière, 2007a, pp. 99-125).

orientado a verificar la igualdad de las inteligencias para ocuparse de los asuntos comunes y las labores de pensamiento, ya que la desigualdad de las inteligencias, que restringe a unos pocos el poder ocuparse de dichos asuntos, es una mera ficción²⁸ generada por el ordenamiento policial a través de su distribución de lugares y funciones, cuya consecuencia es que ciertos individuos tengan más tiempo para ocuparse en dichas labores.

El propio Rancière (2014a, p. 207-208) afirma que el concepto de policía en su trabajo tiene una doble inflexión. En un primer momento Rancière habría utilizado el concepto de policía con la intención de diferenciarlo de lo que normalmente comprendemos como política²⁹. En un segundo momento, que corresponde a una mayor madurez conceptual de su trabajo filosófico, el concepto de policía estaría vinculado al concepto de política en términos del *partage du sensible*.

La primera acepción del término policía se puede encontrar claramente en *El desacuerdo* cuando el propio Rancière afirma lo siguiente:

Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo policía. (Rancière, 1996, p. 43)

²⁸ Lo anterior no quiere decir que la igualdad de las inteligencias no sea una ficción, al igual que la desigualdad de las inteligencias, la igualdad de las inteligencias también es una ficción, por lo tanto para Rancière (2007a) si ambas son ficciones (la desigualdad como la igualdad) que no pueden ser demostradas científicamente, se debe partir de la idea de la igualdad de las inteligencias debido al potencial emancipador, en términos de acción y pensamiento que permite dicha ficción. Sin embargo, es necesario aclarar que para Rancière la ficción no es una mera creación arbitraria subjetiva, pues la ficción implica un reagenciamiento o redistribución de signos ya construidos; además las ficciones tienen efectos materiales sobre los cuerpos acerca de lo que estos ven, dicen y pueden hacer (Quintana, 2020, p. 176; Rancière, 2014b, p. 62)

²⁹ Para Chambers (2012, p. 69) este ejercicio creativo de Rancière, de transformación de lo que solemos entender por política denominándolo policía, ha hecho que muchos de sus lectores descuiden este último término, centrándose exclusivamente en el concepto de política, lo cual ha dejado algunas lecturas erróneas del trabajo del filósofo francés. Para Chambers (2012) el término policía es fundamental, dentro del trabajo filosófico de Rancière, para comprender el concepto de política, ya que, como se explicó anteriormente (ver nota al pie de página número 25), la política no tiene un espacio propio pues esta nace del propio espacio de la policía, por lo cual es fundamental comprender el concepto de policía, debido a que la política está anudada a ésta.

Con esta definición del concepto de policía Rancière quiere darle un sentido amplio a dicho concepto, pues la policía no se reduciría simplemente a los agentes que mantienen el orden, sino a un conjunto amplio de fenómenos relacionados con la estructuración y el ordenamiento de la sociedad, a través de la asignación de roles y la ubicación de las personas y las cosas (Chambers, 2012).

Esto marca una diferencia importante en términos conceptuales con respecto al concepto de política, pues si la policía es la organización de poderes y la distribución de roles y funciones, entonces la policía es un ejercicio cotidiano o rutinario, mientras que la política al ser un ejercicio que interrumpe este orden, implica que es un ejercicio raro o excepcional (Chambers, 2012, p. 66); tal y como lo expresa el propio Rancière en la siguiente cita:

“Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. Eso quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces (...). La política, en su especificidad, es rara. Siempre es local y ocasional” (Rancière, 1996, pp. 31 y 173).

Esto implica que es probable que en nuestras vidas nunca experimentemos un acto político, pero la policía será un evento permanente y cotidiano.

En esta primera acepción del concepto es notable una clara influencia de Foucault, en especial de su texto "*Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política*". El propio Rancière (1996, p. 43) así lo reconoce en *El desacuerdo*. Por lo tanto podríamos pensar que si queremos comprender esta primera acepción del concepto de policía en el trabajo filosófico de Rancière deberíamos recurrir al propio Michel Foucault, más si se tiene en cuenta, como lo afirma Chambers (2012, p. 66-67), que el concepto policía en la teoría política de Rancière, es un concepto poco desarrollado³⁰. Sin embargo, como

³⁰ Chambers (2012, p. 66-67) plantea la hipótesis de que el concepto de policía de Rancière es un concepto coyuntural que surgiría como una forma de crítica al funcionamiento de la democracia moderna llamada por Rancière posdemocracia. Este hecho demostraría la desaparición del concepto de policía en el trabajo filosófico de Rancière luego de la publicación de *El desacuerdo*. Esto resulta extraño para Chambers

mostraré más adelante, si bien la hipótesis de Chambers tiene algo de razón, esto no es del todo cierto, pues el concepto de policía de Rancière tiene sus propias especificidades. A mi entender este aspecto no es comprendido de manera clara por Chambers (2012), en su texto *The lessons of Rancière*; me refiero al apartado titulado *Police*, pues este muestra la influencia que tiene el pensamiento de Foucault en el concepto de policía de Rancière, pero no muestra en su análisis de este concepto las diferencias y distancias que busca establecer Rancière con respecto a Foucault.

Para Foucault (1996), la policía no es una institución o mecanismo al interior de un Estado, sino una técnica de gobierno del propio Estado que consiste en extender el poder estatal a las múltiples actividades y situaciones que emprenden o realizan los hombres en su vida cotidiana, tales como la religión; la moralidad; la salud; los abastecimientos; las carreteras, caminos, puertos y los edificios públicos; la seguridad pública; las artes liberales; el comercio; las fábricas, etc. A través de la técnica de la policía el Estado ejerce un poder que es a la vez individualizante y totalitario. Es individualizante, ya que se interesa por la vida particular de cada individuo que compone la sociedad y vela por cada una de las dimensiones de la vida de estos individuos con la intención no de dejar la vida librada al azar sino de normalizarla, de tal manera que sea útil y productiva para el sistema económico y el poder estatal. Es totalitario porque controla todo el conjunto de las actividades humanas, desde las útiles hasta el ocio, de ahí que como lo expresa el propio

teniendo en cuenta la consistencia de los conceptos del trabajo filosófico de Rancière desde la publicación de *La noche de los proletarios*. De hecho el concepto de policía solo aparece en tres textos de Rancière: los ensayos *Política, identificación y subjetivación*; en *Diez tesis sobre la política* y en su libro *El desacuerdo*, ligado, casi siempre, a la explicación del concepto de política.

Adicional a esta hipótesis de Chambers, considero, que este descuido en la teorización del concepto de policía, se debe a que a diferencia de otros autores como Foucault, Butler o Deleuze; Rancière se ha preocupado poco por tratar de explicar las formas de dominación modernas y se ha focalizado más en tratar de buscar una reformulación de la política y la emancipación como formas de resistencia, de hecho recuérdese que en la introducción de la presente tesis se explicó que el alejamiento de Rancière del trabajo filosófico de Foucault se produjo porque Rancière no encontró una manera de articular el trabajo genealógico de Foucault con una resistencia o estrategia política; así mismo, en su texto *Ha pasado el tiempo de la emancipación*, Rancière (2014c) se ha opuesto a lo que él llama la contrarrevolución intelectual, refiriéndose a aquellos trabajos que consideran el capitalismo como un sistema inevitable haciendo anacrónica la posibilidad de pensar la emancipación y la política. Como mostraré, en el capítulo dos, apoyándome en Judith Butler, la ausencia de esta teorización, por parte de Rancière, de las formas de dominación modernas, hace que, paradójicamente, su reformulación de la política termine siendo anacrónica o descontextualizada, frente a los procesos de precarización que impone la economía de mercado moderna.

Foucault (1996, p. 199), apropiándose de la definición de Turquet del siglo XVIII sobre la policía, el objeto de la policía es el hombre, del cual se busca que siempre sea vivo, activo, y productivo; con la intención de mantener y fortalecer el poder y la fuerza del Estado; y mantener en funcionamiento la economía capitalista de mercado.

En *El desacuerdo*, Rancière (1996) plantea que toma de Foucault esta comprensión amplia del concepto de policía, pues esta no se reduciría a los agentes que se encargan de mantener el orden, sino que sería un conjunto mecanismos que buscan regular las actividades y conductas de los individuos. Sin embargo, el mismo Rancière (1996) aclara lo siguiente “[N]o identifico a la policía con lo que se designa con el nombre de "aparato del Estado”” (p. 44). Y en la compilación de entrevistas de *El método de la igualdad*, al referirse al término policía expresa lo siguiente: “En ese segundo momento me esforcé en definir la policía como un modo de simbolización del orden común y no como el aparato del Estado, las prácticas gubernamentales o el disciplinamiento de los cuerpos” (Rancière, 2014a, p. 208). Con esto Rancière intenta marcar una distancia respecto de la manera en que Michel Foucault entiende dicho concepto pues éste identifica la policía con una técnica de gobierno por parte del Estado.

Adicional a lo anterior, es necesario aclarar otra diferencia no menor en la manera en que estos autores entienden el concepto de policía: mientras que para Foucault el concepto de policía pareciera tener un carácter peyorativo, pues estaría claramente vinculado con la dominación y la normalización de los cuerpos; Rancière, por el contrario, ha realizado un esfuerzo por evitar que el término policía sea sustancializado como algo malo o negativo. Este esfuerzo es bastante implícito, pues como lo expresa Chambers (2012), son pequeñas frases o palabras que utiliza el propio Rancière, por ejemplo, en una entrevista realizada en *El método de la igualdad*, Rancière (2014a) expresa que ni la policía ni la política pueden ser sustancializadas y luego agrega lo siguiente “Existe un estado de relaciones entre policía y política, un estado de progresión de la política, que hace que tengamos una organización de las condiciones de vida mejor que otra” (p. 212). De igual manera, en *El desacuerdo* Rancière (1996, p. 44) expresa que la policía y su adjetivo policial son términos neutros no peyorativos, y más adelante agrega: “Hay una policía

menos buena y una mejor³¹(...) La policía puede procurar toda clase de bienes, y una policía puede ser infinitamente preferible a otra (...). La policía puede ser gentil y amable” (Rancière, 1996, p. 46). Con lo anterior es claro que Rancière, a diferencia de Foucault, desea evitar una connotación negativa del concepto de policía³².

Un lector poco atento podría pasar por alto estos matices que introduce Rancière en el concepto de policía para evitar su sustancialización como algo malo, lo cual podría implicar una mala interpretación, no solo del concepto de policía, sino también del concepto de política pues, como se verá a lo largo de este capítulo, la política está estrechamente anudada a la policía, pues la política no tiene un espacio propio de acción, sino que surge del propio espacio policial. Chambers (2012) muestra un claro reflejo de lo anterior, al realizarle una contundente crítica a la interpretación que hace Todd May (2008) en su libro *The Political Thought of Jacques Rancière*. En este libro May (2008) plantea que la concepción de la política de Rancière es anarquista. Como lo muestra Chambers (2012), esta es una interpretación errónea de May sobre la política rancieriana cuya causa es una errónea interpretación del concepto de policía en el trabajo filosófico de Rancière. May omite aquellas frases y palabras que utiliza el filósofo francés para evitar que se conciba la policía como algo negativo o peyorativo; y al hacerlo termina generando dos esferas separadas y totalmente antagónicas en el trabajo filosófico de Rancière: la esfera

³¹ El argumento de Rancière para expresar cuando una policía sería mejor que otra, en *El desacuerdo*, no es lo suficientemente claro ya que allí expresa lo siguiente: “la mejor no es, por lo demás, la que sigue el orden supuestamente natural de las sociedades o la ciencia de los legisladores sino aquella a la que las fracturas de la lógica igualitaria llegaron a apartar las más de las veces de su lógica "natural"” (Rancière, 1996, p. 46). En *el método de la igualdad* hay un criterio un poco más claro para poder diferenciar cuándo una policía sería mejor que otra. Allí Rancière (2014a, p. 212), plantea que una policía será mejor que otra dependiendo del estado de la política dentro de determinada sociedad, es decir, de la capacidad que tiene un determinado estado policial de aceptar el desacuerdo, el conflicto y el litigio por parte de los marginados de la sociedad, sin que ello pueda implicar un aniquilamiento físico o carcelario, para aquellos que manifiestan su desacuerdo: “Saber si la reacción normal cuando la gente sale a la calle es disparar contra ella o, por el contrario, evitar tirar, es un criterio que permite distinguir el estado de esas relaciones” (Rancière, 2014a, p. 213). Por lo anterior, y a modo de ejemplo, si se compara la forma cómo se desarrollan las protestas en países como Colombia y Francia, podría afirmarse que en Francia hay una mejor policía que en Colombia, pues aquellos que manifiestan su desacuerdo en Francia no están expuestos a las amenazas, el asesinato, la desaparición o el encarcelamiento, tal y como sucede en nuestro país.

³² Asimismo es necesario señalar que, a diferencia de Foucault, para quien la policía es una técnica de gobierno específica que solo surge en el siglo XVIII ligada a la razón de estado; para Rancière (1996) la policía siempre ha existido, pues en toda sociedad siempre han existido los órdenes y las jerarquías así como ciertas configuraciones de lo sensible.

policial que tiene un carácter negativo y por lo tanto debe ser destruida; y la esfera política que sería una esfera positiva y buscaría la destrucción de la policía y su desaparición, con la intención de instaurar una democracia verdadera basada en la igualdad humana. Sin embargo, la intención de Rancière con la política no es la destrucción de la policía, sino la interrupción del orden policial buscando su transformación en términos del *partage du sensible* (Chambers, 2012). De hecho Rancière (2007b) en su ensayo *La comunidad de los iguales*, de su texto *En los bordes de lo político*, expresa precisamente que no es posible una institucionalización de la igualdad, pues en el momento en que esta es institucionalizada se transforma en su contrario, es decir, en desigualdad (pues los órdenes y jerarquías dañarán dicha igualdad). Por esta razón, la igualdad siempre será algo excepcional que se presenta en acontecimientos particulares (de carácter político) en los cuáles se busca verificar la igualdad humana. En estos acontecimientos se pueden generar transformaciones en el orden social, pero siempre viviremos en los órdenes y las jerarquías policiales.

Otra diferencia importante respecto de la concepción de policía en Foucault y Rancière es que mientras Foucault considera la policía un orden totalizante de los cuerpos que controla todo el conjunto de las actividades humanas, Rancière, por el contrario, concibe la policía no como un orden homogéneo totalizante, sino, como lo muestra Quintana (2020, p. 53-54), como un conjunto de ensamblajes heterogéneos donde convergen, lógicas, mecanismos y dispositivos de sentido y percepción diferentes, los cuales, por este carácter de heterogeneidad y ensamblaje, no terminan por saturar por completo la posibilidad de acción de los sujetos sino que generan intervalos o brechas, o en términos de Guattari y Rolnik (2006), puntos de fuga, donde los individuos pueden escapar a las formas de dominación³³.

³³ Un claro ejemplo de lo anterior lo podríamos encontrar en la forma cómo funciona la policía colombiana: esta más que ser un orden homogéneo disciplinario, funciona por la articulación de una gran cantidad de elementos heterogéneos que conjugan aspectos capitalistas, a partir de la instauración de unas dinámicas neoliberales; pero también pre-capitalistas, debido a la concentración de la tierra en pocas manos que genera algunos espacios donde predominan ciertas dinámicas feudales y gamonales; de espacios donde hay una fuerte presencia del Estado; pero otros donde existe una precaria presencia del Estado y los grupos armados al margen de la ley se imponen.

Finalmente, y más importante quizá que las diferencias anteriores, podemos identificar la vinculación que hace Rancière del concepto de policía con el concepto *partage du sensible* en su segunda concepción del concepto policía, lo cual claramente no se encuentra en el trabajo filosófico de Foucault.

En *Omnes et singulatim*, Foucault considera la policía como dispositivo institucional que participa en el control del poder sobre la vida y los cuerpos. En mi caso, policía no define una institución de poder, sino un principio de reparto de lo sensible dentro del cual pueden definirse estrategias y técnicas de poder (Rancière, 2011b, p. 126)

Para Rancière la esencia de la policía no se encontraría en este reparto de funciones y roles dentro de la sociedad, ni en la represión y el control social sobre lo viviente, ni tampoco en la conservación del poder a través de la fijación de unos límites de lo que se hace y no se hace; sino que su esencia, tal y como lo enuncia en la tesis 7 de las *Diez tesis sobre la política*, es que a partir de este reparto de funciones, roles y límites se establece un *partage du sensible* (2006, p. 70 y 71), es decir, una forma de percepción de la realidad que nos rodea y un reparto de los modos en que se participa de dicha percepción.

La policía, a través de sus actuaciones, fija y establece un *partage du sensible*, esto es importante tenerlo en cuenta para evitar interpretaciones erróneas del concepto de policía, como la que establece Tanke (2011), en su libro *Jacques Rancière: An introduction*, pues para este el objetivo de la policía no es fijar o establecer un *partage du sensible*, sino mantenerlo. Sin embargo, tal y como lo plantea Chambers (2012, p. 71), en Rancière no puede haber diferencia entre la distribución que establece el *partage du sensible* y su mantenimiento, ya que la policía, a través de sus acciones, no solo mantiene sino que establece un determinado *partage du sensible*. La policía a través de la distribución y circulación de los cuerpos en determinados lugares y funciones, define las formas en que se hacen las cosas, en qué lugares y momentos se hacen, cuando se habla y de que se habla así como cuando se guarda silencio y, finalmente, cómo deben ser las

personas de acuerdo a esos modo de hacer, estar y decir.³⁴ Así se configura un *partage du sensible*, pues a partir de estas acciones se establece la visibilidad y audibilidad de ciertos sujetos; y la invisibilidad e inaudibilidad de otros. (Rancière, 1996, pp. 44-45, 2006, p. 71).

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).

Un claro ejemplo de lo anterior, de cómo la policía a través de sus acciones no solo mantiene un *partage du sensible* sino que también lo establece, lo podemos encontrar cuando la baja policía (lo que normalmente solemos comprender por policía, los cachiporras) reprime la aparición de ciertos individuos dentro del ámbito público (como la población LGBTI), esto no es simplemente un mantenimiento del *partage du sensible*, sino que ya es una forma de establecerlo, de definir quiénes tienen derecho a ser visibles y quiénes no.

Así mismo, dentro de la dominación policial el tiempo desempeña un papel fundamental. Rancière ha resaltado la importancia del tiempo³⁵, principalmente, en su texto *¿Ha pasado el tiempo de la emancipación?* Para Rancière (2014b, 2014c) gracias al

³⁴ En este sentido Rancière (2014c) plantea que la escuela desempeña un papel fundamental, pues la escuela nos enseña a planificar el tiempo y a comprender que hay lugares y tiempos para hacer las cosas. A través de los horarios y timbres, se sabe, por ejemplo, que el aula es para aprender, que es el lugar para que los alumnos ignorantes escuchen al maestro explicador, y el descanso es para jugar y divertirse, fenómeno que posteriormente se reproducirá en nuestras labores cotidianas donde tendremos que aprender a diferenciar que hay momentos para producir y momentos para descansar y recargar fuerzas para seguir produciendo.

³⁵ En su descripción del concepto de policía, en el trabajo filosófico de Rancière, Chambers (2012) únicamente tiene en cuenta la configuración del espacio que realiza la policía, descuidando la dimensión del tiempo que realiza Rancière, principalmente, en su texto *¿Ha pasado el tiempo de la emancipación?*. Tal vez esto se debe, a que este texto es poco conocido por parte de los principales intérpretes ingleses de Rancière, como Chambers, May o Deranty, ya que es una conferencia desarrollada por el propio Rancière en el año 2012 en su visita a la ciudad de Bogotá. En los trabajos principales sobre política de Rancière, solo hay ciertas menciones a esta dimensión del tiempo, pero no es desarrollada ampliamente, como si lo hace en *¿Ha pasado el tiempo de la emancipación?* y *La noche de los proletarios*

ordenamiento simbólico de la sociedad en jerarquías y funciones que establece la policía, se determinan diferentes formas de vida, ocupaciones o distribuciones de lo sensible que definen diferentes capacidades para ocuparse de los asuntos comunes, ya que ciertos individuos que gozan de un mayor tiempo de ocio debido a sus condiciones económicas o de nacimiento, tendrán más tiempo para dedicarse a estos asuntos; mientras que otros, debido a que no tienen estas condiciones, no cuentan con el tiempo de ocio para dedicarse a los asuntos comunes, pues deben dedicarse a la producción y la reproducción. “Tener tal o cual ocupación define competencias o incompetencias respecto a lo común” (Rancière, 2014b, p. 20). Por lo tanto la distribución de los tiempos rompe con la igualdad de las inteligencias, es decir, la capacidad que tiene cualquiera para ocuparse de los asuntos comunes; y configura la visibilidad y audibilidad de ciertos individuos, aquellos cuyas condiciones materiales o de nacimiento les ha permitido constituirse en expertos para pensar los asuntos comunes; mientras que otros, ante la ausencia de estas condiciones quedarán relegados al ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad. Por lo tanto, una de las funciones esenciales de la policía, a través del *partage du sensible*, consistiría en articular y legitimar toda una lógica de la construcción del tiempo.

La dominación le otorga sus divisiones y sus ritmos [al tiempo], sus agendas y sus programas en el corto y largo término, desde las horas de clase y las equivalencias de los programas universitarios hasta los ritmos del trabajo -lo que quiere decir también del esparcimiento y del desempleo- y los periodos electorales, pasando por las aperturas y cierres de la bolsa, las horas de la actualidad televisiva y otras "citas" de la "opinión" con aquellos que la dirigen. (Rancière, 2014c, p. 25)

Esta construcción del tiempo buscaría una saturación de los individuos, es decir, que estos tengan cada vez menos tiempo disponible para ocuparse de los asuntos comunes, ya sea porque la mayoría de este tiempo se dedica a las labores de la producción o porque el tiempo de ocio o de esparcimiento es llenado con el tiempo del internet y de los espacios televisivos, reservando, por lo tanto, los asuntos de lo común a los expertos, los cuales

gracias a las condiciones materiales o de nacimiento tienen el tiempo necesario para ocuparse de dichos asuntos.

Es por lo todo lo anterior que, en *El desacuerdo*, Rancière (1996) considera insuficiente la definición aristotélica del hombre como animal político cuya capacidad de *logos* le permite ocuparse de los asuntos comunes. Rancière añade la cuenta del *logos*, y es que básicamente hay *logos* que son tenidos en cuenta y otros que no; hay individuos cuyo *logos* se tiene en cuenta para expresarse sobre lo justo y lo injusto; mientras que hay otros cuyo *logos* no es tenido en cuenta, o solamente como mera *phone* para emitir ruidos de dolor y sufrimiento.

Puesto que, con anterioridad a las deudas que ponen a las gentes sin nada bajo la dependencia de los oligarcas, está la distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un *logos* -una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene- y aquellos de quienes no hay un *logos*, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena, sólo imita la voz articulada. Hay política porque el *logos* nunca es meramente la palabra, porque siempre es indisolublemente la cuenta en que se tiene esa palabra: la cuenta por la cual una emisión sonora es entendida como palabra, apta para enunciar lo justo, mientras que otra sólo se percibe como ruido que señala placer o dolor, aceptación o revuelta. (Rancière, 1996, p. 36 y 37)

Por lo tanto, la condición de ser hablante, que establece Aristóteles, no es una mera condición que se adquiere por el solo hecho de ser un humano, sino que esta condición está atravesada por dos *partage du sensible*: uno en el que no se tiene esta condición (policía) y otro en el cual se demuestra o verifica que dicha condición se posee (política) (Rancière, 2011b, p. 221).

La distribución de roles y lugares; la definición de las formas de hacer, ser, estar y decir; así como las configuraciones del tiempo, que establece la policía, no solo son

producto del aparato estatal, pues esta definición de funciones y lugares depende también de la espontaneidad de las relaciones sociales³⁶ (Rancière, 1996, p. 44).

Por lo tanto, como se puede observar, lo esencial de la policía no es tanto el reparto de funciones y roles dentro de la sociedad, sino la manera en que a partir de esta distribución se constituye un *partage du sensible*, es decir, una forma de percibir y sentir la realidad, la constitución y asignación de formas por medio de las cuales los individuos deben hacer las cosas, donde y en qué momento deben estar o hablar, y qué comportamientos deben asumir de acuerdo a su función social. Lo cual marca una gran distancia frente a la concepción de la policía de Michel Foucault.

Otro concepto importante que está relacionado con el concepto de policía, dentro del trabajo filosófico de Jacques Rancière, es el de consenso. Para comprender el concepto de consenso, Chambers (2012) realiza una importante aclaración en cuanto a los escritos de Rancière sobre política, pues estos no son tratados de teoría política pura, sino más bien intervenciones puntuales sobre coyunturas políticas. En efecto, según Chambers (2012, p. 74), el propio Rancière ha afirmado que *El desacuerdo* (1995) puede leerse al revés viéndolo primero como una intervención política, ya que sus últimos dos capítulos (*Democracia y consenso* y *La política en su era nihilista*) hacen referencia al contexto en el cual fue escrito, es decir, la coyuntura de la instauración del orden neoliberal.

La aclaración anterior es importante, pues un lector poco atento del trabajo filosófico de Rancière, en especial de *El desacuerdo*, al no ser consciente de este carácter coyuntural, podría pensar que el consenso tiene una relación estrecha con el concepto de policía, es decir, que la policía implica necesariamente el establecimiento de un consenso (así como la política estaría ligada a la noción de desacuerdo). De acuerdo con Chambers (2012) la policía no implica necesariamente el consenso, sino que el consenso se refiere a la manera cómo operan ciertos regímenes policiales, en especial a la forma cómo funciona la

³⁶ Un ejemplo de lo anterior se podría encontrar en la manifestación pública de las personas de la comunidad LGBTI, ya que si bien estas pueden ser reprimidas por el aparato policial del Estado, al ser expulsadas de algún lugar público, para relegarlas al ámbito de la invisibilidad de la vida privada; así mismo los ciudadanos podemos fungir como policías a través, por ejemplo, de nuestras miradas, comentarios y manifestaciones, podemos mostrar que su lugar se encuentra en el ámbito de la esfera privada y no de la pública.

policía neoliberal³⁷ a la cual Rancière denomina posdemocracia³⁸. Lo particular de esta forma de policía: “it is not just that neoliberalism is not politics, but that neoliberalism seeks the end of politics. [no es solo que el neoliberalismo no es política, sino que el neoliberalismo busca el fin de la política]” (Chambers, 2012, p. 73), ya que su intención es lograr una saturación completa de la sociedad, construir una sociedad totalmente ordenada donde no exista la posibilidad del disenso, pues cada individuo tendría su función y rol dentro del consenso mundial.

La idea de que el consenso no hace parte íntegra de la policía sino que es una forma particular del funcionamiento de la policía moderna, aparece claramente en *El método de la igualdad*. Cuando a Rancière se le cuestiona sobre el funcionamiento de la policía en nuestro tiempo presente, el filósofo francés expresa lo siguiente:

(...) si uno trata de pensar la historia de la «policía» -para ser más exacto, de la disposición presente de la relación política/policía-, el concepto de consenso puede ser un concepto global (...). Definir nuestra época como la del consenso,

³⁷ Al inicio del presente apartado (ver nota al pie 31) se decía que para Rancière existen policías que son mejores que otras, siendo mejores aquellas que, precisamente, permiten ciertas formas de disenso social, por lo cual el consenso no es una forma en la cual necesariamente funciona la policía, sino el funcionamiento de ciertos tipos de policía como la neoliberal. Por lo tanto, la policía por antonomasia no busca la liquidación de la política, esto solo sucede dentro de la policía neoliberal o posdemocracia.

³⁸ Para Rancière la democracia es la institución de la política misma, ya que la democracia exige formas de subjetivación, es decir, procesos de desidentificación de los individuos frente al orden policial a través de los cuales muestran la contingencia de todo orden y su distribución de los cuerpos. En este sentido toda política es democrática, no por ser un conjunto de instituciones sino por ser la forma de manifestación de individuos excedentarios, es decir, individuos que no han sido tenidos en cuenta por el orden policial, los cuales confrontan dicho orden a través de la verificación de la igualdad, mostrando que no existe una cualificación especial para gobernar, pues cualquier individuo tiene la capacidad de ocuparse de los asuntos comunes. Por su parte el término posdemocracia está más relacionado con el funcionamiento de la policía luego de la caída del muro de Berlín y de los regímenes socialistas, ya que la posdemocracia busca acabar con cualquier manifestación del litigio o del desacuerdo: buscaría la superación de la democracia como desacuerdo, como manifestación del *demos* en las calles. Esta liquidación del desacuerdo se daría a través de la práctica gubernamental y la legitimación de una democracia basada en el mero juego de los dispositivos estatales y la armonización de los intereses sociales (Rancière, 1996, pp. 128-129). La posdemocracia es una práctica de policía consensual que, paradójicamente, a través de las instituciones democráticas borra todas las formas del obrar democrático. La posdemocracia establece un reparto de funciones que hace que ciertos individuos se dediquen a pensar lo común (ya sea por el orden de la filiación u orden del nacimiento; o por el orden de la actividad social u orden de la riqueza) y otros, simplemente, a producir. Así, estos últimos “solo hacen parte de lo común” en los momentos y tiempos en que el Estado lo establece a través de sus dispositivos institucionales como el de las elecciones, los partidos políticos, y el recurso a mecanismos como la tutela, etc. Esta interpretación de la policía neoliberal como posdemocracia es compartida también por Chambers (2012, p. 73).

según mi opinión, quiere decir dos cosas. En primer lugar, designa una cantidad de prácticas estatales y la constitución de una relación entre las prácticas gubernamentales y las formas de gobierno internacional y supranacional, vinculadas a su vez a las instituciones financieras (...). En segundo lugar, en términos de «reparto de lo sensible», el consenso al mismo tiempo es también una configuración sensible del mundo común como un mundo de lo necesario, y como el mundo de una necesidad que escapa al poder de los que viven en el seno de esa necesidad. (Rancière, 2014a, pp. 208-209)

Para Rancière (2006, p. 78) el consenso no sería la discusión pacífica en busca de alcanzar acuerdos razonables que eviten la manifestación del conflicto. El consenso policial moderno lo que busca es la anulación del disenso, de la política democrática como manifestación de sujetos excedentarios, de esos sujetos que toman distancia e interpretan la realidad de una manera diferente. El consenso no es solo en términos económicos, sociales y políticos, el consenso del que nos habla Rancière es también un consenso en términos del *partage du sensible*, de la forma cómo se debe percibir el mundo, frente a la forma cómo se debe ser, estar, hacer y decir en el mundo, un consenso respecto de qué es visible y audible y qué es invisible e inaudible, por lo tanto el consenso es ante todo un “régimen determinado de lo sensible” (Rancière, 1996, p. 130).

En la constitución de este consenso como *partage du sensible*, desempeña un papel fundamental el Estado consensual o Estado experto. En este Estado se da la conjunción de tres fenómenos: “la juridicización proliferante, las prácticas del peritaje especializado, y las de la encuesta permanente” (Rancière, 1996, p. 142)

La encuesta permanente funciona mediante una conjunción de lo científico con lo mediático. La ciencia reduce el pueblo a una simple muestra estadística, a un objeto de conocimiento y de previsión. En la ciencia el pueblo es idéntico a la suma de sus partes, que se descompone en categorías socio profesionales y según clases de edad, sin que exista ninguna parte excedentaria; por tanto, la ciencia pone a cada cual en su lugar con la opinión que conviene a ese lugar (Rancière, 1996, p. 133). La encuesta es una de las herramientas

privilegiadas del consenso, pues esta permite fijar posiciones sociales, lugares e identidades de los encuestados (Quintana, 2020, p. 174) con estas se desarrolla la *sophrosyne* platónica, es decir, el hecho de que cada quien esté en su lugar, se ocupe de sus propios asuntos y tenga una opinión acorde al lugar que le corresponde (Rancière, 1996, p. 134). Por ejemplo, el trabajador que se dedica a la producción debe tener una opinión desde esa posición, mientras que los asuntos comunes deben ser dejados a los expertos en política y economía. De esta manera el litigio político se convierte en un problema que debe ser manejado por la burocracia estatal a través de las instituciones estatales integradas por expertos que establecerán cuál es la única solución posible para el litigio político.

Esta misma sería la función de las prácticas del peritaje especializado, que se puede evidenciar en la denominada “práctica del control de constitucionalidad” la cual para Rancière (1996) no es tanto el sometimiento del poder legislativo y ejecutivo al gobierno de los jueces, sino ante todo la eliminación pública de la manifestación del litigio (p. 137). El litigio político ya no es una manifestación pública del pueblo en las calles, sino que es controlado por un conjunto de expertos/sabios³⁹, como los jueces (o los periodistas) que se encargan de la solución de los conflictos sin la existencia de ninguna instancia política⁴⁰. El control constitucional ya no es ejercido por el pueblo, sino por un conjunto de expertos y de sabios que, se supone, tienen la “idoneidad” para ocuparse de las cosas comunes. Así, el

³⁹ Si bien Rancière solo menciona a los abogados y juristas dentro del conjunto de los expertos/sabios considero que los economistas también harían parte de este conjunto, pues estos son otros expertos/sabios que delimitan la realidad para mostrar qué es posible hacer y qué no es posible hacer. Ejemplo de ello sería cuando en los procesos de negociación con grupos manifestantes como docentes o estudiantes, se pide el consentimiento del Ministro de Hacienda. En efecto, para evitar que la regla fiscal se desbalance, el Ministro de Hacienda define una realidad, establece qué es posible hacer y qué no es posible hacer en términos de inversiones.

⁴⁰ Un claro ejemplo de lo anterior se encontraría en el mecanismo de la tutela, este mecanismo más que ser un procedimiento de reivindicación de derechos podría verse desde el punto de vista de Rancière como un mecanismo enteramente policivo que establece cuándo, cómo, dónde y de qué manera deben aparecer los individuos para reclamar sus derechos, buscando con ello mitigar el litigio político fundamental, que sería la cuenta errónea de la población, la parte de los sin parte, aquellos individuos que sufren de manera cotidiana una violación sistemática de sus derechos. Estos individuos en lugar de salir a las calles a expresar su desacuerdo, buscando mostrar que son individuos con capacidad de *logos* para expresarse acerca de lo común, ven reducido dicho litigio a un problema técnico que debe ser resuelto por el experto (el juez) quien le dirá si tiene derecho o no. Por lo tanto, lo que hace el mecanismo de la tutela es esconder el verdadero litigio del pueblo y darle legitimidad al Estado como un "solucionador" del litigio político. Lo que hace la tutela, en realidad, es mantener *el partage du sensible* entre los sabios/expertos jueces que solucionan los litigios y el pueblo, que no se debe pronunciar sobre lo común, sino dedicarse a la producción, a sus funciones en la vida cotidiana.

litigio político se transforma en problema jurídico que debe ser manejado por el peritaje especializado. Estos mecanismos constitucionales, al establecer una verdad sobre la norma jurídica, hacen que el derecho pierda esa polivalencia, ese exceso que contiene cualquier formulación lingüística, y permite su apropiación política por parte de individuos que a través del litigio manifiestan un desacuerdo (Quintana, 2020, p. 166).

Además de las dos funciones mencionadas anteriormente, el Estado consensual funciona a través de la juridización proliferante, donde el derecho se extiende a todos los ámbitos del circuito social, buscando regular cada movimiento de los individuos para mantener al pueblo aprisionado a la regla jurídica, para que no pueda manifestar su desacuerdo, o lo haga mediante los mecanismos institucionales⁴¹, cuyo fin es convertir los desacuerdos en problemas que deben ser manejados por los expertos/sabios de las instituciones estatales.

En suma, estos tres mecanismos (la encuesta permanente, la juridización proliferante y el peritaje de los expertos), configuran un consenso en términos de *partage du sensible*, definiendo y construyendo una realidad, estableciendo qué se puede ver y qué no, qué es posible hacer y qué no es posible hacer; en definitiva se establece cómo se debe percibir la realidad, cómo se deben interpretar los datos que esta nos arroja y qué posibilidades de cambio se pueden realizar. Esto configura lo que Rancière (1996) denomina la verdad de la imposibilidad de lo imposible.

El realismo pretende ser la sana actitud del espíritu que se atiene a las realidades observables. De hecho, es algo completamente distinto: es la lógica policial del orden que afirma en cualquier circunstancia, no hacer más que lo único que es posible hacer. El sistema consensual absorbió la necesidad histórica y objetiva de poco tiempo atrás, reducida a la porción congruente de lo

⁴¹ Un claro ejemplo de lo anterior se encontraría en nuestro contexto local, cuando el ex ministro de defensa Guillermo Botero proponía, en el año 2018, regular la protesta social (Ver: Revista Semana. (2018, 18 de julio). Nuevo ministro de defensa propone regular la protesta. Semana. Recuperado de <https://www.semana.com/confidenciales-semanacom/articulo/nuevo-ministro-de-defensa-guillermo-botero-propone-regular-la-protesta/575697>). Esta sería una forma de convertir la protesta social no en un asunto enteramente político de manifestación de litigio o desacuerdo, sino en un asunto policivo, una regla que establezca cuándo, cómo, dónde y por qué razón deben aparecer los cuerpos en las calles.

"único posible" que autoriza la circunstancia. Lo posible es, así, el intercambiador conceptual de la "realidad" y la "necesidad". Y es también el último modo de "verdad" que la metapolítica consumada puede ofrecer a la lógica del orden policial, la verdad de la imposibilidad de lo imposible. (p. 164)

Así, la policía contemporánea o posdemocracia a través del consenso busca eliminar la posibilidad de la constitución de cualquier utopía,⁴² heterotopías estéticas⁴³ u alternativa posible, es decir, la imposibilidad de poder pensar otros mundos posibles, imponiéndonos la realidad como una necesidad histórica. La ciencia y el derecho constituyen, dentro del Estado consensual y el sistema consensual, el realismo; es decir, la realidad es aquella que puede ser observable y comprobable, el resto sería algo impensado, algo que no es posible. Y esto es consecuente con lo que hemos discutido hasta ahora: mediante el consenso en términos del *partage du sensible* la policía neoliberal establece las condiciones de posibilidad de aquello que es pensable y aquello que es impensable y, por lo tanto, qué es posible hacer y qué es imposible hacer, estableciendo una forma de percibir e interpretar el mundo.

Este Estado consensual estaría acompañado de un sistema consensual de carácter supranacional, el cual buscaría integrar toda la humanidad a las lógicas del capitalismo y la economía de mercado dentro de este nuevo consenso (Rancière, 1996, p. 154).

⁴² Es necesario aclarar algo importante, en Rancière existe un intento por recuperar la utopía, es decir la posibilidad de diseñar otros mundos posibles a la realidad que nos intenta imponer la policía. Sin embargo, para Rancière la utopía debe ser politizada, es decir no pueden ser las utopías de los socialistas utópicos del siglo XIX que buscaban una sociedad sin litigio, conflicto o desacuerdo, o las utopías de la filosofía política como la platónica - que son utopías policivas que buscan una sociedad ordenada sin ningún tipo de desacuerdo-. La utopía politizada, que propone Rancière, es una utopía que tiene en cuenta el desacuerdo, por más que nos esforcemos en construir una sociedad mejor siempre será posible la manifestación del desacuerdo y el litigio (Rancière, 2011b, p. 77).

⁴³ De acuerdo con Quintana (2020, p. 56, 100 y 120) el concepto de heterotopía lo retoma Rancière de los trabajos de Michel Foucault, pero en el caso de Rancière las heterotopías ya no son otros lugares sociales o espacios discursivos imposibles, sino que las heterotopías consisten en la apertura de brechas e intervalos, en los repartos de sentido y percepción establecidos, que permiten el desplazamiento y reconfiguraciones de los cuerpos, generando nuevas formas de percibir, decir, sentir y de relacionamiento con los otros, que abren el campo de lo posible. De igual manera, las utopías pueden devenir en heterotopías, es decir, en una lógica de lo otro, el deseo de querer tener otro tipo de experiencia, otra forma de percibir y sentir la vida, más allá de la lógica de la necesidad a la que intenta condenarnos la lógica policial. Así mismo, es necesario destacar que dentro de la idea de la heterotopía, desempeña un papel esencial la materialidad de lo incorpóreo que consiste en esos enunciados que exceden lo real, esos no lugares, de esas existencias que exceden lo inteligible, pero que mueven los cuerpos con la intención de buscar un mundo otro, otras formas de experimentar la vida.

Se puede decir que el consenso consiste en la construcción de este mundo globalmente común y esencialmente estructurado por la ley del mercado y del lucro, la construcción de formas de relaciones entre el Estado y las instituciones supraestatales, formas de relaciones entre instituciones supraestatales e instituciones financieras internacionales que definen la parte que le corresponde al Estado y la manera con que los gobiernos de los Estados transmiten a sus respectivas naciones las consecuencias del orden global, a saber, la destrucción de los sistemas de solidaridad, de protección, de seguridad social, la precarización, la liquidación o la privatización, de lo que formaba parte del ámbito común, cuando es rentable. (Rancière, 2014a, p. 209)

Este sistema consensual, al igual que el Estado consensual, asigna a cada quien la parte que debe ocupar dentro del orden mundial, pero esta vez ya no es la naturaleza de los individuos la que determina su hacer, ser y decir dentro de la sociedad, sino la “naturaleza de los países”. Así, los países de la periferia, debido a la riqueza natural de sus territorios, deben dedicarse a la producción de materias primas, mientras que los países desarrollados deben dedicarse a la producción de bienes industriales y manufacturados. Para Rancière (2014c) Este sistema consensual habría cambiado el discurso marxista de la evolución necesaria del proceso histórico conducente al socialismo, por una especie de evolución histórica necesaria conducente hacia el neoliberalismo, donde cualquier proceso de resistencia sería inútil, puesto que toda la humanidad indefectiblemente tendrá que someterse a las lógicas del mercado mundial tarde que temprano.

En consecuencia, las luchas obreras, comprendidas ayer en el proceso de la lucha de clase revolucionaria, son ahora denunciadas como esfuerzos reaccionarios para resistir a la ley de la evolución histórica (...). De la misma manera las medidas tomadas hoy por los gobiernos europeos para destruir las formas de protección y de solidaridad social son justificadas por la necesidad de adaptar las economías y las legislaciones locales a la necesidad histórica del advenimiento del mercado global (Rancière, 2014c, p. 18).

De esta manera, toda lucha contra dicho sistema carecería de sentido puesto que quienes luchan contra la imposición de las dinámicas de la economía de mercado global, terminan siendo individuos retardatarios que no han podido comprender la ley de la necesidad histórica humana, la cual nos llevará tarde o temprano a tener que aceptar las dinámicas de la economía mundial. Por lo tanto, a diferencia de Lyotard, para Rancière (2014, p. 19) no estaríamos ante la muerte de los metarelatos. Más bien lo que habría ocurrido sería una especie de transformación del metaretrato revolucionario, donde ya no es el socialismo el que se impondrá como una necesidad histórica, sino que el capitalismo y la economía de mercado, como metaretrato, se están imponiendo como una evolución histórica necesaria de la humanidad⁴⁴, llevando a que sea imposible resistir, y por ende carezca de sentido pensar en otros mundos posibles.

En suma, para Rancière (2014a, p. 210; 2014c, p. 21,) dentro de este nuevo orden policivo, denominado posdemocracia, se estaría gestando una especie de contrarrevolución intelectual, donde los intelectuales, los filósofos universitarios, los sociólogos, historiadores y los medios de comunicación, construyen un conjunto de evidencias sensibles que muestran que el Estado hace lo que puede ante la economía global del mercado y que el mundo tal y como está constituido no puede ser de otra manera. Así, el orden policial moderno se construye como algo ante lo cual no puede haber respuesta colectiva, quedando únicamente las micro resistencias, las estéticas de la existencia foucaultiana (Rancière, 2011b, pp. 133 y 134) que nos llevan a administrar la necesidad que nos impone la economía de mercado: “Es la construcción de este mundo en el que estamos frente a la necesidad, en el que no existe lo posible, no hay elección salvo únicamente la de la mejor manera de administrar la necesidad” (Rancière, 2014a, p. 210). Así, para Rancière (2014c) el pensamiento no sale de la circularidad: o bien el capitalismo podrá liberarnos y emanciparnos gracias al libre mercado; o por el contrario, al no existir alternativas lo único que quedaría sería el silencio ante la destrucción de la civilización producto del capitalismo.

⁴⁴ Para Rancière (2014, p. 20) tanto el marxismo revolucionario como el capitalismo burgués comparten una visión lineal y progresista del tiempo, que conduciría a los individuos hacia un fin determinado como una necesidad histórica frente a la cual es imposible oponerse.

1.3. Política y emancipación.

El trabajo filosófico de Rancière se ha ocupado en gran medida de repensar los conceptos de política y emancipación como formas de resistencia para nuestro tiempo. Estos conceptos no serían anacronismos, cuyas condiciones históricas actuales los harían imposibles debido a que la economía de mercado global se impondrá como una necesidad histórica, tal y como lo ha venido planteando cierta contrarrevolución intelectual⁴⁵. Para Rancière la política y la emancipación son formas de resistencia frente a las dinámicas de dominación policial actual.

Si bien en *Política, identificación y subjetivación* Rancière (2000, p. 146) asimila el proceso de la política al proceso de emancipación, la relación entre la política y la emancipación es bastante problemática a lo largo de la obra del filósofo francés, puesto que esta sinonimia no permanece a lo largo de su trabajo filosófico. Por ejemplo, en *El desacuerdo*, la obra más completa y elaborada de Rancière respecto del concepto de política, desaparece la sinonimia entre emancipación y política. En este apartado, pretendo mostrar la hipótesis interpretativa de que si bien la emancipación y la política no pueden ser reducidas a un mismo proceso se requeriría de la emancipación para que pueda existir un proceso político de verificación de la igualdad. De hecho esta hipótesis se encuentra respaldada por la reciente interpretación del trabajo filosófico de Rancière que realiza Quintana (2020, p. 51 y 72), en su libro *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*, ya que para esta filósofa en el trabajo del escritor francés existen dos tipos de emancipaciones: la intelectual, que hace referencia a la forma en como los cuerpos se torsionan y desplazan en lo molecular en la cotidianidad. Estos movimientos pueden llevar al segundo proceso emancipatorio, la subjetivación política, la cual hace referencia a las interrupciones que detienen el ordenamiento social y pueden generar

⁴⁵ Rancière (2014c) no especifica a qué autores se refiere cuando habla de contrarrevolución intelectual, solo menciona los trabajos de los sociólogos Boltansky y Chiapello y a los filósofos Antonio Negri y Michael Hardt. Aunque, de acuerdo con Quintana (2020, p. 21), Rancière también ve estas expresiones apocalípticas de una lógica totalizadora del campo social en autores como Guy Debord, Giorgio Agamben y Slavov Žižek.

efectos de transformación estética al producir nuevas formas de decir, sentir y percibir el mundo, que a su vez pueden influir en la experiencia cotidiana de los individuos⁴⁶.

Rancière (2011b, 2013a) se ha opuesto por un lado a la idea marxista de que la emancipación depende de una toma de conciencia de clase⁴⁷, pero de igual manera se ha opuesto a la idea de Bourdieu de que la emancipación depende de un conocimiento de las relaciones de poder y de dominación que someten al sujeto, pues, para Bourdieu los individuos se encuentran dominados por la ignorancia de su condición de explotación. Para Rancière (2011b) la emancipación no depende del conocimiento de una situación de explotación, ya que no hay una consecuencia práctica directa entre dicho conocimiento y la emancipación. La emancipación pasaría por romper con cierta necesidad del orden policial

⁴⁶ Sin embargo, considero que Rancière no es consistente en la diferenciación de estos tres términos: emancipación, emancipación intelectual y política; a lo largo de su trabajo, tal y como lo pretende hacer ver Quintana (2020), pues en ocasiones habla de emancipación intelectual como lo hace en *El maestro ignorante* o de emancipación a secas como en *La noche de los proletarios* para referirse al mismo proceso de torsión y desplazamiento de los cuerpos en el ámbito cotidiano de los individuos; pero así mismo, como se señaló anteriormente, en textos como *Política, identificación y subjetivación* (2000), *¿Ha pasado el tiempo de la emancipación?* (2014c), utiliza indistintamente los conceptos emancipación y política. Teniendo en cuenta estas dificultades y para darle una mayor consistencia argumentativa al presente trabajo, he decidido asumir el término emancipación y emancipación intelectual para hacer referencia a las resistencias de carácter molecular de los individuos y reservar los términos política y subjetivación política; para hacer referencia a las manifestaciones de carácter molar de los grandes movimientos políticos que producen efectos estéticos de transformación de un *partage du sensible*.

⁴⁷ Otra diferencia importante entre Rancière y el marxismo se encuentra en el denominado silogismo de la emancipación, presentado por Rancière (2007b) en su texto *En los bordes de lo político*, con el cual se muestran las distancias de Rancière respecto al concepto de ideología marxista. Este silogismo se compone de dos premisas: una de ellas sería la premisa mayor en la cual se encuentra lo expresado por la ley, como la igualdad de derechos de todos los ciudadanos; la segunda sería la premisa menor, la cual es tomada de la experiencia inmediata en donde lo que se dice o se hace contradice la afirmación jurídico-política de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos. Para Rancière (2007b, p. 70) hay dos formas de pensar esa contradicción entre la premisa mayor y la menor, una sería la del marxismo donde simplemente se postularía que la premisa mayor es una ilusión, que la igualdad de derechos simplemente lo que hace es ocultar la realidad de la desigualdad y la explotación, es decir, el derecho es simplemente ideología que esconde la verdadera dominación y desigualdad. Por lo tanto, para el pensamiento marxista en la distancia entre la norma y la realidad no hay un lugar, la norma es una cosa y el hecho es otra. La otra forma es la que según Rancière (2007b, p. 71) emprendieron los obreros donde la contradicción entre la premisa mayor (la norma jurídico-política donde se afirma la igualdad) y la menor (la experiencia inmediata que contradice dicha igualdad) sirvió precisamente para establecer un lugar polémico, un litigio acerca de la inexistencia de la igualdad en la sociedad. En su opinión, la afirmación jurídica-política no es una mera ilusión que esconda una realidad de explotación; más bien estas frases jurídico políticas son para Rancière (1996) el mínimo de inscripción de la igualdad que se requiere para que esta sea verificada; es decir, a través de actuaciones y demostraciones los individuos verificarían si la igualdad existe o no, por lo cual el derecho no es solamente un instrumento de dominación que oculta la realidad sino que en ocasiones puede ser el mínimo de inscripción que se requiere para verificar la igualdad de cualquiera con cualquiera.

que establece que de acuerdo a la ocupación que se tiene en la sociedad hay cierta forma de ver, pensar, hacer, ser, y percibir el mundo. La emancipación sería por el contrario una ruptura con este orden policivo, estableciendo nuevas formas de percepción y de experiencia del mundo. Por todo esto la emancipación tiene cierta dimensión estética⁴⁸, o sensible, pues se refiere a una transformación de la experiencia sensible del mundo. La emancipación pasa, por lo tanto, por una cuestión afectiva de desplazamiento de los cuerpos que los impulsa a buscar otro tipo de experiencias, otras formas de pensar, nombrar y percibir el mundo (Quintana, 2020, p. 23; Rancière, 2011b, p. 261).

Si bien Rancière (2007a) se opone a la idea de la emancipación como una toma de conciencia de clase, tal y como es planteada en el marxismo, en su consideración de la emancipación intelectual, tal y como está planteada en *El maestro ignorante* (2007a), no se desliga por completo de la idea de la emancipación como una toma de conciencia, pero en este caso ya no sería de clase, sino la toma de conciencia de la igualdad de las inteligencias, de la capacidad de pensamiento de cualquiera por su condición de hombre.

[E]xactamente a esto se opone la emancipación [al embrutecimiento], toma de conciencia que efectúa todo hombre de su naturaleza de sujeto intelectual (...). Todo emancipado puede ser emancipador: dar no la llave del saber, sino la conciencia de lo que una inteligencia es capaz, cuando se considera a sí misma igual a cualquier otra y considera a todas las demás como sus iguales. La emancipación es la conciencia de esta igualdad, de esta reciprocidad que por sí sola permite que la inteligencia se actualice a través de la verificación (Rancière, 2007a, pp. 54 y 58).

Considero que esta toma de conciencia, de la igualdad de las inteligencias, sería un elemento fundamental para el ejercicio de la política, ya que esta toma de conciencia, de la capacidad de pensamiento, permitiría el desplazamiento de los cuerpos de quienes han sido

⁴⁸ Tal y como lo muestra Quintana (2020, p. 23) esta dimensión estético-corporal de la emancipación ha sido ampliamente descuidada por los interpretes del trabajo filosófico de Rancière. A pesar de que este apartado se ocupa de la emancipación no ahondaré en esta dimensión estético-corporal, pues esta se abordará más profundamente en el capítulo dos donde establezco una crítica a esta dimensión a partir de la lectura de Judith Butler sobre el cuerpo.

excluidos del ejercicio de esta capacidad. En este sentido discrepo de la interpretación que realiza Todd May (2010) del trabajo filosófico de Jacques Rancière, pues según May esta toma de conciencia no sería necesaria para la acción política pues, según él, muchas veces los individuos presuponen la igualdad de manera inconsciente en sus acciones políticas, por lo cual la presuposición de la igualdad sería inherente a las acciones políticas. Para apoyar este argumento May se apoya en la siguiente cita que ofrece Rancière, sobre la igualdad, en su texto *El desacuerdo*:

[N]o es un hecho [la igualdad] que la política presiona al servicio, una esencia incorporada en la ley o una meta que la política se propone alcanzar. Es una mera suposición que debe discernirse dentro de las prácticas que se implementan⁴⁹ (Rancière, 1996, p. 36 citado por May, 2010, p. 72).

A partir de la anterior afirmación, May (2010) plantea que la conciencia de la igualdad de las inteligencias no es necesaria para el ejercicio político. Sin embargo, discrepo de esta interpretación en tres aspectos.

En primer lugar, si bien Rancière no ha planteado de manera explícita que la toma de conciencia de la igualdad de las inteligencias sea un elemento fundamental para la aparición del fenómeno de la política, existen algunas afirmaciones del filósofo francés que confirmarían lo anterior. En la entrevista titulada *¿Es la política solo policía?* concedida en 1999 a Jean Paul Monferran, Rancière (2011b) afirma lo siguiente:

Lo que les faltaba principalmente a los proletarios no era tanto el conocimiento de los mecanismos de explotación y de dominación, sino un pensamiento, una visión de ellos mismos como seres capaces de vivir algo diferente de ese destino de explotados y dominados. Fue entonces cuando tomé conciencia de que el movimiento social es, de entrada, un movimiento intelectual⁵⁰. Es decir, en el movimiento de los que estaban relegados al orden del trabajo, en el sentido de que ese orden se presentaba como antinómico respecto al orden del

⁴⁹ Las cursivas y el subrayado son del autor de la presente tesis

⁵⁰ El subrayado es del autor de la presente investigación.

pensamiento y de la palabra, no había que entender la voluntad de apropiarse de un “pensamiento obrero propio”, sino, al contrario, de algo que estuviera del lado del pensamiento y de la palabra del otro, incluyendo lo que tenían de más elevado. (Rancière, 2011b, p. 76).

Por lo tanto, como se puede observar, no sería posible el movimiento social o político sin el movimiento intelectual, sin la toma de conciencia de que se posee una capacidad de pensamiento igual a la de los otros, y por lo tanto, los cuerpos se puedan desplazar y torsionar con la intención de buscar otras formas de experiencia que vayan más allá de las identidades establecidas por un orden policial.

En segundo lugar May (2010) pareciera no reconocer la importancia que tiene *El maestro ignorante*, y las reflexiones que establece Rancière allí sobre la emancipación intelectual y la igualdad. May soslaya este texto como una simple reflexión sobre pedagogía. Por el contrario, considero que este texto es fundamental para comprender la posterior teorización sobre la política en Rancière, ya que si la política es el proceso que consiste en la verificación de la presuposición de la igualdad, *El maestro ignorante* es un insumo importante para comprender la concepción sobre la igualdad en Rancière y, por lo tanto, de la política. De hecho, cabe recordar que el ejercicio filosófico de Rancière es un ejercicio que se desarrolla en el borde de las diferentes disciplinas, por lo cual sus reflexiones sobre la emancipación intelectual, como las que desarrolla en *La noche de los proletarios* o en *El maestro ignorante*, no pueden ser desligadas por completo de sus consideraciones sobre la política.

Lo que intenté mostrar cuando escribí *La noche de los proletarios* es que un movimiento llamado político y social es también un movimiento intelectual y estético⁵¹, una manera de reconfigurar los marcos de lo visible y de lo pensable (Rancière, 2011b, p. 198)

⁵¹ El subrayado es del autor de la presente investigación.

Por lo cual no se puede desarticular la reflexión que realiza Rancière sobre la emancipación intelectual y la igualdad, en *El maestro ignorante* y *La noche de los proletarios*, de sus reflexiones sobre la política tal y como lo hace May.

Finalmente una tercera objeción que se puede hacer a la interpretación de May, acerca de que la conciencia de la igualdad de las inteligencias no es necesaria para el ejercicio de la política, se puede encontrar en *El desacuerdo* (1996). En este texto se encuentra que la cuenta del *logos* es uno de los principales problemas de la política, donde algunos *logos* son tenidos en cuenta para expresarse sobre lo justo y lo injusto, mientras que otros simplemente son reconocidos como *phonê* para expresar dolor y sufrimiento. Teniendo en cuenta esto, ¿cómo podría existir el ejercicio político sin la emancipación intelectual cuando, precisamente, esta consiste en la toma de conciencia de la capacidad de pensamiento por parte de aquellos individuos cuya capacidad ha sido negada por un ordenamiento policivo? Recuérdese que esta conciencia les permite el desplazamiento de sus cuerpos con la intención de buscar otras capacidades no contadas. Es decir, para que pueda existir el ejercicio político o un proceso de subjetivación política, que consistiría en la desidentificación de una identidad asignada por un régimen policial, es necesaria la emancipación intelectual puesto que para desidentificarse es necesario tomar conciencia de que se es un hombre con capacidad de pensamiento para poderse desligarse de una identidad en la cual dicha capacidad ha sido negada.

Para esta toma de conciencia de la igualdad de las inteligencias, de la capacidad de pensamiento que posee cualquiera, resulta esencial la relación que se establece con el tiempo, tal y como lo ilustra Rancière (2014c) en su texto *¿Ha pasado el tiempo de la emancipación?*

A la escenografía del tiempo global unilineal y de las inteligencias desiguales se opone entonces la escenografía de la inteligencia igual y los tiempos múltiples. La emancipación empieza con la posibilidad afirmada de vivir varios tiempos a la vez. La igualdad construye su propio tiempo en una relación doble con el tiempo de la desigualdad: dar sus brazos a la explotación puede ser un

medio de refutarle su espíritu. Ejercer sus capacidades por las tareas que ella encarna es también un medio de llevarlas a otros usos. Trabajar colectivamente en el marco que ella impone permite construir las formas de pensamiento y de acción colectivas contra su empresa. Esta transformación de las pausas del trabajo en esparcimiento de los intervalos les hacía entonces vivir varios tiempos [a los obreros] y participar en varios mundos de experiencia. Y esta participación en varios mundos de experiencia creaba las condiciones de una subjetivación política que no podía resultar ni de la cultura del trabajo ni de la experiencia de la desposesión radical. (Rancière, 2014c, p. 24)

Como se había explicado anteriormente, la policía a través del *partage du sensible*, establecía toda una lógica de construcción del tiempo. Así, la emancipación empieza, precisamente, porque desestructura esta lógica del tiempo policial, mostrando la existencia de múltiples tiempos a través de los cuales los individuos pueden tener otros tipos de experiencia que irían más allá de la imposición de las funciones y tiempos del régimen policial. Y en este sentido Rancière (2014, p. 25) encuentra dos formas de temporalidad que generan distensiones y rupturas con el tiempo dominante policial: los intervalos y las interrupciones.

Los intervalos tienen que ver con la forma en que los individuos negocian, dentro del régimen policial, los ritmos del trabajo y los tiempos del descanso. Por lo tanto los intervalos tienen que ver con la jornada laboral y el tiempo de descanso entre una jornada y otra; siendo, por lo tanto, fundamental conquistar cada vez una mayor cantidad de tiempo de descanso, pues este tiempo libre puede ser utilizado para otro tipo de experiencia, por ejemplo de tipo intelectual, para pensar los asuntos comunes, que vayan más allá de la continuidad y la rutina de la producción (Rancière, 2014c, p. 25).

Las interrupciones consisten en “los momentos donde tal o cual de las máquinas que hacen funcionar el tiempo de la dominación se encuentra bloqueada por los encargados de hacerla girar” (Rancière, 2014, p. 26). Son, por lo tanto, los tiempos de los paros de los trabajadores, de los estudiantes, los transportadores, etc., que interrumpen el normal

funcionamiento de la máquina policial basada en el tiempo del trabajo, la eficiencia y de lo que no da espera. Con los paros se detiene ese tiempo policial, proponiéndose otro tiempo para pensar las cosas de lo común, por parte de aquellos que por las obligaciones diarias del régimen policial no pueden hacerlo. Ya no es el tiempo policial de esperar las elecciones o las consultas del Estado para que el pueblo se pueda pronunciar, es la presencia del pueblo en las calles imponiendo sus propias agendas, su propio tiempo al tiempo del Estado y el mercado (Rancière, 2014, p. 26). Los paros permitirían, por lo tanto, que los individuos puedan gozar del tiempo de ocio del cual no pueden gozar por las múltiples ocupaciones del régimen policial; y este tiempo les permitiría ocuparse de los asuntos comunes como de aquellas leyes o decretos que afectan directamente su bienestar.

Esta construcción de otros tiempos alternativos al tiempo policial, por lo tanto, es fundamental para la emancipación, ya que permite que los individuos se involucren en otros ámbitos de experiencia y en estos espacios se van configurando las condiciones para una subjetivación política. Esto no se debe a que dichos intervalos e interrupciones de tiempo les permita adquirir una conciencia de clase o a que se enteren de su situación de desposesión radical, sino que esas otras experiencias de pensamiento, aparte de las labores de producción, generan heterotopías, es decir, el deseo de tener otro tipo de experiencias otras formas de percibir, sentir y pensar la vida, y dentro de estos nuevos tipos de experiencia está la de ocuparse de los asuntos comunes de los cuales el régimen policial los ha relegado.

No obstante, lo anterior no implica que la política y la emancipación puedan reducirse entre sí. En *El maestro ignorante*, especialmente en el apartado *Cómo desrazonar razonablemente*, Rancière (2007a, p. 118-125) muestra que la emancipación intelectual puede ser un proceso de carácter individual⁵² y puede darse sin la interrupción del orden policial, ya que un individuo se puede someter a la sinrazón del orden y las jerarquías de la

⁵² Un claro ejemplo de cómo la emancipación puede ser un proceso de carácter individual se encuentra en las manifestaciones del filósofo plebeyo Louis Gabriel Gauny, quien a través de sus prácticas cotidianas se desplaza de los lugares y posiciones asignados por un régimen policial, para darle otros usos al espacio y al tiempo que le permiten tener otro tipo de experiencia de carácter estético-intelectual, llevándolo no solo a reflexionar sobre su propia vida, sino también sobre las condiciones de dominación y el sufrimiento de los otros (ver Quintana, 2020, pp. 84-93).

policía, pero manteniendo firme su voluntad en cuanto a tratar de mantener la autonomía de su pensamiento y verificando constantemente que en los otros existe una manifestación de la igualdad de las inteligencias; ser razonable en medio de la sinrazón, implica ser conciente de la igualdad de las inteligencias (razonable) en un mundo predominado por la desigualdad de las mismas (sin razón) que sustenta el orden policial.

Como se verá en el siguiente apartado, la política, por su parte, no puede ser un asunto individual sino colectivo, puesto que la política aparece cuando se manifiesta el *demos*, un concepto que Rancière (1996) utiliza como un operador del litigio político, pues el *demos* es la manifestación de la parte de los sin parte, de un colectivo que en medio del conteo policial no ha sido tenido en cuenta y, por lo tanto, manifiesta un desacuerdo o litigio.

Para mí, el problema general [de la política] es el de la capacidad de cualquiera. Esta capacidad se concreta bajo formas colectivas. No podemos pensar de ninguna manera la política como la simple combinación de actitudes individuales. Lo que hay que pensar no son los grandes sujetos o los pequeños actores, sino más bien la constitución concreta de la capacidad de cualquiera: ello implica la acción de colectivos, los cuales se basan en individuos dotados de capacidades para pensar el mundo por ellos mismos. Pero la política tiene esto de específico: que apela a formas de enunciación colectiva (Rancière, 2011b, p. 268).

Pero para que esa capacidad de cualquiera se pueda manifestar como un sujeto político colectivo, se requiere, tal y como se ha podido evidenciar, de la emancipación, de la conciencia de la igualdad de las inteligencias, que permita desplazar y torsionar los cuerpos con la intención de que esa parte de los sin parte irrumpa en el espacio público demostrando capacidades incontadas para el régimen policial.

Así mismo, la política pareciese ser un asunto mucho más ambicioso, puesto que, para que pueda existir la política se requiere de una transformación del *partage du sensible* policial, es decir, aquello que era invisible e inaudible comience a ser visible y audible,

pues como lo expresa Rancière (2014a) en *El método de la igualdad*, el *partage du sensible* es una “noción operatoria puesto que permite analizar lo que constituye una situación o una acción como política” (Rancière, 2014a, p. 120)

En consecuencia, la emancipación es un proceso que puede ser individual o colectivo, pero que no requiere de la transformación del *partage du sensible*⁵³ policial, pues basta con la simple conciencia de la igualdad de las inteligencias⁵⁴, que le permita a los individuos desplazar y movilizar sus cuerpos para demostrar capacidades incontadas, por lo cual puede existir emancipación sin política; mientras que la política es un proceso que tiene que ser necesariamente colectivo y requiere una transformación del *partage du sensible* policial, pero para su realización se requiere de la emancipación ya que es necesario que aquellos individuos que actúan lo hagan bajo la presuposición de la igualdad, por lo cual nunca podrá existir política sin emancipación intelectual⁵⁵. Pues para que una parte de los sin parte, un grupo de excluidos, pueda manifestar un litigio, se requiere de la conciencia de la igualdad de las inteligencias, que les permita movilizar y desplazar sus cuerpos en el ámbito de lo público para demostrar su capacidad de logos para ocuparse de los asuntos comunes.

⁵³ Es necesario aclarar que esto no implica que aquellos individuos que realizan procesos de emancipación no produzcan cambios estéticos en las formas cómo perciben y sienten el mundo, esto sucede de manera recurrente tal y como lo plantea Rancière en sus primeros trabajos y el mejor ejemplo de ello es el del filósofo plebeyo Gauny (para un mayor detalle de estos procesos ver Quintana, 2020). A lo que hago referencia es a que la emancipación intelectual no requiere que se transformen las formas de percepción del mundo social, es decir, la forma en como una determinada comunidad percibe y siente el mundo que le rodea.

⁵⁴ Podría verse la idea de la igualdad de las inteligencias de Rancière como aquello que el filósofo francés denomina como la materialidad de lo incorpóreo, lo cual se refiere a aquellas palabras o enunciados que exceden la realidad (como las utopías), pero que afectan a los cuerpos y los llevan a desplazarse produciéndose transformaciones cualitativas en los mismos (Para la materialidad de lo incorpóreo ver Quintana, 2020, p. 84, 100, 108 y 120). Como lo había enunciado al inicio de la presente tesis a Rancière no le interesa demostrar si la igualdad de las inteligencias es algo que existe o no existe en la realidad, lo que le interesa es la potencia que despierta dicha idea en los cuerpos y los lleva a producir desplazamientos emancipatorios.

⁵⁵ Sin embargo, tal y como le enuncia Quintana (2020, p. 121), en Rancière no son claros los caminos acerca de la forma en cómo se articula la emancipación con la subjetivación política, por eso considero mi planteamiento, en este apartado, más como una hipótesis que he tratado de demostrar, que como algo que se encuentre en los propios trabajos de Rancière.

1.4. Política, disenso, subjetivación y estética.

Tal y como se había planteado en el apartado sobre policía, el segundo proceso que configura lo político⁵⁶ es el de la política, el cual consiste en un conjunto de prácticas orientadas por la suposición de la igualdad de los seres humanos. La policía, como se vio en el respectivo apartado dedicado a este concepto, se basa en un orden jerárquico de la desigualdad, pues parte de la presuposición de que existen individuos aptos para ocuparse de los asuntos comunes, mientras que otros, al no ser aptos para estas labores, se deben dedicar a las labores de producción y reproducción. Según este presupuesto hay individuos que han nacido para tomar decisiones y crear vidas (destinados a gobernar) y otros cuyas vidas deben ser creadas por aquellos (destinados a ser gobernados y recibir)⁵⁷ (May, 2010)

Mientras que la policía se basa en esta ficción de desigualdad, la política parte de la presuposición de la igualdad de cualquier ser hablante para ocuparse de los asuntos comunes. En suma, la policía es un orden social vertical basado en las jerarquías y en la desigualdad de los individuos; y la política, una dimensión horizontal de lo social, ya que esta no se basa en las jerarquías ni en la desigualdad, sino en la posibilidad de establecer relaciones horizontales entre los individuos, partiendo de la igualdad de pensamiento para ocuparse de los asuntos públicos (Chambers, 2012, p. 42). Los individuos que han sido relegados de las labores del pensamiento y de gobierno (la parte de los sin parte), parten de este presupuesto de la igualdad⁵⁸ para deshacer el orden y las jerarquías, para mostrar que

⁵⁶ Lo político no se concibe acá como un espacio separado de la policía, o como un espacio previo de encuentro entre la política y la policía, sino que se comprende en el sentido que lo establece Chambers (2012), más como un proceso de politización que surge de la tensión existente entre la policía y la política acerca de qué asuntos se consideran políticos y quiénes pueden participar de dichos asuntos. (Para una mayor ampliación de la discusión acerca del uso del término lo político en Rancière, ver la nota al pie 25).

⁵⁷ Tal y como lo muestra May (2010) gran parte de las teorías políticas tradicionales (liberalismo y socialismo) parten de esta suposición de que hay individuos que se encargan de gobernar, tomar decisiones y distribuir, y otros para ser gobernados y recibir, pues los individuos no se hacen cargo de la igualdad, sino que esta debe ser garantizada por el Estado y por quienes manejan sus instituciones.

⁵⁸ Un ejemplo de la forma en que opera el presupuesto de la igualdad es el que nos ofrece May (2010) del movimiento de derechos civiles en los Estados Unidos en los años sesenta: en aquella época habían algunos restaurantes en los cuales no se les servía comida a los afrodescendientes, pues eran exclusivos para personas blancas; sin embargo, los negros, presuponiendo la igualdad, iban en grupos de tres o cuatro y se sentaban en estos restaurantes para solicitar que se les atendiera, por lo general los segregacionistas los seguían y los golpeaban hasta que eran sacados por la policía. Con estas actuaciones los negros ponían en entredicho el

todo orden policial no es natural, sino contingente, y que los excluidos de las cosas comunes también poseen la capacidad para ocuparse de dichos asuntos.

Espectacular o no, la actividad política es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio le es heterogéneo, el de una parte de los que no tienen parte, la que, en última instancia, manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante. (Rancière, 1996, p. 45 y 46)⁵⁹

La labor de la policía consiste, en suma, en establecer la frontera de lo político, mostrando quiénes deben gobernar y quiénes deben ser gobernados a partir de un determinado principio (herencia, riqueza o conocimiento). La política democrática, por el contrario, es la difuminación de estas fronteras ya que a través del supuesto de la igualdad, muestra que ese *archê* o principio carece de cualquier fundamento, que quienes gobiernan lo hacen por condiciones contingentes y que la desigualdad sobre la que se funda su gobierno es una ficción, ya que cualquier individuo está en la capacidad de ocuparse de los asuntos públicos. De esta manera, la acción política democrática politiza, es decir, desplaza la frontera de lo político, haciendo político aquello que no parecía serlo, mostrando capacidades (o haciéndolas visibles) donde antes no las había, y haciendo público aquello que parecía privado (Chambers, 2012, p. 60).

Ahora bien, si una de las labores principales de la policía, tal y como se había visto en la sección anterior, consiste en la identificación, es decir, en la asignación de lugares, funciones y roles en la sociedad; la política, por el contrario, no puede servirse de la

orden policial al actuar presuponiendo la igualdad, ya que se consideraban iguales a aquellos que los segregaban.

⁵⁹ Para May (2010, p. 76) la igualdad que presupone la política no tiene ningún fundamento particular, no tiene ningún contenido, es un término vacío que opera socavando los contenidos, las clasificaciones y jerarquías del orden policial. Sin embargo, como se ha mostrado a lo largo del presente trabajo, Rancière (2007a) le da cierto contenido a esta igualdad en su texto *El maestro ignorante*, allí la igualdad aparece como la igualdad de las inteligencias. Para May (2010) esta igualdad de las inteligencias no se refiere a la capacidad que todos tendríamos para realizar tareas abstractas, cómo resolver un teorema matemático o escribir poesía, sino a la capacidad que todos poseemos para pensar e interactuar con los demás, de tal manera que podamos construir una vida común mucho más significativa.

identificación;⁶⁰ más bien es un proceso de desidentificación, un dispositivo singular de subjetivación (Rancière, 2000, p. 149). Tal y como lo plantea May (2010, p. 79), la subjetivación política no es ni la fuente de la acción ni su resultado, sino que surge de la propia acción política donde se produce una desidentificación de la identidad asignada por el orden policial en el curso de la propia acción. En *El desacuerdo*, Rancière (1996) establece una serie de características de un dispositivo singular de subjetivación política, que en esencia resume los principales aspectos de la política y la democracia. (pp. 126 y 127).⁶¹

En primer lugar un dispositivo singular de subjetivación es un conjunto de acciones y prácticas de enunciación que no son identificables por el campo de experiencia dado por el orden policial, cuya identificación implica una reconfiguración del campo de experiencia dado; en otras palabras, este dispositivo singular de subjetivación implica una transformación del *partage du sensible*, ya que produce un cambio en la forma en como percibimos y sentimos el mundo a partir de la aparición de un visible (que antes no lo era) que modifica nuestro régimen de visibilidad y audibilidad, haciendo que lo que antes era invisible se haga visible y lo que era inaudible se haga audible (Rancière, 1996, p. 126). Dos ejemplos de lo anterior se podrían encontrar en el movimiento proletario y en el movimiento de reivindicación de derechos de las mujeres. Anteriormente tanto las relaciones laborales como familiares eran ámbitos que permanecían en la invisibilidad e inaudibilidad del ámbito de lo privado, eran asuntos que debían resolver el trabajador y su patrón dentro de la empresa; o la mujer y su marido dentro del ámbito del hogar. Sin embargo, el movimiento obrero del siglo XIX, así como las luchas de las mujeres durante el siglo XX, han logrado una transformación de nuestro *partage du sensible*, puesto que

⁶⁰ Es en este sentido que Rancière busca alejarse de los planteamientos del marxismo en general, puesto que la emancipación y la política no pueden darse por un proceso de identificación, de toma de conciencia de clase, sino por un proceso de subjetivación, que sería por el contrario, un proceso de desidentificación frente a una identidad dada por un régimen policial.

⁶¹ En Rancière (1996, 2006), la política y la democracia funcionan como términos sinónimos, puesto que la democracia es una manera de ser de lo político. La democracia no es ni el régimen parlamentario ni el Estado de derecho que se realizaría en las elecciones. La democracia es un modo de subjetivación de la política, es una interrupción del orden de los cuerpos establecido por la policía, a través de un dispositivo singular de subjetivación.

lograron poner en la escena pública, haciendo visible y audible, un asunto que anteriormente se juzgaba como propio de la invisibilidad de la empresa y el hogar.

Según Rancière (1996, p. 126), para que se pueda dar este cambio en el *partage du sensible*, es necesario un proceso de duplicación de la realidad. Como se había visto en el apartado anterior, la policía intenta a través del *partage du sensible* saturar por completo la realidad, es decir, que no quede ningún vacío ni suplemento, lo que vemos sería la realidad y, por ende, no hay posibilidad de pensar otro mundo posible. Sin embargo, la política a través de los dispositivos singulares de subjetivación democráticos, duplica esa realidad, es decir, construye otro mundo dentro del mundo construido por el régimen policial, generando otras formas de ver, sentir, percibir y pensar dicho mundo. Por ello Rancière (1996) plantea que la política “no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos” (p. 60). Esta noción de la política como transformación de un *Partge du sensible*, como invención de nuevos mundos, vincula la política con la estética en el trabajo filosófico de Rancière. Para Rancière (Rancière, 1996, p. 53 y 54, 2010a, pp. 65 y 66) desde el principio siempre ha existido una estética de la política, de hecho este se opone a las ideas de una estetización de la política en la edad moderna, pues siempre todo animal político ha sido al mismo tiempo un animal literario, ya que los actos políticos que este emprende son a su vez actos poéticos, ya que cuando la parte de los “sin parte” activan un desacuerdo, lo hacen a través argumentaciones racionales y metáforas poéticas

La invención política se opera en actos que son a la vez argumentativos y poéticos, golpes de fuerza que abren y reabren tantas veces como sea necesario los mundos en los cuales esos actos de comunidad son actos de comunidad. Es por ello que en ella lo poético no se opone a lo argumentativo. (Rancière, 1996, p. 80)

Estos actos políticos implican toda una reconfiguración del mundo, del campo de nuestra sensibilidad, del orden de las palabras y de los cuerpos, mostrando una multiplicidad donde antes existía identificación y unicidad: “La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad,

una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial” (Rancière, 1996, p. 52). En esta multiplicidad los individuos se encuentran con capacidades incontadas por parte del régimen policial, como aquella con la cual éstos toman conciencia de que no son simples animales con una voz para expresar dolor y sufrimiento, sino que son seres humanos con capacidad de pensamiento y *logos* para expresarse sobre los asuntos comunes (Rancière, 1996, p. 53).

La política como proceso estético, que implica un cambio en el *partage du sensible*, vincula cierta idea del sujeto político con la idea de “nacimiento” (Rancière, 2011b, p. 224), tal y como es concebida por Hannah Arendt (2009) en *La condición humana*, ya que este sujeto político al encontrar capacidades que eran incontadas, nace en la escena pública, en un doble sentido de la palabra: primero un nuevo nacimiento en cuanto a una desidentificación de la identidad establecida por el orden policial y, en segundo lugar, debido a la transformación de nuestro campo perceptual del mundo, puesto que este individuo se hace visible y audible, cuando había permanecido en el ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad. Por lo tanto, la idea de la política como novedad o creación de algo nuevo, es un aspecto que comparten Rancière y Arendt⁶² (Chambers, 2012).

Pero no solo hay una estética de la política sino que también hay una política de la estética, pero no porque los artistas, los dramaturgos, o los pintores, asuman una posición

⁶² A pesar de estas similitudes en el pensamiento de la política de Rancière y Arendt, para Chambers (2012) y Schaap (2011) existen diferencias profundas en el pensamiento de Rancière que lo alejan de la concepción arendtiana de la política. Mientras que la filósofa alemana establece una ontología política al establecer una esfera política pura, donde solo pueden participar aquellos individuos que se han liberado de las necesidades y se encuentran en una condición de igualdad (no en la esfera de lo privado, lugar de la satisfacción de las necesidades y del trabajo); Rancière, por el contrario, busca esquivar toda ontologización de la política, ya que para él la política no es una esfera sino un proceso de irrupción de aquellos individuos que han sido excluidos por un ordenamiento policivo (Schaap, 2011, p. 38). De hecho el propio Rancière afirma: "Escribí las "Diez tesis sobre política" principalmente como una crítica a la idea arendtiana de una esfera política específica y una forma de vida política" (Rancière 2011, p. 3 citado por Chambers, 2012, p. 49). Sin embargo, en el capítulo dos mostraré cómo esta estetización de la política que comparten Rancière y Arendt, donde la política debe producir algo nuevo, en el caso de Rancière a través de una transformación de las formas cómo percibimos, pensamos y sentimos el mundo, genera la exclusión de una gran cantidad de acciones como no políticas, por no transformar las condiciones perceptivas del mundo, las cuales resultan fundamentales frente a las nuevas condiciones de precarización de la economía neoliberal, pues permiten que los individuos puedan adquirir los apoyos materiales necesarios que les permitan seguir actuando o llevar una vida más vivible como lo expresaría Judith Butler (2017) en su texto *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*.

política en sus construcciones estéticas⁶³ (Rancière, 2014b, p. 21-22). La estética puede ser política en cuanto régimen estético del arte⁶⁴. En este régimen, el arte tiene la capacidad de asumir una distancia estética que nos permite tener otra apreciación de nuestra sensibilidad común, el arte se separa así de todo juicio acerca de la utilidad de las cosas, permitiendo la configuración de otros mundos y otras formas de sensibilidad que van más allá del ordenamiento policivo (distribuido según la utilidad y la función) de las cosas. La política de la estética establece nuevas formas de circulación de las palabras y de exposición de lo visible (Rancière, 2010, p. 65), permitiendo otra representación del mundo, otra configuración de lo posible, haciendo visible lo que dentro del orden policivo es invisible y escuchable aquello que era inaudible. En suma, la estética, al igual que la política, puede abrir la posibilidad de otro mundo de otro *partage du sensible*.

Esta transformación del *partage du sensible* policial, no implica una eliminación de la policía por parte de la política, tal y como lo han querido mostrar algunos intérpretes de Rancière como Todd May (2008). Más bien, como señala Chambers (2012, p. 65), la política en Rancière nunca puede ser una política pura, ya que la política no puede suplantar el orden policial: la política siempre será un acto de impureza, estará inexorablemente vinculada al orden policial buscando su reconfiguración en términos del *partage du*

⁶³ Para Rancière (2010a) antes de la política de los artistas (de la intencionalidad política que estos desean transmitir con sus obras) está la política del arte, es decir, la lucha por qué es lo que se hace visible y audible dentro de los museos, los libros y las tablas de un teatro.

⁶⁴ Además del régimen estético del arte Rancière (2010a, 2014b) distingue otros dos modelos de representación estética a los cuales les da una connotación negativa: el modelo mimético o el régimen de la mediación representativa y el modelo archiético o régimen de la representación de la inmediatez ética, ya que estos dos tienen una vocación pedagógica, pues buscan crear conciencia en el espectador de tal manera que lo conduzcan a la acción. Rancière (Rancière, 2010a, p. 19) tomará distancia de esta postura, pues como lo planteara en *El espectador emancipado*, estas formas estéticas parten de dos supuestos erróneos: el primero es que estos modelos estéticos parten de una división de lo sensible entre actividad/pasividad y mirar/saber asumiéndose que el espectador es un ser pasivo que simplemente mira y escucha, por lo cual carecería de la capacidad de acción y pensamiento. Esta sería la razón por la cual hay que crear un teatro, un arte o un cine que sea crítico y permita sacarlo de su pasividad llevándolo a actuar y pensar. Rancière (2010a) busca romper con esta división de lo sensible: para él mirar también es una forma de acción pues el espectador cuando observa también selecciona, compara e interpreta aquello que ve, componiendo su propio mundo a partir de aquello que le es puesto en escena. “Compone su propio poema con los elementos del poema que tiene delante” (p. 20). El segundo supuesto erróneo, es que estas formas estéticas asumen, de manera errónea, la identidad entre la causa y el efecto, pues el artista supone que aquello que él pone en escena será percibido e interpretado por el espectador con la intención que ha puesto el artista en su obra. Rancière (2010, p. 21) se opone a esta identidad, pues una vez el espectáculo, la obra o el film ha sido producido escapa a la intención del artista, pudiendo ser interpretado de diversas maneras por parte del espectador.

sensible. Por esto la política siempre será un evento esporádico y momentáneo con el cual se interrumpe el orden policial con la intención de lograr su reconfiguración.

La segunda característica de la política como dispositivo singular de subjetivación, es que ese sujeto político que aparece en la escena pública modificando el régimen de sensibilidad, es un sujeto que no es definible exclusivamente mediante propiedades de identidad, por ejemplo por su pertenencia a una raza, a un grupo específico de la población, a una clase social determinada por el régimen policial. Este sujeto se refiere a la parte de los sin parte, es decir, una parte excedentaria dentro del conteo policial (Rancière, 1996, p. 126). La política no sería por lo tanto un asunto de la primera y la segunda persona, es decir, no vincula un “nosotros”, no concierne al libre juego de interés por parte de una comunidad y unos sujetos ya constituidos, tal y como es concebido por Jürgen Habermas.⁶⁵ Para Rancière (1996, p. 67) el sujeto fundamental de la política es la tercera persona, es decir, “ellos-los otros”, la parte excedentaria de la sociedad que no ha sido tomada en cuenta por el conteo policial como capaces de ocuparse de los asuntos comunes, pues son “ellos-los otros” los que cuestionan la constitución de la comunidad y su juego del lenguaje, mostrando que existe una multiplicidad de juegos de lenguaje y de mundos por construir, más allá del ordenamiento policial.

Desde esta perspectiva, la política para Rancière (2000) es una heterología, es decir, una lógica del otro; y esto se puede decir por tres razones: en primer lugar, la política no es la afirmación de una identidad dada por otro, sino un rechazo de dicha identidad. De allí que todo proceso de subjetivación más que ser un proceso de toma de conciencia de clase, de identificación con una profesión o un lugar en la sociedad, es, por el contrario, un proceso de desidentificación o de desclasificación de una identidad dada por el régimen policial (Rancière, 2000, p. 150).

⁶⁵ Rancière (1996) no solo cuestiona el hecho de que Habermas, en su texto *El discurso filosófico de la modernidad*, excluya a la tercera persona del ámbito de la política buscando la configuración de un ámbito de comunicación armonioso de los diferentes intereses, sino que también cuestiona su división entre dos actos de lenguaje: los “poéticos” de apertura del mundo y los cotidianos de argumentación y validación, pues como se vio anteriormente, para Rancière todo acto de lenguaje de argumentación política es al mismo tiempo un acto poético de apertura de mundo. Debido a que escapa a los objetivos del presente trabajo, si se quiere profundizar más en la discusión que sostiene Rancière con Habermas ver: Rancière (1996) pp. 65-70 y 75-81.

En segundo lugar, la política siempre es una puesta en escena o una demostración de la igualdad de las inteligencias humanas, ante otro (Rancière, 2000, p. 150). En este sentido resulta fundamental que la parte de los sin parte aprenda a jugar el juego del otro, para poder constituir un litigio político, ya que si el rechazo fundamental sobre el cual se ha constituido el régimen policial ha sido el relegamiento de esa parte de los sin parte como aquellos individuos a los cuáles se les niega el *logos* como capacidad para expresarse sobre lo justo y lo injusto, es fundamental que estos demuestren que no son simples animales con *phonê*, sino que son seres humanos con una capacidad de *logos* para expresarse sobre los asuntos comunes. En este aspecto, resulta ilustrativa la contraposición que establece Rancière en *El desacuerdo* entre el modelo de resistencia de los escitas⁶⁶ y el modelo de los plebeyos en el aventino⁶⁷, ya que mientras los primeros resistieron a quienes los dominaban oponiendo “armas a armas” pero conservando su identidad de esclavos (Rancière, 1996, p. 27), los segundos lo hicieron usando su capacidad de *logos* ante los patricios

No se atrincheran a la manera de los esclavos de los escitas. Hacen lo que era impensable para éstos [los patricios]: instituyen otro orden, otra división de lo sensible al constituirse no como guerreros iguales a otros guerreros sino como seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan (1996, p. 39).

Por lo tanto, los plebeyos en lugar de oponerse a través de la violencia o las armas, lo cual los mantendría como animales que solamente son capaces de emitir ruidos, juegan el juego de quienes los dominan; es decir, muestran que al igual que ellos (los patricios) tienen un *logos*, una capacidad de discurso para construir un mundo y para expresarse sobre los asuntos comunes⁶⁸.

⁶⁶ Ver Rancière (1996) P. 26 y 27.

⁶⁷ Ver Rancière (1996) P. 36 y 38

⁶⁸ Este aspecto resulta bastante interesante para analizar algunos fenómenos políticos contemporáneos; pues, precisamente, la mayoría de los movimientos de protesta social se intentan descalificar a través de la idea de que quienes protestan no son seres humanos con capacidad de *logos* para expresarse sobre lo común, sino que simplemente son vándalos o terroristas que únicamente emiten ruidos para perturbar el orden, es decir, de entrada son descalificados como agentes políticos. De hecho este aspecto ha sido bastante evidente con los grupos alzados en armas de nuestro país, se podría decir que el gobierno colombiano siempre ha buscado

Finalmente, dentro de esa heterología o lógica del otro, la subjetivación política implica una identificación imposible con el régimen policial, ya que la aparición de ese nuevo sujeto no se puede encarnar en un aquel o aquella que la profiere dentro de ese régimen (Rancière, 2000, p. 150). Rancière (2000) pone como ejemplo de esta identificación imposible la generación política de la Francia de su juventud, es decir de los años sesenta. Los jóvenes de aquella época se enfrentaron a una identificación imposible, pues se sentían identificados con los argelinos que la policía Francesa asesinó a golpes y arrojó al río Sena en octubre de 1961, en nombre del pueblo francés⁶⁹. Esta identificación era imposible, pues estos jóvenes franceses no eran argelinos, pero tampoco podían identificarse con la acción atroz cometida por la policía francesa en nombre del pueblo francés. Tal y como lo expresa Rancière (2000) “Nosotros no podíamos identificarnos con esos argelinos, pero podíamos cuestionar nuestra identificación con “el pueblo francés” en cuyo nombre fueron asesinados” (p. 149). Por lo cual su acción como sujetos políticos era una acción en un intervalo o brecha entre dos identidades (la de los argelinos asesinados y la del pueblo francés), ninguna de las cuáles podía ser asumida, generando un sujeto político entremedio de identidades, nombres o categorías⁷⁰.

mostrar que detrás de esos grupos no existen seres humanos que tengan la capacidad de pensar los asuntos comunes, sino simplemente animales que solamente son capaces de emitir ruido a través de la violencia; y como suele decirse más recientemente, sin discriminar entre casos particulares, terroristas.

⁶⁹ Quintana (2020) ofrece otros ejemplos de identificaciones imposibles dentro de manifestaciones políticas del ámbito latinoamericano. Una de ellas es la que se produjo durante la protesta del 21 de septiembre de 1983 en contra de los desaparecidos de la dictadura Argentina, denominada el siluetazo: los artistas que se congregaron en la plaza de mayo, pintaron siluetas que simbolizaban a los desaparecidos de la dictadura Argentina. En ese contexto expresaron lo siguiente: “nosotros, que aparecemos, somos también los desaparecidos”; “aparecemos ante ustedes con siluetas dibujadas, somos las siluetas de los cuerpos ya sin cuerpo que exigen aparecer en su desaparición”. De igual manera, la siguiente frase, del subcomandante Marcos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, se puede considerar un ejemplo de identificación imposible: “yo, que soy uno, soy nadie, valgo en mi nombre propio por todos los nombres de los cualquiera, de los incontables que exceden cualquier nombre” (p. 68).

⁷⁰ De lo anterior se deduce que la política no surge, por lo tanto, de una identificación o una solidaridad frente a la crueldad sufrida contra un otro, pues esto implicaría mantener al otro como una víctima, como un simple animal que solamente tiene *phonè* para expresar dolor y sufrimiento. La política pasa por un proceso de desidentificación con aquella comunidad que ha producido el daño (Rancière, 1996, p. 172). Por ejemplo, para el caso específico de nuestro país, un proceso de politización con las víctimas no pasaría por una identificación con las mismas, pues esta identificación es imposible ya que la mayoría de nosotros no fuimos víctimas del conflicto armado (además que ello implicaría vulgarizar y banalizar la situación que ellos han vivido). Un proceso de politización, en este caso, pasaría más por una desidentificación con aquellos actores armados que han producido el daño, es decir una desidentificación frente a políticas de gobierno, las fuerzas armadas y los grupos insurgentes.

Finalmente, la última –y tercera- característica de la subjetivación política consiste en que la apariencia del *demos*, de esta parte de los sin parte, implica la conducción de un litigio o de un disenso. Pero en este caso el disenso que plantea Rancière (1996, p. 127) no es un simple conflicto de intereses entre partes ya constituidas, sino un conflicto de la cuenta misma de las partes. Es un disenso acerca de la forma en que han sido contadas las partes de la sociedad, donde una parte no ha sido tenido en cuenta, pues su *logos* es concebido como *phonê*, para emitir ruidos de dolor, pero no para expresarse sobre los asuntos comunes. En el fondo el desacuerdo fundamental que funda la política es un conflicto entre mundos perceptibles (Rancière, 2011b, p. 265).

La situación extrema de desacuerdo es aquella en la que X no ve el objeto común que le presenta Y porque no entiende que los sonidos emitidos por éste componen palabras y ordenamientos de palabras similares a los suyos (...). [E]sta situación extrema concierne, fundamentalmente, a la política. (Rancière, 1996, p. 10)

En este sentido Rancière (2011b, p. 265) se aleja de pensadores como Habermas, pues este último, en su teoría comunicacional, presupone que el terreno de la discusión así como los interlocutores capacitados para ocuparse de esta ya están definidos. Para Rancière, por el contrario, la política está fundada en una disimetría comunicacional, ya que la política es una lucha de mundos perceptivos, donde se requiere cierta transgresión de la regla comunicacional definida por el juego oficial, pues lo que está en conflicto es, precisamente, cuál es el terreno de la discusión y quiénes son los que están y no están capacitados para ocuparse de ella. Es decir, el desacuerdo o litigio que da origen a la política no es cualquier desacuerdo, es el desacuerdo acerca de si quienes hablan son seres humanos con capacidad de *logos* para expresarse sobre lo justo y lo injusto y no meros animales.

Por ende, lo que está en juego en el litigio político, para Rancière, son precisamente elementos que otros autores han definido como propios, en un sentido esencial, de la política, por ejemplo, el *logos* en Aristóteles o la acción en Hannah Arendt. Pero para

Rancière la política no tendría nada propio ni objeto, ni espacio⁷¹, ni sujetos. Más bien lo que siempre está en juego dentro de la política es la percepción de la condición humana de los sujetos, es decir, quiénes son seres humanos cuyo *logos* o acción es tenido en cuenta y quiénes son meros animales cuyo *logos* es tenido en cuenta como un ruido de dolor y sufrimiento. Así las demandas de los trabajadores, de las mujeres, o de aquellos que han sido excluidos por razones de raza, género o nacionalidad, muchas veces no se escuchan como demandas, porque quienes las realizan no son reconocidos como sujetos con capacidad de establecer demandas reales (May, 2010, p. 74).

Para May (2010, p. 74) la visión de disenso que desarrolla Rancière está inspirada en una reinterpretación del libro *La política* de Aristóteles, a partir de la distinción que el Estagirita establece entre *logos* (discurso) y *phonê* (voz)⁷². Tal y como lo plantea May, esta visión pareciera ser bastante lejana de nuestra realidad pues quienes están en la cima del poder no comprenderían lo expresado por el *demos* como mero ruido emitido por un animal. Lo cierto es que en la mayoría de los casos quienes gobiernan suelen considerar que el *demos* no tiene nada que decir que valga la pena escuchar, para estos el *demos* está poblado por personas que no entienden de los asuntos públicos y por lo tanto deben dejar estos en manos de quienes los entienden⁷³.

⁷¹ Como lo afirma Chambers (2012, p. 69) a diferencia de otros pensadores como Hannah Arendt, para quien la política tiene su propio espacio de libertad e igualdad que se diferenciaría del ámbito de lo privado o lugar de la necesidad; para Rancière la política no tiene un espacio permanente, pues la política es una fuerza disruptiva que interrumpe momentáneamente el orden policial creando su propio espacio político dentro del ordenamiento policivo. Es por esto que no es posible vivir dentro del espacio político rancieriano, pues este es un espacio que aparece y luego desaparece para dar lugar nuevamente al orden y la jerarquía policial.

⁷² En este texto el filósofo estagirita afirma lo siguiente: “El habla es algo diferente de la voz, que es poseída por otros animales también y utilizada por ellos para expresar dolor o placer; porque su naturaleza les permite no solo sentir placer y dolor, sino también comunicarse estos sentimientos entre sí. El discurso, por otro lado, sirve para indicar qué es útil y qué es dañino, y también qué es justo y qué es injusto”. (Aristóteles, *Política*, 1253a, citado por May, 2010, p. 73). Para Aristóteles los esclavos son más parecidos a los animales, pues lo que suena como lenguaje entre ellos es percibido por las élites y los oligarcas, que no los conciben como seres humanos (por un determinado *partage du sensible*), como ruidos de dolor y sufrimiento (May, 2010, p. 74). Los esclavos sólo poseerían el lenguaje como *esthesis* (para la comprensión de órdenes dentro de un determinado ordenamiento social) pero no como *hexis* (posesión para expresarse sobre lo justo y lo injusto).

⁷³ A este respecto May (2010) coloca como ejemplo el caso del presidente George Bush, el cual luego del atentado del 11 de septiembre expresó al pueblo estadounidense que lo mejor que podían hacer era ocuparse de sus asuntos y, especialmente, comprar. De igual manera, en nuestro contexto local, una clara evidencia de lo anterior se encuentra en lo ocurrido el día 9 de abril de 2016, en el cual se conmemoró el día nacional de las víctimas del conflicto armado. Durante aquel día las víctimas asistieron al congreso para expresar su

Finalmente, es necesario resaltar que en el mundo moderno del sistema consensual, la política estaría deviniendo en múltiples operaciones de disentimiento frente al sistema consensual de la economía de mercado global (Rancière, 1996). Ya no estaríamos ante la manifestación de un gran sujeto universal, como el proletariado, el cual sería el principal operador del disentimiento o del litigio político, ahora la política sería la aparición de numerosos incontados, los cuales a través de procesos políticos buscan mostrar que son individuos con capacidad de *logos* para ocuparse de los asuntos comunes (Rancière, 1996, p. 79). Ante una policía mundial como la que busca instaurar el sistema consensual, no se opondría una política mundial y universal: “hay una policía mundial y en ocasiones ésta puede procurar algunos bienes. Pero no hay política mundial. El "mundo" puede ensancharse. En cuanto a lo universal de la política, no se ensancha”⁷⁴ (Rancière, 1996, p. 173); por el contrario, la política moderna estaría en la construcción de movimientos singulares de litigio, en movimientos locales, ocasionales y singulares de disentimiento, frente a un sistema consensual que busca ingresar a todos los individuos a las dinámicas del sistema de mercado global (Rancière, 1996, p. 173).

1.5. Conclusiones

Las anteriores características de la política como dispositivo singular de subjetivación nos llevan a la conclusión de que la concepción de la política en Rancière tiene un carácter impuro. En *The lessons of Rancière*, Chambers (2012) afirma que la impureza de la política se debe a tres aspectos. En primer lugar, la política como disenso implica que esta no tiene nada propio, es decir no hay un sujeto, objeto o lugar que sea propiamente político, pues estos son los elementos que, precisamente, están en discusión en el ámbito político. Es por esto que el propio Rancière se ha resistido a la formulación de

situación, sin embargo, fueron ignoradas por los congresistas quienes con sus acciones demostraron que consideraban que las víctimas no tenían nada por decir que fuera digno de ser escuchado. (ver Televisión más humana (2016, 21 de abril) Congreso ignoró a las víctimas [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Eoj7mtei58s>).

⁷⁴ Esta cita contradice la interpretación de Tassin (2012), según este Rancière pretende con su reconceptualización de la política volver a la idea de un sujeto universal, hay varios apartados que muestran que dicha interpretación es errónea puesto que la universalidad de la política de la que habla Rancière (1996) se refiere a la posibilidad de construir múltiples mundos singulares de litigio político.

una teoría de la política de carácter formal y pura. El filósofo francés no ofrece una descripción acerca de lo que la política es o debería ser. De hecho, para Quintana (2020, p. 191), Rancière no ofrece ningún modelo, objetivo, o marco de regulación que busque reducir la acción política, pues ello estaría en contra de su metodología estético-cartográfica de abrir el campo de posibilidades de otros mundos y otras formas de experiencia limitándose el campo de lo posible con lo cual se retornaría a la idea del consenso, pues conllevaría una limitación de lo que se puede decir, hacer y pensar; para Quintana (2020, pp. 188 y 189) los conceptos y las escenas políticas, que muestra Rancière, deben verse como intentos por cartografiar el campo de lo posible, de tal manera, que se abra el campo de las posibilidades que nos permitan pensar otro mundo y tener otro tipo de experiencias⁷⁵.

Para Rancière la política no es un ser (ontología), es algo que aparece para interrumpir el orden policial. En ese sentido, la política es impredecible, contingente y esporádica, puesto que cualquier sujeto, objeto u esfera pueden devenir en elementos políticos. Por ello no es posible sentar unas bases normativas sobre la política o predecir procesos históricos políticos (Chambers, 2012, pp. 63-64).

El hecho de que la política no tenga un sujeto propio, tiene una consecuencia importante que es necesario resaltar y es que todos sus sujetos son precarios, en el sentido de que sólo aparecen para interrumpir y transformar el orden policial, para luego continuar con sus labores cotidianas dentro de dicho orden. Por ende la política no es un modo de vida particular para el cual algunos sujetos han nacido y otros no, ni tampoco es un modo de vida al estilo de una estetización de la existencia (la búsqueda de una existencia que sea bella donde se encuentren nuevas formas de relacionarse consigo mismo y con los otros) en un sentido foucaultiano⁷⁶. La política, más que ser un modo de vida particular es más bien

⁷⁵ Sin embargo, no estoy del todo de acuerdo con esta interpretación de Quintana (2020) sobre la política en Rancière: en el capítulo dos intentaré mostrar que el esteticismo de la política en Rancière termina por reducir el campo de posibilidades de las acciones políticas. Pues el hecho de que solo importen aquellas acciones políticas que pongan en tensión el *partage du sensible* hace que otras luchas, como las que buscan mejores condiciones materiales para los cuerpos, no se consideren como acciones políticas.

⁷⁶ De hecho esto último podría llevar de manera peligrosa a lo que Rancière (2007a) denomina, en *El maestro ignorante*, la pasión por la desigualdad, que implica el amor o deseo de la dominación y que entraña

un asunto que puede ser activado por cualquiera que tenga la conciencia de la igualdad de la inteligencia para ocuparse de los asuntos comunes⁷⁷.

En segundo lugar, la política como un asunto de la tercera persona (del ellos-los otros) es impura porque busca mostrar que detrás de toda pureza del orden policial, donde cada parte tiene el lugar que le corresponde, donde existe un orden armonioso de la sociedad, siempre hay algo impuro, pues hay una parte que no tiene parte. La impureza de la política implica la imposibilidad de un conteo exhaustivo y armonioso de la sociedad por parte del orden policial; siempre hay un daño, pues siempre hay alguien que queda por fuera, una parte excedentaria, un suplemento, una parte de los sin parte que no ha sido tomada en cuenta dentro del conteo social y a la cual no le es reconocida su igualdad (Chambers, 2012, p. 43). La política busca por lo tanto hacer visible esta parte que el orden policial busca mantener en la invisibilidad.

Finalmente, la política como transformación de un *partage du sensible* es impura, ya que esta al no tener nada que le sea propio (sujeto, objeto o lugar), se encuentra, por lo tanto, anudada a la policía, es decir, no hay política sin policía. La política se opone a la policía, pero siempre en relación con esta, la política y la policía nunca forman mundos separados, sino que siempre están unidas entre sí. Esto genera, como lo plantea Chambers (2012), que la concepción de la política en Rancière sea paradójica ya que la política no se puede desligar de la policía pues sus sujetos, objetos y lugares son tomados de esta, pero la política no es lo mismo que la policía ya que interrumpe el orden policial con la intención de transformar el *partage du sensible*. La política es una puesta en escena que entra en

“fatalmente el deseo de ser superior” (P. 134-135), pues la estética de la existencia implicaría establecer una diferencia o desigualdad entre aquellos que se sienten superiores a los demás, porque llevan una vida estéticamente bella, y aquellos que serían inferiores por ser incapaces de la misma.

⁷⁷ Sin embargo, Rancière pareciera no ser conciente del peligro que podría implicar esta conciencia de la igualdad de las inteligencias, pues así mismo esto podría conllevar a una pasión por la desigualdad, en donde por un lado estarían los individuos que se sentirían superiores por tener esta conciencia de la igualdad de las inteligencias, y por el otro lado, estarían aquellos individuos que serían inferiores por no tener esta conciencia. Esto genera cierta ambigüedad en la argumentación política de Rancière, ya que esta conciencia genera la posibilidad de que sí existan sujetos propios de la política, que serían precisamente aquellos que gracias a la conciencia de la igualdad de las inteligencias pueden desplazar y torsionar sus cuerpos estéticamente con la intención de buscar otros tipos de experiencia en su vida cotidiana.

colisión con el mundo policial cuestionando el *partage du sensible* establecido por dicho orden.

[H]ay política cuando hay una colisión entre dos cuentas de los que hay en esa situación, dos cuentas de los que son y de los que hacen los cuerpos implicados en esa situación, dos formas de visibilidad, etcétera; en resumen, dos repartos de lo sensible que se enfrentan (Rancière, 2011b, p. 218).

Por lo tanto, “politics must be other to police, but not purely other.” [La política debe ser diferente a la policía, pero no puramente otra]. (Chambers, 2012, p. 50). La política inicia allí donde está el orden policial, ya que cualquier decisión de carácter policial⁷⁸ puede dar lugar a un disenso acerca de cómo se interpretan los datos de la realidad (Chambers, 2012).

Así pues, ninguna cosa en por sí misma política. Una misma cosa -una elección una huelga, una manifestación- puede dar lugar a la política o no darle ningún lugar. Pero cualquiera puede llegar a serlo si da lugar al encuentro de las dos lógicas (...). La política actúa sobre la policía. Lo hace en lugares y con palabras que les son comunes, aun cuando dé una nueva representación a esos lugares y cambie el estatuto de esas palabras. (Rancière, 1996, p. 48 y 49).

⁷⁸ Durante el año 2019 se pudieron evidenciar algunos casos, en el contexto latinoamericano, que pueden ejemplificar de manera clara la relación estrecha entre policía y política. Por ejemplo, en octubre de 2019, en Ecuador, se iniciaron una serie de protestas por una simple orden policial del Presidente Lenín Moreno, de expedir un decreto en el cual eliminaba los subsidios a los combustibles lo cual generó el incremento de sus precios produciendo un efecto dominó, pues esto conllevó al incremento del precio del transporte y de algunos alimentos. Todo eso ha generado un proceso político de manifestación del pueblo en las calles, generando una reinterpretación de los datos de la realidad, ya que mientras el gobierno muestra dichos recortes como necesarios para poder seguir las políticas del fondo monetario internacional, el movimiento indígena lo muestra como un golpe a las personas de recursos más bajos (ver BBC News Mundo. (2019, 8 de octubre). Las razones de las masivas protestas en Ecuador contra el gobierno de Lenín Moreno [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=i51p0XnK3h4>).

El segundo ejemplo lo podemos encontrar en el caso chileno: una simple medida policial, como el incremento al pasaje del metro, por parte del presidente Sebastián Piñera, el 6 de octubre de 2019, dio inicio a una serie de protestas inicialmente promovidas por los estudiantes que luego involucrarían a todo el pueblo chileno, las cuales han generado un conflicto en cuanto a la forma en que se interpretan los datos de la realidad, pues mientras el gobierno muestra a Chile como el paraíso de Latinoamérica debido a su crecimiento económico en los últimos años, los manifestantes protestan porque consideran que el país ha empeorado en términos de desigualdad social (ver BBC News Mundo. (2019, 21 de octubre). Protestas en Chile: cómo empezaron y qué hay detrás de la furia en "el paraíso de América Latina" [Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=NTwPW3APLBo>).

Politics does not stem from a place outside of the police. I agree on this point with some of my contradictors (cf. Thomson 2003). There is no place outside of the police. But there are conflicting ways of doing things with the ‘places’ that it allocates: of relocating, reshaping or redoubling them. [La política no proviene de un lugar fuera de la policía. Estoy de acuerdo en este punto con algunos de mis contradictores. No hay lugar fuera de la policía. Pero hay formas conflictivas de hacer las cosas con los "lugares" que asigna: reubicarlas, reorganizarlas o redoblarlas]

(...)

The exceptionality of politics has no specific place. Politics ‘takes place’ in the space of the police, by rephrasing and restaging social issues, police problems, and so on. [La excepcionalidad de la política no tiene un lugar específico. La política "tiene lugar" en el espacio de la policía, reformulando y replanteando los problemas sociales, los problemas de la policía, etc.] (Rancière, 2011c, p. 6 y 8)

De esta manera una manifestación, una elección, una opinión o una huelga⁷⁹ no son de por sí manifestaciones políticas, pueden ser incluso manifestaciones policiales, pero entonces ¿qué permitiría distinguir una acción como política o no? La respuesta a esta pregunta no resulta sencilla, de hecho esto ha generado una discusión por parte de Todd May y Samuel Chambers, dos de los principales intérpretes del trabajo filosófico de Rancière. Para May (2010) la definición de una acción como política, en Rancière, no

⁷⁹ A diferencia del marxismo para el cual cualquier lucha o huelga emprendida por los trabajadores es una lucha política per se, para Rancière esta lo será dependiendo de lo que se ponga en juego, ya que si es una simple disputa y negociación sobre los recursos, como una lucha por mejores salarios, para Rancière sería una lucha carente de significado político. Por el contrario, éstas serán políticas si lo que se pone en cuestión son los lugares, los términos, la propiedad y los roles sobre los que se funda una sociedad (Chambers, 2012, p. 86); o sea, cuando la huelga o lucha pone en cuestión la configuración sensible de la sociedad, cómo se interpretan sus datos, así como los modos de ser, estar y hacer en el mundo. Este punto es de vital importancia pues demuestra que en Rancière hay cierto desprecio por aquellas luchas que implican una mejora de las condiciones materiales de los sujetos, ya que una acción solo será política en la medida en que ponga en cuestión la configuración sensible de la sociedad. Como mostraré en el capítulo dos, para Butler, por el contrario, las luchas que exigen mejores condiciones materiales para los cuerpos son fundamentales y no se deben considerar como no políticas, pues permiten obtener mejores condiciones o apoyos para que los cuerpos puedan seguir actuando.

depende de sus resultados, es decir de su capacidad para transformar el *partage du sensible*, sino de su motivación, del hecho de que esta parta del supuesto de la igualdad mostrando el daño del orden policial; en otras palabras, depende de que ponga en escena un disenso al mostrar la existencia de una parte de los que no tienen parte. Por el contrario, para Chambers (2012), un movimiento se define como político, no por su motivación, ni por los sujetos que participan en él, sino por los resultados que las acciones producen; por su capacidad de interrumpir, de manera radical, y transformar el *partage du sensible* a partir de nuevas configuraciones de lo sensible. En la presente investigación me he adherido a la interpretación de Chambers, en parte por los argumentos que da el propio Rancière en *El método de la igualdad*, entrevista que parece desconocer May. Allí, Rancière (2014a, p. 120) plantea que el *partage du sensible* se puede considerar como una noción operatoria que permite definir cuándo una acción es política y cuándo no. Pero la razón de mayor peso para adoptar la interpretación de Chambers es que esta se acomoda mejor al conjunto de la teorización de Rancière sobre la política. Ya que si el problema político fundamental es el desacuerdo que surge entre aquellos hombres que tienen *logos* para expresarse sobre lo justo y lo injusto, y aquellos que son percibidos como simples animales que poseen voz para expresar dolor y sufrimiento; considero que es fundamental la transformación del *partage du sensible*, de tal manera, que aquellos que eran considerados como animales se hagan visibles como seres humanos con *logos* para expresarse sobre los asuntos comunes; de lo contrario ¿qué sentido tendría la política si no puede transformar esta condición de animalidad de esos seres humanos?⁸⁰

Si bien Quintana (2020, pp. 187 y 191) se mostraría en contra de una discusión como la anterior, pues para ella las formulaciones sobre política en Rancière no ofrecen

⁸⁰ Sin embargo es necesario aclarar, a favor del propio May (2010), que Rancière es bastante ambiguo en la definición de una acción como política, ya que a pesar de lo mencionado por el propio Rancière (2014a) en la entrevista de *El método de la igualdad*, en *El desacuerdo* considera algunas acciones como ejemplos de subjetivación políticas a pesar de que estas no transforman el *partage du sensible*. Por ejemplo, cuando menciona el caso de Jeanne Deroin (quien se presentó a votar a una elección legislativa cuando el voto, a pesar de ser universal, restringía la participación de las mujeres) como un ejemplo de subjetivación política, en el cual si bien se pone en escena el presupuesto de la igualdad, no hay una transformación del *partage du sensible* al respecto.

ningún modelo, objetivo o marco de lo que la política es o debería de ser; algunas de las formulaciones de Rancière, como la que se acaba de indicar en *El método de la igualdad*, donde expresa que el *partage du sensible* es una noción operatoria para definir lo político; o su expresión en *El desacuerdo*: “Así pues, ninguna cosa en por sí misma política. Una misma cosa -una elección una huelga, una manifestación- puede dar lugar a la política o no darle ningún lugar” (Rancière, 1996, p. 48), generan la ambigüedad de que la política sí tiene un objetivo o marco de lo que es o debería de ser, siendo este marco, como se acaba de explicar, la transformación del *partage du sensible* de las formas de experiencia y percepción del mundo

Si bien el alcance de la política en Rancière es amplio, pues busca una transformación de la configuración sensible de la sociedad; la política no puede aspirar a destruir a la policía, pues al estar anudada a esta, solo puede aspirar a transformarla; por lo tanto, nunca existirá un ordenamiento social utópico en el cual no exista más el conflicto o el disenso; más bien, la política siempre será una reconfiguración y renegociación del orden policial, de tal manera que se puede aspirar a tener una mejor policía (Chambers, 2012, p. 63).

Capítulo 2 Un análisis de los límites del concepto de política en Rancière. Bosquejo de una lectura crítica.

En el capítulo anterior se expusieron los principales presupuestos del concepto de política en el trabajo filosófico de Jacques Rancière. Este capítulo propone una mirada crítica de dicho concepto, partiendo de Judith Butler y de dos hipótesis centrales que deseo analizar. A partir del concepto de performatividad, mostraré por qué la política, como proceso estético de transformación de un *partage du sensible*, no podría ser algo excepcional tal y como lo plantea Rancière, sino que debe ser un acto repetitivo a través del tiempo para que pueda llegar a materializarse en un cambio de régimen de sensibilidad. En segundo lugar mostraré cómo la concepción estética del cuerpo, propia de los primeros trabajos filosóficos de Rancière donde aborda las resistencias cotidianas o moleculares, termina por subestimar los elementos materiales y económicos que sostienen al cuerpo y su acción política desde un punto de vista molar. Esto genera que se menosprecien aquellas luchas políticas que buscan reivindicaciones materiales y económicas que sostienen al cuerpo (la posibilidad de la vida misma) las cuales resultan fundamentales para combatir los procesos de precarización que establece el sistema económico neoliberal⁸¹. Por tanto,

⁸¹ En este capítulo se comprende el concepto de neoliberalismo, tal y como es concebido por Butler (2017, p. 21, 94-145) en *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. En este texto el neoliberalismo aparece como una nueva variante o nuevo desarrollo del capitalismo, el cual se caracteriza por una racionalidad paradójica, pues por un lado impone como ideal una ética empresarial donde los individuos deben ser responsables de sí mismos, asegurando sus propias condiciones de autosuficiencia; pero por otro lado, el propio sistema neoliberal socava las condiciones estructurales de posibilidad de esa autosuficiencia del individuo, privatizando los servicios de salud y pensiones; precarizando y flexibilizando el empleo; y socavando derechos básicos como el derecho a la vivienda y la educación. Esto produce una situación diferenciada de precariedad (para el concepto de precariedad ver páginas 106 y 107, de la presente tesis). Sin embargo, es necesario aclarar que Butler no aborda otras dimensiones de la dominación neoliberal como el dispositivo de la deuda, el cual ha sido ampliamente abordado por otros autores como Maurizio Lazzarato. Lazzarato (2011, 2012), siguiendo los planteamientos de Deleuze y Guattari, ha mostrado, a lo largo de su trabajo, cómo los procesos de precarización de la economía neoliberal se han acompañado por la modulación del campo de la sensibilidad y del deseo de los sujetos a través de la esclavitud maquínica. Esta opera a través de una serie de semióticas asignificantes (signos monetarios, lenguajes informáticos, imágenes, sonidos, gráficos, indicadores, etc.) que configuran una acción impulsiva, mecánica y no reflexiva, por parte de los individuos, en busca de la consecución, constante, de bienes de consumo así estos no sean necesarios para sus vidas. De esta manera se construye la subjetividad del hombre endeudado, pues este se ve obligado a someterse al dispositivo de la deuda ante la ausencia de medios para poder satisfacer los deseos generados. Esta discusión sobre la dominación neoliberal excede los objetivos de este trabajo, por lo cual si se desea profundizar se puede consultar: Hernández, C. (2018). La deuda como forma de gobierno y subjetivación en el neoliberalismo. Reflexiones sobre la culpa, el sacrificio y la desesperación en la religión capitalista. Valenciana, (21), 377-415; Lazzarato, M. (2011). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu; Lazzarato, M. (2012). El funcionamiento de los signos y de las semióticas

en la perspectiva de una política de los cuerpos, de Judith Butler, encuentro un complemento pertinente para criticar y ampliar la comprensión rancieriana de cuerpo y política.

El concepto de política de Rancière ha recibido importantes críticas por parte de filósofos contemporáneos, entre los más conocidos se pueden mencionar a Slavoj Žižek y Maurizio Lazzarato. En su texto *La lección de Rancière*, Slavoj Žižek (2016) afirma que Rancière tiene un modelo de política pura, ya que la necesidad de que los movimientos políticos produzcan transformaciones del *partage du sensible*, hace que la política sea un acto puro, casi imposible de ejecutar. Sin embargo, es necesario señalar que Žižek no tiene en cuenta las argumentaciones que realiza Rancière para evitar una concepción pura de la política. Tal y como se señaló en el capítulo anterior, estos argumentos de Rancière llevan, por el contrario, a que su concepción de la política sea impura.

Por su parte, en *Enunciación política. una lectura paralela de la democracia*, Maurizio Lazzarato (2016) ha planteado que la diferencia entre la subjetivación política en Foucault y en Rancière radicaría en que para el segundo la subjetivación política es un ejercicio enteramente logocéntrico, mientras que en el primero la subjetivación política, entendida como estética de la existencia, implicaría un ejercicio que va más allá de lo logocéntrico, incluyendo otras formas de resistencia en las que juegan un papel fundamental dispositivos extradiscursivos como el cuerpo.

Esta interpretación es desafortunada pues la mayoría de citas que utiliza Lazzarato para dicha afirmación provienen de los textos tempranos de Rancière sobre la teorización de la política, es decir, de textos anteriores a su giro estético. Lazzarato no tiene en cuenta las publicaciones posteriores de Rancière donde se vinculan política y estética, ni los textos tempranos de Rancière donde se abordan el problema de la emancipación y el papel que desempeña el cuerpo en la misma (tal y cómo lo ha ilustrado Quintana (2020)). Por esta razón, su afirmación carece del rigor esperado ya que no se puede realizar tal afirmación

en el capitalismo contemporáneo. Palabra clave, 15(3), 713-725; Lazzarato, M. (2014). *Signs and machines. Capitalism and the production of subjectivity*. Semiotext(e); Saidel, M. (2016). La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado. Pléyade, 17, 131-154.

sin haber abordado la obra de Rancière por completo. Además, incluso en los primeros textos anteriores al giro estético, se pueden encontrar afirmaciones que matizarían las afirmaciones de Lazzarato sobre el hecho de que la subjetivación política rancieriana es un ejercicio enteramente logocéntrico, tal y como se puede evidenciar en la siguiente cita sobre el ejercicio de la huelga y la verificación de la igualdad.

¿Cómo puede verificarse una frase? Esencialmente por los actos que cada uno ejecuta por sí mismo. Actos que hay que organizar como prueba, como un sistema de razones. A partir del ejemplo antes referido [la huelga de los obreros sastres de París de 1833], se deriva una transformación determinante en la práctica de la huelga, que se convierte así en demostración (...). Una nueva práctica de la huelga viene a oponerse ahora a esta lógica del no-lugar; con ella se busca transformar la relación de fuerzas en relación de razón. *Lo que no significa sustituir los actos por palabras, sino hacer de la relación de fuerzas una práctica demostrativa*⁸² (Rancière, 2007b, p. 71).

Por lo tanto, si bien para Rancière importa el ejercicio logocéntrico a la hora de manifestar un desacuerdo, en ocasiones basta con el solo acto demostrativo que ponga en entredicho la “igualdad” sobre la que se funda la sociedad: así la presencia de un cuerpo en un lugar donde no debería estar, según el régimen policial, sin necesidad de que se pronuncie discurso alguno, puede generar un disenso. Como cuando Jeanne Deéiron se presentó a las elecciones legislativas en Francia, en 1849, cuando se excluía a las mujeres del derecho al voto: su presencia en esas elecciones puso en entredicho la supuesta condición de universalidad del sufragio (Rancière, 1996, p. 59). Su sola presencia corporal en un lugar que estaba reservado para los hombres, ponía en entredicho la igualdad del sufragio universal, sin necesidad de pronunciar palabra alguna. Por lo tanto, el proceso emancipatorio en Rancière no es un ejercicio enteramente logocéntrico, pues es un acto demostrativo que puede no implicar el discurso, sino la sola presencia de un cuerpo que irrumpe en un espacio donde se supone que no debería estar.

⁸² Las cursivas y el subrayado fueron agregados por el autor de la presente tesis.

Sin embargo, el objetivo de este capítulo no es presentar un estado del arte de las principales críticas que se han realizado al concepto de política de Jacques Rancière⁸³, sino mostrar que una lectura de Judith Butler, quien en ninguno de sus trabajos establece un dialogo con Rancière, podría ser útil para analizar los límites del concepto de política del filósofo francés. Pero ¿por qué elegir a Butler y no a otro autor? Una razón importante es que Butler y Rancière poseen varias similitudes en cuanto a su concepción de la política, como mostraré a continuación. Otra razón es que los conceptos de performatividad y política de los cuerpos de Judith Butler, nos permiten problematizar y complementar la concepción de la política de Rancière, en especial en las actuales condiciones de dominación neoliberal.

En la teorización sobre la política, de Butler y Rancière, hay cuatro puntos en común destacables. En primer lugar, en ambos hay una preocupación por el conteo social como un elemento central de la política: quién cuenta como sujeto⁸⁴ y quién no es considerado como sujeto, es producto de un ordenamiento simbólico de la sociedad. Como se vio en el primer capítulo, Rancière se preocupa por saber quiénes cuentan como sujetos con *logos* para ocuparse de los asuntos comunes, y quiénes cuentan simplemente como animales para emitir ruidos de dolor y sufrimiento. Así mismo, para Butler (2002, 2006, 2017) el conteo social es un aspecto central de la disputa política: quién cuenta como sujeto para llevar una vida vivible, y quiénes, por el contrario, no son considerados como sujetos quedando

⁸³ Para conocer más críticas al trabajo filosófico de Rancière, además de las señaladas anteriormente, revisar: Parra, A. (2017). *¿Tiene el concepto de política de J. Rancière presupuestos marxistas?* Las Torres de Lucca, 10, 75-106; García, W. (2011). El pensamiento de Jacques Rancière: Un platonismo contra plátón. *Res pública*, 26, 201-210; Halpern, R. (2011). Theater and democratic thought: Arendt to Rancière. *Critical inquiry*, 37, 547-572; Dillon, M. (2005). A Passion for the (Im)possible Jacques Rancière, Equality, Pedagogy and the Messianic. *European Journal of political theory*, 4 (4), 429-452; Nózica, G. (2012). Las violencias del maestro ignorante de Rancière. *Academia. Revista sobre enseñanza del derecho*, 10 (19), 273-288; Wolfe, K. (2006). From Aesthetics to Politics: Ranciere, Kant and Deleuze. *Contemporary Aesthetics*, 4, 1-17.

⁸⁴ Tanto en Rancière como en Butler hay una crítica a la idea del sujeto como una sustancia. En Rancière (2000) esto es claro en la formación de su concepto de subjetividad, ya que para este no hay ninguna identidad que preceda a la acción del sujeto, sino que la subjetividad se va constituyendo a partir de sus propias acciones, de su propio hacer, es decir, es parte del proceso de actuación del sujeto. Esto se aplica también a Butler (2002, 2007) en cuanto al problema de la identidad de género (partiendo del carácter no natural de las categorías de género y de la diferenciación sexual), aunque podría decirse que en general para ella no existe una identidad sustancial o natural; más bien la identidad sería producto del hacer del sujeto, de la repetición de un conjunto de acciones como caminar, hablar, sentarse, comer y vestirse, las cuales al realizarse de manera repetitiva van configurando su identidad. Por lo tanto la identidad es un producto de las prácticas repetitivas del lenguaje y la significación más que propiedades naturales de los individuos.

relegados a la zonas de abyección de la vida social; aquellos cuyas vidas no son leídas como dignas de ser protegidas y, por lo tanto, son vidas invivibles. En este aspecto ambos planteamientos pueden verse como complementarios, pues aquellos individuos que no tienen *logos* para ocuparse de los asuntos comunes, que simplemente emiten ruidos de dolor y sufrimiento y que por lo tanto son invisibles e inaudibles en el espacio público, son análogos a aquellos individuos que habitan las zonas de abyección de la vida social, de los que nos habla Butler (2002, 2006, 2017), aquellos cuyas vidas no merecen ser protegidas ni lloradas, siendo vidas invivibles.

En segundo lugar, para Rancière y Butler la política es un asunto de la tercera persona, es decir, del “ellos-los otros” más que un asunto del nosotros. En el capítulo anterior había mostrado que para Rancière la política concierne a la parte de los sin parte, aquellos individuos que han quedado relegados a la invisibilidad e inaudibilidad debido al ordenamiento de un *partage du sensible* policivo. Así mismo, para Butler los ordenamientos simbólicos producen zonas de abyección⁸⁵ pues en todo marco normativo establecido se produce una zona de exclusión en el que un conjunto de sujetos no son considerados sujetos, aquellos cuyas vidas se dan en zonas invivibles e inhabitables respecto de un orden normativo con el que no encajan. Por lo tanto, escapan al marco de

⁸⁵ La abyección implica una acción de desechar, arrojar o excluir. Butler (2002, p. 19 y 20) toma esta noción, tal y como es entendido el concepto de forclusión en el psicoanálisis lacaniano. Lo abyecto implica aquello que el sujeto excluye o repudia, ya que le resulta repugnante, inmundo o no propio de su subjetividad, para poder establecerse como sujeto y cuyo retorno amenaza su propia constitución. Butler (2002, p. 20) extiende este planteamiento del psicoanálisis lacaniano al campo de lo social, pues dentro de la sociedad hay un conjunto de sujetos abyectos y excluidos del ordenamiento simbólico de la sociedad, y cuyo ingreso en dicho ordenamiento amenaza con la disolución del orden simbólico. Para la filósofa norteamericana la constitución de la esfera de estos no sujetos es fundamental para circunscribir la esfera de los sujetos, ya que sin esta diferenciación con los no sujetos, no podrían existir los sujetos. Para Butler la abyección no es algo ni natural ni material, pues la abyección es un efecto de los regímenes discursivos y las normas que establecen qué cuerpos importan y qué cuerpos se consideran abyectos. Por tanto, los márgenes que definen los cuerpos abyectos tienen el potencial de ser transformados al cambiar los códigos discursivos y normativos sobre los cuales ha sido establecida la sociedad. Así mismo, es necesario destacar la estrecha relación que existe entre el concepto de inteligibilidad cultural y el concepto de abyección, puesto que los sujetos que no se acomodan a las normas de género, raza y cultura de la sociedad, son considerados ininteligibles o incomprensibles, y por lo tanto, son considerados como no sujetos. Para Ramírez (2011), la noción de abyección de Butler está inspirada en el planteamiento de Julia Kristeva sobre la abyección, quien, a diferencia de Freud, considera que aquello que el sujeto o el orden simbólico de la sociedad expulsa para su constitución no desaparece, sino que sigue rondando al sujeto y a la sociedad, amenazando con su disolución, elemento que como se pudo observar es clave en la noción de abyección de Butler.

inteligibilidad cultural⁸⁶, puesto que no son sujetos pensables desde los parámetros sociales establecidos; o, en términos de Rancière, no son visibles ni audibles. Para Butler, es fundamental politizar la abyección (Ramírez, 2011), ya que son precisamente estos no sujetos, estos cuerpos que no importan, los que pueden transformar las condiciones de inteligibilidad cultural a través de movimientos políticos cuyas acciones podrían modificar los márgenes de comprensión de nuestro mundo; de una manera tal que sus corporalidades importen o se hagan visibles y audibles.

Lo anterior nos lleva al tercer punto en común entre Rancière y Butler en su teorización de la política: me refiero a la defensa que ambos hacen de la democracia radical y su correspondiente desconfianza frente al Estado, para lograr una transformación de las condiciones de invisibilidad, inaudibilidad e inteligibilidad de la parte de los sin parte o de los cuerpos abyectos. Para Rancière es claro que la única vía para lograr una transformación de nuestro régimen de sensibilidad, es a través de movimientos democráticos radicales, en los cuales el *demos* se tome las calles suspendiendo el orden policivo; de tal manera que quienes permanecen en el ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad, se hagan visibles y audibles. De igual manera, para Butler (1997), en especial en su texto *Lenguaje, poder e identidad*, es claro que la única vía para transformar las condiciones de abyección o exclusión a la que son sometidos ciertos grupos sociales, producto del lenguaje y las prácticas de odio, es a través de la democracia radical. Butler

⁸⁶ Para Butler (2006) la inteligibilidad cultural hace referencia a cómo los marcos normativos del género, la raza y la cultura condicionan la posibilidad de quién puede ser reconocido como sujeto. El ejemplo más común dentro de su obra hace referencia a los marcos normativos establecidos por el sexo y el género, los cuales ejercen cierta violencia sobre los sujetos, ya que si un individuo desea ser considerado como un sujeto inteligible (comprensible, pensable, visible o audible) debe repetir de manera constante las normas y convenciones de la heteronormatividad; de lo contrario, será considerado un sujeto ilegítimo, inviable, irreal, ilegítimo, etc. Por lo tanto las normas de género no son simplemente normas sino que establecen una episteme conceptual, una forma de comprender el mundo, en este caso las relaciones de género, sexo y deseo; establecen un marco de posibilidades de lo que puede ser un hombre o una mujer, configurando nuestra percepción de cuáles sujetos son comprensibles, legítimos y viables y cuáles son incomprensibles, ilegítimos e inviables (Ramírez, 2011). Lo anterior muestra que el concepto de inteligibilidad cultural tiene una estrecha relación con el planteamiento de Rancière del *partage du sensible*, pues se puede considerar que aquellos hombres y mujeres que se acomodan a los marcos normativos o simbólicos establecidos por la sociedad, sujetos legítimos, son aquellos sujetos visibles y audibles de los que nos habla Rancière; por el contrario, estar por fuera de dichos marcos normativos, tal y como le sucede a quienes no encajan con una heteronormatividad, como gays, lesbianas, bisexuales, etc., los relega al ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad, ya que escapan al marco heteronormativo de inteligibilidad de un mundo organizado heteronormativamente.

muestra su desconfianza frente al Estado y su capacidad para regular el lenguaje y las prácticas de odio, pues a través de fallos judiciales y la promulgación de leyes, puede generar un campo de lo decible e indecible que, a su vez, puede estimular muchas veces los discursos de odio o, por el contrario, prohibir prácticas políticas de resignificación⁸⁷. Debido a esta incapacidad del Estado para poder controlar el lenguaje de odio, la única práctica posible, para Butler (2002, pp. 274 y 275, 2017, pp. 184 y 218), es la democracia radical la cual consiste en la movilización masiva de los cuerpos en las calles. Sin embargo, no cualquier práctica de movilización de los cuerpos implica una práctica de democracia radical, pues aquellas movilizaciones vinculadas estrechamente con el poder en las cuales se manifiestan sentimientos de exclusión y odio hacia ciertos grupos poblacionales como lo inmigrantes o las movilizaciones antisemitas, racista y fascistas, no son, claramente, para Butler expresiones de la democracia radical. Por el contrario, la democracia radical aparece cuando las movilizaciones del pueblo en la calle luchan contra aquellas expresiones ideológicas, en las cuáles se busca cerrar los significantes políticos a cualquier contingencia, mostrando cómo estos se pueden constantemente rearticular y abrir hacia nuevas significaciones, de tal manera que se establezcan nuevas posiciones de los sujetos más allá de las establecidas por los marcos de poder, y sus cuerpos comiencen a importar que se hagan inteligibles. Pero la democracia radical no solo se reduce a la apertura y resignificación de los significantes políticos, pues Butler (2017) en sus textos más recientes como *Cuerpos aliados y lucha política*, ha vinculado también la democracia radical con aquellas manifestaciones del pueblo en las calles, que incluso “puede incluir a participantes virtuales” (p. 183) a través de cámaras o dispositivos tecnológicos, en las cuales se manifiestan en contra de la precariedad inducida por las políticas neoliberales buscando

⁸⁷ Para fundamentar este planteamiento Butler (1997, p. 109-110) contrapone en *Lenguaje, poder e identidad* (1997), dos casos particulares que fueron discutidos en los tribunales estadounidenses, llevando en un caso a estimular el lenguaje de odio y en el otro a prohibir ciertas prácticas políticas performativas que podrían generar resignificaciones de dicho lenguaje. El primer caso hace referencia a la quema de una cruz al frente de una casa de una familia afrodescendiente, a pesar de que dicho mensaje era claramente ofensivo y racista, pues era una de las prácticas comunes del Ku Klux Klan para marcar familias que posteriormente serían objeto de violencia. El tribunal, al cual fue dirigido el caso, consideró que no se podía prohibir dichas prácticas ya que hacían parte de la primera enmienda, de la libertad de expresión, y que por lo tanto no se podía afectar dicho derecho; además minimizó su carácter agresivo y violento. Sin embargo, la decisión del tribunal fue diferente frente a las prácticas de la Fundación Nacional de las Artes, realizadas por algunos artistas gays y lesbianas, al considerar que las prácticas que estos artistas realizaban eran de carácter obsceno, carentes de cualquier valor literario y, por lo tanto, debían ser reguladas por el Estado.

mejores condiciones de existencia que permitan hacer que la interdependencia y la vulnerabilidad puedan experimentarse como algo vivible junto a los otros.

Finalmente hay que destacar un cuarto aspecto común entre Rancière y Butler respecto de la teorización de la política: para ambos esta democracia radical debe tener la capacidad de transformar las formas cómo percibimos, sentimos y pensamos la realidad. Para Rancière, el ejercicio político debe tener la capacidad de transformar el *partage du sensible*, es decir, las formas como percibimos y sentimos el mundo. Asimismo, para Butler es fundamental que los movimientos políticos transformen las formas cómo comprendemos la realidad, o en los términos de la propia filósofa norteamericana, que se transformen las formas de inteligibilidad cultural, de tal manera que quienes permanecen en el ámbito de la abyección se hagan visibles y audibles, en los términos de Rancière; que su cuerpo comience a importar, como señala Butler. De hecho de acuerdo con Ramírez (2011), citando a Elizabeth Grosz, para Butler, importar, tener significación, tener un lugar o tener valor, es más importante que la materialidad o la sustancia. Sin embargo, como se verá más adelante, a partir de la teoría de la performatividad de Butler, tener significación, un lugar y valor, significa así mismo tener una materialidad que importe dentro de un ordenamiento simbólico social.

A pesar de estos puntos en común, a diferencia de Rancière, Butler no reduce la política a actos esporádicos, momentáneos o excepcionales, para ella la política es un ejercicio mucho más iterativo y no se concreta en acciones que implican, necesariamente, transformaciones en las formas cómo percibimos y comprendemos el mundo. Butler, en especial en sus últimos escritos como *Performatividad, precariedad y políticas sexuales* (2009) o *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017), le da una gran importancia a las acciones políticas que buscan mejorar las condiciones materiales de la propia acción política, así estas no impliquen, de entrada, transformaciones en las formas en que comprendemos el mundo. A continuación mostraré como estos dos elementos resultan útiles para identificar los límites del concepto de política en Rancière.

2.1. La política como acto iterativo. Una crítica a Rancière desde la performatividad.

En el presente apartado pretendo mostrar porqué la política no puede ser un acto esporádico u excepcional, como lo plantea Rancière, siendo por el contrario un acto que debe ser iterativo y repetido en el tiempo. Para ello inicialmente realizaré una sucinta presentación del concepto de performatividad lingüística y corporal en el trabajo de Judith Butler, para realizar una crítica a la concepción de la política como un acto excepcional y esporádico, tal como la concibe Rancière.

2.1.1. El concepto de performatividad.

Si dentro del trabajo filosófico de Jacques Rancière el *partage du sensible* es un concepto transversal a los de policía, política y estética, lo mismo podría decirse del concepto de performatividad dentro del trabajo filosófico de Judith Butler ya que atraviesa sus teorizaciones sobre el género, el cuerpo, la política y, en sus últimos escritos, sobre la precariedad. Inicialmente Butler (2002, 2007) utilizó su teoría de la performatividad del lenguaje para tratar de explicar cómo se configuran las identidades de género y siguiendo la teoría de Derrida al respecto, comenzó a considerar que el género tenía la misma estructura citacional del lenguaje: es decir, para poder devenir o constituirnos en un género particular, es necesario repetir o citar un conjunto de normas y convenciones sobre el género (gestos, formas de caminar, de vestir, de hablar, etc.), de tal manera que a través de tal repetición y citación llegamos a constituirnos en un género particular. Posteriormente, a partir de *Cuerpos que importan* (2002), Butler extiende su teoría de la performatividad al cuerpo y al hacerlo, en contra de algunos planteamientos feministas que consideraban al cuerpo como un elemento previo al discurso sobre el cual los discursos de género se depositan, considera que el cuerpo no es un elemento prediscursivo, sino el producto de los discursos y las normas de género: “[e]n el caso de Butler, el cuerpo sexuado es concebido como un efecto del régimen heteronormativo que lo regula”, (Ramírez, 2011, p. 45), el cuerpo es producto de un proceso de materialización que se genera por la repetición y citación reiterativa de un conjunto de normas, discursos, gestos, actos, convenciones, etc. En *Lenguaje poder e identidad* (1997), Butler lleva su teoría de la performatividad al ámbito del lenguaje

político, específicamente del lenguaje de odio, para explorar cómo las interpelaciones del lenguaje⁸⁸, de carácter citacional e iterativo, pueden producir la condición de subordinación o abyección de algunos sujetos. Además, la autora explora cómo esta misma condición de citacionalidad e iterabilidad genera la posibilidad de revertir el lenguaje de odio. Finalmente, en escritos recientes (como *Performatividad, precariedad y políticas sexuales* (2009) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017)), Butler analiza la estrecha relación entre performatividad y precariedad, pues a través del ejercicio performativo de citar o repetir las normas o discursos de género, raza y cultura, los individuos pueden devenir sujetos inteligibles, legibles o legítimos; pero cuando los individuos interpretan o citan las normas o discursos de una manera diferente a los marcos de inteligibilidad establecidos por la sociedad, se convierten en sujetos ininteligibles o ilegibles. Esto hace que estos sujetos se expongan a una situación de precariedad, ya que al no ser considerados como sujetos, no solo quedan expuestos a la violencia de los otros, sino que no son dignos de la protección de sus derechos por parte de los organismos del Estado, así que no obtendrán los apoyos infraestructurales económicos y sociales que les permitiría tener una vida vivible: “es sobre este planteamiento de lo que define a quién es considerado sujeto y quién no, como la performatividad se vincula con la precariedad” (Butler, 2009, p. 325).

⁸⁸ Butler toma este concepto de Althusser, quien utiliza el concepto de interpelación, para explicar la constitución del sujeto. Este invierte la idea de reconocimiento de Hegel, según la cual uno primero debe constituirse como sujeto para poder ser reconocido. Por el contrario, para Althusser, uno primero debe ser interpelado por el lenguaje, ser reconocido dentro del universo de lo simbólico, para poder constituirse como sujeto, por lo cual el lenguaje precede al sujeto y lo constituye a partir de su interpelación, así el acto de reconocimiento se convierte en un acto de constitución por parte del lenguaje. Para Althusser se requiere una voz que interpele al sujeto y que este responda a la interpelación para que se pueda dar la constitución, de hecho el ejemplo de interpelación que este utiliza es el del policía que llama a un ciudadano con el “eh tú” y este se reconoce y gira. Si bien Butler retoma el concepto de interpelación de Althusser, se opone a esta necesidad de una voz, puesto que implica darle a esta un poder creativo de crear inmediatamente aquello que enuncia, al estilo de la performatividad divina cuando Dios dice: “hágase la luz” y se hace la luz. Para Butler la interpelación que nos constituye como sujetos es un ejercicio difuso generado por diferentes instrumentos y mecanismos discursivos cuya eficacia no se puede reducir a un único momento de enunciación, pues son un conjunto indefinido de interpelaciones que nos constituyen como sujetos y las cuales no requieren necesariamente una voz, pues se pueden dar a través de formularios burocráticos, en la realización de censos, en las solicitudes de empleo, etc., así mismo, para Butler, ni siquiera se requiere un ejercicio reflexivo que implique una respuesta del sujeto que es interpelado para que esta suceda, pues muchas veces somos interpelados, sin ni siquiera ser conscientes de ello, como todas aquellas interpelaciones que sufrimos en nuestra niñez (Butler, 1997, p. 21, 58, 60, 61-62)

Inicialmente el concepto de performatividad, aparece en *El género en disputa* (1991), ligado a la constitución de la identidad de género. Tal y como afirma Ramírez (2011), en este texto se observa la influencia que tuvo Michel Foucault en el pensamiento de Butler sobre la performatividad, pues esta noción aparece estrechamente ligada al discurso ya que este tiene la capacidad de materializar los sujetos y las cosas que enuncia a través de su circulación en instituciones, técnicas y prácticas. En efecto, en la discusión de Butler con Seyla Benhabib sobre la agencia, se puede observar una definición de la performatividad muy ligada al pensamiento foucaultiano, ya que en este caso Butler define lo performativo como ser “constituido por el lenguaje”, como “ser producido dentro de una determinada red de poder/discurso” (Butler, 1995, p. 135 citado por Ramírez, 2011, p. 68).

Sin embargo, es en *Cuerpos que importan* (1993), donde Butler establece un mayor desarrollo teórico del concepto performatividad.⁸⁹ Considero que en este texto se pueden encontrar dos cambios muy significativos en la teoría de la performatividad de Butler. En primer lugar, a partir de sus reflexiones sobre la relación entre lenguaje y materialidad⁹⁰ se

⁸⁹ El término performatividad ha sido utilizado y estudiado por autores como Butler, Žižek, Bourdieu y Derrida pero proviene de la filosofía del lenguaje de J. L. Austin: aparece en la distinción que este establece entre expresiones constatativas, las cuales se encargan de describir el mundo y expresiones realizativas, las cuales realizan una acción al momento de ser pronunciadas (Ramírez, 2011).

⁹⁰ En *Cuerpos que importan*, Butler (2002) busca superar la discusión entre constructivismo y materialismo en la filosofía: por un lado, el constructivismo ha planteado que no hay una realidad material, pues toda realidad material es una construcción discursiva, mientras que el materialismo, ha planteado que habría una realidad material que estaría más allá de todo discurso. Butler (2002, p. 27) se sitúa más allá de estos reduccionismos del constructivismo y del materialismo pues en primer lugar va a considerar que no todo se puede reducir a una construcción discursiva, ya que a través de un trabajo que ella misma denomina deconstructivista, muestra cómo detrás de toda construcción discursiva siempre hay algo que es forcluido, suprimido o excluido, es decir, algo que queda por fuera del mundo de lo simbólico y que siempre retorna con la amenaza de transformar los términos mismos de la legitimidad discursiva. Por lo tanto, no todo sería una construcción discursiva, pues en toda construcción discursiva siempre hay algo que queda por fuera. En segundo lugar, Butler (2002) no supone la existencia de una materialidad, como un sitio o superficie primigenia, anterior a todo discurso, pues para ella lo que existen son procesos de materialización “que se estabilizan a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia” (Butler, 2002, p. 28). Los discursos a través del tiempo, producto de la repetición, se vuelven performativos, es decir, se materializan se constituyen en la realidad que vemos, percibimos y sentimos. Por lo tanto, como lo afirma Ramírez (2011, p. 51), en Butler materia y significación están estrechamente ligados, puesto que el significado, a través de la repetición, se materializa. Esta concepción de la relación discurso y materia es especialmente clara en la idea que tiene Butler sobre el cuerpo, pues considera el cuerpo como un sedimento, como el producto de un proceso de materialización discursiva que se ha encarnado en nuestra corporalidad. Pero el discurso siempre es insuficiente para capturar la realidad del cuerpo en su totalidad, siempre hay algo que se le escapa, siempre hay algo que queda por fuera o es forcluido, por lo que la realidad del cuerpo no puede ser capturada por completo por el discurso.

comienza a observar lo que posteriormente la autora (2017, p. 16) denominará (en textos como *Cuerpos en alianza y lucha política*), la relación quiásmica⁹¹ entre performatividad lingüística y performatividad corporal. Tal y como lo plantean Campagnoli (2013, p. 50) y Vacarezza (2011, p. 35) si bien el concepto de quiasmo no está desarrollado en *Cuerpos que importan*, y aparece de manera dispersa en otros textos como *Lenguaje poder e identidad* (1997) y *Deshacer el género* (2006), es en *Cuerpos que importan* donde se pueden evidenciar las primeras reflexiones de Butler acerca de la relación quiásmica⁹² entre cuerpo y discurso o entre materialidad y lenguaje. De acuerdo con Vacarezza (2011, p. 36) el quiasmo es una figura retórica que señala una disposición cruzada en forma de X, la cual indica una interrupción y un cruce entre dos elementos divergentes, discurso y materialidad. La relación entre ambos elementos es quiásmica ya que, por un lado, los discursos configuran de manera performativa a la materia (los discursos se materializan producto del proceso de repetición), lo cual implicaría el punto de convergencia entre las dos líneas que se cruzan del quiasmo (X); pero la materia no puede ser reducida al discurso, pues la materia es aquello que siempre excede al discurso, que resiste al lenguaje y las normas: en la figura del quiasmo son las dos líneas que quedan por fuera de la intersección (X). (Campagnoli, 2013, p. 50; Vacarezza, 2011, p. 36).

Confieso que no soy muy buena materialista. Cada vez que intento escribir acerca del cuerpo termino escribiendo sobre el lenguaje. Esto no es porque crea que se puede reducir el cuerpo al lenguaje; no se puede. El lenguaje surge del cuerpo y constituye una especie de emisión. El cuerpo es aquello sobre lo cual el lenguaje vacila, y el cuerpo lleva sus propios signos, sus propios significantes, de formas que permanecen en su mayor parte inconscientes. (Butler, 2006, p. 280)

⁹¹ Según Vacarezza (2011) y Campagnoli (2013) el concepto de quiasmo se inspira en las lecturas de Butler sobre los trabajos de Merleau-Ponty, quien utiliza esta figura en su texto póstumo de (1968) *Lo visible y lo invisible*

⁹² El concepto de quiasmo aparece por primera vez, en Butler, en su texto *Lenguaje, poder e identidad* (1997), allí plantea lo siguiente: “La relación entre habla y el cuerpo es un quiasmo. El habla es corporal, pero el cuerpo a veces excede el habla; y el habla permanece irreductible a los sentidos corporales de su enunciación” (p. 251).

El quiasmo así mismo señala la dependencia mutua entre lenguaje y materia, entre lenguaje y cuerpo, ya que para poder comprender el cuerpo que habitamos y su género, se requiere de elementos significantes, es decir, del lenguaje, pero paradójicamente el lenguaje es posible por un conjunto de procesos materiales del cuerpo, como el habla, la escritura o las expresiones corporales, por lo cual el habla es siempre un acto corporal (Vacarezza, 2011, p. 37).

Sin embargo, en textos como *Lenguaje, poder e identidad* (1997) y *Cuerpos aliados y lucha política* (2017) considero que se puede encontrar una relación quiasmica más profunda entre lenguaje y cuerpo, a la establecida por autores como Vacarezza y Campagnolia. Esta relación se encuentra en los conceptos de performatividad lingüística y performatividad corporal. La performatividad lingüística, como se verá más adelante, ha sido ampliamente desarrollada por Butler (1997, 2002, 2017), a lo largo de su trabajo, gracias a la influencia que ejerció sobre su pensamiento la lectura que realizó Jacques Derrida de J.L. Austin. A partir de esta lectura la performatividad lingüística (aunque también la corporal) aparece como una práctica citacional e iterativa del lenguaje que logra materializar aquello que enuncia: por ejemplo el cuerpo generizado a partir de la repetición de las normas de género.

La performatividad corporal es un concepto que está más desarrollado por Butler (1997) en *Lenguaje, poder e identidad*.⁹³ En este texto Butler realiza una reinterpretación del concepto de *habitus*, de Pierre Bourdieu, a partir de la dimensión ritual de la *ideología* de Louis Althusser. Butler (1997, pp. 248-249) retoma el concepto de *habitus* de Bourdieu, el cual había sido ubicado por este autor en una línea muy similar a la idea de la performatividad lingüística de Butler, pues el *habitus* sería un conjunto de prácticas ritualizadas realizadas por el cuerpo que reflejan una historia sedimentada; es decir, en el cuerpo y sus prácticas se materializan un conjunto de creencias y discursos del pasado. "El *habitus* –la historia incorporada, internalizada como una segunda naturaleza y después tan

⁹³ Es necesario aclarar que en este texto Butler no utiliza el concepto de performatividad corporal, de manera explícita, pero es claro que, siguiendo a Bourdieu y a Althusser, quiere mostrar no solo cómo el lenguaje tiene la capacidad de materializar sus significados en los cuerpos, sino que el cuerpo también tiene la capacidad de materializar y producir nuevos significantes.

olvidada como la historia- es la presencia activa de todo el pasado, del cual es el producto" (Bourdieu, 1991, citado por Butler, 1997, p. 265, nota al pie 24). Así, el cuerpo es indisociable del lenguaje, puesto que las acciones, prácticas y hábitos que este realiza son producto de las creencias incorporadas. Sin embargo, a partir de la performatividad corporal Butler (1997) realiza dos críticas a esta noción de *habitus* de Bourdieu: en primer lugar el cuerpo no es solo una sedimentación de los actos de habla por los cuales ha sido constituido sino que también es un exceso. Siempre hay algo del cuerpo que queda por fuera de cualquier inteligibilidad e interpelación por parte del lenguaje:

Este exceso es lo que la explicación de Bourdieu parece olvidar o, quizás, eliminar: la permanente incongruencia del cuerpo parlante, el modo en que excede su interpelación, de manera que ninguno de sus actos de habla lo llegan a contener completamente. (Butler, 1997, p. 250)

Por lo tanto, el cuerpo nunca está totalmente contenido en el acto de habla. En segundo lugar, el cuerpo no es simplemente un depósito o un receptáculo donde a través del *habitus* se reflejan los discursos y las creencias materializadas, sino que el cuerpo también tiene la capacidad performativa de producir significantes. Siguiendo la idea de la dimensión ritual de la ideología de Althusser -en especial su referencia a Pascal acerca de la creencia religiosa: "Arrodíllate, mueve tus labios durante la oración, y creerás" (Althusser, 1971, citado por Butler, 1997, p. 50), Butler (1997, p. 250 y 251) realiza una reformulación de la noción de *habitus* para mostrar que esta noción no solo es el producto de la sedimentación de un conjunto de creencias en el cuerpo, sino que también es formativo o productivo, ya que la repetición ritualizada de ciertas prácticas corporales que parecieran no tener sentido (como arrodillarse a rezar y mover los labios), terminan materializándose o sedimentándose, de manera performativa, en formas de pensamiento, lenguaje y simbolización: "[e]n este sentido, el *habitus* se forma, pero también es formativo: por eso decimos que el *habitus* corpóreo constituye una forma tácita de performatividad, una cadena citacional vivida y en la que se cree al nivel del cuerpo" (Butler, 1997, p. 250). De esta manera la performatividad no se limita a un ámbito discursivo o lingüístico, sino que también la repetición de ciertas prácticas corporales pueden llevar a materializar ciertas

creencias. En suma, la relación quiásmica implica que el lenguaje se materializa en el *habitus* o prácticas del cuerpo (performatividad lingüística), pero asimismo (y esto no lo tienen en cuenta Vacarezza y Campagnolia), las prácticas corporales tienen la capacidad de materializar creencias, formas de pensamiento o significantes⁹⁴ (performatividad corporal).

El segundo aspecto significativo sobre la performatividad en *Cuerpos que importan*, es que la teorización de este concepto ya no está tan influenciada por el pensamiento de Foucault, sino que hay una clara influencia de Jacques Derrida⁹⁵ (Ramírez, 2011). Según Ramírez (2011, p. 36) para Derrida, en su interpretación que este hace de Austin, una de las principales características del lenguaje es su citacionalidad –la repetición o citación de signos lingüísticos-, pues, en la vida cotidiana, en un poema, en una ficción literaria, en el cine, etc., es necesario usar, repetir o citar ciertas convenciones del lenguaje para poder ser comprendidos por los demás, por lo cual el habla siempre está supeditada a la convención, es decir, a sus usos anteriores. Influenciada por esta interpretación que hace Derrida de Austin, Butler (2002) comienza a considerar que el lenguaje tiene la capacidad de materializar o de producir aquello que enuncia, gracias a su iterabilidad o repetición “ese

⁹⁴ En textos más recientes como *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Butler (2017, p. 15-16) ha profundizado aún más en las dimensiones corporales de la performatividad, a través de su planteamiento de la performatividad plural corporeizada. Esta noción hace referencia acerca de cómo los cuerpos reunidos en la calle, sin la necesidad de expresar algo de manera oral o escrita, ya están expresando algo, están realizando algo, están produciendo un significado por sí mismos. “Las concentraciones silenciosas, inclusive las vigilias o los funerales, a menudo significan más que el simple relato escrito u oral de los motivos por los que se convocaron. Estas formas de performatividad corporeizada y plural son componentes esenciales de cualquier comprensión de «el pueblo», aun cuando sean necesariamente parciales” (Butler, 2017, p. 15).

Cuando estos cuerpos aparecen en la escena pública, realizan performativamente su derecho a aparecer, un derecho que les ha sido negado, por los poderes económicos y sociales, pues estos cuerpos (como los de los gays, lesbianas, transexuales, etc.) han sido relegados al ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad, por lo cual cuando aparecen en la escena pública, así no expresen nada de manera oral o escrita, están expresando que tienen derecho a aparecer, a ser visibles y ser escuchados en la esfera pública por esos poderes que los han marginado. Por lo tanto, hay una performatividad corporal y plural que aparece por el solo hecho de exponer el cuerpo junto a otros cuerpos en la escena pública, así no se pronuncie palabra alguna.

⁹⁵ Específicamente la interpretación que realizó Jacques Derrida de J. L. Austin de su texto *como hacer cosas con palabras*. De hecho en el prólogo de *El género en disputa*, escrito en 1999, Butler (2007, p. 17) plantea que la pista para comprender la performatividad de género se la proporcionó la interpretación que hace Jacques Derrida del texto de Kafka “Ante la ley”. Sin embargo para Ramírez (2011, p. 8), los inicios de la teoría de la performatividad en Judith Butler están influenciados por la fenomenología existencial de Simone de Beauvoir, principalmente la importancia que Beauvoir le da al afianzamiento de la teoría a través de la experiencia vivida. Prueba de esta influencia, según Ramírez (2011), se encuentra en el hecho de que en los primeros ensayos de Butler, ella presenta la versión fenomenológica del género de Beauvoir, como una repetición estilizada de actos, definición que luego se adaptará a la idea de la performatividad.

poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone” (p. 19). Este punto es importante, ya que Butler (1997, 2002, p. 18 y 19) no concibe esta capacidad performativa del lenguaje de manera voluntarista, es decir, los efectos performativos del lenguaje no se dan por un acto singular y deliberado de un sujeto soberano que utilizaría el lenguaje como una herramienta; sino que la capacidad performativa del lenguaje obedece a la práctica citacional e iterativa del mismo, por lo cual una expresión puede producir efectos materiales porque se repite a lo largo del tiempo⁹⁶. Lo que hacen los sujetos es citar constantemente expresiones del lenguaje, expresiones que se han constituido a lo largo del tiempo, y es esta historicidad de las expresiones lo que les da su capacidad performativa o realizativa: “En efecto, pensar el discurso, en tanto que constitutivo, es concebirlo como una práctica de repetición, como el reciclaje de un conjunto específico de convenciones. Como tal, los discursos tienen que ser entendidos como históricos” (Ramírez, 2011, p. 37), tal y como sucede con el lenguaje de odio, pues, por ejemplo, la palabra negro tiene la capacidad de denigrar, no porque la use un individuo particular, en una determinada posición de poder⁹⁷, sino por el peso histórico que ha adquirido la

⁹⁶ De hecho en *Lenguaje, poder e identidad*, Butler (1997) se opone a la diferenciación que establece Austin entre enunciados ilocucionarios y perlocucionarios. Los primeros son aquellos en los que habla y conducta están estrechamente ligados, pues las palabras producen el efecto inmediato de lo enunciado (como cuando en una ceremonia de matrimonio un padre declara a una pareja como marido y mujer), los segundos, por el contrario, son enunciados que tienen consecuencias, es decir, no producen un efecto inmediato, ya que hay un hiato o espacio temporal entre el enunciado y la conducta. Para Butler (1997), todos los enunciados son perlocucionarios, pues si como lo plantea Austin, los enunciados ilocucionarios producen efectos inmediatos porque son producto de una convención, implica que su efecto “inmediato” es aparente, puesto que su efectividad “inmediata” obedece a una historicidad condensada. En otras palabras, obedece a la repetición de costumbres, convenciones y estructuras que permiten que ese enunciado se materialice dando la impresión de que su efecto es inmediato al citar la convención o la costumbre, pero en realidad hay un espacio temporal o una historia condensada oculta que permite que ese enunciado pueda producir ese efecto inmediato, por lo cual esta temporalidad hace que todo enunciado ilocucionario sea en realidad perlocucionario.

⁹⁷ En *Lenguaje, poder e identidad* Butler (1997, p. 251) sostiene una discusión crítica con el planteamiento de performatividad de Pierre Bourdieu, pues para este las palabras tienen efectos performativos por el ámbito de lo social o por los dispositivos institucionales de poder que rodean al sujeto que habla y que le permiten que sus palabras puedan producir el efecto deseado (por ejemplo las órdenes que da un policía o un docente pueden producir el efecto deseado, debido a la posición social que estos ocupan). Butler ve problemática este planteamiento de la performatividad, pues limita la capacidad de agencia de los sujetos, ya que para que las palabras puedan materializarse es necesario ocupar una posición de poder, además esta versión de la performatividad no permite explicar cómo sujetos que están por fuera de las posiciones de poder, fuera de los dispositivos institucionales que le dan legitimidad a los discursos, logran, a través de prácticas discursivas performativas, hacer que sus discursos se materialicen, se hagan discursos legítimos. Para Butler (2017), para el ejercicio performativo, no es necesario tener poder para actuar y materializar aquello que un sujeto enuncia, tal y como lo plantea Bourdieu; en su opinión, la performatividad consiste, muchas veces, en actuar

significación repetitiva de esta palabra. Su eficacia para constituir el sujeto denigrado negro, se debe a que es una convención, denigrante, que se ha consolidado a través del tiempo.

Pero el carácter citacional y repetitivo del lenguaje que asume Butler para la performatividad, no puede llevarnos a pensar en esta como una mera teoría de la dominación, pues para Butler (1997, 2002, 2017, p. 68), así como para Derrida en términos del lenguaje, las normas y los actos de significación no solo restringen, sino que su carácter citacional e iterativo permite que se puedan dar modos imprevistos de citación que posibiliten la resistencia y la resignificación. Un claro ejemplo de lo anterior, en el ámbito de la política, lo podemos encontrar en el caso del proletario Blanqui, dado por el propio Rancière en su texto (2000) *Política, identificación y subjetivación*, como un caso de desidentificación política. Cuando Blanqui fue juzgado por rebelión, en la Francia del siglo XIX, al ser interrogado por el fiscal acerca de su profesión, Blanqui manifestó que era proletario, situación que desconcertó al fiscal, puesto que proletario no era una profesión para aquella época, era el nombre que se le daba a los parias: “[e]n latín proletarii significa “gente prolífica”, gente que solo hace hijos, gente que solo vive y se reproduce sin un nombre, sin ser consideradas parte del orden simbólico de la ciudad” (Rancière, 2000, p. 148). Sin embargo, Blanqui lo que estaba haciendo era citar un término, una convención con la intención de darle una nueva significación, pues manifestó que proletario “es la profesión de la mayoría de nuestro pueblo, a la que se ha privado de derechos políticos” (Rancière, 2000, p. 148). De esta manera se puede ver cómo se puede utilizar una citación del lenguaje con la intención de resignificarlo o darle una nueva significación.

En suma, la performatividad tiene un carácter paradójico, puesto que la sujeción y la capacidad de acción están unidas entre sí, ya que las normas y los actos de habla que producen a los sujetos, al requerir de la repetición o citación para producir sus efectos, crean el propio espacio para la acción, pues esta necesidad de repetición genera la posibilidad de que normas y actos de habla puedan ser repetidos de manera diferente

como si se tuviera el poder o la posición que se reclama en la sociedad, así esta no se posea, de tal manera que se pueda materializar, precisamente, aquello que se solicita.

generando una resignificación de las mismas: “la capacidad de acción es inherente a la repetición reguladora de las propias normas que sustentan al sistema” (Ramírez, 2011, p. 40). De este modo las normas y actos de habla contienen el potencial de su propia disolución o resignificación, ya que muchas veces estos no producen el efecto deseado. Esto no se debe a una cuestión circunstancial (como por ejemplo cuando alguien utiliza de manera incorrecta una norma, convención o palabra), sino que hace parte de la propia estructura del lenguaje y de los actos de habla, pues no hay una relación directa entre habla y conducta, sino que toda habla puede producir efectos no esperados y así, por ejemplo, un término denigrante puede ser resignificado en términos positivos⁹⁸ (Butler, 1997, 2017, pp. 67 y 68).

Partimos entonces de que la performatividad describe el proceso conforme al cual se actúa sobre nosotros, así como las condiciones y posibilidades de dicha actuación, y de que no se puede entender su funcionamiento si no se tienen en consideración estas dos dimensiones. Que las normas actúen sobre nosotros quiere decir que somos susceptibles a su acción, vulnerables al hecho de llamarnos un nombre determinado desde el principio. Y esto se registra en un nivel anterior a cualquier posibilidad de volición (...). [E]s decir, que estamos expuestos al lenguaje antes que a cualquier posible constitución o representación de un acto de habla. En estos casos, las normas requieren y a la vez instauran ciertas formas de vulnerabilidad corporal sin las cuales sería inconcebible que llegasen a funcionar (...). Y sin embargo es en el propio ámbito de la susceptibilidad, en esa condición de ser afectado, en donde también puede ocurrir algo anómalo, extraño, donde la norma se ve rechazada o revisada, o donde empiezan a aparecer nuevas expresiones del género. Precisamente porque algo involuntario e inesperado puede suceder en este espacio del «ser afectado», es posible que el género se presente en formas que

⁹⁸ Este planteamiento de Butler se puede relacionar con el concepto, de Rancière, del exceso de las palabras que este ha planteado en su texto *Los nombres de la historia*, pues para el filósofo francés las palabras siempre tienen un exceso que permite que sean apropiadas, traducidas y ensambladas de maneras no previstas, y es precisamente, este exceso, esta no-concordancia entre los nombres y los cuerpos, que siempre es posible la política como desarticulación de los ensamblajes policiales (Quintana, 2020, p. 97).

rompen con los patrones mecánicos de repetición o que se desvíen de ellos, dotándoles de significados nuevos y, a veces, rompiendo de manera categórica esas cadenas de citas de la normatividad de género y dejando espacio a nuevas formas de vivir el género (Butler, 2017, pp. 68-69)

Por lo tanto, como se puede observar, desde la publicación de *Cuerpos que importan*, la teoría de la performatividad ha implicado que un enunciado (lingüístico o corporal) puede materializar aquello que enuncia solo a través de la fuerza de la citación, la repetición e iteración de los enunciados a través del tiempo

Si un performativo tiene éxito de forma provisional (e intuyo que el "éxito" es siempre y exclusivamente provisional), no es porque una intención gobierne la acción del lenguaje con éxito, sino solamente porque la acción se hace eco de acciones anteriores, *acumulando la fuerza de la autoridad por medio de la repetición o de la citación de un conjunto de prácticas anteriores de carácter autoritario*. No se trata simplemente de que el acto de habla ocurra dentro de la práctica, sino que el acto mismo es una práctica ritualizada (...). En este sentido, ningún término ni ninguna afirmación pueden funcionar performativamente sin acumular y disimular simultáneamente la historicidad de la fuerza. (Butler, 1997, p. 91)

De esta manera para que un género, un cuerpo o un significante político, se pueda materializar, es decir, convertirse en parte de la realidad que vemos, percibimos y sentimos, requieren de una reiteración en el tiempo y no solo de discursos, sino también de gestos, prácticas y normas. Precisamente es este aspecto el que abre la puerta para cuestionar el concepto de política de Rancière como un acto esporádico o excepcional a través del cual se transforma un *partage du sensible*.

2.1.2. Crítica al concepto de política de Rancière a partir de la performatividad.

Rancière parte de la contraposición policía vs política: mientras la primera es un ejercicio permanente y cotidiano, basado en la ficción de la desigualdad que tiene la capacidad de configurar un régimen de sensibilidad; la segunda es un ejercicio raro, esporádico u excepcional, basado en la ficción de la igualdad que busca transformar el *partage du sensible* configurado por el régimen policial. Ahora bien, si observamos este planteamiento a la luz de la teoría de la performatividad⁹⁹, se puede considerar que la policía tiene la capacidad de configurar identidades y un *partage du sensible*, gracias a que es un ejercicio permanente y cotidiano, puesto que sería una práctica iterativa y citacional de normas, discursos, rutinas, instituciones, etc., a través de las cuales se materializan identidades y formas de percibir y sentir la realidad. Pero ¿cómo es posible que la política como un acto esporádico u excepcional tenga la capacidad para materializarse, producir transformaciones en el *partage du sensible* dado su carácter excepcional? ¿Acaso la política, para materializarse, no requiere ser también un ejercicio iterativo en el tiempo, llevando a que está no sea una puesta en escena excepcional?

La respuesta a estas preguntas la podemos configurar escarbando en el planteamiento de Butler sobre la performatividad. Si bien Rancière y Butler¹⁰⁰ han centrado gran parte de su teorización sobre la política en el problema de la subversión de las identidades, a través de actos políticos que impliquen una transformación en las formas en como percibimos (*partage du sensible* en el caso de Rancière) o comprendemos el mundo

⁹⁹ Para Quintana (2020, pp. 47 y 123) la comprensión estética de la emancipación y la política de Rancière no se puede reducir a la teoría de la performatividad de Butler, pues no se trata simplemente de una reiteración alterada o descontextualizada de normas y rutinas, sino que en Rancière lo que está en juego es una experimentación de los cuerpos los cuales se torsionan y desplazan en cuanto a su gestualidad, lenguaje, afectos y formas de percepción que suspenden las propias rutinas de los cuerpos. Sin embargo, no estoy de acuerdo con esta apreciación de Quintana, pues considero que en el juego performativo de Butler de repetición alterada de normas y significantes, también se producen desplazamientos y torsiones de los cuerpos que los llevan a vivir otros tipos de experiencia o ¿es que acaso un hombre que asume un rol femenino, producto de una repetición alterada de una norma, no desplaza su cuerpo adquiriendo un nuevo lenguaje, una nueva gestualidad y una nueva percepción del mundo? ¿Acaso esto no implica una suspensión de las propias rutinas de ese cuerpo?

¹⁰⁰ Para Butler (2007) uno de los objetivos fundamentales de la política consiste en una redescipción de las identidades constituidas por los diferentes marcos normativos o por la reiteración performativa de nombres.

(los modos de inteligibilidad en el caso de Butler), hay diferencias entre ambos que permiten volver críticamente a Rancière. En primer lugar, Rancière no explica claramente la forma en que se constituyen las identidades por los regímenes policiales, mientras que Butler explica, claramente, que estas identidades se constituyen performativamente, a través de la repetición y citación de normas o discursos; en segundo lugar, ambos se distancian frente a la forma en cómo se subvierten estas identidades, a través de las acciones políticas, pues mientras para Rancière estas identidades se subvierten a través de actos políticos esporádicos y momentáneos de significación que transforman las formas cómo percibimos el mundo¹⁰¹, para Butler la redescipción de la identidades requiere de prácticas performativas, es decir, de actos repetidos en el tiempo que se van materializando en nuevas significaciones: “solo puede ser posible una subversión de la identidad en el seno de la práctica de significación repetitiva” (Butler, 2007, p. 282), que van transformando nuestras formas de inteligibilidad.

De hecho en su texto *El género en disputa* (2007), Butler plantea que la significación como proceso que establece los términos de inteligibilidad y sentido de nuestro mundo, no es “*un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición*” (p. 282). Por lo tanto, la significación solo puede materializarse a través de la repetición de gestos, actos y de discursos. Así mismo, en *Lenguaje, poder e identidad*, Butler (1997, p. 91), plantea que ningún enunciado puede funcionar performativamente, es decir, materializar aquello que enuncia, sin acumular, y al mismo tiempo disimular,¹⁰² la historicidad de la fuerza de aquello que enuncia. Luego, si se piensa la política como un acto de significación (lingüística o corporal) esta no podría ser un acto esporádico u

¹⁰¹ Es necesario aclarar que en este sentido me estoy refiriendo a la teorización de la política de Rancière en términos molares, y no me estoy refiriendo a la teorización sobre la emancipación o las prácticas moleculares de resistencia cotidianas de los individuos, ya que en este segundo caso, tal y como lo muestra Quintana (2020), la subversión de las identidades no se da por prácticas esporádicas, sino que pareciera ser un ejercicio más cotidiano y repetido en el tiempo.

¹⁰² Como lo explica Butler (1997, p. 91) en *Lenguaje poder e identidad*, la efectividad de todo enunciado siempre es disimulada, pues cuando un individuo cita un término o una convención, y produce el efecto inmediato de lo enunciado, da la impresión que el individuo tiene el poder para utilizar el lenguaje y producir los efectos deseados; pero, en realidad, el efecto es producto de haber citado ese término, de manera inconsciente, y es la carga histórica de la citación de ese término lo que permite que ese enunciado produzca el efecto deseado, no el individuo que lo ha utilizado, por lo cual la historicidad, queda disimulada en el individuo.

excepcional, como lo pretende Rancière, ya que esto implicaría darle un carácter performativo divino¹⁰³, a la política, pues supondría que hay actos fundadores que inmediatamente pueden materializar aquello que enuncian. Por el contrario, la materialización de un significante político solo puede darse a través de actos iterativos y repetidos en el tiempo, como lo muestra la teoría de la performatividad de Butler: así aquellos que permanecían en el ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad, se harían visibles y audibles a partir de la nueva significación. Un claro ejemplo de lo anterior lo podemos encontrar en el texto *La formación de la clase obrera en Inglaterra* de Edward Palmer Thompson (2012): en este texto el autor muestra cómo la formación de la clase obrera, su reconocimiento y visibilidad por parte del Estado Inglés, el cual se produjo a partir de la reforma parlamentaria de 1832, no fue el producto de un movimiento esporádico y excepcional a partir de las protestas que se desarrollaron durante ese año, sino que fue el resultado de todo un conjunto de movimientos, reivindicaciones, organizaciones y protestas que se desarrollaron entre 1790 y 1832 que finalmente condujeron en ese año, en términos de Rancière, a la visibilidad y audibilidad de los obreros.

Debido a esta historicidad de todo acto de habla, para Butler (1997) es imposible delimitar un acto de habla fundacional que sea único e independiente de los demás. Por lo tanto, la política como una manifestación del lenguaje (no solo en cuanto acto de habla sino también corporal), implicaría que tampoco sería posible delimitar, dentro de esa historia, un momento político fundacional por excelencia¹⁰⁴, como lo pretende Rancière, un momento en el cual se pase de un *partage du sensible* a otro, ya que todo acto político sería una repetición de un conjunto de acciones que con el tiempo van logrando una transformación paulatina de un *partage du sensible*. De hecho la pretendida fuerza esporádica de los actos políticos, que nos plantea Rancière, es en realidad una fuerza disimulada, pues los actos políticos particulares llevados a cabo por la parte de los sin parte en los cuales estos se

¹⁰³ Como se había explicado anteriormente, en este capítulo Butler se opone a este carácter divino de la performatividad, donde a través de un solo acto se pueden materializar enunciados, al estilo de la frase bíblica “hágase la luz” (Butler, 1997, pp. 59, 60 y 90).

¹⁰⁴ Un acto político fundacional está estrechamente ligado a la idea del performativo divino, que plantea Butler (1997), en el cual el acto tiene la capacidad de materializar inmediatamente aquello que enuncia. Ver nota al pie 103.

apropian de términos como igualdad o libertad, disimulan la historicidad de estos términos, los cuales al ser citados y repetidos, gracias a su peso histórico, pueden producir el efecto deseado. Por lo tanto todo momento político particular hace parte de una historicidad, de un continuum.

Lo anterior nos permite tener una visión diferente del concepto de igualdad que nos plantea Rancière. Como vimos en la introducción de la presente tesis, para Rancière la fuerza de la igualdad radicaría en que se conciba esta no como una meta o un punto de llegada, sino como un supuesto del cual los individuos parten para actuar, logrando verificar dicha igualdad en sus actuaciones. La fuerza de la igualdad estaría en que esta sería de esas ficciones literarias que afectan a los cuerpos llevándolos a desplazarse y torsionarse. Sin embargo, si seguimos el planteamiento de Butler sobre la performatividad, podemos pensar que la fuerza de la igualdad no solo obedece a que se parta de esta como un supuesto, sino a su historicidad disimulada; dicho de otra forma, cuando la parte de los sin parte o los individuos abyectos se apropian de la igualdad, lo que están haciendo es citar un término con la respectiva carga histórica que este posee, y es esta actualización de esa historicidad la que permite que la igualdad pueda verificarse o producir los efectos deseados.¹⁰⁵ Esta reiteración es la que le otorga su potencial emancipatorio.

¹⁰⁵ De igual manera, con respecto al concepto de igualdad, se puede cuestionar el procedimiento de Rancière para formular este concepto. Como se había enunciado en la introducción del presente trabajo, si bien Rancière inicia sus trabajos históricos de una manera genealógica, es decir, buscando rupturas y discontinuidades entre un acontecimiento y otro, posteriormente este tipo de investigación histórica es desplazado por la similitud de las relaciones existenciales entre el pasado y nuestro presente. De esta manera, Rancière toma la concepción de la igualdad de Jacotot en el siglo XIX, para mirar cómo puede ser útil esta para el ámbito de la política hoy en día; sin embargo, este tipo de análisis tienen el peligro de caer en el anacronismo, pues se pueden tomar categorías del pasado y extrapolarlas al presente sin su debida contextualización. Por ejemplo, al leer *El maestro ignorante* (2007a) se observa la ausencia de una distancia crítica entre la igualdad que enuncia Jacotot para el siglo XIX y cómo se podría pensar la misma en las condiciones actuales de dominación, pues para Jacotot en la fabricación de zapatos del siglo XIX opera la misma inteligencia que en cualquier trabajo intelectual, ya que en ambos es necesario observar, comparar, combinar, hacer y darse cuenta de cómo se ha hecho (Rancière, 2007a, pp. 55 y 56). Pero esto es cuestionable pues no es lo mismo la fabricación artesanal de zapatos durante el siglo XIX, que la fabricación de zapatos durante el siglo XX donde existe un mayor nivel de enajenación laboral debido a la mayor tecnificación y división social del trabajo, algo que no tiene en cuenta Rancière. De esta manera, considero que es problemático reducir hoy en día la fabricación de zapatos y la actividad intelectual y decir que allí opera la misma inteligencia, puesto que si bien hoy en día ambas son formas del trabajo enajenado, en términos de Marx (1980), se podría decir, siguiendo a Hokheimer (1973), que en la fabricación de zapatos existe una entera aplicación de la razón subjetiva, es decir, una reducción del pensamiento dedicado únicamente a una

Para explicar lo que interpreto como una incongruencia en la teoría filosófica de Rancière sobre la política, el concebirla como un hecho esporádico que puede transformar las formas como percibimos, sentimos y pensamos la realidad, se puede recurrir a la teoría histórica, más específicamente, a los planteamientos sobre el tiempo histórico de Fernand Braudel y de la historia de las mentalidades de Jacques Le Goff. Fernand Braudel (1987) en su texto *El mediterráneo y el mundo del mediterráneo en la época de Felipe II*, plantea que el tiempo histórico se puede dividir en tres temporalidades:¹⁰⁶ la primera se refiere al tiempo largo, la cual es de un ritmo lento, casi inmóvil, pues obedece a las relaciones del hombre con su entorno. Este tiempo se caracteriza por ser una “historia lenta en fluir y en transformarse, hecha no pocas veces de insistentes reiteraciones y de ciclos incesantemente reiniciados” (p. 17). La segunda temporalidad es un tiempo medio, que obedece a una historia estructural relacionada con las transformaciones económicas y sociales de las agrupaciones; finalmente, habría un tiempo corto, el de la historia de los acontecimientos, caracterizada por “oscilaciones breves, rápidas y nerviosas” (p. 18) que Braudel suele caracterizar como propia de los movimientos políticos. Así mismo Jacques Legoff, uno de los principales teóricos de la historia de las mentalidades, en su texto *Las mentalidades. Una historia ambigua* (1980), concibe la mentalidad (aquello que va más allá de los individuos, pues hace parte de la forma en cómo se percibe y se piensa la realidad en un momento determinado)¹⁰⁷ como una estructura de la larga duración, pues es el nivel más

relación de medios y fines; mientras que en el trabajo intelectual, si bien no podría decirse que aplica por completo la razón objetiva, existe la aplicación de una forma de pensamiento diferente donde muchas veces la razón no es reducida a un mero instrumento de medios y fines. Lo anterior no exime, por supuesto, que en ocasiones en el trabajo intelectual también existan expresiones de una razón subjetiva, medio-fin, como cuando en nuestro contexto local se elaboran investigaciones, sin importar su relevancia o impacto, simplemente para aumentar las categorías salariales de algunos docentes.

¹⁰⁶ Es necesario aclarar que Braudel (1987) no reduce el tiempo histórico a tres temporalidades, en su opinión la historia tiene múltiples temporalidades, su recurso a la idea de los tres tiempos es un recurso heurístico para hacer comprensible su idea sobre el tiempo histórico. Así mismo esta separación no es una separación totalmente estricta, pues como el mismo Braudel (1987) explica, estas temporalidades se superponen como capas, por lo cual un fenómeno de corta temporalidad puede ser el producto de fenómenos de una más larga duración.

¹⁰⁷ Tal y como lo plantea Le Goff (1980) en *Las mentalidades una historia ambigua* el nivel de la historia de las mentalidades está en lo cotidiano y lo automático, pues es aquello que escapa a los sujetos individuales haciendo parte del contenido impersonal del pensamiento “es lo que César y el último de sus soldados, san Luis y los campesinos de sus tierras, Cristóbal Colón y el marino de sus carabelas tienen en común”. (p. 85);

estable e inmóvil de las sociedades, pues la mentalidad “es lo que cambia con mayor lentitud” (Le Goff, 1980, p. 87).

Si agrupamos los planteamientos de Braudel y Le Goff podemos comprender la incongruencia conceptual de Rancière en su planteamiento de la política, ya que en su teorización de la política como transformación de un *partage du sensible* se da un choque entre dos temporalidades diferentes: por un lado se tendría la política, la cual suele ser un fenómeno de la corta duración, pues son aquellos acontecimientos que ocurren de manera intempestiva, rápida y esporádica; y por el otro lado, tendríamos el *partage du sensible*, las formas como percibimos, sentimos y pensamos la realidad, que se refiere a un elemento más propio de la larga duración, pues haría parte de la historia de las mentalidades, pues son esas estructuras que solo pueden transformarse con el paso del tiempo y por lo tanto no pueden sufrir transformaciones inmediatas. En consecuencia, la política como transformación de un *partage du sensible* no podría desencadenar tal efecto a partir de un mero acto esporádico u excepcional, ya que las formas en que percibimos la realidad solo son fenómenos que se transforman en la larga duración, con el paso del tiempo, y de hecho cuando un movimiento político logra transformar de manera intempestiva el *partage du sensible*, como lo pretende Rancière, en realidad esto obedece a un fenómeno de larga duración. Pues como lo plantea el propio Braudel (1970, pp. 64, 65 y 66), la política no es necesariamente una historia del acontecimiento, ya que en ocasiones los fenómenos de corta duración como los políticos, tienden a ser extralimitados a la ocurrencia del propio acontecimiento, obedeciendo a un proceso de más larga duración. Por lo tanto, parece necesario ver la política más como un fenómeno performativo, como un fenómeno iterativo y repetitivo en el tiempo que, como producto de la propia iteración, puede llegar a materializarse en nuevas formas de percibir y pensar la realidad.

De acuerdo con lo anterior es fundamental que la política logre una transformación en las formas en como percibimos, sentimos y comprendemos el mundo, y en esto

es decir, que la historia de las mentalidades se ocupa de aquello relacionado con las formas en que una sociedad en particular percibe, siente y piensa su realidad.

coinciden Rancière y Butler. Pero para que quienes permanecen en la invisibilidad, inaudibilidad e inteligibilidad se hagan visibles, audibles e inteligibles, es necesario comprender que estos procesos de transformación estéticos no se pueden dar a partir de actos políticos (colectivos) esporádicos, como lo pretende Rancière, sino que la política es más un acto performativo cuyos efectos son producto de la iteración y de la repetición que logran transformar, a lo largo del tiempo, nuestras percepciones y formas de inteligibilidad del mundo.

2.2. La política del cuerpo como crítica a la concepción de la política de Rancière.

En el apartado anterior he mostrado cómo la política no puede ser un acto excepcional y esporádico, tal y como lo plantea Rancière, pues la transformación de las formas de inteligibilidad y de percepción del mundo requiere de la repetición e iteración en el tiempo de discursos y desplazamientos corporales que permitan transformar las condiciones de invisibilidad e inaudibilidad de los individuos abyectos o de los sin parte. En este segundo apartado deseo mostrar cómo la concepción de estética del cuerpo en Rancière, que ha sido abordada de manera amplia y profunda por Quintana (2020), es insuficiente para comprender las prácticas de resistencia política que llevan a cabo los cuerpos, en el marco de la economía neoliberal, desde un punto de vista molar, por lo cual se requeriría una comprensión del cuerpo que involucre su dependencia frente a las condiciones materiales de existencia. En este sentido se propondrá la idea de la política de los cuerpos, planteada por Butler en sus últimos trabajos, como una alternativa de resistencia frente a las actuales condiciones de dominación. Para este propósito inicialmente mostraré, desde Quintana (2020), la comprensión del cuerpo en Rancière, luego plantearé la comprensión del cuerpo en Butler, para finalmente mostrar cómo la política de los cuerpos, de Butler, sería una noción que complementa la comprensión estética del cuerpo en Rancière, y contribuye a comprender las luchas políticas contemporáneas

2.2.1. La comprensión estética del cuerpo en Rancière.

Tal y como lo plantea Quintana (2020, p. 36) en su más reciente libro, *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière.*, el concepto de cuerpo en Rancière ha recibido poca atención por los diferentes intérpretes de su trabajo filosófico, siendo un concepto que no solamente aparecería en sus últimos escritos, sino también en sus primeras reflexiones sobre la emancipación. Para Quintana (2020) este descuido es producto de la poca atención que le han prestado los diferentes intérpretes del trabajo filosófico de Rancière a sus escritos tempranos (*La noche de los proletarios* (1991), la edición del libro de Louis Gabriel Gauny *El filósofo plebeyo* (1983), *El maestro ignorante* (1987) y *Breves viajes por el país del pueblo* (1991)) donde este se focaliza en una emancipación de carácter estético-corporal.

De acuerdo con Quintana (2020, p. 84) la comprensión del cuerpo, en Rancière, es de carácter estético. El interés del filósofo francés se centra en los momentos en los cuales los cuerpos se desplazan o torsionan para tener una corporalidad incorpórea, es decir, una corporalidad que vaya más allá de las capacidades y experiencias que un cuerpo puede tener de acuerdo con las funciones, identidades y roles establecidos por un orden policial; de tal manera, que estos cuerpos puedan tener otros tipos de experiencia, otras formas de sentir, decir y hacer las cosas: “la emancipación social fue un asunto estético (...). Es cuestión de darse a sí mismo un nuevo cuerpo y un nuevo sensorium” (Rancière, 2008, citado por Quintana 2020, p. 36). Estos desplazamientos de los cuerpos cuestionan esas fronteras que fijan a los cuerpos en determinados repartos de lo sensible: lo natural y lo cultural, lo material y lo ideal, la mente y el cuerpo, espíritu y materia, lenguaje y corporalidad; en referencia a este último, Rancière ha buscado mostrar cómo en la gestualidad, los movimientos y las prácticas que ejercen los cuerpos hay un despliegue de un lenguaje, allí también hay palabras y discursos¹⁰⁸ (Quintana, 2020, p. 71 y 83)

¹⁰⁸ En este aspecto el planteamiento de Rancière se puede conectar con el planteamiento de Butler de la performatividad plural corporizada, pues como se vio en el apartado anterior, el solo hecho de que los cuerpos se congreguen en las calles, sin importar lo que digan o expresen verbalmente, ya es una forma de producir significados, pues con su aparición en el espacio público están reafirmando su derecho a existir, o en términos

Con esta comprensión estética de la corporalidad Rancière busca escapar a aquellas consideraciones de la corporalidad como la de Bourdieu, en la cual el cuerpo aparece como una entidad completamente determinable,¹⁰⁹ para mostrar como los cuerpos se pueden desensamblar para tener otro tipo de experiencia vivida a las establecidas por los mecanismos policiales de dominación (Quintana, 2020, p. 84). De esta manera la emancipación estética del cuerpo pasa por un proceso de desidentificación frente a aquellas identidades policiales en las cuales, de acuerdo a la posición o función social que se tiene, se define lo que un cuerpo puede y no puede hacer. La emancipación corporal busca trascender esas identidades de género, cuerpo y raza, mostrando capacidades incontadas por los cuerpos a través de darle otros usos a los espacios y al tiempo, que permiten otras formas de ser, decir, sentir y relacionarse con los otros para establecer otras formas de experiencia frente al mundo.

Un claro ejemplo de esta emancipación estética del cuerpo se puede encontrar en el filósofo plebeyo Louis Gabriel Gauny, el cual a través de sus prácticas cotidianas muestra cómo un cuerpo puede resistir a los ensamblajes policiales al darle un uso diferente al tiempo y al espacio, que le permiten tener otro tipo de experiencia, más allá de las labores de producción y reproducción que se le exigen a todo obrero, que lo lleva a reflexionar sobre las formas de su existencia y las prácticas de dominación (Quintana, 2020). Gauny en la entrega y el esfuerzo máximo a su labor, y en su soledad al ser un trabajador por encargo, logra tener una experiencia mucho más consciente de su corporalidad y la acción que ejecuta. Esta consciencia le permite una reapropiación de sí, al ser consciente de su cuerpo vivido en la facticidad de la labor que ejecuta, esta consciencia de su experiencia vivida le permite desplazar, torsionar y desensamblar su cuerpo para tener una mirada contemplativa de su trabajo y del entorno que le rodea, interrumpiendo el movimiento mecánico de

de Rancière, están buscando hacerse visibles y audibles ante un ordenamiento social que los ha condenado a la invisibilidad e inaudibilidad.

¹⁰⁹ Recuérdese la discusión que se establecía en el apartado anterior entre Butler y Bourdieu, donde según la filósofa norteamericana, la noción de habitus de Bourdieu aparecía como el conjunto de prácticas ritualizadas realizadas por el cuerpo que reflejaban una historia sedimentada de creencias y discursos del pasado, elemento que criticaba Butler, pues en su opinión el cuerpo no es solo la sedimentación de los actos de habla, sino también un exceso. Esta noción también será retomada por Rancière no solamente para hacer referencia al exceso de las palabras (ver nota al pie 98), sino también al cuerpo, pues siempre hay cuerpos que excederán el conteo social que realice todo orden policial (Quintana, 2020, p. 99).

eficiencia y productiva que exige toda tarea de producción, la cual no solo genera un cuerpo objetivado, extraño de sí mismo, ausente, un cuerpo otro, sino que también niega cualquier tipo de contemplación a las labores productivas del trabajo mecánico (Quintana, 2020, p. 87). Esta mirada contemplativa le permite tener una mirada desinteresada del mundo, que requiere toda consciencia estética tal como lo plantea Kant en su *Crítica del juicio* (Quintana, 2020, p. 87); o en términos del propio Rancière (1991) esa mirada del extranjero o del ignorante que desata el paisaje conocido de los signos, para tener una mirada extrañada del mundo, que ignora aquellas construcciones acerca de cómo se debe ver, pensar, sentir y decir en el mundo estableciendo nuevas relaciones entre los signos

Es también que el extranjero –el ingenuo, dicen, el que aún no está informado– persiste en la curiosidad de su mirada, desplaza su ángulo, vuelve a trabajar el montaje inicial de las palabras y las imágenes, y deshaciendo las certidumbres del lugar, despierta el poder presente en cada cual de volverse extranjero al mapa de los lugares y trayectos generalmente conocido con el nombre de realidad. De este modo, el extranjero desata lo que anudó (Rancière, 1991, p. 9).

Esta mirada de extranjero frente al mundo y la realidad que nos rodea, que desensambla las formas habituales de percibir, sentir y pensar la realidad, permite abrir intersticios o cruces de fronteras entre los repartos de lo sensible establecidos. Esto último se puede observar claramente en el texto *El espectador emancipado* (2010a). Si bien la discusión de este texto tiene que ver con las teorías del cine, el teatro y los nuevos medios de comunicación, como lo plantea Penagia (2010, p. 101), no es difícil dejar de ver allí el núcleo de sus análisis de la relación entre estética y emancipación. Allí la emancipación aparece como una llamada disensual frente al sentido común, pues la emancipación se da cuando como espectadores del mundo comprendemos que nuestra percepción sensible del mundo no es algo natural sino que ha sido configurada y, por ende, que todas esas oposiciones que asumimos como naturales (apariencia/realidad, pasividad/acción, mirar/saber), son todas ellas construcciones de un sistema de dominación y de poder que ha establecido una división de lo sensible (Rancière, 2010, p. 19). La emancipación pasaría

por comprender que mirar el mundo con otros ojos, interpretarlo de otra manera, no es simple pasividad sino una forma de actuar, una manera de reconfigurar ese mundo y esa realidad (Rancière, 2010). Por lo tanto, en esta visión de la emancipación, como ruptura estética, se plantea la emancipación como el desplazamiento y la torsión de un cuerpo que permiten abrir otro campo de percepción del individuo (Rancière, 2011b, p. 261) donde se establecen nuevas formas de experiencia, es decir, formas de ver, percibir y sentir el mundo que nos rodea, abriendo así el campo de lo posible.

Finalmente es necesario aclarar que las formas de emancipación intervienen de manera diferente sobre el cuerpo ya sea desde un punto de vista micro político o desde un punto de vista molar. Desde el punto de vista micro político, tal y como se ha visto, implica que los cuerpos, individuales o colectivos, se torsionan de las posiciones habituales establecidas por un régimen policial, para reconfigurarse, de tal manera que puedan potenciar su capacidad de agencia en cuanto a lo que los cuerpos pueden. Esto les permite, desde un punto de vista molar, dividir ese cuerpo policial comunitario que se presenta de manera ordenada, unitaria y sin suplementos, para mostrar otro tipo de relaciones de mundo entre los cuerpos, para hacer visibles y contables aquellas existencias que permanecen en el ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad por el orden policial (Quintana, 2020, p. 37). Sin embargo, quiero mostrar cómo en este tránsito de lo molecular a lo molar, Rancière se olvida de aquellos elementos materiales que sostienen a los cuerpos, elemento que no tiene en cuenta Quintana (2020) en su presentación de la corporalidad en Rancière, haciendo que desde el punto de vista molar importe el cuerpo en cuanto a su capacidad estética de transformación, pero sin subrayar su condición como organismo viviente que requiere, para hacer su vida habitable, de la alimentación, la vivienda y salud. Pero antes de pasar a este punto quisiera ilustrar la concepción del cuerpo en Butler, para más adelante mostrar cómo podría servir como un elemento complementario para la concepción de la política en Rancière.

2.2.2. El cuerpo dependiente y vulnerable en Butler.

En su texto *El género en disputa*, Butler (2007, p. 253 a 267) realiza una fuerte crítica a algunos planteamientos de algunas feministas¹¹⁰ y de Foucault¹¹¹, pues han concebido la existencia de un cuerpo sexuado como algo natural, como un dato biológico, preexistente al discurso, “una materialidad anterior a la significación y a la forma” (2007, p. 257). Para la filósofa norteamericana el cuerpo es producto de los discursos, en especial del régimen heteronormativo de poder. De esta manera el cuerpo es siempre un signo cultural, es una sedimentación producto de la iteración de una serie de discursos, por lo cual no habría un cuerpo natural que existiría por fuera de toda construcción discursiva o cultural.

De acuerdo con Ramírez (2011, pp. 46-47), este planteamiento de Butler generó fuertes críticas por parte de autoras como Marta Nussbaum, Carole Bigwood, Susan Bordo, Lyne Pearce y Lynne Segal. En su opinión, en los escritos de Butler existía una aparente naturaleza incorpórea del cuerpo, pues se negaba su carácter factual, pues carecía de características anatómicas y biológicas, llevando a que, en cierto sentido, se omitieran realidades corporales de las mujeres como el hambre, el embarazo, la lactancia, la violación, la violencia, etc., las cuales limitan lo que un cuerpo puede ser o hacer (Ramírez, 2011, p. 47).

Sin embargo, estas críticas no son del todo acertadas, ya que en *Cuerpos que importan* Butler (2002, p.13) reconoce estas realidades anatómicas, fisiológicas y biológicas del cuerpo, pero aclara que solo podemos acceder a ellas a través del lenguaje; por lo tanto, el cuerpo no es algo que sea reducible al discurso, pero solo a través de este es que las experiencias corporales se nos hacen inteligibles

¹¹⁰ Butler (2007, p. 255) no señala alguna tendencia específica del feminismo, solo plantea que esta concepción del cuerpo se puede evidenciar en algunos pasajes de la obra de Simone de Beauvoir donde el cuerpo aparece como una “facticidad muda”; en los trabajos Monique Wittig la cual, según Butler, concibe el cuerpo como un a priori; y en Mary Douglas, la cual en su libro *Pureza y peligro* plantea la dicotomía naturaleza/cultura.

¹¹¹ Butler (2007, p. 255) hace referencia a algunos trabajos de Foucault como: Foucault, M. (1978). “*Nietzsche, la genealogía y la historia*” en *Microfísicas del poder*. La piqueta; Foucault, M. (1981). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Butler considera que nunca es posible acceder o conocer la realidad de la entidad llamada cuerpo. Cualquier intento de pensar, hablar o escribir sobre él, como ella lo ve, requiere el uso del lenguaje. Como consecuencia de ello todo conocimiento y comprensión del cuerpo está lingüísticamente mediado (Ramírez, 2011, p. 52).

De hecho, en escritos más recientes de Butler (2017), como *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, es más claro como Butler no omite estas realidades biológicas, anatómicas y fisiológicas del cuerpo. En este texto, por el contrario, Butler (2017, p. 148-149) reafirma estas realidades del cuerpo, pues su propósito es reformular el concepto de dependencia, el cual siempre ha estado ligado con la idea de la explotación, para mostrar que toda vida al poseer un cuerpo es una vida dependiente de infraestructuras (alimentación, vivienda, sistemas de salud, etc.), redes sociales y tecnológicas, fundamentales para su subsistencia; esto hace que el cuerpo sea vulnerable y precario, pues siempre tendrá una relación extática¹¹² (fuera de sí mismo) con aquellas condiciones externas que requiere para existir y, por lo tanto, en el momento en que carecemos de cualquiera de estos apoyos podemos caer en una situación de precariedad.

La precariedad es una categoría imprescindible en la comprensión de la política en los últimos escritos de Butler. Este concepto que ha sido desarrollado por Butler (2010), principalmente, en su texto *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, aparece no solo como una condición ontológica o principio existencial del ser humano (precariousness), pues todo sujeto posee una existencia precaria, ya que nuestra condición corpórea hace que cualquiera de nosotros pueda verse expuesto a la enfermedad, las lesiones corporales o la

¹¹² Esta condición extática del cuerpo no solo tiene esta connotación negativa, pues para Butler (2017, p. 151) el cuerpo también está fuera de sí mismo o desposeído gracias a los sentidos, que nos permiten estar más allá de nosotros mismos para abrirnos al dolor y sufrimiento de los otros: “el cuerpo se expone, y queda justamente expuesto a la historia, a la precariedad, a la fuerza, pero también a lo que es impremeditado y venturoso, como la pasión y el amor, o a la amistad repentina y a la pérdida súbita o inesperada” (Butler, 2017, p. 150), permitiendo que nos podamos unir a los otros para buscar mejores condiciones infraestructurales, sociales y tecnológicas para los cuerpos. Un planteamiento muy similar sobre el cuerpo se puede encontrar en los trabajos de Rancière, pues en su opinión el cuerpo también puede ser afectado por elementos materiales incorpóreos (utopías, discursos literarios, la poesía, etc.) que pueden llevar a los cuerpos a desplazarse de sus lugares con la intención de tener otro tipo de experiencias.

muerte producto de procesos que escapan a nuestro propio control; además, la precariedad es también una condición políticamente inducida (precarity).

El «ser» del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre esta entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. (p. 15).

Desde mi punto de vista, el término «precaridad» designa una condición impuesta políticamente merced a la cual ciertos grupos de la población sufren la quiebra de las redes sociales y económicas de apoyo mucho más que otros, y en consecuencia están más expuestos a los daños, la violencia y la muerte. (Butler, 2017, p. 40)

La precariedad sería impuesta e inducida políticamente, siendo una condición económica y social¹¹³, mas no una identidad, que maximiza la vulnerabilidad de ciertas poblaciones, pues son sometidas a la pobreza, el hambre y la violencia por parte de otros grupos sociales, ya que estas poblaciones vulnerables carecen de los mecanismos necesarios para la protección y restitución de sus derechos (Butler, 2017, p. 40 y 63).

De esta manera, dependiendo de las políticas económicas y sociales, algunos individuos quedarán expuestos a una existencia más precaria que otros, por lo que la precariedad “no es más que la distribución diferenciada de la precariedad” (Butler, 2017, p. 40). De hecho Butler (2017, p. 22, 23 y 40), en *Cuerpos aliados y lucha política*, ha

¹¹³ Es importante tener en cuenta esta dimensión social de la precariedad, ya que la vincula con la performatividad y la inteligibilidad cultural, pues la posibilidad de tener una vida vivible (una existencia no precaria) pasa por el acatamiento, performativo, de las normas culturales, de género y de raza que lo definen a uno como un sujeto inteligible, con lo cual la propia existencia se dota de valor y de legitimidad social. Es decir, se reconoce como una vida digna de duelo, para que sea preservada por los sistemas de poder; por el contrario, aquellos sujetos que se desvían de las normas, se convierten en sujetos ininteligibles, por lo cual se considera que sus vidas carecen de valor social, siendo vidas desechables que no merecen la protección de sus derechos por parte de los mecanismos del Estado, ni un apoyo social y económico, pues son vidas que no merecen ser lloradas. Así la precariedad no es solo una condición económica, sino que también depende de una condición social que uno ocupa en el mundo. Por ejemplo una persona transgénero podría tener los recursos económicos para poder llevar una vida digna, pero si es considerada como un sujeto ininteligible en el ámbito social, por estar por fuera de las normas de género, no tendrá la protección de sus derechos por parte de los organismos de poder y así mismo no podrá ejercer su derecho a aparecer sin sufrir violencia verbal o física, lo cual también la coloca en una condición de precariedad.

mostrado cómo las políticas neoliberales (los trabajos temporales, la supresión de los servicios sociales, la privatización de la educación, los sistemas de salud y pensiones, así como la extensión de la lógica empresarial a los diferentes ámbitos del espacio social), se basan en una distribución desigual de la precariedad, pues la eliminación o privatización de estas estructuras económicas y sociales hacen que la existencia de ciertos individuos se haga más vulnerable y precaria¹¹⁴ que la de otros.

Sin embargo, la precariedad no solo tendría este sentido negativo, pues esta también se ha convertido en nuestra sociedad contemporánea en un motor para las alianzas políticas, pues ha implicado la alianza de ciertos grupos (población LGBTI, desempleados, ambientalistas, estudiantes, etc.) cuyo único elemento en común es haber sido considerados desechables al ser sometidos a los procesos de precarización (Butler, 2017, p. 34).

2.2.3. La política de los cuerpos como complemento posible para la noción de política en Rancière.

La importancia que ha adquirido la precariedad dentro del trabajo filosófico de Judith Butler, ha hecho que el cuerpo y las condiciones materiales que lo sostienen ocupen un papel cada vez más central dentro de su teorización de la política. Esta ubicación del cuerpo resulta fundamental, ya que la ubicación de Rancière del cuerpo en el ámbito molar de la política (tal y como aparece en escritos como *El desacuerdo*, *Las diez tesis sobre la política* o en *Los bordes de lo político*) parece confinar al cuerpo a un esteticismo, es decir, parece afirmar la importancia del cuerpo solo en su dimensión estética o sensible, y reservar su importancia en relación con los movimientos, desplazamientos y torsiones, a través de los cuales puede llegar a producir algo nuevo gracias a la manifestación de un desacuerdo que implique transformaciones del *partage du sensible*. Esta comprensión del cuerpo parece descuidar, en consecuencia, aquellos elementos materiales que sostienen a los cuerpos.

¹¹⁴ Adicional a esto Butler (2017, pp. 22 y 23), siguiendo los planteamientos de Lauren Berlant (2011) en su teoría del afecto, considera que la precariedad también debe ser analizada en sus aspectos psicológicos debido a los daños psíquicos que produce el desmoronamiento de estas estructuras económicas y sociales, que se ven reflejados en un notable incremento de la angustia y un sentimiento de aislamiento frente a las condiciones estructurales que debe enfrentar el sujeto.

A lo largo de su teorización de la política, en el ámbito molar, Rancière suele despreciar las condiciones materiales que requieren los cuerpos para la actuación humana. Por ejemplo, en su texto *En los bordes de lo político* (2007b, 69-72), cuando analiza la huelga de los obreros sastres de París de 1833, plantea lo siguiente:

Entre las reivindicaciones de esta huelga de obreros sastres figura una fórmula extraña para nosotros: se piden "relaciones de igualdad" con los dueños. Una demanda que puede parecerse ingenua o barroca; sin embargo, su sentido es claro: existen obreros, existen dueños, pero los dueños no son dueños de los obreros. Para decirlo de otro modo, es preciso tener en cuenta dos relaciones: por una parte, la relación de dependencia económica que da origen a cierto "social" (a una determinada distribución de roles que se refleja en el orden cotidiano de las condiciones de trabajo y de las relaciones personales), un "social" de la desigualdad. Por la otra parte se encuentra la relación jurídico-política, la inscripción de la igualdad que figura en esos textos fundadores de la Declaración de Derechos del Hombre en el preámbulo de la Carta. Esa otra relación tiene el poder de crear otro "social", un social de la igualdad; lo que en este punto quiere decir: imponer la negociación como costumbre, así como ciertas reglas de cortesía entre los dueños, o bien en lo que concierne a los obreros, el derecho de leer el diario en los talleres. Esta igualdad social no es ni una simple igualdad jurídico-política ni una nivelación económica¹¹⁵. Es la igualdad que se encuentra en potencia en la inscripción jurídico-política traducida, desplazada y maximizada en la vida de todos los días. Igualdad social que no constituye la totalidad de la igualdad; es una manera de vivir la relación de la igualdad con la desigualdad; de vivirla y, al mismo tiempo, de desplazarla positivamente (Rancière, 2007b, pp. 71 y 72).

Como se puede ver lo que le interesa resaltar a Rancière, de esta huelga, es que en ella importan menos las relaciones de desigualdad y de dependencia económica (los obreros no están pidiendo mejores condiciones económicas o materiales); lo que importa, de esta

¹¹⁵ El subrayado es del autor de la presente tesis.

huelga, es la igualdad de las inteligencias pues los obreros están pidiendo ser tratados como iguales por sus patronos, pues no son meros seres de necesidad, queja y grito, sino seres humanos con una capacidad de *logos* y de pensamiento. De hecho más adelante el propio Rancière (2007b, p. 73) afirma que no importa que los trabajadores posean sus propias fábricas y que las hagan funcionar por su cuenta para que sean considerados como iguales, pues lo único que cuenta es que muestren que tienen la capacidad (la inteligencia) para hacerlo. Lo anterior es particular, pues habiendo tantos ejemplos de huelgas obreras durante el siglo XIX, Rancière elige una en particular donde la mejora de las condiciones económicas y materiales pasa a un segundo plano. De hecho en *El desacuerdo* Rancière (1996) reafirma este desprecio por las acciones políticas que implican mejoras en las condiciones materiales para los cuerpos cuando afirma que:

Así pues, ninguna cosa en por sí misma política. Pero cualquiera puede llegar a serlo si da lugar al encuentro de las dos lógicas. Una misma cosa -una elección una huelga, una manifestación- puede dar lugar a la política o no darle ningún lugar. Una huelga no es política cuando exige reformas más que mejoras o la emprende contra las relaciones de autoridad antes que contra la insuficiencia de los salarios. Lo es cuando vuelve a representar las relaciones que determinan el lugar del trabajo en su relación con la comunidad (p. 48).

Por lo tanto, para Rancière no cualquier huelga emprendida por los trabajadores es una huelga política, ya que si es una simple disputa o negociación sobre los recursos, como una lucha por tener mejores salarios, para Rancière carecería de significado político; estas solo serán política cuando pongan en cuestión los lugares, los términos o los roles de los individuos en la sociedad (Chambers, 2012, p. 86).

Esta minimización de las condiciones materiales de la acción política es también clara cuando Rancière (2014c), en su texto *¿Ha pasado el tiempo de la emancipación?*, analiza los intervalos de tiempo (ver capítulo uno) como un proceso positivo para la subjetivación política. Allí Rancière (2014c) pareciera ver una connotación positiva en los procesos de precarización laboral de la economía de mercado contemporánea:

*Las formas contemporáneas del trabajo ponen de hecho al orden del día la cuestión de las fragmentaciones del trabajo y de la reapropiación de estas transformaciones en intervalos de subjetivación*¹¹⁶. Lo hacen generalizando toda una serie de fenómenos de distribución de tiempos y de mundos de experiencia: oscilaciones entre el trabajo y el desempleo, aparición del trabajo a tiempo parcial, de todas las formas de intermitencias; multiplicación de quienes participan al mismo tiempo del estudio y del trabajo asalariado, al tiempo del trabajo asalariado y de la creación artística; multiplicación también de quienes son formados para un trabajo y hacen otro, que trabajan en un mundo y viven en otro. Esta experiencia generalizada de precariedad, común a los trabajadores sin calificación y a los supercalificados, cuestiona el orden del día, las formas de transformación de los tiempos muertos del trabajo en experiencias de reapropiación del tiempo y de separación entre las aptitudes y su destino. (p. 25)

Rancière ve en estos procesos de precarización laboral (el desempleo, el trabajo parcial, las diferentes formas de intermitencia o piénsese en nuestro contexto local, la propuesta del trabajo por horas) un aspecto positivo, y es que estos intervalos de tiempo, de ausencia de trabajo, son procesos que permiten ser reapropiados por los sujetos para tener otros tipos de experiencia de carácter artístico o de labores relacionadas con el pensamiento, permitiendo generar procesos de subjetivación política. Sin embargo, Rancière además de no colocar ejemplos en los cuales se puedan evidenciar estas apropiaciones positivas, tampoco matiza con los aspectos negativos que podría tener estos procesos de precarización laboral y que podrían generar una serie de cuestionamientos importantes que quiero resaltar: ¿acaso estos individuos que son sometidos al tiempo parcial, las intermitencias del trabajo y el desempleo, no poseen un cuerpo que requiere alimentación, salud o vivienda? ¿Acaso estos tiempos muertos no generan en los individuos una mayor necesidad de trabajar para encontrar los medios de subsistencia, que su cuerpo necesita, haciendo que cada vez se puedan ocupar menos de las cosas comunes o tener otros

¹¹⁶ Las cursivas y el subrayado han sido añadidos por el autor de la presente tesis.

tipos de experiencia? ¿Se puede decir que un individuo que estudia y trabaja, se encuentra emancipado, pero que utiliza los intervalos de descanso de la noche para producir poesía? ¿Acaso este individuo que estudia y trabaja, como el obrero que produce en el día y construye poesía en la noche, no poseen un cuerpo que se cansa, se desgasta y se destruye en ese proceso incesante de tener dos experiencias?¹¹⁷ ¿Acaso esto no puede considerarse como una emancipación precaria? ¿Acaso el cuerpo y los apoyos materiales que este necesita no son importantes para tener una verdadera emancipación?

De hecho esta minimización de las condiciones materiales de subsistencia del cuerpo se observa también cuando Rancière (2006, p. 60) en su texto *Diez tesis sobre la política*, critica el planteamiento de Hannah Arendt sobre la existencia de una esfera propia de la política, que se encontraría por fuera de la esfera privada de la necesidad y los intereses. Rancière (2006, p. 60) no hace esta crítica con la intención de que las condiciones materiales del mundo privado, que el cuerpo necesita para su actuación, entren a hacer parte de la reflexión política, sino que lo que le preocupa es que esta concepción de una esfera propia de la política implica, que hay un estilo de vida propio para ocuparse de los asuntos políticos: “[e]xplicamos, en suma, la política como cumplimiento de un modo de vida propio de aquellos que le están destinados” (Rancière, 2006, p. 60). Precisamente lo que está en discusión para el filósofo francés, en el escenario político, es quién tiene la capacidad para ocuparse de estos asuntos. De hecho, a pesar de este distanciamiento que busca establecer Rancière con respecto a la concepción de la política en Arendt, se puede considerar que ambos comparten, dentro de su teorización de la política, desde un punto de vista molar, un desprecio por las acciones que implican mejorar las condiciones del cuerpo para su propia actuación, siendo consideradas como acciones no políticas.

¹¹⁷ Sin embargo es necesario aclarar, a favor del propio Rancière, que en sus primeros escritos este autor sí es más consciente de estas condiciones materiales que los cuerpos necesitan, al plantear, junto a los escritos de Gauny, cómo el cuerpo y el alma del obrero se desgastan por la rutina, la mecanicidad y el tedio que produce el tener que cumplir jornadas continuas de trabajo con pausas reglamentadas (ver Quintana, 2020, p. 89); pero este matiz no se ve reflejado en otros textos sobre política, en especial donde aborda esta desde un punto de vista molar, donde pareciera que los procesos de precarización siempre tuvieran ese carácter romántico positivo.

En suma, es paradójico que Rancière enfatice en el sentido de la política como un proceso de transformación de un *partage du sensible*, aludiendo a la experiencia sensible de entrar en relación con el mundo, sin considerar como eje de análisis al cuerpo y sus necesidades; sin considerar además, su papel crucial en la escena de la política, o cómo la precariedad y vulnerabilidad (estar expuestos a otros sin haberlo elegido, a órdenes sociales no elegidos y a relaciones de dependencia no elegidas), pueden ser la clave para entender la agencia o capacidad de actuar con otros que explica la acción política. Este es el camino que explica, en Butler, la importancia del cuerpo como eje de análisis para entender la política.¹¹⁸

Así, en la teorización de Judith Butler sobre la política podemos encontrar una concepción muy diferente, a la de Rancière y Arendt, sobre la importancia de las condiciones materiales que requiere el cuerpo para la acción política. En su texto *Cuerpos aliados y lucha política*, Butler (2017, p. 50-51) crítica la misma distinción de Arendt de las esferas pública y privada, pero lo hace con una intención diferente a la de Rancière, pues lo que encuentra problemático en esta distinción no es una diferenciación en las capacidades, sino que esta distinción genera la idea de una acción política que es independiente de las necesidades biológicas y fisiológicas del cuerpo, negando la comprensión de nosotros mismos como seres corporales interdependientes frente a los otros y las condiciones de la vida que hacen nuestra actuación posible. Por lo tanto, su intención con esta crítica es ubicar el cuerpo dentro del ámbito de la política.

Así mismo Butler (2017, p. 206) considera que si bien en Arendt no hay de manera explícita una distinción cartesiana entre mente y cuerpo, su idea de la política -en la cual solo importan como acciones políticas, aquellas acciones corporales que dan a luz algo nuevo, es decir, aquellas que tienen eficacia performativa-, genera una depreciación de las necesidades del cuerpo en el ámbito de la política, puesto que solo importan las acciones

¹¹⁸ Ver Butler (2018).

que tienen capacidad estética y performativa de producir algo nuevo, y se consideran como acciones no políticas aquellas formas de experiencia y acción en las cuales los cuerpos se dedican a reclamar mejores condiciones para la supervivencia o a la mejora de sus condiciones materiales de existencia.

Por tanto siempre que hay sufrimiento o transitoriedad, ambos están ahí para ser transformados en la vida de la acción y del pensamiento, y esta acción y este pensamiento tienen que ser performativos en un sentido ilocucionario, modelados en forma de un juicio estético, trayendo así algo nuevo al mundo. Esto significa que el cuerpo que únicamente se ocupa de los asuntos relativos a la supervivencia, de la reproducción de las condiciones materiales y la satisfacción de las necesidades elementales no es todavía el cuerpo *político* (Butler, 2017, p. 206 y 207)

Esta misma depreciación del cuerpo y sus condiciones materiales del ámbito de la política de Arendt, también se puede encontrar en el pensamiento de la política de Rancière. Como se mostró anteriormente, Rancière (1996, 2006) también crítica la distinción entre la esfera de lo público (política) y la esfera de lo privado (necesidad) en Arendt, pues en *El desacuerdo* (1996), afirma que lo privado y lo público es un aspecto que siempre está en discusión. Esto podría llevarnos a pensar que Rancière podría tener en cuenta las necesidades materiales y físicas del cuerpo como un asunto que podría hacer parte de la discusión política, pero esta posibilidad se borra a lo largo de su trabajo filosófico sobre la política, dado su énfasis en la transformación del *partage du sensible*, pues según él solo se consideran como políticas aquellas acciones que tienen la capacidad de transformar el *partage du sensible* de la sociedad. De hecho, para Rancière estética y política están estrechamente ligadas, pues las acciones políticas son aquellas que dan a luz algo nuevo, ya que nos permiten ver y escuchar aquello que permanecía en el ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad. Por lo tanto, al igual que Arendt, para Rancière cualquier acción o experiencia política que implique la mejora de las condiciones materiales de los cuerpos¹¹⁹

¹¹⁹ Es necesario resaltar que es bastante curioso este desprecio de Rancière por las luchas políticas que implican una mejora de las condiciones materiales para la acción, más si se tiene en cuenta que la

no podrían considerarse estrictamente como acciones políticas ya que estas son formas de experiencia que no tienen la capacidad performativa de producir algo nuevo.

Si bien para Quintana (2020, pp. 187 y 191) la metodología estético-cartográfica con la cual Rancière busca abrir el campo de lo posible, a través de los conceptos y escenas que presenta, impide que pueda existir un marco, modelo u objetivo que cierre el escenario de la política, considero que su esteticismo político, donde importan aquellas acciones que transformen el *partage du sensible*, termina, precisamente, por reducir el campo de posibilidades de la política, pues esto genera que aquellas acciones que no transformen el campo perceptual de los sujetos, como aquellas que exigen mejores condiciones materiales de existencia, no cuenten como una acción política.

El cuerpo en la concepción política de Rancière, desde un punto de vista molar, solo importa en cuanto su performatividad corporal, es decir, en cuanto a su capacidad estética para desplazarse y torsionarse, para aparecer y estar donde no debe estar según el lugar que el orden policial le ha asignado, interrumpiéndolo, con la intención de transformar un régimen de sensibilidad. Pero el cuerpo no importa como elemento central de la acción y la reflexión política, pues lo que interesa es “la mente” de los sujetos, es decir, que estos demuestren que tienen la misma capacidad de pensamiento de quienes los dominan, sin importar que sus cuerpos vivan en condiciones de precariedad y miseria, ya que las acciones que exigen mejores condiciones infraestructurales para los cuerpos no pueden ser consideradas acciones políticas, pues no buscan transformar las formas en como percibimos el mundo. De hecho, en Rancière es como si la acción no pudiese ser mitigada o dominada por la mortalidad del cuerpo y sus necesidades, es como si al individuo solo le bastara esos

mayoría de sus escritos sobre política son intervenciones puntuales sobre coyunturas políticas, en especial *El desacuerdo* que se supone que es una intervención política frente a la economía neoliberal de mercado (Chambers, 2012). Tal vez este desprecio se deba a que, como se pudo observar en el capítulo uno, no hay un desarrollo muy elaborado, por parte de Rancière, del concepto de policía, por lo cual este no tiene en cuenta las condiciones contemporáneas de dominación que establece el orden neoliberal a través de sus procesos de precarización, como sí lo hacen otros autores como Maurizio Lazzarato o Judith Butler. De hecho en *El desacuerdo* Rancière se centra más en los aspectos estatales de la dominación que en los aspectos económicos. De igual manera otro elemento que podría explicar este desprecio por las condiciones materiales es la necesidad que tiene Rancière a lo largo de su obra por desprenderse de algunos planteamientos de la teoría marxista y del intelectualismo contemporáneo que plantea la necesidad de primero conocer las condiciones de dominación, para poder pensar en las estrategias de resistencia frente a las formas de dominación.

materialismos incorpóreos, como la idea de la igualdad de las inteligencias, para que impulsen los cuerpos actuar, para emanciparse, sin importar las condiciones materiales que minimizan o potencian su capacidad de acción. Rancière no tiene en cuenta que muchas veces los individuos no actúan solo con la intención de verificar su capacidad de pensamiento, sino que también lo hacen con la intención de exigir mejores condiciones de vida para sus cuerpos y estas acciones son también políticas.

Butler (2017, p. 208), por el contrario, ha tratado de ubicar el cuerpo dentro del ámbito de la política a partir de su noción de *política del cuerpo*, con la cual busca que se comprenda que toda acción política es llevada a cabo por un cuerpo que es dependiente e interdependiente de unas condiciones materiales. La política del cuerpo, que nos plantea Butler (2017), debe partir de la condición de vulnerabilidad¹²⁰ que poseemos todos los seres humanos debido a nuestra condición corpórea de existencia. Para Butler (2017, pp. 209-210) no se puede entender la política del cuerpo sin aludir a los entornos, máquinas y organizaciones sociales de las cuales depende el cuerpo, pues estas son condiciones fundamentales para su permanencia y desarrollo. Por tanto, dentro de la acción política, asegurar la supervivencia del cuerpo es una precondition fundamental así como demandar las condiciones que permitan tener una vida vivible, una vida que pueda ser vivida, antes que cualquier otra reivindicación política pueda ser planteada.

Para Butler (2017, p. 50) el hombre, como agente, al poseer un cuerpo, que es interdependiente, hace que los procesos materiales de la vida sean una parte fundamental de la reflexión y la actuación política. Por lo tanto su reflexión sobre la política es mucho más concreta, ya que para Butler (2017) “cuando uno piensa en lo transitorio y en la mortalidad, está ya en la esfera de la política” (p. 53). Es decir, es en esta esfera en la cual se establece una precariedad diferenciada que hace que algunos tengan una vida más mortal y transitoria

¹²⁰ Esta vulnerabilidad, que nos plantea Butler (2017), no solo hace referencia a esta condición de precariedad en la que vivimos producto de tener un cuerpo dependiente de apoyos para poder subsistir, sino que también hace referencia a nuestra condición de permeabilidad frente a las interpelaciones que sufrimos producto de los actos del lenguaje, tal y como lo muestra en su texto *Lenguaje, poder e identidad* al ocuparse de las interpelaciones del lenguaje de odio, que nos constituyen como sujetos o no sujetos. De igual manera, somos vulnerables frente a los sufrimientos de otros cuerpos, pues nuestro cuerpo siempre se encuentra desposeído “siempre están [los cuerpos] en cierto sentido fuera de sí mismos” (Butler, 2017, p. 212), ya que poseemos unos sentidos que nos permiten estar fuera de nosotros y percibir de manera sensible el sufrimiento del otro.

que otros. Por lo tanto, hay que luchar contra estas imposiciones, en especial en el contexto actual de precarización de la economía de mercado, donde la acción política consiste en asegurar los propios medios de su subsistencia, para su propia actuación, así estas actuaciones no impliquen transformaciones en las formas como percibimos, pensamos y sentimos el mundo ni mejorar las condiciones de vida de gran parte de la población. En efecto, hacer tales demandas implica una exigencia de otras maneras de percibir, pensar y sentir el mundo para quienes se ven confinados a la miseria o a la falta de garantías materiales y simbólicas para vivir de manera digna. Esta situación, de actuar para pedir los apoyos de la propia actuación, ha generado una performatividad plural paradójica, puesto que los sujetos se ven en la obligación de actuar, en una condición de vulnerabilidad, en nombre de esos apoyos que requiere el cuerpo para su actuación (salud, vivienda, alimentación, etc.), pero sin contar con esos apoyos que posibilitan la propia actuación (Butler, 2017). De hecho Butler (2018) encuentra que esta condición de vulnerabilidad no es excluyente de la posibilidad de agenciamiento de los sujetos; por el contrario, la condición de vulnerabilidad se convierte en una posibilidad del agenciamiento y la resistencia, ya que la vulnerabilidad, entendida no solo como la ausencia de los apoyos necesarios para la subsistencia, sino también como esa posibilidad de ser afectados por elementos que escapan a nuestro control como los discursos, la violencia, las injusticias y el poder, se convierten en los movilizadores de la resistencia, que lleva a los individuos a exponer la vulnerabilidad de sus cuerpos en las calles, ante los poderes económicos y políticos, para manifestar y reclamar su derecho a la existencia.

La política de los cuerpos nos muestra que el objeto de la política no puede ser únicamente una transformación estética de un *partage du sensible*, o la demostración, a través del desplazamiento y la torsión de un cuerpo, en el ámbito de lo público, de una capacidad de logos para ocuparse de los asuntos comunes, tal y como lo pretende Rancière, ya que muchas veces el objeto de la política consiste en encontrar los apoyos fundamentales que permiten que los individuos puedan seguir actuando políticamente, en especial en un contexto como el actual, en medio de unas políticas de precariedad

diferenciadamente distribuida, las cuales ponen en riesgo la existencia de innumerables grupos humanos haciendo su vida invivible o insoportable.

CONCLUSIONES

El recorrido llevado a cabo en el presente trabajo de investigación, en torno al concepto de política en el trabajo filosófico de Jacques Rancière, deja algunos aspectos relevantes que vale la pena destacar, pero de igual manera abre algunos interrogantes (debido a los propios vacíos que ha dejado la argumentación de Rancière a lo largo de su trabajo y a los propios puntos ciegos del autor de este trabajo), en los que valdría la pena profundizar en futuros trabajos de investigación, más si se tiene en cuenta el potencial que podría tener el trabajo filosófico de Rancière para pensar algunos problemas políticos contemporáneos que aquejan nuestro país.

El primer aspecto que vale la pena destacar es la importancia del concepto de *partage du sensible* para la teorización, no solo de la política, sino de todo el conjunto de la reflexión filosófica de Rancière, ya que este se convierte en un concepto transversal que recorre su teorización sobre la policía, la política y la estética, tal y como se ha visto a lo largo de este trabajo. Es curioso que a pesar de que en diferentes entrevistas el propio Rancière ha resaltado la importancia que tiene este concepto para toda su reflexión filosófica, a menudo esta categoría suele ser descuidada por los diferentes intérpretes de su trabajo filosófico, pues se han centrado en otros conceptos como policía, política, estética, emancipación o igualdad, tocando solo de manera tangencial el concepto de *partage du sensible*.

En segundo lugar, a pesar de los vacíos que puede tener el concepto de policía en el trabajo filosófico de Rancière (pues este nunca lo desarrolló de manera amplia y carece de profundidad frente a los diferentes aspectos de la dominación económica, los cuales han sido abordados de manera amplia por otros autores como Foucault, Deleuze, Guattari, Butler y Lazzarato), es necesario destacar como este concepto nos permite ampliar nuestras reflexiones sobre los procesos de dominación contemporáneos, pues la comprensión de Rancière de la policía como aquella forma de dominación que a través de la distribución de los cuerpos en lugares y funciones define un *partage du sensible* acerca de cómo se percibe

y se siente la realidad, se convierte en una reflexión fundamental en especial cuando pensamos en la particularidad del *partage du sensible* neoliberal, pues esta forma de dominación construye una forma de percepción de la realidad como inevitable y necesaria, con la intención de bloquear cualquier forma de disenso o desacuerdo que permita construir nuevas formas de percibir, sentir y decir en el mundo. Esta forma de comprender el neoliberalismo (como *partage du sensible*) no se encuentra en las reflexiones al respecto por parte de filósofos como Foucault, Butler o Lazzarato. Por tanto, se convierte en una herramienta importante para entender esta nueva forma de dominación económica y política. De igual manera, esta consideración del neoliberalismo como consenso frente a las formas de percibir y sentir la realidad, importa porque nos lleva precisamente a cuestionar hasta qué punto los discursos intelectuales contemporáneos se conjugan funcionalmente con la idea del consenso neoliberal al mostrar el capitalismo como un sistema inevitable frente al cual no es posible escapar.

Así mismo, quiero destacar la manera en que Rancière ha buscado mostrar la policía como un conjunto de ensamblajes heterogéneos, de discursos, mecanismos y dispositivos que permiten la posibilidad de que se generen brechas o puntos de fuga, por donde los cuerpos se pueden desplazar y torsionar más allá de las dinámicas de dominación. Esto permite superar concepciones de la policía como las de Foucault donde esta aparece como un orden individualizante y totalizante que bloquea cualquier posibilidad de resistencia.

En tercer lugar, es necesario destacar la teorización que realiza Rancière en torno al concepto de política, con la cual el filósofo francés ha intentado evitar toda ontologización de la política, para tratar de establecer una concepción impura de la política. Esto ha implicado que a diferencia de otros teóricos de la política como Aristóteles o Hannah Arendt, para quienes la política tiene sus elementos propios, el *logos* y la acción, respectivamente, para Rancière, por el contrario, son precisamente estos elementos los que se encuentran en discusión en el litigio político. Pues para Rancière lo que define el desacuerdo es justamente quiénes tienen la capacidad de *logos* y de acción para ocuparse de los asuntos comunes, lo cual implica que en el litigio político se juega la condición humana misma de quienes participan en el ámbito de lo público: esa parte de los sin parte que

aparece en el espacio público y no son simples animales que emiten ruidos de dolor y sufrimiento, sino seres humanos con la capacidad de *logos* para expresarse sobre lo justo y lo injusto. Por esto es que he considerado, a lo largo de la tesis, que la definición de un asunto como político, en Rancière, depende de su capacidad para transformar un *partage du sensible* policial, contraviniendo otras interpretaciones del trabajo filosófico de Rancière como la de Todd May para quien un asunto se define como político por su motivación mas no por sus resultados; o como la de Quintana que considera que este tipo de definiciones no se encuentran en el trabajo filosófico de Rancière. Un autor que enfatiza en que la transformación de las formas de percepción del mundo se vuelven esenciales para que quiénes permanecen en el ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad se hagan visibles y audibles; es por esto que la política para Rancière se convierte en un ejercicio excepcional, raro y esporádico.

Esta idea de la política como transformación de un *partage du sensible* es la que permite que se tracen intersticios o cruces de fronteras entre la política y la estética, ya que la política siempre implica un asunto estético, pues conlleva la transformación de las formas en cómo percibimos y sentimos el mundo. Por esto para Rancière la política más que ser un asunto de relaciones de poder, es de relaciones de mundo, donde aquella parte de los sin parte, aquellos individuos que no han sido tenidos en cuenta dentro de un determinado conteo policial, buscan a través de los desplazamientos y torsiones de sus cuerpos, o a través de sus discursos, hacerse visibles y audibles, reconfigurando nuestras formas de inteligibilidad del mundo.

Si bien esta necesidad de transformar las formas de inteligibilidad y de percepción del mundo se convierten en un asunto central dentro de la teorización de la política de Rancière y Butler, las reflexiones de esta última en torno al concepto de performatividad y la política de los cuerpos, nos permitieron no solo revisar críticamente el concepto de política de Rancière como acción excepcional y/o extraordinaria, sino también complementar dicho concepto en un contexto de dominación neoliberal en el que prima la precarización de las condiciones que sustentan la vida.

En primer lugar, se cuestionó la supuesta excepcionalidad y rareza de la política, planteada por Rancière, ya que a la luz de la teoría de la performatividad de Judith Butler, la transformación de los significantes políticos y las formas de inteligibilidad del mundo, no pueden darse por actos excepcionales, pues se requiere de la iteración y repetición de discursos, gestos, movimientos y acciones; de tal manera que los significantes políticos se puedan materializar en nuevas formas de inteligibilidad del mundo y permitan hacer visible y audible a aquellos que han permanecido en el ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad.

En segundo lugar, si bien Rancière en sus primeros escritos sobre la emancipación, en el plano micro político, ha ubicado el cuerpo como un elemento central de las transformaciones emancipatorias, a través de su estética-corporal, mostrando los procesos de desplazamiento y torsión que los cuerpos ejecutan en su cotidianidad, para tener otras formas de percepción y experiencia en el mundo; en el plano molar, su concepción del cuerpo es limitada debido a la importancia que Rancière le da a que los movimientos políticos logren transformaciones del *partage du sensible*. Esto hace que dentro de su concepción de la política se desprecien aquellas luchas que buscan mejorar las condiciones materiales de los cuerpos.

Precisamente por esto último la concepción de Butler sobre la política de los cuerpos parece una concepción más pertinente para comprender las luchas políticas contemporáneas, pues aquí el cuerpo no solamente aparece en su dimensión estética para manifestar un desacuerdo o litigio a través de sus movimientos y desplazamientos, sino también como un cuerpo cuya vulnerabilidad y dependencia son criterio para comprender su capacidad de agencia y resistencia. Pues es precisamente la carencia de elementos materiales y de un marco simbólico incluyente la base de su acción política. Por tanto, esta autora ofrece herramientas para repensar aspectos materiales anudados a aspectos simbólicos que Rancière soslaya al poner el acento, en su comprensión de la política, en la transformación del *partage du sensible*.

En suma, si bien es fundamental que la política transforme nuestras formas de percepción y de inteligibilidad del mundo, no son menos importante aquellas luchas

políticas que se cifran en mejorar las condiciones materiales de los cuerpos para que estos puedan seguir actuando, de tal manera que los cuerpos puedan seguir manifestando sus desacuerdos y disensos en las calles.

Por último, además de las conclusiones anteriores, el presente trabajo de investigación abre algunos interrogantes y vacíos que valdría la pena explorar en futuros procesos de investigación. El primero, es la relación existente en el trabajo filosófico de Rancière entre emancipación y política: si bien en la presente tesis se ha planteado la hipótesis de que la emancipación es fundamental para la posibilidad de la realización de la política, aspecto que comparte Quintana (2020) en su reciente libro sobre Rancière, el propio Rancière nunca ha trazado claramente los caminos entre la emancipación y la política. Además la idea de la emancipación intelectual abre los siguientes interrogantes: ¿acaso con la conciencia de la igualdad de las inteligencias, como aparece en *El maestro ignorante*, no se corre el riesgo de abrir nuevas vías y caminos hacia la desigualdad entre aquellos individuos que tienen dicha conciencia y aquellos que no la poseen? ¿Acaso de esta manera no se retorna a los caminos del marxismo pues aunque la emancipación ya no necesita de una conciencia de clase, esta sigue dependiendo de una toma de conciencia, pero de la capacidad de pensamiento?

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Bassas, J. (2011). El tiempo de la igualdad. En *El tiempo de la igualdad. Dialógo sobre política y estética*. (pp. 9-22). Herder.
- BBC News Mundo. (2019a, octubre 8). *Las razones de las masivas protestas en Ecuador contra el gobierno de Lenín Moreno* [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=i51p0XnK3h4>
- BBC News Mundo. (2019b, octubre 21). *Protestas en Chile: Cómo empezaron y qué hay detrás de la furia en «el paraíso de América Latina»* [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=NTwPW3APLBo>
- Bowman, P., & Stamp, R. (Eds.). (2011). *Reading Rancière*. Continuum.
- Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial.
- Braudel, F. (1987). Prologo. En *El mediterráneo y el mundo del mediterráneo en la época de Felipe II* (pp. 12-23). Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 321-336.

- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Butler, J. (2018). *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y repetición*. Paradiso Editores.
- Campagnoli, M. (2013). *La noción de quiasmo en Judith Butler: Para una biopolítica positiva*. 39, 47-61.
- Chambers, S. (2012). *The lessons of Rancière*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199927210.001.0001>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-textos.
- Deranty, J.-P. (2010). Introduction: A journey in equality. En Deranty; Jean-Philippe (Ed.), *Jacques Rancière. Key concepts*. Acumen.
<https://doi.org/10.1017/UPO9781844654727>
- Foucault, M. (1996). Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política. En *La vida de los hombres infames*. (pp. 179-205). Editorial altamira.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo* (Traficantes de Sueños).
- Lazzarato, M. (2011). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu.
- Lazzarato, M. (2012). El funcionamiento de los signos y de las semióticas en el capitalismo contemporáneo. *Palabra clave*, 15(3), 713-725.
- Lazzarato, M. (2016). Enunciación y política. Una lectura paralela de la democracia. En *Gobierno y Desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. communes.

- Le Goff, J. (1980). Las mentalidades. Una historia Ambigua. En J. Le Goff & P. Nora (Eds.), *Hacer la historia: Vol. III*. LAIA.
- Madrid, A. (2007). Presentación. En J. Rancière, *En los bordes de lo político*. La Cebra.
- Marx, K. (1980). El trabajo enajenado. En *Manuscritos Economía y Filosofía* (pp. 103-119). Alianza Editorial.
- May, T. (2008). *The political thought of Jacques Rancière: Creating equality*. Edinburgh University Press.
- May, T. (2010). Wrong, disagreement, subjetification. En J.-P. Deranty (Ed.), *Jacques Rancière. Key concepts* (pp. 69-79). Acumen.
<https://doi.org/10.1017/UPO9781844654727.006>
- Orellana, R. (2004). *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Universidad Complutense de Madrid.
- Panagia, D. (2010). «Partage du sensible»: The distribution of the sensible. En J.-P. Deranty (Ed.), *Jacques Rancière. Key concepts*. Acumen.
- Parra, A. (2017). ¿Tiene el concepto de política de J. Rancière presupuestos marxistas? *Las Torres de Lucca*, 10, 75-106. <https://doi.org/10.15446/cp.v10n20.53926>
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder.
- Ramírez, A. (2011). *Género, cuerpo y política en la teoría de la performatividad de Judith Butler*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Rancière, J. (1991). *Breves viajes al país del pueblo*. Nueva Visión.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.

- Rancière, J. (2000). Política, Identificación y Subjetivación. En A. Benjamin (Ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y Política* (pp. 145-152). Nueva Sociedad.
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Arcis-Lom.
- Rancière, J. (2007a). *El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Zorzal.
- Rancière, J. (2007b). *En los bordes de lo político*. La Cebra.
- Rancière, J. (2010a). *El espectador emancipado*. Manantial.
- Rancière, J. (2010b). *La noche de los proletarios*. Tinta Limón.
- Rancière, J. (2011a). *El malestar en la estética*. Capital Intelectual.
- Rancière, J. (2011b). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Herder.
<https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k53n>
- Rancière, J. (2011c). The thinking of dissensus: Politics and aesthetics. En P. Bowman & R. Stamp (Eds.), *Critical Dissensus. Reading Rancière* (pp. 1-17). Continuum.
- Rancière, J. (2013a). *El filósofo y sus pobres*. Los polvorines: Universidad Nacional General de Sarmiento.
- Rancière, J. (2013b). *La lección de althusser*. LOM Ediciones.
- Rancière, J. (2014a). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Nueva Visión.
- Rancière, J. (2014b). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Prometeo.
- Rancière, J. (2014c). ¿Ha pasado el tiempo de la emancipación? *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, 9(13), 14-27.
<https://doi.org/10.14483/udistrital.jour.c14.2014.3.a01>

- Rancière, J. (2016). La difícil herencia de Michel Foucault. En *Gobierno y desacuerdos. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière* (pp. 22-31). communes.
- Revista Semana. (2018, julio 18). Nuevo ministro de defensa propone regular la protesta. *Revista Semana*. <https://www.semana.com/confidenciales-semanacom/articulo/nuevo-ministro-de-defensa-guillermo-botero-propone-regular-la-protesta/575697>
- Roncallo, S. (2008). Por una re-partición de lo sensible: Disensos y aperturas de nuevos espacios. Una lectura de la estética y la política en J. Rancière. *Signo y pensamiento*, XXVII(53), 104-127.
- Schaap, A. (2011). Enacting the right to have rights: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt. *European Journal of Political Theory*, 10(1), 22-45.
<https://doi.org/10.1177/1474885110386004>
- Tanke, J. (2011). *Jacques Rancière: An introduction*. Continuum.
- Tassin, É. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 36-49.
<https://doi.org/10.7440/res43.2012.04>
- Televisión más humana. (2016, abril 21). *Congreso ignoró a las víctimas* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=Eoj7mtei58s>
- Tello, A. (2016). La izquierda como modos de subjetivación. En *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. communes.
- Thompson, E. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Entrelíneas.
- Vacarezza, N. (2011). Figuraciones del cuerpo con género. Paralelismo y quiasmo. *Cuerpos, emociones y sociedad*, 6, 33-43.

Zizek, S. (2016). La lección de Rancière. En *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. (pp. 249-368). communes.