



Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

Entre
territorios,
estética y
política:
subjetivación,
subjetividad
y experiencia
revolucionaria



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Tesis para optar por el título de:
Doctora en Filosofía

Presenta:
Helena Chávez Mac Gregor

Asesora:
Dra. Ana María Martínez de
la Escalera

Ciudad de México, Abril de 2010

**Entre territorios, estética y política:
subjetivación, subjetividad y experiencia revolucionaria**

Índice

Introducción

Estética y Política **1**

Capítulo 1

Experiencia política: estética y revolución

19

1.1. Marx y la transformación sensible

19

1.2. Arte y politización **23**

1.3. Experiencia y revolución **35**

1.4. De la revolución a la crítica negativa

44

1.5. De la crítica positiva a la emancipación

52

Capítulo 2

Estética, la configuración sensible de lo político

59

- 2.1. La estética como configuración política
o su reformulación como condición de posibilidades
59
- 2.2 De vuelta a la estética "trascendental"
62
- 2.3. Foucault: las condiciones de la experiencia histórica
65
- 2.4. La configuración de lo sensible
71
- 2.5. En búsqueda de lo sensible: visibilidad y enunciación
74
- 2.6. El desplazamiento sensible fuera de la epistemología,
la posibilidad de lo político
87

Capítulo 3

La re-significación de la política

- 99**
- 3.1. Entre el fin y el retorno de lo político, la lucha por
la política **99**
- 3.2. La construcción de la política
112
- 3.3. El desplazamiento de lo político a la policía como
creación del escenario
122
- 3.4. Igualdad y emancipación **131**

3.5 La existencia del no-existente

142

Capítulo 4

Política como subjetivación

165

4.1 Sujeto versus ideología

167

4.2. Subjetivación como des-identificación

175

4.3. Sujeto político anónimo

183

4.4. Subjetivación y enunciación

189

Capitulo 5

Entre territorios

201

5.1 Subjetivación y subjetividad

201

5.2 Deseo, experiencia y revolución (a manera de conclusión)

213

Para terminar

229

**Epílogo: La madriguera del conejo
o las paradojas del acontecimiento**

232

Introducción

Estética y Política

La pregunta que guía esta investigación es la que interroga por la relación entre la estética y la política, que permite no marcar los territorios de estas disciplinas sino pensar qué sucede cuando pensamos en la relación de estos campos; que nos obliga a preguntar qué posibilidades políticas emergen de esta relación.

El punto de partida que nos conmina a hacer esta elaboración argumental es la teoría propuesta por el filósofo francés Jacques Rancière que con sus tesis sobre las “estéticas de lo político” y las “políticas de lo estético” ha planteado el problema no de una conjugación sino de una relación que desborda las determinaciones dominantes de ambas nociones abriendo así un nuevo campo de significaciones y prácticas.

Pensar la relación entre estética y política ha sido una preocupación constante en cierta tradición filosófica que apareció, bajo diferentes enunciaciones, a lo largo del siglo XX, sobre todo y de manera contundente en pensadores marxistas como Lukács, Adorno, Horkheimer y Benjamin. Desde esta inscripción se desarrolló, entre otras cosas, una problematización y discusión sobre cómo

conceptualizar la estética, si como una disciplina o como una experiencia, cuestión que se vuelve fundamental para pensar en los tipos de producciones que se posibilitan desde este campo, si epistemológicas, ontológicas, éticas, estéticas o políticas.

La apuesta que hace Rancière, y por lo cual se presenta como una propuesta que re-sitúa esta discusión pero desde otro emplazamiento argumental, está en des-inscribir a la estética como disciplina que establece en un objeto privilegiado la posibilidad de una reflexión que genera un tipo de verdad para convertirse en un campo determinante que, desde la sensibilidad y por la distribución de lo sensible, establece las condiciones mismas de la experiencia. Experiencia que ya no se forma desde una estructura dada o trascendental sino desde una configuración de tiempos y espacios que se produce y que al ser una producción puede, por lo tanto, ser transformable.

Rancière plantea que la estética es una distribución de lo sensible que determina un modo de articulación entre formas de acción, producción, percepción y pensamiento. Esta definición que pretende extender lo estético más allá del estricto campo artístico para introducir las coordinaciones conceptuales y modos de visibilidad —es decir, las figuraciones que se establecen entre un signo y un significado como la configuración de lo político— tampoco renuncia a ser categoría fundamental para pensar el régimen del arte contemporáneo. Por lo cual en Rancière lo estético se significa según una estructura gramatical genitiva o de pertenencia. Así, éste distingue esta noción en dos sentidos.

El primero significa a la estética desde su pertenencia a lo político, y con ello se quiere señalar que lo político mismo es primero que nada una batalla acerca

del material¹ perceptible/sensible que genera modos de visibilidad concernientes a las cosas que la comunidad considera “pueden verse” así como a los sujetos apropiados para ver estos objetos. Este “ver” en ningún caso se refiere a una condición o capacidad de un sujeto sino a una configuración y producción de los saberes desde las formas de aparición de complejos de acciones y reacciones.² El segundo sentido emerge de la estética misma, de las políticas de lo estético, y con ello Rancière quiere significar un sistema específico del arte que distingue en el campo artístico cómo las producciones artísticas son perceptibles/sensibles, poniendo en cuestión la distinción entre el arte y otras actividades. Con esta última significación Rancière quiere oponer a las historias del arte una estructura filosófica no con base a periodos temporales y estilísticos sino a partir de estructuras de visibilidad que establecen un régimen específico de sensibilidad.

¹ Confrontar: “I use ‘aesthetics’ in two senses –one broad, one more restrained. In the broad sense, I speak of an ‘aesthetics of the political’, to indicate that politics is first of all a battle about perceptible/sensible material. [...] In the restrained sense, ‘aesthetics’ designates for me a specific system of art, opposed to the representative system.” Jacques Rancière, “Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement”, *Sub Stance*, Issue 92, vol. 29, num. 2, University of Wisconsin Press, 2000.

² El desarrollo de la noción de visibilidad fue sin duda uno de los ejes más importantes para el estructuralismo. Esta noción les permitía dar cuenta de las construcciones del saber a la vez que se des-estructuraban las condiciones trascendentales del sujeto y de la experiencia. Es importante señalar que aquí la huella de Foucault no sólo es directa, sino que también se entrecruza con los planteamientos de Althusser, del que, queriéndolo o no, Rancière es heredero. “Es preciso tomar estas palabras al pie de la letra. La vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de “ver” que él podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de reflexión inmanente del campo de la problemática con *sus* objetos y sus problemas. La vista entonces pierde sus privilegios religiosos de lectura sagrada, ya no es sino la reflexión de la necesidad inmanente que enlaza al objeto o el problema con sus condiciones de existencia, las cuales dependen de las condiciones de su producción.” Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer el capital*, Siglo veintiuno editores, México, 2004, p. 30. En esta investigación la noción de “visibilidad” es central y a lo largo del trabajo, y específicamente en el apartado 2.5 “En búsqueda de lo sensible”, página 76, se desarrolla lo que estamos entendiendo por visibilidad.

Estos dos sentidos de lo estético en el pensamiento de Rancière han causado mucha confusión, sobre todo en lo que respecta a las propias prácticas artísticas, ya que, tanto académicos como instituciones culturales, han tomado esta teoría para seguir afirmado el sentido de la estética como disciplina que establece y determina objetos privilegiados, es decir, obras artísticas, sin tomar en cuenta el sentido de la estética como configuración de lo político que desarrolla Rancière y que es el propio sustento de la segunda teorización de la estética.³ Esta investigación pretende mostrar en cabalidad qué quiere significar Rancière con las “estéticas de lo político” y desentrañar lo que opera en esta relación. Rancière afirma:

Si nos ceñimos a la analogía, puede entenderse [la estética] en un sentido kantiano —en su momento revisado por Foucault—, como el sistema de las formas que *a priori* determinan lo que se va a experimentar. Es una delimitación de tiempos y espacios, de lo visible y lo invisible, de la palabra y el ruido, lo que define a la vez el lugar y el dilema de la política como forma de experiencia.⁴

³ Es importante anotar que Rancière lleva trabajando sobre lo político más de cuarenta años. Su investigación que comenzó en la crítica de los planteamientos de Althusser, de quien fue alumno, con el texto *La leçon d'Althusser* (1974) se consolidó en sus investigaciones de archivos históricos, *La nuit des prolétaires* (1981), *Le Philosophe et ses pauvres* (1983) y *Le Maître ignorant* (1987) para después ser formulados de manera contundente y como argumentos filosóficos en los libros *Aux bords du politique* (1990) y *La Mésentente: Politique e philisophie* (1995). La teorización sobre las “políticas de la estética” y, por tanto, su argumentación central sobre los regímenes del arte no aparece hasta el año 2000 con el texto *Le Partage du sensible: Esthétique et politique*. No se trata de establecer una jerarquía temporal sino plantear una revisión argumental que permita desentrañar lo que propone Rancière de manera compleja y sin simplificar los argumentos en su última aparición, en la que el propio pensamiento se ve comprometido con la exigencia del gran público y el reconocimiento académico.

⁴ Jacques Rancière. *La división de lo sensible. Estética y política*, Centro de Arte de Salamanca, España, 2002, pp. 16-17.

Esta cita, que nos muestra lo entramado del pensamiento de Rancière, nos permite señalar cómo éste, con esta propuesta sobre la estética, abre el problema de la configuración de la experiencia, noción que Rancière entiende como la conformación de lo común, poniendo en cuestión la posibilidad misma de lo dado. La estética es entonces una distribución de lo sensible que establece lo político como campo de visibilidades. Rancière abre el problema desde Kant, en tanto que pregunta por la condición de posibilidades de la experiencia, pero para trabajarlo desde Foucault, es decir, desde la pregunta por el “a priori” histórico que ya no es una estructura dada sino una conformación de saberes —visibilidades y enunciaciones— que es histórica, para cuestionar cómo se conforma lo que puede “verse” y cómo este “ver” determina la participación de los sujetos en lo político.

Rancière plantea que en la base de lo político está la estética, como configuración de lo sensible, condicionando la experiencia al determinar un reparto de formas, lugares y acciones. Un reparto de lo común que conforma lo político. Esta fundamentación tiene como sustento el pensamiento de Foucault sobre el saber, sin embargo, la operación con la que Rancière quiere superar la imposibilidad de transformación del modelo arqueológico es la de separar el saber y el poder —estructuras inseparables en el pensamiento foucaultiano— mediante la distinción de lo político y la policía, que es la figura que cargará todas las determinaciones de control. Rancière propone que *lo* político es una configuración y distribución que es movable y que, de hecho, *la* política —categoría fundamental en este pensador que se desplaza de *lo* político como campo de representación dominante de la experiencia— es el proceso mismo por el cual se pone en cuestión esta distribución estética y que permite la emergencia de nuevas formaciones de visibilidades. Así, Rancière ubica lo político en una configuración de lo sensible y la política en un

proceso que, desde la producción de enunciación de un sujeto, moviliza lo sensible para generar nuevas visibilidades.

El nudo fundamental de Rancière es que la partición de lo sensible, lo político, genera un reparto en el que unos tienen parte y otros sólo tienen parte en no tener parte. El nombre que marca en la tradición esta estructura política es el "pueblo", formación en la que recae la soberanía del estado, al considerarlos como totalidad, pero que de hecho y por derecho se encuentran excluidos de la política. Lo que quiere señalar Rancière es la paradoja que emerge de aquello que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que ya está incluido siempre. Así, la experiencia, como campo de visibilidades en el que se establecen sujetos y objetos fijos, al conformar ciertas representaciones, no sólo excluye objetos sino que imposibilita a ciertos sujetos de participar de dicha configuración. La política emerge cuando un grupo de sujetos levantan un desacuerdo que muestra la paradoja de la inclusión en la exclusión. Entre los ejemplos que menciona Rancière está el caso de las mujeres en el siglo XVIII en Francia quienes eran parte del pueblo francés y se encontraban sometidas a la ley de su Estado pero, al mismo tiempo, estaban excluidas como sujetos políticos. Eran parte del conjunto los "franceses" pero no existían como sujetos políticos. En esta investigación, para poder pensar en este sujeto que tiene parte en no tener parte, vamos a pensar el caso de los indígenas en México, quienes por mucho tiempo han pertenecido al conjunto del "pueblo mexicano" pero que, en tanto indígenas, se encuentran excluidos de una estructura nacional a la que, sin embargo, pertenecen. Con este ejemplo, que trabajaremos desde la provocación del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional desde las notas de pie de página, no pretendemos levantar un caso o generar una reflexión filosófica

inmanente a este movimiento sino poder confrontar las argumentaciones que hace Rancière y que parecen olvidar que la búsqueda de nuevas formaciones de visibilidad está acompañada por procesos de lucha complejos que no pueden reducirse a un momento de enunciación.

Rancière, para levantar el proceso de la política, parte de la emancipación, de la idea de la demostración, que no suposición, de la igualdad. Teniendo como contrapunto la argumentación de Aristóteles sobre el hombre como animal político, que se diferencia de los animales por la posesión del lenguaje para articular, ya no el dolor y el placer, sino lo justo y injusto, afirma que la igualdad se encuentra en la capacidad de hacer aparecer el lenguaje de los seres de más que no es audible en una configuración de visibilidades y enunciaciones hegemónicas, pues es tachado de balbuceo primitivo en una lógica de dominación, que permite desposeer al sujeto del lenguaje y por lo tanto, de sí mismo. La posesión de sí, a través del lenguaje, es para Rancière la manifestación de un daño, que abre, desde la enunciación, la demostración de la igualdad. Este lenguaje, que se hace escuchar y aparecer, habla de lo injusto y pone, tras la manifestación de la imposible paradoja de pertenecer a aquello de lo que se está excluido, en evidencia las contradicciones que genera un sistema de saber, posibilitando así otra distribución y otro campo de visibilidades que antes era inimaginable:

Pasa por la constitución de sujetos específicos que toman a su cargo la distorsión, le dan una figura, inventan sus nuevas formas y sus nuevos nombres y llevan adelante su tratamiento en un montaje específico de *demostraciones*: de argumentos lógicos que son al mismo tiempo reordenamientos de la relación entre la palabra y su *cuenta*, de la configuración de lo sensible que recorta los dominios y los poderes del *logos* y la *phoné*, los lugares de lo visible y lo invisible, y los articula en el reparto de las partes y sus partes. Una subjetivación política vuelve a recortar el campo de experiencia que daba a cada uno su

identidad con su parte. Deshace y recompone las relaciones entre los modos de *hacer*, los modos de *ser* y los modos del *decir* que definen la organización de lo sensible de la comunidad, las relaciones entre los espacios donde se hace tal cosa y aquellos donde se hace tal otra, las capacidades vinculadas a ese *hacer* y las que son exigidas por otro.⁵

Así, Rancière ubica la política como este momento de producción de visibilidades en el proceso de subjetivación —momento altamente cuestionable y problemático pues nos devuelve a una filosofía moderna donde al centro de cualquier proceso político está la conciencia como fijación y producción de un sujeto— donde un sujeto, excluido o de más en la cuenta de las partes, realiza un proceso de des-identificación con las representaciones de un sistema de visibilidades dominante. Este proceso, que es un momento de enunciación donde el sujeto rompe con los saberes e identidades hegemónicas, permite que la política sea la acción de la que emerge un nuevo campo para la experiencia.

Hemos de confesar que lo que hace muchos años motivó esta investigación fue, por un lado, intentar desentrañar lo que proponía Rancière en un ejercicio filosófico que pudiera des-hilar sus argumentaciones, clarificando conceptos e inscripciones históricas y, por el otro, intentar demostrar que al centro de lo propuesto en las “políticas de lo estético”, que es el argumento más utilizado en los circuitos académicos, artísticos y de producción cultural, está en la base una pregunta por la estética de lo político y que con ella lo que se pretende establecer es una teoría política contemporánea.

Sin embargo, más allá de estas motivaciones primeras, lo que esta investigación permitió fue situar el problema que encontramos surge de los

⁵ Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 58.

planteamientos de Rancière y que se refiere a la posibilidad misma de la experiencia política.

Rancière permite entender, en un trabajo deudor de la arqueología foucaultiana, que la estética es la condición de lo político, ya que es una producción de distribuciones que define un reparto de lo común y que, en tanto lo político es una producción estética y no una condición trascendental, es posible su transformación. Sin embargo, al momento de hablar del proceso mismo de la política mantiene la preocupación por la inscripción de la producción de la experiencia como formación de visibilidades y nunca se pregunta por lo que, de hecho, hace esa experiencia. Rancière no cuestiona si la política como configuración de la experiencia puede ser no sólo una transformación emancipatoria en el campo de las representaciones que demuestra la igualdad de unos sujetos con otros, sino una irrupción de un tipo de experiencia estética que al acontecer desborda los campos de visibilidad y genera una transformación en el propio sujeto que ya no pasa por un mero momento reflexivo

—que Rancière ubica en la subjetivación política— sino en la propia sensación.

Lo que emergió en nuestra investigación como nudo fundamental fue la pregunta por la estética, ya no sólo como condición de posibilidades para un campo de visibilidades, sino como una forma de atravesar y ser atravesados que se manifiesta como irrupción que es, en su propio acontecer, política.

Lo que intentamos avanzar aquí, y más allá de Rancière, es la hipótesis de que la estética puede ser no sólo la configuración de lo político en tanto que ordenación de visibilidades, lugares, figuras y funciones que posibilitan la experiencia, sino la irrupción misma de la experiencia política que al emerger tiene movilizaciones radicales en las sensaciones y en los afectos y, por lo tanto, hablan

ya de una experiencia estética, pues es una experiencia de lo sensible que atraviesa la sensibilidad. En este sentido, esta investigación puede leerse como una des-inscripción de la estética como un mero problema de la relación entre saber y verdad para buscar una re-significación en la discusión contemporánea sobre la necesidad de pensar la experiencia estética como política.

Así, y por la pregunta que dirigió este trabajo, parte sustancial de nuestra investigación es la de elaborar una relación tensional con aquellos pensadores, con los que Rancière obviamente discute, y que permiten otro despliegue de la relación entre estética y política.

La idea de experiencia que nos permite confrontar los planteamientos de Rancière es la propuesta de Walter Benjamin, quien problematizó dicha relación desde la afirmación de la experiencia estética como una experiencia revolucionaria. Benjamin afirmaba que en el encuentro con los objetos producidos por la modernidad, donde se encontraba dialécticamente el fallo y la promesa de esta estructura de producción de valores sociales, y ciertas prácticas artísticas que operaban en el distanciamiento, se posibilitaba una experiencia estética como momento de des-sujeción de las condiciones espacio temporales que establecían una historia como progreso. Aquí, por un lado, no sólo se presenta la posibilidad de contraponer una argumentación sobre lo que puede ser la experiencia sino que se plantea una relación entre la estética y la política que es revolucionaria, en el sentido que, desde la dislocación temporal donde el pasado re-aparece en el instante de peligro —como reclamo de justicia— se abre una nueva comprensión histórica.

Y, por el otro lado, Benjamin también permite re-abrir la pregunta sobre la relación estética entre el arte y la política, es decir, problematizar si el arte es sólo

un hacer más que produce poéticas desde un régimen específico de visibilidades o si el arte puede producir, en tanto experiencia estética, un tipo de política. Esta pregunta está desarrollada por el propio Rancière en sus tesis sobre las “políticas de la estética” donde vuelve a fijar la experiencia estética en un campo de representaciones, entendiendo la representación aquí como una figuración de lo sensible y no como una forma de identificación de un régimen del arte,⁶ intentando así des-inscribir de la relación entre arte y política cualquier tipo de eficacia o producción revolucionaria sobre lo real. Este debate es muy importante pues intenta fundamentar el papel político del arte fuera de cualquier eficacia, pues supone que este tipo de politización se basa en una indistinción ética que re-

⁶ Como en casi todas las nociones inscritas en una larga tradición filosófica no hay un sentido único, y en general son significaciones ambiguas e inestables en la que la significación depende del uso que se le está otorgando en cada momento. Aquí estamos pensando la “representación” no como un régimen artístico específico, ni como ley que establece el sentido entre signo y significado desde la correspondencia entre presencia/ausencia sino como forma epistémica de producción de figuras, como la producción de figuración del sujeto que no es una forma “personal” sino pública. Usamos “representación” en el sentido de *darstellung*. Esta distinción es importante pues la “representación”, así como la estética, tiene dos sentidos en los planteamientos de Rancière. El primero lo podemos entender a la luz de esta cita como la producción epistemológica de una figuración de lo sensible que es pública: “Por *subjetivación* se entenderá la producción mediante de una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia” Jacques Rancière, *El desacuerdo*, *Op. Cit.*, p. 52. El otro sentido de “representación” es el que trabaja Rancière para describir un funcionamiento específico de identificación en el régimen de las artes, que se contrapone con el régimen estético: “Mi respuesta es la siguiente: esta insistencia resulta precisamente del quebrantamiento de los sistemas de distinciones por los cuales las cosas del arte eran clasificadas y juzgadas. Pues es precisamente esto lo que ‘representación’ significaba: no un tipo de procedimiento artístico, un constituyente propio o una textura ontológica específica de las cosas del arte, sino un conjunto de leyes de composición de los elementos, comprendidos en un régimen de identificación de lo que hacen las artes y lo que las distingue de las otras maneras de hacer.” Jacques Rancière, “El uso de las distinciones” en *DDOOSS, Asociación de amigos de arte y la cultura de Valladolid*, en http://www.ddooss.org/articulos/otros/Jacques_Ranciere.htm

inscribe la creación de otros mundos en una lógica consensual. Para Rancière el papel político del arte surge de la invención de ficciones que desafían la distribución de lo real:

El arte no pone en escena lo político alcanzando lo real. Pone en escena lo político inventando ficciones que desafían la distribución existente de lo real y de lo ficcional. Hacer ficciones no significa contar relatos. Significa deshacer y rearticular las conexiones entre signos e imágenes, imágenes y tiempos, o signos y espacios que enmarcan el sentido existente de la realidad. La ficción inventa nuevas trayectorias entre lo que puede ser visto, lo que puede ser dicho y lo que puede hacerse. Hace borrosa la distribución de lugares y competencias, lo cual también significa que borra los bordes que definen su propia actividad: arte puesto en escena significa desplazar los bordes del arte, así como la puesta en escena de la política significa desplazar los bordes de lo que es reconocido como la esfera de la política.⁷

La experiencia estética en Rancière es importante pues tiene un papel poético de resignificación, donde las ficciones permiten la creación de nuevas figuras y significaciones, pero ésta acontece, una vez más, como producción de visibilidades y campos de representaciones y nunca como afección que desborda el propio momento de reflexión.

Para Rancière tanto el arte como la política comienzan cuando las palabras se hacen figuras, cuando llegan a ser realidades sólidas, visibles, es decir, ambas prácticas o modos de hacer comparten la posibilidad de transformación de lo sensible, pero de ningún modo, puede asumir el peso político que puede tener una

⁷ Jacques Rancière. "Statements on the occasion of the panel discussion: Artists and Cultural Producers as Political Subjects. Opposition, Intervention, Participation, Emancipation in Times of Neo-Liberal Globalization" en *Data Recovery*, ed. Övül Durmuşoğlu, GaMeC-Galleria d'Arte Moderna e Contemporanea, Bergamo, 2008. (la traducción es mía).

experiencia estética, ya sea generada desde el arte o desde la política misma. En este punto, la contraposición con Benjamin nos permite re-insertar la propia pregunta de la experiencia estética como posibilidad política revolucionaria.

El otro autor con el que nos pareció pertinente problematizar a Rancière fue Deleuze que, desde la misma base foucaultiana, pone en crisis cualquier suposición de poder generar una política desde la base de la subjetivación pues encuentra en este proceso uno de los momentos de producción de sujeción de las estructuras de saber y de poder. Intuimos aquí que uno de los puntos en conflicto más importantes para esta tradición se encuentra en la subjetivación, ya que este proceso supone o la adscripción a la tradición moderna donde el sujeto político se hace en la reflexión de sí mismo o la destrucción de todo modelo subjetivo basado en la conciencia. En este sentido, nos parece importante examinar esta vía, no sólo por la crítica filosófica que se constituye sino por la propia importancia que tienen los planteamientos, aquí ya no de Deleuze solo sino en la escritura compartida con Guattari, en los movimientos sociales que emergieron en la última década del siglo XX, que pretenden no sólo oponerse a las estructuras de poder, sino dismantelar los mecanismos de sujeción a través de un trabajo subjetivo que pone en cuestión una y otra vez los dispositivos de producción de un “yo” que mantienen y sostienen las estructuras del capitalismo como sistema de producción de valores y visibilidades. En esta investigación analizaremos tanto la vía de la subjetivación como la de la des-subjetivación y trataremos de pensar sus límites y posibilidades.

Así, este trabajo intenta, a la vez que revisar la propuesta de Rancière, desmontar cada una de las nociones que construyen esta argumentación y, desde ahí, desentrañar las discusiones y alternativas que se abren tanto para el

pensamiento y la teoría como para las prácticas artísticas y la producción de cultura.

Aunque en el cuerpo del trabajo discutiremos las condiciones de la experiencia estética política en una problematización que intenta expandir la experiencia estética del campo artístico, metodológicamente decidimos que la pregunta sobre la función política del arte será una búsqueda subterránea a esta investigación que correrá paralelamente en el aparato crítico, es decir, estará a nota de pie de página desbordando el cuerpo principal del trabajo, como una manera de no subsumir los casos y ejemplos al aparato teórico y poder desplegar ambos campos en dos dispositivos diferentes.

En el capítulo 1, "Experiencia política, estética y revolución", se establece el marco del problema de la relación entre estética y política propuesto por los pensadores marxistas del siglo XX quienes, desde Marx, empezaron a estructurar una crítica a lo "dado" para conformar una crítica sobre las condiciones históricas de producción tanto de lo político como de lo social. Ya que la discusión velada de Rancière con respecto a la relación entre estética y política es con Walter Benjamin, en este capítulo exploramos qué es lo que dicho autor establece con sus planteamientos sobre la estetización de la política e intentaremos mostrar cómo al centro de la discusión estética de Benjamin no se encontraba una tesis modernista sobre la técnica sino una compleja noción de experiencia que buscaba el momento revolucionario como una articulación en la que el pensamiento, la mente y el cuerpo fracturarían las condiciones espacio-temporales de la modernidad y el capitalismo desde una experiencia estética, como política, revolucionaria.

Desde el marco benjaminiano de la experiencia se traza el arco en el que, de cierta manera, regresa con Adorno la tradición de la estética como experiencia de la reflexión que permite una crítica negativa para, después, poder situar la operación positiva que re-instaura Foucault para formular las condiciones de la configuración de la experiencia, desde la arqueología del saber, con la formación de las palabras y las cosas, las visibilidades y las enunciaciones, los poderes y las resistencias. Afirmando así que Foucault es el fantasma que asecha todo el trabajo de Rancière.

En el capítulo 2, "Estética, la configuración sensible de lo político", se desarrolla el problema de la estética planteado por Kant en la primera crítica y sus diferentes desarrollos y revisiones por parte de Foucault y Rancière. En este capítulo se trata de desentrañar qué puede significar la estética como distribución y configuración de lo sensible a la vez que se intentan resolver los problemas que esta construcción abre en tanto que lo sensible se encuentra enmarcado en una tradición epistemológica. Aquí se buscan las significaciones que permiten a Rancière des-inscribir lo sensible de un mero sentido epistemológico para situarlo en una problemática política afirmando que esta interpretación se sustenta en las argumentaciones de Foucault y, más radicalmente, en la lectura que de éste hace Deleuze y, desde la cual, el propio pensamiento de Rancière permite tomar más fuerza y consistencia.

"La resignificación de la política", en el capítulo 3, despliega el argumento central de Rancière así como el contexto histórico y filosófico que sustenta dicha teorización, al tiempo que se intentan desmontar las nociones que construyen esta propuesta y que nos permiten diferenciar lo político de la política. En este capítulo se trabaja de manera puntual la diferencia entre ambos conceptos para avanzar el argumento foucaultiano de la constitución de los regímenes de saber a su posible

movilización y re-composición. Aquí se intenta exponer cómo la noción de “desacuerdo”, central en el pensamiento de Rancière, supone la propuesta de la política como el encuentro entre dos procesos heterogéneos —el de la policía y el de la lógica de la igualdad— para, desde la des-identificación como proceso de subjetivación, se pueda generar un proceso político emancipatorio que ponga en cuestión las distribuciones de lo sensible.

En este capítulo encontramos un punto central en Rancière, y que comparte con autores “postestructuralistas”: cómo hacer visible lo invisible. Para pensar a este no-existente al que la configuración de un campo específico de representaciones ha desposeído de sí, abrimos la discusión de la constitución del espectro, planteada por Derrida, como la dislocación entre lo visible y lo invisible para introducir la noción de “justicia” y la posibilidad política de un tiempo por-venir.

En el capítulo 4, “Política como subjetivación”, se analiza el planteamiento de Rancière de situar la política en el proceso de subjetivación en el que los sujetos que “están de más”, por la propia distribución de visibilidades, realizan un proceso de des-identificación que abre el desacuerdo sobre dicho ordenamiento y, cómo desde la enunciación, se da la transformación de visibilidades. En este capítulo se pone en cuestión la centralidad que Rancière le otorga al sujeto y las consecuencias que tiene el suponer la subjetivación como el proceso mismo de la política, abriendo la discusión, que nos parece central, entre Rancière y Deleuze-Guattari que suponen que la subjetivación mantiene un momento de sujeción que no permite dismantelar definitivamente las condiciones de saber dominante. Por ello, analizamos su noción de “subjetividad” como propuesta de des-sujeción radical, ya

no como estructura de la conciencia sino como flujo de intensidades para la emergencia política.

En el capítulo 5, "Entre territorios", abrimos el debate sobre las dos vías, la de la subjetivación y la subjetividad, y las consecuencias que tienen ambas en tanto experiencias políticas. Proponemos, a manera de conclusión, que la noción de afecto que plantea Suely Rolnik, pensadora que ha avanzado y clarificado las posibilidades de la movilización subjetiva para el trabajo político, y la concepción de la experiencia benjaminiana, permiten remontar los momentos de imposibilidad de la experiencia política que se siguen tanto de la propuesta de Rancière como de la de Deleuze-Guattari. Aquí proponemos que es necesario colocar la experiencia como un modo de atravesar y ser atravesados que desquicia las estructuras espacio-temporales y, por tanto, las configuraciones epistémicas, subjetivas, de enunciación y corporales, para que la política no sea un mero re-acomodo de lo sensible o un momento de fuga que ya no se compromete con el tiempo, sino una experiencia estética, puesto que es una experiencia de lo sensible, que insiste siempre por el por-venir y, por tanto, por la posibilidad de la justicia.⁸

⁸ La importancia de la justicia está en su posibilidad, en su llamado, pues ésta como estructura del por-venir tiene que estar siempre por llegar para seguir abriendo el tiempo y las posibilidades de la experiencia. Confrontar: "Esta pregunta *llega*, si *llega*, y pone en cuestión lo que vendrá en el por-venir. Estando vuelta hacia el porvenir, yendo hacia él, también viene de él, proviene *del* porvenir. Debe pues, exceder a toda presencia como presencia a sí. Al menos debe hacer que esta presencia sólo sea posible a partir del movimiento de cierto desquiciamiento, disyunción o desproporción: en la inadecuación a sí. Ahora bien, si esta pregunta, desde el momento que viene a nosotros, no puede ciertamente venir sino del porvenir (*whither?*, ¿a dónde iremos mañana?, ¿a dónde va, por ejemplo el marxismo?, ¿a dónde vamos nosotros con él?), lo que se encuentra *delante* de ella debe también precederla como origen suyo: *antes de* ella. Incluso si el porvenir es su procedencia, debe ser como toda procedencia, absoluta e irremediamente pasado. 'Experiencia' del pasado como por venir, ambos absolutamente absolutos, más allá de toda modificación de cualquier presente. Si la posibilidad de la pregunta es posible, si debe ser tomada en serio la posibilidad de esta pregunta, que quizá no es

En este sentido, lo que intentaremos avanzar en esta investigación es que al centro de los problemas sobre la relación entre estética y política, está la experiencia. El desplazamiento desde este centro argumental es radical porque lo que se está jugando es cómo entender la estética y desde dónde cuestionar sus modos de emergencia y operaciones de radicalidad política.

Así, *Entre territorios, estética y política: subjetivación, subjetividad y experiencia revolucionaria* asume la posición heredada del geógrafo-geólogo para pensar que el territorio, noción que desborda el uso que recibe de la etología y la etnología,⁹ es un modo de pensar y situar la posibilidad de cuestionar el espacio vivido en cuyo seno un sujeto hace su habitar. Tomamos aquí el llamado deleuzeiano de hacer de la noción de territorio un concepto filosófico para constituir las relaciones espacio temporales desde un “hacer” espacio-tiempo-cuerpo que permite no sólo la puesta en cuestión de lo dado y su configuración sino su posible re-invencción. Lo que buscamos aquí es, por un lado, pensar la estética como un territorio que constituye las posibilidades de la experiencia en tanto que es una configuración de lo sensible (saber) y, por el otro lado, pensar la estética como experiencia de la sensibilidad (subjetividad) que irrumpe, removiendo los momentos discursivos y de visibilidades, como campo de fuerzas que hacen de la experiencia estética una política revolucionaria.

ya una pregunta, y que nosotros llamamos aquí la *justicia*, aquella debe llevar a más allá de la vida presente, de la vida como *mi* vida o *nuestra* vida. En *general*. Pues mañana sucederá, para el ‘mi vida’ o el ‘nuestra vida’, la de los otros, lo mismo que, ayer, sucedió para otros: *más allá, pues del presente vivo en general*. Jacques Derrida, *Espectros de Marx, El estado de deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 13-14.

⁹ Confrontar: Félix Guattari, *Cartografías del deseo*, La marca, Buenos Aires, 1995, p. 208.

Capítulo 1

Experiencia política: estética y revolución

1.1. Marx y la transformación sensible

La problematización de la relación entre estética y política como configuración de la experiencia hoy no podría, ni debe, entenderse sin la genealogía abierta por los pensadores del siglo XX, en especial la desplegada desde la teoría marxista de Lukács, Bloch, Adorno, Benjamin, Brecht, Marcuse o Horkheimer. Habrá que tener en claro que si el pensamiento marxista desarrolla esta relación es porque la problemática está inscrita en los planteamientos del propio Marx sobre el carácter de los objetos como valores sociales.

Marx, desde el carácter de la mercancía, establece que en el trabajo opera una transformación de lo sensible que, desde la producción capitalista, transmuta los objetos en valores sociales. En ese tomar una cosa por otra, *quid pro quo*, los productos de trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales:

A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano. Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sea útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible, Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de sus testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar.¹⁰

En Marx la producción de mercancías es un modo de producción social históricamente determinado que establece formas de pensar socialmente válidas y objetivas que no sólo condicionan al objeto mismo sino que imprimen las condiciones de posibilidad de la experiencia del sujeto y de las relaciones que establecerá con el objeto. Este tipo de producción capitalista no sólo convierte a los objetos útiles en mercancías sino que impone un encantamiento que, por un lado, aliena el trabajo del sujeto y, por el otro, adopta la forma fantasmagórica de una relación entre cosas.

Lo que plantea Marx es la relación y condicionamiento entre el modo de producción y experiencia, un condicionamiento político que opera estéticamente en el sentido de la producción de objetos y su transmutación suprasensible.

Sin duda la relación entre estética y política es un punto fundamental para las teoría marxistas del siglo XX. Desde el principio estético planteado por Lukács como configurador de la realidad objetiva al despliegue de la estética negativa de Adorno

¹⁰ Karl Marx. *El capital*, Tomo I/ Vol. 1, Siglo XXI editores, México, 2001, p. 87.

donde el arte despacha afirmativamente la negatividad de la experiencia, el espectro de planteamientos sobre estética y política es amplio, complejo y con agendas muy particulares, ya que desde aquí se desarrollaron revisiones críticas al pensamiento de Marx y, en muchos de los casos, la posibilidad de la salida de la teoría en una práctica.

Sin embargo, el autor que articuló de manera más radical la relación planteada por Marx con respecto a la relación entre el modo de producción del capitalismo y la experiencia fue Walter Benjamin.

Rancière, que conoce perfectamente la genealogía marxista de la relación entre estética y política —Rancière trabajó mucho tiempo en el círculo de investigación y de re-lectura de Marx desarrollado por Althusser—, ignora la reelaboración crítica hecha por Benjamin de la relación entre estética y política, como relación entre un modo de producción y las condiciones de posibilidad de la experiencia, al subordinar este planteamiento al argumento de la estetización de la política:

Hay, por tanto, en la base de la política, una “estética” que no tiene nada que ver con esta “estetización de la política”, característica de la “era de las masas”, de la que habla Benjamin. Esta estética no debe entenderse en el sentido de una incautación perversa de la política por una voluntad del arte, por el pensamiento del pueblo como obra de arte. Si nos ceñimos a la analogía, puede entenderse en un sentido kantiano —en su momento revisado por Foucault, como el sistema de las formas que *a priori* determinan lo que se va a experimentar. Es una delimitación de tiempos y espacios, de lo visible y lo invisible, de la palabra y el ruido, lo que define a la vez el lugar y el dilema de la política como forma de experiencia.¹¹

¹¹ Jacques Rancière. *La división de lo sensible. Estética y política*, Centro de Arte de Salamanca, España, 2002, pp. 16-17.

El desplazamiento que Rancière quiere realizar parte de desmarcarse de la elaboración modernista de la relación marxista entre masa y técnica, lo que no resulta obvio es la lectura e interpretación que Rancière hace de Benjamin.¹² En esta investigación queremos dar cuenta de la relación entre la estética y política desde el desquiciamiento de la tradición dominante para entender las posibilidades críticas que aparecen y se potencializan, para lo cual debe quedarnos claro el movimiento que propone Rancière y complejizarlo hasta sus últimas consecuencias.

En este sentido, el primer momento para levantar este estudio es aquel del que pretende distanciarse la teoría crítica de Rancière pero, más que corroborar la lectura que éste propone, lo que aquí queremos señalar es que si bien es claro que hay un desplazamiento en los planteamientos sobre la relación entre estética y política éste no radica en una movilización de los paradigmas modernos sino en una compleja e importante crítica a la noción de experiencia.

¹² Es importante notar que toda las críticas que realiza Rancière a Benjamin están dadas desde la *Obra de arte en su época de la reproductibilidad técnica*. Aquí ya no sólo es cuestionable la lectura e interpretación de Rancière sino que se presenta altamente problemático situar la complejidad del pensamiento de Benjamin únicamente en este texto. Rancière resume de la siguiente manera al argumento benjaminiano: “La tesis benjaminiana supone, por su parte, otra cosa que me parece dudosa: la deducción de las propiedades estética, y políticas de un arte a partir de sus propiedades técnicas. Las artes mecánicas suscitarían en tanto que artes *mecánicas* un cambio de paradigma artístico y una relación nueva del arte con sus temas. Esta proposición nos lleva a una de las tesis básicas del modernismo: la que vincula la diferencia entre las artes con la diferencia de sus condiciones técnicas o de su soporte como medio específico. Esta asimilación puede entenderse en la modalidad modernista simple o según la hipérbole modernitariana. Y el éxito persistente de las tesis bejaminianas sobre el arte en la época de su reproductibilidad mecánica tiene que ver sin duda con el paso que garantizan entre las categorías de la explicación materialista marxista y las de la ontología heideggeriana, al relacionar el tiempo de la modernidad con el despliegue de la esencia de la técnica.” Jacques Rancière, *La división de lo sensible*, Centro de Arte de Salamanca, España, 2002, pp. 51-52.

1.2. Arte y politización

Si bien la propuesta de Rancière apunta a la estética como la condición de posibilidades de la experiencia, en un sentido muy cercano a la estética trascendental de Kant, la propuesta benjaminiana sobre la relación entre estética y política, también estaba centrada en el argumento de la experiencia, no en un sentido de condición metafísica o histórica —que sería la revisión de Foucault de la que parte Rancière— sino como momento complejo de emancipación que permitiría, en un sentido mesiánico, la fractura con las condiciones espacio-temporales impuestas por el capitalismo. Al centro del pensamiento benjaminiano orbitaba la preocupación por una experiencia que parecía empobrecerse bajo, por un lado, la creciente instrumentalización de la razón y, por el otro, por lo insostenible de los procesos de alienación, cosificación y masificación a los que había llevado el capitalismo.

La transformación del mundo en torno no sólo modificaba el valor y la circulación de los objetos sino que trastocaba por completo las condiciones del sujeto y su producción de subjetividad. La alienación creciente del sujeto bajo el capitalismo aniquilaba la emergencia de un sujeto autónomo, que bajo la luz iluminista de la que Benjamin no podía escapar, era lo que garantizaba la posibilidad de una experiencia que no se limitara a las constricciones de la razón instrumental. Si la cuestión central en Benjamin es resistir la alienación del sujeto y construir una noción compleja y enriquecida de experiencia, ¿por qué recurrir a la estética?

La respuesta es compleja ya que hay dos operaciones de lo estético que trabajan transversalmente, pero que fundan caminos divergentes.¹³ Por un lado,

¹³ Parte fundamental de esta investigación gira en entender desde qué articulación están trabajando los autores que revisamos. A nuestro parecer, muchos de los conflictos en la teoría estética contemporánea parten del malentendido de no entender cabalmente desde qué territorio están

tenemos lo estético estructurado desde la estética trascendental, es decir como las condiciones de posibilidad de la experiencia que se configuran desde el espacio y tiempo como las condiciones a priori que la determinan. Aquí la estética es trascendental y es la determinación de la experiencia, que en Kant es el punto base de la teoría del conocimiento. Y por otro lado, la estética es el territorio que se abre desde el juicio estético, que no se concibe bajo la razón pura sino desde el discernimiento o juicio. Aquí la estética es el adjetivo que especifica un tipo de relación con los objetos donde en la base no está una relación de conocimiento. El juicio de gusto relaciona la autonomía del sujeto que juzga sobre su reflexión desde una finalidad sin fin y una pretensión de universalidad donde lo bello no es sólo bello para el sujeto sino que es lo universalmente bello.

Estos dos ejes marcan por completo el pensamiento contemporáneo y por un lado, tenemos una crítica que establece las condiciones de la experiencia y, por el otro, un territorio que realiza un tipo de experiencia que sale de los límites de la razón pura, abriendo un campo de excepción para relacionarse con el mundo. Estos dos ejes cruzarán toda nuestra investigación y lo que buscaremos es establecer los entrecruzamientos que nos permitan, por un lado, seguir investigando las condiciones de posibilidad de la experiencia y, por el otro, pensar la especificidad de la experiencia estética, su relación con el arte y con las prácticas creativas para pensar cómo su irrupción afecta la propia configuración (estética) de la experiencia (en un sentido trascendental).

La importancia que encontramos en el pensamiento de Benjamin es que nos parece que éste pudo vincular estos dos ejes. Su reflexión sobre la obra de arte no

trabajando, si desde una estética de tipo trascendental o desde el juicio estético. No se trata de definir y clasificar sino de entender las operaciones que se están llevando a cabo en cada argumentación para desplegar las posibilidades de cada teorización.

buscaba reivindicar un territorio de excepción para garantizar la libertad del sujeto alienado, sino que elaboraba una reflexión sobre cómo la experiencia del objeto de arte producía otras condiciones (espacio-temporales) desde las cuales producir la experiencia.

Benjamin vuelve al objeto para pensar las condiciones de la experiencia y buscar en él la dialéctica para una revolución. En este sentido, debe quedarnos claro que la transformación de la producción económica bajo el capitalismo no sólo implicó la producción del carácter de fetiche de la mercancía, es decir la transmutación del objeto en un valor de deseo, sino que este derrame de fuerzas “mágicas” sobre el objeto también implicó la producción de una conciencia “encantada” y alienada.¹⁴

En este sentido, tenemos dos problemas, por un lado, la alienación del sujeto, es decir la pérdida de una conciencia libre y autónoma que permitiera elaborar en sí misma las producciones de experiencia y, por el otro, el derrame de deseo y de pulsión en el objeto transformaba al objeto en una cosa para ser consumida, para sustituir en su “coseidad” la falta que ya engendraba. El capitalismo descubrió el encantamiento perfecto: la alienación exigía del objeto el deseo y el objeto, en su imposibilidad de satisfacción, mantenía al sujeto alienado en el estado de promesa.

¹⁴ Es importante anotar la contribución del pensamiento de Benjamin al análisis psíquico de las configuraciones capitalistas. Con una cercanía al trabajo de Marx y de Freud, Benjamin pudo enlazar los planteamientos sobre la mercancía y la formulación del inconsciente para trabajar en el modo en que los objetos afectaban psíquicamente al hombre. Esta articulación abrió las posibilidades de una nueva concepción de la experiencia y de los momentos del despertar. El análisis de la producción psíquica en el capitalismo es una de las notas críticas más importantes del pensamiento contemporáneo y aunque no queda claro que ésta haya sido la genealogía en la que se basan Deleuze y Guattari, es importante notar que ya en Benjamin hay una articulación entre la crítica de la mercancía y la crítica al inconsciente que prepara un quiebre epistemológico.

El problema con esta nueva constitución del sujeto y del objeto es que esta relación operaba hasta en la última trinchera de libertad y de autonomía que se garantizaba en la relación con el objeto bello o de arte. En la era de la reproductibilidad técnica lo que se transformaba era el propio objeto bello sobre el que descansaba la posibilidad de experiencia estética; el objeto de contemplación y recogimiento se convirtió en mercancía que, por un lado, transformaba, como señala Benjamin, su valor de culto en valor de exhibición, y por el otro lado, como señala Adorno, la obra de arte se fetichizaba —en una noción de fetiche que marca la imposibilidad de una transacción racional entre el objeto y su valor y que más bien incorpora, desde la mentalidad colonial y mercantil, la inconmensurabilidad “mágica” y “primitiva” que constituye la mercancía como tal—, lo que generaba una contradicción que encerraría necesariamente al objeto y que implicaría que su crítica sólo podría operar de manera negativa.

Para Benjamin es claro que “La época de la reproductibilidad técnica del arte separó a éste de su fundamento ritual; al hacerlo, la apariencia de su autonomía se apagó para siempre.”¹⁵ En esta transformación no todo está perdido, en la liquidación de la función cultural la obra de arte adquiere una fundamentación en la política. La pérdida del aura, que es esta constitución espacio temporal que nos liga al culto, hace inoperable seguir pensando la “apariencia bella” como el único lugar donde la obra de arte puede prosperar: “lo que resulta del marchitarse de la apariencia, de la decadencia del aura, es una inmenso acrecentamiento del campo de acción. El campo de acción más amplio se ha abierto en el cine.”¹⁶

¹⁵ Walter Benjamin. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. Andrés E. Weikert, ITACA, México, 2003, p 64.

¹⁶ *Ibid.*, p. 106.

El objeto de contemplación se ha transformado, pero también lo ha hecho el sujeto de la percepción. La recepción del objeto se vuelve táctil y la participación del espectador ya no requiere la devoción y recogimiento que implicaba la gran apariencia bella, ahora, desde la distracción, la obra de arte se hunde en la masa. En estas condiciones de transformación del sujeto y del objeto, el giro que propone Benjamin para alcanzar otro tipo de experiencia, que no se congele en la reflexión producida desde la conciencia alienada sino que permita la entrada de la historia, y con ella, del cuerpo, la memoria, el tiempo, es buscar en el encantamiento un momento de ruptura.

La recepción en la distracción, el estado onírico, como nueva condición de la obra de arte más que ser un estado de imposibilidad para la creación de experiencia permite el extrañamiento y el desbaratamiento del espeso sueño que cubre la conciencia y que somete al hombre no sólo a las condiciones de alienación sino a las condiciones sociales y de propiedad.

En el territorio del arte en la época de la reproductibilidad técnica Benjamin encuentra en el cine las condiciones para operar con él un extrañamiento; la apuesta por el cine es por la búsqueda de un momento de shock físico, ese que ya había promulgado el dadaísmo, pero que, según Benjamin, habían mantenido todavía empaquetado. En Benjamin el arte se presenta como este momento de shock¹⁷ donde se puede generar el despertar, como momento coperniqueano para salir de las condiciones de alienación, masificación y sometimiento.

¹⁷ La experiencia de los hombres de finales del siglo XIX se conformaba de lo que Benjamin determinó como "*Erlebnis*" esa experiencia vivida que otorgaba a los acontecimientos un lugar espacio temporal exacto en la conciencia, donde el pasado era aquello que había sido y que se podía recuperar a voluntad porque se encontraba registrado en el recuerdo, lo que permitía que el acontecimiento se constituyera como un hecho de tradición. Benjamin afirma que, "En efecto, la experiencia es un hecho

Para Benjamin:

La recepción en la distracción, que se hace notar con énfasis creciente en todos los ámbitos del arte y que es el síntoma de transformaciones profundas de la percepción, tiene en el cine su medio de ensayo apropiado. A esta forma de recepción el cine responde con su

de tradición, tanto en la vida privada como en la vida colectiva”, sin embargo, “la experiencia no consiste en acontecimientos fijados con exactitud en el recuerdo, sino más bien en datos acumulados, a menudo en forma inconsciente, que afluyen a la memoria”. En Walter Benjamin. “Sobre algunos temas de Baudelaire” en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2001, p. 10.

Los acontecimientos que para Benjamin pueden ser parte de la experiencia como “*Erfahrung*” son aquellos que no han sido vividos expresa y concretamente, es decir aquéllos que no han sido una experiencia vivida. La diferencia entre ambos tipos de experiencia parece radicar en la conciencia, ésta en el sentido del sistema psíquico que censura y clasifica la información. En la experiencia vivida lo acaecido es vivido expresa y conscientemente mientras que en la experiencia no necesariamente lo acontecido tiene que pasar por la conciencia, por la razón. Benjamin, apoyado en su lectura de *Allende el principio del placer*, texto de Freud que apareció en 1921 en el que se establece una correlación entre la memoria (en su forma inconsciente) y la conciencia, explica que el atesoramiento de las improntas perdurables como fundamento de la memoria es algo que se halla reservado a “otros sistemas” que son diferentes de la conciencia. Para Freud, nos dice Benjamin, la importancia de la conciencia no está en acoger datos mnemónicos sino en la función de servir de protección contra los estímulos. El hombre, en su cuerpo y en su mente, se ve constantemente asediado por estímulos que provienen del exterior, estímulos que la conciencia debe enfrentar, para poder “proteger” la psique del hombre. Benjamin afirma que “La amenaza proveniente de esas energías es la amenaza de *shock*. Cuanto más normal y corriente resulta el registro de *shocks* por parte de la conciencia menos se deberá temer un efecto traumático por parte de éstos. La teoría psicoanalítica trata de explicar la naturaleza de los *shocks* traumáticos ‘por la rotura de la protección contra estímulos’.” En Walter Benjamin. “Sobre algunos temas de Baudelaire” en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2001, p. 12. Para Benjamin el hecho de que la conciencia capte y detenga el *shock* es el que permite que, al hecho que causa dicho *shock*, se le dé el carácter de experiencia vivida. Así, “la función peculiar de defensa respecto a los *shocks* puede definirse en definitiva como la tarea de asignar al acontecimiento, a costa de la integridad de su contenido, un exacto puesto temporal en la conciencia. Tal sería el resultado último y mayor de la reflexión. Ésta convertiría al acontecimiento en una ‘experiencia vivida’.” En Walter Benjamin. “Sobre algunos temas de Baudelaire” en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2001, p. 13. La noción de shock y su relación con la experiencia se trabajó en el capítulo 4 de mi tesis de licenciatura *La experiencia del arte: Walter Benjamin y el arte de la desconfianza* presentada en abril de 2004 en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

acción de *shock*. Y se convierte así, en esta perspectiva, en el referente actual más importante de aquella doctrina de la percepción que se llamó estética entre los griegos.¹⁸

La posibilidad en Benjamin para la revolución tenía que pasar por el momento del despertar del encantamiento de la mercancía, desde la imagen dialéctica, para lograr liberar la conciencia de la alienación. El cine se convierte en la posibilidad revolucionaria del shock, el momento en el que el shock no se puede detener en la conciencia por medio de la reflexión, pues el espectador se encuentra en un estado de percepción pasivo, lo cual cancela la reflexión y permite detener al estímulo en el cuerpo. Desde este dispositivo de afectación que permite un golpe psíquico en el cuerpo la apuesta está en que, desde el cine, el comunismo logre no sólo operar con la crítica revolucionaria de las ideas heredadas acerca del arte, crítica que ya le es inmanente al cine por su propio dispositivo técnico, sino que pueda impulsar una crítica revolucionaria de las condiciones sociales desde la activación del propio cuerpo. El cine es entonces no sólo un modo de propaganda sino, mucho más importante, un dispositivo que actúa de manera radical en un tipo de afectación que no se detiene en la reflexión, sino que se cuela en el inconsciente, golpeando sin las resistencias que pone la conciencia a los estímulos.

Benjamin, en su confabulación por escapar a las condiciones de la experiencia del capitalismo, encontró en el objeto de arte la posibilidad de resistencia desde una experiencia estética del shock ya no como momento de protección de la conciencia sino como dispositivo de retención corporal desde donde, por un lado, se despertaría del encantamiento de la modernidad al encontrar en el objeto, como ruina, la imagen dialéctica de la promesa y el fracaso

¹⁸ Walter Benjamin. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Op. Cit., p. 95.

y, por el otro lado, en el cuestionamiento de las condiciones sociales y las de la propiedad que la politización del arte realizaría.

Se ha pensado, y esto ha abierto una genealogía para la legitimación de la relación entre arte y política que llega hasta nuestros días,¹⁹ que Benjamin apostaba

¹⁹ En la búsqueda de una genealogía que permita pensar la compleja relación entre arte y política, un punto de referencia fundamental es sin duda Benjamin. Desde sus planteamientos sobre la producción, distribución y recepción de la obra (contenidos sobre todo en *La era de la reproductibilidad técnica y El autor como productor*) se han constituido prácticas artísticas que buscan reivindicar su papel político desde la eficacia de sus dispositivos para incidir en la colaboración de movimientos sociales. El arte, en este sentido, se vuelve una herramienta más en la caja de instrumentos para la elaboración de un momento antagónico de resistencia que, desde la creatividad artística, inscribe un momento de irrupción revolucionaria. Prácticas radicales que desde la legitimación que la genealogía de la vanguardia histórica y cierta lectura de Benjamin quieren hacer, desde su propia manifestación creativa, política. Confrontar. “Durante muchos años, de entre los históricos, Lissitzky, Klucis, Heartfield, Renau o el Benjamin de ‘la obra de arte reproductible’ y el autor como productor han constituido para mí el paradigma fundacional (precisamente por no ser ‘únicos’ ni aislados) de una determinada manera de desbordar un modelo que fue clásico, indicando la apertura hacia un tipo de prácticas que, sin partir para nada de cero, inauguran modos que ya no son ‘negación’ de otros predominantes, sino que organizan su propia consistencia, su propia positividad. Un pabellón diseñado por Lissitzky es un proyecto colectivo que incorpora dinámicas pluridisciplinarias, que contiene ‘obras’ y otras cosas que propiamente no lo son, así como una infinidad de elementos ‘intermedios’. Es un trabajo que opera a partir de principios cooperativos y por la puesta en común de competencias diversas. Y asume radicalmente dos características que impugnan fuertemente el modelo entonces clásico para abandonarlo: su carácter *útil* y su dimensión *comunicativa*. Cuando el arte de vanguardia tuvo que discutir abiertamente su funcionalidad política y afrontó su dimensión comunicativa, ya no discutiéndolas en el plano de los contenidos sino incorporándolas *estructuralmente*, hace casi un siglo, me parece que fue el momento en el que comenzó lo que ahora somos o lo que todavía podemos llegar a ser.” Marcelo Expósito. *Entrar y salir de la institución: autovalorización y montaje en el arte contemporáneo*, en <http://transform.eipcp.net/transversal/0407/expósito/es>

Este tipo de genealogías reivindican en la práctica contemporánea una identificación entre las acciones artísticas y la agencia política. Lo que se intenta argumentar con esta identificación es que estamos en una nueva etapa del capitalismo donde la producción material e inmaterial, conocimiento, comunicación y acción artística se entrecruzan en un mismo proceso de inteligencia colectiva. Este argumento, que es quizá uno de los más visibles del pensamiento político europeo desde finales de los noventa, intenta pensar los nuevos movimientos sociales y los procesos políticos como una resistencia en la que hay, por un lado, una transformación en la subjetividad pero en la que, por otro lado,

que la revolución se daría desde la trinchera que sugiere el enigmático párrafo que cierra *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*:

'Fiat ars, pereat mundis', dice el fascismo, y espera, como la fe de Marinetti, que la guerra sea capaz de ofrecerle una satisfacción artística a la percepción sensorial transformada por la técnica. Este es al parecer, el momento culminante, *del 'l'art pout l' art'*. La humanidad, que fue una vez, en Homero, un objeto de contemplación para los dioses se ha vuelto ahora objeto de contemplación para sí misma. Su autoenajenación ha alcanzado un grado tal que le permite vivir su propia aniquilación con un goce estético de primer orden. *De esto se trata la estetización de la política puesta en práctica por el fascismo. El comunismo le responde con la politización del arte.*²⁰

también hay una eficacia directa. Esta argumentación artística-revolucionaria se establece desde la figura moderna del productor que es simultáneamente un trabajador, un artista y un constructor del nuevo mundo. El principal problema que vemos en esta articulación de una inteligencia colectiva donde se identifican prácticas artísticas y prácticas militantes es la exigencia de eficacia, ya que ésta supone necesariamente la producción como momento instrumental. En este tipo de lógicas, las prácticas artísticas quedan subsumidas —como sucede también, de distinto modo, en los circuitos económicos y de producción cultural— a una exigencia de productividad que choca con cierta lógica de la obra de arte como irrupción de una lógica no instrumental. La exigencia de eficacia en el arte es un momento de violencia moderno que pretende que todas las actividades sean fuerzas activas que incidan en una transformación determinada. Lo que exige este tipo de prácticas son experiencias eficaces e instrumentales y no momentos de des-subjetivación. Así, prácticas radicales y conservadoras comparten un momento de instrumentalidad que instala a las prácticas artísticas en una lógica de medios y fines, que evidentemente difieren en los fines que persiguen pero que operan bajo la misma lógica instrumental.

La relación entre arte y política no es, bajo ninguna circunstancia, evidente. En ella se encierran varios niveles de complejidad que nos tienen que llevar a cuestionar y asumir lo inestable de los territorios de lo político y lo artístico para, en última instancia, elaborar una crítica, en el sentido más fuerte del término, a las condiciones inmanentes de las políticas de saber y visibilidad. Habrá que pensar, y ese es un punto que intentaremos problematizar a lo largo de esta investigación, en qué sentido podemos plantear la relación estética entre arte y política y qué consecuencias tiene dicha problematización para la emergencia de una experiencia política.

²⁰ Walter Benjamin. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Op. Cit. p, 99.

Sin embargo, habrá que tener en claro que si bien Benjamin apostaba por la politización del arte no era el sentido que el arte podía ser una herramienta ideológica al servicio del Estado, como desde 1917 venía afirmado gente como Lenin y Lunacharsky al interior de la Unión Soviética,²¹ sino que era un momento necesario para combatir y criticar las condiciones de propiedad pero desde un momento de des-alienación de la masa que permitía una experiencia que rompía con las condiciones espacio-temporales y, por tanto, subjetivas de la modernidad.

En este sentido, también es corriente la interpretación en la que se afirma que Benjamin rechaza la estética por la estetización de la política que sostenía al fascismo. Ante esta lectura hay que enfatizar que la crítica no se dirige hacia la experiencia estética sino a la conservación de valores heredados que mantenían, producían y trasladaban las relaciones de culto de un arte autónomo a la política para establecer una relación de encantamiento. La contradicción que señala Benjamin, y que es la que

²¹ Aun estas afirmaciones de politización del arte tendrían que verse matizadas y contextualizadas en su propio aparecer pues en general las afirmaciones sobre la función del arte, sobre todo en el caso de Lunacharsky, se contradecían entre ellas. Lo cual más que llevarnos a pensar en sistemas incoherentes podría ser un síntoma de las presiones y juegos de poder que se cernían en este terreno. Para entender una de las argumentaciones sobre la politización confrontar Adolfo Sánchez Vázquez en el prólogo del libro *Arte y Revolución*. "Ahora bien si el arte tiene que servir a la revolución, y ésta ha de ser servida con un arte que movilice a las masas cuyo atraso no se cansa Lenin de tener en cuenta, ese arte ha de ser —a los ojos de los dirigentes bolcheviques— un arte de contenido ideológico y de forma accesible a ellas: el proceso de revolucionarización del arte, primario para los restos de la vieja vanguardia rusa, no puede dejar de tener su espacio propio, pero sin ser excluido, tiene que ceder ante las exigencias perentorias de poner al arte al servicio de la revolución, y no precisamente con un lenguaje —como el que buscan los artistas 'de izquierda'— inaccesible a las masas, sino con el lenguaje que ellas pueden entender y que, en las coediciones específicas que se encuentran en esos primeros años del poder soviético, no puede ser otro que un lenguaje tradicional. Tal es plano real, al margen de todo sueño y utopía, en que se dan las relaciones entre el arte y la revolución, para un revolucionario práctico, como Lenin, esa situación real es evidente." , Anatoly V. Lunacharsky. *El Arte y la Revolución (1917-1927)*, Grajalbo, México, 1975.

permitía el mantener las condiciones de propiedad en la masa, es que se presenta la política, y sobre todo la figura del dictador, desde un momento de autonomía cuando el sujeto está completamente alienado y desde esa alienación es imposible tener una experiencia como la que reclamaba la apariencia bella. La estetización, que no la experiencia estética, producía el sometimiento a los encantamientos del capitalismo y a las estructuras de poder del fascismo.

Benjamin encuentra en el arte una posibilidad de crítica y ruptura que llevarían a la revolución, sin embargo lo que queremos proponer aquí y enfatizar es que la relación que plantea Benjamin entre arte y política es una relación estética, en el sentido en que lo que posibilita el arte es una experiencia estética de distanciamiento y shock que permite romper con la alienación del sujeto y acceder a una conciencia libre que no se encontrará sometida a las sujeciones que el capitalismo impone.

No hay que olvidar que uno de los principales debates de la época entre los pensadores marxistas era el problema de la cosificación y la alienación, es decir, para hacer posible la revolución, había que resolver el problema de la toma de conciencia para encontrar quién sería el sujeto revolucionario.

Para Lukács el problema se resolvía con el proletariado al suponer que el obrero no alienaba su alma en el trabajo, ya que éste vendía su fuerza de trabajo mas no su conciencia y eso le daba el privilegio de ser el sujeto revolucionario. En este sentido, para Lukács el poder estético se ejecutaba en una correspondencia con lo epistémico que, desde una producción de arte realista, afectaba de manera comunicativa las estructuras políticas.²² La estética operaba desde la realidad sin necesitar su transformación, más

²² “¿Qué tiene que ver esto con la literatura? Nada en lo absoluto para cualquier teoría –como aquellas del Expresionismo o del Surrealismo– que niegan que la literatura tiene alguna referencia con la realidad objetiva. Sin embargo, para una teoría marxista de la literatura es de gran importancia. Si la literatura es una forma particular por la cual la realidad objetiva es reflejada, entonces se convierte de

bien, su uso era un momento para potencializar la emancipación. En Benjamin sin embargo, así como en Brecht, la posibilidad de ruptura de la alienación se daba en la propia experiencia estética, de distanciamiento o de extrañamiento, nunca constructivista, ya que en ella se desactivaban las fuerzas que operaban en el cuerpo y la alienación de la conciencia, permitiendo un momento de despertar que permitía la ruptura y abría la posibilidad revolucionaria.

Si afirmamos que la cuestión es estética más que de politización es porque el proyecto benjaminiano es mucho más complejo de lo que aparece en *La obra de arte en su época de la reproductibilidad técnica*, esta politización es una trinchera más para la posibilidad de una revolución, sobre todo como momento de crítica a las condiciones de la propiedad que afirmaban y sometían a la masa cosificada, pero como proyecto completo la revolución en Benjamin suponía una fractura entre el sujeto, desde el cuerpo y la memoria, con las condiciones de sujeción espacio temporales de la modernidad que se manifestaban y ejecutaban desde el modo específico de producción del capitalismo.

En este sentido, la relación entre arte y política no puede estar del todo elaborada sin tomar en cuenta la noción de experiencia, que es la que se encuentra empobrecida bajo las fantasmagorías que ya explicó Marx y que es el punto nodal en el que Benjamin quiere incidir para el proyecto revolucionario de lo por-venir.

crucial importancia para ella agarrar la realidad como realmente es y no sólo a manifestar lo que se manifiesta inmediatamente y en la superficie". Confrontar, Georg Lukács. "Realism in the Balance" en *Aesthetics and politics*, Verso, Londres, 2002, p. 33. (La traducción es mía). Con la afirmación sobre la literatura de Lukács no hay que asumir un momento dogmático y fácil, todo lo contrario, lo propuesto por Lukács implica una compleja crítica epistemológica y ontológica que supone una revisión de Hegel y, por tanto, de los basamentos hegelianos en Marx. La producción de realidad es lo que está aquí en juego y no hay ya aquí un momento del espíritu como historia sino como producción lo cual es un momento sumamente importante pues supone un quiebre con las teleologías hegelianas.

1.3. Experiencia y revolución

El argumento, y es el que nos abre la complejidad de la revolución como momento mesiánico, es el que se encuentra al centro de *Los pasajes* donde el objeto, no como objeto de arte sino como ruina, encarna en sí mismo la promesa y el fallo, activando una dialéctica que permitía que, a partir de la contradicción inherente del objeto, se provocara un shock en el sujeto que permitía irrumpir la construcción de progreso. Para Benjamin el centro neurálgico estaba ahí, en desactivar esta noción, en mostrar su revés dialéctico y hacer evidente que la noción de progreso debía fundarse en la idea de catástrofe, donde la catástrofe no consiste en lo que se está acercando sino en lo dado, esta vida aquí.

La condición espacio temporal de la modernidad y la racionalidad occidental se afirmó desde el capitalismo que, desde la producción objetual de la mercancía, encontró el modo de encantar y producir una subjetividad alienada basada en una racionalidad que se fundamentaba en el estrato mítico que negaba: “El capitalismo era un fenómeno natural con el que un nuevo sueño se derramó sobre Europa, y a través de él se reactivaron las fuerzas míticas.”²³

Los sueños de grandeza e ideales del siglo XIX cubrieron el siglo XX, con sus promesas y proyectos de futuro y de progreso, en un profundo adormecimiento. Los sueños, a la luz del siglo XX, ya no mostraban la cara de utopía sino más bien de lo sufriente, de lo malogrado, por lo que el sueño ya no sólo mostraba en su estructura voluntaria y reflexiva sino también desbordaba en lo involuntario, en lo irreflexivo, como imagen no nacida de un mundo racional sino de un mundo onírico. Si el sueño cubría al siglo XX ya no lo hacía de manera simbólica sino alegórica:

²³ Walter Benjamin. *The Arcades Project*, The Belknap Press of Harvard University Press, USA, 1999, (K2a, 3), p. 393. (la traducción es mía).

utopía negativa, pictograma del dolor en el que la vida y la muerte se anudan para engendrar un fragmento amorfo, el mundo en ruinas que bosqueja el surrealismo es el melancólico escenario de la modernidad, el espacio donde los sueños de una época se inmovilizan inscribiendo sobre el fetiche de la mercancía 'la palabra historia con los caracteres de la caducidad'.²⁴

Los sueños de la modernidad, a la luz de la técnica, se petrificaron en los objetos, se convirtieron en fantasmagorías de una época, en símbolos del deseo, en el fallo que encarna la producción capitalista como progreso desde una estructura racional, desde el encubrimiento y re-encantamiento de la mitología que la sostiene.

Para Benjamin la modernidad con su racionalidad ha restituido, a partir de sus grandes urbes con calles infinitas, el sueño de la antigüedad: el laberinto. Benjamin demuestra con la captura los sueños monumentales del siglo XIX, a partir de las imágenes que dejaron grabadas en la fisonomía del siglo XX, que la modernidad no expulsó al mito con la razón sino que lo ocultó en sus ideales. El mito para Benjamin emerge en las arcadas, en esas construcciones que fueron el sueño del capitalismo en las que las mercancías están suspendidas y amontonadas entre sí en tan estrecha confusión que parecen sacadas de los en-sueños más incoherentes. La ciudad se abre en los pasajes como un paisaje primitivo de consumo.²⁵

²⁴ Ricardo Ibarlucía. *Onirokitsch: Walter Benjamin y el surrealismo*, Manantial, Buenos Aires, 1998, p. 67.

²⁵ Este tipo de elaboraciones en Benjamin permite trazar un arco interpretativo que nos une a las problemáticas planteadas por Bataille. Hay en la obra de Benjamin, sobre todo en *Los pasajes*, un argumento que apunta a la emergencia de una lógica primitiva que se manifiesta en los residuos de los excesos del capitalismo, que Benjamin localiza en el objeto kitsch, y que permiten pensar la articulación de esta lógica primitiva con los planteamientos de la economía general. Hay toda una serie de figuras que, desde esta constelación, cobran una fuerza radical para pensar en las posibilidades de crítica a la economía restringida.

Lo que Benjamin quiere anunciar es que la cultura de masas moderna encuentra, en la divinización de los poderes de la técnica, su correspondencia con el mundo simbólico de los mitos. Y aquí está el peligro, el hombre ha construido su realidad sobre la base de los ideales de la razón que se manifiestan en los sueños de progreso que despiertan las fuerzas míticas, aunque éstas sean negadas en su propia estructura racional. La captura de las imágenes del siglo XIX en *Los pasajes* no tiene como intención la creación de un museo para ver lo que ha sido, Benjamin está buscando la imagen dialéctica —promesa y fracaso— de la ruina en la que se muestra lo que somos. Las imágenes que permiten ir más allá de la desconfianza y generar un momento de distanciamiento son las imágenes del recordar, del en-sueño que embriagan y que permiten ganar fuerzas para la revolución, para el giro copernicano del recordar que permite una iluminación profana.

La iluminación profana es la experiencia que permite no quedarse en el estado de embriaguez que provocan las imágenes, para no quedarse inmerso en las fantasmagorías y someterse a sus encantamientos. Aquél que se ilumina, y ésta es la experiencia estética a la que quiere llegar Benjamin, gana en la iluminación profana fuerzas de la ebriedad para transformar ésta en acción. La iluminación profana es la que permite llevar la revuelta de la embriaguez —que Benjamin encontraba en prácticas artísticas como el surrealismo, el teatro épico o la literatura— a la revolución. Revolución que implica aquí una transformación en la comprensión, y, de manera más contundente, en la subjetividad. La iluminación en Benjamin es la que permite despertar del sueño del pasado y posibilita el encuentro con un pasado no de lo que ha sido, sino con el pasado de lo que es en el ahora de la cognoscibilidad:

Formalmente se ha pensado que un punto fijo ha sido encontrado en 'lo que ha sido', y uno veía el presente comprometido, concentrando las fuerzas del conocimiento en este suelo.

Ahora esta relación va a ser volteada y, lo que ha sido se convertirá en el reverso dialéctico — el flash de la conciencia despertada—. La política alcanza primacía sobre la historia. Los hechos se convierten en algo que nos pasa por primera vez, que por primera vez nos golpean; de hecho, despertarse el mejor ejemplo de la memoria: la ocasión que nos es dada para recordar lo más cercano, lo gastado, lo más obvio.²⁶

Lo que Benjamin busca en los pasajes de París, esas construcciones que provienen de la promesa de grandeza del siglo XIX y que exhiben la fantasmagoría de la mercancía, su promesa y su fracaso, es la imagen que pueda convocar al estado de semejanza, es la imagen onírica que permite recuperar fuerzas para recordar y despertar: “Así como Proust empieza la historia de su vida con un despertar, así con un despertar, debería comenzar cada representación de la historia; de hecho ésta no debería tratar de nada más. Ésta, por consiguiente, trata de despertar del siglo XX.”²⁷

Benjamin lucha por encontrar el tiempo perdido desde una experiencia que no se limite a la experiencia de lo vivido, de la reflexión; busca despertar de los ensueños del progreso con una experiencia como hacer experiencia como un atravesar mientras somos atravesados que, por un lado, fracture las condiciones modernas de progreso como tiempo lineal y homogéneo y, por el otro lado, que permita romper el encantamiento que produce al sujeto como sujeción a una razón instrumental.

Cabe señalar que la experiencia revolucionaria que propone Benjamín está inscrita en el momento mesiánico de la fractura de una temporalidad inmanente a la modernidad. En este sentido, la propuesta de Benjamin sobre la filosofía de la historia permite entender la exigencia de un tiempo mesiánico como ruptura con la

²⁶ Walter Benjamin, *The Arcades Project, Op. Cit.*, (K1,2) pp. 388-389. (la traducción es mía)

²⁷ *Ibid.*, (N4,3) p. 464.

lectura lineal de la Historia donde el pasado se re-plantee sin fin teleológico y más bien con la esperanza de una justicia por-venir. Benjamin intuía que la única manera de reelaborar el pasado sería uniendo las fuerzas del materialismo histórico y del mesianismo, que la única manera de enfrentar el progreso era rompiendo con la representación de un tiempo homogéneo y vacío. Benjamin necesitaba al materialismo histórico para la emancipación pero necesitaba lo mesiánico para que el pasado pudiera liberarse en un instante ajeno a la Historia y permitiera dar primacía a la política. Lo que buscaba Benjamin era una lectura a contrapelo que permitiría ver en cada acto de civilización un acto de barbarie. En sus *Tesis de filosofía de la historia* lo plantea de modo radical:

El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera. Algo sabe al respecto el materialismo histórico.²⁸

Benjamin quiere una lectura del tiempo en la que en cada segundo pueda ser la pequeña puerta por la que entrará el Mesías y rompa la estructura temporal de la historia como progreso.

Nos debe quedar claro que lo mesiánico del tiempo es la posibilidad de una experiencia de apertura a lo por-venir, una posibilidad de leer el pasado de forma no homogénea, sino de un tiempo completamente lleno y heterogéneo. De lo que se habla es de una estructura mesiánica sin Mesías, un mesianismo ajeno a la religión y a la teleología. Lo que se busca es la posibilidad de un tiempo por-venir en el que pueda acontecer lo otro completamente irreductible y singular.

²⁸ Walter Benjamin. *Tesis de filosofía de la historia*, Taurus, Madrid, 1973, tesis 2.

Se ha pensado que lo mesiánico está ligado con la utopía, que lo mesiánico es un pensamiento utópico por estar en el ámbito de los posibles imposibles. Sin embargo, hay que tener en claro, como lo señala Derrida, tanto en su texto *Marx and Sons* como en *Espectros de Marx*, que lo mesiánico es todo salvo utópico. En primer término cabe rechazar lo mesiánico como utópico²⁹ porque lo utópico es un devenir-práctico y eso es justo en contra de lo que se va, lo utópico se entiende bajo la estructura de lo imposible hoy y la realidad de mañana, estructura ciertamente lineal entre los problemas y la solución. La utopía es un pensamiento que busca el mañana, que no abre al acontecimiento sino que va construyendo eventos. El mesianismo se instala en una estructura ajena a la utopía, a la exigencia del señalamiento del camino como proyecto, lo mesiánico es la espera, es la promesa de que algo llegará, aunque no se sepa qué o cuándo. La estructura mesiánica del tiempo abre a éste a una dirección ajena al futuro previsible, nos lanza al porvenir como ruptura del presente, como apertura a un tiempo ahora que arrase con las delimitaciones espacio temporales estructuradas por la modernidad.

La mesiánico en Benjamin es entonces la forma de radicalidad política que se realiza como ruptura de la historia y del progreso como configuración moderna y que sólo puede ser entendida como irrupción revolucionaria. Para comprender la

²⁹ "A algunos de sus objetores que plantean que a fin de cuentas lo 'mesiánico' no es sino una utopía, una utopía y punto, Derrida responde de manera enérgica, y casi molesto, que lo mesiánico es 'todo salvo utópico'. En efecto, el texto antes citado lo indica, la determinación derridiana de lo mesiánico conlleva inmediatamente sus efectos en una promesa de justicia que habría de inscribirse en una inminencia, en 'la urgencia más concreta, la más revolucionaria también'. Lo mesiánico sería así el estricto equivalente de un 'realismo de lo inmediato' y lo antónimo de la utopía o de la utopía." Confrontar: Bensussan, Gerard. "La política y el tiempo en torno a Derrida y al mesianismo", en *Actuel Marx Intervenciones*, N 3, *La deconstrucción y el retorno de lo político*, primer semestre 2005. En: <http://next.v-paris10.fr/actuelmarx/num3chi.htm>

radicalidad de esta argumentación es importante remitirse a Derrida que en su propia argumentación sobre la justicia se inscribe en dicha formación mesiánica:

Abierta, en espera del acontecimiento, *como* justicia, dicha hospitalidad no es absoluta más que si vela por su propia universalidad. Lo mesiánico, incluso bajo sus formas revolucionarias (y lo mesiánico siempre es revolucionario, debe serlo), sería la urgencia, la inminencia, pero, irreductible paradoja, una espera sin horizontes de espera. [...] Se podría juzgar extraña, extrañamente familiar e inhospitalaria a la vez (*unheimlich, uncanny*), esa figura de hospitalidad absoluta cuya promesa se querría confiar a una experiencia igual de imposible, igual de poco segura en su indigencia, a un casi “mesianismo” siempre presupuesto, a un mesianismo casi trascendental pero también obstinadamente interesado por un materialismo sin sustancia: un materialismo de la *khora* para un “mesianismo” desesperante. Pero sin esa desesperación, y se pudiese *contar* con lo que viene, la esperanza no sería más que el cálculo de un programa. Se tendría la prospectiva pero no se esperaría nada ni a nadie. El derecho sin la justicia. Ya no se inventaría, ni cuerpo ni alma, ya no se recibiría ninguna visita, ni siquiera se pensaría ya en ver. En ver venir. A ese “mesianismo” que se desespera, algunos – de entre los cuales no me excluyo – le encontrarán quizá un sabor extraño, a veces un sabor a muerte. Es cierto que ese sabor es ante todo un sabor, un sabor antes del sabor y, por esencia, es curioso. Siente curiosidad por aquello mismo que conjura –y que deja mucho que desear.³⁰

Lo mesiánico ya no designa una religión sino más bien una estructura de la experiencia que se fundamenta en la irrupción y en la hospitalidad, estructura aporética y desquiciante pues espera sin horizontes temporales. Aquí la esperanza ya no es un programa sino la afectividad que abre el horizonte con una paciencia que desespera, pero que abre las condiciones de experiencia para lo por-venir. Lo mesiánico es, pues, una estructura estética —en tanto que construye unas condiciones espacio-temporales— que es política y hace política.

³⁰ Jacques Derrida. *Los espectros de Marx, El estado de deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Editorial Trotta, Valladolid, 1995, p. 189.

En este sentido, en Benjamin la estética es política en tanto que es una experiencia, en la que a partir de un objeto dialéctico el sujeto, como cuerpo y memoria, fractura las condiciones de sujeción de la modernidad (tiempo y espacio). Es importante seguir subrayando que la relación planteada entre arte y política en el texto de *la obra de la reproductibilidad técnica* es un momento importante en tanto que supone la posibilidad de que el arte trabaje a favor de la liberación de la masa y no para mantener su sometimiento, pero, creemos, de ninguna manera encierra la totalidad y complejidad de relación estética como experiencia que plantea Benjamin.

Sin embargo, el problema argumental que presenta la propuesta benjaminiana, leída como lo estamos haciendo, es que aun cuando el objeto está completamente determinado por sus condiciones de producción como mercancía puede llevar al sujeto a un fuera de sí, que le permita una recuperación de una conciencia desalienada. Es decir, Benjamin supone que hay una posibilidad revolucionaria desde la articulación conciencia-cuerpo-memoria, desde un despertar, que no deja de ser problemático, pues supone un resquicio de no alienación o de momento fenomenológico que se inscribe en el cuerpo como si éste no fuera también una producción capitalista-moderna de alienación. Benjamin, que concibe que en el cuerpo se halla la posibilidad de verdad, apuesta a que si se logra romper con la experiencia empobrecida como momento de reflexión, se puede acceder a una experiencia que provoque un momento revolucionario que cancelaría el encantamiento del modo de producción del capitalismo y trasmutaría la propia condición de posibilidades de la experiencia determinada por la fantasmagoría.

En este sentido, hay en los planteamientos de Benjamin dos momentos que habría que criticar: el primero, la condición del objeto de arte como posibilidad de producción de distanciamiento y el segundo, el resquicio de emancipación para la

apertura mesiánica para destruir la producción de la lógica del progreso inscrita en la lógica del capitalismo como sistema-mundo en Benjamin se encuentra en la propia conciencia del sujeto, en la posibilidad de liberarse de la sujeción alienada desde un momento de desencanto que pudiera romper con las condiciones de la experiencia y desplegar una temporalidad y espacialidad que excediera la lógica de la modernidad.

Podemos afirmar que, como se ha señalado insistentemente, Benjamin era un ilustrado que creía en la posibilidad de la revolución –epistemológica- desde el propio sujeto, y, ante ello, no hay salida. Sin embargo, lo que es importante de resaltar es que esta posibilidad de transformación política está inscrita en la posibilidad de una experiencia compleja en la que el sujeto no sólo generaba una reflexión de lo vivido sino que era completamente a travesado por ella, dislocando por completo la estructura de sujeción y permitiendo la aparición de una subjetividad que no estuviera determinada por los mitos y dispositivos de la modernidad, como lógica civilizatoria, y, en específico, por el capitalismo como dispositivo de producción del sujeto alienado.

La relación entre estética y política que podemos encontrar en el pensamiento de Benjamin es una relación sumamente complicada que implica, desde la experiencia del desencanto, la posibilidad de una revolución no sólo de las condiciones específicas de sometimiento sino el cuestionamiento a la propia lógica civilizatoria.

Evidentemente la propuesta de Benjamin sobre la experiencia sigue siendo importante para pensar desde la estética las posibilidades políticas para una revolución/emancipación de las lógicas de producción del capitalismo. Sin embargo, lo que también parece pertinente es investigar las articulaciones que hoy en día se están trabajando, no para hacer una comparación o para escoger entre un programa u otro, sino para investigar cuáles son los nudos de tensión y las líneas transversales

que cruzan estas articulaciones de tal manera que podamos desplegar una constelación con la que podamos encontrar nuevos sentidos para seguir pensando cómo hoy desde la estética podemos hacer política.

1.4. De la revolución a la crítica negativa

Es claro que por muchos años, y por las propias condiciones políticas del saber que se impusieron después de la Segunda Guerra Mundial con el evidente fracaso de los proyectos de emancipación radical, el pensamiento de Benjamín se vio invisibilizado y silenciado casi totalmente. Esperando el momento de emergencia quedó guardado en las catacumbas de la Biblioteca Nacional de París, bajo la vigilia de Georges Bataille,³¹ uno de los proyectos que sin duda hoy resultan fundamentales para la investigación del pensamiento de Benjamin, la obra de *Los Pasajes*. Pero la discusión que mantuvo a flote el pensamiento de Benjamin fue la que continuó Adorno. Éste siguió discutiendo, desde su muy específica interpretación, los argumentos estéticos de Benjamin, sobre todo y de manera contundente con su *Teoría Estética* de 1970.

En este libro Adorno desarrolla la relación entre estética y política desde el arte no como un momento de consuelo o liberación sino como crítica negativa. La estética aquí se convierte en la reflexión sobre la experiencia del arte, re-situando a

³¹ Una de las conexiones más interesantes del pensamiento de Walter Benjamin sin duda se encuentra en las coincidencias y confabulaciones entre éste, Georges Bataille y lo formulado desde el Colegio de Sociología. Si interpretamos la obra inconclusa de *Los Pasajes* bajo esta constelación un sentido altamente crítico y feroz emerge de esta obra. En este sentido es posible leer esta investigación como una arista más de la parte maldita, es decir, de la lógica del exceso y del don que pretendía rebasar las condiciones impuestas por el capitalismo como lógica de producción de un sistema-mundo desde un sabotaje total a sus economías artísticas, culturales, sexuales y de representación.

la estética en la esfera de la autonomía del arte.³² En Adorno la experiencia producida por el arte no llegará a producir un desencantamiento como desalienación que permita resistir a las condiciones de sujeción sino que la experiencia específica del arte permitirá, desde la reflexión, generar una crítica, siempre negativa, en el sentido de que el arte aun en su autonomía no puede ser ajeno a los dispositivos de producción y de cosificación que el capitalismo supone. La reflexión del arte, es decir, la estética en Adorno, que cancela la estética como trascendental y elimina las condiciones de la experiencia en las configuraciones espacio temporales, es siempre crítica negativa, es decir, elaboración del pensamiento que desentraña las condiciones de la sociedad sin ser ajena a ella:

En la era del horror inconcebible, la frase de Hegel (que Brecht adoptó como lema) de que la verdad es concreta tal vez ya sólo la pueda satisfacer el arte. El motivo hegeliano del arte como consciencia de las miserias se ha confirmado más allá de lo que se podía esperar. De este modo se ha convertido en una protesta contra el veredicto del propio Hegel sobre el arte, contra un pesimismo cultural que pone de manifiesto su optimismo teológico apenas secularizado, la expectativa de libertad realizada. El oscurecimiento del mundo vuelve racional la irracionalidad del arte, que es oscuro radicalmente. Lo que los enemigos del arte

³² Es muy importante subrayar este viraje de lo estético en Adorno, ya que siguiendo el argumento que queremos demostrar, aquí se encuentra un punto de inflexión respecto de la propuesta estética benjaminiana. Adorno renuncia a la estética como estética trascendental o condición de posibilidades de toda experiencia posible para situarse en la estética como experiencia autónoma que pone en suspensión la lógica instrumental sin contradecirla o anularla. La estética deja de ser experiencia para ser pura reflexión de la experiencia, lo cual implica la distinción más importante respecto de la relación estética-experiencia. En este sentido, Rancière es fundamental ya que vuelve a trabajar con las dos nociones de estética y, por un lado, con la “estética de lo político” re-sitúa la discusión kantiana-foucaultiana de las condiciones sensibles de la experiencia y, por el otro, con su “políticas de lo estético” elabora las condiciones de la experiencia del arte y de su reflexión desde los regímenes específicos que producen el arte y lo permiten. Esta separación le permite jugar en ambos territorios y, tal vez, la ambigüedad con respecto a ellos es lo que ha generado cierta interpretación de Rancière, que aquí, intentaremos descifrar.

moderno llaman, con mejor instinto que sus apologetas medrosos, su *negatividad* es el compendio de lo reprimido por la cultura establecida. Ahí hay que ir.³³

Adorno, desde su teoría estética, reivindica la autonomía del arte y con ello, debe quedarnos claro, no está apelando por hacer del arte un algo “más allá de la sociedad”, sino, todo lo contrario, situarlo como un objeto aporético, que a la vez que es un objeto que se produce dentro de una lógica específica y, por tanto, está condicionado por ella, también contiene un momento de aparición que irrumpe en la propia racionalidad y convoca a un momento irracional, oscuro y crítico. Así, la obra de arte en el capitalismo se convierte en un objeto contradictorio, en una dialéctica negativa en la que se contienen tanto el momento de alienación como el de libertad. De esta contradicción no se posibilitará, como en Benjamin, un momento revolucionario, sino que mantendrá la tensión produciendo un momento negativo, donde la obra de arte se convierte en la materialidad de la producción y en su propia crítica. De esta imbricación nacerá la experiencia estética, es decir, la reflexión que, en sentido estricto, permitirá un diagnóstico y un evidenciamiento de las condiciones que el sistema-mundo imponen. El arte es un producto social pero no lo es por ser un objeto de crítica social o de herramienta política. Para Adorno es claro que:

Más bien, el arte se vuelve social por su contraposición a la sociedad, y esa posición no la adopta hasta que es autónomo. Al cristalizar como algo propio en vez de complacer a las normas sociales existentes y de acreditarse como “socialmente útil”, el arte critica a la sociedad mediante su mera existencia, que los puritanos de todas las tendencias reprueban. No hay nada puro, completamente elaborado de acuerdo con su ley inmanente, que no critique implícitamente, que no denuncia la humillación de una situación que tiende a la

³³ Theodor Adorno. *Teoría Estética*, Obras Completas, 7, Akal, Madrid, 2004, pp 32-33.

sociedad del intercambio total: en ella, todo es sólo para otro. Lo asocial del arte es la negación determinada de la sociedad determinada. Por supuesto, el arte autónomo se ofrece mediante su repudio de la sociedad, que equivale a la sublimación mediante la ley formal, también como vehículo de la ideología: en la distancia deja intacta a la sociedad que horroriza. Pero esto es algo más que sólo ideología: la sociedad no es sólo la negatividad que la ley estética formal condena, sino que hasta en su figura más problemática es el compendio de la vida de los seres humanos que se produce y reproduce.³⁴

El arte se vuelve la irrupción de la contradicción, el objeto que contiene en sí mismo las condiciones de la producción y el momento de su crítica, por eso Adorno al hablar de la obra de arte va a pensar desde la obra que se ejecuta, que no intenta revocar la lógica histórica que la produce sino que se sitúa en ella y desde ahí irrumpe con su propia irracionalidad. Es interesante que en la crítica radical que Adorno hace al capitalismo como medio de alienación supone que el arte, aun cuando trabaja desde una fetichización semejante a la mercancía, si mantiene su propia irracionalidad puede escapar a la cosificación y generar el espacio de contradicción necesario para crear una dialéctica. Al respecto, el argumento que desarrolló Adorno sobre el fetiche en la *Teoría Estética* es crucial para entender la operación que realiza la obra en tanto objeto fetiche y la posibilidad de no estar completamente reificado en la mercancía como útil.

Como los fetiches mágicos son una de las raíces históricas del arte, las obras de arte tienen algo fetichista que se aparta del fetichismo de las mercancías. Estos no pueden ni eliminarlo ni negarlo; también desde el punto de vista social, el momento enfático de la apariencia en las obras de arte es, en tanto que correctivo, el órganon de la verdad. Las obras de arte que no insisten de una manera tan fetichista en su coherencia, como si fueran lo absoluto que no pueden ser, carecen de valor de antemano; pero la subsistencia del arte se vuelve

³⁴ *Ibid.*, pp. 298-299.

precaria en cuanto toma de consciencia de su fetichismo y (como ha sucedido desde mediados del siglo XIX) se aferra a él. El arte no puede denunciar a su propia ofuscación; no sería nada sin ella. Esto lo conduce a la aporía. Lo único que lleva un poco más allá de ésta es el conocimiento de la racionalidad de su irracionalidad. Las obras de arte que quieren despojarse del fetichismo mediante intervenciones políticas muy dudosas suelen enredarse socialmente en la falsa consciencia debido a la inevitable y en vano ensalzada simplificación. En la praxis de cortas miras a la que se entregan se prolonga su propia ceguera.³⁵

En este sentido, para Adorno que la obra de arte circule y opere desde el despliegue “mágico” del fetiche, de manera similar que la mercancía, no supone la imposibilidad para ejercer una crítica a la propia mercancía, como era lo que apuntaban los argumentos de Brecht y que, en la historia de la pregunta sobre la función social del arte, ha implicado el purismo de ciertas prácticas por mantenerse fuera de los circuitos de circulación, al asumir que al entrar en ellos la obra se convierte en un fetiche o, lo que es lo mismo en esta argumentación, en una mercancía que cancela cualquier poder radical como función social.³⁶

³⁵ Theodor Adorno, *Teoría Estética*, Obras Completas 7, Madrid, Akal, 2004, p. 301

³⁶ Quizá una de las tareas pendientes en el pensamiento postmarxista contemporáneo es pensar el fetiche, re-pensar las operaciones que se realizan desde esta construcción y la importancia que esta noción tiene en todo el pensamiento marxista para poder introducir un momento de invisibilidad, de inconmensurabilidad en la producción. Es interesante pensar la emergencia de la noción de “fetiche” y pensar cómo esta noción que fue utilizada por los intermediarios comerciales europeos en África occidental para describir los intercambios no equivalentes entre mercancías, se convirtió en una de las nociones centrales del pensamiento marxista. Es posible que esta inscripción del pensamiento colonial tenga un momento sumamente revelador al interior del capitalismo ya que aun en la producción capitalista hay un momento primitivo que incorpora en el objeto un momento de verdad, una materialidad que encierra el encantamiento, pero en él también se haya la verdad. Habrá que cuestionar la exigencia de expulsar al fetiche de cualquier producción, sobre todo en lo que refiere al arte, pues es posible que en esta materialidad, se genere la posibilidad de una visibilidad que encierra una oscuridad que hace emerger lo que no podría aparecer de otra manera.

En sentido contrario, Adorno mantendrá la obra como fetiche ya que esto permite desplegar una pulsión de deseo y de magia donde el objeto se transmuta en otra cosa, pero insistirá que ello no cancela la operación crítica de la obra, ya que este poder no radica para Adorno en el modo de producción de la obra sino en su condición de objeto dialéctico, de espacio negativo para, desde la propia constitución objetual desplegar un momento de irracionalidad.

Adorno no piensa en Baudelaire, mucho menos en Brecht,³⁷ sino que desde Beckett hace explotar la incorporación del tiempo y el espacio de la lógica de

³⁷ Es evidente la oposición de Adorno a un arte como instrumento revolucionario, en este sentido, Adorno intentó re-elaborar los argumentos benjaminianos distanciándose de los textos marcadamente "realistas" como es *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica* y *El autor como productor*. Gran parte del ataque de Adorno se centraba en Brecht, pues Adorno suponía que había sido la influencia de Brecht sobre Benjamin la que lo había contaminado de un "activismo" político.

La postura de Adorno respecto del papel instrumental del arte en la revolución es contundente: "Paradójicamente, el efecto social del arte es de segunda mano; lo que él se atribuye a la espontaneidad depende de la tendencia social global. A la inversa, la obra de Brecht, que quería transformar como muy tarde desde *Santa Juana de los mataderos*, probablemente era impotente desde el punto de vista social, y Brecht era demasiado inteligente como para engañar al respecto. A su efecto se le puede aplicar la fórmula anglosajona de *preaching to the saved*. Su programa de distanciamiento era hacer pensar al espectador. El postulado de Brecht del comportamiento pensante converge curiosamente con el postulado de una actitud cognoscitiva objetiva que algunas obras de arte autónomas significativas esperan como actitud adecuada por parte del contemplador, del oyente, del lector. Pero el gesto didáctico de Brecht es intolerante frente a la plurivocidad en la que el pensamiento se inflama: es autoritario. (...) La razón aguda de la ineficacia social de las obras de arte que hoy se entregan a la propaganda cruda es que, para oponerse al sistema de comunicación que lo domina todo, tienen que renunciar a los medios de comunicativos que tal vez acercaría a las poblaciones. En todo caso, las obras de arte ejercen un efecto práctico en un cambio de la consciencia que apenas se puede atrapar, no arengando: además, los efectos agitadores se agotan muy rápidamente, presumiblemente porque incluso las obras de arte de ese tipo se perciben bajo la cláusula general de la irracionalidad: su principio, del que no se libran, interrumpe la inflamación práctica directa." Theodor Adorno. *Teoría Estética*, Obras Completas, 7, Akal, Madrid, 2004, p. 320.

Esta crítica a la efectividad política de las prácticas artísticas es muy importante para entender el debate que actualmente se abre sobre el papel político del arte. Es evidente que las producciones activistas o militantes buscan inscribir su práctica, por un lado, desde los postulados benjaminianos

sometimiento, no para esperar un momento redentor, sino para que, desde la aparición del absurdo y la locura se manifieste el estado de la sociedad. Momento de crítica negativa donde la obra no permite la fuga sino el adentramiento a las lógicas del sistema-mundo. La obra, entonces, ya no es el consuelo sino el infierno mismo:

Hamm. Pero siempre pasa lo mismo al atardecer, ¿No es verdad, Clov?

Clov. Siempre

Hamm. Es un atardecer como los demás, ¿verdad, Clov?

Clov. Así parece³⁸

Para Adorno no hay redención posible, la posibilidad misma de destrucción sería demasiado consoladora, sólo queda la repetición de una producción que nos deja en el mismo infierno. Paisaje aterrador, sin salida y sin posibilidad de cerrar los ojos:

sobre el lugar político de la obra que, como se plantea en *El autor como productor*, no radica en la conciencia crítica del artista sino en la manera en que la obra opera en la cadena de producción y distribución, para que la obra sea una herramienta de operación que se estructura fuera de las condiciones de producción del sistema dominante y hegemónico. Y por otro lado, reivindican la producción del arte de vanguardia que se concebía como una supresión de la distinción entre arte y vida desde una política de la acción directa. Mientras, otro tipo de producción artística, que trabaja desde las políticas de representación, se asume como un objeto que opera al centro del sistema de dominación desde la circulación y el valor de la obra en un mercado específico y que desde ahí opera una crítica, tanto a las lógicas de representación como al sistema de circulación. Este tipo de prácticas, que desde los años 60 se les califica como "crítica institucional" se inscriben a los postulados adornianos sobre el papel social del arte como momento negativo, como tensión absoluta que no pretende resolver la aporía la función social del arte, pero que, de alguna manera y desde las propias determinaciones de la autonomía del arte trabaja sobre ella. El problema sobre el papel social y político del arte sigue siendo un campo de batalla continuo y, muchas de las veces, los argumentos más que pretender elaborar un territorio de apertura se cierran en un dogmatismo y purismo que no permiten observar las posibilidades y las operaciones que se abren en cada territorio.

³⁸ Samuel Beckett, "Endgame" en *Endgame and Act Without Words*, Grove Press, New York, 1958.

El *ecce homo* de Beckett es aquello en lo que los hombres se han convertido. Como con ojos a los que se les han secado las lágrimas, nos miran mudos desde sus frases. El hechizo que expanden y bajo el cual se hallan se rompe al reflejarse en ellos. Por la mínima promesa de felicidad que en él se contiene, que no se despilfarra en ningún consuelo, hubo por supuesto que pagar un precio no menor que le dé la perfecta articulación, hasta la pérdida del mundo. Todo compromiso con el mundo se ha de cancelar para satisfacer la idea de una obra comprometida, el polémico distanciamiento pensado por el teórico Brecht y que él practicó tanto menos cuanto más sociablemente se dedicó a lo humano. Esta paradoja, que provoca el reproche de sofisma, se apoya, sin mucha filosofía, en la experiencia más simple: la prosa de Kafka, los dramas de Beckett o la verdaderamente monstruosa novela de éste *El innombrable* ejercen un efecto por comparación con el cual las obras oficialmente comprometidas parecen juegos de niños; producen la angustia de la que el existencialismo no hace más que hablar.³⁹

La obra de arte no podrá transformar el mundo en torno, pero su de reflexión, que siguiendo a los románticos alemanes es la experiencia estética ilustrada, nos permite exigir un *debería ser diferente*.

En Adorno la estética sólo hace política en el sentido de una reflexión como crítica inmanente a la racionalidad que domina en la lógica de producción y de sentido. La crítica es negativa y no aspira al momento de emancipación, simplemente espera encontrar en la irrupción de la obra de arte un momento de libertad, libertad no como esperanza sino como responsabilidad crítica que seculariza el "*on ne doit pas dormir*" de Pascal.⁴⁰

El terreno dejado por la estética negativa es desconsolador, pura crítica a la racionalidad occidental que, en su radicalidad, se muerde la cola generando una

³⁹ Theodor Adorno. "Compromiso" en *Notas sobre literatura III*, AKAL, Madrid, 2006, p. 409.

⁴⁰ Confrontar. *Ibid*, p. 406.

espiral que no sólo critica las condiciones de posibilidad de una experiencia catastrófica sino que la reproduce en su propia negatividad, generando un círculo del que no hay escapatoria.

1.5. De la crítica positiva a la emancipación

Para poder generar un espacio de crítica que no operara mediante la pura reflexión y generar otro tipo de condicionamientos de la experiencia había que renunciar a esta estética y buscar, una vez más en la condiciones de posibilidad, la forma de atravesar los condicionamientos del sistema mundo que había dejado el capitalismo como imposición de una lógica civilizatoria. La operación radicó en dismantelar por completo la constitución del sujeto y Foucault fue el que, a través del saber, logró generar un dispositivo positivo para establecer los procesos por los cuales el sujeto sufre una modificación por aquello mismo que conoce; dismantelar aquello que permite, a la vez, modificar al sujeto y construir al objeto. La arqueología fue la ruptura con las determinaciones negativas al insertar la historia como el elemento a desentrañar y así suspender la producción de sujeción que imponía el capitalismo como sistema mundo:

Con la idea de arqueología se trata precisamente de retomar la constitución de un conocimiento, es decir, de una relación entre un sujeto fijo y un ámbito de objetos, en sus raíces históricas, en su movimiento de saber que lo hacen posible. Todo aquello de lo que me he ocupado hasta hoy tiene que ver, en el fondo, con la manera como, en las sociedades occidentales, los hombres han realizado sus experiencias, sin duda fundamentales, consistentes en comprometerse en un proceso de conocimiento de un ámbito de objetos, mientras que al mismo tiempo ellos mismo se constituyen como sujetos con un estatuto fijo y determinado. Por ejemplo, conocer la locura constituyéndose como un sujeto razonable; conocer la enfermedad constituyéndose

como un sujeto vivo; o la economía como un sujeto que trabaja; o el individuo conociéndose en cierta relación con la ley... También hay siempre ese compromiso de uno mismo al interior de su propio saber.⁴¹

Podría parecer que en este salto (de la escuela de Frankfurt a Foucault) hay un abismo y una desconexión total, sin embargo como el propio Foucault afirma en la entrevista que realizó con el Dr. Trombadori en París en 1978, había un hilo que los atravesaba y desvelaba: el problema de los efectos del poder en relación con una racionalidad que se definió histórica y geográficamente en Occidente a partir del siglo XVI. La racionalidad moderna, capitalista y occidental era aquello que se mantenía como problema, sin embargo, en vez de seguir elaborando el argumento en una línea marxista-humanista, Foucault optó por trabajar desde el condicionamiento de la experiencia, de la búsqueda arqueológica por una historia que pudiera dar cuenta de los momentos de aparición y solidificación de los saberes; que pudiera encontrar los mecanismos y las técnicas que acompañan a la racionalidad y que se inscriben como condicionantes de la experiencia. La problemática se mantiene pero sin duda hay diferenciaciones, el propio Foucault las pone en evidencia:

Esquemmatizando podríamos, por ahora, afirmar que la concepción del sujeto adoptada por la escuela de Frankfurt era más bien tradicional, de naturaleza filosófica. Estaba muy impregnada de humanismo marxista. Se explica así su articulación particular a partir de ciertos conceptos freudianos, como la relación entre alienación y represión, entre liberación y fin de la alienación y explotación. No creo que la escuela de Frankfurt pueda admitir que lo que tenemos que hacer no sea encontrar nuestra identidad perdida, liberar nuestra naturaleza cautiva, despejar nuestra verdad

⁴¹ Michel Foucault. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Quarto Gallimard, Paris, 2001, p. 876. (la traducción es mía).

fundamental. Más bien ir rumbo algo completamente diferente. Le damos vueltas a una frase de Marx: 'el hombre produce al hombre'. ¿Cómo comprenderla? Para mí lo que debe ser producido no es el hombre tal como lo diseñó la naturaleza, o tal como lo prescribe su esencia. Debemos producir algo que todavía no existe y que no podemos saber qué será. Respecto de la palabra 'producir' no estoy de acuerdo con aquellos que interpretarían que esta producción del hombre por el hombre se hace como la producción del valor, la producción de la riqueza o de un objeto de uso económico. Se trata también de la destrucción de lo que somos y de la creación de una cosa totalmente diferente, de una innovación total. Ahora bien, me parece que la idea que los representantes de esta escuela tenían de esta producción del hombre por el hombre consistía esencialmente en la necesidad de liberar todo aquello que, en el sistema represivo ligado a la racionalidad o en aquel de explotación ligada a una sociedad de clases habían mantenido al hombre alejado de su esencia fundamental.⁴²

El trabajo arqueológico no sólo vuelve a la investigación de las condiciones de posibilidad de la experiencia, en una re-elaboración de la estética trascendental kantiana desde la historia que marcará por completo el pensamiento contemporáneo, sino que también regresa a las experiencias límites, a aquellos resquicios de la experiencia que occidente intentó racionalizar para poder establecer sus mecanismos de control. La investigación de Foucault se consolida en intentar comprender cómo el hombre había transformado en objeto de conocimiento ciertas experiencias límite: la locura, la muerte, el crimen. En este sentido, Foucault recupera una tradición filosófica de Nietzsche, Bataille y Blanchot donde la experiencia tiene la función de arrancar al sujeto del mismo y de hacer que él no sea más él mismo o bien, que él sea conducido a su eliminación o a su disolución. Un tipo de experiencia que

⁴² *Ibid.*, 893-894. (la traducción es mía).

podríamos llamar una experiencia de des-subjetivación ya que implica la suspensión del proceso mediante el cual el sujeto se concibe a sí mismo como tal y, desde su momento de enunciación se produce bajo los mecanismos de la racionalidad y la identificación.

Foucault recupera los temas de esta experiencia límite, sobre todo los elaborados por Bataille, pero éstos están “retomados en una historia colectiva que es la historia de Occidente y de su saber. Se trata de experiencia límite y de la historia de la verdad.”⁴³ En este sentido, el trabajo de Foucault nos devuelve a las experiencias extremas que buscaban ser el desquiciamiento del sistema hegemónico y dominante, que se presentaban como el quiebre que permitía un momento revolucionario, pero en vez de estar planteadas de manera individual Foucault las elabora desde la historia colectiva, desde el develamiento de los mecanismos que llevaron a estas experiencias a ser racionalizadas y neutralizadas. Foucault revela el dispositivo y con ello, se posibilita una vez más su activación, su modo de no ser incorporado dentro del poder como resistencia, inherente al propio funcionamiento del poder, sino como modificación en el saber que desacomoda los estratos y permite una nueva configuración de lo sensible, es decir, como los elementos históricos que constituyen al saber y, por tanto, al sujeto y al objeto.

El pensamiento filosófico es una construcción que pocas veces crea algo nuevo, la mayoría de las veces solamente gira, remueve, revuelve, desplaza o resignifica lo que ya está dicho –lo cual no es poca cosa. Pero hay discursos que abren y transforman el pensamiento de manera radical, que hacen que las cosas ya no puedan ser pensadas de manera igual, modificando no sólo la aparición y

⁴³ *Ibid.*, 877. (la traducción es mía).

visibilidad, sino al pensamiento mismo y a nosotros en él. Uno de estos pensamientos fundantes es sin duda el de Michel Foucault, que en su construcción arqueológica remueve los cimientos no para hacer una excavación del pasado, sino, para desde el presente, poder entender cómo somos conformados. Re-mover las capas que nos forman para hacer de nuestra constitución una tierra que no se encuentra solidificada en un origen sino que está conformada de estratos,⁴⁴ de cortes transversales que nos van posibilitando. No hay principio, ni formas esenciales sólo modos de hacer y de ver que están delimitados por un saber que no pasa por la veracidad y las correspondencias sino por las aperturas de visibilidad y enunciación, por los dispositivos, mecanismos y formas de control con los que el poder establece la verdad.

⁴⁴ La interpretación “geológica” de Foucault la estamos realizando desde la propuesta de lectura deleuzeiana, esto no sólo por la propia fuerza que tiene el pensamiento de Deleuze sino porque nos parece que aquí se permite una intersección importante con el pensamiento de Rancière. Encontramos que uno de los puntos importantes en el propio Rancière es la herencia de Foucault que lee en una manera muy cercana a Deleuze, pero que vira hacia otra conceptualización del problema estético y político. Vale la pena confrontar cómo entiende el propio Deleuze a Foucault: “Los estratos son formaciones históricas, positivities o empiricidades, ‘capas sedimentarias’, hechas de cosas y de palabras, de ver y de hablar, de visible y de decible, de superficies de visibilidad y de campos de legitimidad, de contenidos y de expresiones. Estos últimos términos los tomamos prestados de Hjelmslev, pero para aplicarlos a Foucault en un sentido totalmente distinto, puesto que el contenido ya no se confunde con un significado ni con la expresión de un significante. Se trata de una nueva distribución, muy rigurosa.” Confrontar. Gilles Deleuze, “Los estratos o formaciones históricas: lo visible y lo enunciable (saber)” en *Foucault*, Paidós Estudio, Barcelona, 1987, p. 75.

No podemos obviar la pregunta de por qué Deleuze transforma al arqueólogo en geólogo y sin una respuesta contundente lo que podemos es sugerir que con esta transformación Deleuze intenta superar la inmovilidad foucaultiana, es decir, intenta que las arqueología no sea una ciencia que analiza épocas y regímenes de poder y de saber sino que piensa las formas de distribución e irrupción. La operación geológica implica la posibilidad de movilización de las sedimentaciones, de perforación, de quiebre, de fisura, de momentos telúricos en que las sedimentaciones se colapsan todas, a un mismo tiempo. No se trata aquí de metaforizar sino de crear la constelación que nos permite crear una argumentación sobre la relación entre las estética y la política como forma de hacer experiencia y, creemos que esta interpretación de Deleuze nos genera esta posibilidad teórica y crítica.

No es aquí el lugar de exponer, explicar o intentar comprender el proyecto de Foucault, simplemente se trata de rastrear lo escondido, lo que abre las posibilidades de emergencia de la búsqueda que hacemos y que, en este caso, es la pregunta por las condiciones estéticas que abren las posibilidades de la experiencia política. El trabajo de Foucault vuelve a lo estético, como elaboración de las condiciones que configuran al sujeto y al objeto pero lo hace desde la inscripción de las experiencias límites, de aquellas que desbordan y que se presentan como la irrupción estética que genera un momento político.

El pensamiento generado por Foucault supone así la apertura de, al menos, dos caminos de lo político, por un lado, el que nos devuelve la posibilidad de la emancipación desde el proceso de subjetivación como irrupción en la configuración estética para generar un momento político y, por el otro lado, el de la fuga como des-subjetivación que produce una experiencia límite que disuelve o aniquila al sujeto para, desde el exceso, incidir en la desestabilización e imposibilidad de hegemonía y dominación del sistema. Si bien en Foucault estos dos momentos son transversales, ya que su pensamiento tanto posibilita la subjetivación como la des-subjetivación para el pensamiento contemporáneo esta disyunción (subjetivación/ des-subjetivación) se ha vuelto uno de los puntos de tensión más fuertes para articular las posibilidades de lo político. En este sentido, lo que intentaremos desde esta genealogía es explorar la propuesta de la "estéticas de lo político" de Jacques Rancière para desde ahí, desplegar los nudos de tensión y los caminos que se cruzan para re-pensar la relación que éste propone. Hasta aquí lo que intentamos fue generar un marco para situar la compleja relación que existe entre la estética y la política.

Si el pensamiento de Foucault resulta importante en este caso es porque es el motor y el sustento de las búsquedas por una nueva posibilidad de lo político. El pensamiento de Foucault tal vez no se ocupa de manera específica del problema que intentamos abordar, las relaciones entre lo estético y lo político como posibilidad de experiencia, pero es el que yace escondido en las posibilidades que examinamos, por un lado, en la propuesta de Rancière de la estética de lo político y las posibilidades emancipatorias de la experiencia de lo político como subjetivación y, por otro lado, las posibilidades abiertas por Deleuze y Guattari en las relaciones entre micropolítica y macropolítica para crear una nueva subjetividad que posibilite la resistencia en un devenir máquina-deseante que permita invalidar al sujeto y buscar nuevas formas de constitución fuera de las formas impuestas por el régimen específico del capitalismo cognitivo.

Capítulo 2

Estética, la configuración sensible de lo político

2.1. La estética como configuración política o su reformulación como condición de posibilidades

Tal vez la propuesta de la “estética de la política” de Rancière no sea, como muchas veces se ha dicho, un giro o una vuelta de tuerca al concepto de “estética”. Tal vez el pensamiento de Rancière implique más bien un desplazamiento en la propia tradición que permite re-situar el problema y reelaborarlo desde nuevas coordenadas.

La estética es una categoría compleja porque en ella se juegan las posibilidades de configurar, ampliar, conformar una esfera de la experiencia que dé entrada a la historia, la verdad, la memoria, el cuerpo y la acción para transformar subjetividades y condicionamientos sociales. Rancière lo sabe y “rescata” la estética para, desde ahí, poder configurar y reconfigurar la noción misma de lo político, alejándose tanto de los discursos apocalípticos del fin, como de los grandes retornos purificadores. Rancière nos

sitúa en la proposición más “básica” de lo político, en aquella desde la cual, tal vez sea, todavía, posible desplegar nuevos discursos y nuevas maneras de pensar y de pensarnos:

La palabra por la cual hay política es la que mide la distancia misma de la palabra y su cuenta. Y la *esthesis* que se manifiesta en esta palabra es la disputa misma acerca de la construcción de la *esthesis*, acerca de la partición de lo sensible por la que determinados cuerpos se encuentran en comunidad. Partición se entenderá aquí en el doble sentido del término: comunidad y separación. Es la relación de una y otra la que define una partición de lo sensible.⁴⁵

El planteamiento de Rancière permite pensar que la estética configura lo político, lo cual pone en juego una nueva relación, donde ni lo estético ni lo político se entienden en su sentido más común. Habrá que analizar cabalmente lo que Rancière re-significa como político, pero, tal vez lo primero a responder será cómo y desde dónde está entendiendo lo estético. En el texto *La división de lo sensible*⁴⁶ Rancière afirma:

Hay, por tanto, en la base de la política, una “estética” [...] Si nos ceñimos a la analogía, puede entenderse en su sentido kantiano -en su momento revisado por Foucault-, como el sistema de las formas que *a priori* determinan lo que se va a experimentar. Es una delimitación de tiempos y espacios, de lo visible y lo invisible, de la palabra y el ruido, lo que define a la vez el lugar y el dilema de la política como forma de experiencia.⁴⁷

⁴⁵Jacques Rancière. *El desacuerdo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 41

⁴⁶ El texto en francés se titula *Le partage du sensible: Esthétique et politique*, y creemos que la traducción de “partage” a “división” es un tanto conflictiva ya que, la palabra “división” filosóficamente está cargada de connotaciones de pensamiento metafísico, característico por sus operaciones binarias (bueno-malo, inteligible-sensible, etc.) En este sentido, parece más pertinente utilizar la palabra “partición” o “distribución”. El propio Rancière en los textos escritos en inglés ha optado por la palabra “distribution”. Cfr. Jaques Rancière, ed. Por Mark Robson “From Politics to Aesthetics?” *Paragraph 28*, num 1. Marzo 2005, Edingurgh University Press, Edinburgh, pp.13-25. Por lo tanto, a menos que estemos citando el texto en castellano, utilizaremos las palabras “partición” y “distribución” para referimos al *partage du sensible*.

⁴⁷ Jacques Rancière. *La división de lo sensible: Estética y política*, Consorcio Salamanca 2002 y Centro de Arte de Salamanca, Salamanca, 2002, p. 17.

La noción de lo estético en Rancière tiene al menos dos momentos que hay que investigar, el primero, el que se refiere a lo estético como el sistema de formas que *a priori* determinan lo que se va a experimentar, y que nos llevan necesariamente a la propuesta kantiana sobre las formas estéticas de la sensibilidad, es decir, a la estética trascendental y, el otro momento, en el que se señala a la estética como un régimen específico de visibilidad y de prácticas en el arte que denomina bajo la propuesta de las “políticas de la estética” y que intenta pensar las formas de la experiencia sensible en el territorio del arte, sus posibilidades y movilizaciones.⁴⁸ En el argumento de Rancière la primera formulación de la estética es la fundante, es decir es de la que se desprende y posibilita la segunda noción de la estética específica del régimen de las artes, lo cual no deja de ser sorprendente pues el éxito que ha tenido Rancière en los últimos años se desprende del efecto que produce su teoría al interior del propio mundo del arte:

A partir de esta estética inicial [descrita en la cita precedente] puede plantearse la cuestión de las “prácticas estéticas” tal como las entendemos, es decir, las formas de visibilidad de las prácticas de arte, del lugar que ocupan y de lo que “hacen” con respecto a lo común. Las prácticas artísticas

⁴⁸ Esta distinción es importante ya que, como hemos apuntado antes, en relación a la estética hay dos formas de abordarla: en su concepción trascendental, es decir como condición de posibilidad de la experiencia, o como dispositivo de la crítica del discernimiento, es decir, como juicio de un tipo de experiencia específica que no responde a los mismos parámetros que la razón pura. A lo largo del trabajo hemos intentando apuntar cómo los diferentes autores que trabajamos se inscriben en alguna de estas conceptualizaciones. Es importante el lograr entender las consecuencias de cada operación y observar los despliegues que se permiten desde cada una. En el caso de Rancière es importante anotar que él trabaja en ambas concepciones. Por un lado, la “estética de lo político” se inscribe dentro de las investigaciones sobre condiciones de posibilidad de la experiencia y, por el otro lado, las “políticas de lo estético” se sitúan en la discusión de la experiencia específica del arte y las políticas de representación que operan en ella. En esta investigación nuestro interés está en entender la “estética de lo político” y desde ahí desplegar los otros hilos que atraviesan el pensamiento de Rancière por lo cual las “políticas de lo estético” se trabajarán en el aparato crítico como un para-texto desde el que intentaremos pensar no sólo el arte sino la relación entre arte y política.

son “maneras de hacer” que intervienen en la distribución general de las maneras de hacer y en sus relaciones con las maneras de ser y las formas de visibilidad.⁴⁹

Así, en nuestra investigación, lo que resulta primordial es poder entender cabalmente la elaboración compleja que hace Rancière sobre lo estético, por lo cual más que investigar sobre la descripción y conceptualización que hace Rancière sobre los regímenes del arte nosotros investigaremos sobre la elaboración de la estética de la política, pues creemos ahí es donde se desatan los nudos, tensiones y contradicciones de su propia teoría.

Así pues, en esta sección trabajaremos con la primera noción de la estética para poder descifrar lo que quiere decir Rancière con “las formas *a priori*” y re-pensar qué puede significar hoy lo sensible.

2.2 De vuelta a la estética “trascendental”

La primera crítica de Kant, es decir, *La crítica de la razón pura*, pretende responder a la pregunta ¿Qué puedo conocer? y no tiene una respuesta sencilla. Porque, si bien para Kant es innegable que todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, no por eso todo el conocimiento depende de ella.⁵⁰ La intención de Kant es poder distinguir el conocimiento empírico del conocimiento puro y para hacerlo va a recurrir a la investigación de las formas trascendentales, es decir, “del conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*.”⁵¹

⁴⁹ Jacques Rancière. *La división de lo sensible: Estética y política*, Op. Cit., p. 17.

⁵⁰ Cfr. Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2000, p. 42/ B2.

⁵¹ Immanuel Kant. *Op Cit.* p. 58/ B 26

En la teoría de Kant existen sólo dos troncos del conocimiento, la sensibilidad y el entendimiento, este último es mediante el cual pensamos y la sensibilidad es la capacidad que permite recibir representaciones, es decir, de ser afectados por los objetos. La sensibilidad no pertenece a lo empírico sino que está determinado a partir de intuiciones puras que se encuentran *a priori* en el sujeto. Todos los principios de la sensibilidad *a priori* constituyen lo que Kant denominó la estética trascendental. Es interesante anotar que en el momento en que Kant expone la noción de estética trascendental, en una nota al pie, expone cómo la noción de estética ha sido utilizada para hablar de la crítica del gusto y afirma:

Tal empleo se basa en una equivocada esperanza concebida por el crítico Baumgarten. Tal esperanza consistía en reducir la consideración crítica de lo bello a principios racionales y en elevar al rango de ciencia las reglas de dicha consideración crítica. Pero este empeño es vano, ya que las mencionadas reglas o criterios son, de acuerdo con sus fuentes (principales), meramente empíricas y, consiguientemente, jamás pueden servir para establecer (determinadas) leyes *a priori* por las que debiera regirse nuestro juicio del gusto [...] Por ello es aconsejable (o bien) suprimir otra vez esa denominación y reservarla para la doctrina que constituye una verdadera ciencia [...] (o, bien compartir este nombre con la filosofía especulativa y entender la estética, parte en sentido trascendental y parte en sentido psicológico.⁵²

Esta nota es importante para entender cabalmente que para Kant la estética no está subordinada a una ciencia de lo bello, del gusto o una teoría del arte,⁵³ es en realidad

⁵² Immanuel Kant. *Ibid.*, pp 66-67, nota K/ B 36.

⁵³ Habrá que tener en claro que esto no supone ninguna contradicción con lo expuesto en la tercera crítica o *Crítica del juicio*. Si bien es en esta última donde se trabaja el modo en que se relaciona el sujeto con el juicio sobre lo bello, ya sea de la naturaleza o del arte, la base de la relación sigue estando en la recepción del objeto que es estética porque afecta la sensibilidad. La bifurcación en el caso de los juicios es que, en el caso del juicio del gusto (a diferencia del de la razón pura), no puede haber conocimiento **del objeto** (lo cual no excluye un cierto conocimiento del sujeto y de sus

la condición de posibilidad para cualquier experiencia posible. En tanto que la estética trascendental son las intuiciones puras dadas *a priori* en el sujeto para ser afectado por los objetos, la estética es la condición para nuestra experiencia. Y esta estética trascendental tiene dos intuiciones puras a partir de las cuales nos son dados los objetos: el espacio y el tiempo.

En Kant el espacio es un sentido externo y el tiempo se refiere más bien a un sentido interno, ambos son intuiciones que se encuentran en el sujeto no como órganos sino como una especie de "receptores". Estos sentidos no nos dicen nada de lo que el objeto sea en sí mismo sino que habla del modo de intuirnos a nosotros mismos, nuestras capacidades y existencia; y desde ahí relacionarnos con el objeto, en tanto que afectados por él. Espacio y tiempo son las formas de la sensibilidad que posibilitan cualquier experiencia, tanto interna como externa, porque a través de ellas es que nos es dado el objeto de conocimiento. Ésta es la condición trascendental, las condiciones *a priori* para la experiencia, después habrá todo un despliegue de la analítica y dialéctica trascendental para conformar la compleja estructura del entendimiento, a partir de la cual Kant justificará todo el edificio del

capacidades), es decir, después de ser recibido el objeto a partir de las intuiciones puras éste no puede ser subsumido por el entendimiento pues no genera conceptos y al afectar a la sensibilidad sólo genera **sensaciones**. Esto no implica de ninguna manera que el "efecto" que generan los objetos bellos, que no estéticos, sean meramente subjetivos y condenados a la mera opinión. La afección - placer/displacer- que provocan los objetos en la sensibilidad llevada al discernimiento, o juicio, permite establecer un término medio entre la imaginación y el entendimiento para establecer un juicio de gusto. Esta capacidad de discernimiento no establece una teoría de lo bello y lo sublime, sino que más bien establece la manera en la que el sujeto se relaciona con un objeto sensible, desde la reflexión, que no puede subsumir en el entendimiento pero el cual le hace pertenecer a una comunidad universal, ya que lo bello no es lo bello "para mí" sino lo universalmente bello. Es interesante notar como la noción de "estética" fue utilizada con mayor fuerza por el discurso artístico que pretendía con este concepto delimitar una región de la experiencia que hacía hincapié en el gusto y reflexión subjetiva, en la autonomía, en la contemplación, dejando de lado la acepción de la noción de la "estética" que hace referencia a las condiciones de posibilidad de la experiencia.

conocimiento científico y verdadero. Pero la condición para la experiencia es la *estética trascendental* en tanto que condición de posibilidad para cualquier recepción del objeto y comprensión de nosotros mismos.

Rancière parte de Kant, recupera la acepción de estética de la primera crítica, pero para situarla desde otras condiciones, una estética “trascendental des-trascendentalizada”. Una estética como aquello que determina las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero las condiciones ya no son las intuiciones puras, el espacio y el tiempo ya no son las formas de presentación de los objetos del conocimiento. Para Rancière la estética, en su cercanía a Kant, se refiere a las formas *a priori* de la sensibilidad; al espacio y al tiempo pero como formas de configuración de “nuestro” lugar en la sociedad, como formas de distribución, de partición y re-partición.

2.3. Foucault: las condiciones de la experiencia histórica

La estética sí se refiere a las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero estas condiciones ya no pueden estar dispuestas en un sujeto trascendental que se define por tener en sí mismo las intuiciones puras, es decir, sin ningún efecto del exterior y previo a cualquier experiencia.

El tiempo y el espacio sí condicionan nuestra relación con lo “exterior” y la “intuición” de nosotros mismos, pero no por ser un *a priori* trascendental sino por un *a priori* histórico. Éste es el momento revisado por Foucault al que hace referencia Rancière y sin el cual no podemos comprender el peso que le otorga a la categoría de lo estético.⁵⁴

⁵⁴ Es importante anotar que el estilo de Rancière es un tanto críptico y que al desarrollar ciertas ideas como “la partición de lo sensible” no queda del todo claro desde dónde está hablando. En muchos de

Foucault, el arqueólogo, es el que permite descubrir que no hay otro *a priori* que no sea el histórico, que las palabras y las cosas se determinan por una configuración de saber específico, por una invención de “sujeto” u “hombre” concreto que establece una episteme que permite pensar, ordenar, clasificar, mirar y enunciar; que permite pensar unas cosas y otras no.

La búsqueda de Foucault deja de ser trascendental y mira hacia lo dado, busca las condiciones históricas que han permitido este estado de cosas, que han permitido nombrar y mirar de la manera en que lo hacemos, que han permitido configurar nuestro mundo, desde de la visibilidad y la enunciación. Foucault desde su investigación sobre las palabras y las cosas, desde sus “historias” de la locura, la clínica y la sexualidad intentó buscar, como a contra corriente, cómo se configura el pensamiento y bajo qué formaciones se ha construido el saber. Foucault con su trabajo genealógico buscó descifrar “qué modalidades del orden han sido reconocidas, puestas y anudadas con el espacio y el tiempo, para formar el pedestal positivo de los conocimientos”.⁵⁵

Deleuze, que también se apoya en el trabajo genealógico para desplegar su pensamiento y al hacerlo transforma a Foucault en un geólogo,⁵⁶ deja en claro que la

sus textos, por ejemplo *El maestro ignorante*, es difícil distinguir su voz de la Joseph Jacotot, personaje que nos guía por la propuesta de pensar la emancipación a través de la igualdad en la inteligencia, y que es sin duda una de las piedras de toque para el pensamiento mismo de Rancière. Por esto es que queremos ir des-hilando las “herencias” y huellas que se encuentran en el pensamiento de Rancière para poder tener un marco más amplio desde donde situarnos y, en un momento dado, poder cuestionar el camino tomado por el propio Rancière.

⁵⁵ Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2005, p. 7.

⁵⁶ Es importante hacer notar la transformación de la arqueología en geología. Deleuze, en su lectura de Foucault, transforma los saberes en estratos, en formaciones geológicas, y esto podemos interpretarlo como una manera de generar una crítica inmanente a las producciones de saber a través de la constitución de un territorio. Debe quedar claro que esta noción en Deleuze pretende significar al territorio fuera de cualquier etología: “El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación

investigación de Foucault no trataba sobre una historia de las mentalidades sino de la manera en que las configuraciones sensibles establecían las condiciones *a priori* bajo las cuales las ideas se formulaban y los comportamientos se manifestaban en un momento determinado:

Esta búsqueda de las condiciones constituye una especie de neokantismo característico de Foucault. Existen, sin embargo, diferencias esenciales con Kant: las condiciones de la experiencia real, y no las de toda experiencia posible (los enunciados, por ejemplo, suponen un corpus determinado); están del lado del “objeto”, del lado de la formación histórica, y no del lado de un sujeto universal (el *a priori* es histórico); y tanto una como otras son formas de exterioridad.⁵⁷

El desplazamiento entre Foucault y Kant es radical porque, por un lado, se renuncia a la búsqueda de las condiciones de posibilidad de toda experiencia constitutiva e inmanente para adentrarse a la búsqueda de las condiciones de la experiencia “histórica”, esa que se ha ido fraguando, que está ahí interpelando y conformando lo que hemos-estado-siendo y, por el otro lado, porque ya no existe el espacio y el tiempo como condiciones trascendentales en el sentido de intuiciones puras de un sujeto porque ya no hay un sujeto universal. No hay sujeto trascendental y no hay una interioridad que lo condicione, desde aquí, el espacio y tiempo son un

cerrada sobre ella misma. El territorio puede desterritorializarse, es decir, abrirse, implicarse en líneas de huída, partirse en estratos y destruirse.” Félix Guattari. *Cartografía del deseo*, Manantial, Buenos Aires, 1994, p. 208. Lo que permite el territorio es pensar por un lado la formación de lo sensible y, por el otro, la manera en el que el sujeto hace su habitar en esas condiciones. Así el saber no sólo es la formación histórica sino también los modos de hacer y las producción psíquica del individuo, así como las diferentes relaciones que éste traza y establece con este territorio.

A lo largo de esta investigación nuestra mirada sobre Foucault tendrá la búsqueda geológica, no por pensar que es la única manera de interpretarlo sino por que ello nos acerca a la preocupación de esta investigación que cruza la formación de lo político, en tanto que configuración de lo sensible, pero también las producciones de experiencia que se generan de ella.

⁵⁷ Gilles Deleuze. “Un nuevo cartógrafo” en *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 88.

a priori histórico porque son formas de exterioridad, formas que nos vienen dadas desde “afuera”, un afuera que es construcción, que es herencia, huella, manifestación; que nos es dado y que ya no implica la división kantiana entre la recepción-pasiva de la sensibilidad-intuición y la espontaneidad-activa del entendimiento.

En el texto de Michel Foucault *Introducción a la Antropología kantiana desde un punto de vista pragmático*,⁵⁸ éste señala que para Kant el mundo no es una simple fuente de sensaciones sino el fundamento para la correlación trascendental entre pasividad y espontaneidad, pasividad de la sensibilidad para recibir a los objetos y espontaneidad del entendimiento para subsumirlos y elaborar conocimiento. Foucault va a cuestionar estas relaciones binarias para anular lo pasivo y lo activo y afirmar que hay espontaneidad en el lenguaje y receptividad en la luz, es decir, en la nueva forma del espacio y tiempo, mediante la cual podemos establecer por ese *a priori* histórico qué podemos ver y cómo lo vemos.

La revisión de Foucault implica un abandono a la búsqueda trascendental y un acercamiento a lo dado; a la búsqueda de las condiciones de la experiencia real para poder establecer las condiciones que hicieron posible la configuración de lo que hoy somos. La investigación de Foucault revisa los textos y los archivos des-sedimentando cada configuración del saber para comprender cómo es que nos hemos ido formando. Removiendo cada configuración va haciendo del trabajo del historiador una arqueología del *a priori histórico*:

⁵⁸ Este texto fue presentado por Michel Foucault como su investigación de doctorado en 1961. El texto nunca fue publicado y se encuentra en el archivo de Foucault en París en el *Institut de mémoires de l'édition contemporaine*. Se puede acceder a él en la web:

<http://www.generation-online.org/p/fpfoucault1.htm>

Es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, construirse las ciencias. Reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto. No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que deben aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia en el sentido tradicional de la palabra se trata de una "arqueología".⁵⁹

Siguiendo el hilo argumental propuesto en el capítulo anterior donde buscamos hilar el problema de pensar la estética como condición de posibilidad de la experiencia que es y hace política, la interpretación de Foucault que aquí proponemos, pretende transformar la estética trascendental en una configuración histórica que conforma distribuciones y saberes, formas específicas en las que aparecen las palabras y las cosas y que marcan una determina posibilidad de la experiencia. Es desde este desplazamiento de la estética como momento de distribución del ver -luz- y de la enunciación -lenguaje- que debemos comprender la relación entre lo estético y lo político. La estética no es más una categoría para pensar la relación con lo bello, es más bien, re-dirigiéndose a la estética trascendental de Kant, pero siempre revisado por Foucault, la forma del *a priori* histórico que determina lo que ha de ser la experiencia, lo que ha de ser visible e invisible, lo que puede ser dicho y escuchado,

⁵⁹ Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2005, p. 7.

lo que es el ruido y la palabra; es una repartición del tiempo y del espacio como configuración y condición de posibilidad de la episteme.

Sin embargo, la herencia que nos permite esta interpretación no sólo el propio legado de Foucault sino la transmutación del arqueólogo en geólogo que propone Deleuze. En esta transmutación la conformación de los saberes ya no sólo es la conformación de una época, estructurada por los mecanismos de poder, sino también una distribución de formas sensibles que conforman las posibilidades de la experiencia.

Ahora bien, ¿qué es lo que proporciona un sentido concreto a esta tesis de Foucault, qué es lo que impide inclinarse hacia una dirección totalmente general, fenomenológica o lingüística, qué es lo que permite invocar una existencia singular y limitada? Foucault está más próximo al 'distribucionalismo', y según la existencia de '*La arqueología*, siempre parte de un corpus determinado y no infinito, por diverso que sea, de palabras y de textos, de frases de proposiciones emitidas por una época y de las que trata de extraer las 'regularidades' enunciativas. Por eso la condición es de por sí histórica, el apriori [sic] es histórico: el gran murmullo, o dicho de otra forma, el ser-lenguaje o el 'existe' del lenguaje varía en cada formación histórica y, aunque anónimo, no por ello es menos singular, 'ser enigmático y precario' que es inseparable de tal y tal modo. [...] Así pues, el ser histórico del lenguaje nunca agrupa a éste en la interioridad de una conciencia fundadora originaria o simplemente mediadora; al contrario, constituye una forma de exterioridad en la que los enunciados del corpus considerado se dispersan para aparecer, se diseminan. En una unidad distributiva. 'El apriori [sic] de las positivities no sólo es el sistema de una dispersión temporal, también es un conjunto transformable'.⁶⁰

En el argumento que intentamos trabajar, la estética como condición de la experiencia que es política y puede hacer política, es necesario avanzar un poco más

⁶⁰ Gilles Deleuze. "Los estratos o formaciones históricas" en *Foucault*, Paidós Studio, Barcelona, 1987, p. 84.

allá de los planteamientos arqueológicos de Foucault. Lo que proponemos aquí es que esa movilización hacia la distribución, que es lo que puede permitir una configuración de lo sensible, es un argumento que se encuentra inscrito en la interpretación de Deleuze de Foucault. Así Rancière no sólo es heredero de Foucault sino que su propuesta estética se sustenta en las propuestas interpretativas de Deleuze, cosa que Rancière no parece afirmar o sugerir en ninguno de sus textos.

Rancière deja en claro:⁶¹ “La idea de la partición de lo sensible es sin duda mi propia forma de traducir y apropiarme para mi del pensamiento genealógico de Foucault -su forma de sistematizar cómo las cosas pueden ser visibles, audibles y capaces de ser pensadas”.⁶²

Desde este marco es que hay que intentar desplegar la propuesta de Rancière, ya que sólo desde aquí es que este pensamiento puede ser parte de la constelación que buscamos para entender qué puede ser hoy la relación entre la estética y la política.

2.4. La configuración de lo sensible

Hasta aquí nos queda claro que la estética, para generar un discurso que piense su relación con el saber, lo político y la experiencia, debe ser pensada desde este *a priori* constitutivo histórico. Pero es aquí donde se hace urgente interrogar qué puede ser eso que configura y cómo se manifiesta ya que, si bien la estética es la condición de posibilidades para la configuración de la experiencia y esta configuración es un

⁶¹ Más en la forma de confesión que obliga la entrevista que en el propio cuerpo de sus investigaciones.

⁶² “Jacques Rancière: Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement” entrevistado por Solange Guénoun y James H. Kavanagh en *SubStance*, 92, 2000, p. 13.

partición de lo sensible, ¿qué debemos o podemos entender hoy por sensible?

Rancière define así la partición de lo sensible:

Denomino como división de lo sensible ese sistema de evidencias sensibles que pone al descubierto al mismo tiempo la existencia de un común y las delimitaciones que definen sus lugares y partes respectivas. Por lo tanto, una división de lo sensible fija al mismo tiempo un común repartido y unas partes exclusivas. Este reparto de partes y lugares se basa en una división de los espacios, los tiempos y las formas de actividad que determinan la manera misma en que un común se presta a participación y unos y otros participan en dicha división.⁶³

Teniendo en cuenta lo que hemos explicado sobre las condiciones *a priori* de la experiencia, el establecimiento de lo político (como reparto de lugares e identidades dentro del común) se configura a partir de nuestra episteme, es decir, a partir del modo (clasificación, identificación, generación y establecimiento de los límites de los saberes, ya sea como ciencias o como experiencias) de configurar lo sensible. Lo que sigue siendo importante es qué podemos entender por sensible.

En el glosario de términos técnicos del libro *The Politics of Aesthetics*, Gabriel Rockhill establece que la distribución de lo sensible:

Se refiere a la ley implícita que gobierna al orden sensible y que distribuye los lugares y las formas de participación en un mundo común al establecer, primeramente, los modos de percepción en los que éstos están inscritos. La distribución de lo sensible entonces produce un sistema de hechos de percepción evidentes en sí mismos basados en un conjunto de horizontes y modalidades sobre lo que es visible y audible, así como lo que puede ser dicho, pensado, creado o hecho. Estrictamente hablando, 'distribución' se refiere, por lo tanto, a formas de inclusión así como a formas de exclusión. 'Lo sensible', por supuesto, no se refiere a

⁶³ Jacques Rancière. *La división de lo sensible. Op. Cit.* p. 15.

aquello que muestra un buen sentido o juicio sino a lo que es *aístheton* o capaz de ser aprehendido por los sentidos.⁶⁴

La interpretación de Rockhill tiene dos problemas graves, el primero, el de una definición de lo sensible determinada por aquello que puede ser aprehendido por los sentidos, que nos devuelve a la relación básica entre materiales sensibles y recepción pasiva, es decir, a una relación sujeto-objeto basada en la estructura metafísica de pasividad de la recepción y actividad del entendimiento. El segundo problema es que plantea una idea muy general de la percepción, que no termina por especificar cuál es el tipo de función de ésta (generador de configuraciones o generada a partir de ellas) ni cómo es que nos permite establecer relaciones con el mundo. Rockhill, al hablar de “percepción”, no deja en claro si se refiere a ella como relación inmediata o mediada, si es condición de posibilidades de la experiencia o resultado de ella.

Esta utilización ambigua y dada por sentada de las nociones de lo “sensible” y “percepción” más que ganar en significación pierde en potencia crítica. Como casi todas las categorías, pero con más urgencia las que refieren a la epistemología, es necesario establecer la problematización que encarna cada noción para poder establecer un horizonte de interpretación posible.

Es importante dejar en claro que la propia propuesta de Rancière no permite una definición clara y precisa de los términos que propone y esto, más que desanimar la investigación, genera un impulso por buscar desde dónde podemos pensar estas categorías para conformar un pensamiento que no devenga en una banalización de la propia propuesta. Aquí, más que explicar o exponer qué quiere decir Rancière,

⁶⁴ Jacques Rancière. *The politics of Aesthetics*, traducción e introducción, Gabriel Rockhill, Continuum, London, 2004, 85. (la traducción es mía).

queremos investigar qué pensamiento puede abrir este autor. La intención es problematizar ciertos conceptos, en esta sección lo “sensible” y la “percepción”, para intentar apuntar una dirección desde la cual otorgar una significación. La propuesta de la partición de lo sensible puede ser tan débil o potente según el lugar desde el que se trabajen las problemáticas que encierra. Hoy lo sensible y la percepción pueden no decir nada o abrir un nuevo camino para pensar-nos, habrá que buscar en la apertura los sentidos que la propuesta de Rancière puede ofrecer.

2.5. En búsqueda de lo sensible: visibilidad y enunciación

Si limitamos lo sensible de Rancière a lo que es aprehendido por los sentidos, entonces la propia configuración y el desacuerdo sobre ésta, que es el lugar propio de lo político, se basa en modos, formas y lugares desde los cuales relacionarse con los materiales sensibles, y lo político sería una disputa sobre qué se hace con los “objetos”, es decir, una disputa sobre cómo afectan los materiales sensibles y por qué, eliminando la posibilidad de que lo sensible se convierta en el propio espacio y tiempo de la construcción de nuestra experiencia no sólo sensible, sino total.

Para poder entender y buscar otra interpretación que disuelva toda connotación metafísica de lo sensible hay que revisar cómo se configura este concepto y cómo lo sensible se relaciona, ineludiblemente, con la construcción de episteme. La intención es realizar un movimiento donde lo sensible rebase la relación básica material-sensible-para-los-sentidos y pueda ser la base para una categoría que dé razón de las condiciones de la configuración política y, por tanto, permita establecer una experiencia compleja que nos es constitutiva.

Lo sensible es un concepto que en sí mismo ha encarnado gran ambigüedad y confusión. La utilización como noción para hablar de los problemas del conocimiento la

encontramos desde Platón. En el *Teeteto* Sócrates intenta resolver, o hacer resolver, la pregunta ¿qué es el conocimiento? En la primera aproximación, que Sócrates decretará incorrecta, se afirma que el conocimiento es percepción. Esta respuesta es interesante no sólo por la definición de conocimiento que ofrece y la problemática que ya desde el pensamiento griego se señala, sino que, las palabras utilizadas por Platón nos delinean un problema que hasta hoy no deja de acosar: la equiparación entre percepción y sensible. Platón utiliza la palabra *aísthesis* para referirse tanto a percepción como a impresiones sensibles.⁶⁵ Es imposible tratar de esclarecer cuál era el sentido preciso que Platón daba a esta palabra, porque seguramente no existía un sentido único, pero lo que queda claro es que si bien nosotros nos referimos a *aístheton* para explicar etimológicamente la palabra “estética” ésta, al menos en Platón, refería tanto a las sensaciones o impresiones sensibles recibidas tanto en los órganos sensoriales como lo percibido por el alma a través de los sentidos.

En el propio desarrollo del *Teeteto* es claro que la percepción no permite definir el conocimiento y esto es básicamente por el carácter “subjetivo” o personal de las percepciones. A partir de una crítica a Protagorás, un tanto malévola y descontextualizada, Sócrates determina que la percepción no puede ser el conocimiento pues esta “doctrina” tiene su fundamento en que el hombre es la medida de todas las cosas y, como tal, cada percepción es relativa a una persona y a una vivencia particular, lo cual deviene que no puede existir un conocimiento universal ya que, por un lado, no se puede garantizar la relación entre apariencia y realidad y, por el otro, se cae en un relativismo donde la percepción personal vale como medida

⁶⁵ El traductor Serafín Vegas González afirma que para hablar de impresiones sensibles Platón también utiliza las palabras “*phantásmata*” y “*phantasía*”. Sin embargo no sólo en el *Teeteto* sino también en *La República* existe una identificación entre *phantasía* y *aísthesis*. Esta relación se encuentra expresamente establecida en el *Teeteto* 152c.

universal. En este diálogo no se llega a una definición de qué es el conocimiento pero sí se afirma lo que no es: “En definitiva, Teeteto, conocimiento no es ni percepción, ni creencia verdadera, ni justificación racional que vendría a añadirse a la creencia verdadera.”⁶⁶

Este camino negativo ya nos acerca a lo que Platón delineó en los diálogos podía ser el conocimiento. Éste no podía depender de la apariencia, ni de la subjetividad, ni del devenir. Tenía que estar en lo permanente, en la verdad y en lo inmutable. El conocimiento en Platón se da en el pensamiento, en poder ver las cosas en su Forma o Idea. Esta conclusión, enmarcada en la *República*, nos señala dos cosas. Por un lado, independientemente del propio Platón y más bien por la importancia que este planteamiento tiene en la tradición filosófica neoplatónica, cristiana y moderna, la división del mundo del conocimiento en dos regiones: el mundo sensible y el mundo inteligible. Desde Platón,⁶⁷ lo sensible fue asociado a lo inferior, al mundo de “abajo” de las sombras, donde no se conocen las cosas como son en sí mismas, y fue opuesta a esa región inteligible asociada a lo superior, al mundo de “arriba” donde habitaban no las cosas en sí sino las ideas que engendraban todo lo sensible. Lo sensible, para

⁶⁶ Platón. Traducción de Serafín Vega González, *Teeteto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 278.

⁶⁷ La referencia al Mito de la caverna es inevitable, ya que ahí es donde se establece la estructura epistemológica que dividirá las regiones del conocimiento en sensible e inteligible. Es importante anotar que en *La República* no hay un concepto claro para referirse a lo sensible. Platón utiliza lo visto o lo escuchado, haciendo una clara alusión a los sentidos. Cito sólo una parte del texto: “Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras, luego, las imágenes de hombres y otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que ver de día el sol y lo que le es propio (...) Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en el agua ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.” Platón, *La República*, libro VII, 516a y b, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 409.

acceder al conocimiento, era el primer paso, el primer encuentro, pero había que elevarse, “romper las cadenas de los sentidos” para ir ascendiendo hasta el mundo de las ideas y poder contemplarlas en sí mismas, para que, una vez “abajo”, no se volviera a caer en los engaños de los sentidos.⁶⁸

En los modelos epistemológicos clásicos el conocimiento generado por lo sensible, es decir, por los sentidos, era considerado impreciso y sin una elaboración intelectual, era la base de la cual se partía y desde ahí se comenzaba a discernir entre el conocimiento fiable, el de las ideas, y el conocimiento dudoso, el de los sentidos.

Y por otro lado, el otro problema que provoca la definición de conocimiento que se delinea en los diálogos platónicos es que la relación entre la percepción y el conocimiento se mantiene ambigua. En general se piensa que como la percepción se relaciona con los sentidos ésta ha quedado limitada a la región de lo sensible, sin embargo no queda del todo claro que en el pensamiento griego y, en específico en Platón, esto suceda así. Si bien habíamos visto que el conocimiento se daba en la región de las Formas o Ideas, la mente o el alma recibe estas formas a través de la vista. En *La República* Platón dice explícitamente que el alma, al mirar “hacia arriba”

⁶⁸ Aquí el privilegio del conocimiento verdadero estaba reservado a los “sabios-héroes” que se atrevían a mirar las ideas en sí mismas y después bajar a los avernos, que es este mundo de engaños, para “educar” a los que no poseían el conocimiento. Sócrates, “el pedagogo” que con su enseñanza mayéutica se comparaba con las parteras por sacar a la luz el conocimiento de sus discípulos, en realidad, era un especie de guía o iluminado que inducía a sus alumnos a llegar a las conclusiones a las que él ya había llegado. La verdad era una, y aunque el maestro no la revelaba inmediatamente, el discípulo no había parido el conocimiento verdadero hasta que llegaba a la verdad del maestro. La importancia de ser poseedor del conocimiento no sólo era llegar a la verdad, como al final de un camino, sino que en ella se jugaba la posibilidad de actuar sabiamente tanto en la vida pública como en la privada. El que conocía mediante las ideas y, no sólo por los sentidos, no sólo tenía acceso a la verdad, sino a la belleza y la bondad. Desde aquí podemos observar cómo el saber ha estado rodeado de privilegios morales y sociales a partir de la división entre “los que saben” y “los que no”, suponiendo una relación inexistente entre la “inteligencia” y el poder público.

conoce las Formas o lo que es invisible, mientras que, mirando “hacia abajo” verá, pero no tendrá conocimiento, las cosas sensibles. Podemos pensar que al menos en Platón hay una percepción de lo invisible, que sería el conocimiento de las Formas o Ideas y hay una percepción de lo visible, que sería la relación con las impresiones de los sentidos que se mantendría en una región confusa, engañosa y sin la estabilidad necesaria para acceder al conocimiento, que es el espacio para la verdad. En Platón y, en gran medida también en Aristóteles, aunque de otra manera, hay un intento por definir qué es el conocimiento en el que se hace necesario oponer las percepciones sensibles, por su carácter subjetivo, personal, y por el devenir mismo de los objetos sensibles, a la percepción mental de las ideas, que sería un modo de contemplar la verdad que se encierra en las Formas inmutables. El problema es que para el pensamiento griego el medio por el que se llevan a cabo estas dos funciones (recepción de lo sensible y recepción de las de las formas) es la percepción. La percepción, si bien no es el conocimiento, sí es el modo de relacionarse con el mundo de las Formas. Hay que aclarar que en esta percepción lo que se está apuntando es a un sentido en específico: la vista. Podemos decir que el conocimiento griego es un pensamiento visual.⁶⁹

⁶⁹ Con respecto al pensamiento de Aristóteles vale la pena citar lo que comenta el filósofo Julián Marías: “Aristóteles es un gran observador: la vista es justamente, entre todas las vías perceptivas, la más importante. Porque revela, manifiesta muchas cosas, diríamos que nos pone en *aletheia*, en la verdad, y muestra muchas diferencias, permite conocer la realidad en detalle.” <http://www.hottopos.com/mirand11/jmariast.htm>. Es necesario apuntar que también Aristóteles utilizó la noción de *aísthesis* para referirse a la percepción tanto sensible como mental, sin embargo la división de ambas regiones no era un problema para este filósofo. En Aristóteles no había manera de acceder al conocimiento si no se partía de los objetos, los objetos no estaban separados de las Formas sino que más bien eran la substancia y, a través del conocimiento y reflexión de ellos se podía acceder a la esencia. Si ya aquí hay una ruptura interesante, el pensamiento platónico se volvió dominante al ser re-tomado por la tradición neoplatónica.

Así pues, para la tradición que se desprende del platonismo, la percepción refiere tanto a las impresiones sensibles como a la “contemplación”, que necesariamente implica mirada de las formas en la mente. La percepción queda en una situación ambigua con respecto al conocimiento, sin embargo, lo sensible sí queda delimitado como lo bajo, lo impreciso, lo confuso, lo personal, lo subjetivo y, lo profundamente relativista. De lo cual se afirma su imposibilidad para poder producir verdad. No podemos olvidar que la pregunta por el conocimiento encierra, finalmente, no sólo una desesperada búsqueda por la verdad sino y, en primera instancia, una creación de hombre, de sujeto, de ser.

Cuestionar la relación entre lo sensible y la percepción se presenta como una tarea imprescindible, no sólo para entender la propuesta de Rancière sino para poder realizar un desplazamiento de sentidos que abra a nuevos modos de significación, que nos permita desplazar estas nociones del terreno epistemológico, como ciencia del conocimiento, hacia su papel en la episteme como configuración política del saber para lo cual habrá que buscar aquellos pensamientos que permiten desviar para generar nuevas lecturas, para generar dobleces y salir de los lugares comunes y gastados.

Una revaloración de lo sensible, como adjetivo para designar lo que era percibido por los sentidos, fue realizada por los empiristas, en especial por Hume, que elaboró una teoría del conocimiento basándose en el hecho que todo nuestro conocimiento se generaba a partir de la percepción y no en las ideas, como entidades mentales al estilo de Descartes, Locke y Berkeley. Para Hume las percepciones, es decir, cualquier cosa que entrara a la mente -aquí podemos encontrar cierta similitud con la noción de percepción en Platón-, eran los objetos inmediatos del pensamiento, de los cuales había dos tipos de percepción: las impresiones y las ideas. La diferencia entre ellas era la vivacidad y claridad que otorgaban. Las percepciones que entraban a la

mente con más fuerza y violencia eran las impresiones y las ideas eran “las imágenes débiles que hay en el pensamiento y en el razonamiento.”⁷⁰

Es importante subrayar que con el término de impresión Hume quiere denotar “nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos”.⁷¹ Que las impresiones se refieran a todo este espectro de sensaciones nos permite pensar que para Hume lo sensible ya no estaba determinado por la relación del sujeto con el objeto del exterior; lo sensible se refiere aquí a toda la gama de impresiones tanto externas como internas, se refiere tanto a afección del objeto como a la afección de las pasiones. Esta idea de lo sensible permite poner en cuestión toda relación de interior/exterior y permite ampliar lo sensible a la propia producción de sensaciones por las pasiones y la voluntad, lo cual rompe por completo las regiones que separaban “los objetos” de los sentidos y las “entidades” de la mente.

Debemos tener en cuenta que la intención de Hume era elaborar una ciencia del conocimiento basada en la experiencia y en la observación, es decir, ir paso a paso en la elaboración del conocimiento humano a partir de lo que se podía comprobar y no suponiendo la existencia metafísica de “ideas innatas”. Kant, que estudió y valoró las investigaciones de Hume, llevó la teoría del conocimiento a la pregunta esencial de cómo conocemos, lo cual lo condujo a postular, como vimos antes, la sensibilidad como estructura trascendental a través de la cual recibimos a los objetos pero, que de ningún modo, condiciona el conocimiento de la razón pura. Teniendo como intuiciones puras al tiempo y al espacio el sujeto podía desplegar la razón para construir el

⁷⁰ David Hume. *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 7.

⁷¹ David Hume. *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 33.

conocimiento, que si bien no despreciaba la experiencia, no dependía de ella para elaborar los razonamientos abstractos.

Si señalamos el conflicto que en la teoría del conocimiento ha implicado la noción de lo sensible no es para anclar este concepto a la construcción del conocimiento, sino para señalar que en las teorías del conocimiento se juega mucho más que la simple interrogación de qué conocemos y cómo. En toda teoría del conocimiento, al definir qué y cómo conocemos, también se define y establece una idea de "sujeto" y de "verdad". No sólo se supone una manera de conocer sino que se establece la relación entre este "sujeto" con el mundo. Es decir, se presupone un "sujeto", un "mundo" y se determina la relación de verdad entre ellos, definiendo el campo de la experiencia en donde se juegan las relaciones morales, sociales y políticas.

Tal vez, la puesta en cuestión más importante que sufrió esta manera de estructurar la verdad fue el pensamiento de Nietzsche, el filósofo intempestivo que se atrevió a invertir los valores para declarar que lo más profundo es la superficie:

Poseído de profunda desconfianza contra los dogmas de la teoría del conocimiento, me gustaba asomarme a tal o cual ventana, pero cuidaba de no detenerme mucho tiempo, pues me parecía muy perjudicial. Últimamente solía preguntarme: ¿es posible que un instrumento pueda criticar su propia capacidad? Pero, sobre todo, pensaba que nunca hubo un escepticismo ni un dogmatismo en la teoría del conocimiento sin un pensamiento oculto; que esta teoría tiene sólo un valor de segundo orden cuando se piensa qué es lo que nos lleva a esa posición.⁷²

Para Nietzsche era evidente que el postulado de un mundo suprasensible verdadero era simplemente una operación del poder, una creación que buscaba establecer un mundo ideal y permanente en oposición a la realidad cambiante, caótica, errática y profundamente dolorosa. Nietzsche reniega de cualquier oposición entre apariencia y

⁷² Friedrich Nietzsche. *La voluntad de poder*, EDAF, Buenos Aires, 2000, p. 285/ fragmento 405.

verdad, poniendo en cuestión la consolidación de un conocimiento ajeno a la realidad, a los sentidos, al cuerpo y a la voluntad demoledora de crear. El atrevimiento de Nietzsche puso a temblar el piso bajo nuestros pies para poder vislumbrar nuevas formas de crearnos y de pensarnos. La destrucción⁷³ de la metafísica era y, sigue siendo, necesaria para poder aceptar que no hay dos mundos en oposición: “Es muy importante suprimir el mundo-verdad. Él es quien disminuye el valor del mundo que formamos y el que origina dudas contra él: el mundo-verdad ha sido hasta hoy el más grave atentado contra la vida”.⁷⁴

⁷³ Nietzsche es una referencia obligada para el pensamiento contemporáneo que lucha, todavía, contra la metafísica y sin la cual no podemos entender el trabajo de autores como Heidegger y Derrida. Para Heidegger su propuesta de la **destruccion** señala la necesidad de destruir los conceptos de la metafísica, es decir, los conceptos a partir de los que se ha pensado el ser (Dios, razón, mundo-verdad, inteligible, etc.). Según el propio Heidegger en *Ser y Tiempo* su intención con esta categoría era la de ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella, es decir, romper la identificación del ser con el pensamiento que va desde Platón a Descartes, mediante la reconducción ontológica de la pregunta que interroga por el ser. (Confrontar Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 33.) Por su parte, Derrida propuso la **deconstrucción**, con la que trataba de deshacer, descomponer y desedimentar estructuras (lingüísticas, logocéntricas, fonocéntricas, políticas, culturales y, sobre todo, filosóficas) fincadas en una base metafísica. La deconstrucción se dio a la tarea de atacar las determinaciones del ser como presencia (entendiendo ésta como todos los nombres que se le ha dado al fundamento: *eidos*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousía*, *aletheia*, sujeto, consciencia, Dios, hombre, etc.). Trabajando con las contradicciones que se originan en el propio lenguaje, Derrida pone en cuestión la relación entre significante y significado evidenciando que en esta relación no hay presencia sino *différance*, hay un diferir que se genera en el tiempo y que deja su huella y marca de otredad. No hay un tiempo absoluto sino un moverse entre, no hay presencia, ni verdad como esencia o correspondencia, sino un diferir en el que discurre el lenguaje, y nosotros con él. Debe quedar claro que la deconstrucción, pese a todos los usos que se le dio, sobre todo en las décadas de los ochenta y noventa, no es ni un tipo de análisis, ni de crítica, ni de método, es más bien una estrategia para desmontar las estructuras metafísicas de nuestro lenguaje y discursos, evidenciando las contradicciones y aporías que provoca, para tratar de pensar de otra manera, lejos del fundamento, del absoluto, de la presencia y de toda estructura binaria. (Confrontar Jacques Derrida. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.)

⁷⁴ Friedrich Nietzsche. *La voluntad de poder*, EDAF, Buenos Aires, 2000, p. 395/ fragmento 575B

La herencia de Nietzsche es la que ha permitido el despliegue de un pensamiento que sospecha, que destruye para crear nuevas formas y estrategias de pensamiento. Desde el des-enmascaramiento de la metafísica la teoría del conocimiento ha buscado nuevas maneras para pensar cómo conocemos y qué es eso a lo que llamamos saber y verdad.

Esta desviación es tan sólo para poder cuestionar: ¿cómo -tras el aniquilamiento del mundo inteligible- podemos pensar hoy lo sensible?

Si aceptamos que la estética es el *a priori* histórico que posibilita la experiencia y, en tanto tal, configura una episteme a partir de la cual se establecen el tiempo y el espacio como distribución de lo sensible, ¿qué puede ser este sensible?

El material sensible es la posibilidad para la propia construcción del saber y, como señala Rancière, éstos están constituidos a partir de lo visible e invisible, de la palabra y del ruido. Pero, ¿qué significa y desde dónde entender qué es la visibilidad y qué es la palabra?

Una vez más entramos al terreno arqueológico-geológico⁷⁵ donde la constitución de un estrato o de una episteme, es decir, la condición de posibilidades para el pensamiento, está en el intersticio, en la disyunción del ver y de hablar:

¿Cómo se podría contar la gran ficción de Foucault? El mundo está hecho de superficies superpuestas, de archivos o estratos. El mundo también es saber. Pero los estratos también están atravesados por una fisura que distribuye por un lado los cuadros visibles, y por el otro, las curvas sonoras: lo enunciable y lo visible en cada estrato, las dos formas irreductibles del saber, Luz y Lenguaje, dos vastos medios de exterioridad en los que se precipitan respectivamente las visibilidades y los enunciados. Estamos pues atrapados en un doble movimiento. Nos hundimos de estrato en estrato, de banda en banda, atravesamos las

⁷⁵ Arqueológico y geológico, pues aquí estamos trabajando tanto con Foucault como con Deleuze es una especie de confabulación de ambos pensadores que nos permite desplegar la noción de estética en Rancière.

superficies, los cuadros, las curvas, seguimos la figura para tratar de llegar a un interior del mundo.⁷⁶

Para la arqueología-geología cada época existe por los enunciados que la expresan, por las visibilidades que la ocupan. Cada estrato implica una distribución de lo visible y de lo enunciable que se produce en ella. Los dos aspectos esenciales que señala Foucault, y que es desde donde podemos interpretar la configuración de lo sensible de Rancière, son: la visibilidad y lo enunciable.

Pero ni lo enunciable es lo dicho, ni la visibilidad es la manera de ver de un sujeto, son más bien el “ser en”, “estar en”, devenir en estas condiciones específicas de experiencia, ser-lenguaje y ser-luz, ser y hacer experiencia desde estos estratos, de estas epistemes, desde esta partición de lo sensible.

En primer lugar, lo enunciable se refiere a la existencia del lenguaje en cada estrato, una existencia que es histórica pues el lenguaje nunca pre-existe en la interioridad de una consciencia fundadora u originaria. Es un lenguaje que se disemina, es una unidad distributiva. En segundo lugar, las visibilidades no son nunca la manera de ver de un sujeto, sino que el sujeto que ve es un emplazamiento en la visibilidad.⁷⁷ La visibilidad no tiene que ver con la percepción de las cosas, de hecho,

⁷⁶ Gilles Deleuze. “Los pliegues o el adentro del pensamiento” en *Foucault, Op. Cit.*, 156.

⁷⁷ El desarrollo de la noción de visibilidad fue sin duda uno de los ejes más importantes para el estructuralismo, esta noción les permitía dar cuenta de las construcciones del saber a la vez que se des-estructuraba al sujeto. Es importante señalar que la huella de Foucault no sólo es directa, sino que también se entrecruza con los planteamientos de Althusser, del que, queriéndolo o no, Rancière es heredero. “Es preciso tomar estas palabras al pie de la letra. La vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de ‘ver’ que el podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de reflexión immanente del campo de la problemática con *sus* objetos y sus problemas. La vista entonces pierde sus privilegios religiosos de lectura sagrada, ya no es sino la reflexión de la necesidad inmanente que enlaza al objeto o el problema con sus condiciones de existencia, las cuales dependen de las

argumenta Foucault, mientras uno se limite a los objetos, a las cosas o a las cualidades sensibles éstas pueden ser invisibles, porque lo que determina la visibilidad es la condición que los abre.

Deleuze es aquel que nos permite recorrer estos dos aspectos de la configuración para lograr una comprensión cabal de esta propuesta:

Así pues, hay un "existe" luz, un ser de la luz, como también hay un ser-lenguaje. Cada uno es un absoluto, y no obstante histórico, puesto que es inseparable de la manera en que cae sobre una formación, sobre un corpus. Uno hace visible o perceptible las visibilidades, de la misma manera en que el otro hacía los enunciados enunciables, decibles o legibles. Por eso las visibilidades no son ni los actos de un sujeto que ve, ni los datos de un sentido visual (Foucault denuncia el subtítulo "arqueología de la mirada") De la misma manera que lo visible no se reduce a una cosa o a una cualidad sensible, el ser-luz no se reduce a un medio físico: Foucault está más cerca de Goethe que de Newton. El ser-luz es una condición estrictamente indivisible, el único a priori capaz de relacionar las visibilidades con la vista y, como consecuencia con los otros sentidos, siempre según combinaciones a su vez visibles: por ejemplo, lo tangible es la manera que tiene lo visible de ocultar otro visible. [...] Las visibilidades no se definen por la vista sino que son complejos de acciones y de pasiones de acciones y de reacciones, complejos multi-sensoriales que salen a la luz.⁷⁸

El trabajo de Foucault es convertir la fenomenología, pensada como cierta manera de mirar reflexivamente a un objeto determinado objeto cotidiano para aprehender sus significaciones, en historia del saber, en el sentido de desvelar los mecanismos y técnicas que construyen el conocimiento y la verdad, pero siguiendo la herencia de Nietzsche, eliminado toda interioridad y destruyendo así todo sujeto epistémico.

condiciones de su producción." Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer el capital*, Siglo veintiuno editores, México, 2004, p. 30.

⁷⁸ Gilles Deleuze. "Los estratos o formaciones históricas: lo visible y lo enunciable (saber)" en *Foucault, Op. Cit*, pp. 86-87.

Episteme sin sujeto de conocimiento, simplemente "sujeto de la enunciación". Lenguaje y luz son considerados desde la irreductible dimensión que los produce, cada uno separado e independiente del otro, "existe-luz" y "existe lenguaje" y aquí desaparece toda intención de expresar a un sujeto o de remitir a meras formas de la percepción de un ser pasivo al que le es dado el mundo por medio de los sentidos. Lo sensible de Rancière, al menos eso es lo que queremos proponer, toma consistencia desde la lectura foucaultiana-deleuzeiana porque arranca lo sensible de la teoría del conocimiento y desplaza a la episteme de los campos de la epistemología, como mera investigación de las formas esenciales en que el hombre conoce, a la producción política de un saber que, a través de mecanismos y dispositivos, produce tanto al sujeto como al objeto de conocimiento.

El saber, desde esta lectura, tampoco es la acumulación del conocimiento positivo, es más bien, una totalidad que renuncia a cualquier modo de intencionalidad, no hay nada bajo ni sobre él, el saber es irreductiblemente doble: hablar y ver. Lenguaje y luz. Es un agenciamiento práctico, un dispositivo de enunciados y de visibilidades. Sin duda, lo que subyace a esta construcción del saber es el propio pensamiento, es la pregunta que interroga por él y que sólo puede responder que el pensar es experiencia, es problematizar la experiencia.

La gran apuesta de Foucault, que retoma a Kant pero eliminando cualquier resquicio de origen o fundamento, es que el pensamiento se da en el intersticio entre ver y hablar, destruyendo la idea de que el pensamiento es el resultado de una facultad. Pensar es un abrir, es un afuera que desmiembra el interior.

Es necesario pensar la distribución de lo sensible propuesta por Rancière lejos de cualquier reducción o simplificación que disminuya las posibilidades de la experiencia. Lo sensible como distribución del tiempo y del espacio tiene que ser

pensado no sólo como material de los sentidos sino como la distribución de visibilidades y enunciaciones que configuran y posibilitan el pensamiento.

2.6. El desplazamiento sensible fuera de la epistemología, la posibilidad de lo político

Hasta aquí hemos tratado de esbozar un modo de pensar lo sensible, y evidentemente, al hacerlo, también hemos delimitado el modo en que nos relacionamos con éste. Lo que aquí hemos propuesto es que lo sensible no se refiere a los materiales que recibe el sujeto en la inmediatez de la sensación, lo sensible se refiere a experiencia. Lo sensible desde Foucault y Deleuze se despliega como una totalidad, como un intersticio de luz y enunciación que permite, desde lo dado, hacer experiencia. El problema que hemos estado rodeando es el de la percepción, pues lo que todavía no queda claro es qué tipo de relación establecemos con esa distribución de espacio y tiempo y cómo es que esta relación configura nuestra subjetividad.

Partiendo del modo que hemos pensado lo sensible, ¿cómo relacionar lo sensible con la percepción y desde dónde? En primer lugar queda claro que aquí la percepción se relaciona con la episteme pero más que por una inmediatez o por la indistinguibilidad de ambas operaciones por la partición de lo sensible. Si lo sensible es el intersticio entre luz y enunciación ésta es una configuración ya dada y el modo en que percibimos las manifestaciones de esta imbricación estarían, en cierto modo, también dadas. Así el problema se enmarca en cómo plantear la percepción desde lo dado, desde la construcción de una subjetividad.

Hume será el marco para nuestra genealogía. Antes habíamos anotado la importancia del planteamiento que éste hacia respecto de lo sensible. Al afirmar que

todo partía de la percepción no sólo ampliaba a lo sensible a un espectro de totalidad de sensaciones sino que afirmaba el poder de la percepción uniendo el sentido de percepción de las impresiones sensibles y el sentido de percepción de la entidad mental. Todo lo que recibe la mente, en Hume, es percepción.

Es importante señalar que esta proposición no define lo que es el conocimiento, ya que si bien en Hume las percepciones son el material para el pensamiento no son el conocimiento. Las ideas son un tipo de percepción que se diferencian de las impresiones por su debilidad. La percepción es el modo, el único, de relacionarnos no sólo con el objeto sino con nosotros mismos y este modo está determinado por la fuerza de estas percepciones. La relación hasta ahora resulta básica: Hay percepciones de dos tipos, las débiles, pensamientos o ideas, y las fuertes y vivaces, que son las impresiones, que pueden a su vez ser impresiones de sensación o impresiones de reflexión o secundarias. Sin embargo, el asunto en Hume es mucho más complicado porque de estas percepciones no se constituye el conocimiento, si no que éste se produce a partir de cierta *naturaleza humana* que, a través de las facultades de la imaginación y la memoria, que aquí son una capacidad de la mente, permite, por las relaciones naturales (semejanza, contigüidad, causalidad y costumbre), unir diferentes percepciones y desarrollar un conocimiento. Es capital subrayar que la imaginación es la que produce las ideas y no el entendimiento. La imaginación es en Hume la facultad para el proceso de conocimiento. El sentido que aquí tiene la imaginación es muy diferente al propuesto posteriormente por Kant, ya sea en su sentido trascendental o en el empírico.

La diferencia es radical ya que es tan sólo por la imaginación que podemos hablar del yo: "Lo que constituye al yo es, en rigor y ahora, la síntesis de la afección

misma y de su reflexión, la síntesis de una afección que fija a la imaginación y de una imaginación que refleja la afección".⁷⁹

El empirismo de Hume es el suelo que permite desplegar la crítica de la subjetividad a Deleuze y es desde ahí que esta genealogía tiene sentido. El problema de la percepción no es tan sólo el de definir al objeto, real, mental o sensible, sino el de definir una subjetividad:

Hemos creído encontrar la esencia del empirismo en el problema preciso de la subjetividad. Pero ante todo nos preguntaremos cómo se define ésta. El sujeto se define por un movimiento y como un movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo. Lo que se desarrolla es el sujeto. Ese es el único contenido que se le puede dar a la idea de subjetividad: la mediación, la trascendencia. Pero observaremos que el movimiento de desarrollarse a sí mismo o de llegar a ser otro es doble: el sujeto se supera; el sujeto se reflexiona. Hume reconoció estas dos dimensiones y las presentó como los caracteres fundamentales de la naturaleza humana: la inferencia y la invención, la creencia y el artificio. [...] En una palabra, creer e inventar: he aquí lo que el sujeto hace como sujeto.⁸⁰

¿De qué habla Deleuze? De cómo devenir sujeto. El problema de la percepción no es sólo el de definir el conocimiento. Ahora que el conocimiento se piensa falible, inestable, cambiante, dominante, tal vez sea más importante concentrarse en la percepción como subjetividad, como modo de devenir sujeto.

Por lo expuesto anteriormente, en relación a lo sensible y a la percepción, tal vez no haya modo de esclarecer si la percepción es sólo de impresiones sensibles o de impresiones mentales, es más, es probable que no podamos delimitar -clara y distintamente- en qué consiste cada una de estas impresiones. Pero, partiendo de Nietzsche, Foucault y Deleuze podemos afirmar que, independientemente de las

⁷⁹ Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa editores, Barcelona, 1996, p. 69.

⁸⁰ *Ibid.*, p., 91.

impresiones de los sentidos y las impresiones de la mente, no hay dos regiones y que lo sensible es todo lo que hay. Y, siguiendo a Platón y a Hume, podemos pensar que la percepción no es sólo recepción inmediata por medio de los sentidos o actividad de el sistema nervioso central, la percepción es la relación en que, a través de las impresiones de los sentidos y de la mente, nos volvemos nosotros mismos. La percepción es el devenir en lo dado y lo dado implica aquí que no haya una percepción psicológica que sólo permita hablar de cada hombre como medida de todas las cosas, porque finalmente la percepción no es inmediata, pura o simplemente personal. La percepción es en lo dado y sobre lo dado:

¿Pero qué es lo dado? Es, nos dice Hume, el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia; es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley.⁸¹

En lo dado hay, por un lado, un flujo de impresiones y de sensaciones y, por el otro lado, hay un superar lo dado, un trabajar en ello para hacer un sujeto. Lo dado no es el conocimiento ni el modo trascendental de la subjetividad, es desde y con lo que se trabaja. Todo lo que recibimos sensorial y mentalmente es percepción, pero esta percepción no es pura ni en sentido trascendental, es decir, como sensibilidad –espacio y tiempo-, ni es personal en sentido relativista.

Es evidente que esta noción al querer abarcar y explicar discursos que van de la teoría del conocimiento, estéticos, neurológicos, sociológicos y psicológicos tiene un amplio espectro de significación y de posibilidades de interpretación. Lo que a nosotros nos interesa es pensar la relación que existe entre lo sensible, delimitado ya como ser-luz y ser-lenguaje, y la percepción. La percepción aquí la podemos entender siguiendo

⁸¹ Gilles Deleuze, *Empirismo y Subjetividad*, *Op. Cit.*, p. 93.

el planteamiento de Hume como todo aquello que entra en la mente. Lo que tendríamos que distinguir es que no toda esta colección de impresiones e ideas es afección inmediata y espontánea. La percepción es no sólo la recepción de lo dado sino que es en sí también un dado, es un horizonte de sentidos. Es decir, no hay percepción pura y espontánea, hay un horizonte desde el cual se percibe que más bien está delimitado a partir de una configuración específica de lo sensible. Percibimos dentro un régimen de luz y lenguaje que ya desde su conformación establece cómo se dará la percepción.

La estética como sistema de las formas que "*a priori*" determinan lo que se va a experimentar es la distribución de lo sensible entendida como el "*a priori*" histórico que permite a un estrato un juego específico entre sus visibilidades y enunciaciones. Es el reparto y distribución de lo que constituye lo común, porque todos participamos del mismo estrato, con sus diferentes posiciones y con sus relaciones de poder⁸² que implican la inclusión o exclusión de ese común. La lectura de Foucault nos permite entender que si la estética se relaciona con lo político es porque en la distribución de lo sensible se establecen las visibilidades y enunciaciones que definirán nuestra posición en el común.

⁸² Las relaciones de poder, que en Foucault son siempre relaciones de fuerzas, no se hallan en posición de superestructura, es decir, no sólo tienen un papel de prohibición, sino que tienen un papel directamente productor. (Cfr. Michel Foucault. "Método, de Historia de la sexualidad I" en *El discurso del poder*, Folios Ediciones, México, 1983.) Es decir, en cada estrato, como en cada configuración hay unas relaciones de poder que instauran una institucionalidad y unas fuerzas que resisten. Este punto es de suma importancia porque en Rancière, es la oposición misma entre la policía, como poder instituido y lo político como lugar de resistencia, de oposición, de producción de otro tipo de relaciones de fuerza. La configuración de lo sensible y la propuesta de político de Rancière está marcada por la necesidad de resistir al poder y construir un lugar de disenso, por lo que, si hasta ahora parece que nuestro problema con la configuración de lo sensible es sólo de un orden "ontológico" no lo es y la disputa y enfrentamiento al poder es un momento necesario y próximo en nuestra investigación.

Lo sensible es, en un sentido, todo-lo que-hay. Es la completa anulación del enfrentamiento de dos mundos, donde todo lo que es posibilitado es ser y existencia. Lo sensible es “ser-lenguaje” y “ser-luz”, es el ser-existencia que genera una movilización multisensorial productora que configura emplazamientos, acciones, reacciones, identificaciones y resistencias.

La partición de lo sensible implica un común porque nos pone necesariamente en relación, estamos inmersos en una formación específica de la episteme que genera ciertas visibilidades y ciertas enunciaciones a través y en las cuales pensamos y nos pensamos. Participamos de un estrato que nos es común, lo cual no implica que tengamos igualdad en la participación de los emplazamientos o estructuras generadas por esa episteme específica. Lo común, no es la igualdad, es más bien, analógicamente, el supuesto kantiano de necesidad universal que nos pone en una posible comunicación,⁸³ aunque ésta nunca se realice; que presupone que todos tenemos una posibilidad de la experiencia, aunque no la tengamos ni participemos del mismo modo en ella.

En la base de lo político hay una estética, como formas que *a priori* determinan lo que se va a experimentar, porque hay una distribución de lo sensible que define un común y la posición que tenemos con respecto a éste. Porque en la base de lo político hay un intersticio entre el ser-luz y el ser-lenguaje que ilumina ciertas cosas y oscurece otras, porque hay enunciaciones que identifican, clasifican e instituyen un modo de ser, en el cual hay unos sujetos incluidos y otros excluidos. Toda visibilidad y enunciación identifica y especifica el lugar que cada “sujeto” toma en cada emplazamiento, en cada episteme, y aunque participemos de ella en algunos casos seremos, por nuestra propia participación, olvidados.

⁸³ Más adelante desarrollaremos la noción de común y problematizaremos su posible significación.

Cada estrato o configuración, no hay que olvidarlo, ignora y excluye a muchos sujetos, ya que, necesariamente, deja fuera otros modos de pensar y de pensarse, al establecer desde el poder un orden de conocimiento y una verdad. No hay que olvidar que la episteme es instituida por el poder y que, a través de dispositivos, mecanismo y técnicas, el poder logra racionalizar y homogeneizar las experiencias, aun las límite, en las configuraciones que establece. Impone un modo específico de ser en el que se cometen injusticias, olvidos y clasificaciones insoportables.⁸⁴ En cada configuración

⁸⁴ Hasta ahora la manera de plantear las cosas ha sido completamente teórica pero no hay que olvidar que tanto la construcción del pensamiento genealógico de Foucault como la propuesta de la configuración de lo sensible de Rancière parten del trabajo y estudio de casos históricos. El pensamiento de Foucault no tendría ningún tipo de base sin el trabajo y la investigación que realizó desde los casos concretos. La base de la genealogía no es la especulación teórica sino el estudio de las prácticas concretas. Asimismo, si planteamos que hay en la configuración de lo sensible un desacuerdo y un conflicto no es sólo por un problema de orden ontológico, es también sobre la base de las luchas por el reconocimiento y las búsquedas de des-identificaciones para conquistar nuevos sujetos políticos. Así como Foucault, Rancière investigó las formas de emancipación que provocaron un nuevo reparto del tiempo y de espacios concretos y reales. Desde el trabajo en *La noche de los proletarios* y *El maestro ignorante*, Rancière rastreó algunos momentos donde hubo una puesta en cuestión de la configuración de lo sensible que identificaba a los trabajadores a un espacio y tiempo definidos donde, por su propia identificación, los descalificaba para la participación pública. Podemos pensar que la participación de Rancière en los eventos de París en Mayo de 1968 le permitió abrir una búsqueda por otros momentos en los que había existido un cuestionamiento real a la configuración de lo sensible establecida. Tenemos claro que el pasado "privado" de este autor no permite establecer condicionamientos a su pensamiento, sin embargo es importante subrayar que el pensamiento de Rancière toma un giro y una voz propia, al tomar distancia crítica de Althusser, por la necesidad de explicar el emplazamiento y conflicto sesenta y ochero en el que hubo una clara búsqueda por des-identificarse y lograr una nueva subjetivación donde los estudiantes no tuvieran que esperar la revolución del proletariado para rebelarse y buscar invertir las visibilidades y enunciaciones. El flujo de teorías y eventos mundiales provocaron que las preguntas: ¿Qué puedo? ¿Qué sé? ¿Qué soy? encontraran respuesta en la des-identificación y en la creación de nuevas subjetivaciones a partir de la movilización de las visibilidades. Con la toma de espacios, prácticas visuales y artísticas, y el uso más contradictorio del lenguaje para evidenciar las aporías de la razón (con frases como *Todos somos judíos alemanes*) se movilizaron los lugares y espacios determinados por la autoridad para los estudiantes, y se logró proponer nuevos tipos de experiencia, de sujetos y de política. En este sentido, es que la experiencia de la movilización de 68 es importante para nuestra investigación, no sólo en cuanto pudo

surgen desajustes, discrepancias y una profunda necesidad de generar nuevas subjetivaciones y des-identificaciones. Cada configuración se presenta conflictiva, por la oscuridad y los silencios que necesariamente supone y necesita de movilizaciones de la visibilidad y de la enunciación. Cada episteme está necesariamente en un punto de desajuste, en un plano donde el intersticio entre luz y lenguaje impone, a través de la consolidación del pensamiento, de su institucionalización y legalidad impuesta, una serie de identificaciones que definen el lugar, el espacio y tipo de participación de los sujetos, y que necesariamente provocan un común que incluye a la vez que excluye, que otorga reconocimientos a la vez que olvida otros. En cada estrato y configuración de lo sensible hay una necesidad de movilización de las formas del "*a priori*" histórico para poder construir otros modos de experiencia. El problema es radical, cómo movilizar un estrato, cómo conformar otra episteme, cómo conformar otra configuración de lo sensible.

Es aquí donde el pensamiento arqueológico enmudece y no responde ante estas preguntas: ¿cómo pensar lo impensado?, ¿cómo hacer visible lo invisible?, ¿cómo pasar de un estrato a otro?, ¿cómo llevar la luz a la oscuridad?, ¿cómo pensar lo impensable?

Rancière, que busca la transformación sin la espera de la historia,⁸⁵ que busca el agenciamiento y la política que re-configura esta distribución de lo sensible no puede asumir todo el peso y espera de lo arqueológico y deja en claro:

o no intervenir en el pensamiento de Rancière sino en las propias movilizaciones que logró y en la cartografía de la experiencia que posibilitó.

⁸⁵ El pensamiento de Rancière, como voz propia, nace de la necesidad de una transformación activa que eliminara la división entre teoría y práctica. El rompimiento de Rancière con Althusser surge de la necesidad de romper con la autoridad que establecía la temporalidad y el modo en que se daría la revolución. Rancière reclama al sujeto negado por Althusser y establece otra temporalidad para dar

La genealogía del concepto de literatura que realicé en *La parole muette*, o mi actual trabajo sobre los sistemas del arte, pueden ser expresados en términos cercanos al concepto de *episteme* de Foucault. Pero, al mismo tiempo, el concepto de Foucault demanda establecer qué es pensable o no para una era en particular. En primer lugar, yo soy mucho más sensible a los entrecruzamientos, repeticiones y anacronismos en la experiencia histórica. En segundo lugar, la partición historicista entre lo pensable y lo impensable me parece que cubre la partición más básica al respecto del derecho mismo de pensar. Así que allí donde Foucault piensa en términos de límites, encierro y exclusión yo pienso en términos de división interna y trasgresión.⁸⁶

La diferencia es radical, pero la pregunta que persiguen también lo es. Rancière parte de la configuración sensible como condición de posibilidad de la experiencia para confrontar la distribución que la hizo posible, para buscar otra distribución, para configurar un espacio polémico donde se pueda conquistar una nueva subjetivación, una nueva experiencia que no tenga la necesidad de una transformación total de la *episteme*, sino configuraciones que permitan cortes transversales, entrecruzamientos y conflictos entre un pensamiento y otro; desacuerdos con las lógicas instituidas que permitan un acomodo, que desde el proceso específico de la subjetivación den entrada a un territorio polémico. Rancière necesita también del terreno geológico, pero a diferencia de lo que propondrá Deleuze, encontrará el modo de transformar lo estético y con ello lo político, en la subjetivación, en devolver al sujeto un modo de producción, que lejos de la mera identidad e identificación, permita un hacer visible. Un agenciamiento práctico que permitirá, desde la emancipación, una irrupción política.

entrada a la acción y la posibilidad de cambio a partir del desacuerdo, a partir de la existencia de lo político como lugar para re-configurar lo sensible.

⁸⁶ Jacques Rancière. "Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement" *Op. Cit.* p. 13. (la traducción es mía)

En este sentido, la búsqueda de Rancière se encuentra más cerca de Deleuze, en tanto que éste interroga por la subjetividad y las maneras de transformación y Rancière busca ese espacio polémico donde se pueda poner en cuestión la configuración de lo sensible. Deleuze pregunta:

¿Qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar en tales condiciones de luz y de lenguaje? ¿Qué puedo hacer, qué poder reivindicar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, de que pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto? Bajo estas tres preguntas, el “yo” no designa un universal, sino un conjunto de posiciones adoptadas en un Se habla, Se ve, Se hace frente, Se vive.⁸⁷

Rancière es bastante claro al criticar y señalar los problemas del planteamiento arqueológico, en términos de las limitaciones de cada episteme, de Foucault y propone un camino ajeno a la arqueología para movilizar la configuración de lo sensible. Podemos pensar que Rancière parte de las historias de Foucault pero para llevarlas a otro lado, a un espacio donde el tiempo y el espacio no pueden delimitarse, donde un régimen no cancela a otro, donde el hecho de que varios regímenes co-habiten es el que genera el desacuerdo sobre la configuración dominante. Los entrecruzamientos, que en Foucault no están trabajados, permite la búsqueda de des-identificaciones, de resistencia y de lo político.

Ésta es la relación de la estética y lo sensible como forma que *a priori* determina lo que se va a experimentar, ahora habrá que buscar cómo cambiar la configuración lo sensible, cómo formular a la política para conquistar nuevos modos de lo político.

Hasta aquí hemos intentado descifrar qué podemos entender por estética y qué podemos entender por “partición de lo sensible”. Y con ello hemos querido enfatizar

⁸⁷ Gilles, Deleuze. “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)” en *Foucault, Op. Cit.*, p. 149.

que el desplazamiento que realiza Rancière con lo estético arranca lo sensible de la teoría del conocimiento a una condición de episteme como a priori constitutivo de las condiciones de la experiencia. Es decir, vuelve a las condiciones de la experiencia para buscar las configuraciones del tiempo y el espacio no en un trascendental sino en una configuración de lo sensible (luz y lenguaje) que es la condición de los estratos del saber. Lo sensible, en este sentido, no es el material epistemológico sino que es la condición de la episteme, es el acomodo de luz y lenguaje para producir visibilidades y enunciaciones, que configuran lo político.⁸⁸

⁸⁸ Es desde aquí que debemos ubicar en Rancière la incidencia de las prácticas artísticas en lo político, desde la visibilidad y desde un régimen específico de representación. La estética de lo político al configurar una visibilidad también establece los órdenes de lo común y las posibles modificaciones en ella: "Lo importante es que en este ámbito, el correspondiente a la delimitación sensible de lo común de la comunidad, de las formas de visibilidad y su ordenación, es donde se plantea la cuestión de la relación estética/política. Es a partir de ahí donde pueden pensarse las intervenciones políticas de los artistas, desde las formas literarias románticas del desciframiento de la sociedad hasta los modos contemporáneos de la acción escénica y la instalación, pasando por la poética simbolista o la supresión dadaísta o constructivista del arte. A partir de ahí pueden replantearse numerosas historias imaginativas de la 'modernidad' artística y de los vanos debates sobre la autonomía del arte o de su sumisión política. Las artes prestan a las empresas de la dominación o de la emancipación solamente aquello que pueden prestarles, es decir, pura y simplemente, lo que tienen en común con ellas: posiciones y movimientos de cuerpos, funciones de la palabra, divisiones de lo visible y de lo invisible. Y la autonomía de la que pueden gozar o la subversión que pueden atribuirse descansan sobre los mismos cimientos." Jacques Rancière, *La división de lo sensible, Op. Cit.*, pp 27-28.

En el pensamiento de Rancière el arte no tiene ningún acceso privilegiado a la política, ni es la práctica efectiva que en la caja de herramientas puede confabular para una irrupción de la política. Las artes, en Rancière, son modos de hacer que en la propia configuración política de la visibilidad inciden en significaciones y movilizaciones, pero bajo ningún motivo se convierten en irrupciones políticas por naturaleza o con una fuerza que permita desbordar la propia visibilidad en la que están inscritas. Es decir, el arte es político —por estar inscrito en una configuración de saber— pero no hace política. Esto debe quedarnos claro para entender cabalmente desde dónde sitúa Rancière a las artes y el papel que les otorga en la estética de lo político, como un modo de hacer más determinado por la delimitación sensible de lo común. En este sentido, la proposición de Rancière sobre el arte no deja de sorprender por lo conservadora y limitada —ya que al asumir la posición estética de la autonomía del arte, renuncia a la posibilidad radical que encierran las obras de arte como movilización de la estética

La estética de lo político es la configuración de lo sensible, es decir, el acomodo y distribución de tiempos y espacios, de formas de percepción pero también de formas de constitución de lo común. Lo sensible es arrancado de ser una categoría que adjetiva una condición del sujeto o del objeto para transformarse en una noción constitutiva para las posibilidades de la experiencia. Sin embargo, cabe adelantar que aquí se juega toda la propuesta de Rancière porque es en la lucha entre una distribución de lo sensible y otra que se da la política. Para Rancière hay una distribución de lo sensible “defendida” por la policía, que podemos entender como Estado, gobierno y demás fuerzas institucionales, y cuando existe un desacuerdo que pone en cuestión esta distribución de lo sensible y que hace aparecer a nuevos sujetos y permite des-identificaciones es que se da la política, como litigio, como desacuerdo, como discusión sobre el reparto y los lugares. La política es entonces esta puesta en cuestión de lo sensible que establece un común determinado. De ello hablaremos en el siguiente capítulo.

no como condición de posibilidad de la experiencia sino como experiencia estética política—. Las prácticas no tienen más poder que el que les es ya otorgado y la propia transformación de las artes como irrupciones de visibilidad que traen nuevos objetos a escena sólo reconfigura su propio territorio sin nunca poder irrumpir como un proceso político. Lo político de las artes es la incidencia en la visibilidad, su poética que posibilita nuevos sentidos, que no nuevas irrupciones o desacuerdos sobre las visibilidades, su trabajo a favor o en contra del régimen de representación dominante pero nunca implica, en Rancière, una irrupción que ya desde su propia aparición es una experiencia política que puede tanto cuestionar las condiciones de posibilidad de la experiencia (tiempo y espacio) como incidir en un proceso de subjetivación. El pensamiento de Rancière es emancipatorio, lo que en él siempre significa la posibilidad de cambio de escenario, pero nunca será revolucionario. Seguiremos, desde el propio aparato crítico, preguntándonos sobre el papel político del arte y si el arte además de ser parte de una configuración estética-política puede hacer política como momento de irrupción, emancipación o revolución.

Capítulo 3

La re-significación de la política

3.1. Entre el fin y el retorno de lo político, la lucha por la política

El pensamiento de Jacques Rancière resulta, muchas de las veces, familiarmente extraño. La forma en como se dirige y construye su pensamiento nos lleva a cuestionar la significación misma de la política, de sus posibles configuraciones y experiencias. Es familiar porque parte de las nociones mismas que parecen sustentar todo el edificio de la filosofía política moderna: "policía", "sujeto", "público", "privado", "democracia", "común", "igualdad", "estética". Pero es extraño porque al ocupar estas nociones las desarrolla desde otros territorios, desde otras aperturas de sentido, que permiten que un discurso sobre lo político se aleje de las estructuras y las significaciones en las que comúnmente nos desenvolvemos y pensamos este terreno.

Las nociones se establecen en Rancière sólo para señalar otra posible configuración, otra manera de tratar a las palabras que permitan abrir nuevos modos de comprensión y de saberes.

La política está legitimada desde una configuración de saber que coloca a ciertas nociones en el centro de los discursos para poder establecer un pensamiento dominante y homogéneo, una estructura desde la cual determinar y legitimizar una figura de Estado y sus correspondientes modos de lo social.

La política contemporánea, desde la caída del socialismo como fuerza antagónica al capitalismo, está marcada por un “fin” o retorno purificado de esta actividad; de un **como si** pudiera determinarse y legitimarse fuera de las otras construcciones y actividades de lo humano. Se ha impuesto como una práctica de Estado, de sus modos de legitimación y su relación con el pueblo al que “representa” o al que maneja a través de las instituciones que posee y que delimitan la separación de lo civil del ámbito de las libertades individuales.

El conocido “retorno de político”, ese rumor ideológico que Derrida detectaba en el tono apocalíptico de la filosofía de finales de los años ochenta, que no cesaba de anunciar el “fin” de la Historia, de los grandes relatos, y de todas aquellas regiones donde se libraban batallas ideológicas, ha devenido en la consolidación de la política como un asunto que refiere al Estado desde su relación con lo universal, con la constitución de un común de la comunidad basado en la estructura de lo civil, en la correspondencia entre lo público y lo político.

Lo que ha quedado fuera en esta determinación es todo proceso particular de movilización, toda forma de política que implica un proceso que pone en riesgo la lógica misma de las fuerzas instituidas por el Estado y que permite nuevas

configuraciones de saberes, de acciones, de sujetos que no entran en la cuenta de las lógicas vigentes.

La necesidad de Rancière de re-plantear la política desde las mismas nociones que articulan el discurso contemporáneo no surge para realizar un simple señalamiento del uso ilegítimo o incorrecto de las palabras, sino de la certeza de que la batalla sobre las palabras es indisociablemente una batalla por las cosas. Partir de las mismas palabras que se utilizan en los discursos dominantes es un modo de entender los deslizamientos y vuelcos de sentido que ellas autorizan o que es posible autorizarse a su respecto. Es re-configurar y re-significar para poder establecer otra construcción de la política que salga de la limitación de las formas y figuras del Estado y de sus relaciones y operaciones con lo civil.

Lo que articula la propuesta de Rancière es un pensamiento sobre la emancipación, como proceso que se abra a una lógica de la igualdad; sobre la re-apertura a un pensamiento que no sucumba en las aporías de las estructuras revolucionarias, que abra el tiempo y el espacio para la re-configuración de los regímenes de saber que nos conforman y desde los que nos estructuramos. Un pensamiento emancipatorio que intenta escapar de la revuelta revolucionaria como único medio de activar el proceso de subjetivación política; un pensamiento que escamotea toda reducción de la política a una lógica de partido que, de izquierda o derecha, se presente como el agente de la transformación política.

Rancière sabe de lo que habla, ha estado ahí, en el centro del debate sobre la relación de la teoría política y los movimientos sociales de lucha y resistencia. Maoísta y althusseriano, el pensamiento de Rancière se curtió en la revuelta francesa de Mayo de 68. Perteneciente a la Unión de Estudiantes Comunistas, el famoso "cercle d'Ulm", Rancière era parte de los jóvenes teóricos, entre los que también se

encontraban Étienne Balibar, Pierre Macheray, Jacques-Alain Miller y Régis Debray, quienes formaban un círculo crítico marxista. Todos ellos participaron en los tempranos seminarios de Althusser sobre Marx en la École Normale, desde la que se estructuró una relación entre maestro y alumno que ponía en juego el pensamiento pedagógico de Althusser y que rebasaba el propio espacio del aula, imponiendo un tipo específico de pensamiento revolucionario: científico, jerárquico, preciso, crítico, influyente, pero extremadamente alejado de los procesos políticos que se jugaban en las calles.

Si bien Rancière participó con un artículo en la publicación francesa de *Releer el Capital* de Althusser, la ruptura con el pensador no tardó en llegar y para 1969, Rancière limpió el terreno con el texto *La lección de Althusser*. En él afirmó:

En Francia, en Mayo de 1968, las cosas se aclararon brutalmente. Mientras la lucha de clases explotaba de manera declarada sobre la escena universitaria, el *status* de lo Teórico fue puesto en cuestión: no sólo por el consabido palabrerío sobre la praxis y lo concreto, sino por la realidad de una revuelta ideológica de masas. Ningún discurso “marxista” pudo ya sostenerse apelando a la simple afirmación de su propio rigor. La lucha de clases que tomaba por blanco el sistema burgués del saber, no planteó el problema de la significación política del carácter revolucionario o contrarrevolucionario del mismo.⁸⁹

Tras la Segunda Guerra Mundial y en el transcurso de la Guerra fría el pensamiento “marxista”, fuera de los bloques socialistas, quedó resguardado en las aulas universitarias. Es importante recordar que desde finales del siglo XIX, en el contexto francés, el papel del intelectual cobró una importancia radical y desde el caso Dreyfus, con Zola a la cabeza, el intelectual se convirtió en vocero de lo universal. Las sucesivas crisis del siglo XX, Segunda Guerra, exterminio masivo, bombas

⁸⁹ Jacques Rancière. *La lección de Althusser*, Editorial Galerna, Buenos Aires, 1975, 205.

atómicas, las guerras postcoloniales y las crisis del Estado soviético con la aparición del GULAG y de los millones de asesinados del régimen, generaron la necesidad de llevar el pensamiento de los intelectuales al compromiso político. Desde la universidad y las publicaciones el pensamiento ganó en autonomía, en diversidad, en matices, pero perdía en el sostenimiento de una estructura jerárquica donde el saber se instituía desde la articulación entre pensamiento y personaje, ignorando a todos esos sujetos anónimos dispuestos a rechazar la voz de otros, que querían anunciarse y rebelarse, sin representantes y sin la necesidad de alinearse con la inteligencia jerárquica.

En el caso específico del pensamiento marxista en Francia la trincherera principal se jugó en la universidad y en los intelectuales comprometidos con la agenda del Partido Comunista. El máximo representante y maestro de pensamiento marxista desde principios de la década de los sesenta fue sin duda Louis Althusser que no sólo logró “proteger” una doctrina sino desplegar un pensamiento sumamente crítico, re-elaborando y cuestionado al marxismo desde sus propias estructuras conceptuales. Althusser, sin duda, mantuvo vivo el pensamiento marxista como teoría bajo la exigencia de la concreción teórica y el análisis riguroso de los textos y de los comentarios, pero era un pensamiento que, fuera de las aulas, no parecía corresponderse con la exigencia de los tiempos.

El problema es que el “marxismo” desde esta estructura de transmisión de saber, para jóvenes como Rancière, se tradujo en una cuestión filosófica; en un asunto de especialistas universitarios que confirmaba una división de trabajo y de jerarquías que hacía imposible comprender la revuelta estudiantil, el reclamo apuntaba: “En China los estudiantes tienen derecho a rebelarse, pero en Francia la

revuelta primero debe venir de los obreros y los estudiantes deben ponerse a su servicio.”⁹⁰

El problema radical era que el pensamiento marxista estaba en el Partido y las funciones de los intelectuales respecto a éste eran ser un medio de justificación de su política para uso de sus pares, ilustrar en su dominio la excelencia de los métodos marxistas y dar prestigio al Partido con el brillo intelectual.

No se trata de aquí de investigar y analizar las fundamentación teórica del pensamiento de Althusser y su posible pertinencia con el momento histórico en el que se desarrollaba, simplemente se trata de ubicar el contexto de desmoronamiento y ruptura no sólo con un tipo de pensamiento sino con un tipo de estructuración de él, que implicaba ciertas figuras jerárquicas, modos de transmisión, y las formas mismas de situar al pensamiento y a la teoría. Ubicar los problema de esta generación puede permitir dibujar el piso desde el que se sitúa y se urge la conformación no sólo de nuevos contenidos sino de nuevos modos de pensar.

Para Rancière el problema se explicaba de la siguiente manera:

La reivindicación (Mayo 68) que respondía a la denuncia de esta situación de asistido era la del *salario estudiantil*, que entraba en conflicto con el subsidio al estudio para los estudiantes más desfavorecidos, reclamados por el P.C. [...] Pero, sin embargo, allí se jugaba algo más importante, que influiría sobre el althuseerismo -y otras ideologías- en el sentido de lo que se llamó “estructuralismo”: el comienzo de cierto crujido en el mundo de los intelectuales. Algo nuevo se ponía en juego que ya no era la oposición entre intelectuales (docentes y estudiantes) con oposiciones y prácticas políticas opuestas, sino el saber mismo, las formas de su transmisión, las relaciones de poder que ésta implicaba, el lazo entre las relaciones de poder y quienes regulaban la reproducción de la explotación y de la opresión de clase.

Había pasado la hora en que el combate de los estudiantes se identificaba con la generosa lucha de los intelectuales de izquierda por la justicia y la libertad de los pueblos. La relación

⁹⁰ *Ibid.*, p. 96.

con el poder se vería proyectada a la Universidad y el frente de intelectuales progresistas se escindiría de oposición entre productores y consumidores del saber.”⁹¹

La configuración que implicó la revuelta de estudiantes en Francia de Mayo de 68, y de la cual no se pudo hacer cargo ni la teoría ni el Partido Comunista, fue una transformación en los órdenes de cómo entender la posibilidad misma de la política y los modos de subjetivación. La revolución para finales de los años sesenta en países occidentales y democráticos como Francia no tenía que ver sólo con la lucha de clases y la oposición de los obreros a las condiciones de trabajo. Fue un momento, donde un sector, que desde la teoría no podía verse como agente revolucionario, tomaba la palabra para encarnar un nuevo régimen de saber. La articulación entre la huelga general de trabajadores y la revuelta estudiantil marcó la ruptura de la teoría de la revolución. Los obreros en Francia no querían un cambio de sistema, querían mejoras en sus condiciones laborales, y llegado el momento, después de la euforia de la toma de las calles, lograron pactar, levantando la huelga. Los estudiantes, por otro lado, vieron ese momento no sólo cómo la posibilidad de lograr transformaciones en el sistema educativo sino la posibilidad misma de “inventar” una nueva sociedad.

Lo que podemos decir respecto del movimiento estudiantil es que al centro de su movilización se encontraba una profunda crisis de identidad, una inconformidad sobre la estructuración de la sociedad, que si bien implicaba y exigía la transformación del orden Estatal, también buscaba otro modo de emergencia, otro modo de subjetivación que rompiera las estructuras de identidad que imponían tanto las instituciones del Estado como las instituciones “revolucionarias”, una subjetivación que permitiera poner en cuestión los modos de sujeción del

⁹¹ *Ibid.* 77.

capitalismo, bajo la consigna de que la toma del poder permitiría la constitución de otro orden de mundo.

Ya para 1966, en la Universidad de Estrasburgo, estudiantes y miembros de la Internacional Situacionista comenzaron a tomar uso de la palabra y del espacio público para generar un visceral cuestionamiento sobre la sociedad y los modos de existencia que imponía. En textos como *Sobre la pobreza de la vida estudiantil, considerado en sus aspectos económicos, políticos, psicológicos, sexuales y particularmente intelectuales y una modesta propuesta para su transformación* se comenzaba a anunciar que los jóvenes franceses buscaban una nueva subjetivación:

La historia moderna no puede ser liberada y sus innumerables adquisiciones libremente utilizadas más que por las fuerzas que ella rechaza: los trabajadores sin poder sobre las condiciones, sentido y producto de sus actividades. Así como en el siglo XIX el proletariado era ya el heredero de la filosofía, se ha convertido, además, en el heredero del arte moderno y de la primera crítica consciente de la vida cotidiana. No puede suprimirse sin realizar, a la vez, arte y filosofía. Transformar el mundo y cambiar la vida son para él una sola y única cosa, el santo y seña inseparable que acompañará su supresión en tanto que clase, la disolución de la sociedad presente en tanto que reino de la necesidad, y finalmente la ascensión posible al reino de la libertad. La crítica radical y la reconstrucción libre de todas las conductas y valores impuestos por la realidad alienada son su programa máximo, y la creatividad liberada en la construcción de todos los momentos y acontecimientos de la vida es la única poesía que podrá reconocer, la poesía hecha por todos, el comienzo de la fiesta revolucionaria. Las revoluciones proletarias serán fiestas o no serán, pues la misma vida que anuncian será creada bajo el signo de la fiesta. El juego es la racionalidad última de esta fiesta, vivir sin tiempo muerto y disfrutar sin trabas son las únicas reglas que podrá reconocer.⁹²

⁹² Mustafa Kayati (Internacional Situacionista), *Sobre la miseria en la vida estudiantil*, Esta traducción al español ha sido tomada del #1 de los Cuadernos Rojos Oscuros (www.rojoscurro.blogspot.com) publicados en Santiago de Chile a fines del 2002. A su vez, aquellos obtuvieron la traducción del texto del Archivo Situacionista Hispano (www.sindominio.net/ash)

Si bien la crítica a las nociones de la mercancía y el espectáculo en la sociedad capitalista son un señalamiento específicamente Situacionista, que se encuentra al centro de la agenda y trabajo de este grupo, en términos generales refiere a la imposibilidad de mantener la identificación dominante y las estructuras y figuras revolucionarias determinadas y legitimadas por la izquierda.

En este sentido, y tan sólo rodeando el problema, la revuelta estudiantil en Francia no sólo implicó la complicidad de los estudiantes con la huelga general de trabajadores sino la ruptura total con las formas de subjetivación burguesa-capitalista, con las estructuras jerárquicas y los modos de transmitir el saber.

Para Rancière era claro que la vieja doctrina filosófica del marxismo no permitiría nunca la emancipación de los sujetos empíricos, históricos y anónimos:

A esta empresa de restauración del dogmatismo cuyos monumentos vemos ahora acumularse, Althusser le suministra su principio filosófico: la "crítica del sujeto", la teorización del "proceso sin sujeto", giro que permite al dogmatismo hablar otra vez en nombre del universal proletario, sin tener que plantearse la cuestión de saber desde dónde se habla y a quién. Al precio de ese simple desbordamiento que reprime la consciencia "pequeño burguesa" para asegurar su lugar al discurso de la ideología proletaria. [...] Discurso que autoriza a hablar por los otros; a anular el lugar del sujeto y de su habla. Mecanismo del cual el discurso althusseriano nos ha dado la figura más ejemplar: discurso fundado sobre la condición de negar desde dónde habla, de qué habla, a quién le habla.⁹³

No es aquí el lugar y el espacio para buscar establecer las posibles relaciones y contradicciones entre el movimiento estudiantil, las propuestas situacionistas y las propias críticas que señala Rancière, lo que sí parece importante establecer en este

⁹³ Jacques Rancière, *La lección de Althusser, Op. Cit.*, pp 199-200.

espacio es qué se generó en el modo de configurar el pensamiento desde la crítica de 68 y cómo. Independientemente de la consolidación del “fracaso” de los movimientos sesentayocheros y la imposición de mecanismos Estatales para legitimizar, a partir de ello, una estructura política exenta de la movilización social y de la creación de subjetividades, podemos decir que la movilización estudiantil, tanto en Francia como en el resto del mundo, dejó como consecuencia, para un tipo de pensamiento sobre la política, la apertura a una resignificación y la toma de responsabilidad sobre los procesos políticos, un intento de hacerse cargo de quién habla y desde dónde.

Más allá de los procesos de subjetivación que se generaron durante la revuelta de 1968, lo que es claro es que el cese de la movilización devino, por un lado, polarización de las posturas políticas, generando la radicalidad de los movimientos subversivos y la concreción de lo político en un Estado fuerte y protector que se hiciera cargo del bien común y dejara las dificultades de los procesos sociales en el terreno de la sociología.⁹⁴ Y, por el otro lado, se des-

⁹⁴ Es interesante subrayar que uno de los legados de 68 y de la imposibilidad de la revuelta fue la aparición misma de la guerrilla. Ante la imposibilidad de la movilización general, grupos, sobre todo en Latinoamérica, y el caso de México podemos contarlo aquí, optaron, ante la euforia de la revolución cubana, por establecer grupos de guerrilla, que ya fuera desde los actos terroristas que intentaban atacar al Estado o con la creación de grupúsculos que fueron tomando fuerza en la clandestinidad. La resaca de esta polarización política llega a nuestros días y el EZLN puede verse como parte de ese germen post 68 que necesitó, ante la imposibilidad de cambiar la política desde la movilización social, la clandestinidad como modo de supervivencia. Evidentemente los tiempos han cambiado y las guerrillas y, en particular el EZLN, han quizás cambiado su intención de tomar el poder por la transformación de lo que quiere decir resistencia y política. La búsqueda es más bien revolucionaria en un sentido muy distinto al que se significó a 68, ya que no se busca llevar a estos grupos al poder, sino cuestionar el poder mismo, desde sus mecanismos, aparatos y producciones de saber. La transformación de ciertos grupos políticos ha sido radical, ya no se busca la consolidación de otros Estados, sino la emergencia de formas de subjetividad y subjetivación como maneras de autogobernabilidad. El caso zapatista es quizá el caso de movilización social en el que mejor se

estructuraron las jerarquías universitarias y el papel del intelectual quedó profundamente lastimado. Una forma de saber se puso en duda y dejó su paso a una nueva generación, el post-estructuralismo, que intentaría levantar lo despedazado y conformar otros modos de visibilidad, otros contenidos para limpiar el terreno y, desde ese alzamiento, crear otro tipo de pensamiento con un diferente compromiso sobre lo político.

Sin duda, el movimiento de 68, no sólo en Francia sino en general, dejó muchas consecuencias, una de ellas, y que es la que nos atañe aquí, fue la concreción de un pensamiento dominante que intentó purificar la política de toda posible configuración social. Desde la caída del régimen socialista en Alemania en 1989 y la inminente crisis en la Unión Soviética, en los centros del liberalismo y neoliberalismo se celebraba el “fin de la Historia”⁹⁵ que no significaba otra cosa que

entiende la mutación y transformación del orden de lo político; la renuncia al Estado y la apuesta por una transformación de lo civil desde la crítica a las estructuras de sujeción y de colectividad impuestas por el capitalismo.

⁹⁵ El más claro ejemplo de estos discursos del “fin” es el de Francis Fukuyama. Fukuyama, autor norteamericano graduado de Cornell y de Harvard, publicó en 1989 un artículo titulado *El fin de la Historia* del que se desprendería el libro de 1992 *El fin de la Historia y el último hombre* donde se afirmaba que la caída del comunismo y el triunfo de las democracias liberales marcaban el comienzo de la “etapa final” de la historia en la que no habría más lugar para largas batallas ideológicas. La principal tesis de Fukuyama es que la democracia liberal como sistema de Estado dominaría la política mundial y, por tanto, sería una nueva etapa en la que ya no habría luchas ideológicas sino una pura dominación económica. El planteamiento de Fukuyama se encuentra en el marco neoliberal, no hay que olvidar que el propio Fukuyama trabajaba en el 89 en el Departamento de Estado de Estados Unidos, y marca una clara tendencia política conservadora en el que el aspecto más importante de lo político es su transformación en lo económico. Las tesis del “fin” están enmarcadas, hasta cierto punto, en este contexto y en ellas hay una lectura conservadora, una concepción de la historia muy cuestionable, una interpretación limitada y un tanto manipulada de Hegel y una apuesta, evidente o no, por la democracia liberal como momento ideal para vivir tras el fin de pugnas y diversidad de sistemas. La tesis del “final” más que afianzar un territorio provocó la reacción y la respuesta de filósofos, historiadores, economistas, y artistas que intentaron mostrar lo vano de estas tesis.

suponer que tras el derrocamiento socialista no habría más luchas ideológicas y que reinaría de forma universal la democracia enmarcada en la forma neoliberal, es decir la democracia articulada y conformada desde el capitalismo.

Rancière tras pasar años en los archivos revisando los movimientos obreros de finales del siglo XIX re-appearece para desentonar con este tono purificador, para re-significar la noción misma de la política fuera del fin y de los retornos purificadores.

Para Rancière es claro que:

El fin de la política y el retorno de la política son dos maneras complementarias de anular la política en una relación simple entre un estado de lo social y un estado de dispositivos estatales. El consenso es el nombre vulgar de esta anulación.⁹⁶

Al centro de estos dos movimientos de lo político lo que Rancière encuentra es una manera de eliminar el objeto del litigio, es decir, el mundo de lo excedente. La idea de un retorno purificador lo que quiere señalar es que hay un lugar que es propio de lo político y que ese espacio determina una actividad que tiene que ver con los elementos estatales esenciales. Ubicar la política en el Estado y con sus prácticas de control es para Rancière un modo de suprimir lo político mismo.

¿Qué puede entonces significar la política?

La política no es el ejercicio del poder. La política tiene que ser definida por ella misma, como un modo de hacer específico puesto en acción por un sujeto propio y relevante a una racionalidad propia. Es la relación política la que permite pensar en el sujeto político y no a la inversa. [...] Si hay algo "propio" de la política, consiste enteramente en esta relación que no es una relación entre dos sujetos, si no, más bien, una relación entre dos términos contradictorios desde los que se define el sujeto. La política desaparece cuando se suelta el

⁹⁶ Jacques Rancière, "Dix thèses sur la politique" en *Aux bords du politique*, Gallimard, París, 1998, p. 251. (la traducción es mía).

nudo que enlaza al sujeto y a la relación. Esto es lo que pasa en todas las ficciones, especulativas o empiristas, que buscan el origen de la relación política en las propiedades de los sujetos y en las condiciones de su reunión. La pregunta tradicional de '¿Por qué razón los hombres se reúnen en comunidades políticas?' es ya una respuesta, y una respuesta que causa la desaparición del objeto que ella pretende explicar y fundar.⁹⁷

Rancière escamotea todas las construcciones del fin o el retorno de lo político para anunciar que la política no es una práctica determinada a partir del Estado y las formas que establece de lo social. La política es una forma paradójica de acción que se da por la existencia de un sujeto específico que intenta romper con la lógica que determina e instituye las formas y figuras de identidad y de identificación. La política es el desacuerdo entre un sujeto y una forma instituida de repartición.

La política, en Rancière, es proceso, subjetivación, acción; es desacuerdo y ruptura con los regímenes de saber sedimentados que instituyen la configuración de lo sensible; la política es el modo de mantener abierto el tiempo y el espacio para la creación de nuevos modos de ser y de enunciarse como sujetos, de tomar voz, carne, cuerpo y conformar, desde una subjetivación que rompa con la construcción de identidades del régimen dominante, otra manera de configurar el mundo en torno: aparecer la posibilidad misma de otros modos de visión, de percepción, de enunciación, de pensamiento. Otros modos de hacer experiencia, pues lo que no podemos olvidar es que la experiencia no sólo está posibilitada por ciertas condiciones históricas del saber, sino por la movilización de los saberes. Lo que todavía no parece claro es cómo Rancière relaciona la subjetivación con la experiencia, qué tipo de movilización ubica ahí y qué tipo de fisuras genera.

⁹⁷ *Ibid.*, 223-226. (la traducción es mía).

Rancière seduce porque desde la familiaridad produce una interesante perversión, porque revuelca el fondo de las cosas, porque sabe que la cuestión no es crear otro sistema donde no haya contaminado “el enemigo” sino que hay que re-significar para destruirlo ahí mismo, porque sabe que la cuestión no es simplemente la de afrontar un problema político, concreto o de manera teórica, sino la de reinventar lo político mismo.

3.2. La construcción de la político

¿Por dónde comenzar a abordar el problema de lo político?, ¿cómo empezar a pensarlo?, ¿desde dónde? Para Rancière la respuesta está en re-plantear el territorio, en buscar la apertura de significación que las nociones, hoy estabilizadas, quisieron señalar. Partir de lo más básico, del escenario mismo que permite la puesta en escena. Es problematizar el escenario, volver a la narración fundacional, a la fábula mil veces contada de la que partimos sin siquiera intentar entender qué se dijo ahí, es volver a escribir: “el hombre es un animal político” y re-pensar qué se dice allí:

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social (político), y que el insocial por naturaleza y no por azar es un ser inferior o un ser superior al hombre.⁹⁸

Politikón zôion. El sustantivo *zôion* se refiere a “animal viviente” y el adjetivo que le acompaña lo califica como perteneciente a una *pólis*. Asumiendo que cualquier traducción será inexacta, la afirmación de Aristóteles más que señalar una característica de lo político, parece asumir el carácter ontológico del hombre, y apuntar que a éste le es natural pertenecer a la *pólis*, a esa figura, hoy poco

⁹⁸ Aristóteles. *Política*, Gredos, Madrid, 1999, 1253a.

aprensible y comprensible, que habla de la conformación articulada entre una sociedad específica y la ciudad como territorio, como habitáculo que nos define y definimos en nuestra actividad.

La *pólis* es la ciudad como comunidad, y desde el pensamiento de Aristóteles, toda comunidad está constituida desde la re-uniión de los hombres en sociedad con miras al bienestar. La comunidad está constituida no sólo por el lazo que unifica a sus habitantes, que ya desde las conformaciones griegas había perdido el simple rasgo familiar, sino por lo que les une en el mismo espacio de manera arbitraria, y lo único que puede mantenerlos y cohesionarlos en la re-uniión es la creación, como creencia, como ficción, de un bien común.⁹⁹

La política empieza por esta constitución de la *pólis*, de la comunidad, pero tal vez el acento más que estar en las formas y figuras que puede manifestar el Estado como gestor de esta conformación civil, está en lo que es esta comunidad. La *pólis* es la ciudad que conforma una comunidad que se reúne para trabajar en un bien común,

⁹⁹ Es importante subrayar el giro que implica la concepción en Aristóteles del bien común. Platón había creado y expuesto un sistema de lo político basado en las formas y figuras que debía imponer el Estado legitimizado en una concepción de verdad y de bondad. La propuesta de Platón, podemos decir de un modo general, era epistemológica, ya que se basaba en la suposición de una verdad y un bien que pocos podían conocer, y que era el papel de los gobernantes instituirlo, de ahí la importancia del filósofo como político. En Aristóteles, sin embargo, la conformación de la comunidad está en la participación y en la comunidad desde el bien común. En esta concepción se da un giro ético, pues presupone que todos los hombres, desde la dualidad razón-alma que presupone Aristóteles, participan de la bondad. El fundamento de la configuración de lo político es completamente distinto y la posibilidad de hacer partícipes a cada uno de los hombres se juega, en Aristóteles, desde la igualdad supuesta en las almas de los hombres. La posibilidad de que la fundamentación de la comunidad esté en el tender al bien común sólo es posible si todos los que participan de la comunidad conciben lo que el bien puede ser. Esa convicción del bien es lo que los puede llevar a establecer un acuerdo, a someterse y a vivir en una comunidad con hombres de intereses no sólo di-símbolos sino, muchas de las veces, contrarios y contradictorios. Lo que supone esta tendencia natural al bien, es que todos los hombres igualmente tienden al bien. Ahí la igualdad supuesta, como naturaleza, como característica, pero sin ella, no hay posibilidad alguna de sostener el bien común.

pero, ¿quiénes conforman esta comunidad? No todos los habitantes de la *pólis* son parte de la comunidad política o, al menos, no participan de la misma manera de ella. Ya desde la conformación griega de la comunidad había, al menos, una división radical para diferenciar entre quienes pertenecían a la *pólis* y quiénes simplemente la habitaban. La primera gran distinción, no sólo de clase sino de estatuto existencial, estaba entre la clasificación de hombres libres y esclavos:

Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál su facultad resulta claro en lo expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y distinto.¹⁰⁰

La diferencia ontológica entre ambos tipos de hombres radica en la acción de posesión, más allá que esta posesión tenga que ver con la diferencia étnica, racial, religiosa o de poder que se jugaba en el momento, la idea que recoge estas singularidades es la de la posesión de sí. El hombre, a diferencia del esclavo se posee a sí y posee al lenguaje para articular, expresar y exponer lo justo y lo injusto:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo de dolor y de placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.¹⁰¹

¹⁰⁰ Aristóteles. *Política, Op.Cit.*, 1254-6.

¹⁰¹ *Ibid.*, 1253 a 10-12.

Aquel que participa de la comunidad no es el que habita en la ciudad, no es el hombre en cuanto hombre, como hombre desnudo, es el hombre en tanto que posee las herramientas para distinguir y expresar lo justo y lo injusto, es aquel que puede hablar y ser escuchado en el espacio de la comunidad, que es el espacio de la ciudad y, en los griegos, la constitución misma de lo civil.¹⁰²

La diferencia entre los modos de partición de la participación en la comunidad es radical y es la estructura que configura la posibilidad misma de la política. La política, desde el rastreo de la apertura y señalamiento aristotélico, no es la forma o figura que organiza a la comunidad sino que es la configuración misma de la comunidad.

Pero, ¿quiénes forman parte de ella?, ¿quiénes pueden hablar?, ¿quiénes poseen el lenguaje para articular razonamientos sobre lo justo y lo injusto?, ¿quiénes serán escuchados? Pertenecer a una comunidad supone poner en juego un común y

¹⁰² Es importante subrayar el papel de la posesión del lenguaje en la configuración de dominación. Parte de las justificaciones de las conquistas y de la esclavitud sustenta sus argumentaciones en la falta de palabra como muestra de barbarismo y falta de posesión. La cuestión obviamente no reside en la falta de lenguaje sino en la imposibilidad –por el registro del sistema dominante de saber– de los lenguajes y los modos de articular lo justo y lo injusto. Lo importante es entender cómo los sistemas de dominación eliminan esos lenguajes de los dominados dejándolos en un estructura psíquica desquiciante de posesión-desposeída. La argumentación sobre el lenguaje recorre las argumentaciones coloniales, la identificación del bárbaro como aquel que balbucea una lengua extraña y, por lo tanto, diabólica, se presenta una y otra vez en relatos de las guerras coloniales, de América a África. Es importante señalar esta cuestión pues no sólo es una imposibilidad de oír sino una violencia de los regímenes de saber por hacer no oír y, de este modo, llevar a estos existentes a una des-posesión, a un existir fantasma, vampiro o espectro, es decir, como sugiere Fanon y buena parte de la teoría postcolonial, a existir como no viviente. En este sentido, la imposibilidad de aparición en un régimen de saber es una violencia que genera en el existente las formas más humillantes de existencia en la que se está des-poseído hasta de la propia lengua. Las guerras coloniales han dejado esta marca y este daño, y está inscrito en el cuerpo de lo político. En su fundamentación y legitimación. Revisar la noción de lo político se convierte entonces no en un mero ejercicio académico sino en un momento de justicia para los desposeídos de la tierra que todavía habitan aquí como espectros y fantasmas y vampiros.

éste se constituye en lo civil, en lo público, en el reparto de beneficios y de daños para lograr configurar un espacio del mayor bienestar. Supone participar de lo común desde una igualdad, de una estructura, que si bien no excluye una diferenciación y separación de grados de participación, sí supone que hay una igualdad en la capacidad de poder poner en discusión el estado de lo común.

Pero no todo habitante de la ciudad es considerado como igual, no todo el que tiene voz puede ser escuchado, no todo lo que dice puede ser entendido en el régimen de saber dominante, las palabras no siempre son escuchadas y lo que genera, más allá de una lucha de clases, ya que, en general los que tienen voz son los que se reconocen en un sistema parlante ya instituido y conformado, es la aporía de dos mundos conviviendo en uno, es el enfrentamiento de las concreciones mismas de la comunidad: comunidad de seres que hablan, comunidad de los que no tienen parte en nada. Lo que nace del reparto y clasificación de la participación de la comunidad es la distinción de los que tienen parte, alguna parte y los que no tienen parte en nada, que habitan allí como seres de-más, como seres que desbordan la cuenta de las partes, el exceso y el ser más, de sobra o espectral. En esta aporía es que Rancière quiere re-significar la política:

La política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él. Antes que nada es preciso establecer que el escenario existe para el uso de un interlocutor que no lo ve y que no tiene motivos para verlo *dado que* aquél no existe. Las partes no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se hacen contar como partes. La "discusión" sobre la distorsión no es un intercambio –ni siquiera violento- entre interlocutores constituidos. Concierno a la misma situación verbal y a sus actores. No hay política porque los hombres, gracias al privilegio de la palabra, ponen en común sus intereses. Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como

seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo “entre” ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada.¹⁰³

Si Rancière parte de Aristóteles es para poner en cuestión la configuración de lo común, para no centrar el discurso de la política en la forma en que se dirige la ciudad sino en cómo se configura y se conforma la comunidad misma, cómo y desde dónde se establece el común. Para ubicar la política en el desbordamiento de la cuenta, en lo que hace esa cuenta que ya es excesiva. ¿Cómo contar a los incontados?, ¿cómo se establecen en la cuenta errónea y participan de la comunidad de la que no participan?

Hasta ahora, el tono y conceptos elegidos por Rancière pueden sonar un tanto generales, un exceso que no representa nada, pero de lo que habla es de ese sujeto que ha sido encarnado en la concepción del *demos*, pueblo, pobres o proletario. Nombre general para la masa informe que no pertenece, pero que está ahí, habitando, interpelando, que no se posee más que en su desbordamiento, en su excesividad que hace imposible que pertenezcan a la cuenta exacta de lo que es una comunidad de iguales.¹⁰⁴

¹⁰³ Jacques Rancière. *El desacuerdo*, Ediciones Nueva vision, Buenos Aires, 1996, pp. 41-42.

¹⁰⁴ Para comprender la radicalidad del problema es necesario confrontar esta aporía constitutiva del pueblo desde el Pensamiento de Agamben, filósofo que ha llevado los postulados benjaminianos y batailleianos a un profundo estudio sobre la soberanía, articulando, desde Foucault, la experiencia del hombre en las estructuras del biopoder. “Cualquier interpretación del significado político del término ‘pueblo’ debe partir del hecho singular de que, en las lenguas europeas modernas, siempre indica también a los pobres, los desheredados y los excluidos. Un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho sino que de derecho, está excluida de la

Escándalo absoluto: Hay en el reparto de la comunidad partes que tienen algo y partes que no tienen nada. El acento no está sólo en la nada sino en el tener, porque por más que no tengan nada tienen el tener como acción, como verbo que los hace relacionarse con las partes desde la carencia, desde la exclusión.

Formar parte desde la negación de la parte. Desde la exclusión hay algo que los une, no son dos mundos ajenos y sin lazos, hay un habitar común, hay una configuración de saber que se les impone y que impone la existencia de unos y niega la existencia de los otros, que los hace invisibles. Invisibles que urgen en aparecer y que, al hacerlo, ponen en manifiesto un mundo oculto, un mundo invisible porque no hay modo de hacerlo ver. El crear la visibilidad para la visión no se da en un puro aparecer consensual, se tiene que hacer aparecer desde el enfrentamiento, el conflicto, desde el desacuerdo con lo que hay.

Lo que estos excedentes aportan a la comunidad es el desacuerdo, el litigio, la puesta en cuestión del propio escenario. El proceso por el que hay política, según Rancière, es este poner en cuestión, es romper la lógica que ordena las cosas, los saberes, las voces, la experiencia:

Puesto que la libertad –que es simplemente la cualidad de quienes no tienen otra: ni mérito ni riqueza- se cuenta al mismo tiempo como virtud común. Permite al *demos* –es decir, al

política. (...) Pero esto significa, también, que la constitución de la especie humana en un cuerpo político se realiza por medio de una escisión fundamental y que, en el concepto ‘pueblo’, podemos reconocer sin dificultades las parejas categoriales que, como hemos visto, definen la estructura política fundamental: nuda vida (pueblo) y existencia política (Pueblo), exclusión e inclusión, *zoe* y *bios*. El ‘pueblo’, pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que ya está incluido siempre. De aquí las aporías y las contradicciones a que da lugar cada vez que es evocado y puesto en juego en la escena de la política. Es aquello que ya existe siempre y que, sin embargo, debe aún realizarse; es la fuente pura de toda identidad pero que debe redefinirse y purificarse permanentemente por medio de la exclusión, la lengua, la sangre o el territorio.” Giorgio Agamben. *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 224-226.

agrupamiento fáctico de los hombres sin cualidades, de esos hombres que, nos dice Aristóteles, “no tienen parte en nada”- identificarse con el todo de la comunidad. Tal es la distorsión fundamental, el nudo original del *blaberon* y el *adikon* cuya manifestación va a cortar toda deducción de lo útil en lo justo: el pueblo se apropia la cualidad común como cualidad propia. Lo que aporta a la comunidad es verdaderamente el litigio. Esto es preciso entenderlo en el doble sentido: el título que aporta en una propiedad litigiosa ya que estrictamente no le pertenece. Pero esta propiedad litigiosa no es en verdad más que la institución de un común-litigioso. La masa de los hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del daño (tort) que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen “parte en nada”. Es en nombre del daño (tort) que las otras partes le infligen que el pueblo se identifica con el todo de la comunidad. Los que no tienen parte -los pobres antiguos, el tercer estado o el proletario moderno- no pueden, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo. Pero también es a través de la existencia de esa parte de los sin parte, de esa nada que es todo, que la comunidad existe como comunidad política, es decir dividida por un litigio fundamental, por un litigio que se refiere a la cuenta de sus partes antes incluso de referirse a sus “derechos”. El pueblo no es una clase entre otras. Es la clase de la distorsión que perjudica a la comunidad y la instituye como “comunidad “ de lo justo y de lo injusto.¹⁰⁵

La política empieza por la comunidad, pero no por el modo en que se rige esta comunidad, ni por el hecho de fundamentar y de legitimar esta comunidad en basamentos ontológicos, naturales o sociológicos. La política se sitúa en el escenario, en la configuración del escenario que hace posible la puesta en escena, parte de quiénes son los personajes y qué papel juegan.

La comunidad como un todo, del que se participa desde una parte o desde la negación de la parte, lo que genera es el choque entre los existentes de la negación, lo que sitúa es el desacuerdo por cómo hacer el reparto de las partes.

¹⁰⁵ Jacques Rancière. *El desacuerdo. Op. Cit.*, pp.22-23.

Apertura del tiempo y del espacio: no hay origen, ni derecho natural de la repartición, ésta está siempre en movimiento, es siempre cambiante a nuevos sujetos, a nuevas re-particiones. El escenario cambia se modifica desde el cuestionamiento, desde el desacuerdo con lo instituido. Ahí la apuesta de Rancière que permite la re-significación de la política, el punto nodal que genera la posibilidad misma de apertura: el desacuerdo.

Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de una situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de blancura.¹⁰⁶

El desacuerdo no se reduce a un malentendido de la comunidad dialógica al estilo habermasiano, no es un problema de comprensión entre los interlocutores a partir del lenguaje y de los horizontes de sentido, es el acto de violencia fundante de la política que ha destituido a unos existentes del lenguaje condenándolos a un habitar des-poseído. El desacuerdo parte de la des-posesión del lenguaje dentro del sistema dominante, del daño que causa esta des-posesión.

El desacuerdo es la puesta en cuestión de un escenario determinado donde sólo hay un mundo representado, donde se instituye una configuración específica de lo común, donde se excluye un mundo que no está escindido sino que habita ahí mismo, que se esconde y no se reconoce, que está oculto tras el telón de la puesta en escena.

Si bien la política contemporánea re-huye al conflicto y niega el enfrentamiento desde la estructuración de la política en el Estado consensual, el

¹⁰⁶ *Ibid.*, 8.

desacuerdo del escenario es la posibilidad misma de apertura a nuevas conformaciones; es la posibilidad misma de la aparición de nuevos sujetos que rompan con las lógicas instituidas, que hagan a parecer nuevas configuraciones de lo sensible, nuevas manifestaciones de lo común.

La política es el proceso que se sitúa en el escenario de la construcción de comunidad para manifestar un desacuerdo, un litigio que rompa la lógica de la repartición. Un encuentro aporético entre el no tener parte en nada y tener, como presuposición la igualdad:

¿Qué es *lo* político? Responderé de manera corta: lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el del gobierno. Este consiste en organizar la reunión de los hombres en comunidad y su aceptación y acomodamiento en la distribución jerárquica de lugares y funciones. Llamaré a este proceso con el nombre de policía.

El segundo proceso es el de la igualdad. Éste consiste en el juego de prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y por la preocupación de la verificación de esta condición. El nombre más propio para designar este juego es el de la emancipación.¹⁰⁷

Entre estos dos procesos, la policía y la igualdad, es que de hecho se da la política para la resignificación que quiere hacer Rancière. Y una vez más habrá que intentar comprender cabalmente qué quieren señalar estas nociones, estas aperturas, estas resignificaciones.

¹⁰⁷ Jacques Rancière, "Politique, Identification, Subjetivation" en *Aux bords du politique*, Gallimard, Paris, 1998, p, 112. (la traducción es mía).

3.3. El desplazamiento de lo político a la policía como creación del escenario

La diferencia lingüística entre *la* política y *lo* político no es un simple juego entre artículos determinados, no sólo marca lo femenino y lo neutro de la palabra, sino que define y clarifica para Rancière nuevos territorios. Por un lado, *la* política lo que quiere re-significar es este espacio y tiempo como proceso de emancipación y, por otro lado, *lo* político será la noción que permitirá ampliar las determinaciones que limitan lo político a las formaciones estatales para pensar qué hacen las formas de institución en la configuración de la comunidad.¹⁰⁸

Es evidente que aun cuando se quiera re-significar lo que puede ser la política como procesos de re-configuración no es posible escapar a lo que de hecho hacen las formas gubernamentales. Rancière al hablar de *lo* político se dirige hacia esa zona, a esas formas de configuración sin las cuales es imposible hablar de *la* política como este proceso emancipatorio, porque es desde el neutro, como terreno y estructura, que se instituye y legaliza una lógica, que rebasa lo estatal, que, más bien, se coloca en lo policial:

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 de las funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de legitimaciones, propongo llamarlo *policía*.¹⁰⁹

¹⁰⁸ La distinción en el francés original está entre la distinción entre las palabras "*du*" y "*la*". Rancière reivindica partir de "*la politique*" y no de "*le politique*" o "*du politique*" para abandonar el nombre común que refiere a la vida común y abrir un ámbito como proceso, como actividad.

¹⁰⁹ Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Op. Cit., p. 43.

Lo político como la forma que comúnmente llamamos “política” y que refiere al Gobierno y al Estado, es pensado aquí desde la noción de la policía y esta conversión de sentidos no pretende pensar al Estado como un simple aparato de control sino que intenta ampliar el campo de lo estatal a la propia legitimación del espacio y del tiempo. Lo político como la configuración de una lógica policial, que a partir de las instituciones, de las formas de poder y de control, establece y sostiene los regímenes de saber que conforman el escenario.

El escenario, figura que hemos utilizado para hablar del territorio que conforma la configuración sensible de la comunidad a través del reparto de las partes, no es un simple terreno dado, es un territorio legitimizado y homogéneo. Un territorio que se sostiene desde un control, que no sólo es represivo sino también productivo, y que delimita las fronteras, las geografías y los modos de actividad y de existencia de aquéllos que la conforman. No es un simple Estado como forma específica de ordenar a la comunidad, es una fuerza de ley que establece la configuración de lo sensible:

La policía es, en esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. Para definir esto hace falta en primer lugar definir la configuración de lo sensible en que se inscriben unas y otras. De este modo, la policía es primeramente un orden de 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 entendible como perteneciente al discurso y la otra al ruido. [...] La policía no es tanto un “disciplinamiento” de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde estas propiedades se distribuyen.¹¹⁰

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 44-45.

La policía es la forma de institución de un régimen de visibilidad y de enunciación, una delimitación del espacio como modo de percepción del territorio y del tiempo como la división de los cuerpos y las actividades. La noción propuesta por Rancière supone un modo de institución de la ley más allá de la ley judicial como ordenamiento de derechos y obligaciones para la comunidad, es la ley misma que ordena los cuerpos y los configura.

En primera instancia puede parecer arbitrario el uso y re-significación que hace Rancière de lo policial, sin embargo, como en todos los desplazamientos propuestos por éste, hay una genealogía de la palabra que permite este uso. Un momento de la significación que abre y problematiza el campo desde el que ahora se sitúa. Y, como casi siempre, el que le permite revisar el terreno y encontrar estas nuevas formas desde las cuales desplazarse y trazar nuevos sentidos, es el pensamiento de Michel Foucault, que desde su arqueología, permite recuperar los rastros, las huellas; que desde la mirada alegórica, re-descubre el rostro fallido de la historia, lo olvidado, lo neutralizado. La significación perdida que re-descubre un nuevo campo de pensamiento.

Foucault trabajó el origen de la policía y, al final del primer año de sus lecciones sobre la *Historia de la gubernamentalidad*, define a la policía como la gubernamentalidad inmediata del soberano en tanto que soberano. En este sentido, la policía se presenta como un golpe de Estado permanente, es decir, una fuerza y ley más allá del Estado mismo. La policía no era una institución ni un mecanismo del Estado sino un ordenamiento de cuerpos y de funciones que legalizaba y conformaba no sólo la protección de los ciudadanos en tanto que hombres públicos, sino la posibilidad misma de su vida en tanto que hombres, sin separar el ámbito público del privado, sin ser esta instancia moderna de control que

determina y conforma las condiciones de la posibilidad de lo privado, pero sin ser un agente de la propia conformación de esa región.

La policía como esta instancia de control público y “guardián” de las condiciones de libertad privadas es una acepción moderna y completamente ilustrada, pero en los orígenes de la conformación del Estado era la posibilidad misma de éste, de los cuerpos, las funciones y el bienestar de la comunidad.

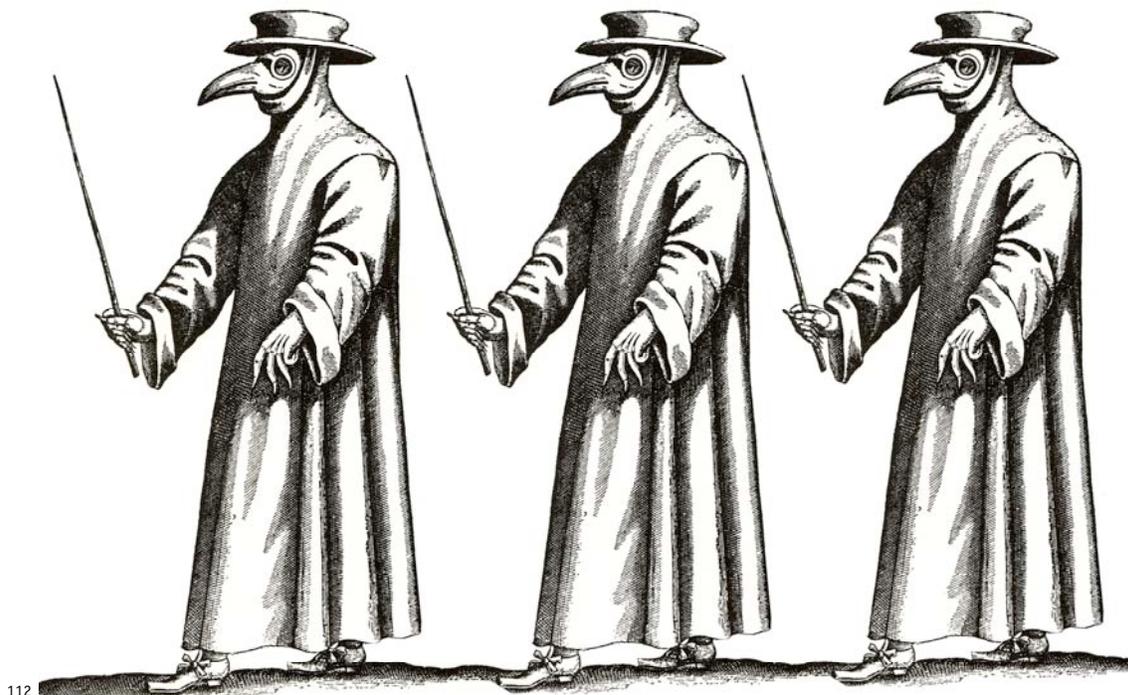
En el texto *El sueño de la ciudad gobernable: peste, policía y razón de Estado*, Isabell Lorey investiga las diferentes determinaciones que fue tomando la policía, investigando de la llamada “buena policía” a la policía como instrumento de normalización y aparato de represión. La autora establece cómo la palabra alemana “policey” no se entendía en el siglo XVII como una autoridad completa, sino como un estado de buena organización en la comunidad. Las funciones que en ese momento pertenecían a la policía eran reglas de comportamiento moral y se centraban en la previsión y en la prevención, es decir, en la configuración de una comunidad de bienestar que permitiera la conformación y sostenimiento de un estado fuerte y saludable.

La policía para 1600 debía ocuparse de todas las condiciones de vida del pueblo, es decir, su función no sólo era la de mantener el orden desde la represión estatal sino la de proveer a los individuos el bienestar, tanto sanitario como moral, para la construcción de un gran cuerpo saludable. Si bien la policía tenía que generar la buena vida de los individuos, no podemos hacer de lado que el acento estaba en crear un Estado “saludable” y “feliz”, por lo que los individuos que afectaban la composición del gran cuerpo tenían que ser desechados y expulsados. Es desde esta noción de cuerpo social que se establece la soberanía como biopolítica, como producción de control de vida y salud. El hombre moderno es un

animal, a diferencia del de Aristóteles que no sólo es capaz de una existencia política, sino que en su política está puesta en entredicho su vida de ser viviente. Como señala Agamben en *Homo Sacer*, "Según Foucault, 'el umbral de modernidad biológica' de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas."¹¹¹

El gran ejemplo de este proceso de control de la existencia y configuración de los cuerpos, espacios y tiempos, lo encuentra Foucault en el papel de la policía ante la epidemia de peste donde, desde el despliegue de una serie de estrategias y técnicas de control, la policía impuso la vigilancia de los contactos humanos para intentar controlar el contagio.¹¹² Esta conformación de la policía, en un papel de

¹¹¹ Giorgio Agamben. *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida, Op. Cot.*, p. 11.



112

Esta imagen es el momento de enunciación de la pieza conceptual de la artista mexicana Mariana Botey, *El Espectro Rojo: Crítica de la Razón Sacrificial*. Obra que re-elabora el esquema de la relación entre mito e historia propuesto por el historiador mexicano Alfredo López Austin en su libro *Hombre-*

control sobre la vida y muerte de los individuos, todavía se concebía como un proceso de configuración de bienestar del gran cuerpo, donde, como apunta Lorey:

El bien común no se basa en una “buena vida” de los individuos, sino que los muchos son individualizados obligatoriamente con arreglo a un control total por el bien y la supervivencia de la buena organización y por ende de su soberanía. Puesto que la enfermedad del cuerpo individual no podía curarse, la “medicina” metafórica de la vigilancia y la disciplina garantizaba únicamente la salvación del gran cuerpo.¹¹³

Dios para hacer emerger las condiciones de posibilidad de la razón sacrificial. En este nuevo esquema Botey propone un marco teórico, un nuevo esquema de la relación mito-historia-acontecimiento para re-pensar la colonialidad como cancelación temporal que sigue acechando por ser un evento expulsado de nuestro universo simbólico; forclusión desde la que hemos construido, como mito, nuestra historia. Un esquema como propuesta argumental que re-une, en una conjuración sagrada, el pensamiento de Bataille, Benjamin y Derrida, para invocar lo imposible: la espectralidad como irrupción del puro gasto donde la producción de la modernidad como sistema mundo se colapsa y disloca abriendo la emergencia de la experiencia revolucionaria. (<http://www.des-bordes.net>) El Espectro Rojo invoca el momento de posibilidad revolucionaria abierto ante la fisura que provocó el colapso entre la lógica racional y la lógica sacrificial y que la artista ubica como alegoría en el momento traumático del barroco. El Espectro Rojo es la formulación para que pueda aparecer el tiempo negado, como exceso de una lógica de la representación para anunciar la historia que sigue acosando porque se mantiene expulsada del espacio simbólico. Aquí la obra de arte desborda las lógicas de la representación desde la irrupción de lo malogrado para invocar el espectro de la historia, para desde una aparición, lograr desquiciar las configuraciones de la modernidad. Aparición de lo *Uncanny* de la modernidad que hoy más que nunca se desquicia en intentar controlar la experiencia límite de la muerte, de la enfermedad, del exceso. De este modo, *El Espectro Rojo: Crítica de la Razón Sacrificial* es una contribución teórica para producir el marco político desde el cual pensar la estética (como condiciones de posibilidad) de la experiencia colonial pero, como obra de arte, es también la intervención estética (como movilización sensible) que disloca el actual régimen del arte. *El Espectro Rojo* se encarna desde la obra de arte como producción que pretende operar y desquiciar las políticas de representación no desde una inversión de valores sino desde la contaminación de lo invisible y lo indecible, de aquello que por aparecer ya está desapareciendo. La obra que nos convoca no se produce como momento de representación sino como producción de un dispositivo histórico, que re-hace la historia, para invocar un momento político, para llamarlo, para convocarlo. Confrontar Epílogo de esta misma tesis.

¹¹³ Isabell Lorey. “El sueño de la ciudad gobernable: peste, policía y razón de Estado” en *Transversal Multilingual Web Journal*, Art and Police, 10-2007. <http://transform.eipcp.net/transversal/1007>

Esta función de control de la policía del bienestar logró mantenerse durante los tiempos de excepción donde reinaba el caos de la enfermedad como única manera de mantener a salvo la gobernabilidad y soberanía. Sin embargo, el desarrollo de la noción moderna de sujeto fue cuestionando la función de esta policía del bienestar. La legitimación de la policía ya no podía fundarse desde el control de un sujeto que se proclamaba autónomo, libre y racional. Sujeto que, desde su libertad, decidía someterse a la vida en común no sólo para participar del bien común sino para garantizar la satisfacción de sus intereses. Desde esta fundamentación del sujeto la policía ya no podía regir sobre los cuerpos y la existencia y, más bien, tenía que concentrarse en garantizar la seguridad del hombre no como órgano o parte viviente de un gran cuerpo sino como ciudadano libre, autónomo, que en beneficio de sus intereses y libertades se comprometía a obedecer al Estado:

En el siglo XVIII la labor policial en tanto que actividad administrativa completa e ilimitada (a diferencia de la judicatura) entró cada vez más en contradicción con la idea de un sujeto burgués libre en cuya esfera privada no tenía que inmiscuirse el Estado. Comenzaron entonces a multiplicarse las voces que abogaban para que se redefinieran los fines del Estado y se limitaran claramente las esferas de actuación policial. La actividad administrativa de la policía se vio progresivamente comprimida a medida que eran desechadas sus atribuciones de tipo eudemonista. La "felicidad" del individuo dejaba de ser la tarea de la "buena policía". Por el contrario, el campo de actuación restringida de la policía debía centrarse únicamente en la seguridad, entendida precisamente como "garantía de libertad del ciudadano". La defensa frente a los peligros continuaban integrando la agenda de la policía, pero esta vez sin bienestar. De esta suerte se invertía la relación: la aspiración individual hacia la felicidad se presentaba en primer lugar, mientras que el Estado y su policía tenían que garantizar protección, ayuda y seguridad a esa aspiración individual en vez de limitarla o impedirla.¹¹⁴

¹¹⁴ *Ibidem.*

Lo que nos permite pensar esta revisión de la noción de la policía en la configuración del Estado es que, antes de las divisiones de esferas de acción del sujeto ilustrado en el Estado moderno, la policía era una conformación de la “vida” tanto pública como privada y esto implicaba un ordenamiento de los individuos no sólo como ciudadanos sino como existentes.

Más allá de la identificación de la policía con una forma específica de control y represión del orden estatal, la policía puede ser pensada como esta ley que ordena, establece e instituye las funciones de los individuos, que establece un régimen de saber específico que configura el escenario mismo en el que se configura la comunidad.

Ese deslizamiento de significación le permite a Rancière des-localizar lo político del Estado y ubicarlo en la acción misma, le permite establecer la lógica de configuración de saberes más allá de las formas específicas estatales. Desde este territorio es posible no sólo pensar en cómo se configuran los repartos de las partes y los sistemas de dominación, sino ubicar la conformación misma de los regímenes de identidad que, en general, localizamos en los procesos de producción de vida, porque aunque la noción de policía se haya desplazado al garante de seguridad, la producción y control de vida es parte de los mecanismos de poder que operan desde las solidificaciones del saber y que, desde la racionalización de las experiencias límites, como lo es la enfermedad, siguen produciendo formas de control para salvaguardar las soberanías.¹¹⁵

¹¹⁵ Aunque la noción de policía ya no opere como mecanismo de control, eso no niega la estructura de la política como biopoder. La soberanía sigue residiendo en el poder como estado de excepción, como mecanismo estatal para el control de la muerte, y, por tanto de vida. Hoy, 29 de abril de 2009, nos encontramos que el Estado mexicano decreta el estado excepción para controlar la propagación de la influenza porcina. La biopolítica no se encuentra en esta medida, sino en la racionalidad moderna que

La policía, en el sentido propuesto de Rancière, no es la ideología, ya que no sólo es un concepto de control y de imposición sobre la “conciencia”, sino que más bien es la lógica que establece el orden de los cuerpos tanto en el territorio como en el proceso de identidad, es la lógica que les da existencia o se las niega; la lógica que les otorga un papel y una función o la carencia de éstas. En este sentido, es interesante detectar que si bien Rancière nunca habla de biopolítica, al situar lo político como la policía, en un sentido foucaultiano, inscribe la producción de vida en las propias configuraciones estéticas de lo político, aunque dejando de fuera los mecanismos y dispositivos con los que opera el poder para propagar esta producción.

La policía es la legitimación, ordenamiento y configuración de los regímenes de saber y éstos no sólo configuran una forma de comunidad, sino cómo ha de

intenta, desde la soberanía nacional, controlar la experiencia de la enfermedad. Una vez más la enfermedad es producida como dispositivo de control, que más allá de la emergencia real y la necesidad de prevención, devela las estructuras de saber en la que estamos configurados, evidencia la producción de lo que se supone debe ser la vida, despierta el terror a lo otro, a la muerte, al contagio. Interesante resulta cómo ante el anuncio de pandemia, los estados vuelven a convocar la soberanía para el control de una enfermedad que no sólo está produciendo muerte sino que produce, re-produce y sostiene los mecanismos de poder sobre las subjetivaciones sociales de un mundo que, como nunca antes, está homogeneizado en una lógica civilizatoria. Este momento de inscripción es importante pues supone un develamiento de las geopolíticas y de los saberes que nos producen como hombres hoy. Las estructuras de la racionalidad occidental una vez más pondrán todos sus mecanismos y dispositivos de poder en controlar lo incontrolable, en hacer de la experiencia límite, como lo es la enfermedad, una experiencia racional. Lo preocupante, además de los costes de vida que se cobrará la enfermedad, es por un lado, el resurgimiento de las fobias sociales que configuran experiencias totalitarias y traumáticas en los individuos y, por el otro lado, el endurecimiento de una crisis económica-sistémica generada a partir del quiebre de las propias contradicciones del capitalismo financiero, que ha llevado, por la propia dominación y hegemonía del sistema, a un colapso global en las economías. No sólo se verá afectada la economía local por la suspensión de la producción y la falta de inversiones extranjeras, sino que, es de esperar, dado la complejidad de la estructura global del capitalismo, que la estructura hegemónica sistémica se vea totalmente desquiciada por dicha pandemia. El miedo hoy, no sólo es a contagiarse de la enfermedad, sino a la forma en que el poder pondrá en marcha los mecanismos y dispositivos de producción y de control para garantizar la vida.

entenderse, pensarse y vivirse esa comunidad. Determina qué ha de ser visible y enunciable; conforma las posibilidades de identificación, entrelazando así los procesos macropolíticos y los micropolíticos ya que si bien impone una forma de comunidad también determina las posibilidades de producción de sujetos y sus modos dominantes de subjetivación desde la identificación con los mecanismos del poder.

Con el territorio demarcado, el escenario está configurado, se delimitan las fronteras, se re-parten las partes y se ordena la existencia para dar cuerpo, coherencia y sentido a una comunidad que se entiende por la propia lógica que establece.

3.4. Igualdad y emancipación

Si el orden de la comunidad y la configuración de territorios y de identidades están más allá de las formas estatales que la rigen, ¿cómo cambiar las funciones?, ¿cómo romper con la identidad establecida y definida por la lógica que lo configura todo?, ¿cómo querer cambiar la identidad por una subjetivación que permita la entrada de nuevos regímenes de saber?, ¿cómo pensar lo que todavía no es pensable?, ¿cómo existir en una existencia que todavía no existe?, ¿cómo querer otra parte que la que es otorgada por la lógica de repartición que nos rige?, ¿cómo, a final de cuentas, hacer política?

Para Rancière la respuesta para la apertura espacial y temporal de la política como re-configuración y re-ordenamiento de lo sensible está en el encuentro de dos lógicas, la de la policía y la de la igualdad:

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. Hay política cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos heterogéneos. El primero es el proceso policial en el sentido que se intentó definir. El segundo es el proceso de la igualdad. Con este término, entendamos provisoriamente el conjunto abierto de las prácticas guiadas por la suposición de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante y por la preocupación de verificar esa igualdad.¹¹⁶

Habíamos visto que para Rancière la conformación de una comunidad desde la fundamentación de un común determinaba un reparto de las partes de este común, un reparto en donde algunos tenían una parte y otros tenían parte desde la ausencia de la parte. En la construcción de la comunidad conformada, más allá de los aparatos estatales, desde una lógica policial de configuración de tiempos, espacio e identidades hay una definición de los sujetos y del papel que tienen con respecto a la comunidad. ¿Pero qué pasa cuando el grupo de los que no tienen parte quieren movilizar la estructura, cuando ya no pueden existir en el lugar e identificación que la comunidad les otorga? Hay que romper con la lógica policial y la manera que encuentra Rancière para que de hecho se dé esa confrontación es desde la verificación y discusión de lo único que estos seres, los que tienen parte y los que no, parecen tener en común, la igualdad de la voz y del lenguaje.

Una vez más parece sorpresiva la dirección tomada por Rancière, ya que al fundamentar el proceso político a partir de la igualdad parece asumir el fundamento y legitimación del sujeto moderno e ilustrado donde la igualdad se estableció como una petición de principio para buscar los derechos de los ciudadanos.

¹¹⁶ Jacques Rancière, *El desacuerdo*, *Op. Cit.*, pp. 45-46.

La noción de “igualdad” en sí misma es problemática porque, con respecto a la política, ésta se ha constituido como un estatuto jurídico. Un concepto que aparece como petición de principio para hacernos unos con otros sustituibles ante la ley. La definición misma nos abre la problemática:

IGUALDAD La relación de sustitución entre dos términos. Por lo general dos términos se dicen iguales cuando pueden ser sustituidos uno por otro en el mismo contexto, sin que cambie el valor del contexto mismo. [...] la noción de *I.* así generalizada (o sea como sustitución), se presta a comprender tanto las relaciones puramente formales de equivalencia o de equipolencia, como las relaciones políticas, morales y jurídicas que se denominan de igualdad. Así, por ejemplo, la *I.* de los ciudadanos frente a la ley se puede reducir a la sustitución de los ciudadanos mismos en las situaciones previstas por la ley, sin que cambie el procedimiento de la ley misma; de tal manera, por ejemplo, el reo de un delito *d* en las circunstancias *c* puede sustituirse por cualquier otro reo del mismo delito en la misma circunstancia, sin que se modifique el procedimiento de la ley. Del mismo modo se puede describir la *I.* moral o jurídica como aquella por la cual un *x* que se encuentra en determinadas condiciones posea prerrogativas o posibilidades no diferentes de las poseídas por cualquier otro *x* en las mismas condiciones.¹¹⁷

Si la igualdad en la constitución de la comunidad está determinada como sustitución ante la ley no habrá modo de escapar de la noción política del Estado y, una vez más, se hace necesario realizar un desplazamiento para abrir a una significación que permita tejer otro tipo de relaciones.

La igualdad que plantea Rancière viene de una historia de emancipación intelectual, de la lección de Joseph Jacotot, que, en 1818, dando una clase de literatura francesa en la Universidad de Louvain, encontró que el común entre los hombres era la igualdad en la inteligencia. Es desde este entrelazamiento igualdad-

¹¹⁷ Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 647.

emancipación que hay que intentar descifrar el propuesta emancipatoria en Rancière. La anécdota es simple, Jacotot, para dar su cátedra, se encontró con un problema: sus alumnos no hablaban francés y él no hablaba flamenco. Así que tenía que encontrar un algo en común para comenzar el intercambio y ese común lo encontró en una edición bilingüe de *Télémaque*, novela de Fénelon escrita en 1699. La idea fue que los estudiantes aprendieran el idioma a través de la traducción y lo que sorprendió a este *maestro ignorante* fue que los alumnos no sólo habían podido leer el texto sino que lograron expresarse en francés sin la más mínima iluminación pedagógica.

Debemos recordar que una de las preocupaciones de Rancière respecto de la emancipación era el papel del maestro en la transmisión de saber. Tras su ruptura con el esquema jerárquico que dominaba a los intelectuales franceses, Rancière se refugió en los archivos históricos, en una metodología que recuerda a Foucault, donde encontró la peculiar historia de este maestro francés que, después de llevar a cabo este experimento, replanteó sus convicciones pedagógicas y construyó un pensamiento fundamentado en la igualdad de la inteligencia como base para la transmisión de saberes, destruyendo así el papel del maestro como única posibilidad de emancipación. El planteamiento era sencillo:

Uno podía enseñar lo que no sabía si el estudiante estaba emancipado, es decir, si éste era obligado a utilizar su propia inteligencia. La emancipación consistía en ser consciente del poder de la mente humana, en asumir que si era posible entender las palabras de otro era porque en la base está la misma inteligencia.

Las pretensiones de Jacotot pronto rebasaron el aula y lo que encontró fue una base desde la cual desplegar un fundamento para la sociedad de iguales, de iguales emancipados. Si el fundamento de la sociedad era la igualdad, esa sociedad

pronto repudiaría la división entre los que saben y los que no saben, la división entre los que poseen o no poseen la propiedad de la inteligencia. Esta sociedad sólo sabría de mentes en acción: personas que hacen, que hablan acerca de lo que hacen, y que transforman su trabajo en formas de demostrar la humanidad que está en ellos como en todos lo demás.

¿Por qué escoger esta historia para pensar la experiencia de la política como emancipación? Es claro que la idea de emancipación ya estaba en el aire en el momento que Jacotot realizó su “experimento”. No podemos olvidar que la idea misma de emancipación estaba en el centro de las preocupaciones de la ilustración y ya el mismo Kant había escrito en el texto de 1784 *¿Qué es la ilustración?* la importancia de la afirmación de la inteligencia para las posibilidades de la emancipación. En este texto Kant afirma:

*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse de ella sin la tutela de otro. ;Sapere aude; ;Ten el valor de servirte de tu propia razón; he aquí el lema de la ilustración.*¹¹⁸

Sin embargo, el acento de esta emancipación “de la merecida tutela” no está en la igualdad de inteligencia de unos seres con otros sino en la libertad de ejercerla. Para Kant la única manera de emancipación era desde el ejercicio de la libertad desde el uso de la inteligencia y este uso estaba condicionado al espacio público. La ilustración, más que igualdad, requería la libertad del uso de la razón en público, del desarrollo de las formas de la publicidad, en el sentido de la creación de un espacio

¹¹⁸ Emmanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 25.

público de la razón desde la forma de la publicación, como creación de una comunidad para ejercer la razón y llevarla al juicio de los demás.

En este sentido, es evidente que la emancipación como ejercicio de la inteligencia era ya una constante en el pensamiento europeo del siglo XVIII, pero la diferencia radical es que para Kant la emancipación era una liberación de la tutela del Estado o del mundo religioso para ejercer en público la razón y no un modo de criticar la creación de comunidades. La importancia que tiene para Rancière el pensamiento específico de Joseph Jacotot es que la emancipación intelectual está ligada a la igualdad entre seres parlantes, lo que permite poner en cuestión la creación de comunidades a partir de la participación en la inteligencia, es decir, en la estructuración de comunidades políticas a partir de aquellos, como había señalado Aristóteles, que tienen la capacidad de hablar de la injusticia.

Para Jacotot toda emisión del lenguaje, fuera entendible o no, anunciaba la igualdad de inteligencia. Es desde esta significación de la emancipación que debemos entender que la base para el desplazamiento de la política no es tanto la inteligencia, sino la igualdad de inteligencia:

Debemos preguntar lo opuesto: ¿Cómo es posible la inteligencia sin igualdad? La inteligencia no es un poder de entendimiento basado en comparar el conocimiento con su objeto. Es el poder de hacerse entender a través de la verificación de otros. Y sólo un igual entiende a un igual. *Igualdad e inteligencia* son términos sinónimos, exactamente como *razón y voluntad*. Este sinónimo en donde la capacidad intelectual de cada individuo se basa es también lo que hace posible, en general, a la sociedad. La igualdad en la inteligencia es el lazo común de la humanidad, la necesaria y suficiente condición para que exista una sociedad de hombres. 'Si los hombres se consideran ellos mismo como iguales, la constitución pronto estará completa.' Es verdad que no sabemos que los hombres sean iguales, lo que estamos diciendo es que *podrían* serlo. Esta es nuestra opinión, y estamos tratando, junto a aquellos que piensan como

nosotros, en verificarlo. Sabemos que este *podría* es la cosa misma que hace posibles las sociedades de humanos.¹¹⁹

Habría que diferenciar la voz de Jacotot y la de Rancière y, aunque a veces no queda claro quién dice qué y hasta qué punto la escritura del *Maestro Ignorante* es la recuperación de un relato histórico, lo que queda en claro es que esta lección de emancipación queda incorporada al pensamiento de Rancière para desde ahí desplegar las posibilidades de un común que permita la discusión, ya que si no existe nada y lo que hay son mundos separados e inconexos la única manera de transformación y de tomar parte de los que no tienen parte es la aniquilación e imposición de ese otro mundo.

Rancière apunta que lo que hay son varios mundos en un mismo mundo, que existe una lógica policial que configura a la comunidad desde una distribución de lo sensible que genera exclusiones, pero en la base de esta comunidad hay algo que une a los que tienen parte y a los que no y este lazo común es la igualdad.

Aun cuando la petición de principio que impone Rancière es cuestionable y susceptible de muchas críticas, no debemos localizarla en una más de las fundamentaciones modernas. La igualdad propuesta no es ni de orden trascendental ni de orden jurídico.

El único universal político es la igualdad. Pero ésta no es un valor inscrito en la esencia de la humanidad o de la razón. La universalidad no es el principio de la comunidad en oposición a las situaciones particulares. Es un operador de demostraciones. El modo eficaz de la

¹¹⁹ Jacques Rancière, *The Ignorant Schoolmaster, Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford University Press, Stanford, California, 1999, pp. 72-73. (la traducción es mía).

universalidad, en política, es la construcción, discursiva y práctica, de una verificación polémica, un caso, una demostración.¹²⁰

El desplazamiento de términos en el pensamiento de Rancière hace difícil hacerse una idea rápida de lo que propone. Es necesaria una lectura atenta, y si bien los desplazamientos nos son del todo explícitos, ha de buscarse la apertura de territorio que suponen para no encasillar al pensamiento de Rancière en una construcción ontológica que no se hace cargo de las particularidades concretas y fácticas de la existencia.

La igualdad aquí no es una estructura trascendental, como parte de las condiciones de posibilidad del conocimiento y que, en tanto que trascendentales, se supone que todo hombre posee, al menos como capacidad, como espacio y tiempo. Tampoco es la configuración de la ley desde el Estado que permite hacer sustituciones y equivalencias para no ejercer privilegios y exclusiones. Aquí la igualdad, aunque no pueda escapar de ser una petición de principio, parte de los hechos fácticos, del modo en que se realizan las legitimaciones:

La igualdad no es una ficción. Al contrario, todo superior la experimenta como la más banal de las realidades. No hay amo que no se quede dormido, arriesgándose así a que su esclavo emprenda la fuga; no hay hombre que no sea capaz de matar a otro; no hay fuerza que se imponga sin tener que legitimarse, es decir, sin tener que reconocer una igualdad irreductible para que la desigualdad pueda funcionar. Desde el momento en que la obediencia debe pasar por un principio de legitimidad; desde el momento en que tiene que haber leyes que se impongan como leyes, e instituciones que encarnen lo común de la comunidad, el mandato debe suponer la igualdad entre el que manda y el que es mandado.¹²¹

¹²⁰ Jacques Rancière, "Politique, identification, Subjetivation", *Aux bords du politique, Op., Cit.*, p. 116. (la traducción es mía).

¹²¹ Jacques Rancière. *El odio a la democracia*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006, pp. 72-73.

La afirmación de una igualdad fáctica entre un ser parlante con cualquier otro ser parlante no es suficiente para que de hecho se dé la política.

La igualdad, como una lógica para que exista la política, no es una cuestión de reconocimiento, de diversidad, de "multiculturalidad", de tolerancia o de aceptación del otro que está excluido. La propuesta de Rancière no supone el fundamento de una igualdad que nos relacione en un mismo estatuto, que, en general, o cae en la universalidades de la ética como primera metafísica o en las particularidades de sustitución ante la ley como entes civiles. Para Rancière la igualdad no es ni meta ni principio sino una presuposición en una constante necesidad de verificación. La igualdad como presuposición tampoco implica aquí el establecimiento de una formación social igualitaria, ya que la desigualdad, en el sentido de distribución de tiempos, espacios, roles y funciones, de ser parte y de estar excluido, es inherente a la construcción de lo social.

Tenemos pues dos términos para pensar el desplazamiento que hace Rancière de la política: la policía y la emancipación.

Para que pueda existir un proceso político Rancière afirma que es necesario que se realice un encuentro entre la lógica de la policía y la lógica de igualdad, que es la lógica de la emancipación. Pero este encuentro es problemático pues cómo plantear del encuentro de estas dos lógicas la posibilidad misma de la escena de lo político. Rancière afirma:

Es posible, efectivamente, argüir que toda policía niega la igualdad y que ambos procesos son inconmensurables entre sí. Es la tesis del gran pensador de la emancipación intelectual Joseph Jacotot, que desarrollé en *El maestro ignorante*. Según él, solo es posible la emancipación intelectual de los individuos. Eso quiere decir que no hay escena política. Hay solamente ley de la policía y ley de igualdad. Para que esta escena exista, debemos cambiar la

fórmula. En lugar de decir que toda la policía niega la igualdad, diremos que toda la policía *daña* la igualdad. Diremos entonces que lo político es la escena donde la verificación debe tomar la forma del tratamiento de un daño.¹²²

La lógica policial no impide la igualdad sino que la *daña*. Este *daño* no hay que entenderlo desde la relación del verdugo con la víctima, sino desde el *daño* que causa la imposibilidad de tener palabra para hablar del *daño*, lo cual es una violencia excesiva ya que provoca el desquiciamiento total entre lo vivo y lo existente como no-vivo, el *daño* es la estructura de delirio que conlleva ser parte de lo que no se tiene parte. El acento no está en la voz sino en su falta, en la violencia que ha implicado ser des-poseído de la voz para hablar de lo justo y de lo injusto. La importancia está en la necesidad de romper con la lógica de la policía para poder hacer del ruido de un dolor la enunciación de una injusticia.

La única manera que exista un encuentro entre estas dos lógicas es suponer que la lógica policial no implica una imposibilidad, porque desde esa determinación no hay manera de modificar el escenario. Es necesario plantear la relación entre ambas lógicas como desde una especie de permeabilidad, que al dejar pasar algo deja cosas fuera y ellas, desde su exclusión, hacen algo: existir, aunque su modo de hacerlo no esté configurado desde la lógica policial que le da a esa voz un registro de igualdad a la modulación dominante. El *daño* está en participar de un todo, pero a la vez estar fuera de él, es la aporía de toda la conformación de la idea de pueblo como constituyente de Estado y a la vez como el excluido por excelencia.

El *daño* que ejerce la lógica policial a la lógica de la igualdad es lo que permite la movilización para la verificación de ésta. Si hay un proceso político es porque hay

¹²² Jacques Rancière. *Política, policía y democracia*, LOM ediciones, Santiago de Chile, 2006, p. 18.

una posibilidad de emancipación, pensada no como un momento de liberación de una sujeción sino como la verificación de una igualdad, donde la presuposición de igualdad y necesidad de contrastarla con la lógica dominante, abre la posibilidad de una movilización, de un cambio de escenario, de la emergencia de nuevos sujetos políticos.

La búsqueda de Rancière no es revolucionaria, es decir, no pretende romper con el régimen de saber específico que causa el daño o destruir toda lógica policial, lo que plantea es un proceso emancipatorio, y habrá que ver si este proceso convoca a una experiencia como proponía Benjamin o es sólo un proceso que puede romper con el estrato de invisibilidad bajo la consigna de igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro. Evidentemente la noción de emancipación como igualdad se basa en la ruptura con los planteamientos aristotélicos del hombre como animal político –que se separa de la naturaleza del animal de manifestar el dolor o el placer para hacerse animal político al articular su voz con la denuncia de una justicia o injusticia. La política como emancipación es la verificación del daño de la policía como configuración de lo común. Es la verificación de una igualdad que ha sido negada y que rebasa las lógicas existentes y que al manifestarse plantea y abre un conflicto.

Lo político en Rancière está lejos de querer fundar una ontología, es más bien una apertura a la transformación mediante acciones e invenciones; es la apertura fáctica del tiempo y el espacio a la movilización de regímenes, de configuraciones de lo sensible; es la identificación imposible que hace tambalear el régimen dominante. Es la cartografía¹²³ de un territorio, con zonas oscuras y vacíos, pero que permite una nueva

¹²³ Utilizo aquí la noción de “cartografía” para el tejido de un territorio desde la desterritorialización de otro. Lo interesante de las identificaciones imposibles es que juegan en la desterritorialización sin necesidad de eliminar al sujeto y destruir todos los estratos que posibilitan ese territorio. La identificación imposible al desterritorializar crea otros territorios, aunque traiga a cuestras todo los estratos, plantea desde el nuevo tejido otros territorios.

conformación, un nuevo espacio para pensar las cosas de otro modo, para hacerlas de otro modo y escapar de las experiencias paralizantes y neutralizadas que genera la noción de lo político como un lugar definido, como Estado, como adecuación entre lo civil y lo público.

La política es el encuentro de estas lógicas, encuentro que no se reduce a su propio choque, sino que se abre como proceso, como acción donde el ruido se transforma en sujeto y abre a una nueva enunciación que rompe con las identidades policiales. La política como emancipación de la lógica policial abre la posibilidad de lo político como proceso de subjetivación.

3.5 La existencia del no-existente¹²⁴

La propuesta de Rancière apunta a la posibilidad política como un proceso para producir escenarios polémicos, a la creación de paradojas para evidenciar las contradicciones del encuentro entre las dos lógicas –policial e igualitaria- al postular

¹²⁴ Hay que dejar en claro que esta dicotomía entre existente y no-existente no supone una delimitación ontológica o una descripción caracterizada por la presencia, que pudiera reproducir los discursos de la metafísica de la presencia. El sentido que tienen es marcar la existencia y la no existencia de un sujeto desde la lógica policial. Es decir, la no-existencia, que preferimos aquí a la noción de inexistente, remite a la condición de imposibilidad de existencia y visibilidad ante ciertas estructuras y mecanismos del poder. Es una condición de no-visibilidad, de imposibilidad de apertura. El no-existente es que el que no tiene cabida, el que es excluido en ciertas condiciones de la distribución de lo sensible, tanto porque no existen las condiciones de visibilidad para ser abierto como por su excedencia ante las lógicas de la policía. El no-existente es aquel que ha sido condenado a vivir como muerto, como des-poseído, como espectro, como fantasma, como vampiro.

Un ejemplo que nos permite entender esta contradicción entre existencia y no-existencia es el caso de los indígenas en México al final del siglo XX. Evidentemente los indígenas existían en cuanto tal pero eran no-existentes como sujetos políticos. Hacia estas figuras son las que nos dirigimos, a los que son negados, a los excluidos, a los sin nombre, a los que exceden cualquier clasificación; a los que no existen porque no tienen dónde hacerlo desde las condiciones dadas. El no-existente es el no-visible, el que para poder aparecer tiene que cambiar las condiciones de visibilidad, es decir, confrontar a la policía.

enunciaciones de existencias de no-existentes y no-existencias de existentes, es decir, de la posibilidad del proceso de crear las visibilidades para una enunciación de lo que es no-visible porque excede la lógica policial. Es necesario apuntar que aquí la no-existencia, paradójicamente, no es una condición de inexistencia sino una imposibilidad de visibilidad y, por tanto de existencia, en un régimen de saber específico.¹²⁵ El no-existente es el que es imposible dentro de un régimen de saber determinado pero que desde su no-visibilidad existe y se urge por manifestarse no sólo como objeto, ya que ahí no habría una nueva configuración de la experiencia, sino una nueva representación que se conformaría desde las políticas de la representación ya dadas, sino como producción de una visibilidad que pueda crear nuevos modos de subjetividad, de apertura y de movilización de estratos. En un

¹²⁵ A lo largo de esta investigación hemos apuntado la importancia de lo visible y señalado cómo entenderla desde la genealogía foucaultiana-deleuzeiana, sin embargo, y por la propia inscripción de Rancière hay que enfatizar que esta categorización también se encontraba al centro de las investigaciones de Althusser. Señalar esto es importante pues ayuda a cruzar los hilos con los que se ha ido tejiendo la teoría política contemporánea, y esta historia está llena de silencios, de herencias negadas y de fantasmas que vuelven por su expulsión. “Y puesto que aquí se evoca en términos que recogen pasajes muy notables del prefacio de Michel Foucault a su *Historia de la locura*-, las condiciones de posibilidad de lo visible y de lo invisible, del interior y de lo exterior del campo teórico que define lo visible, podemos quizá dar un paso más y mostrar que este visible y este invisible así definidos puede existir *cierta relación de necesidad*. Lo invisible de un campo visible no es, en general, en el desarrollo de una teoría, *cualquier cosa* exterior y extraña a lo visible definido por ese campo. Lo invisible está definido por lo visible como *su invisible*, *su prohibición de ver*: lo invisible no es simplemente volviendo a la metáfora espacial, lo exterior de lo visible, las tinieblas exteriores de la exclusión, sino las *tinieblas interiores de la exclusión*, interior a lo visible mismo puesto que es definida por la estructura de lo visible.” Louis Althusser y Étienne Balibar. *Para leer el capital*. Siglo Veintiuno editores, México, 2004, p. 31. No demos olvidar que este libro en su primera edición al francés, 1967, contenía un texto de Rancière, que ya en la edición en español de 1969 no aparece. Rancière está borrado de esta inscripción y, sin embargo, la herencia, traicionada, si se quiere, permanece. Como veremos a lo largo de esta sección, los planteamientos de Rancière sobre lo visible/invisible se encontrarán más cerca del propio Althusser que de los post-estructuralistas, en específico, de Derrida.

sentido, podemos decir que el problema de Rancière es cómo hacer visible lo no-visible, cómo modificar las condiciones de visibilidad para que se movilizan los estratos y exista la posibilidad de apertura espacio temporal, garantizando así que las configuraciones de saber no son solidificaciones determinantes sino condiciones que se abren y se mueven y se trastocan con la aparición del no-existente-existente.

A la relación entre “existente” y “no-existente” propuesta por Rancière es interesante contraponer la noción del espectro desarrollada en el trabajo de Jacques Derrida, ya que, en cierto sentido, es otra manera de enfrentar el problema de la des-identificación y el anacronismo temporal para pensar las posibilidades de lo político como un tiempo por-venir desde la aparición de lo Otro radicalmente Otro. El espectro, desde su dislocación de toda metafísica de la presencia, por su propia condición de aparición desapareciente, permite poner las condiciones espacio temporales fuera de quicio, dislocación que rompe las causalidades temporales y las determinaciones espaciales de la presencia, permitiendo una irrupción de lo Otro como posibilidad de la justicia.

Esta formulación¹²⁶ se desarrolla en el libro *Espectros de Marx*, texto en el que Derrida va a responder a la supuesta muerte de la Historia con el rescate del espectro del marxismo. Si bien Fukuyama planteaba que se podía decretar el fin de la Historia porque había caído el socialismo y la democracia sería el sistema de Estado que dominaría el mundo sin más pugnas ideológicas, Derrida quiere mostrar que aun

¹²⁶ Este paréntesis sobre la noción del espectro en Derrida es importante pues incide de manera crítica para establecer los puentes y las tensiones, los giros y las torceduras, de lo que puede significar la relación entre estética y política hoy. El pensamiento de Derrida nos marca un territorio importante para establecer una conexión con Benjamin y asumir los puntos de contradicción con Rancière. Esta investigación está desarrollada en la tesis *Lo espectral como experiencia por-venir: Derrida, lo político y lo estético*. Confrontar. Helena Chávez Mac Gregor, *Lo espectral como experiencia por-venir: Derrida, lo político y lo estético*. Universidad Autónoma de Barcelona, Febrero de 2006.

“cancelado” el socialismo, el marxismo sigue estando “presente”, acosando como un fantasma exigiendo respeto, exigiendo la responsabilidad de ser sus herederos. El libro de Derrida plantea, a través del análisis de lo que implica un espectro, la vigencia del marxismo. El marxismo es un espectro, en el sentido que implica un tiempo cancelado, fallido, una historia de lo malogrado que vuelve y acosa y eso no da razón a la cancelación que anuncia Fukuyama sino que más bien abre la posibilidad para una irrupción, para un por-venir que escape de todas las determinaciones que sufrió el socialismo como Estado real y más bien permita una resistencia a los peligros del nuevo orden mundial. Derrida asegura:

En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el ‘fin del las ideologías’ y el fin de lo grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados.¹²⁷

El marxismo, como espectro, permite conjurar y re-elaborar la herencia, permite pensar una manera de enfrentar la “mundalización”, y, en este sentido, el espectro no marca el fin sino lo por-venir. Para poder entender este giro entre fin y por venir tendremos que entender qué es un espectro.

Empecemos por el principio: de lo que habla Derrida es de la experiencia, de la inaudita experiencia de aprender a vivir, y ésta, ya nos anuncia Derrida al comienzo del libro, sólo sucede entre la vida y la muerte, en este entre que no es sólo la vida o sólo la muerte, es el cruce donde todo se tuerce y todo se endereza. Habrá que aprender a vivir y, para eso habrá que hacérselas con el fantasma, porque en esta

¹²⁷ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, p. 99.

presencia sin presencia escuchamos a otro que no nos es simétrico, con el cual no podemos mantener una relación de cálculo y que desde su aparición nos devuelve una temporalidad cancelada. El fantasma es el incalculable que acecha, que acosa desde la memoria o desde el rastro o la huella, es otro para quien alguna vez el mundo estaba abierto, en una infinidad posible de experiencias, otro que ya no está, que vio, habrá visto, veía. Otro para el que había un mundo de un origen diferente del que no puedo reapropiarme y, por tanto, contienen una temporalidad que excede los órdenes del presente o del pasado, ya que es un aparecer en que los órdenes temporales se colapsan, desquiciando las estructurales temporales en que se configura la experiencia de la razón instrumental, siendo así un concepto clave para la filosofía contemporánea:

Me atrevería a decir que lo que me atormentó constantemente en esta lógica del espectro es que excede de manera regular todas las oposiciones entre visible e invisible, a la vez fenoménico y no fenoménico. Un espectro es a la vez visible e invisible, a la vez fenoménico y no fenoménico: una traza que marca de antemano el presente de su ausencia. La lógica espectral es *de facto* una lógica deconstructivista. Es el elemento de obsesión en la cual la deconstrucción encuentra su lugar más hospitalario, en el corazón del presente vivo en la pulsación más viva de lo filosófico.¹²⁸

El espectro excede la estructura temporal que sustenta la razón instrumental y con ella desborda la propia noción de representación. Si esto es así, entonces, ¿cómo relacionarnos con esta aparición?

Una opción podría ser la alegoría pensada desde Walter Benjamin ya que ésta posibilita una manera de pensamiento en la que no se busca la reconciliación sino el

¹²⁸ Derrida, Jacques, *Ecografías de la televisión*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, p. 147.

excedente, en la que la imagen cobra sentido no por un referente al que encarna sino por toda la historia que arrastra.

La propuesta de Benjamin que podemos encontrar en su texto *El origen del drama barroco alemán* se aleja del concepto general de alegoría como representación en forma humana o como objeto de una idea abstracta y se dirige a una propuesta para experimentar la ruina. Para Benjamin la alegoría no es un simple tropo, no es una figura que remplace a una idea sino que es un concepto estético-político, más que retórico o poético que alude a una visión histórica del mundo, para Benjamin “la alegoría no es una técnica gratuita de producción de imágenes, sino expresión, de la misma manera que lo es el lenguaje y hasta la escritura”.¹²⁹

La propuesta de Benjamin intenta romper con la tradición del símbolo en el que se da una purificación de lo figurativo, una renuncia a lo desmesurado y a la mediación, porque presupone una relación directa con el significado como si el símbolo descendiera del mundo suprasensible para configurar un significado mimético en este mundo terrenal. El símbolo y, en este sentido, el arte simbólico, se ha dirigido a la imposición de la imagen como *mimesis* de la naturaleza desde la apariencia bella. Para Benjamin la ruptura con esta concepción se tenía que hacer con otra figura que permitiera la entrada de nociones como tiempo y movimiento. La alegoría abre ese camino ya que ésta representa una réplica dramáticamente móvil y fluida que progresa de modo sucesivo, acompañando al tiempo en su discurrir. Benjamin lo explica así:

Mientras que el símbolo, como transfiguración de la decadencia, el rostro de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del observador como pasaje primordial petrificado. Todo lo que la historia tiene desde el

¹²⁹ Benjamin, Walter. *El origen del barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, p. 152.

principio de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en un rostro; o mejor dicho: en una calavera.¹³⁰

La alegoría para Benjamin es la figura que por su desbordamiento de sentidos es infinita, inconmensurable y permite una relación no apropiable y no simétrica. La alegoría es una figura que se relaciona con el jeroglífico, con la escritura que expresa pero que no denota un significado claro y único sino que se modifica con la historia, que descubre y se reinventa. La alegoría es el mecanismo que utilizó el artista barroco, producto de su ingenio e imaginación, donde un término se refiere a un significado oculto e histórico. En la alegoría cada persona, cada cosa, cada relación puede significar cualquier otra y, por eso, la imagen alegórica como este fragmento amorfo se opone encarnizadamente al símbolo artístico que busca la imagen de totalidad orgánica.¹³¹

¹³⁰ *Ibid.*, 159.

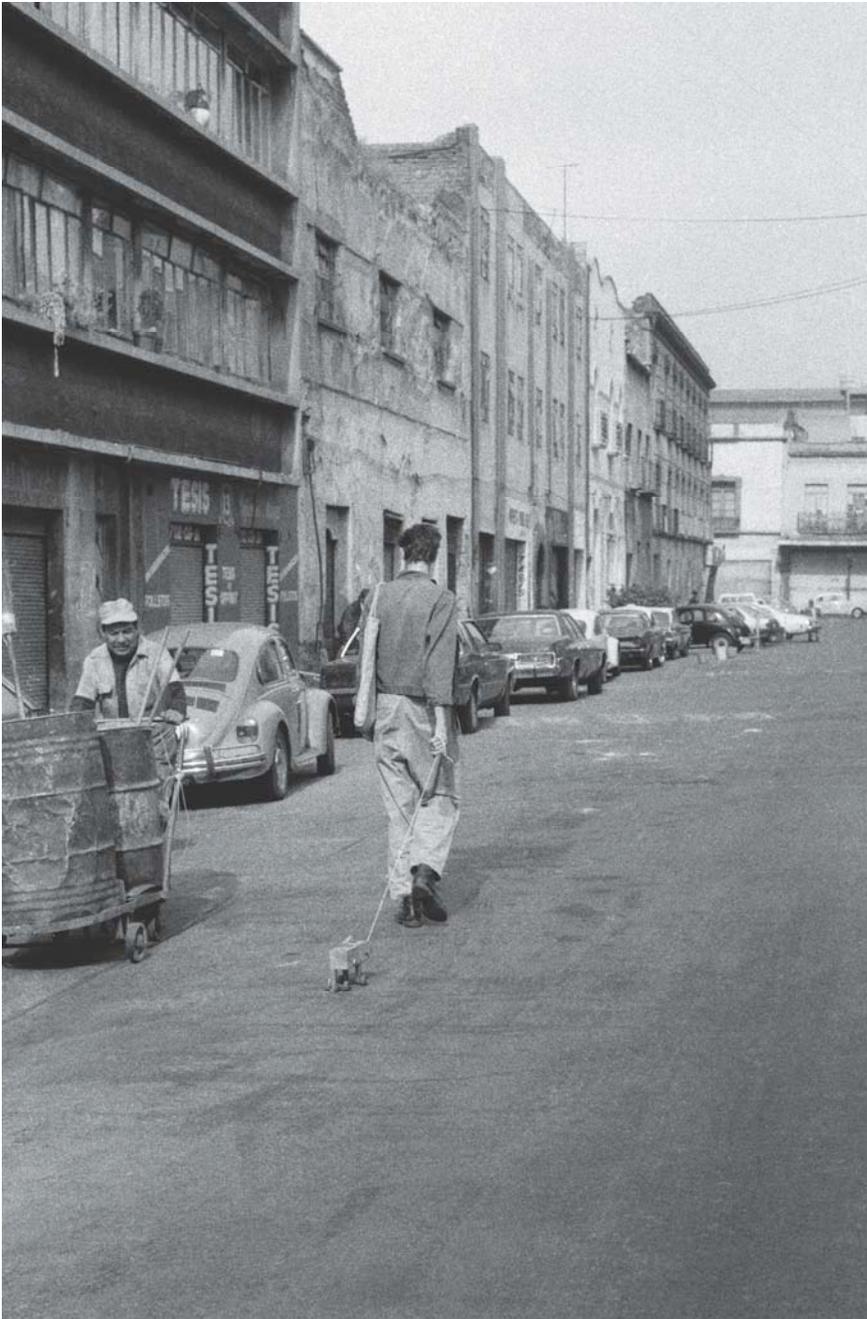
¹³¹



La alegoría es, sin duda, una lógica desde la que operan ciertas tradiciones del arte que van desde algunas formas arquitectónicas y literarias del barroco a los collages y fotomontajes dadaístas y surrealistas. Algunas obras contemporáneas parecen inscribirse en esta lógica intentando revocar cualquier momento de conciliación y, más bien, generando la apertura de un flujo de temporalidades sin sucesión que colapsan unas contra otras, re-elaborando una constelación de sentidos y significaciones. Un ejemplo de este tipo de inscripción la podemos encontrar en la obra de Francis Alÿs *Colector* (1991-1992) donde el trabajo de recolección de objetos y restos metálicos por medio de un juguete magnetizado supone una intrusión en los ritmos y espacios de la ciudad.

Los recorridos elaboran un proceso de irrupción desde la dislocación entre los habitantes naturales y los parásitos urbanos para activar mitos y rumores urbanos desde los que emerge, como síntoma, la ruina. La elaboración, más allá del propio devenir *flâneur* donde el artista, siguiendo la herencia baudelaireana, habla de un duelo en el que antes de sucumbir, grita de espanto, re- descubre la ciudad como construcción que encierra un proyecto civilizatorio, racional y nacional que se yergue como promesa pero que, de hecho, se colapsa mostrando lo fallido de la promesa, deviniendo necesariamente ruina, vestigio de una producción que encierra en sí la dialéctica de la promesa y del fallo, develando lo malogrado de la historia. La aparición de la obra bajo esta lógica es importante porque arranca la imagen de la representación, de lo icónico y de cualquier forma de exotismo, y más bien, desde la irrupción de la ruina, sin pedagogías ni efectividades, se desprende una mirada que permite que el objeto irrumpa en su desquiciamiento dialéctico (promesa/fallo) para que el shock genere las condiciones de desbordamiento temporal y, una vez más, lo cancelado entre en escena. Aquí la obra irrumpe en un exceso de las lógicas de representación, de estructuras temporales que sustentan el edificio de la racionalidad occidental basada en el progreso y convoca la mirada melancólica que busca lo que ha quedado escondido, subterráneo, desechado. Aquí la obra se constituye como alegoría, como momento poético, en el sentido de *poiesis*, que activa la ruina en nuestro cuerpo. No hay correspondencia, ni símbolo que permita hacer de esta ruina un vestigio exótico, un monumento, un pasado. Aquí la obra es un recorrer la ciudad, como acariciándola, para que desde el presente arrastre al pasado hacia un por-venir. Es convocar al espectro para que el shock se quede un momento en nuestro cuerpo, para despertar lo cancelado, lo malogrado y, desde la caricia de su finitud, alcanzar una nueva suavidad. Se recorre la ciudad y con ello no se busca establecer una correspondencia entre historia y mito sino, todo lo contrario, activar nuevas narraciones por medio de pequeñas acciones, casi insignificantes, que suspenden, por un instante, las temporalidades y las distribuciones. El colector ya no es sólo un habitante extranjero y extraño que recorre la ciudad sino que recoge y colecciona lo olvidado para que los objetos mismos cuenten otra historia: una historia de residuos y de gastos, de restos y desperdicios; de recorridos que no buscan nada y lo encuentran todo.

La alegoría, desde el pensamiento de Benjamin, permite buscar la ruina, permite ver en los restos petrificados la historia, permite una lectura intempestiva que actualiza y renueva sin caer en los brazos de la presencia a los que necesariamente nos remite el símbolo. La propuesta de Benjamin permite dejar la lectura *naive* de las imágenes como



la conciliación entre el significante y el significado para poder asumir aquello que se muestra en las imágenes: su construcción histórica, su contexto, su participación en el tiempo.

El espectro es también la *facies hippocratica* que nos deja mirar las ruinas. No hay que dejarnos engañar por la negatividad de la palabra porque la ruina como resto es el vestigio de un pasado, de una relación:

¿Qué otra cosa puede amarse, por lo demás? No se puede amar un monumento, una arquitectura, una institución como tal más que en la experiencia, ella misma precaria de su fragilidad: aquello que no ha estado siempre ahí, ni estará siempre, es finito. Y por eso lo amo como algo material, a través de su nacimiento y de su muerte, a través del fantasma o la silueta de su ruina, de la mía —que así, ella es ya, o la prefigura— ¿Cómo amar de otro modo sino es en esta finitud? ¹³²

El espectro se presenta y más que imagen de imagen, representación, ídolo o icono es una alegoría que permite la experiencia de lo no simétrico, de lo infinito. Que muestra las posibilidades de una nueva relación. El espectro pensado en la lógica de alegoría y no en la del símbolo permite despertar las fuerzas del pasado para el por-venir, permite nuevas formas de re-conocimiento y de entendimiento. El espectro, así como la ruina, no muestra algo pasado, sino que lo fallido se abre a un nuevo tiempo por-venir.

De lo que Derrida está hablando, en primer término, es de la experiencia. En este sentido podemos ubicar su pensamiento entre aquellos que han querido llevar al pensamiento más allá de la razón evidente y, así, pensar desde la experiencia y para la experiencia. Siguiendo el camino de Nietzsche y de Benjamin, que buscaban una salida a la experiencia empobrecida de la modernidad, ya fuera por el camino del nihilismo o por

¹³² Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 109.

el despertar de la memoria que permite la recuperación de la experiencia como “*Erfahrung*”.¹³³

Derrida busca la experiencia de un tiempo por-venir y ésta es siempre imposible, no por su incapacidad de ser posible, sino porque nunca está presente como tal, el tiempo por-venir es la experiencia de la promesa. La propuesta de Derrida plantea un nuevo tipo de experiencia política, es decir, un tipo de experiencia en una estructura temporal que está abierta al porvenir y una estructura espacial que re-define lo que es visible e invisible, que modifica los lugares y los espacios de relación con el otro.

La estructura del espectro es la del tiempo por-venir, porque al espectro hay que pensarlo como un por-venir. El espectro no es una figura petrificada en el pasado sino que en su aparición se actualiza, en su aparición se rebela y revela, irrumpe y manifiesta. En este sentido podemos pensar al espectro del marxismo como un espectro que retorna, que todavía tiene vigencia. Y esto vale para cualquier espectro. Pero debemos saber que un fantasma llama a otro fantasma,¹³⁴ que cuando un fantasma retorna nunca vuelve solo:

Las dos memorias se sacan a flote, se exasperan y se conjuran una a la otra, se hacen necesariamente, una y otra vez la guerra. Siempre al borde de todas las contaminaciones posibles.

Cuando los fantasmas aborrecidos, por decirlo así, están de vuelta, recordamos los fantasmas de las

¹³³ El trabajo de Benjamin sobre la experiencia es un puente imprescindible para entender la experiencia en Derrida. Parte de la búsqueda de Benjamin en el arte, la poesía, la literatura y las drogas era un modo de recuperar una experiencia que no se limitara a lo vivido y permitiera la recuperación de la memoria perdida y de las energías que ella despierta para poder “despertar” del ensueño de la modernidad. Cfr. Walter Benjamín. “Sobre algunos temas de Baudelaire” en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2001.

¹³⁴ Éste es un gran problema para lo que llamamos memoria pública, porque justamente cuando se recuerda lo peor, por respeto a las víctimas, lo peor amenaza con retornar. La idea de que recordando a los muertos de un régimen o de otro se neutraliza la vuelta de ese régimen es un error. Un fantasma llama a otro y por eso es necesario pensar en el espectro no como presencia sino como estructura temporal/espacial, como forma estética y política.

víctimas, para salvar su memoria, pero también, indisociablemente, para el combate de hoy, y en primer lugar para la promesa que lo incita, para el porvenir sin el cual no tendría el menor sentido: para el porvenir, es decir, más allá de toda vida presente, más allá de todo ser vivo capaz de decir “ahora, yo” La cuestión —o la demanda— del fantasma es también la del futuro y de la justicia.¹³⁵

Cuando el espectro retorna nunca regresa idéntico, es análogo pero no idéntico, el espectro vuelve desde una cierta iterabilidad, esa diferencia en la repetición. Derrida asegura que el retorno de un fantasma es cada vez otro retorno en otra escena, en nuevas condiciones. El espectro vuelve, retorna y esta estructura temporal del espectro nos permite pensar en el porvenir, en un tiempo nunca presente como tal pero que promete con venir, una estructura temporal que podríamos considerar mesiánica.

Hay que tener cuidado cuando planteamos la estructura temporal mesiánica porque ésta no se dirige a la figura judaica del Mesías como esta presencia redentora que llegará a poner las cosas en su lugar y redimir del sufrimiento humano. De lo que Derrida habla es más bien de una figura que se abre hacia aquél que llega allí donde no se le espera, aquél que puede venir o no, un visitante que no ha sido invitado y que irrumpe. De lo que habla Derrida es de la posibilidad del acontecimiento, y éste es siempre inesperado, imposible de prever, lo que a la vez abre y resiste a la experiencia, el acontecimiento, dice Derrida:

Es lo que sucede y al suceder llega a sorprenderme, a sorprender y a suspender la comprensión: el acontecimiento es ante todo lo que yo no comprendo. O mejor: el acontecimiento es ante todo que yo no comprenda. Consiste en aquello que yo no comprendo: lo que yo no comprendo y ante que yo no comprenda, el hecho de que yo no comprenda: mi incompreensión.¹³⁶

¹³⁵ Jacques Derrida. *Ecografías de la televisión, Op. Cit.*, p. 39.

¹³⁶ Jacques Derrida. “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales” en *La filosofía en una época de terror, diálogos con Jurgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Buenos Aires, 2004, p. 4

Para Derrida sólo hay acontecimiento cuando éste fracasa en alguna de las fronteras de la comprensión (reconocimiento, identificación, descripción, determinación, interpretación, saber, denominación, etc.) El acontecimiento se escapa, es resbaladizo y de ahí su capacidad de sorprender, de ser completamente singular.

Para que se dé el acontecimiento se necesita una estructura temporal que no sea cerrada y homogénea. Una estructura temporal no lineal para que el acontecimiento no suceda como una consecuencia del devenir de la historia y más bien permita un movimiento de tiempo emancipatorio. Es desde ahí que debemos leer la exigencia de un tiempo mesiánico: como aquello que conmina el aquí y ahora a la interrupción del curso ordinario de una afirmación de la alteridad y la justicia desde un horizonte de espera sin espera, y por tanto una composición irreductible de deseo y de angustia, de afirmación y de temor, de promesa y de amenaza.

Es importante subrayar que esta noción rescata las reelaboraciones mesiánicas del siglo XX elaboradas por Rosenzweig, Bloch, Benjamin y Levinas de las que surge algo completamente diferente a una teleología o un progresismo. Lo que nace de estas revisiones es una estructura de la temporalidad humana donde el tiempo es sobrellevado de acuerdo con una paciencia, de acuerdo con una espera que dura y que impacienta y que espera una irrupción que permita una nueva reelaboración que rompa la homogeneidad histórica. En un texto de Gerard Bensussan sobre la política y el tiempo en el pensamiento de Derrida sobre el mesianismo, éste señala que el mesianismo desde que está sustraído de todas sus versiones secularizadas y hallado en sus formas radicalmente no-históricas combina un extraordinario rechazo a la Historia, la única y real catástrofe de la que habla Benjamin, y la espera de un acontecimiento o de una propulsión extra-histórica que vendría a trastornar la historia reinventándola: “se

entiende entonces que la apertura del instante, la apertura que lo porta, no es del orden de un cumplimiento, de una teleología, no apunta a un fin determinado.”¹³⁷

Cabe destacar la importancia de Benjamin porque en él se rastrea el propio espectro del marxismo mesiánico que Derrida quiere convocar porque en esta combinación marxismo-mesiánico se plantean nuevas formas de acción, de organización y de prácticas. En este sentido, la propuesta de Benjamin sobre la filosofía de la historia permite entender la exigencia de un tiempo mesiánico como ruptura con la lectura lineal de la Historia donde el pasado se re-planteó sin fin teleológico y, más bien, con la esperanza de una justicia por-venir. La estructura mesiánica del tiempo abre a éste a una dirección ajena al futuro previsible, nos lanza al porvenir, a la promesa de que la justicia, el espectro y, también lo político, están por venir y esto abre la posibilidad no de emancipación, como Rancière propone con la visibilidad de lo invisible, sino de revolución con la existencia de lo no-existente.

La justicia debe pensarse dentro de esta experiencia temporal de lo mesiánico, es decir, como una experiencia de espera, de paciencia, de resistencia. Una experiencia que se abre al acontecimiento y en esa apertura aprende a dirigirse al otro en la disyunción. La experiencia de la justicia nunca podrá ser calculable y previsible, nunca podrá llegar a ser por la fuerza de la ley, la justicia, si viene, sólo puede venir como la experiencia mesiánica, es decir como una experiencia de lo que no se puede tener experiencia. Derrida lo deja en claro:

Una *experiencia*, como su nombre lo indica, es una travesía; pasa a través y viaja hacia un destino para el que aquella encuentra el pasaje. La experiencia encuentra su pasaje, es posible. Ahora bien, en este sentido, no puede haber experiencia plena de la aporía, es decir, experiencia de aquello

¹³⁷ Bensussan, Gerard. *La política y el tiempo en torno a Derrida y al mesianismo*, en *Actuel Marx Intervenciones*, N 3, La deconstrucción y el retorno de lo político, primer semestre 2005. En: <http://next.v-paris10.fr/actuelmarx/num3chi.htm>

que no permite el pasaje. *Aporía* es un no-camino. La justicia sería, desde este punto de vista, la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia.¹³⁸

De manera general —pues no se pretende en este momento exponer la complejidad de los planteamientos derridianos, sino marcar una trayectoria transversal al problema que enfrentamos— podemos decir que, con respecto a lo político, Derrida nos ha dejado un camino que se aleja de toda la tradición de la filosofía política que intenta descifrar y configurar el modo-de-ser del hombre en comunidad, que intenta establecer las formas de poder y las relaciones con éste. Podemos decir que Derrida se aleja de este camino sólo para encontrar un concepto que escape a la reducción del teorema, porque Derrida lo que busca no es analizar qué es lo político y definir un discurso clasificatorio y pragmático que pueda ser traducido en un programa o prácticas de partido sino que, más bien, va a desarrollar su pensamiento en las experiencias que no son propiamente experiencias “de lo político” y que, sin embargo, en ellas y a través de ellas cimentamos nuestras experiencias políticas.

Derrida permite pensar en la experiencia de una justicia por-venir, justicia que se sostiene como promesa, como resistencia, como responsabilidad de la relación infinita con el Otro. Una experiencia que promete romper el límite de la experiencia como vivencia de lo real, que promete abrir un tiempo ajeno a la presencia, un tiempo espectral y disyunto que se presenta en la propia condición espectral del fantasma: nunca presente y siempre por-venir. La propuesta de Derrida sobre la justicia permite no sólo pensar una justicia ajena a la venganza y a la justicia jurídica, es decir ideas de justicia fincadas en un cálculo y la distribución, sino que permite pensar un nuevo tipo de experiencia que re-plantea los espacios de visibilidad de lo común, porque a partir de

¹³⁸ Jacques Derrida. *Fuerza de Ley, Op. Cit.*, 2002, p. 38.

la experiencia estética, que es el fantasma, de hacer visible lo no-visible, se plantea una nueva configuración de lo sensible, se permite hacer experiencia con el espectro y exigir, sin posibilidad de agotamiento y cumplimiento, justicia.

La experiencia temporal de la espera de lo por-venir y la experiencia estética del espectro nos abre a una nueva experiencia política, una experiencia en la relación con el Otro no se basa en la presencia sino en el respeto, una experiencia política que nos permite leer el pasado de otro modo que como una lectura cerrada de la historia, una experiencia que señala las aporías que encierra la justicia, una experiencia como espera de una justicia que todavía no está, pero está abierta al porvenir.

Tanto Rancière como Derrida van a cuestionar las experiencias que permiten lo político y se van a dirigir a la figura de lo no-visible, siempre como esta figura que vulnera toda metafísica de la presencia y que permite pensar en las condiciones que permiten que una cosa sea visible. Ambos autores van movilizar las condiciones espacio temporales, Derrida a través del espectro y Rancière a través de las subjetivaciones políticas como des-identificaciones. Con estas figuras ambos autores pretenden señalar la necesidad de una ruptura emancipatoria como posibilidad política. Sin embargo, las propuestas de cada uno nos llevan por diferentes caminos y, aunque no sabemos lo que pensaba Derrida sobre la propuesta de Rancière, Rancière en el texto *Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics* va a dejar claro lo que tienen en común y en lo que difieren:

Estoy completamente consciente del peso de la "otredad" que nos separa de nosotros mismos. A lo que me niego es a darle a la mirada y a su voz el poder del mandato ético. Más específicamente: me niego a convertir la multiplicidad de formas de alteridad en una sustancia a través de la personificación de la Otredad, que al final re instala una forma de trascendencia. Lo mismo puede decirse sobre el problema de la disyunción temporal. Yo también me enfrento a problemas de anacronismo, repeticiones y demás, pero me niego a

unificarlos en la idea del “tiempo fuera de quicio.” Más bien pienso en términos de multiplicidades de formas y de líneas de temporalidad. En la lógica del desacuerdo, como lo veo, uno siempre considera una disyunción como una forma específica de cruce (conjunción) (y un cruce como una forma de disyunción) en vez de construir una ontología de la dis-yunción.

Estoy conciente de la otra cara del argumento. Si no hay una estructura original de la ‘disyunción’ temporal es difícil pensar el horizonte del cumplimiento emancipatorio. Por ponerlo en otros términos, si no hay fantasma, no hay Mesías. Si traslado la proposición mesiánica en términos prosaicos la pregunta va como la siguiente: ¿es posible fundar la política en su propia lógica? ¿No necesitamos enmarcar una temporalidad específica, una temporalidad de la ‘existencia del inexistente’ para poder dar sentido al proceso de subjetivación política? Prefiero poner al revés el argumento diciendo que el marco para el futuro pasa por el despertar de la invención política más que ser su condición de posibilidad. Los revolucionarios inventaron a la ‘gente’ antes de inventar su futuro. Además, en el contexto de ‘etización de lo político’, creo que es necesario enfocar la especificidad de la ‘estética de lo político’, que la especificidad de la invención política.¹³⁹

Para Rancière el porvenir surge en el despertar de la invención política y por tanto, en vez de hablar de fantasmas él va hablar de subjetivaciones, de construcciones para hacer visible lo no-visible y hacerlo parte de la distribución de lo sensible.¹⁴⁰

¹³⁹ Jacques Rancière. “The thinking of the dissensus: politics and aesthetics” para la conferencia *Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political*, en Goldsmiths Collage, Londres, 16-17 de Septiembre, 2003, p. 17. (la traducción es mía).

¹⁴⁰ Aunque los caminos para pensar la existencia del no existente son muy diferentes podemos encontrar ejemplos en que los procesos convergen y se necesitan para incidir en la configuración estética de lo político. Procesos que se ven interpelados por el fantasma y que, desde él, producen un momento de subjetivación política y una experiencia política. Un ejemplo claro lo tenemos en la movilización que generaron los desaparecidos del régimen militar argentino. El sábado 30 de abril de 1977 catorce mujeres redactaron una petición de audiencia con el general Videla, cabeza del régimen militar impuesto en Argentina en marzo de 1976, para exigirle respuestas sobre la desaparición de sus hijos. No la obtuvieron y comenzó la conformación del grupo que hoy conocemos como Madres de

Plaza de Mayo. Aquello que empezó como el reclamo de catorce madres fue configurándose en una movilización social al articularse con los diferentes grupos que buscaban enfrentarse al régimen militar. Para el año de 1981 las Madres ya no marchaban solas, y con la ocupación de las Malvinas y la humillante pérdida de la guerra, la dictadura comenzó a debilitarse. En el periodo de transición, las prácticas de la represión y terrorismo de estado se hicieron evidentes. La gente salió a la calle y las madres estaban ahí, tomando la plaza para exigir justicia por los más de 30 000 desaparecidos del régimen militar. La transformación del contexto político hizo necesario una modificación en las acciones de las Madres de Plaza de Mayo: "Si entre 1977 y 1982 la acción de las Madres de Plaza de Mayo contra el régimen militar era defensiva, intentando la recuperación de una territorialidad social, en la nueva relación de fuerzas post-Malvinas adquirió características ofensivas que alcanzaron su grado máximo de ataque en la apropiación de la Plaza de Mayo durante la Tercera marcha de la Resistencia. La imagen de apropiación se relaciona con la ruptura de una relación social [...] La apropiación de la Plaza de Mayo fue singular ya que no fue sólo una toma política, fue también una toma estética: 'el siluetazo'." Roberto Amigo. "Aparición con vida" en *Arte y Violencia: XVIII coloquio de historia del arte*, IIE-UNAM, 1995, p. 265.

Para lograr la movilización, es decir, la búsqueda para generar el movimiento necesario para resquebrajar las estructuras esclerosadas que mantenían a la sociedad argentina sujeta a un control de estado, generaron, con la manifestación pública de las Madres de Plaza de Mayo, un llamado que no dejaba inmune por la potencia de su "presencia", de su exigencia, de su dolor. En estas manifestaciones había lo que Roberto Amigo denominó como "acciones estéticas de praxis política", es decir, acciones de carácter artístico, como el siluetazo que surgió en el año de 1983 a instancia de varios artistas plásticos. "Esta práctica se inició durante la noche del 21 de septiembre de 1983, en ocasión de la III Marcha de la Resistencia, convocada por las Madres de Plaza de Mayo, y produjo un impacto notable no sólo por la modalidad de producción (los manifestantes prestaban su cuerpo para que los cientos de realizadores tomaran su contorno, que representaba a uno de los desaparecidos) sino por el efecto que causó la multitud de siluetas interpelando con un grito mudo a los peatones desde las paredes de los edificios céntricos, a la mañana siguiente. El procedimiento, que había sido iniciativa de tres artistas visuales (Rodolfo Aguerreberry, Julio Flores, Guillermo Kexel), fue socializado de allí en más y se convirtió en sucesivas movilizaciones en una contundente forma visual de señalar la presencia de la ausencia." Ana Longoni. "¿Tucumán sigue ardiendo?" en *Brumaria, Arte: la imaginación política radical*. N. 5, verano 2005. Madrid, p. 231.

La lucha que emprendieron las Madres de Plaza de Mayo logró una movilización social de grandes consecuencias. No sólo se hizo público el reclamo por las injusticias que se cometieron durante el régimen militar sino que también se logró configurar un nuevo territorio en el que la población se articulaba y pensaba a sí misma de manera distinta. Lo más evidente y simple es pensar a Madres de Plaza de Mayo como un movimiento social que manifiesta su descontento y hace una apropiación de los espacios civiles para oponerse frontalmente al grupo de poder y que, por medio de estrategias "estéticas" logra la "visibilidad" y potencia necesaria para alcanzar sus objetivos. Sin embargo, esta lectura es un tanto limitada y no permite pensar los modos en que se conquista una experiencia, no

La distinción radical entre ambos autores la podemos encontrar en el giro ético. La figura del espectro garantiza una responsabilidad y ésta tiene que acompañar toda posibilidad de emancipación. Para Rancière la emancipación ocurre con la transformación del espacio sensible mediante la creación poética-enunciativa, sobre la que no está la mirada del otro exigiendo responsabilidad. Sin embargo, por más que hay una diferencia radical, casi abismal, en las propuestas —que debemos tener en cuenta para respetar a ambos autores—, parece que el planteamiento de lo político que ambos hacen tiene al menos un punto en común: la necesidad de dar existencia al no existente para la posibilidad política, para la construcción de un nuevo espacio político, en la que se dé apertura y espacio a aquellos que no lo tenían, en la que aparezca una nueva figura que permita re-plantear lo político. Sin embargo, es importante resaltar que la noción de emancipación, que trabajamos anteriormente, en Rancière tiene un sentido completamente diferente al de Derrida o Benjamin. La emancipación en Rancière es la operación de demostrar la igualdad

permite entender cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia política, una experiencia política no limitada al ejercicio específico del poder y sus producciones de representación sino a la política como experiencia.



Imágenes del video de Marcelo Expósito. *No reconciliados, Nadie sabe lo que un cuerpo puede.* (2009) 127 minutos.

de aquellos que están excluidos como sujetos políticos, que forman parte de la comunidad desde su exclusión. La emancipación tiene que ver con el proceso de incidir en los estratos del saber y no, como es el caso de Benjamin y Derrida, que más bien podemos considerar como un pensamiento revolucionario, de constituir una experiencia que emancipa al sujeto de las condiciones de experiencias impuestas por el propio saber. En Rancière la emancipación no es una experiencia límite, mientras que en Benjamin y Derrida sí lo es.

La conexión entre ambos autores puede servirnos para entender que al centro de las preocupaciones de los pensadores de lo político, fuera de los discursos del fin y de los retornos purificadores, está la necesidad de romper con los límites de lo dado para poder crear nuevas configuraciones políticas, ya sea desde una condición estética,¹⁴¹ como es el caso de Rancière, o desde una condición ética-

¹⁴¹ Aquí lo que pretendemos es buscar, más allá de los rasgos que comúnmente llamamos estéticos, las posibilidades de la experiencia estética. Es importante anotar la significación de las prácticas artísticas en los movimientos sociales porque tal vez de ellas dependa el grado de permeabilidad y de eficacia de un movimiento. Sin embargo, si sólo centramos la importancia en la relación arte-movilización para pensar la configuración estética de los movimientos sociales, tal vez perdamos la posibilidad de pensar la radicalidad estética de estos movimientos y las posibilidades políticas que de ella se desprenden y, probablemente, entremos en el infinito debate sobre la relación entre arte y política, perdiendo de vista el aspecto constitutivo, es decir, los elementos que se posibilitan desde la estética para la construcción de una experiencia otra que genera una nueva significación, tanto de la experiencia como de nosotros mismos.

Es necesario apuntar que el propio Rancière es bastante reacio a buscar en los movimientos sociales las condiciones para las transformaciones de las condiciones de la experiencia. "I think that the aesthetic dimension of the reconfiguration of the relationships between doing, seeing and saying that circumscribe the being-common is inherent to every political or social movement. But this aesthetic component of politics does not lead me to seek the political everyway that there is a reconfiguration of perceptible attributes in general. I am far from believing that 'everything is political'." Jacques Rancière. "Literature, Politics, Aesthetics to Democratic Disagreement" *SubStance*, n. 92, 2000, p.21.

Si la transformación estética se restringe a los modos en que el arte propone y rompe paradigmas de comunidad (desde la política de la estética y los regímenes propuestos por el mismo Rancière) es

estética, como en Derrida. Esta articulación si bien tiene que ver con una crítica a la metafísica de la presencia y un señalamiento de la imposibilidad del sueño de la modernidad de lo “nuevo”, apunta a la necesidad del re-acomodo de las partes sin la necesidad de un Estado instituyente que posibilite otro régimen de saber. Lo político está en la “aparición” del no-existente, ya sea desde el acoso del espectro en su invisibilidad o desde la constatación de las contradicciones de la lógica policial a partir de una poética de la enunciación.¹⁴²

Sin embargo, el modo en que conceptualicemos este no-existente marcará un territorio y es claro que a Rancière no le interesa hacer una política basada en la ética, la ontología o la fenomenología. Su tratamiento del no-existente a través del proceso de subjetivación como des-identificación re-localiza el problema de la

posible que perdamos de vista las prácticas que permiten esta re-configuración y que, de hecho, ponen en cuestión la configuración sensible, no sólo de las visibilidades sino también de las sensaciones.

¹⁴² Lo que aquí proponemos es re-pensar la experiencia que deja el movimiento social generado a partir de las Madres de Plaza de Mayo como una experiencia estética que, en tanto que permite una re-configuración de tiempos y de espacios en sus exigencias y en su concreción material, es una experiencia política de gran alcance pues no sólo afecta al desarrollo del poder específico del estado y sus políticas, reformas o propuestas, sino que constituye por un lado, una sociedad otra con modos diferentes de subjetivación y por el otro lado, activa un campo de fuerzas que irrumpe y reverbera constituyendo nuevas relaciones con el mundo. Con esta lectura no queremos eliminar el debate sobre la relación que en las movilizaciones sociales argentinas han tenido las prácticas artísticas, en todo caso, lo que buscamos es cuestionar cuál es su posible importancia. Eliminando la necesidad de justificar la presencia de las prácticas artísticas en los movimientos sociales para considerar a estos últimos estéticos, el papel del arte, pensamos, podría ser el de generar una movilización que no este subordinada a nociones como efectividad sino, más bien, afectividad. Manifestaciones sensibles que movilizan la experiencia y, al hacerlo, hacen política. Una política que rebasa la propia producción de visibilidades y que se ejecuta como campo de fuerza sensible. El caso de los desaparecidos en Argentina es un reclamo del fantasma, donde la justicia como tal, sólo se muestra en su imposibilidad de completud y eso, más que despreciar su urgencia la radicaliza. En este caso es importante movilizar las condiciones sensibles para generar una aparición, una visibilidad, pero ésta no conquistará la justicia, la justicia será lo que llega del futuro, lo que se abre gracias a esa movilización que ya no puede ser sólo una representación sino un afecto, una invisibilidad que sigue manifestando para que la justicia sea la estructura temporal de la experiencia.

movilización espacio temporal para la apertura de lo por-venir en la producción de un sujeto político que, a través de una enunciación, realiza una subjetivación como des-identificación, que pone en cuestión la distribución de lo sensible, sus repartos y lugares para hacer emerger un nuevo campo de visibilidades.

La existencia del no existente entra como un problema político radical del que nace no sólo la necesidad de una movilización de las visibilidades y los campos de representación dominantes sino la pregunta de la experiencia de esta no-existencia de su acoso, de su asecho y de su llamado de justicia.¹⁴³ Esta pregunta

¹⁴³ La complejidad de este caso nos permite pensar la necesidad re-configuración estética, para una transformación de lo político, pero también nos cuestiona sobre la necesidad de la experiencia, de hacer de este proceso no sólo un momento de conciencia –subjetivación– sino también una irrupción invisible que movilice los daños para que la furia no sea un afecto que destruya la vida sino una potencia para volver a conquistar la existencia.

Un trabajo que permite tejer estos dos territorios (visibilidad-invisibilidad) es el video del artista español *No reconciliados. Nadie sabe lo que un cuerpo puede* (2009) donde, desde el acoso del espectro, se elabora un montaje fantasmal que permite entender que el “Siluetazo” y demás procesos artísticos/creativos en los movimientos sociales en Argentina fueron la producción de una visibilidad pero que ésta, además de la conquista en el campo de representación, supuso la posibilidad de activar el afecto como potencia que remontó las estructuras psíquicas de la dictadura desde los cuerpos, no sólo de los desaparecidos sino de los que los vieron desaparecer. La movilización como afecto, como la producción de cuerpo que puede lo que no imagina. Así, el reclamo ético se transforma de la pregunta “¿qué puedes?” al grito que soñó Spinoza, ¡¿qué puede un cuerpo?! Lo que activa *No reconciliados* es la afirmación: “Nunca se sabe de antemano lo que puede un cuerpo, jamás se sabe cómo se organizan y cómo están envueltos en alguien los modos de existencia. Spinoza explica muy bien que jamás se trata de un cuerpo cualquiera, es de lo que tú puedes.” Gilles Deleuze. *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008, p. 73. El video de Expósito se adentra a las tensiones de lo que supone una producción militante y la producción de la vanguardia, es decir entre el efecto y la poética, no para solucionarlo sino para buscar los trazos que permiten pensar que la movilización social es mucho más que la conquista por la visibilidad, que es también una experiencia que trabaja en lo invisible y para lo invisible. El montaje aquí ya no sólo es un dispositivo de propaganda sino de irrupción de temporalidades disyuntas, de tramas que se entrecruzan no para clarificar un relato sino para complejizarlo, para arrancar al pasado de cualquier teleología y hacer operar sus apariciones en la posibilidad de una justicia como estructura de llamado, de afecto, de reclamo, de asecho, de por-venir *No reconciliados* recorre las tensiones de las movilizaciones sociales, sus lugares comunes y sus

seguirá dirigiendo esta investigación y en los próximos capítulos intentaremos confrontar estas posiciones, sus límites y aporías.

espacios ominosos. Este trabajo nos permite pensar que la política cuando es también una experiencia estética también incide en un campo de fuerzas que es invisible, que se teje desde lo invisible sin buscar la claridad sino la reverberación de una conjura. Secreto que guardamos en el cuerpo, porque sabemos que su fuerza es nuestro amuleto.



Imágenes del video de Marcelo Expósito. *No reconciliados. Nadie sabe lo que un cuerpo puede.* (2009) 127 minutos.

Capítulo 4

Política como subjetivación

Hasta ahora se ha intentado hacer evidente que el desplazamiento que propone Rancière sobre lo estético es para poder pensar lo político. Un intento por romper con la estructuración de lo político basado tanto en el Estado y sus aparatos como con la tradición filosófica, básicamente aristotélica, que supone lo político como la cuenta exacta de la comunidad. La intención de Rancière es extender lo político, como ya lo había hecho Foucault con la policía en la extensión del poder, fuera de cualquier figura o condición ontológica para abrir la política a un proceso que pueda poner en cuestión las tautologías contemporáneas que suponen que, de hecho, todo es político por estar inscrito en una configuración de poder. “Todo” es parte de una configuración política, en el sentido en que está dado en una estética específica que establece las propias condiciones de experiencia a través de las cuales se conforma lo que hay (saberes, cuerpos, afectos, subjetividades, subjetivaciones, repartos, etc). Sin embargo, es importante distinguir entre las condiciones de saber que delimitan la

constitución de lo político, en este caso determinado por Rancière a partir de la noción de estética como partición de lo sensible, es decir, la estética de lo político en cuanto tal (como condición de posibilidades para la configuración del régimen de saber que determina la distribución del tiempo y del espacio) y, por otro lado, la política como la irrupción que puede abrir un proceso político, que este autor ubica en el encuentro de la lógica policial y la lógica de la igualdad, para poder realizar una partición de lo sensible y modificar los estratos de saber en una re-configuración, estética, de lo sensible.

El encuentro entre estas lógicas supone una experiencia de la emancipación, en el sentido de ejercer la lógica de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante, para romper y poner en cuestión las determinaciones policiales que instituyen una comunidad cerrada y con una cuenta específica. Para Rancière es claro que:

La política es la práctica en la cual la lógica del rasgo igualitario asume la forma del tratamiento de una distorsión, donde se convierte en el argumento de una distorsión principal que viene a anudarse con tal litigio determinado en la distribución de las ocupaciones, las funciones y los lugares. Existe gracias a unos sujetos o unos dispositivos de subjetivación específicos. Estos miden los inconmensurables, la lógica del rasgo igualitario y la del orden policial. Lo hacen uniendo al título de tal grupo social el mero título vacío de la igualdad de cualquiera con cualquiera. Lo hacen superponiendo al orden policial que estructura la comunidad otra comunidad que no existe sino por y para el conflicto, una comunidad que es la del conflicto entre los que tiene parte y los que no la tienen.¹⁴⁴

La política, para ser un proceso de emancipación como lo entiende Rancière, necesita desarrollarse como un proceso de subjetivación que intente verificar la igualdad

¹⁴⁴ Jacques Rancière. *El desacuerdo*, Op. Cit. pp. 51-52.

desde la manifestación de un sujeto que rompa las lógicas policiales mediante una creación enunciativa que disloque las identidades ya establecidas. En este sentido, el núcleo que necesita Rancière para poder desarrollar esta forma política emancipatoria es el sujeto, a diferencia de lo antes visto en la propuesta político del espectro en Derrida. Rancière vuelve al sujeto para realizar la emancipación y con él aparecen de nuevo todos los espíritus de la modernidad. En este sentido habrá que entender qué es un sujeto en Rancière y si puede salvarse de concretar en él todas las configuraciones y sujeciones modernas e iluministas.

4.1 Sujeto versus ideología

¿Cómo hablar hoy de sujetos? ¿Qué implica la re-aparición del sujeto político? ¿Qué consecuencias tiene la formulación de una política de emancipación por un proceso de subjetivación? ¿Cómo diferenciar la subjetividad de la subjetivación? ¿Cómo hablar de subjetivación sin volver a un esquema cartesiano de identidad de un “yo”? ¿Desde dónde y por qué Rancière re-aparece al sujeto?

En el propio contexto del pensamiento de Rancière recordemos que al centro de sus preocupaciones se encontraba la necesidad de eliminar de la teoría política la propuesta de Althusser sobre la imposibilidad de un “Sujeto de la Historia”. Uno de los planteamientos de Althusser era que la teoría de Marx no partía del hombre sino de la estructura histórica de las relaciones sociales, es decir, que no se fundamentaba ni en el individuo empírico ni en la idealidad de la especie, lo cual hacía imposible pensar que hubiera una clase que fuera absolutamente el sujeto de la historia, para Althusser

no había duda de que eran las masas las que, fundamentalmente, “hacen la política”, es decir las que podían operar cambios políticos.¹⁴⁵

Para Althusser era claro que la revolución sólo podría venir de una historia discontinua, sin sujeto, ni fines, en un proceso que más bien se resolvería por el desarrollo de una ideología que se presentaría, en palabras de Balibar, otro de los alumnos de Althusser y colaborador, como Rancière, en la escritura de *Releer el Capital*, como:

Una producción de la conciencia y de sus formas para individuos y grupos, como una producción de modos de representación, de ‘estar en el mundo’ y de identidades subjetivas, siempre anudadas a elementos no representativos (esperanzas y temores, creencias, valores morales e inmorales, aspiraciones a la liberación o a la dominación, a veces inextricablemente mezcladas). [...] Las ideologías son ante todo las diferentes formas *históricas* en las que las condiciones *inconscientes* pueden ser elaboradas para permitir a individuos y a grupos imaginar su propia práctica.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Para entender un poco más cabalmente el pensamiento de Althusser es interesante exponer la lectura que hace de él Étienne Balibar. “A fin de cuentas –reconozcámoslo-, la visión de la política que nos ofrece Althusser a partir de su concepción de la ideología es trágica –y no solamente dramática. Como en toda la tradición clásica de las filosofías de la historia, de la que surge siempre la concepción de la revolución en Marx, donde las fuerzas del progreso y de la verdad enfrentan a las fuerzas de la reacción y de la ilusión, en un combate cuyo sentido está asegurado, por lo menos su final. Visión trágica, porque las ‘masas’ (unidad potencial de individuos pertenecientes a las clases dominadas, a las clases populares) se nos presentan irremediamente divididas. Entendamos que se encuentran desgarradas interiormente entre dos instancias, dos modos de existencia y de organización de su propio imaginario: el comportamiento ‘normal’. Conforme al funcionamiento de los aparatos ideológicos del Estado que cubren toda la sociedad (y cuya fuerza no se encuentra en común medida con la fuerza de las simples ‘ideas’), y las consecuencias comunitarias, igualitarias, libertarias, de su experiencia en el centro de la cual siempre vive una rebelión latente. No existe ninguna *garantía* de que el segundo aspecto arrastre al primero. Ni a la inversa.” Étienne Balibar. “El no-contemporáneo” en *Escritos por Althusser*, en Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, pp. 94-95.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 90.

El problema que se presenta irresoluble para Rancière es que desde la postura crítica de Althusser no hay posibilidad alguna de emancipación, porque el individuo como tal está condicionado para la re-configuración de prácticas a la construcción de un inconsciente a partir de la ideología, lo cual supone una vez más la necesidad del Estado y de sus aparatos ideológicos. Esto implica que no hay sujeto político sino únicamente masa compuesta de individuos que reaccionan o son interpelados por la ideología. Todo hombre, dice Althusser, es un “animal ideológico”, todo individuo es igualmente “interpelado” como sujeto por la ideología en una relación causal que parece necesitar de la ideología para que pueda acontecer el sujeto y, aun así éste sólo puede actuar políticamente no como sujeto político sino como perteneciente a la masa politizada. Es decir, la ideología constituye el momento de interpelación donde el sujeto produce el momento de subjetivación, pero esta subjetivación no es política, pues es un condicionamiento del manto ideológico, una reproducción de la producción de conciencia, o falsa conciencia. La subjetivación, desde la interpelación ideológica no produce sujetos políticos sino masas contenidas, esperando el momento de liberación.

Para Rancière la imposibilidad del sujeto, como sujeto político, se hace insostenible, porque sólo desde él es que puede aspirarse a una política no como revolución en las formas del Estado y el manejo del poder sino como emancipación, donde la política como producción de subjetividad desplace a los aparatos ideológicos para la posibilidad de la subjetivación como irrupción política.

Si el hombre es, como sugería Althusser, un animal ideológico no hay manera de escapar a las condiciones históricas del inconsciente para proponer nuevos modos de crear experiencias que salgan de las condiciones de subjetividad que conforma la ideología como producción de inconsciente. Para escapar de la ideología como velo que cubre toda la producción social de subjetividad, y que hace que cualquier actividad del

hombre se convierta en “política”, por el simple hecho de estar producida o determinada en una constitución ideológica, Rancière hace evidente las aporías:

Ideología es el nombre de la distancia indefinidamente denunciada de las palabras y las cosas, el operador conceptual que organiza las uniones y las desuniones entre los elementos del dispositivo político moderno. Alternativamente, permite reducir la apariencia política del pueblo al rango de ilusión que encubre la realidad del conflicto o, a la inversa, denunciar los nombres del pueblo y las manifestaciones de su litigio como antiguallas que demoran el advenimiento de los intereses comunes. Ideología es el nombre que liga la producción de lo político a su eliminación, que designa la distancia de las palabras a las cosas como falsedad en la política siempre transformable a falsedad de la política. Pero también es el concepto mediante el cual se declara a cualquier cosa como dependiente de la política, de la demostración “política” de su falsedad. Es, en síntesis, el concepto donde se anula toda política, sea por su desvanecimiento anunciado, sea, al contrario, por la afirmación de que todo es político, lo que equivale a decir que nada lo es, que la política no es sino el modo parasitario de la verdad.¹⁴⁷

Para seguir la propuesta de Rancière hay que realizar dos acciones. Por un lado, desembarazarnos de la noción de ideología como la producción del régimen de saber. Como habíamos visto antes, si Rancière hace un desplazamiento de lo estético como las determinaciones sensibles de lo político es para poder ubicar las condiciones generales de los regímenes de saber en la producción derivada de la partición de lo sensible desde la enunciación y la visibilidad, y estas condiciones más que depender de la construcción ideológica que hace el Estado o el capital, como forma de producción del inconsciente, se establecen desde la configuración de lo sensible y su institución por la policía. Y, por el otro lado, hay que romper con la ligazón y la equiparación de la política a la ideología para ubicar que el proceso de la política se ejerce cuando un

¹⁴⁷ Jacques Rancière, *El desacuerdo, Op., Cit.*, p. 112.

sujeto excedente en la cuenta de la comunidad se opone a la lógica de la policía desde la manera de verificar su igualdad.

Para poder realizar este proceso es necesario el resurgimiento del sujeto como sujeto político. Hay que tener en claro que el sujeto que re-aparece y vuelve a situar en la escena Rancière no es un sujeto epistémico, ontológico, ético o trascendental. Es, en toda instancia, un sujeto político que, desde su existencia factual, realiza un proceso de subjetivación, es decir, un proceso de enunciación que le permite des-identificarse de las lógicas policiales y crear una nueva cuenta en la comunidad que, a su vez, modificará las condiciones de lo sensible. La política en Rancière se sitúa en esta emergencia del sujeto como una instancia que realiza un acto de subjetivación, es decir, un movimiento desde las condiciones dadas de la subjetividad que posibilitan la experiencia, para ejercer una enunciación que produzca un momento de visibilidad, que si bien no modificará las condiciones de la experiencia como “trascendentales”, sí abrirá nuevos campos y formas de experiencia desde la ruptura de un estrato y de una identidad. En este sentido Rancière afirma:

Por *subjetivación* se entenderá la producción mediante de una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia. Formalmente, el *ego sum, ego existo* cartesiano es el prototipo de esos sujetos indisociables de una serie de operaciones que implican la producción de un nuevo campo de experiencia. La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula contradictoria con la lógica policial.¹⁴⁸

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 52. (el subrayado es nuestro).

La subjetivación no crea sujetos *ex nihilo*, sino que los crea al transformar identidades definidas en reparto de los lugares en la partición de lo sensible, es decir abre posibilidades de experiencia en un régimen de saber específico en el que participan desde la exclusión por su localización excedente.¹⁴⁹ Rancière va a pensar la producción del sujeto político desde la implementación discursiva-enunciativa, que no implica la relación de un *uno* sino la relación de un *sí* con otro.

¹⁴⁹ ¿Cómo entender este sujeto político? ¿Cómo pensar su aparición?

En el amanecer del primero de enero de 1994, México despertó con una declaración de guerra al estado lanzada por un grupo que se autonombró Ejército Zapatista de Liberación Nacional, su levantamiento, afirmaron, se justificaba en el artículo 39 de la Constitución mexicana que establece que la soberanía nacional reside en el pueblo, que tiene el derecho de cambiar o modificar al gobierno en cualquier momento. Su decisión de levantarse el mismo día de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de Norte América fue la manera de reventar la lógica civilizatoria moderna que se concreta en un proyecto nacional que al intentar ejecutar los paradigmas de la sociedad moderna-liberal ha negado y cancelado una lógica que no puede someterse a estos lineamientos. La irrupción fue la manifestación de la contradicción, del habitar en mundos que se cancelaban, de pertenecer a un mundo al que no se podía pertenecer. Su aparecer respondía a la expulsión y exclusión de un proyecto nacional, del que sin embargo eran parte; partían no de afirmarse como indígenas sino como mexicanos indígenas, es decir como parte de los que no tienen parte: "Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y de enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. PERO NOSOTROS HOY DECIMOS ;BASTA! EZLN, "Declaración de la Selva Lacandona" en *EZLN documentos y comunicados*, Era, México, 1994, p. 33. El señalamiento de esta irrupción no pretende, por un lado, subsumirlo a las categorías de esta investigación para utilizarla como ejemplo que permita clarificar nuestras hipótesis, ni, por otro lado, pretende ser una investigación específica que permita levantar este caso en toda su radicalidad, especificidad y complejidad. Es simplemente una línea subterránea a este trabajo que irrumpe y desestabiliza, que permite encontrar sentido a algunas propuestas y, en otras, muestra lo aporético e indecible tanto de la teoría como de la práctica.

Sin embargo, un problema que se presenta con la propuesta de Rancière es que este proceso de subjetivación no implica una experiencia, en el sentido de un atravesar y ser atravesados que despierta un registro de verdad que habita en el cuerpo, a la manera de Benjamin, y que genera una revolución epistémica y subjetiva, sino la producción de un nuevo campo de experiencia, es decir, para el sujeto político ranciereiano, el proceso mismo de subjetivación no es emancipatorio, sino que, lo emancipatorio es la política como irrupción y movilización de lo sensible, es decir, como condición de posibilidad para un nuevo campo epistemológico que no guarda en el argumento un momento de movilización subjetiva y de desgarre.

En Rancière el acento en esta subjetivación está en la posibilidad de abrir una nueva representación del campo de experiencia, lo que nos conduce a pensar que Rancière está pensando más en las condiciones de visibilidad y de saber que produce el campo de la experiencia que en la propia capacidad de ésta de emerger como irrupción política que, por su propia manifestación, permita hacer política. Este punto es muy importante ya que nos remite a nuestra preocupación central de entender qué tipo de experiencia se juega en la relación entre estética y política, es decir, desde dónde se está pensando y qué tipo de aperturas y significaciones se juegan en ella.¹⁵⁰

¹⁵⁰ La importancia —en el sentido instrumental— del arte contemporáneo no radica en la creación y sustento de mercados especulativos, sino que la movilización de capitales simbólicos y cognitivos permiten afianzar en este territorio la construcción de las políticas de representación. Si bien el arte se estructura por un juego de visibilidades y enunciaciones, que en la lectura foucaultiana-deleuzeiana es lo que determina la configuración de los regímenes de saber —incluyendo también a los propios regímenes del arte— es en el arte que se conforman y legitiman las representaciones que genera dicho régimen.

La representación no es sólo el momento de visibilidad sino la institución de la comunidad desde la producción de sentido que genera, y a la vez legitima una configuración específica de lo común, de aquello que “todos” vemos, oímos, enunciamos. Así, las políticas de representación (configuraciones, ordenamientos y producciones) son uno de los mecanismos del poder (sistemas, instituciones y

estados) para generar sentidos y significaciones que, desde la estructura del símbolo, buscan fijar identidades desde la correspondencia entre un objeto y la verdad.

Lo que se juega en las políticas de representación es, por un lado, la constitución y legitimación un saber específico y, por el otro, la configuración de un sujeto como producción de identificaciones dominantes.

Por el propio papel que juega el arte en estas políticas de representación, éste es un terreno minado y la batalla por la identidad ontológica y función del arte no ha cesado, desde la inscripción moderna hecha entre Baumgarten y Kant, ni un instante. La disputa moderna sobre la especificidad del arte se ha sorteado, por un lado, entre la autonomía, como modo de garantizar en la finalidad sin fin las estructuras sensibles –y metafísicas– del sujeto que, en su puro goce estético, asegura la posibilidad de libertad y, por otro lado, en la reivindicación del arte en su función productiva para ser una herramienta de politización e incidir en las transformaciones sociales. En ambos casos lo que el arte mantiene, ya sea en la reivindicación de una experiencia de reflexión subjetiva o en su momento de funcionalidad política, son las condiciones de la experiencia moderna; lo que sostiene es la inscripción instrumental que garantiza la utopía del progreso.

Lo que ha quedado cancelado en este campo de batalla es la posibilidad misma de las prácticas artísticas radicales; lo que ha quedado fuera es cualquier resquicio de irrupciones no asimilables; lo que se ha negado es cualquier posibilidad ontológica del arte de ser una práctica no instrumental, de ser una pura manifestación. Lo que se ha imposibilitado es el momento de caos, de descontrol, de fisura que ni reivindica las lógicas del sistema mundo de la modernidad ni intenta ser un instrumento más en la caja de herramientas revolucionaria.

Y, sin embargo, a veces ocurre lo imposible: que de entre las estructuras de producción, visibilidad y saber que sostienen al régimen del arte emerge algo con tal violencia que no sólo destroza las condiciones que permitieron su emergencia sino que irrumpe como una manifestación que no puede asimilarse ni en la reflexión –como garantía del sujeto– ni en la eficacia de la producción –como garantía de la posibilidad de incidencia concreta en la realidad.

En un palacio veneciano una tela rojiza como manifestación de un paisaje siniestro ondea afuera, mientras, adentro, entre los muros y los cuartos se escucha un trapear; golpe seco que acaricia el suelo una y otra y otra vez. La escena se repite en cada habitación hasta llegar a un cuarto donde cuelgan telas con sangre como lienzos y la belleza actúa como asco. El cuerpo se revuelve y ya no se sabe dónde se está, no hay tiempo ni lugar, el cuerpo vuelve a su condición más animal. Se ha tocado lo maldito y, lo sabemos, algo está fuera de quicio: estamos desencajados, locos y perdidos.

Confrontar, *¿De que otra cosa podríamos hablar?* exposición de Teresa Margolles para la 53 Bial de Venecia.

4.2. Subjetivación como des-identificación

Para poder entender más cabalmente la propuesta de Rancière intentaremos aclarar qué significa en éste la subjetivación, ya que en dicho concepto, según nuestro análisis, se encuentra uno de los nudos de tensión más importantes de la teoría política contemporánea. La invocación de un sujeto no sólo implica la existencia de esta identidad fuerte que ha determinado el pensamiento occidental y moderno, sino que, en un sentido mantiene las formas del poder desde la interiorización, con la enunciación, del poder desde la producción de sí mismo en la identificación, es decir en la interpelación. En este sentido, el proceso de subjetivación lleva al individuo a la "creación", desde la interiorización de la conciencia, de una identidad, producida desde una condiciones específicas de saber. El reto de Rancière está en defender el proceso de subjetivación desplazándolo de esta significación para poder pensar que mediante este proceso el sujeto puede incidir en una nueva representación del campo de experiencia, es decir, que desde la subjetivación si bien no habrá una experiencia revolucionaria que permitirá un giro coperniqueano para un desquiciamiento de las estructuras de la racionalidad se generará una des-identificación con las lógicas del poder que permitirá la emergencia de la política.

Para Rancière la subjetivación política es la manifestación de una instancia que, por un lado, rompe con la cuenta de lo que se haya excluido por una lógica policial que le asigna una identidad y por otro lado, establece una nueva

visibilidad, que permite otra cuenta, desde la emergencia que rompe toda lógica ya establecida.¹⁵¹

En este sentido, la subjetivación, desde la propuesta de Rancière, es una des-identificación, un proceso de ruptura con la identificación de un grupo dado por un régimen de saber específico. Es importante situar que la identidad aquí no se está pensando en las construcciones ontológicas o fenomenológicas de un ser consigo mismo bajo las nociones de conciencia o desde la suposición de una intencionalidad en el pensamiento que verifique la identidad entre un ser y un pensamiento y que permita delimitar al sujeto del objeto. La identidad aquí se está jugando en el terreno de las percepciones que localizan a un sujeto como determinada instancia que ocupa un lugar y una función por la lógica de poder de un determinado saber. Es decir, como una producción de distribución de papeles y de funciones como dispositivo de control y de poder. La identidad no es ontológica sino estética, en el sentido de una configuración de lo sensible que establece ciertos modos de visibilidad y enunciación, y es desde esta configuración que la identidad se conforma como un proceso político donde ciertos modos de saber dominantes clasifican y estratifican en funciones y capacidades a los diferentes sujetos. No hay identidad originaria, ni mónada, ni sustancia, sólo una historia hecha de saberes que se superponen y que producen

¹⁵¹ "El zapatismo muestra que su configuración rebasó las identidades: son indios, pero también son hombres y guerrilleros; son indios, pero también mexicanos; son cristianos pero también humanos. Al interior de su particularidad está el enfrentamiento o el choque, una posibilidad de ir más allá de la totalidad de la definición del Ser de la globalización y la mundialización; su existencia objetiva la subjetividad de sus nombres concretos como impuestos: son parte y resultado de la economía neoliberal; son el resultado de la fetichización; son trabajo abstracto en relación con el trabajo concreto indígena." John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler. *Zapatismo, reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Herramienta ediciones y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2008, p. 51.

subjetividades e identidades. La herencia es aquí Foucault, re-escribiendo a Nietzsche, y asumiendo que la identidad es sólo una producción:

Otro uso de la historia: la dislocación sistemática de nuestra identidad. Porque esta identidad, bien débil no obstante y que tratamos de reunir y preservar bajo una máscara, no es más que una parodia: lo plural la habita, innumerables almas se enfrentan en ella; los sistemas se entrecruzan y se dominan unos a otros. Cuando se ha estudiado la historia, uno se siente 'feliz, por oposición a los metafísicos, de albergar en sí mismo no un alma inmortal, sino muchas almas mortales.' Y en cada una de esas almas, la historia no descubrirá una identidad olvidada; siempre pronta a renacer, sino un sistema complejo de elementos a su vez múltiples, distintos, y que ningún poder de síntesis domina. [...] La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen regresarnos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan. [...] Si la genealogía plantea a su vez la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos, o de las leyes que nos rigen, es para sacar a la luz los sistemas heterogéneos que bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad.¹⁵²

La identidad es una producción, una fijación en los sistemas de saber que intentan conformar y estabilizar al sujeto, ya sea, en un sistema epistémico —estabilización en la correspondencia entre el pensamiento, la realidad y la verdad— o en un sistema metafísico u ontológico —estabilización de la correspondencia entre ser y existente. Pero la identidad también es una conformación social, una determinación de lugares, espacios y funciones, dentro de una comunidad, es establecer las características identitarias a partir de rasgos supuestamente originarios y unitarios: raza, religión, etnia, ideología, clase.

¹⁵² Michel Foucault, *Nietzsche, La genealogía, La historia*. Pre-Textos, Valencia, 2000, 66-69.

Elevación de un rasgo supuestamente común y general para crear una identidad arquetípica, un molde, una estructura, que permita, por un lado, la creación de una subjetividad determinada como las condiciones de posibilidad de toda experiencia, y, por el otro lado, una experiencia de enunciación donde el sujeto deviene identificación de una identidad ya constituida para anunciar: “Yo soy” “mujer”, “hombre”, “proletario”, “indígena”,¹⁵³ “trabajador”, “desempleado”, “europeo”, “sin papeles”, etc. Como afirman Suely Rolnik y Félix Guattari para distinguir la identidad de la singularidad:

La identidad es un concepto de referenciación, de circunscripción de la realidad a cuadros de referencia, que pueden ser imaginarios. Esta referenciación va a desembocar tanto en lo que los freudianos llaman proceso de identificación, como en los procedimientos policiales, en el término identificación de un individuo –su documento de identidad, su impresión digital. En otras palabras, *la identidad es aquello que hace pasar la singularidad*

¹⁵³ Sin duda en la construcción de la identidad “mexicana” la producción de lo “indígena” ha sido un punto esencial para justificar una “raza cósmica”, un mestizaje como sueño evolutivo que mientras cancelaba a lo indio lo producía para su eficacia en la proyección de una nación. En este sentido podemos entender que los zapatistas operaron en desquiciar esa identidad: “Retomando un poco el tema del mito y la fetichización de lo colectivo, podemos decir que la mitificación histórica en México es extraordinaria, es fetichistamente maravillosa. Ustedes pueden ver esa cuestión en los grandes muralistas, en la narrativa que generó la Revolución Mexicana, en el rescate de lo indígena y la historia anterior a la conquista, en la centralidad de los trabajadores como cuerpo del nuevo estado, etc. Un gran mito nacional escenificado en ese magnífico Museo de Antropología e Historia en Chapultepec. Uno entra en ese espacio que le dice a los mexicanos: ‘Esto somos, aquí podemos ver la grandeza de nuestra nación’. Claro, como se sabe esto no es ajeno a la nacionalización simbólica de la identidad colectiva de la forma moderna del Estado. Y aquí entra otro aspecto subversivo del zapatismo: la desmitificación de la nación mexicana. Los indígenas zapatistas, y con ellos una enorme cantidad de grupos indígenas, rechazaron ese mito. Como que hubieran dicho: ‘¡No, señores! Esa es *su* nación. La nación como expresión simbólica del poder. Nosotros, los reales acá, somos los negados por esa nación. Estamos en ella en la forma de ser negados.’” John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischeler. *Op. Cit.*, p. 89.

*de las diferentes maneras de existir por un solo y mismo cuadro de referencia identificable.*¹⁵⁴

La identidad se plantea aquí como la producción de un individuo desde la lógica policial que instaure papeles y funciones en una comunidad a través de una producción de saber que, a la vez que produce figuras y formas de representación, crea las producciones de inconsciente para que los sujetos se adapten y adopten dichas figuras.¹⁵⁵ El régimen de saber, que hoy día podemos ubicar en las

¹⁵⁴ Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica, Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005, p. 86.

¹⁵⁵ La construcción de las identidades nacionales cobran un papel fundamental en estas producciones, ya que no sólo legitiman una historia sino que establecen una identidad que se produce en los individuos como subjetividad, desde la subjetivación de los regímenes de saber dominantes. La historia de México es una serie de producciones que intentan cancelar lo existente para producir un estado nación que no existe, abriendo fisuras que serán irreconciliables. Desde la conquista, los procesos de producción de lo mexicano han sido una historia del intento del poder de construir un estado homogéneo con una raza específica. Las narrativas históricas desde su articulación con el poder han funcionado aquí, como tal vez en ningún otro régimen, para neutralizar las fracturas. Sin duda, somos de los pocos Estados que lograron de una hecatombe, como lo fue la Revolución Mexicana, crear una legitimación estatal. Nuestro Estado que ha reivindicado la violencia –gracias a una perversa articulación estado-intelectual- en una identidad, que siempre persigue una esencia que le habla a lo universal. La historia de nuestra intelectualidad permitiría desplegar la compleja relación que se ha tejido entre la historia, la narrativa y el poder. Quizá por eso, no es de sorprender que uno de los puntos clave para el debate intelectual en este país esté cifrado en esta cuestión, siendo su centro de tensión el propio Octavio Paz, que fue quien terminó de delinear nuestro ser en el trauma no de la conquista sino del fantasma azteca, como si la identidad mexicana estuviera contaminada y hechizada por la presencia de un fantasma, el azteca, que marcara nuestro carácter violento, imperial, sacrificial. Lo mexicano, en la interpretación de Paz, tendría que exorcizar a esos primeros usurpadores para poder asumir nuestra posición en el universal y poder devenir la gran nación que podemos ser. No fue sino hasta el 68 que el poder empezó a quebrarse y las fisuras para establecer las críticas del discurso empezaron a contaminar toda la construcción del proyecto nacional. En este sentido, el desvelamiento y desmantelamiento del mito de lo “mexicano” no sólo se lo debemos a los zapatistas sino a toda una generación que ha descolocado cada piedra de este inmenso mausoleo. Desde muy diferentes trincheras, personas como Guillermo Bonfil, Luis Villoro, Ricardo Pozas, Alfredo López Austin, Carlos Monsiváis y Roger Bartra, por mencionar a algunos, han permitido hacer una arqueología de lo

condiciones del capitalismo cognitivo o postfordista, es la maquinaria dominante para la creación de subjetividades flexibles. Guattari y Rolnik describen así esta producción:

Individuos normalizados, articulados unos con otros según sistemas jerárquicos, sistemas de valores, sistemas de sumisión; no se trata de sistemas de sumisión visibles y explícitos, como en la etología animal, o como en las sociedades arcaicas o precapitalistas, sino de sistemas de sumisión mucho más disimulados. Y no diría que esos sistemas son “interiorizados” o “internalizados” de acuerdo con la expresión que estuvo en boga en cierta época, y que implica una idea de subjetividad como algo dispuesto para ser llenado. Al contrario, lo que hay es simplemente *producción* de subjetividad. No sólo producción de la subjetividad individuada –subjetividad de los individuos- sino una producción de subjetividad social que se puede encontrar en todos los niveles de la producción y del consumo. Más aún, producción de subjetividad inconsciente. Desde mi punto de vista, esa gran fábrica, esa poderosa máquina capitalística produce incluso aquello que sucede con nosotros cuando soñamos, cuando devaneamos, cuando fantaseamos, cuando nos enamoramos, etc. En todo caso, pretende garantizar una función hegemónica en todos esos campos.¹⁵⁶

El problema de la identidad no es el de la fundamentación ontológica del sujeto, sino mucho más grave, el de la producción de sujeción en el que se instalan los saberes dominantes en la propia producción de subjetividad, condicionando así la propia producción de experiencia. Aquí no estamos entendiendo la subjetividad como una cosa en sí, como esencia inmutable o condición inherente del sujeto trascendental, sino, desde la crítica del sujeto metafísico que se viene

“mexicano”, donde lo que se ha desvanecido es cualquier esencia universalista y lo que ha emergido son las perversas estructuras de poder y de saber que se tejen en este territorio.

¹⁵⁶ Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica, Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005, p. 29.

desarrollando desde Nietzsche y las condiciones epistémicas que establece Foucault, como un sistema sensible de visibilidades y enunciaciones que crean modos conscientes y inconscientes desde los cuales se constituye un individuo, es decir, es la producción de unas determinadas condiciones de la experiencia. El modo en que se establecen las subjetividades está imbricado con los procesos de identificación que son los momentos de subjetivación, donde se constituye al individuo como un “yo” y que, generalmente, está determinado por modelos hegemónicos de identificación bajo las estructuras ideales, ya sean racionales – “yo pienso, por lo tanto existo”- o pasionales – “yo siento, por lo tanto existo”. Desde estas subjetivaciones el sujeto se enuncia, se constituye, se identifica y produce un modo de subjetividad.

En este sentido, la subjetivación como identificación de una identidad es parte de los grandes y pequeños relatos, de la creación de una cultura de víctimas y victimarios —siempre habrá identidades dominantes e identidades subyugadas, excluidas, menores— que conforman un sistema narrativo coherente y partícipe de un régimen de saber determinado. Ambos conceptos, relato y cultura, son problemáticos porque en palabras de Rancière, “Ambos llevan una intriga argumentativa a una voz y a esta voz la manifestación de un cuerpo.”¹⁵⁷

En la propuesta de Rancière, para que la subjetivación sea un proceso político de emancipación, tiene que estar fuera del relato y de la cultura, para crear no subjetivaciones como identificación sino como des-identificación, para asumir que la distancia entre la voz y el cuerpo está hecha de intervalos que se manifiestan como diferencia, no de identidades diferentes que entran en conflicto como instancias identitarias, sino como proceso propio para la verificación de

¹⁵⁷ Jacques Rancière, *Política, policía, democracia. Op., Cit.*, p. 23.

igualdad: Somos iguales porque nos constituimos en la diferencia entre nombres, entre identidades, entre instancias:

El lugar de manifestación de la diferencia no es lo “propio” de un grupo o su cultura. Es el *topos* de un argumento. Y el lugar de exposición de ese *topos* es un intervalo. El lugar del sujeto político es un intervalo o una falla: un *estar-junto* como *estar-entre*: entre los nombres, las identidades y las culturas.¹⁵⁸

La subjetivación para escapar de la identificación debe asumirse como acción donde se busca no crear una nueva identidad que cobre visibilidad, sino como una manifestación por verificar una igualdad desde la subjetivación política de una diferencia, de un intervalo¹⁵⁹ que permita no acceder a la lógica policial ya instituida sino que permita romperla, agotarla, llevarla a sus contradicciones lógicas para que desde ahí no sólo acontezca un nuevo objeto visible sino nuevas formas de la visibilidad. Un proceso que:

Pasa por la constitución de sujetos específicos que toman a su cargo la distorsión, le dan una figura, inventan sus nuevas formas y sus nuevos nombres y llevan adelante su tratamiento en un montaje específico de *demonstraciones*: de argumentos lógicos que son al mismo tiempo reordenamientos de la relación entre la palabra y su *cuenta*, de la configuración de lo sensible que recorta los dominios y los poderes del *logos* y la *phoné*, los lugares de lo visible y lo invisible, y los articula en el reparto de las partes y sus partes. Una subjetivación política vuelve a recortar el campo de experiencia que daba a

¹⁵⁸ *Ibid.*, 24.

¹⁵⁹ “Lo que vemos aquí es que en el fondo hay una suerte de camino inverso: no es a partir de la totalidad como figura de poder y de síntesis que se piensa el sujeto revolucionario, sino a partir de la crisis de la totalidad como expresión de relaciones de dominio y explotación. En otras palabras, es en la fisura donde se genera el zapatismo. El zapatismo está instalado en la fisura, la cual se puede leer como crisis de la totalidad de la dominación desde donde se proyecta la figura del sujeto revolucionario, y , por lo tanto, la producción de subjetividad revolucionaria es a partir de allí. Esa es su fuerza y al mismo tiempo su debilidad. Este es un punto importante.” John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischeler. *Op. Cit.*, p. 42.

cada uno su identidad con su parte. Deshace y recompone las relaciones entre los modos de *hacer*, los modos de *ser* y los modos del *decir* que definen la organización de lo sensible de la comunidad, las relaciones entre los espacios donde se hace tal cosa y aquellos donde se hace tal otra, las capacidades vinculadas a ese *hacer* y las que son exigidas por otro.¹⁶⁰

4.3. Sujeto político anónimo

La propuesta de Rancière busca la configuración de lo sensible a través del reordenamiento de lo no-visible. A partir de la existencia de lo no-existente, buscará crear los modos para confrontar la lógica policial, como sistema de legitimación y legalidad del ordenamiento de los signos y las prácticas, y lo encontrará en la posibilidad emancipatoria, en la posibilidad de que cualquier ser parlante pueda demostrar su igualdad con cualquier otro ser parlante. La posibilidad de la política radica en la apertura y movilización de lo ya establecido en el consenso, en la posibilidad del desacuerdo como manifestación de algo de sobra, de algo que excede y que no puede colocarse en las lógicas dadas; la política se posibilita como manifestación de un sujeto que no se reconoce y que busca nuevos modos de constituirse fuera de las identidades dadas que, más allá de cualquier identificación, realiza una subjetivación política para que emerjan otros escenarios, otras polémicas, otras visibilidades, otras existencias.

La subjetivación política es para Rancière la posibilidad emancipatoria, es el proceso mediante el cual se puede verificar la igualdad de cualquiera con

¹⁶⁰ Jacques Rancière. *El desacuerdo. Op., Cit.*, 58.

cualquiera para destrozarse la cuenta establecida, para denunciar lo que desborda, para movilizar lentamente las configuraciones dadas.

Para Rancière ya no hay política como configuración del Estado y la esperanza de la transformación ya no está en la utopía de la masa politizada que despierta para la toma del poder. Lo que queda es la política como emancipación —del poder, del saber, de las lógicas consensuales— a través de la posibilidad de igualdad, y ésta radica en la palabra, ya no como instrumento de separación política de pertenencia entre el ruido y la voz que denuncia la justicia y la injusticia —Aristóteles—, sino como posibilidad de romper con esa lógica que no permite oír una voz en el ruido.

Para poder sustentar la propuesta de subjetivación política como una des-identificación que pueda oponerse y mostrar las contradicciones de la lógica policial, Rancière supone necesario postular la existencia de un sujeto político que realice esta verificación de igualdad desde una enunciación.

La subjetivación política del enunciado “Todos somos judíos alemanes” nos muestra una identificación imposible, una des-identificación de lo que el Estado francés en los años sesenta pretendía imponer como la identidad nacional, pero: ¿Quién realiza esta des-identificación? ¿Quién es el sujeto de la enunciación? ¿Quién el sujeto político?

Para Rancière “Un sujeto político no es un cuerpo colectivo. Es un colectivo de enunciación y de manifestación que identifica su causa y su voz con las de cualquiera, con las de todos aquellos y todas aquellas que no tienen ‘derecho’ a hablar”.¹⁶¹ En este sentido el sujeto político de la enunciación no debe identificarse con la enunciación de un sujeto-individuo-nombre propio sino con la

¹⁶¹ Jacques Rancière. *Sobre políticas estéticas*, MACBA-UAB, Barcelona, 2005, pp. 83-84.

voz de lo anónimo. A Rancière parece no interesarle quién es el enunciante como actor sino sólo como un cualquiera que realiza una operación de emancipación, es decir, de verificación de la igualdad. El sujeto que realiza la subjetivación política es un anónimo, es decir, una voz cualquiera, pero que se funda como un “yo” desde una des-identificación, sin que importe, más que a manera de relato o de recuento de los datos históricos, la anécdota biográfica. En este sentido el sujeto en Rancière, no es una instancia metafísica, ontológica, ética, epistémica o narrativa, es un sujeto político anónimo.¹⁶²

¹⁶² La irrupción de los zapatistas es la del sujeto anónimo, aquel que desde la enunciación produce un proceso de subjetivación como identificación imposible: “Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada. Nuestra lucha es por hacernos escuchar, y el mal gobierno grita soberbia y tapa con cañones sus oídos. Nuestra lucha es por el hambre, y el mal gobierno regala plomo y papel a los estómagos de nuestros hijos. Nuestra lucha es por un techo digno, y el mal gobierno destruye nuestra casa y nuestra historia. Nuestra lucha es por el saber, y el mal gobierno reparte ignorancia y desprecio. Nuestra lucha es por la tierra, y el mal gobierno ofrece cementerios. Nuestra lucha es por un trabajo justo y digno, y el mal gobierno compra y vende cuerpos y vergüenzas. Nuestra lucha es por la vida, y el mal gobierno oferta muerte como futuro. Nuestra lucha es por el respeto a nuestro derecho a gobernar y gobernarnos, y el mal gobierno impone a los más la ley de los menos. Nuestra lucha es por la libertad para el pensamiento y el caminar, y el mal gobierno pone cárceles y tumbas. Nuestra lucha es por la justicia, y el mal gobierno se llena de criminales y asesinos. Nuestra lucha es por la historia, y el mal gobierno propone olvido. Nuestra lucha es por la Patria, y el mal gobierno sueña con la bandera y la lengua extranjeras. Nuestra lucha es por la paz, y el mal gobierno anuncia guerra y destrucción. Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Éstas fueron nuestras banderas en la madrugada de 1994. Éstas fueron nuestras demandas en la larga noche de los 500 años. Éstas son, hoy, nuestras exigencias. Nuestra sangre y la palabra nuestra encendieron un fuego pequeñito en la montaña y lo caminamos rumbo a la casa del poder y del dinero. Hermanos y hermanas de otras razas y otras lenguas, de otro color y mismo corazón, protegieron nuestra luz y en ella bebieron sus respectivos fuegos. Vino el poderoso a apagarnos con su fuerte soplo, pero nuestra luz se creció en otras luces. Sueña el rico con apagar la luz primera. Es inútil, hay ya muchas luces y todas son primeras. Quiere el soberbio apagar una rebeldía que su ignorancia ubica en el amanecer de

Habíamos visto que la ruptura y desplazamiento del pensamiento político de Rancière respecto de Althusser lo había llevado a no esperar más el desarrollo de las condiciones históricas para la posibilidad política de la emancipación. En Rancière no habrá un sujeto de la historia que realice la revolución, pero sí habrá un sujeto político que desplazará las condiciones de saber para que surja lo imposible. Este sujeto no es el agente de la historia ni el visionario que sueña el futuro, no se materializa en la figura del héroe, líder o mártir. El sujeto político es un anónimo que realiza en su enunciación una experiencia emancipatoria, una experiencia de igualdad, y para que ésta pueda llevarse a cabo, el sujeto debe ser solamente ser una voz que busca la igualdad con otra voz, que desquicia la cuenta exacta para abrir el proceso del desacuerdo.

El sujeto anónimo en Rancière no pretende elaborar ningún tipo de entidad ontológica o fuerza originaria, sino que más bien es el concepto de una distancia, de este estar entre intervalos y entre identidades. El sujeto político es un anónimo, es una voz distanciada de cualquier identificación, substancia o genialidad que le haga visionario y motor de los tiempos. ¿si lo que realiza la subjetivación es un anónimo por qué mantener la estructura de sujeto? Rancière

1994. Pero la rebeldía que hoy tiene rostro moreno y lengua verdadera, no se nació ahora. Antes habló con otras lenguas y en otras tierras. En muchas montañas y muchas historias ha caminado la rebeldía contra la injusticia. Ha hablado ya en lengua náhuatl, paipai, kiliwa, cúcapa, cochimi, kumiai, yuma, seri, chontal, chinanteco, pame, chichimeca, otomí, mazahua, matlazinca, ocuilteco, zapoteco, solteco, chatino, papabuco, mixteco, cuicateco, triqui, amuzgo, mazateco, chocho, izcateco, huave, tlapaneco, totonaca, tepehua, popoluca, mixe, zoque, huasteco, lacandón, maya, chol, tzeltal, tzotzil, tojolabal, mame, teco, ixil, aguacateco, motocintleco, chicomucelteco, kanjobal, jalcateco, quiché, cakchiquel, ketchi, pima, tepehuán, tarahumara, mayo, yaqui, cahíta, ópata, cora, huichol, purépecha y kikap&uacu." EZLN, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, Enero, 1996. <http://ujsp-tripod.com/herramientas/textos/4declara.htm>

necesita del sujeto para mantener abierta la posibilidad de emancipación, como cuerpo e instancia que garantice la posibilidad de verificación de igualdad; sujeto que se haga cargo del proceso político como movilización de los enunciados ya dados; sujeto que desplace la política del fin o del retorno, que la tome en su cuerpo, en su voz, en su existencia. Un sujeto que haga de la política una manifestación, una práctica, una acción.

Rancière sabe que los peligros acechan cuando se recupera al sujeto, regresan los espíritus metafísicos de la presencia, vuelven las ensoñaciones de correspondencia, de verdad, de origen, y principio fundamental; comienza el vértigo de las teleologías. Por eso, Rancière presenta un sujeto como sujeto político sin presencia, fuerza, correspondencia o pertenencia, un sujeto anónimo que posibilita la emancipación. La revolución para Rancière está perdida, la política hoy, tras los fracasos históricos y las vueltas de tuerca epistémicas, sólo puede estar en una subjetivación como proceso emancipatorio que, en su manifestación como enunciación, modifique lo sensible de manera que se transforme la estética de lo político.

Transformación de materiales y de estratos, de visibilidades y de saberes; transformación que poco tiene que ver con sangre derramada o procesos de enfrentamiento. La movilización en Rancière, aunque él no lo dice, es casi lingüística, es la irrupción de nuevos sentidos para la creación de significados, es movilización y re configuración de lo sensible para abrir y dejar fluir a los estratos. Lo que hacen los sujetos políticos en Rancière al manifestar, a través de la subjetivación política, escenarios polémicos son desacuerdos que no llevan a un enfrentamiento, choque o antagonismo. La política lo que hace son

reordenamientos materiales de signos, de relaciones entre lo que se ve y lo que se dice, entre lo que se hace y lo que se puede hacer.

No es que Rancière promulgue una política como puro acto de *poiesis*, de hecho para éste los enunciado políticos, así como los literarios, tienen un efecto sobre lo real:

Definen modelos de palabra o de acción, pero también regímenes de intensidad sensible. Trazan planos de lo visible, trayectorias entre lo visible y lo decible, relaciones entre modos del ser modos del hacer y modos del decir. Definen variaciones de las intensidades sensibles, de las percepciones y capacidades de los cuerpos. Se apoderan así de los seres humanos corrientes, ahondan distancias, abren derivaciones, modifican las maneras, las velocidades y los trayectos que les permiten adherirse a una condición, reaccionan a situaciones, reconocen sus imágenes, reconfiguran el mapa de lo sensible, mediante una difuminación de la funcionalidad de los gestos y los ritmos adaptados a los ciclos naturales de la producción, reproducción y sumisión.¹⁶³

Lo que hace el sujeto anónimo en la enunciación como proceso de subjetivación des-identificadora es crear comunidades aleatorias que ayudan a poner en cuestión la distribución de papeles, territorios y lenguajes. El sujeto político anónimo es aquel que vuelve a poner en tela de juicio la partición de lo sensible.

La política en Rancière se juega desde la articulación: voz, palabra, enunciación, igualdad, des-identificación. Es desde estos elementos que se abre la posibilidad de manifestar un desacuerdo, rompiendo con los esquemas clásicos de lo político como forma del Estado o búsqueda de fundamento de la comunidad. No hay origen, principio o teleología, sólo, como Foucault descubrió, capas de saber, estratos de posibilidad que condicionan la experiencia. La posibilidad que inventa

¹⁶³ Jacques Rancière. *La división de lo sensible. Op., Cit.*, p. 67.

Rancière es la de re-abrir los estratos para movilizar el acomodo dado en la partición de lo sensible a través de la verificación de la igualdad. El motor que posibilita toda esta re-movilización de lo sensible es la necesidad de aquéllos que no tienen parte en el todo de la comunidad a exigir su parte, a crear un proceso de subjetivación que se aleje de la identificación dominante y haga emerger lo escondido, lo no-existente.

4.4. Subjetivación y enunciación

La subjetivación en Rancière no es la creación de una identidad desde una des-identificación, es: “un cruce de identidades que descansan sobre un cruce de nombres: que ligan el nombre de un grupo o de una clase de lo que está fuera-de-cuenta, que ligan un ser a un no-ser o a un ser-por-venir”,¹⁶⁴ pero, concretamente, ¿Cómo crear estos cruces entre lo existente y lo no-existente? ¿Cómo abrir la existencia a lo por-venir? ¿Dónde localizar estos procesos?

Los ejemplos que da Rancière para exponer los procesos de subjetivación son momentos de enunciación de un sujeto que irrumpe en la lógica del sistema dominante con un discurso que lleva a las construcciones dadas a su inevitable constitución aporética. Un caso que intenta evidenciar este tipo de prácticas en la construcción ranciereiana de la subjetivación, es el de Jeanne Deroin una ex Saint-Simoniana que participó en el movimiento de politización feminista, y que en 1849 se presentó a una elección legislativa, a la cual no podía presentarse por ser mujer, mostrando la contradicción de un sufragio universal que excluía a las

¹⁶⁴ Jacques Rancière. *Política, policía y democracia. Op., Cit.* p. 22.

mujeres de esta universalidad.¹⁶⁵ En este proceso de evidenciación de las lógicas del sistema, Rancière observa un proceso enunciativo donde ella misma y el sujeto “las mujeres” se muestra necesariamente incluido en el pueblo soberano francés y a la vez como radicalmente excluidos. El ejemplo aparece en Rancière como un momento de enunciación que pone en jaque las lógicas policiales al llevarlas a la contradicción de lo que suponen y de lo que excluyen, un proceso lógico y lingüístico que se afirma en esta especificidad enunciativa pero que no toma en cuenta, como intentaremos mostrar más adelante, el desarrollo de estos modos de

¹⁶⁵ “The reign of brute force has ended; that of morality and intelligence has just begun. The motives that led our fathers to exclude women from all participation in the governance of the State are no longer valid. When every question was decided by the sword, it was natural to believe that women--who could not take part in combat--should not be seated in the assembly of warriors. In those days it was a question of destroying and conquering by the sword; today it is a question of building and of organizing. Women should be called on to take part in the great task of social regeneration that is under way. Why should our country be deprived of the services of its daughters. Liberty, equality, and fraternity have been proclaimed for all. Why should women be left only with obligations to fulfil, without being given the rights of citizens? Will they be excused from paying taxes and from obeying the laws of the State? Will they be obliged to obey the laws and to pay the taxes imposed upon them. Are they to become the helots of your new Republic? No, citizens, you do not want this; the mothers of your sons cannot be slaves. We address this just demand not merely to the provisional government, which alone cannot decide a question that is of interest to the entire nation. We come to plead our cause--so holy, so legitimate--before the citizens' assembly: our cause is theirs. They will not want to be accused of injustice. When they abolish all privileges, they will not think of conserving the worst one of all and leaving one-half of the nation under the domination of the other half. They will at least give us a role in national representation; some women chosen among the most worthy, the most honorable, the most capable, will be nominated by the men themselves, to come forth in defense of the rights of their sex and the generous principles of our glorious Revolution. Liberty, equality, and fraternity will thus be realized.” Document 10A: Jeanne Deroin, “Aux Citoyens Français!” *La Voix des Femmes*, no. 7 (27 March 1848). Translated by Karen M. Offen. Reprinted in Susan Groag Bell and Karen M. Offen, eds., *Women, the Family, and Freedom: The Debate in Documents, Volume I, 1750-1880* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1983), pp. 247-48.

subjetivación en el proceso de irrupción política, como movilización subjetiva que transforma lo sensible.

La construcción de esta subjetivación está localizada en el proceso enunciativo, en la creación de enunciados que crean una dislocación en lo existente, que permite una emergencia de lo no-visible que aparece no como una “nueva creación” sino como un excedente lógico, como una contradicción, como una imposibilidad que muestra lo insostenible de los estratos de saber. Quizá el más claro ejemplo de este proceso de subjetivación como apertura enunciativa para la emergencia de nuevos sujetos políticos se muestra en el proceso que llevó a la generación de Rancière en 1968 a declarar: “Todos somos judíos alemanes.” Manifestación enunciativa que Rancière explica de la siguiente manera:

Más cercano a nosotros, la política, para mi generación, descansó sobre una identificación imposible, una identificación con los cuerpos argelinos golpeados a muerte y lanzados al Sena por la policía francesa, en nombre del pueblo francés, en octubre de 1961. No podíamos identificarnos con esos argelinos pero podíamos cuestionar nuestra identificación con el ‘pueblo francés’ en nombre del cual habían sido asesinados. Podíamos entonces actuar como sujetos políticos en el intervalo o en la falla entre dos identidades sin poder asumir ninguna. Este proceso de subjetivación no tenía nombre propio, pero probablemente encontró su ‘verdadero’ nombre en el slogan de 1968: ‘Todos somos judíos alemanes’ –identificación errónea, identificación imposible frente a aquellos que se nombraban de ese modo como de aquellos que nombraban.¹⁶⁶

Rancière parte de la imposibilidad de una generación de izquierda a identificarse con los argelinos asesinados —imposibilidad a todas luces pues no podían hablar en su voz o asumir su cuerpo, sobre todo cuando estos argelinos estaban librando una revolución en contra de Francia y sus estructuras coloniales en Argelia— y

¹⁶⁶ Jacques Rancière. *Política, policía, democracia. Op., Cit.*, p. 22.

que más bien los llevó a continuar en su lugar una lucha con la institución nacional que excluía a ciertos ciudadanos, los que provenían de las colonias, e incluía a otros, los ciudadanos "franceses." Esta confrontación con lo institucional (policial) tuvo su espacio de explosión y de radicalidad máxima en el movimiento estudiantil de 68 donde se ubicaría la imposibilidad del régimen de saber en la identificación imposible ya mencionada.

La frase, que se convirtió en lema de una generación, más allá de la anécdota,¹⁶⁷ intentó ser un modo de romper con la política de Estado y sus formas policiales específicas. Era una des-identificación con la identidad de lo "francés" para asumir una identidad imposible, que más que re-incorporar al personaje específico, Daniel Cohn-Bendit, que había sido expulsado de Francia so pretexto de su nacionalidad alemana y reluciendo su origen judío, implicaba llevar a las definiciones estatales a un absoluto colapso desde la enunciación de la paradoja: "Todos somos judíos alemanes"; era romper con la identificación del ciudadano francés bajo la identidad de lo nacional. Esta des-identificación se convierte en una subjetivación al enfrentar la lógica de lo policial con la lógica de la igualdad desde una formulación de una enunciación de un sujeto político.¹⁶⁸ La radicalidad

¹⁶⁷ Esta frase, que Rancière encuadra como un momento de subjetivación política, nació en el seno de la revuelta estudiantil en repudio a la decisión del Ministerio del interior de expulsar, bajo el cargo de "perturbación del orden público" a Daniel Cohn-Bendit, uno de los líderes más importantes del movimiento estudiantil, de nacionalidad alemana, aunque nacido en Montauban, catalogado como "judío" según la derecha francesa, y como "anarquista alemán" según *L'Humanité*, órgano del Partido Comunista.

¹⁶⁸ En el caso de los zapatistas el proceso de subjetivación en la enunciación de una formulación paradójica ha marcado no sólo su propia subjetivación sino que fue un modo de interpelación que produjo otras formas de enunciación, y por tanto la aparición de otros sujetos políticos. No es sólo la subjetivación que enuncia: "Detrás de nosotros estamos ustedes; detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada. Detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes." (Mayor Ana María) sino que es también la respuesta a esa

de la subjetivación en Rancière está en la des-identificación, en buscar la enunciación de la paradoja para que emerja, no la identificación o interiorización de víctimas y excluidos, sino el fallo, el intervalo desde el que surge lo cancelado. Cualquier otra enunciación que no se sitúe desde la paradoja lo que generará son subjetivaciones desde una identidad dada -dominante o menor- sin lograr irrupción alguna. Enunciarse desde la víctima no logrará abrir procesos de subjetivación sino mantener las resistencias al poder, que, no podemos olvidar, le son inherentes para su propio funcionamiento. La subjetivación como des-

subjetivación que produjo otra identificación imposible "Todos somos Marcos". La reacción de la sociedad civil ante la irrupción del EZLN marcó un claro emplazamiento de imposibilidad, donde si bien la mayoría de la sociedad civil no podía aceptar la opción de la guerrilla, tampoco pudo asumir la expulsión de estas voces de nuestro espacio simbólico. La estrategia de marcar esta guerrilla como un fuera de un "nosotros", estrategia común en los discursos del Estado mexicano que siempre intenta construir al "enemigo" desde un "nosotros los mexicanos rechazamos la violencia" fracasó rotundamente en el momento en que la sociedad civil no pudo determinar a los zapatistas como "otros". La enunciación de "Todos somos Marcos", más allá de la construcción de una figura heroica y representativa, marca la identificación imposible con la máscara, con la voz anónima, ya que no podemos olvidar que Marcos es un personaje que, pese al protagonismo, y sobre todo, al principio de su irrupción, aparecía como anónimo. Esta enunciación marcó un proceso de subjetivación que ya no se desarrollaba como zapatismo sino como reacción para evitar una masacre: si todos éramos Marcos, no había posibilidad de que el gobierno en turno acabará con él y con el movimiento como tal, ya que al matarlo a él nos asesinaba a todos nosotros. Proceso, sin duda, de identificación imposible. Más allá de los procesos de subjetivación zapatista es interesante observar cómo este movimiento devino fuente para una serie de procesos enunciativos de subjetivación que no sólo podemos localizar en México, sino que se despliegan a lo largo del mundo. Quizá una de las tácticas más brillantes de los zapatistas fue irrumpir no como movimiento étnico específico sino como los excluidos, como los excedentes de una lógica civilizatoria que no sólo excluye a los indígenas sino a miles sin nombre que se encuentran en la locura de pertenecer a un mundo del que se encuentran excluidos. Lo que sigue siendo muy importante para pensar estas formas de enunciación es pensarlas en la radicalidad de la paradoja. En el momento que la enunciación no se sitúa en el fallo de las identidades lo que convoca es una enunciación desde la interiorización de las identidades dominantes.

identificación siempre será la paradoja donde el contrasentido abre un sentido político: un intervalo, un fallo, una herida.¹⁶⁹

Hay que tener en claro que una paradoja no es sólo una declaración en apariencia verdadera que conlleva a una auto contradicción lógica o a una situación que contradice el sentido común sino que es un concepto de radical importancia para cierta tradición de filosofía contemporánea que ha encontrado en la paradoja una fisura en los sistemas lógicos. Deleuze lo deja en claro: “La paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas.”¹⁷⁰ La paradoja supone entonces, en su inscripción más radical —de la que no parece hacerse totalmente cargo Rancière al mantener al sujeto de la subjetivación— un momento de des-sujeción que, desde el desquiciamiento del lenguaje en la afirmación de dos sentidos, permite un quiebre por el cual el sujeto se libera de las identidades dadas.

Es importante entender que para mantener la función de la paradoja planteada desde la argumentación ranciereiana es importante cuidar los

¹⁶⁹ Hoy la paradoja estaría en enunciar “Todos somos los ejecutados” evidenciando las aporías de una lógica del poder que se formula desde la identificación de víctimas-victimarios. Si la lógica de la represión estatal se fundamenta en la identificación del muerto con el enemigo, con el “otro”, con el no-mexicano, la única manera de reventar y desquiciar esa lógica es demostrando que **nosotros también somos los ejecutados**, que la identificación muerto=narcotraficante es la producción de una soberanía que no se puede hacer cargo del vacío real que existe en el país. La paradoja, para que exista una irrupción política, nunca debe ser cómoda, es más bien un desquiciamiento peligroso, que pone en riesgo las lógicas y reparticiones existentes.

¹⁷⁰ Gilles Deleuze. *Lógica del sentido*, Paidós Básica, Barcelona, 1994, p. 27.

Es importante subrayar una vez más la coincidencia con Deleuze y cómo, de nuevo, encontramos un concepto que permite una argumentación completamente diferente. Ambos autores encuentran en la paradoja una posibilidad para romper y desquiciar las identidades fijas, pero mientras Rancière apuesta que de la paradoja surge un proceso de subjetivación, Deleuze encuentra la posibilidad de un devenir.

momentos de enunciación y no dejarse ir por la identificación con el héroe, la víctima, el caído o el excluido, sino buscar la paradoja lingüística que hace emerger la falla. Si la subjetivación es formulada desde una identificación que no juega en el desquiciamiento de la lógica desde la paradoja, entonces la subjetivación será un momento de identificación y no habrá el momento de des-identificación necesario para la apertura política. La paradoja aparece en un momento específico y su repetición no nos enlaza a un acontecimiento sino que pierde en la radicalidad de enunciación y función de excedente lógico que desquicia y muestra las contradicción de las lógicas existentes.

Sin embargo, si bien parece evidente localizar la subjetivación en este excedente, resulta un tanto problemático ubicar este proceso, bajo los ejemplos propuestos en Rancière, en una manifestación básicamente discursiva y lingüística, en un espacio de enunciación que, aun en el desquiciamiento lingüístico, nos devuelve a un sujeto no como posibilidad de acción en la que él rompe con las condiciones de sujeción para transformar lo sensible sino como posibilidad poética, en el sentido de una nueva re-ordenación de los signos para crear nuevas posibilidades de significación, y trastocar los sentidos del régimen de saber.¹⁷¹

¹⁷¹ Esta producción de la política como un desacuerdo poético (en el sentido de producción de sentidos) es sumamente problemática, ya que se instaura en un tipo de producción, de cierta manera, instrumental y controlada. La política en Rancière es una operación sensible que hace estrato, hace luz y lenguaje para construir o de-construir una episteme. En este sentido la política nunca es manifestación sino que opera en los regímenes de representación. Esta limitación no sólo es impuesta a la política en las movilizaciones sociales sino que también determina la relación del arte y la política. En Rancière el arte no será parte de los procesos creativos para una movilización de des-identificación o parte de un proceso colectivo para una subjetivación o para un proceso de des-subjetivación, sino que éste opera en sus propias reglas y la única operación política que puede hacer el arte no es ni a nivel de crítica (como espera la crítica institucional), ni a nivel de herramienta de acción directa (como esperan ciertos grupos de reivindicación artística militante), ni de manifestación de una lógica que desquicie la estructura de la modernidad (como espera una crítica estética radical)

Rancière ubica la subjetivación como un proceso emancipatorio que desde la poética que emerge de la paradoja abre nuevos significantes que posibilitan nuevas configuraciones. El proceso emancipatorio desde el que se da la política es el proceso de subjetivación de un sujeto político, es el pliegue y el doblez de los estratos; es el pliegue y el doblez de la contradicción de pertenencia y no

sino de una operación más bien poética: “La política es cuando hay un descuero sobre “la realidad de lo real”, una disputa sobre lo dado, una controversia sobre la ficcionalización de la relación entre un adentro y un afuera. La política también tiene una dimensión ficcional. Moldea sujetos ficcionales – sujetos que no existen como grupos sociales o partes reales del cuerpo social pero que imponen su existencia al traer nuevos objetos en el cuadro, creando nuevas formas de visibilidad de lo común y poniendo otros mundos en el mismo mundo. En este sentido, la política es una actividad estética que re-crea la configuración sensorial de lo común. Si esto hace sentido, tenemos que ajustar la relación entre arte y política. El arte no hace política alcanzando lo real. Hace política al inventar ficciones que retan la distribución existente de lo real y de la ficción. Crear ficciones no significa contar historias. Significa des-hacer y rearticular las conexiones entre los signos y las imágenes, imágenes y tiempos, o signos y espacios que conforman el sentido existente de realidad. La ficción inventa nuevas trayectorias entre lo que puede ser visto, lo que puede ser dicho y lo que puede ser hecho. Borra la distribución de lugares y competencias, lo que también significa que borra los bordes que determinan su propia actividad: Hacer arte significa desplazar los bordes del arte, así como hacer política significa desplazar de lo que es reconocido como la esfera de lo político.” Jacques Rancière. “Statement on the occasion on panel discussion: Artists and Cultural Producers as Political Subjects. Opposition, Intervention, Participation, Emancipation in Times of Neo-liberal Globalization” *Data Recovery*, Ed. Övül Durmusoglu, GAMEC, Bergamo, 2008, pp 31-32.

La relación propuesta por Rancière entre el arte y la política es sin duda importante para entender la propia operación artística y reivindicar su autonomía, sin que ello signifique la renuncia a una incidencia en la configuración de la experiencia estética. Sin embargo, el problema es que tanto en su elaboración de la “estética de lo político” como en las “políticas de lo estético” la política queda en un mero espacio de movilización de los elementos de la experiencia (luz y lenguaje) que evidentemente avanzan en la configuración de la experiencia de Foucault en un sentido epistemológico, pero no terminan de pensar ni la radicalidad de la política en su sentido de experiencia revolucionaria, en el sentido expuesto por Benjamin, ni del arte como manifestación no asimilable. En este sentido, el límite más contundente de la propuesta de Rancière son los propios límites de la lógica racional e instrumental que operan en él. El pensamiento de Rancière está inscrito y perpetúa una lógica temporal que cree en el progreso histórico, en la emancipación como inscripción de ficciones. Pero, ¿no hay otra manera de pensar la política, hay otra relación entre arte y política que no la limite a una estructura poética o una instrumentalidad basada en la eficacia directa?

pertenencia, del estar configurado desde el estrato y estar expulsado por él. La subjetivación en Rancière pretende ser el momento de conciencia que desborda las identificaciones para marcar un exceso en la propia lógica, un momento de reconfiguración, necesario, sí, pero, insuficiente para, por un lado, dar cuenta de los procesos políticos en curso y, por el otro, para generar un tipo de experiencia de des-sujeción de esta movilización de identidades, de afectos, de cuerpos, de tiempos y de espacios. No sólo hay que ver que se modifique la configuración de lo sensible sino lo que se genera de ello, lo que se trastoca, lo que se devela, lo que se crea.¹⁷²

¹⁷² Así el zapatismo no es sólo un movimiento que hace política al crear nuevas subjetivaciones como des-identificaciones que abren un espacio polémico de desacuerdo sobre lo real, sobre sus distribuciones y reparticiones; tampoco sólo es un movimiento que se inscribe en una lógica instrumental revolucionaria a la usanza de viejos mesianismos, sino que es un proceso complejo que abre muchos mundos, que expande, revienta, contradice, desborda y reinventa la política. Como expone el Espectro Rojo: “El zapatismo en sus metáforas, alegorías, juegos simbólicos y estrategias de movilización cancela de manera profunda toda lógica de trascendencia idealizada—su arco es, sin duda, uno que transita por un tiempo largo—pero sus formas de enquistar el deseo juegan con lo demoníaco, la herejía, la transgresión: su modelo político es la república pirata; su figura de soberanía es un devenir del criminal y el sacrificado. Ésta es una lectura del zapatismo que va a contrapelo del uso innegable y eficaz que el fenómeno ha tenido en reactivar una imaginación utópica en círculos importantes de la izquierda progresista. Hay muchos zapatismos, e indudablemente la complejidad de las repercusiones es apenas aparente, dado a que estamos frente a una estructura que marca un arco temporal que se apunta largo: “no se conformarán con disparar a los relojes para detener el tiempo...” Sin embargo—y el tiempo se haría corto si no nos apuramos a decirlo—el núcleo duro del zapatismo es muy opuesto a (éste) su uso instrumental. El zapatismo se distingue precisamente, por su no-instrumentalidad—ya que su estrategia es precisamente la de reducir la táctica a la intervención del espacio de la efervescencia social—por ser gasto, economía del don y un riguroso insistir en la no-acumulación (de poder). En el núcleo duro del zapatismo hay una deconstrucción radical de la lógica revolucionaria en su impulso de usurpar el lugar del padre: el espacio de la autoridad, el decreto de la nueva ley. La apuesta desquicia a los intelectuales Leninistas, y es que *la diferencia inexplicable* está en apostar al deseo—y no a la justicia como programa *asimilable* al modelo civilizatorio que ha dominado la historia. El núcleo duro del zapatismo se enquista en el deseo y hace ahí el festival de la rabia: máquina de guerra del deseo, de reventar el deseo, de absolutamente transformarlo. Estaríamos

La política como desacuerdo con la configuración de lo sensible, con el reparto de las partes, evidentemente, aparece como irrupción que moviliza los estratos, es decir, que modifica las condiciones espacio-temporales (como condiciones de luz y de lenguaje) que posibilitan la experiencia. Sin embargo, lo que no parece haber aquí es experiencia. La subjetivación como proceso de constitución de sí, aun cuando se constituya desde la des-identificación, mantiene las estructuras de sujeción del sujeto, mantiene la necesidad de la conciencia y la autoconciencia para un momento de emancipación.

Así, aun cuando el planteamiento de Rancière es sumamente complejo e importante para re-ubicar lo estético como condición de posibilidades de la experiencia (el sentido abierto por Kant) y como configuración de lo político —en tanto que reparto de tiempos, de espacios, de identidades, de visibilidades, de inclusiones y de expulsiones— (sentido abierto por Foucault) no sólo resulta anclado en una modernidad iluminista, sino que convierte a la política en una irrupción del desacuerdo de sujetos con conciencia y procesos complejos de enunciación pero sin experiencia como irrupción no mediada por la reflexión y la racionalidad moderna. Es decir, la única experiencia que se desprende de la política de Rancière es una experiencia racional, de producción de sí, como proceso de des-identificación de identidades dadas. Es la experiencia de la reflexión, que nos sitúa en un fallo lógico, en un excedente que pretende la construcción de visibilidad de un nuevo sujeto político.

Así, la política se convierte en un desacuerdo de los repartos, en una puesta en cuestión que permite una emancipación (por conciencia) del reparto y que

ante un dispositivo donde la rebeldía excede (des-borda) a la revolución." El Espectro Rojo, "Los bárbaros: alfabeto colérico" en *des-bordes 0.5 El contagio*. Junio 2009. http://www.des-bordes.net/0.5/es/alfabeto%20colerico/los_barbaros.html

manifiesta las contradicciones de pertenencia y exclusión, poniendo en jaque una y otra vez la condición de igualdad. Sin embargo, deviene irrupción de visibilidades sin una confrontación real, y como ya sabemos, la policía como soberanía intentará con todos sus mecanismos de control incluir los desacuerdos para que la maquinaria siga funcionando, sin pausas, sin quiebres, sin fisuras; re-acomodos que cambian el escenario, pero que permite de nuevo su ordenación sin cuerpos atravesados y descompuestos por los procesos de des-identificación.

La subjetivación en Rancière, que es la base que sostiene al desacuerdo como política, no sólo se vuelve problemática por mantener las estructuras de sujeción, sino que al hacerlo, inscribe la política en un territorio donde la emancipación se juega en modificar la configuración de lo sensible (para que haya otras condiciones de la experiencia) pero no en que haya otras experiencias límite que, además de configurar otras condiciones de posibilidad, permitan la entrada de la política no como un momento de conciencia emancipatoria sino como una experiencia sin mediación de fuga, ruptura y fisura que revolucionen las propias condiciones (tiempo y espacio) de las constricciones de la modernidad.¹⁷³

¹⁷³ Porque a veces la indistinción entre arte y política genera una fisura de la que emerge una manifestación no asimilable que no sólo cuestiona las distribuciones de lo real sino que las destroza; manifestación de algo que desborda y trastoca, que surge no de un momento poético sino de uno destructor. Para la representación nacional mexicana de la 53 Bienal de Venecia se seleccionó a la artista Teresa Margolles para presentar la obra *¿De qué otra cosa podríamos hablar,?* Ésta desquicia las lógicas de representación situándose en la ruina para mostrar lo fallido de la historia, aquí no hay representación sino pura manifestación que cancela cualquier producción de identidades. Los restos materiales de la ejecuciones de la llamada guerra del narcotráfico son levantados para trasladarlos al palacio veneciano del siglo XVI. El palacio veneciano ya no es símbolo de esplendor sino fallo de un proyecto: ruina de la modernidad europea con nosotros derramados en él. Los pisos del palacio se friegan con restos de sangre y de tierra y de vidrio y de polvo y de cuerpos para romper y desquiciar cualquier límite –simbólico o real- de tiempo y espacio. La ruina europea abre la grieta del disturbio que ha dejado la

El problema nodal es la noción de subjetivación y, lo que tenemos que explorar es si hay alguna manera de crear experiencias políticas en su excedente o si estamos condenados a que lo político sea siempre un mero desacuerdo que acomodará el escenario, en una continua puesta en escena donde lo único que es seguro es el cambio del montaje. ¿Es posible del mismo punto nodal desplegar otro tipo de política?

modernidad como proyecto civilizatorio. Se colapsan los tiempos, se fracturan territorialidades y nacionalidades, se desquician identificaciones: no hay más representaciones desde las que sostener la ficción de un "aquí" y un "allá", de un "nosotros" y un "ustedes". La única distinción es la de un "vivo" y "muerto" y, esa, después de tanto tallar y fregar, también se va borrando. Ante la manifestación de la sangre, ante la contaminación de nuestros cuerpos con sus cuerpos lo que se colapsa es el "yo" que sostiene las estructuras de identificación. Se colapsa el "yo" y se colapsa el cuerpo y, en la fisura, entra lo fallido de la historia. Entra un tiempo cancelado, una lógica civilizatoria que mantiene las estructuras de violencia, aparece un fantasma y llama a todos los demás. Después del colapso algo se sabe: la idea de progreso se sustenta en el infierno y éste no es lo que se viene, sino esta vida aquí.

Con *limpieza*, obra de Margolles, no sólo se ponen en cuestión los límites del arte, ni sólo se ponen en cuestión las distribuciones existentes de lo real para que emerja un nuevo sujeto político de visibilidad. Es, más bien, una usurpación de la visibilidad –una utilización de las plataformas y circuitos de visibilidad existentes- para que la luz sea oscuridad, para la irrupción de una manifestación que destruye las determinaciones previas de la experiencia, que cancela el tiempo y el espacio de la modernidad para que emerja la ruina y el fallo. La política aquí, como desacuerdo con las determinaciones de lo real, no tiene una consistencia lingüística, sino un cuerpo impregnado que se duele y convulsiona, porque el fallo del excedente lógico no sólo es un signo de sobra sino que su expulsión derrama sangre y ésta, ya se sabe, por más que se limpie y se talle, no se borra.

El arte como creación eficaz o como apertura poética han fracasado en hacer política, pero, a veces, casi nunca, ocurre lo imposible: entre los campos establecidos de lo real, entre las visibilidades y los saberes, entre los mecanismos y la policía irrumpe -con los costes internos de los que nadie se querrá hacer cargo- una manifestación de tal violencia que ya no es ni arte, ni movimiento social, ni política sino pura experiencia que rompe, por un momento, toda distribución y todo reparto; todo tiempo y todo espacio; todo "yo" y toda conciencia. Un momento, casi imposible, de manifestación que hace experiencia, sin mediación, ni reflexión, donde lo único que se es, es asco y dolor y furia.

Capítulo 5

Entre territorios

5.1. Subjetivación y subjetividad

En el capítulo anterior anotamos que Rancière no parece hacerse cargo de la radicalidad que implica la paradoja como posibilidad de des-sujeción. La paradoja, al ser, como señala Deleuze, lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas, posibilita el desquiciamiento de las formas de saber, atacando las formas lingüísticas y, con ellas, al sujeto mismo.

Es decir, ante la paradoja el sujeto se desquicia, como fijación, y encuentra la posibilidad de estar y habitar en varios sentidos:

Tanto en *Alicia* como *Al otro lado del espejo*, se trata de una categoría de cosas muy especiales: los acontecimientos, los acontecimientos puros. Cuando digo 'Alicia crece' quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también, se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto no es a la vez más grande y más pequeña. Pero es a la vez que ella lo deviene. Ella es mayor ahora, era más pequeña antes. Pero es a la vez, al mismo tiempo, que se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve. Tal es la simultaneidad de un devenir cuya propiedad es esquivar al presente. En la medida que se esquila el presente, el devenir no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. Pertenece a la esencia del devenir avanzar, tirar en los

dos sentidos a la vez: Alicia no crece sin empequeñecer, y a la inversa. El buen sentido es la afirmación de que, en todas las cosas, hay un sentido determinable; pero la paradoja es la afirmación de los dos sentidos a la vez.¹⁷⁴

Esta estructura temporal de la paradoja permite esquivar al presente y buscar una des-sujeción tanto de los sentidos “buenos” del saber como de las coordenadas espacio-temporales de la experiencia. Así, el concepto “devenir” no debe confundirse con un mero convertirse, sino que siempre encierra el momento paradójico de la afirmación de dos sentidos a la vez. El devenir deleuzeiano no puede ser una subjetivación pues ya no hay sujeción alguna, sino que es un existir infinito que intenta escamotear cualquier fijación del lenguaje y de la enunciación:

Así, el yo personal tiene necesidad de Dios y del mundo en general. Pero cuando los sustantivos y los adjetivos comienzan a diluirse, cuando los nombres de parada y descanso son arrastrados por los verbos de puro devenir y se deslizan en el lenguaje de los acontecimientos, se pierde toda identidad para el yo, el mundo y Dios. Es la prueba del saber y la recitación, en la que las palabras vienen de través, arrastradas al bies por los verbos, y que destituye a Alicia de su identidad. Como si los acontecimientos gozaran de una irrealidad que se comunica al saber y a las personas, a través del lenguaje. Porque la incertidumbre personal no es una duda exterior a lo que ocurre, sino una estructura objetiva del acontecimiento mismo, en tanto que va siempre en dos sentidos a la vez, que descuartiza al sujeto según esta doble dirección.¹⁷⁵

La paradoja en Deleuze funciona en su radicalidad como un manera no sólo de generar un quiebre con las identidades fijas sino en escamotear toda estructura de sujeción lingüística que sostiene las estructuras temporales y espaciales del sujeto.

¹⁷⁴ Gilles Deleuze. *Lógica del sentido*, Paidós Básica, Barcelona, 1994, p. 25.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p 27.

Rancière y Deleuze, desde el basamento estético, como configuración de lo sensible que se establece como condición de posibilidad de la experiencia, construyen caminos políticos que se bifurcan, y que, sin embargo emergen de una preocupación en común:

La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis.¹⁷⁶

Ambos autores, para hacer emerger lo político, se rebelan en contra de las identidades dadas por los saberes dominantes, pues su constitución supone la existencia de unos no-existentes; las identidades como sentidos verdaderos suponen necesariamente desposeer a unos de existencia, hacerlos seres de más que participan de la configuración por no participar de ella. Así, la perpetuación de las identidades significa un daño no sólo en la distribución sino en la subjetividad.

La cuestión que se está jugando aquí no sólo es la de abrir un proceso político porque sí, si no que esta necesidad del re-acomodo de las partes nace de la urgencia de desestabilizar los estratos que normalizan y neutralizan toda posibilidad de vida, parte no de un exceso teórico sino de una asfixia; se genera no por el puro placer de configurar lo sensible sino por la imposibilidad que supone en unos cuerpos y en unas existencias dicha configuración subjetiva. Rancière parece creer que el momento de des-identificación marca un proceso que puede llevar a una subjetivación política que, desde la verificación de la igualdad, ponga en cuestión la configuración de poder

¹⁷⁶ Gilles Deleuze. "Los pliegues o el pensamiento del afuera" en *Foucault*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 139.

dominante. Sin embargo, en los análisis de buena parte de la escuela-post marxista deleuzeiana hay un continuo señalamiento en la mutación del propio capitalismo que permite incorporar esos momentos de des-identificación como parte de una subjetividad flexible que ya no genera mayor problema al régimen de saber.¹⁷⁷ En este tipo de análisis el punto de toque ha sido el modo en que el capitalismo como producción de subjetividad ha incorporado y neutralizado ciertas prácticas, que podríamos llamar “contra-culturales”, eliminado de los momentos de de-identificación o identificación imposible cualquier posibilidad de quiebre y, más bien, generando una especie de multiculturalismo tolerante que, basado en las libertades neoliberales, acepta una mayor experimentación y variedad de individuaciones sin que ello signifique una producción que escape a las condiciones de producción de una subjetividad que funciona para mantener las estructuras de poder económico y social.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Para un mejor entendimiento de lo que implica la subjetividad flexible, confrontar de Brian Holmes *La personalidad flexible* en <http://transform.eipcp.net/transversal/1106/holmes/es> y de Suely Rolnik *Geopolítica del chuleo* en <http://transform.eipcp.net/transversal/1106/rolnik/es>.

¹⁷⁸ “Hoy en día estas transformaciones se han consolidado. El escenario de nuestro tiempo es otro: no estamos ya bajo ese régimen identitario, la política de subjetivación ya no es la misma. Disponemos todos y todas de una subjetividad flexible y procesual tal como fue instaurada por aquellos movimientos, y nuestra fuerza de creación en su libertad experimental no sólo es bien percibida y acogida, sino que incluso es insuflada, celebrada y frecuentemente glamourizada. A pesar de ello, hay un ‘pero’ en todo esto que no es precisamente irrelevante y que no podemos soslayar: en la actualidad, el principal de esta flexibilidad subjetiva y de la libertad de creación que la acompaña no es la invención de formas de expresividad para las sensaciones, indicadoras de los efectos de la existencia del otro en nuestro cuerpo vibrátil. Lo que nos guía en esta creación de territorios, en nuestra flexibilidad posfordista, es la identificación casi hipnótica con las imágenes del mundo difundidas por la publicidad y por la cultura de masas.” Suely Rolnik. “Geopolítica del chuleo” en *Brumaria*, Vol. 7: arte, máquinas, trabajo inmaterial, diciembre 2006. Madrid, p. 173.

Así, ante la necesidad de emergencia de nuevas formas que se resistan a las construcciones dominantes —no por ser dominantes sino que su dominio está estructurado en la forma específica de la modernidad, el capitalismo y la racionalidad occidental como lógicas de dominación y explotación— la subjetivación es el punto de conflicto que encontramos en estas dos —Rancière y Deleuze— argumentaciones sobre lo político. Para Deleuze será necesario romper con ella para la posible emergencia de un agenciamiento que no pase por un “yo” y que pueda romper con los campos de subjetividad creados por el sistema dominante para dismantelar por completo la estructura del sujeto y, con ella, toda producción de la triada: modernidad, capitalismo, racionalidad instrumental. Deleuze y Guattari se situarán (como Nietzsche y Bataille) en la experiencia límite que hace volar al sujeto. Aquí ya no hay sujeción sino puro devenir, puro flujo de intensidades que nunca hacen a un “sí mismo” desde la conciencia:

La subjetivación constituye esencialmente procesos lineales finitos, de tal forma que uno se termina antes de que otro comience: ese es el caso de un cogito siempre recommenzado, de una pasión o una reivindicación siempre reiniciadas. Cada conciencia persigue su propia muerte, cada amor-pasión persigue su propio fin, atraídos por un agujero negro, y todos los agujeros negros resuenan juntos. De ese modo, la subjetivación impone a la línea de fuga una segmentariedad que no cesa de renegar de ella, y a la desterritorialización absoluta un punto de abolición que no cesa de obstruirla, de desviarla. La explicación es muy simple: las formas de expresión o los regímenes de signos siguen siendo *estratos* (incluso cuando se las considera por sí mismas, haciendo abstracción de las formas de contenido), la subjetivación es tan estrato como la significancia.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 137.

Para Deleuze y Guattari es claro que el punto último de sujeción es la conciencia, por lo tanto, no puede haber momento de subjetivación, como modo de enunciación en el que se constituye un sujeto, que no se realice dentro de una estructura de sujeción. La subjetivación en tanto que estructura lingüística de sujeción se constituye también como estrato, y su emergencia como momento de des-identificación supondría la emergencia de otra capa de saber que se solidificaría y estratificaría, continuando con la lógica de producción moderna civilizatoria.

El desplazamiento que propone Deleuze respecto de Rancière será radical. La única posibilidad de crear una experiencia política para la transformación de los estratos será la de trastocar toda constitución subjetiva que permita reproducir al capitalismo como forma dominante de la producción de subjetividades. La resistencia estará en crear subjetividades sin sujetos, localizar las enunciaciones en los agenciamientos colectivos y que no quede nada de la estructura de sujeto, ni como entidad cognitiva-epistémica que garantice la conciencia desde un *cogito*, ni un cuerpo como composición que pueda racionalizarse, a través de su disección, como sujeto fuerte que localice en su yo corpóreo la pasión como forma de conciencia.

Por un lado, no hay sujeto de la enunciación y, por tanto, no hay manera de realizar un proceso de subjetivación, que a través de los pliegues donde el exterior se vuelve interior y viceversa permita constituir una relación con el sí mismo desde el yo, lo que hay para Deleuze y Guattari es:

La unidad real mínima no es la palabra, ni la idea o el concepto, ni tampoco el significante. La unidad real mínima es el *agenciamiento*. Siempre es un agenciamiento el que produce los enunciados. Los enunciados no tienen causa en un sujeto que actuaría como sujeto de enunciación, ni tampoco se relacionan con los sujetos como sujetos de enunciado. El enunciado es el producto de un agenciamiento, que siempre es colectivo, y que pone en juego, en nosotros y fuera de nosotros, poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos, acontecimientos. El

nombre propio no designa un sujeto, designa algo que ocurre cuando menos entre dos términos, que no son sujetos, sino agentes, elementos.¹⁸⁰

Así, para destituir toda sujeción de la subjetivación desde su elemento discursivo/enunciativo Deleuze y Guattari recurren al agenciamiento, no como un empoderamiento o toma de conciencia del sujeto, sino todo lo contrario, como una disolución que permite un flujo de intensidades que conforman y que atraviesan. Para ellos agenciar es justo eso, estar en el medio, atravesados, en la línea de un mundo exterior y un mundo interior que ya no establece jerarquías ni dominaciones sino un puro desquiciamiento de la estructuración moderna del sujeto.

La otra estructura de subjetivación que localizan Deleuze y Guattari está en la pasión, en la sujeción del sujeto en la conciencia de la pasión que fija en el cuerpo una serie de construcciones para conformar un yo y un otro, una serie de relaciones de interiorización que no sólo condiciona y establece su conciencia, sino que conforma su campo de afecciones, hacia el “yo” y hacia los otros; estructuras y mecanismos de identificación que se multiplican para poder consolidar una instancia que se vea confirmada en la propia conciencia de su afectividad, en la relación de un cuerpo, una pasión, y la necesidad de otro que la confirme:

La segunda forma de subjetivación es el amor como pasión, el amor-pasión, otro tipo de doble, de desdoblamiento y de plegamiento. Una vez más, un punto de subjetivación variable va a servir para la distribución de dos sujetos que van a desviar su rostro en la medida en que cada uno lo ofrecerá al otro, y que seguirán una línea de fuga, una línea de desterritorialización que los acerca y los separa para siempre. Pero todo cambia: hay un lado célibe de la conciencia que se desdobra, hay una pareja del amor pasional que ya no tiene necesidad de la conciencia o de la razón. [...] ¿Qué amor no será traicionado? ¿Qué cogito no tiene su genio maligno, ese traidor del que no

¹⁸⁰ Gilles Deleuze y Claire Parnet. *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 61.

puede desembarazarse? ‘Tristán...Isólda...Isólda...Tristán...’: el grito de los dos sujetos pasa así portada la escala de intensidades, hasta llegar a la cumbre de una conciencia asfixiante, mientras que el navío sigue la línea de las aguas, de la muerte y del inconciente, de la traición, la línea de melodía continua. [...] La línea de subjetivación está, pues, totalmente ocupada por el Doble, pero presenta dos figuras, de la misma manera que en el amor-pasión hay dos tipos de dobles: la figura sintagmática de la conciencia o el doble de la conciencia que concierne a la forma (Yo=Yo); la figura paradigmática de la pareja o el doble pasional que concierne a la sustancia (Hombre=Mujer, siendo el doble inmediatamente la diferencia entre sexos).¹⁸¹

Debe quedarnos claro que la importancia de la subjetivación pasional no está en una mera afectividad sufriente de la histeria amorosa, sino que es una sujeción entre el cuerpo y la conciencia que condiciona, desde la estructura de verificación de existencia, la propia producción de un yo, de su afectividad y su corporalidad. Sin duda, ya desde el propio Descartes, la localización de la pasión en el cuerpo ha sido un modo de controlar y de producir un mecanismo de conciencia y autoconciencia que desde la estructura confesional que, como bien señala Foucault en *La voluntad de saber*, configuran a un “yo”:

No hablo de la obligación de confesar las infracciones a las leyes del sexo, como lo exigía la penitencia tradicional; sino de la tarea, casi infinita de decir, de decirse a sí mismo y de decir a algún otro, lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo [...] Se plantea un imperativo: no sólo confesar los actos contrarios a la ley, sino intentar convertir el deseo, todo el deseo en discurso. Si es posible nada debe escapar a esta formulación, aunque las palabras que emplee deben ser cuidadosamente neutralizadas.¹⁸²

¹⁸¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia, Op. Cit.*, 135.

¹⁸² Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 2007, p. 29.

El cuerpo no controlado no es sólo una instancia ajena a la racionalidad occidental sino que es uno de los nudos de tensión más importantes para la producción de sujetos, de afectos y de mecanismos de poder. La compleja relación entre cuerpos y afectos, parecen sugerir Deleuze y Guattari, necesitan dismantelar cualquier resquicio de “yo” para poder abrir un campo donde el cuerpo cobre otro tipo de dimensión en la que se desplieguen los afectos sin establecer una autoconciencia que devuelva al cuerpo a un espacio controlado y limitado por el sujeto. El cuerpo para estos pensadores se vuelve un campo de acción, de experimentación, pero por él, es necesario dismantelar las divisiones cuerpo/órganos, para que no quede resquicio de la conciencia, para que éste se vuelva puro territorio donde los agenciamientos se vuelven un punto de explosión.

La política estará en el devenir-máquina-deseante para abrir los estratos en una nueva configuración que haga inoperante los modos ya establecidos.

La subjetivación lleva el deseo a tal punto de exceso y de desprendimiento que éste debe, o bien abolirse en un agujero negro, o bien cambiar de plan. Desestatificar, abrirse a una nueva función, a una función *diagramática*, Que la conciencia deje de ser su propio doble, y la pasión el doble de uno para el otro. Convertir la conciencia en una experimentación de vida, y la pasión en un campo de intensidades continuas, una emisión de signos-partículas. Construir el cuerpo sin órganos de la conciencia y del amor. Utilizar el amor y la conciencia para abolir la subjetivación: ‘para devenir el gran amante, el gran magnetizador y catalizador, hay que tener sobre todo la sabiduría de no ser más que el último de los idiotas’. Utilizar el *Yo pienso* para un devenir-animal, y el amor para un devenir-mujer del hombre. Desubjetivar la conciencia y la pasión. ¿No existen redundancias diagramáticas que no se confunden ni con las significantes, ni con las subjetivas? ¿Redundancias que ya no serían nudos de arborescencia, sino reanudaciones y prolongaciones en un rizoma? Ser tartamudo del lenguaje, extranjero en su propia lengua. ¹⁸³

¹⁸³ Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Mil Mesetas, Op., Cit.*, p. 137.

La operación política no es ya un desacuerdo sino un desquiciamiento. Es llevar a la experiencia límite de ruptura a las condiciones temporales y espaciales de la configuración de lo sensible para romper cualquier configuración moderna y capitalista del sujeto. La política aquí, al contrario de Rancière, no está en el proceso de subjetivación, sino en el de des-subjetivación. En devenir cuerpo sin conciencia, en devenir pura esquizofrenia para romper toda sujeción a la lógica instrumental y racional y, desde ahí, operar otras fuerzas que no lograrán transformar los regímenes de poder, pero que lograrán desestabilizar los estratos de saber. La política aquí también opera en lo sensible, pero no es un desacuerdo con su distribución de tiempos, espacios y repartos, sino un desquiciamiento de sus ordenaciones y sujeciones que, no sólo logrará modificar las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino que, en la lectura más extrema y, llevado a sus últimas consecuencias, llegará hasta el punto de abolir la experiencia, para ser sólo pura intensidad, puro caos y pura desterritorialización.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Lo que queda, cuando estamos perdidos y cansados de ser-lo-que-no-se-puede-ser: Implotar. Apropiamos de la retórica y ya no hacerse desde la subjetivación sino des-hacerse desde el agenciamiento, hacer del enunciado un producto del agenciamiento y no un producto del sujeto de la enunciación. El agenciamiento de la enunciación es ya un tartamudeo porque no posee nada, sino que, desde lo colectivo, pone en juego poblaciones, multiplicidades, afectos e intensidades. No más subjetividad desde la subjetivación de la conciencia sino desde las líneas que atraviesan ideas y cuerpos; ya no subjetivación de nuestro cuerpo desde la conciencia de la pasión que se constituye desde otro, desde la posesión de otro que falta, que siempre falta, y que comprueba en su ausencia la existencia de nuestro organismo, sino agenciamientos maquínicos para devenir máquina abstracta, esa que no se identifica con la máquina técnica, sino con el sistema cuya materia es la energía, donde se ignoran forma y sustancia y por ello son abstractas. Devenimos máquina abstracta para que ya no haya órganos sino cuerpos, cuerpos sin órganos, para convertir al cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo, para hacer una individuación no por conciencia o posesión, o su falta, sino por haecceidad, para que el cuerpo no sea un receptáculo de la identidad sino una producción de intensidades. Para

El esquema político deleuzeiano/guattariano es importante pues supone una búsqueda por re-inscribir las posibilidades revolucionarias desde una crítica a las condiciones epistémicas/afectivas/corporales que genera el capitalismo como sistema de producción de valores. El camino abierto no sólo se presenta

que, una vez conquistado todo esto, podamos desterritorializar, romper con los estratos y abandonarlo casi todo, hasta el borde donde se borra toda forma y sustancia, toda expresión y contenido, para ser, casi, pura energía libre y poder devenir caos.

Reproduciendo discursos para ser discursos...

Pero, y ahí la angustia y el abismo, ¿si no somos capaces de devenir cuerpo sin órganos? Si aún introyectando el discurso y absorbiendo las palabras hay algo que se resiste a esta imposición de devenir-imperceptible, entonces y, pese a todo, lo que bordeamos es el daño de quedarnos sin cuerpo y volvernos pura imposición de intensidad, puro flujo donde lo que escapa y se huye y se fuga no sólo es la maquinaria del capitalismo sino la propia experiencia de nosotros mismos.

Porque quizás la relación está mal planteada y tal vez antes de imponernos cualquier discurso habría que poner, como también recomendaba Deleuze siguiendo a Nietzsche o pensando en él, el oído a la escucha del cuerpo para descubrir que lo más profundo, como dice la frase “profunda” que tuvo Valéry, es la piel. Y lo es no sólo porque es el mayor campo del cuerpo con terminaciones nerviosas desde dónde liberar energía o recargarla, sino porque casi todo la hiere y todo la rasga; porque en la superficie está el dolor más profundo, que no se siente en la máquina abstracta sin forma y sin sustancia, sino en ese cuerpo lleno de órganos que se descompone y convulsiona, que nos recuerda que el pensamiento se desquicia y se siente aquí, en esta piel: porque a veces el dolor hace que el corazón lata en la garganta, porque la angustia se transforma en el pulmón que falla porque no hay aire que lo satisfaga, porque el desasosiego se siente en el estómago que vacío siempre está lleno, porque la boca se inflama de guardar las palabras, porque amanece y ya estamos con los ojos abiertos. Porque el pensamiento se siente en la piel y en los órganos, en el cuerpo con órganos que no deviene energía y donde él no sólo se transforma, sino que también se destruye.

Y, porque, pese a todo, no hay discurso que nos salve. La culpa de estas tiranías suicidas en ningún caso es de la teoría —los pobres Deleuze y Guattari no sabrían, no habrían calculado, que el pensamiento menor también puede devenir fuerte, que se convierte en escuela, en secta, en moda que dicta retóricas y descontextualiza conceptos— sino que la apropiación de los discursos y la repetición de las retóricas es parte de la propia estructura de la economía del gasto, que consume para producir y nunca para.

No sólo las retóricas del discurso político corren el riesgo de imponerse para establecer los mecanismos de control, también aquí las retóricas discursivas corren el riesgo de imponerse reproduciendo las economías a las que pretenden oponerse, arriesgándonos a que el discurso tome posesión de la vida y la instruya y la dirija y la someta.

como una argumentación filosófica que re-plantea las condiciones críticas del pensamiento sino que se articula como un modo de hacer que ha tenido grandes implicaciones en el mundo político militante.¹⁸⁵

Sin embargo, hay dos problemas que emergen de esta configuración estética política que afectan profundamente la noción de experiencia como irrupción de una política revolucionaria. El primero, es que la experiencia parece reducirse a una pura intensidad que, en las categorías de des-subjetivación, abren el camino de disolución del existente y con ella toda posibilidad de activación, revolución, emancipación o política se diluye en una forma de fuga y caída que puede llevar a una completa implosión. El segundo problema que encontramos es que el esquivar el presente en la estructura del devenir aunque abre posibilidades espacio temporales como irrupciones que quiebran la

¹⁸⁵ Muchas de las prácticas de movilización política en Europa están afianzadas en una investigación militante que articula las teorías desarrolladas por Deleuze y Guattari con los procesos sociales, con el intento de consolidar un nuevo ciclo de luchas políticas. Confrontar: "Nosotros seguimos confiando en la capacidad de las subjetividades políticas en movimiento para construir grandes y potentes máquinas colectivas, pero creemos que esto no sucederá si estas dinámicas investigativas-participativas no se combinan y conjugan con dispositivos organizativos que muerdan lo real. Al mismo tiempo hemos comprobado que la potencia del movimiento no puede ser otra cosa que la capacidad de concatenar los saberes singulares de la multitud y su posibilidad de hacerlos funcionar como una máquina de guerra vectorializada. Una máquina de guerra debe funcionar de forma 'centralizada' en cuanto el conflicto se desencadena, se tensa. Inmediatamente después se abre y destensa para rehacerse, propagándose de forma vírica y porosa. Estas máquinas deben ser capaces de construir procesos de empoderamiento desde abajo ganando batallas concretas que modifiquen problemas sociales que vivimos. Si los procesos de investigación-acción no se abren a comunidades más extensas y no son pensados y contruidos en consonancia con proyectos políticos de dimensión 'acumulativa' y estratégica, no darán el salto cualitativo que necesitamos." Javier Toret/Nicolás Squiglia. "Cartografía y máquina de guerra. Desafíos y experiencias en torno a la investigación militante en el sur de Europa" en *Transform Investigación militante*, <http://transform.eipcp.net/transversal/0406/tsg/es>

estructura que ha establecido la racionalidad moderna-ilustrada-capitalista basada en el progreso, elimina también cualquier exigencia del pasado. El escamotaje del presente abre al tiempo a una fluidez en la que ya no hay cortes sino un flujo que confunde presente y futuro, imposibilitando la noción de justicia como experiencia por-venir.

Sin embargo, el marco propuesto por Deleuze y Guattari puede, si se piensa articulado a la activación que propone Rolnik, generar un proceso político que sigue abriendo nuevos territorios y que, desde la confabulación micropolítica, sigue llamando a la búsqueda por una experiencia como experiencia política.

5.2 Deseo, experiencia y revolución (a manera de conclusión)

La apertura que generó el pensamiento deleuzeiano-guattariano sobre la subjetividad como producción maquínica fue la de localizar en cada paso las condiciones de subjetividad dominante para abrir un territorio político que, desde la propia subjetividad, pudiera generar un campo de resistencia. La política, desde esta argumentación no puede localizarse sólo en la lucha contra la configuración de lo sensible, en tanto que configuración dominante del poder, sino que debe tener un doble trabajo en el que a la vez que fisura los estratos del saber, desmantela las condiciones subjetivas como producciones de sensibilidad que mantienen las condiciones de dominación y sometimiento. Este nuevo territorio es la micropolítica:

La problemática micropolítica no se sitúa en el nivel de la representación, sino en el nivel de la producción de subjetividad. Se refiere a los modos de expresión que pasan no sólo por el lenguaje, sino también por los niveles semióticos heterogéneos. Por lo tanto, no se trata de elaborar una especie de referente general interestructural, una estructura general de significantes del inconsciente al cual se reducirían todos los niveles estructurales específicos.

Se trata de hacer exactamente la operación inversa, que a pesar de los sistemas de equivalencia y de traducibilidad estructurales va a incidir en los puntos de singularidad, en los procesos de singularización que son las raíces productoras de la subjetividad en su pluralidad.¹⁸⁶

La subjetividad no es una sensibilidad natural sino que es una producción que se mueve entre la paradoja de lo dado, en tanto que representaciones dominantes, y la propia capacidad del cuerpo de generar nuevas sensibilidades que ya no se constituyen como representación sino como acontecer, como experiencia. Suely Rolnik afirma:

Entre la vibratilidad del cuerpo y su capacidad de percepción hay una relación paradójica, ya que se trata de modos de aprehensión de la realidad que obedecen a lógicas totalmente distintas e irreductibles. Es la tensión de esta paradoja la que moviliza e impulsa la potencia del pensamiento/creación, en la medida en que las nuevas sensaciones se incorporan a nuestra textura sensible operan transformaciones intransmisibles por medio de las representaciones de las que disponemos. Por esta razón, ellas ponen en crisis nuestras referencias e imponen la urgencia de inventarnos formas de expresión. Así, integramos en nuestro cuerpo los signos que el mundo nos señala y, a través de su expresión, los incorporamos a nuestros territorios existenciales.¹⁸⁷

La micropolítica se convierte en el espacio de búsqueda para confrontar la sensibilidad como representaciones dadas para buscar en las sensaciones nuevas relaciones con el mundo, desde un tipo de experiencia que no pasa por la reflexión, sino por lo que define Rolnik, una vibratilidad que está en el cuerpo.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Félix Guattari y Suely Rolnik. *Micropolítica, cartografías del deseo*. Traficantes de sueños, Madrid, 2006, p. 42. (el resaltado es mío)

¹⁸⁷ Suely Rolnik. "Geopolítica del chuleo" en *Brumaria*, Vol. 7: arte, máquinas, trabajo inmaterial, Madrid, diciembre 2006. d, p. 171.

¹⁸⁸ Es importante subrayar que la noción de "sensación" no se refiere al sentimiento ni a un tipo de producción que otorga al cuerpo un tipo de primacía sobre los demás campos. La sensación hay que entenderla en el entramado deleuzeiano desde el que intenta activar a un cuerpo sin órganos a una

Los campos entonces propuestos entre Rancière y la micropolítica son muy distantes, pues el primero busca que la subjetivación sea el modo de generar una nueva representación –en tanto que figuración de lo sensible- de la experiencia, es decir, está intentando revocar las configuraciones dadas dentro de la misma lógica de representación, mientras que Rolnik intenta desquiciar este espacio de representación para que emerja un campo de acción que se mueve más allá de las estructuras lingüísticas y de visibilidad existentes.

En la relación con el mundo como forma, la subjetividad se orienta en el espacio de su actualidad empírica y se sitúa en la correspondiente cartografía de representaciones. En la relación del mundo como campos de fuerzas, la subjetividad se orienta en diagramas de sensaciones –que son el efecto de la irreductible presencia viva del otro –y se sitúa como un ser vivo entre seres vivos. Y en la relación con la paradoja entre esas dos experiencias sensibles, la subjetividad se orienta en la temporalidad de su palpitación vital y se sitúa como *acontecimiento*: su devenir-otro.”¹⁸⁹

Rolnik propone así dos modos de comprender el problema de la subjetividad, por un lado, contamos con una orientación empírica que se corresponde con el campo de representaciones, que es el plano en el que se desarrollan los planteamientos de

des-subjetivación radical donde la conciencia ya no juega un papel fundamental en la producción de sí: “Hay dos maneras de superar la figuración (es decir, a la vez lo ilustrativo y lo narrativo): o bien hacia la forma abstracta, o bien hacia la Figura. A esta vía de la Figura Cézanne le da un nombre sencillo: la sensación. La Figura es la forma sensible, relacionada con la sensación; actúa inmediatamente sobre el sistema nervioso, que es carne, Mientras que la Forma abstracta se dirige al cerebro, actúa por mediación del cerebro, más cercano al hueso. [...] La sensación tiene una cara vuelta hacia el sujeto (el sistema nervioso, el movimiento vital, el ‘instinto’, el ‘temperamento’, todo un vocabulario común al naturalismo y a Cézanne), y una cara vuelta hacia el objeto (‘el hecho’, el lugar, el acontecimiento). O, más bien, no tiene del todo dos caras, es las dos cosas indisolublemente, es ser-en-el-mundo, como dicen los fenomenólogos: a la vez *devengo* sensación y algo *ocurre* por la sensación, lo uno por lo otro, lo uno en lo otro. Y, en último término, el cuerpo mismo es quien la da y quien la recibe, quien a la vez es objeto y sujeto.” Gilles Deleuze. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Arena libros, Madrid, 2002, pp. 41-42.

¹⁸⁹ Suely Rolnik. “Antropofagia zombie” en *Brumaria*, 7 arte, máquinas, trabajo inmaterial, Madrid diciembre 2006, p. 187.

Rancière, y, por el otro lado, hay un espacio de sensaciones que no se desenvuelven en el campo de las representaciones y que sitúan a la subjetividad en un acontecer del que despiertan afecciones que tienen un efecto sobre las relaciones que tenemos con el mundo:

La primera corresponde a la percepción, la cual nos permite aprehender el mundo en sus formas para luego proyectar sobre ellas las representaciones de las que disponemos a manera de una atribución de sentido. Esta capacidad, que no es más familiar, está por lo tanto, asociada al tiempo, a la historia del sujeto y al lenguaje. Con ella se yerguen, claramente delimitadas, las figuras del sujeto y objeto manteniendo entre sí una relación de exterioridad. Esta capacidad cortical de lo sensible es la que permite conservar el mapa de representaciones vigentes, de modo tal que podamos movernos en un escenario conocido donde las cosas permanezcan en sus debidos lugares, mínimamente estables.

La segunda capacidad, subcortical, que a causa de su represión histórica nos es menos conocida, nos permite aprehender el mundo en su condición de campos de fuerzas que nos afectan y se nos hacen presentes en el cuerpo bajo la forma de sensaciones. El ejercicio de esta capacidad está desvinculado de la historia del sujeto y del lenguaje. Con ella, el otro es una presencia viva hecha de una multiplicidad plástica de fuerzas que pulsan en nuestra textura sensible, tornándose así parte de nosotros y de nosotras mismas.¹⁹⁰

Es en este campo de sensaciones que ocurre la experiencia estética como política, pues en ellas se da una irrupción que se opone a las determinaciones de lugares y funciones y que, sin el momento de subjetivación, es decir desde la reflexión de la conciencia de sí, permiten una movilización que permite al individuo rebelarse y conformar otra relación con el mundo. Sin embargo, el problema está en cómo activar este campo de fuerzas, en cómo no subsumir su aparecer a las categorías de la representación, en cómo romper los propios ordenamientos que determinan las

¹⁹⁰ Suely Rolnik. "Geopolítica del chuleo" en *Brumaria*, Vol. 7: arte, máquinas, trabajo inmaterial, Madrid, diciembre 2006, p. 171.

sensaciones y los afectos, que se encuentran también producidos por un yo, que traduce los campos de fuerza en representaciones asimilables.

Cuando estamos gastados, endurecidos o caotizados, ¿dónde encontrar la voluntad, el deseo? No estará en la búsqueda que se impacienta y consume lo que está a la mano para encontrar en cada paso algo de satisfacción y de fuga, más bien, como dice Suely Rolnik, para ajustar la confabulación micropolítica, la posibilidad de encuentro está en “desinvertir las creencias a priori; y afinar la escucha a los efectos que cada encuentro moviliza como criterio privilegiado en la conducción de nuestras elecciones.”¹⁹¹

Tal vez, como pensó Benjamin, la posibilidad de una nueva experiencia se encuentra en no atenerse a los límites de la razón que establecen los sistemas dominantes y que nos dicen qué ser y cuándo serlo. Pero quizás ahora no basta con el despertar que él propuso para poder re-elaborar una nueva forma de experiencia. Es necesario seguir investigando nuevas formas de subjetivación,¹⁹² nuevos modos de concebirnos e inventarnos, es necesario encontrar nuevas maneras de percibir y de crear. Quizás la fuerza ya no viene de ese objeto petrificado en el tiempo que guarda las energías de un pasado escondido, quizás ahora la fuerza tenga que venir desde las propias condiciones del encuentro, de las condiciones que nos permiten crear una

¹⁹¹ Suely Rolnik. “Deleuze esquizoanalista”, en <http://campogrupal.com/deleuze.html>. Este texto se publicó en la *Revista Campo Grupal*, N° 23, abril de 2001. La versión que ocupamos es la que nos prestó la autora en manuscrito.

¹⁹² “A esa máquina de producción de subjetividad opondría la idea de que es posible desarrollar modos de subjetivación singulares, aquello que podríamos llamar ‘procesos de singularización’: una manera de rechazar todos esos modos de codificación preestablecidos, todos esos modos de manipulación y de control a distancia, rechazarlos para construir modos de sensibilidad, modos de relación con el otro, modos de producción, modos de creatividad que produzcan una subjetividad singular.” Félix Guattari y Suely Rolnik. *Micropolítica: Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006, p. 29.

relación heterogénea, un ensamblaje que ponga a diferentes territorios a jugar para generar movimiento.

El pensamiento de Suely es una invitación para continuar la búsqueda por una nueva experiencia, por generar nuevas constelaciones en las cuales buscarnos. En él, el acento para conquistar una experiencia de nosotros mismos fuera de toda subjetivación dominante está en el deseo, el deseo pensado como una:

Atracción que nos lleva en dirección a ciertos universos y repulsión que nos aleja de otros, sin que sepamos exactamente porqué. Formas de expresión que creamos para dar cuerpo a los estados sensibles que esas conexiones y desconexiones van produciendo en la subjetividad.¹⁹³

En este sentido, el deseo no debe ser pensado desde la estructura lacaniana de la ausencia, del deseo del otro que no está, que nunca estará. En palabras de Deleuze el deseo es proceso, es afecto, es acontecimiento, es, sobre todo, constitución de campo de inmanencia.¹⁹⁴

Sin duda estamos cansados y ese tedio se manifiesta como una depresión que nos impide la búsqueda. Nos falta la voz para dar cuenta del daño, nos falta la reelaboración del pasado que nos permite rebelarnos del daño y las estructuras que nos someten; nos hace falta un tiempo que viene del futuro para reventar el pasado en el presente que nos permita movilizar las estructuras de sujeción, que desmantele los campos de representación de la experiencia y permita la emergencia de nuevos campos de fuerza. Debe quedarnos claro que la distribución de lo sensible, lo político, tiene un efecto de producción que daña no sólo lo visible, sino también lo invisible, como afirma Rolnik: "Pues bien, los regímenes totalitarios no inciden solamente en la realidad

¹⁹³ Suely Rolnik. "Deleuze esquizoanalista", *Op. Cit.*, p. 3.

¹⁹⁴ Confrontar, Gilles Deleuze. *Deseo y placer*, Alción Editora, Córdoba -Argentina, 2004, p 28.

concreta, sino también en esa realidad impalpable del deseo. Violencia invisible, pero no por ello menos inexorable.”¹⁹⁵

De lo que se está hablando es de poder poner en cuestión lo político mismo, pero no desde un campo de representaciones que, según el análisis de Deleuze, Guattari y Rolnik, se encuentra determinado por una estructura de sujeción que no podrá dismantelar las estructuras modernas de dominación. Lo que Rolnik está proponiendo es activar la capacidad sensorial, que podemos entender en la cercanía de Benjamin, como esa detención del shock en el cuerpo para que la experiencia no sea un momento de la reflexión, en la que la mente protege al individuo de los estímulos, sino una experiencia que despierta, desde la sensación, una relación con los objetos que dismantela las estructuras de producción, tanto del objeto como del sujeto, abriendo, en palabras de Rolnik, la posibilidad de la alteridad.

Sin embargo, esa capacidad sensorial, está altamente dañada. Si pensamos en los efectos que tienen los sistemas políticos en los individuos, es claro que hay una producción psíquica¹⁹⁶ que intenta someter la afección y sensibilidad a los campos de representación dominantes, de lo que emerge un delirio social que se vive como un especie de desajuste. Así las sociedades se componen de individuos neuróticos,

¹⁹⁵ Suely Rolnik. “Deleuze esquizoanalista”, *Op. Cit.*, p. 4.

¹⁹⁶ “Como todo régimen totalitario, sus efectos más nefastos tal vez no hayan sido aquellos palpables y visibles de la prisión, la tortura, la represión y la censura, sino otros, más sutiles e invisibles: la parálisis de las fuerzas de creación y la consiguiente frustración de la inteligencia colectiva, por quedar asociadas a la amenaza aterrizadora de un castigo que puede llevar a la muerte. [...] Tales manifestaciones psicóticas, en parte provenientes del terror de la dictadura, ocurrieron igualmente en el ámbito de las experiencias-límite, características del movimiento contracultural, que consistían en toda especie de experimentación sensorial, incluyendo generalmente el uso de alucinógenos, en una postura de resistencia a la política de subjetivación burguesa. La presencia difusa del terror y la paranoia que ésta engendra habrá sin duda contribuido a los destinos patológicos de estas experiencias de apertura de lo sensible a su capacidad vibrátil.” Suely Rolnik, “Geopolítica del chuleo” *Op. Cit.*, nota 8.

históricos y delirantes que intentan ajustar su sensación a campos de representación que no permiten habitar las propias experiencias que se van conformando.

El pensamiento se intimida y se retrae, pues se queda asociado al peligro de castigo –que puede incidir tanto sobre la imagen social, estigmatizándola, como sobre el propio cuerpo, con distintos grados de brutalidad que van desde la prisión y la tortura hasta el asesinato. Humillada y desautorizada, la dinámica creadora del deseo se paraliza por el dominio del miedo, muchas veces acompañado con culpa; pese a que ese estancamiento se hace en nombre de la preservación de la vida, puede llevar a una cuasi-muerte. El trauma de las experiencias de este tipo deja una marca venenosa de un disgusto de vivir y de la imposibilidad de pensar; una herida que puede ir contaminando todo, frenando gran parte de los movimientos de conexión y de los gestos de invención que éstos movilizan. Una de las estrategias utilizadas para protegerse de este veneno consiste en anestesiar en el circuito afectivo las marcas del trauma. Aislándoselas con un manto de olvido, se evita que su veneno contamine el resto, de modo tal que se logre seguir viviendo. Pero el síndrome del olvido tiende a abarcar mucho más que las marcas del trauma, ya que el circuito afectivo no es un mapa fijo, sino más bien una cartografía que se hace y rehace continuamente, de manera tal que un punto se puede llegar a vincular a cualquier otro en cualquier momento. Por lo tanto, es una gran parte de la vibratibilidad del cuerpo que termina quedando anestesiada. Uno de los efectos más nefastos de esta narcosis es que el habla se separa de los estados sensibles – su realidad corporal, el lugar de su relación viva con el mundo y que sostiene su densidad poética.¹⁹⁷

Así, el problema grave es cómo activar esta sensorialidad. Suely contaba que en la última carta que recibió de Deleuze antes de morir éste le escribió: “Nunca pierdas tu gracia, quiero decir, los poderes de una canción”.¹⁹⁸ Ella interpreta estas líneas como la afirmación de que siempre es posible levantar al deseo de sus caídas y ponerlo en

¹⁹⁷ Suely Rolnik. “Deleuze esquizoanalista”, *Op. Cit.*, p. 5 y 6.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 9.

movimiento, resucitando las ganas de vivir. Esta posibilidad depende de los tipos de agenciamientos que se hacen. Es decir, del tipo de relaciones que se establecen con el mundo a través del co-funcionamiento con el deseo de elementos heterogéneos, y que permiten pensar en una noción más amplia que estructura o proceso, poniendo en juego la posibilidad de nuevas relaciones en órdenes diversos que se entremezclan para re-configurar una nueva posibilidad de experiencia.

Evidentemente, el problema se encuentra en cómo producir nuevos agenciamientos. El problema es cómo encontrar ese momento que despierta el deseo.

No podemos ser sólo gasto e intensidad, porque se consume y se desterritorializa sin posibilidad de experiencia. Más que en la imposición o en el puro éxtasis del goce, el encuentro de deseos para construir subjetividades puede estar en la capacidad de dejarnos contaminar por ese misterioso poder de regeneración de la fuerza vital, esté donde esté. El reto será encontrarlo y, en la búsqueda, no convertirnos en la tiranía que nos traiciona. Estar a la escucha de aquello que nos conmueve, de aquello que moviliza todos los órganos de nuestro cuerpo y desquicia el pensamiento. Estar en la superficie para no escindirnos, para no jerarquizarnos, para no tiranizarnos. Dejarnos contaminar sin imposición ni reproducción, estando a escucha de los efectos y las resonancias que los encuentros nos producen y, desde ahí, confiar y elegir y desear.

Crear subjetivaciones no desde las identidades dadas que producen el pensamiento dominante y hegemónico, tampoco desde la reproducción de retóricas e imposiciones discursivas (representaciones) sino desde la producción de nuestro propio pensamiento y nuestro propio cuerpo (afecciones), no como dicotomías sino como la confabulación donde todo se conmueve y donde la piel es la profundidad que despierta al pensamiento. Crear subjetivaciones en los bordes y des-

subjetivaciones en los cruces, para movilizar las contradicciones y las convulsiones. Buscar los encuentros y las resonancias y estar en fuga y estar en pausa y ser intensidad y ser silencio.

El deseo se convierte de esta manera en una estrategia para hacer territorialidades desde la desterritorialización de las subjetividades dominantes, se vuelve el dispositivo donde el cuerpo cobra de nuevo la responsabilidad, no sólo como inscripción de verdad, sino como desmantelamiento de las condiciones psíquicas que se han impuesto como configuración de lo sensible, como reparto de espacios y lugares, como reparto de propiedades y funciones.

El deseo ya no sólo se vuelve una capacidad de re-cobrar un existir que ha sido des-poseído, sino que se convierte en revolución epistémica y psíquica, una revolución estética y política:

Desear consiste en esto: interrumpir o dejar correr ciertos flujos, hacer extracciones de flujos, cortar cadenas que retienen flujos. Todo este sistema de deseo que circula, que se interrumpe, que deja manar, este sistema estrictamente literal del inconsciente, contrariamente a lo que piensa el psicoanálisis tradicional, no significa nada. No tiene sentido, no hay que darle interpretación alguna, no quiere decir nada. El problema es saber cómo funciona el inconsciente. Es un problema de uso de las máquinas, de funcionamiento de las 'máquinas deseantes'.

Guattari y yo [Deleuze], partimos de la idea de que el deseo no podía comprenderse más que a partir de la idea de 'producción'. Es decir, que había que introducir la producción en el deseo mismo. El deseo no depende de una carencia, desear no es carecer de algo, el deseo no remite a una Ley, el deseo produce. Es pues, lo contrario de un teatro. Una idea como la de Edipo, de representación teatral de Edipo, desfigura el inconsciente, no expresa nada del deseo. Edipo es el efecto de la represión social de la producción deseante. Incluso al nivel del niño, el deseo no es edípico, funciona como un mecanismo, produce pequeñas máquinas, establece vínculos entre las cosas. Todo esto significa, con otras palabras, que acaso el deseo es revolucionario. Lo que no quiere decir que desee la revolución. Es aún más: revolucionario por

naturaleza, porque construye máquinas que, insertadas en el campo social, son capaces de hacer saltar algo, de desplazar el tejido social.¹⁹⁹

El deseo, como producción, es revolucionario porque, pensado desde esta argumentación, conduce a una ruptura con las condiciones de sensibilidad dadas por las subjetividades dominantes, conduce, desde el propio habitar del cuerpo a buscar la propia manera de hacer mundo, de habitar re-conquistando el territorio, es decir el tiempo y el espacio. Revolución cognitiva y subjetiva, revolución que, como esperaba Benjamin, puede inscribir un momento inconmensurable que no se define en un programa o en una agenda sino que lo que hace es una irrupción que cancela la noción de progreso. Revolución que se des-inscribe de todo pensamiento programático para devolvernos a las posibilidades de experiencia como la irrupción de nuevas configuraciones espacio-temporales. Revolución que nos sitúa en un nuevo territorio, y que habrá que pensar con cuidado para no arrastrar con ella la violencia mitológica a la que se le ha condenado. Como dice Guattari:

Es preciso intentar pensar un poquito qué quiere decir *revolución*. Ese término está tan deteriorado, tan desgastado, se ha arrastrado ya por tantos lugares, que sería preciso volver a un mínimo de definición, aunque sea elemental. Una revolución es algo de la naturaleza de un proceso, de una transformación que hace que no exista retorno al mismo punto. Algo, que paradójicamente, contradice incluso el sentido de 'revolución' empleado para designar el movimiento de un astro alrededor de otro. *La revolución es una repetición que cambia algo, una repetición que produce lo irreversible*. Un proceso que produce historia, que acaba con la repetición de las mismas actitudes y de las mismas significaciones. Por lo tanto, y por definición, una revolución no puede ser programada, pues aquello que se programa es siempre *déjà-là*. Las revoluciones, así como la historia, siempre traen sorpresas. Son, por naturaleza,

¹⁹⁹ Gilles Deleuze. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 298.

siempre imprevisibles. Eso no impide que se trabaje por la revolución, cuando se entiende ese *'trabajar por la revolución como trabajar por lo imprevisible.'*²⁰⁰

El deseo es revolucionario cuando conduce a un proceso de experiencia que hace política, pues irrumpe en los estratos del saber para conformar nuevas configuraciones de luz y lenguaje, cuando arranca al sujeto de la sujeción lingüística, epistémica, social, para abrir una subjetividad que conduzca a nuevas relaciones con el mundo. El deseo es parte de la experiencia revolucionaria, pero nos equivocamos si asumimos este deseo en la pura experimentación del individuo, en las puras formas de estar en el mundo que, como vimos con anterioridad, están justo en el límite de las formas de la pura fuga del existente. El deseo se vuelve revolucionario cuando revienta las formas temporales no sólo por el puro placer de quiebre y fuga sino porque descubre en el tiempo las formas de sometimiento que han subsumido al existente a un existir des-poseído. El deseo se vuelve revolucionario cuando su arco temporal renuncia a cualquier utopía de felicidad, a cualquier esperanza, cuando se abre a desear el por-venir como forma de justicia, cuando asume en su subjetividad las formas temporales del espectro, ese que sigue acechando para abrir lo cancelado y lo fallido.

El deseo como revolución, y eso es algo que se sabe en las luchas de los des-poseídos, de aquellos que habitan como fantasmas y como vampiros, que existen en el puro delirio de pertenecer a algo por su no pertenencia, no es una mera producción en la construcción del individuo, ni mucho menos una re-inención que suceda en el puro escamoteo del presente. El deseo es un dispositivo que, a la vez que trabaja por la desterritorialización y la re-territorialización, busca la irrupción y

²⁰⁰ Félix Guattari y Suely Rolnik. *Micropolítica, cartografías del deseo. Op. Cit.*, p. 211.

manifestación de un nuevo mundo. Si los Zapatistas nos han enseñado algo sobre las configuraciones revolucionarias esto es que el arco temporal de la revolución es largo y profundo, que abre temporalidades discontinuas y que no encuentra satisfacción en el presente. La subjetividad aquí se abre como una paciencia, como una espera que des-espera y que llama en cada instante a la invención de otro mundo que estará, siempre, por-venir.

El momento deleuzeiano-guattariano es imprescindible para una re configuración estética-política siempre y cuando se renuncie a toda inmediatez y fuga, siempre que se abandone la posibilidad de creer que la des-sujeción es un puro devenir que elimina cualquier responsabilidad con el pasado. Las pseudo-revoluciones personales aquí no son más que un adormecer más, lo importante, como ya había dicho Benjamin, es el despertar donde el pasado emerge como posibilidad revolucionaria, porque el daño viene desde lejos y no hay revolución posible si no re-inventa el tiempo, si no está acompañada del espectro, de aquello que vuelve y regresa para abrir el pasado que llega del futuro.

En esta nueva territorialidad o re-territorialización que genera la relación entre estética y política el papel del arte se vuelve fundamental. Si bien a lo largo del texto, a manera de para-texto, el aparato crítico ha sido el espacio para discutir la relación entre arte y política, es importante señalar, dentro del cuerpo de esta investigación, el papel que, creemos, puede tener el arte como experiencia política. Como señala Suely Rolnik:

El arte tiene una vocación privilegiada para realizar semejante tarea, en la medida en que, al hacer visibles y decibles las mutaciones de la sensibilidad, deshilacha la cartografía del presente, liberando la vida en sus puntos de interrupción devolviéndole la fuerza de germinación: una tarea totalmente distinta a la del activismo macropolítico e irreductible a ella. Esta última se relaciona con la realidad desde el punto de vista de la representación,

denunciando los conflictos propios de la distribución de los lugares establecidos en la cartografía vigente (conflictos de clase, de raza, de género, etc.) y luchando por una configuración más justa.²⁰¹

Desde esta búsqueda por una nueva subjetividad que active la posibilidad de la sensación, como modo de escamotear los planos de representación de la subjetividad, las prácticas artísticas pueden tener un papel muy importante. Ya no se trata de que el arte sea efectivo, ni que simplemente realice una movilización de significantes en los campos de representación (como parece sugerir Rancière) sino que desde su trabajo poético activen y movilen las sensaciones que se encuentran inscritas en el cuerpo y en la memoria. Aquí el trabajo político de las prácticas está en la afección, y ésta no es una movilización de sentimientos desde la conciencia, ya que siguen éstos están ubicados en los planos de la representación y la conciencia de sí como producción de identidades dominantes, sino de la sensación como activación de la fractura de los cuerpos; activación de la memoria que abre de nuevo los momentos de delirio pero ya no para estructurarlos desde el trauma sino para vulnerar las construcciones del daño y revertir las estructuras de sensibilidad que los mantienen en el cuerpo:

Una de las búsquedas que ha movido especialmente las prácticas artísticas es la de la superación de la anestesia de la vulnerabilidad al otro [...] Ahora bien, ser vulnerable depende de la activación de una capacidad específica de lo sensible, la cual fue reprimida durante muchos siglos, manteniéndose activa sólo en ciertas tradiciones filosóficas y poéticas que culminaron en las vanguardias culturales de finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuya acción tuvo efectos que marcaron el arte a lo largo del último siglo. Más ampliamente éstas se propagaron por el tejido social en el transcurso del siglo XX.²⁰²

²⁰¹ Suely Rolnik. "Geopolítica del chuleo" *Op. Cit.*, p. 180

²⁰² *Ibid.*, 171.

Es decir, en esta argumentación la capacidad política del arte no radica en una mera movilización del afecto sino en la posible activación de una subjetividad que, por un lado, permita crear otras producciones de mundo y, por otro, y muy importante para nosotros, la posibilidad de activación del pasado con miras a un por-venir. Hay en la lectura de la relación arte y política que plantea Suely Rolnik –que no está en Deleuze y Guattari- no sólo una resistencia a los modos de sujeción del capitalismo, sino que en la producción de la subjetividad, como encuentro con la alteridad o lo siniestro, que activa las sensaciones canceladas, una activación del pasado que irrumpe para abrir las posibilidades de una revolución, no sólo existencial y personal sino colectiva e histórica. Irrupción revolucionaria que se sitúa en el disturbio para investigar el delirio que abre de nuevo la fractura, que ya no será negociable, con una producción civilizatoria.

El arte no es político por el grado de efectividad de su movilización, ni tampoco por incidir en los planos y campos de representación de la experiencia, sino que es político en tanto que genera una movilización afectiva que, por un lado, activa la memoria de la experiencia –abriendo la fractura del pasado a un por-venir- y por el otro, irrumpe en los campos de representación para generar encuentros sensibles. La relación entre política y arte está inscrita en la estética pero no sólo como condición de posibilidades de la experiencia sino como experiencia misma. El arte se vuelve también una posibilidad radical para la política como experiencia estética, como experiencia de la sensibilidad que revoluciona producciones e irrumpe como momento fuera de la reflexión en el que se elaborarán otras condiciones, otras estructuras, otras producciones.

El arte no sólo incide o comenta lo político, sino que puede hacer política, como este momento de desacuerdo que fisura los saberes y los mecanismos de poder; hace política al situarse en la paradoja del sentido e incidir en provocar encuentros con una sensación que genere nuevas experiencias, abriendo así el daño y la fractura, situándose en la zona del disturbio y del delirio para, desde ahí, activar la memoria de la experiencia, sabiendo siempre que, como decía Benjamin: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro.”²⁰³

²⁰³ Walter Benjamin. “Tesis de filosofía de la historia” en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, 1999, p. 45.

Para terminar

Desde la investigación que hemos realizado queda claro que no puede haber política sino desde la re-configuración de lo sensible, que es estética, pues es desde aquí que se transforman las condiciones de la experiencia como campo de visibilidades, pero tampoco puede haber política sin una movilización en la subjetividad, pues es ahí donde irrumpe la experiencia como un momento político revolucionario.

Esta investigación no pretende ser definitiva ni determinante, es, simplemente, la exploración de un des-inscribir lo estético de una tradición que ha dejado de lado a la experiencia. El re-situar lo estético en el debate contemporáneo, en los términos que Benjamin, Foucault, Rancière, Derrida y Deleuze plantean, pretende ser un dispositivo teórico para pensar nuevas emergencias de lo político que devuelvan las posibilidades de una experiencia pensada fuera de cualquier tradición empirista. Apostamos por una experiencia estética como puesta en cuestión de las configuraciones de saber de la modernidad y el capitalismo como sistema de producción de valores y visibilidades, para abrir un registro temporal y espacial que, a la vez que irrumpe como nuevas formas de configuración—escamoteando cualquier idea de progreso— permite la invención, desde el deseo y el afecto, de nuevas formas

de re-territorializar, es decir, de hacer y habitar mundos. La estética aquí no sólo es la configuración de lo político sino que puede hacer política cuando la emergencia de nuevas condiciones de luz y lenguaje, de tiempo y de espacio irrumpen para revolucionar los saberes y las sensaciones. Aquí, sin intención de generar una conclusión definitiva, queremos abrir la posibilidad de que la estética sea también la irrupción de una experiencia revolucionaria, de una revolución epistémica y psíquica, corporal y subjetiva, donde el pasado se presenta como un acecho y donde la justicia siempre está por-venir.

La experiencia estética se presenta como una irrupción que hace política al abrir una línea de fuga que, por un lado, desestabiliza las formaciones sensibles y, por el otro, desmantela cualquier fijación de la política basada en la subjetivación como momento de sujeción. Asumimos que aquí estamos dotando a la irrupción del poder de ser un momento revolucionario; revolución que ya no se inscribe en las condiciones espacio-temporales de la modernidad como progreso, sino en la exigencia del por-venir. Sabemos que la irrupción como tal está acompañada del peligro de ser una pura implosión, que puede estar cerca del momento suicida o totalitario, pero creemos que si esta configuración de la estética como experiencia política está acompañada de los momentos críticos del desarrollo benjaminiano sobre la filosofía de la historia, el deseo y el afecto que se puede producir de esta experiencia será un desmantelamiento de las producciones de espacio-tiempo-cuerpo y por tanto, de la subjetividad y la subjetivación, de la modernidad y el capitalismo como sistemas de producción dominantes, que ya no será negociable.

Asumimos pues que “No hay territorio sin un vector de salida y no hay salida del territorio, es decir, desterritorialización, sin un esfuerzo por reterritorialización

en otro sitio, en otra cosa.”²⁰⁴ Esta salida y re-configuración de los territorios es nuestro modo de des-quiciar los límites de las disciplinas que conforman un saber. Aquí no intentamos hacer planos de especificidad, sino líneas que operan transversalmente para romper con las configuraciones del pensamiento dominante y crear constelaciones de sentido que permitan constituir nuevos territorios como forma de resistencia, de irrupción, de revolución. El pensar la política desde la experiencia estética lo que permite es desbordar por completo las estructuras discursivas y de argumentación para que, desde una *poiesis*, puedan surgir nuevas significaciones. Tal vez habría que reformular la frase de Godard “siempre que pienso en algo estoy pensando en otra cosa” para afirmar: “para pensar en algo siempre hay que pensarlo desde otra cosa, desde otra parte”; sólo así podremos desestabilizar saberes e incidir en nuevas significaciones estéticas y políticas.

Esta investigación pretende, pues, des-territorializar un territorio para re-territorializarlo, sabiendo siempre que lo político y el deseo son una producción y, por lo tanto, siempre pueden transformarse, una y otra vez.

²⁰⁴ Gilles Deleuze y Claire Parnet. *L'abécédarie de Gilles Deleuze: A Animal*, <http://www.youtube.com/watch?v=9M-n5PFC65Q>

Epílogo

La madriguera del conejo o las paradojas del acontecimiento

a Yogi, el conejo.

I. Lógica de la superficie

Así pues, estaba pensando (y pensar le costaba cierto esfuerzo, porque el calor del día la había dejado soñolienta y atontada) si el placer de tejer una guirnalda de margaritas la compensaría del trabajo de levantarse y coger las margaritas, cuando de pronto saltó cerca de ella un Conejo Blanco de ojos rosados. No había nada muy extraordinario en esto, ni tampoco le pareció a Alicia muy extraño oír que el conejo se decía a sí mismo: “¡Dios mío! ¡Dios mío! ¡Voy a llegar tarde!” (Cuando pensó en ello después, decidió que, desde luego, hubiera debido sorprenderla mucho, pero en aquel momento le pareció lo más natural del mundo). Pero cuando el conejo se sacó un reloj de bolsillo del chaleco, lo miró y echó a correr, Alicia se levantó de un salto, porque comprendió de golpe que ella nunca había visto un conejo con chaleco, ni con reloj que sacarse de él, y, ardiendo de curiosidad, se puso a correr tras el

conejo por la pradera, y llegó justo a tiempo para ver cómo se precipitaba en una madriguera que se abría al pie del seto.²⁰⁵

Alicia está sentada, inmóvil, operando representaciones que le permiten calcular la ganancia de su posible acción; política de la mimesis y el ensayo donde la repetición constituye una experiencia que no necesita del espacio y, donde el tiempo, es sólo una sucesión de continuidades en la conciencia.

Y de pronto, ocurre lo imposible, aquello que por llegar a suceder nos sorprende; llega lo que no se espera —un conejo al que se le hace tarde, un rostro que nos interpela, un cuerpo que nos vulnera, un objeto que nos hechiza, una sombra que nos ciega, una ausencia que nos asecha— y, al llegar, desquicia cualquier espera, cualquier futuro proyectado, cancelando la continuidad del tiempo. Irrumpe el acontecimiento que no comprendo y, sin cancelar mi comprensión, un nuevo sentido empieza a emerger, no se opone al sentido dado —un conejo seguirá siendo un conejo— sino que abre otro sentido, que rebasa al primero, que desborda y afirma una nueva relación.

Paradoja del acontecimiento: se mantiene la estructura de la comprensión, aunque de hecho no comprenda, a la vez que se abre otro campo de significaciones que emerge más cerca del nervio, de la carne, que de la razón. La paradoja, habrá que tenerlo claro, no niega ni cancela sentidos, sino que, como afirma Deleuze, “es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye el sentido común como asignación de identidades fijas”.²⁰⁶

²⁰⁵ Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*. Fragmento tomado de: <http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/OtrosAutoresDeLaLiteraturaUniversal/LewisCarroll/Aliciaenelpaisdelasmaravillas.asp>.

²⁰⁶ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 27.

Al llegar a este punto, Alicia empezó a sentirse medio dormida y siguió diciéndose como en sueños: “¿Comen murciélagos los gatos? ¿Comen murciélagos los gatos?” Y a veces: “¿Comen gatos los murciélagos?” Porque, como no sabía contestar a ninguna de las dos preguntas, no importaba mucho cuál de las dos se formulara. Se estaba durmiendo de veras y empezaba a soñar que paseaba con Dina de la mano y que le preguntaba con mucha ansiedad: “Ahora Dina, dime la verdad, ¿te has comido alguna vez un murciélago?”, cuando de pronto, ¡cataplum!, fue a dar sobre un montón de ramas y hojas secas. La caída había terminado.²⁰⁷

Acontece lo que no se espera y afirma dos sentidos a la vez. Se mantiene la estructura de la reflexión que permite la cartografía empírica de nuestras representaciones en las que el sujeto figura la realidad, pero también abre, desde la sensación, un nuevo sentido, que emerge de una experiencia que irrumpe y desestabiliza. Este último sentido conforma nuevas poéticas donde sigue habiendo gatos y murciélagos, pero donde ya no es dado quién vuela y quién ronronea, donde ya no es seguro quién se come a quién. Irrupción donde se abre lo imposible no desde una lógica de la profundidad que permita pensar en estructuras de revelación sino que manifiesta un sentido desde fuerzas invisibles; relaciones con el mundo que se crean desde el afecto y la afeción y donde el cuerpo ya no es un dispositivo de profundidad sino un campo que abre la lógica de la superficie:

Allí, los acontecimientos, en su diferencia radical con las cosas, ya no son buscados en profundidad, sino en la superficie, en este tenue vapor incorporal que se escapa de los cuerpos, película sin volumen que los rodea, espejo que los refleja, tablero que los planifica. Alicia no puede hundirse ya, ella deja libre su doble incorporal. *Es siguiendo la*

²⁰⁷ Carroll, *loc. cit.*

frontera, costeando la superficie, como se pasa de los cuerpos a lo incorporal. Paul Valéry tuvo una frase profunda: lo más profundo es la piel.²⁰⁸

La superficie es el campo de intensidades, como fuerzas de consistencia, donde la cosa no se hace figura sino que cobra cuerpo, se hace cuerpo y propaga en el espacio y en el tiempo su consistencia como alteridad. Como otro que se expande y ocupa el espacio, irrumpe en el tiempo y afecta los planos sensoriales en los que se da la existencia. Alteridad que se abre como acontecimiento, por su condición de irrupción espacio-temporal que cancela las fijaciones de sentido. Alteridad que se presenta sin ninguna cualidad moral, sino simplemente como fuerza que afecta, que moviliza y con la que, desde su propia intensidad, me es posible relacionarme más allá de representaciones e identificaciones. Intensidades que se propagan y contaminan, que chocan y repelen y que permiten elaborar una cartografía de fuerzas que parten de nuestra propia fragilidad y vulnerabilidad.

Lógica de la superficie donde el cuerpo —el del otro, el de nosotros mismos como otro— no es el resquicio para una producción fenomenológica de la verdad, no hay garantía ni naturaleza corporal que insista en una producción de conciencia basada en la identificación de la sensación con un “yo”. Se invoca el cuerpo como un amasijo de nervios y carne que afecta y es afectado, que es sujeto y es objeto, para desquiciar cualquier operación de sujeción. Cuerpo que lo que produce es una subjetividad sin necesidad del momento de auto-conciencia. Dispositivo que no intenta ser una pura fuga de la razón o una pura caída en las condiciones que nos someten, sino el territorio que puede abrir a otro tipo de existir, donde la realidad ya no está determinada por lo que se debe, sino por lo que un cuerpo puede.

²⁰⁸ Deleuze, *op. cit.*, p. 33.

Momento de locura que se revela contra los sistemas de control, porque uno nunca sabe qué puede un cuerpo, porque nunca sabemos que puede pasar en el acontecimiento, es decir, en el encuentro con una alteridad, ya sea un conejo, un rostro, un color, un espectro o una sombra.

“¡Vamos! ¡De nada sirve llorar de esta manera!”, se dijo Alicia a sí misma, con bastante firmeza. “¡Te aconsejo que dejes de llorar ahora mismo!” Alicia se daba por lo general muy buenos consejos a sí misma (aunque rara vez los seguía), y algunas veces se reñía con tanta dureza que se le saltaban las lágrimas. Se acordaba incluso de haber intentado una vez tirarse de las orejas por haberse hecho trampas en un partido de críquet que jugaba consigo misma, pues a esta curiosa criatura le gustaba mucho comportarse como si fuera dos personas a la vez. “¡Pero de nada me serviría ahora comportarme como si fuera dos personas!”, pensó la pobre Alicia. “¡Cuando ya se me hace bastante difícil ser una sola persona como Dios manda!” Poco después, su mirada se posó en una cajita de cristal que había debajo de la mesa. La abrió y encontró dentro un diminuto pastelillo, en que se leía la palabra “CÓMEME”, deliciosamente escrita con grosella. “Bueno, me lo comeré”, se dijo Alicia, “y si me hace crecer, podré coger la llave, y, si me hace todavía más pequeña, podré deslizarme por debajo de la puerta. De un modo o de otro entraré en el jardín, y eso es lo que importa.” Dio un mordisquito y se preguntó nerviosísima a sí misma: “¿Hacia dónde? ¿Hacia dónde?”²⁰⁹

II. Subjetividad y sensación

Una de las aperturas que generó el movimiento crítico deleuzeiano-guattariano, donde el filósofo ya no aparece como autoridad sino como virus que se contagia por cuerpos y prácticas, individuos y colectividades, fue la de localizar las condiciones dominantes que se imponen en los procesos de subjetivación y que permiten, desde

²⁰⁹ Carroll, *loc. cit.*

la subjetividad, la continuidad de formas de control y producción de mundo basadas en la dominación y la explotación.

En este esquema teórico, la posibilidad de producción y continuidad de los regímenes políticos, sociales y económicos que se desprenden de la modernidad (colonialismo, capitalismo, neoliberalismo) se encuentra afincada en la construcción del sujeto desde las formas y estructuras de la conciencia.²¹⁰

Esta localización permite abrir un territorio político que, desde la propia subjetividad, genera un campo de resistencia a esta configuración dominante. Instancia de revuelta desde la carne que permite no sólo pensar en la posibilidad de otro individuo, sino de otras colectividades que podrían devenir en formas sociales y políticas, que se ejecutan desde una lógica que se opone a las formas de dominación que hasta ahora el sistema, como maquinaria de producción de relaciones y valores entre sujetos y objetos, ha producido.

Este nuevo territorio, que ajusta las propuestas filosóficas, clínicas, artísticas y políticas y que ha sido activado de manera radical por Suely Rolnik, es la micropolítica:

La problemática micropolítica no se sitúa en el nivel de la representación, sino en el nivel de la producción de subjetividad. Se refiere a los modos de expresión que pasan no sólo por el lenguaje, sino también por los niveles semióticos heterogéneos. Por lo tanto, no se trata de elaborar una especie de referente general interestructural, una estructura general de significantes del inconsciente al cual se reducirían todos los niveles estructurales

²¹⁰ La estructura de la subjetivación moderna, que ha demarcado un modo civilizatorio de construcción del sujeto, la podemos entender desde el *cogito* cartesiano. *Cogito ergo sum* no sólo es un modo de afirmación existencial desde el pensamiento sino la forma de subjetivación por excelencia, donde el sujeto se hace a sí mismo desde sus elaboraciones racionales que le permiten establecer las coordenadas para generar las representaciones de la realidad desde una conciencia de sí.

específicos. Se trata de hacer exactamente la operación inversa, que a pesar de los sistemas de equivalencia y de traducibilidad estructurales va a incidir en los puntos de singularidad, en los procesos de singularización que son las raíces productoras de la subjetividad en su pluralidad.²¹¹

La subjetividad no es una sensibilidad natural sino que es una producción que se mueve entre la paradoja de lo dado, en tanto que representaciones dominantes, y la propia capacidad del cuerpo de generar nuevas sensibilidades, que ya no se constituyen como representación, sino como acontecer de una sensación, de una afección que despierta fuerzas vivas en el cuerpo.

Aun asumiendo que tampoco hay un cuerpo natural y que éste también es producido dentro de las determinaciones de un sistema, quedan resquicios —hechos de memoria y represiones inconscientes— desde los que se activa una vibratibilidad en la que resuenan y reverberan afectos que no se pueden controlar y determinar; que escamotean figuraciones y generan, desde la paradoja del sentido, la posibilidad de nuevas relaciones con el mundo. Suely Rolnik afirma:

En la relación con el mundo como forma, la subjetividad se orienta en el espacio de su actualidad empírica y se sitúa en la correspondiente cartografía de representaciones. En la relación del mundo como campos de fuerzas, la subjetividad se orienta en diagramas de sensaciones —que son el efecto de la irreducible presencia viva del otro— y se sitúa como un ser vivo entre seres vivos. Y en la relación con la paradoja entre esas dos experiencias

²¹¹ Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica, cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, p. 42.

sensibles, la subjetividad se orienta en la temporalidad de su palpación vital y se sitúa como *acontecimiento*: su devenir-otro.²¹²

Rolnik propone así dos planos para comprender el problema de la subjetividad. Por un lado, contamos con una orientación empírica que se corresponde con el campo de representaciones y, por el otro, hay una producción de sensaciones que sitúan la subjetividad en un acontecer que despierta afecciones que tienen un efecto sobre las relaciones que producimos y nos producen:

La primera corresponde a la percepción, la cual nos permite aprehender el mundo en sus formas para luego proyectar sobre ellas las representaciones de las que disponemos a manera de una atribución de sentido. Esta capacidad, que nos es la más familiar, está por lo tanto asociada al tiempo, a la historia del sujeto y al lenguaje. Con ella se yerguen, claramente delimitadas, las figuras de sujeto y objeto manteniendo entre sí una relación de exterioridad. Esta capacidad cortical de lo sensible es la que permite conservar el mapa de representaciones vigentes, de modo tal que podamos movernos en un escenario conocido donde las cosas permanezcan en sus debidos lugares, mínimamente estables.

La segunda capacidad, subcortical, que a causa de su represión histórica nos es menos conocida, nos permite aprehender el mundo en su condición de campos de fuerzas que nos afectan y se nos hacen presentes en el cuerpo bajo la forma de sensaciones. El ejercicio de esta capacidad está desvinculado de la historia del sujeto y del lenguaje. Con ella, el otro es una presencia viva hecha de una multiplicidad plástica de fuerzas que pulsan en nuestra textura sensible, tornándose así parte de nosotros y de nosotras mismas.²¹³

²¹² Suely Rolnik, "Antropofagia zombie" en *Brumaria*, Madrid, núm. 7: "Arte, máquinas, trabajo inmaterial", diciembre de 2006, p. 187.

²¹³ Suely Rolnik, "Geopolítica del chuleo", en *Brumaria*, Madrid, núm. 7: "Arte, máquinas, trabajo inmaterial", diciembre de 2006, p. 171.

Es en este campo de sensaciones que la experiencia estética se hace política, pues en este encuentro se da una irrupción que descoloca al sujeto de la producción de formas de representación y de identificación y, más bien, le abren a la posibilidad de conformarse desde la fragilidad y vulnerabilidad de su propio existir y, desde ahí, reconfigurar la cartografía de lo real.

El acontecimiento de la alteridad siempre se da en la paradoja, por lo que el campo de representaciones no dejará de operar —seguirá habiendo representaciones del otro, identificaciones, proyecciones—, pero si podemos abrir el sentido que emerge de la sensación, se podrá des-colocar las estructuras y figuraciones dominantes para, tal vez, dejar entrar a las fuerzas que piden paso.

—¿Quién eres tú? —dijo la Oruga.

No era una forma demasiado alentadora de empezar una conversación. Alicia contestó un poco intimidada:

—Apenas sé, señora, lo que soy en este momento... Sí sé quién era al levantarme esta mañana, pero creo que he cambiado varias veces desde entonces.

—¿Qué quieres decir con eso? —preguntó la Oruga con severidad—. ¿A ver si te aclaras contigo misma!

—Temo que no puedo aclarar nada conmigo misma, señora —dijo Alicia—, porque yo no soy yo misma, ya lo ve.

—No veo nada —protestó la Oruga.

—Temo que no podré explicarlo con más claridad —insistió Alicia con voz amable—, porque para empezar ni siquiera lo entiendo yo misma, y eso de cambiar tantas veces de estatura en un solo día resulta bastante desconcertante.

—No resulta nada —replicó la Oruga.

—Bueno, quizás usted no haya sentido hasta ahora nada parecido —dijo Alicia—, pero cuando se convierta en crisálida, cosa que ocurrirá cualquier día, y después en mariposa, me parece que todo le parecerá un poco raro, ¿no cree?

—Ni pizca —declaró la Oruga.

—Bueno, quizá los sentimientos de usted sean distintos a los míos, porque le aseguro que a mí me parecería muy raro.

—¡A ti! —dijo la Oruga con desprecio—. ¿Quién eres tú?²¹⁴

III. Superficies del delirio

Lo que Rolnik está proponiendo es activar la capacidad sensorial, que podemos entender en la cercanía del pensamiento de Walter Benjamin como la búsqueda de un tipo de experiencia que permita, desde la inmersión en la superficie, la activación del cuerpo para un “despertar” de las condiciones dominantes de producción de mundo.

Benjamin, en un registro completamente diferente, también está apelando a la búsqueda de un tipo de experiencia que no pasa por la reflexión. Para él, la experiencia de los hombres modernos se conformaba en lo que determinó como “*Erlebnis*”: esa experiencia vivida que otorgaba a los acontecimientos un lugar espacio-temporal exacto en la conciencia, donde el pasado era aquello que había sido y que se podía recuperar a voluntad porque se encontraba registrado en el recuerdo, lo que permitía que el acontecimiento se constituyera como un hecho de tradición. Benjamin afirma que: “En efecto, la experiencia es un hecho de tradición, tanto en la vida privada como en la vida colectiva”, sin embargo, “la experiencia no consiste en acontecimientos fijados con exactitud en el recuerdo, sino más bien en datos acumulados, a menudo en forma inconsciente, que afluyen a la memoria”.²¹⁵

Los acontecimientos, que para Benjamin son la experiencia como “*Erfahrung*”, son aquellos que no han sido vividos expresa y evidentemente, es decir aquellos que

²¹⁴ Carroll, *loc. cit.*

²¹⁵ Walter Benjamin. “Sobre algunos temas de Baudelaire” en *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 2001, p. 10.

no han sido una experiencia vivida. La diferencia entre ambos tipos de experiencia parece radicar en la conciencia. En la experiencia vivida lo acaecido es vivido conscientemente mientras que en la experiencia como acontecimiento no necesariamente lo acontecido tiene que pasar por la conciencia, por la razón, por la reflexión.

Benjamin, apoyado en su lectura de *Más allá del principio del placer*, texto de Freud que apareció en 1921, en el que se establece una correlación entre la memoria (en su forma inconsciente) y la conciencia, explica que el atesoramiento de las improntas perdurables como fundamento de la memoria es algo que se halla reservado a “otros sistemas”, que son diferentes de la conciencia. Para Freud, nos dice Benjamin, la importancia de la conciencia no está en acoger datos mnemónicos sino en la función de servir de protección contra los estímulos. El hombre, en su cuerpo y en su mente, se ve constantemente asediado por estímulos que provienen del exterior, estímulos que la conciencia debe enfrentar, para poder “proteger” la psique del hombre. Benjamin afirma que la amenaza proveniente de esas energías es la amenaza de *shock*. Cuanto más normal y corriente resulta el registro de *shocks* por parte de la conciencia menos se deberá temer un efecto traumático por parte de éstos. Para Benjamin, el hecho de que la conciencia capte y detenga el *shock* es el que permite dar al hecho que causa dicho *shock* el carácter de experiencia vivida.

La función peculiar de defensa respecto a los *shocks* puede definirse en definitiva como la tarea de asignar al acontecimiento, a costa de la integridad de su contenido, un exacto puesto temporal en la conciencia. Tal sería el resultado último y mayor de la reflexión. Ésta convertiría al acontecimiento en una “experiencia vivida”.²¹⁶

²¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

Benjamin, en su inmersión estética profunda en las formas de la modernidad,²¹⁷ buscará los resquicios donde la reflexión falla en su protección para que el cuerpo detenga el *shock* y se pueda desgarrar las fijaciones y representaciones. Se detiene el *shock* en el cuerpo para que la experiencia no sea un momento de la reflexión, en la que la mente protege al individuo de los estímulos, sino un desgarrar que despierta, desde la sensación, una relación con los objetos que desmantela las estructuras de producción, tanto del objeto como del sujeto, abriendo, en palabras de Rolnik, la posibilidad de la alteridad.

De lo que está hablando Benjamin es del poder de revuelta que habita en la superficie, de cómo, desde ella, es posible desactivar las estructuras de sujeción políticas no desde un momento de conciencia, sino desde una activación psíquica que permite la entrada de otras condiciones de la experiencia. Pero ¿cómo pensar la relación entre política y condición psíquica que esboza Benjamin en la propuesta de Rolnik?

Si pensamos en los efectos que tienen los sistemas políticos en los individuos, es claro que hay una producción psíquica²¹⁸ que intenta someter la afección y

²¹⁷ En esta lectura sugerimos que las figuras que trabaja Benjamin —el *flâneur*, las drogas, las narraciones, los objetos kitsch, el surrealismo, el cine— no intentan inscribir un afuera de las condiciones de la modernidad, sino un completo adentramiento en el que, por la propia fragilidad del sujeto y las condiciones de contemplación impuestas por el capitalismo, se da una ruptura en el sistema psíquico que genera un distanciamiento en el que irrumpen fuerzas revolucionarias por las que de nuevo se abren los momentos ocluidos de la historia. En Benjamin no hay afuera ni momento de salvación que surja de estado puros que da el afuera. Lo que hay es un sucumbir profundo, un momento de duelo del que nace la creación, espacio donde, como el poeta maldito, antes de sucumbir, se grita de espanto.

²¹⁸ “Como todo régimen totalitario, sus efectos más nefastos tal vez no hayan sido aquellos palpables y visibles de la prisión, la tortura, la represión y la censura, sino otros, más sutiles e invisibles: la parálisis de la fuerza de creación y la consiguiente frustración de la inteligencia

sensibilidad a los campos de representación dominantes basados en la estructura de un sujeto universal —son estos campos los que permiten la producción de sistemas económicos, sociales y políticos basados, por un lado, en la distribución de lugares y funciones y, por el otro, en formas de explotación y de consumo— de la que emerge una configuración social estructurada en la mimesis y el ensayo.

Esta imposición y producción de la imitación y la repetición producen una estructura dominante y hegemónica basada en la represión de la alteridad. Así, las sociedades se componen de individuos neuróticos, histéricos y delirantes que intentan ajustar su sensación a campos de representación que no permiten habitar las propias experiencias que nos acontecen. Este delirio tiene tanto una naturaleza política como psíquica. En ambos casos, tiene una dimensión tanto paranoica como esquizofrénica. Por esta estructura dual, el delirio se manifiesta algunas veces por medio de la producción y la sobrecodificación de miedos y fantasías que se graban en las estructuras sociales.

La formación psíquica del delirio es una estructura enquistada que aparece como síntoma en la superficie. Sólo basta habitar las ciudades para descubrir que en la configuración de espacios y funciones se distribuyen identidades que permiten perpetuar los sistemas de colonización y explotación. Estas estructuras están en nosotros, en las subjetividades y subjetivaciones, y las repetimos en nuestras

colectiva, por quedar asociadas a la amenaza aterradoradora de un castigo que puede llevar a la muerte. [...] Tales manifestaciones psicóticas, en parte provenientes del terror de la dictadura, ocurrieron igualmente en el ámbito de las experiencias-límite, características de la así llamada contracultura, que consistían en toda especie de experimentación sensorial, incluyendo generalmente el uso de alucinógenos, en una postura de resistencia a la política de subjetivación burguesa. La presencia difusa del terror y la paranoia que éste engendra habrá sin duda contribuido a los destinos patológicos de estas experiencias de apertura de lo sensible a su capacidad vibrátil." Rolnik, "Geopolítica del chuleo", art. cit., n. 8.

relaciones sociales, en nuestras relaciones amorosas, en nuestras elaboraciones de individualidad; copia y repetición de sentidos fijos que, a la vez que nos someten a estructuras de identificación inoperantes, nos fragilizan y vulneran.

Estas formaciones dominantes no sólo ocasionan un ordenamiento de cuerpos y funciones sino una violencia contra nosotros mismos que se traduce en una anestesia que paraliza cualquier poder disruptor de la alteridad. La superficie habla en nuestros cuerpos, pero nosotros preferimos esconderla y hacerla profunda, reprimiéndola consciente e inconscientemente.

El pensamiento se intimida y se retrae, pues se queda asociado al peligro de castigo —que puede incidir tanto sobre la imagen social, estigmatizándola, como sobre el propio cuerpo, con distintos grados de brutalidad que van desde la prisión y la tortura hasta el asesinato. Humillada y desautorizada, la dinámica creadora del deseo se paraliza por el dominio del miedo, muchas veces acompañado con culpa; pese a que ese estancamiento se hace en nombre de la preservación de la vida, puede llevar a una cuasi-muerte. El trauma de las experiencias de este tipo deja una marca venenosa de un disgusto de vivir y de la imposibilidad de pensar; una herida que puede ir contaminando todo, frenando gran parte de los movimientos de conexión y de los gestos de invención que éstos movilizan. Una de las estrategias utilizadas para protegerse de este veneno consiste en anestesiar en el circuito afectivo las marcas del trauma. Aislándoselas con un manto de olvido, se evita que su veneno contamine el resto, de modo tal que se logre seguir viviendo. Pero el síndrome del olvido tiende a abarcar mucho más que las marcas del trauma, ya que el circuito afectivo no es un mapa fijo, sino más bien una cartografía que se hace y rehace continuamente, de manera tal que un punto se puede llegar a vincular a cualquier otro en cualquier momento. Por lo tanto, es una gran parte de la vibratibilidad del cuerpo que termina quedando anestesiada. Uno de los efectos más nefastos de esta narcosis es que el

habla se separa de los estados sensibles —su realidad corporal, el lugar de su relación viva con el mundo y que sostiene su densidad poética.²¹⁹

La mimesis y el ensayo, como formas de configuración políticas, operan en la imposición de formas preestablecidas, de estructuras de repetición que permiten una configuración civilizatoria hegemónica. Sin embargo, debemos tener en cuenta que estas estructuras son siempre formas de iterabilidad,²²⁰ es decir, siempre se da una diferencia en la repetición de la que nace la propia especificidad y las posibilidades de rebelión. La copia no sólo es una reproducción, es algo que también acontece como propio y de la que emergen gestos y fuerzas de creación. En el centro de la mimesis y el ensayo hay una fuerza de irrupción latente, que está ahí para rebelarse contra su propio referente. La cuestión es, entonces, cómo activar en esta estructura de la copia y la repetición la capacidad sensorial que permita hacer emerger la presencia cancelada de la alteridad.

²¹⁹ Suely Rolnik, "Deleuze esquizoanalista", *Campo Grupal*, Buenos Aires, núm. 23, abril de 2001, pp. 5 y 6. Este texto puede hallarse en <http://campogrupal.com/deleuze.html>, pero la versión que ocupamos es la que nos facilitó su autora.

²²⁰ La iterabilidad es el concepto implementado por Derrida para poder hablar de la paradójica cualidad de la escritura, donde al interior de su propia estructura de repetición hay una ruptura con la noción de origen ya que esta condición impide simultáneamente su reconocimiento como idéntica a sí misma, reconciliada con alguna fuente de sentido originario capaz de reducirla a un sentido único. Puesto que la iterabilidad implica siempre la repetición en la alteridad, la singularidad pura sufre una borradura por su diseminación. Derrida afirma: "Dada esta estructura de iteración, la intención que anima a la enunciación nunca estará presente por completo en sí misma y en su contenido. La iteración que la estructura *a priori* introduce una dehiscencia y una ruptura esencial." Jacques Derrida. "Signature, événement, contexte", *Limited Inc.*, Galilée, París, 1990, p. 22. Más allá de que la noción de iterabilidad permite dismantelar estructuras metafísicas al interior del lenguaje, lo cual permite des-montar la figura del sujeto de la enunciación, este concepto nos permite entender el desvío que ocurre al interior de la repetición.

El problema es cómo encontrar ese momento que despierta el deseo para hacer de la superficie no un delirio de la razón sino una lógica que pueda crear un lugar para el acontecimiento. La búsqueda está en cómo poder detener el *shock* de este delirio en el cuerpo sin que esta vulnerabilidad devenga caída en un vórtice de violencia y totalitarismo, sino que el *shock* sirva para activar en el cuerpo la capacidad de inmunizar, para generar un campo de fuerzas e intensidades que nos permita elaborar otro diagrama de sentidos que permita a su vez suturar y re-elaborar la propia superficie. La urgencia está en que el acontecimiento abra otras posibilidades de existencia, donde la configuración ya no esté dada por funciones e identidades, sino por lo que nuestro cuerpo puede.

IV. Lo que un cuerpo puede

El Gato, cuando vio a Alicia, se limitó a sonreír. Parecía tener buen carácter, pero también tenía unas uñas muy largas Y muchísimos dientes, de modo que sería mejor tratarlo con respeto.

—Minino de Cheshire —empezó Alicia tímidamente, pues no estaba del todo segura de si le gustaría este tratamiento: pero el Gato no hizo más que ensanchar su sonrisa, por lo que Alicia decidió que sí le gustaba.

—Minino de Cheshire, ¿podrías decirme, por favor, qué camino debo seguir para salir de aquí?

—Esto depende en gran parte del sitio al que quieras llegar —dijo el Gato.

—No me importa mucho el sitio... —dijo Alicia.

—Entonces tampoco importa mucho el camino que tomes —dijo el Gato.

—...siempre que llegue a alguna parte —añadió Alicia como explicación.

—¡Oh, siempre llegarás a alguna parte —aseguró el Gato—, si caminas lo suficiente!²²¹

²²¹ Carroll, *loc. cit.*

Paradoja del sentido: afirmación de dos sentidos a la vez que nos abre al malestar — el lugar del acontecimiento es siempre el de un des-colocar— que nos produce la afección, y ésta no tiene dirección única, sino que recorre todo un espectro de afectos que van de la alergia al deseo. La alteridad nos afecta y las fuerzas que genera ya no sólo dependen de su posibilidad de aparición sino de lo que ocurre en ese encuentro.

Encuentro de dos fuerzas heterogéneas que nunca puede calcularse, no hay manera de saber qué es lo que provocará un encuentro y lo que hará la conjunción de intensidades. No se sabe lo que operará en la paradoja y hacia dónde tirarán los sentidos. El hecho de que un sentido no cancele a otro hace más complicada la relación, pues la superficie no implica un mero deslizarse en la pulsión de la intensidad, sino que esta irrupción supone que el acontecimiento sea un encuentro desde el que podamos acomodar, ajustar, cancelar, re-inventar y suturar nuestra cartografía de lo real.

La posibilidad de un encuentro no sólo está en no cancelar a lo otro en una serie de representaciones que nos permiten controlar lo incontrolable, sino también dependerá de saber acompañar los afectos y los efectos; estar a la escucha de lo que provoca esta revuelta para que ésta no sea la intoxicación que arrasa con cualquier posibilidad de acción sino que permita que el encuentro sea potencia y acto de una vibratibilidad que nos habla no de lo que debemos sino de lo que podemos.

—¿Con quién estás hablando? —preguntó el Rey, acercándose a Alicia y mirando la cabeza del Gato con gran curiosidad.

—Es un amigo mío... un Gato de Cheshire —dijo Alicia—. Permita que se lo presente.

—No me gusta ni pizca su aspecto —aseguró el Rey—. Sin embargo, puede besar mi mano si así lo desea.

—Prefiero no hacerlo —confesó el Gato.

—No seas impertinente —dijo el Rey—. ¡Y no me mires de esta manera!

Y se refugió detrás de Alicia mientras hablaba.

—Un gato puede mirar cara a cara a un rey —sentenció Alicia—. Lo he leído en un libro, pero no recuerdo cuál.

—Bueno, pues hay que eliminarlo —dijo el Rey con decisión, y llamó a la Reina, que precisamente pasaba por allí—. ¡Querida! ¡Me gustaría que eliminaras a este gato!

Para la Reina sólo existía un modo de resolver los problemas, fueran grandes o pequeños.

—¡Que le corten la cabeza! —ordenó, sin molestarse siquiera en echarles una ojeada.

—Yo mismo iré a buscar al verdugo —dijo el Rey apresuradamente.²²²

La alteridad no es una figura privilegiada para la aceptación del otro por su condición de otredad, sino que es un campo que también nos pone en peligro. No hay política de las afecciones que no tenga que vérselas con el amplio espectro de fuerzas que emergen de los afectos, con sus tonos y matices, con sus pulsiones y cancelaciones, con sus perversiones y subversiones, con sus durezas y suavidades, con sus fugas y totalitarismos. Así, la alteridad, más que sumirnos en algún estado de recepción sin límites, nos obliga a hacernos cargo de nuestras posibilidades para que la alteridad, incluso como enemigo, sea incorporada como proceso de contaminación de fuerzas donde al otro no se le devora sino que se le inscribe en el cuerpo.²²³

²²² *Ibid.*

²²³ Para comprender esta relación con el otro vale la pena tener en mente los procesos antropofágicos: “La noción de ‘antropofagia’ planteada por los modernistas remite originariamente a una práctica de los indios tupinambás. Se trata de un complejo ritual de muerte y devoración de los enemigos = a radicalmente otros, los prisioneros de guerra. Lo que en general no sabemos, a menos que estemos mínimamente familiarizados con los estudios antropológicos, es que ese ritual podía durar meses e incluso años, del cual el canibalismo era tan sólo una etapa. Curiosamente, esa es la única (o cuasi única) registrada en el imaginario occidental —probablemente por el horror que debe haberle causado al invasor europeo. Y aún mas curioso todavía es el canibalismo que el Movimiento Antropofágico privilegió en la construcción de su argumento. He aquí cómo la describen los

Nos deslizamos en la superficie en busca de la intensidad y no de la figuración, pero habrá que estar al cuidado de los encuentros, para hacer que la revuelta de la carne sea el momento ético por excelencia, donde ya no se afirma el deber de un individuo sino el poder de una existencia:

El punto de vista de una ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes? De allí, retorno a este especie de grito de Spinoza: ¡¿qué puede un cuerpo?!

Jamás se sabe de antemano lo que puede un cuerpo, jamás se sabe cómo se organizan y cómo están envueltos en alguien los modos de existencia. Spinoza explica muy bien que jamás se trata de un cuerpo cualquiera, es lo que tú puedes.²²⁴

Lo que uno puede, momento de locura absoluta que escapa a todas las determinaciones de la reflexión, a toda política de la mimesis y el ensayo. Porque uno nunca sabe qué puede un cuerpo, no se pueden determinar las reacciones y los afectos que un encuentro desencadenará. La ética no puede estar ni en él mismo, como totalidad de un sujeto que se hace desde la conciencia de sí, ni en el otro, como infinito, que me estructura en una relación de sometimiento a la alteridad. La ética, desde la revuelta de la carne, para lograr ser el lugar de un acontecimiento de

antropólogos Manuela Carneiro da Cunha y Eduardo Viveiros de Castro: 'luego de matar al enemigo, el ejecutor se cambiaba el nombre y era marcado con escarificaciones en su cuerpo, durante un prolongado y estricto retiro'. Y así, con el correr del tiempo, los nombres se iban acumulando, con cada incorporación de un nuevo enemigo, acompañados de los respectivos dibujos tallados en la carne: y cuantos más nombres se grababan en su cuerpo, más prestigio ganaba su portador. La existencia del otro —no uno, sino muchos y diversos— se inscribía así de manera indeleble en la memoria del cuerpo, produciendo devenires de la subjetividad imprevisibles." Suely Rolnik, "El otro se talla en la carne", fragmento de clase que impartió en el curso "El retorno del reprimido colonial" en el Programa de Estudios Independientes del Museu d'Art Contemporani de Barcelona (Macba) del 17 al 27 de noviembre de 2009.

²²⁴ Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, p. 73.

sentido y no una pura repetición de la identidad, sólo puede ser lo que puede un cuerpo en un encuentro.

La indeterminación de nunca saber qué puede un cuerpo no deberá cancelar la emergencia de alteridad, pero tampoco se deberá someter a una imposición de una pura búsqueda de intensidades. Ni alergia por el miedo de que el encuentro intoxique y enferme —siempre es posible que las fuerzas que piden paso sean arrasadas por figuraciones que siguen imponiéndose y que, entre sensación y reflexión, se dé tal choque que nos lleve cerca de la caída, donde las figuraciones se solidifican aún más y las sensaciones se anestesian. Pero tampoco pura búsqueda por los acontecimientos para satisfacer la adicción a la intensidad que cancela cualquier alteridad y nos sitúa de nuevo en un tiempo como producción de un continuo de intensidades que fugan la conciencia.

El encuentro con la alteridad no sólo irrumpe en el tiempo sino que hace y toma tiempo, sus efectos demoran, se desvían y se propagan; algunas veces el cuerpo se hace inmune ante la contaminación, y otras tantas la incuba hasta que se despliega, irremediablemente, la infección. La intensidad ocurre en la superficie, pero el acontecimiento tiene un tiempo largo. Irrumpe con violencia, pero se tarda en tomar consistencia. Nuestro trabajo será sumergirnos en la superficie para detener el acontecimiento en nuestro cuerpo y, desde ahí, activar nuestra vibratilidad, para estar a la escucha y al cuidado de los afectos que se movilizan. Superficies que acariciamos para activar la posibilidad del deseo, deseo que fluye no como necesidad, proyección o ausencia, sino como atracción que nos lleva en dirección a ciertos universos y repulsión que nos aleja de otros.²²⁵

²²⁵ Cfr. Rolnik, "Deleuze esquizoanalista", *loc. cit.*

V. Superficies del deseo

El arte se vuelve un campo privilegiado para la activación de la potencia irruptiva de la lógica de la superficie; posibilidad de una especie de fuerza “*vulvánica*”, como llama Rolnik a la potencia creadora que emerge de la vibratilidad —que acontece como erupción volcánica, pero que surge del cuerpo—, para buscar en el encuentro con una obra o con una práctica una provocación, una convulsión que opera en la piel y en los nervios; para abrir un campo de experiencia que no se mueve en la reflexión ni en las figuraciones, sino que se desliza en las superficies del deseo.

Habrá que tener en claro que este espacio privilegiado no supone un afuera donde exista alguna especie de pureza, sino que este territorio surge de los propios mecanismos de la modernidad en los que el arte se constituyó como espacio de contemplación y reflexión de los sentimientos y sensaciones. Sin embargo, a pesar de las estructuras iluministas, el arte siempre ha encontrado puntos de fuga y de fractura donde la experiencia estética supone la posibilidad de salida a las constricciones de la sujeción dominante.

El arte, tal vez como nunca, tiene una importancia social, cultural y política como espacio de experimentación y creación de comunidades, ya que al mantener ciertas estructuras de “autonomía” permite momentos de excepción, que si bien están configurados en los propios regímenes de saber y poder, permiten libertades, cruces, experimentaciones y creaciones que han sido canceladas y reprimidas en otros campos del pensamiento. El arte todavía puede ser una práctica poética que trabaja como manifestación de intensidades, que permite relacionarnos con una obra o práctica como alteridad que nos vulnera y nos fragiliza, pero ante la cual no tenemos

los mismos grados de alergia o de miedo que los que emergen ante un otro encarnado en un rostro, en una piel, en un nombre.

La obra es escurridiza y su cuerpo se propaga en el espacio dejando, al menos un instante, la posibilidad de que su intensidad se deslice en nuestra piel. Además de su figuración significativa —campo de radical importancia, pues es desde ahí que se constituyen las poéticas de significación que permiten operar en el campo de representaciones que se juegan en el régimen del arte—, la obra artística puede ser un dispositivo para activar un territorio de paradojas que operan en lo visible y lo invisible, que actúan sobre la piel y movilizan, desde las sensaciones, los sentidos fijos para abrir nuevas relaciones con el mundo.

La obra entonces no siempre es, aun cuando trabaje en la representación como forma de identificación del régimen simbólico del arte, una pura figuración. Aun cuando identifiquemos formas, figuras, expresiones y contextos, la obra de arte puede ser —sin que esto suponga una condición ontológica, sino más bien un estado de excepción— una irrupción que opera como manifestación que, desde su materialidad, provoca una ruptura en el tiempo y el espacio. La obra, como cuerpo de intensidades que irrumpe en nuestra cartografía de sentidos, permite situarnos en la paradoja para afirmar que una cosa sigue siendo lo que era, pero a la vez es también otra cosa, que revienta y reinventa la primera. Paradoja del sentido que opera en nuestros cuerpos y que nos desplaza hacia algo nuevo, lo acaricia, lo bordea. Y desde aquí, desde esta paradoja de la superficie, tartamudeamos. Nos fragilizamos. Nos vulneramos.

El arte puede, cuando la obra logra además de operar en las representaciones ser un cuerpo de intensidades, ser la superficie del deseo en la que nos deslizamos

para encontrarnos con la alteridad y tener la capacidad de desinvertir las creencias *a priori*, para afinar la escucha de los efectos que cada encuentro moviliza.

Habrá que buscar las superficies que despiertan el deseo para conseguir establecer el lugar del acontecimiento y desde ahí tener la paciencia para esperar a que sucedan los afectos del encuentro. Habrá que estar a la escucha de las convulsas de la carne y de la piel y, desde ahí, situarnos en la paradoja.

Paradoja del sentido que permite, a la vez que trazar una nueva cartografía de la existencia desde la intensidad y el deseo, reacomodar y re-configurar figuraciones y representaciones. Momento de la doble afirmación que nos permite ya no sólo estar en la subjetividad como resistencia, sino lograr generar momentos de des-identificación, donde nuevas figuraciones de sentido se abren paso en la misma cartografía de lo real. Suturación y recomposición del campo de representaciones que permite que, también, las intensidades suban a la superficie y las figuraciones ya no sean la repetición de un delirio sino la producción social y colectiva de lo que un cuerpo puede.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Aesthetic Theory*, Routledge, Londres-Boston, 1984.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 2003.
- Adorno, Theodor. *Notas sobre literatura III*, AKAL, Madrid, 2006.
- Adorno, Theodor. *Teoría Estética, Obras Completas, 7*, Akal, Madrid, 2004
- Adorno, Theodor. *The Culture Industry*, Routledge, Londres, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer, el poder soberano y la vida nuda*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin, notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- Althusser, Louis. *For Marx*, Verso, Londres, 2005.
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne. *Para leer el Capital*, Siglo XXI, México, 1985.
- Aljys, Francis. *Diez cuadras alrededor del estudio*, Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, 2006.
- Aljys, Francis/Medina, Cuauhtémoc. *Cuando la fe mueve montañas*, Turner, Madrid, 2005.
- Aljys, Francis/Monsivaís, Carlos. *Le Centre Historique de la Ville de Mexico*, Turner-Musée des Beaux-Arts-Ville de Nantes, Madrid, 2005.
- Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Arent, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1998.
- Arent, Hannah. *¿Qué es la política?*, Paidós-UAB, 1997.
- Aristóteles. *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 1999.

- Amigo, Roberto. "Aparición con vida" en *Arte y Violencia: XVIII coloquio de historia del arte*, IIE-UNAM, 1995.
- Balibar, Étienne. *Escritos por Althusser*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 2007.
- Bartra, Roger. *Antología, Anatomía del Mexicano*, Del bolsillo, México, 2006.
- Baudrillard, Jean. *Cultura y Simulacro*, Kairos, Barcelona, 1978.
- Baudrillard, Jean. *La ilusión del fin o la huelga de los acontecimientos*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- Benjamin, Walter. *Baudelaire: poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1993.
- Benjamin, Walter. *El autor como productor*, trad. Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2003.
- Benjamin, Walter. *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Península, Barcelona, 2000.
- Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.
- Benjamin, Walter. *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2001.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. Andres E. Weikert, int. Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2003
- Benjamin, Walter. *Iluminaciones*, Taurus, Madrid, 1971.
- Benjamin, Walter. *Imaginación y sociedad*, Taurus, Madrid, 1993.
- Benjamin, Walter. *One-Way Street*, Verso, Londres, 2000.
- Benjamin, Walter. *Tentativas sobre Brecht*, Taurus, Madrid, 1990.
- Benjamin, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*, Taurus, Madrid, 1973.
- Benjamin Walter. *The Arcades Project*, The Belknap Press of Harvard University Press, Estados Unidos de Norte America, 1999.

Benjamin Walter. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" en *The Continental Aesthetics Readers*, Routledge, Londres, 2000.

Bensussan, Gerard. "La política y el tiempo en torno a Derrida y al mesianismo", en *Actuel Marx Intervenciones, N 3, La deconstrucción y el retorno de lo político*, primer semestre 2005. En: <http://next.v-paris10.fr/actuelmarx/num3chi.htm>

Bekett, Samuel. *Endgame and act without words*, Grove Press, New York, 1958.

Bolívar Echeverría, "Chiapas y la conquista inconclusa" en *Chiapas*, número 11, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, 2001.

Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo, una civilización negada*, Random House Mondadori, México, 2005.

Botey Mariana. "El Espectro Rojo: Crítica de la Razón Sacrificial" en *Desbordes, Resonancias desde los límites del arte y lo político*, N. 0, Enero 2008, <http://www.desbordes.net>

Bourriaud, Nicolas. *Relational Aesthetics*, Les presses du réel, Dijon, 2002.

Bourriaud, Nicolas. *Post production: la culture comme scénario: Comment l'art reprogramme le monde contemporain*, Le presses du réel, Dijon, 2003.

Bradley, Will/Esche, Charles (ed.). *Art and Social Change, a Critical Reader*, Tate publishing in association with Afterall, Londres, 2007.

Buchloh, Benjamin. (et al). *Art since 1900: modernism, anti modernism and postmodernism*, Thames and Hudson, Londres, 2004.

Buchloh, Benjamin. *Formalismo e historicidad: modelos y métodos en el arte del siglo XX*, Akal, Madrid, 2004.

Buchloh, Benjamin. *Neo-avantgarde and culture industry: essays on European and American art from 1960 to 1975*, MIT Press, Cambridge, Mass, 2000.

Buchloh, Benjamin. "Conceptual Art 1962-69 From an Aesthetic of Administration to the Critique of Institutions" *October*, n 55, 1990.

Bürger, Peter. *La teoría de la vanguardia*, ediciones Península, Barcelona, 1987.

Colectivo Situaciones, *Bienvenidos a la selva, diálogos a partir de la sexta declaración del EZLN*, Tinta limón, Buenos Aires, 2005.

Dark Star (ed.). *Beneath the Paving Stones, Situationists and the Beach, May 1968*, AK Press, San Francisco, 2001.

Debord, Guy. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 1990.

Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia, 1990.

Deleuze, Gilles. *Deseo y placer*, Alción Editora, Córdoba, 2004.

Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 2004.

Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

Deleuze, Gilles. *Empirismo y subjetividad*, Gedisa editorial, Barcelona, 1996

Deleuze, Gilles. *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.

Deleuze, Gilles. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Arena Libros, Madrid, 2002.

Deleuze Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós Básica, Barcelona, 1994.

Deleuze, Gilles. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, 2005.

Deleuze, Gilles y Parnet Claire. *L'abécédarie de Gilles Deleuze: A Animal*,

<http://www.youtube.com/watch?v=9M-n5Pfc65Q>

Deleuze, Gilles. *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995.

Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008

Derrida, Jacques. *Aporías: morir-esperarse (en) los límites de la verdad*, Paidós, Barcelona, 1998.

- Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Derrida, Jacques. *Dar (la) muerte*, Paidós, Barcelona, 2000.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 2003.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Trotta, Valladolid, 1995.
- Derrida, Jacques. *Ecografías de la televisión*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Derrida, Jacques. *La verdad en pintura*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Derrida, Jacques. *No escribo sin luz artificial*, Cuatro, Valladolid, 1999.
- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*, Trotta, Valladolid, 1998.
- Derrida, Jacques, *Rogues: Two Essays on Reason*, Stanford University Press, Stanford, California, 2005.
- Derrida, Jacques. "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales" en *La filosofía en una época de terror, diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Buenos Aires, 2004.
- Derrida, Jacques. "Carta a un amigo japonés" en *El Tiempo de una tesis*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997.
- Derrida, Jacques. "Politics and Friendship" en conferencia para *Centre for Modern Thought*, University of Sussex, 1997.
- Derooin, Jeanne. "Aux Citoyens Français!" en *Women, the Family, and Freedom: The Debate in Documents, Volume I, 1750-1880*, Stanford University Press, Palo Alto, CA, 1983.
- Eagleton, Terry. *La estética como ideología*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

El Espectro Rojo. "Los bárbaros: alfabeto colérico" en *des-bordes* 0.5 *El contagio*. Junio 2009. http://www.des-bordes.net/0.5/es/alfabeto%20colerico/los_barbaros.html

Expósito, Marcelo. "Entrar y salir de la institución: autovalorización y montaje en el arte contemporáneo" en *Transform: Instituciones progresivas*, octubre, 2006. <http://transform.eipcp.net/transversal/0407/exposito/es>

Expósito, Marcelo. "De la desobediencia civil a la desobediencia social: la hipótesis imaginativa", en *Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas*, número 2, Madrid, 2002.

EZLN. *Documentos y Comunicados 1*, Ediciones Era, México, 1994.

EZLN. *Documentos y Comunicados 2*, Ediciones Era, México, 1995.

EZLN. *Documentos y Comunicados 3*, Ediciones Era, México, 1997.

EZLN. *Documentos y Comunicados 4*, Ediciones Era, México, 2003.

EZLN. "Cuarta Declaración de la Selva Lacandona", Enero, 1996. <http://ujs-pr.tripod.com/herramientas/textos/4declara.htm>

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

Foster, Hal. *The anti-aesthetic: essays on post-modern culture* (ed), Bay Press, Washington, 1985.

Foster, Hal. *Discussions in contemporary art* (ed), Bay Press, Seattle, 1987.

Foster, Hal. *El retorno de lo real, la vanguardia a finales del siglo*, Akal, Madrid, 2001.

Foucault, Michel. *Aesthetics, Method and Epistemology*, Penguin Books, Londres, 1998.

Foucault, Michel. *El discurso del poder*, ed. Oscar Terán, Folios ediciones, México, 1983.

Foucault, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Quarto Gallimard, Paris, 2001.

- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 2007.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 2007.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2001.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, siglo XXI, México, 2005.
- Foucault, Michel. *Las crisis de la razón*, Universidad de Murcia, Murcia, 1987.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, La genealogía, La historia*. Pre-Textos, Valencia, 2000.
- Foucault, Michel. *This is not a pipe*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- Foucault, Michel. "Introduction to Kant's Anthropology from a pragmatic point of view" en <http://www.generation-online.org/p/fpfoucault1.htm>
- Michel Foucault. "Método, de Historia de la sexualidad I" en *El discurso del poder*, Folios Ediciones, México, 1983.
- Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el ultimo hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. *La actualidad de lo bello*, Paidós-UAB, Barcelona, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. *Estética y Hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996.
- Graham, Dan. *Two-Way Mirror Power: Select Writings By Dan Graham on His Art*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1999.
- Graham, Dan. *Video, Architecture, Television: Writings on Video and Video Works, 1970-1978*, the Press of Nova Scotia College of Art and Design, Halifax, 1979.
- Guattari, Félix. *Cartografías del deseo*, La Marca, Buenos Aires, 1995.
- Guattari, Félix. *Caosmosis*, Manatíal, Benos Aires, 1996.

Guattari, Félix y Rolnik, Suley. *Micropolíticas, cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005.

Haacke, Hans. *Unfinished business*, MIT, Cambridge, Mass., 1986.

Hegel, G. W. F. *De lo bello y sus formas estéticas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

Hegel, G.W.F. *Estética, Siglo XX*, Buenos Aires, 1983-1986.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.

Heidegger, Martin. *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Heidegger, Martin. *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Universidad Autónoma de Puebla y Herramienta ediciones, Buenos Aires, 2002.

Holloway, John. *Contra y más allá del Capital*, Universidad Autónoma de Puebla y Herramienta ediciones, Buenos Aires, 2006.

Holloway, John. Matamoros, Fernando y Tischler Sergio. *Zapatismo, reflexión teórica y subjetividades emergentes*. Universidad Autónoma de Puebla y Herramienta ediciones, Buenos Aires, 2008.

Holmes, Brian. "El Póker mentiroso. Representaciones de la política/Política de la representación" en *Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas*, número 2, Madrid, 2002.

Holmes, Brian, entrevistado por Expósito, Marcelo. "Estéticas de la igualdad. Jeroglíficos del futuro" en *Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas*, número 5, Arte: la imaginación política radical, Madrid, 2005.

Holmes, Brian. "Jeroglíficos del futuro: Jacques Rancière y la estética de la igualdad" en *Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas*, número 1, Madrid, 2002.

- Holmes, Brian. "La personalidad flexible", *Transform: Máquinas y subjetivación*, enero 2002. <http://transform.eipcp.net/transversal/1106/holmes/es>
- Home, Stewart. *The assault on Culture, Utopian Currents from lettrisme to class war*, AK Press, Escocia, 1991.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- David Hume. *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Jameson, Fredric (ed). *Aesthetics and Politics*, New Left Books, Londres, 1977.
- Ibarlucía, Ricardo. *Onirotsch: Walter Benjamin y el surrealismo*, Manantial, Buenos Aires, 1998.
- Kant, Immanuel. *Lo bello y lo sublime; la paz perpetua*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001.
- Kant, Immanuel. *El conflicto de las facultades: en tres partes*, Alianza, Madrid, 2000.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Alianza, Madrid, 2000.
- Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*, A. Machado Libros, Madrid, 2003.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Knabb, Ken (ed.). *Situationist Internacional, Anthology*, Bureau of Public Secrets, Berkeley, 1989.
- Krauss, Rosalind. *El inconsciente óptico*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Krauss, Rosalind. *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*, Alianza, Madrid, 1996.
- Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 1994.
- Levinas, Emmanuel. *La huella del otro*, Taurus, México, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1995.
- Longoni, Ana. *Traiciones*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 2008.

Longoni, Ana/Bruzzone, Gustavo (comp). *El siluetazo*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008.

Longoni, Ana. "La legitimación del arte político" en *Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas*, número 5 Arte: la imaginación política radical, Madrid, 2005.

Longoni, Ana. "¿Tucumán sigue ardiendo?" en *Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas*, número 5 Arte: la imaginación política radical, Madrid, 2005.

Lorey, Isabell. "El sueño de la ciudad gobernable: peste, policía y razón de Estado" en *Transversal Multilingual Web Journal, Art and Police*, 10-2007.
<http://transform.eipcp.net/transversal/1007>

Lunacharsky, Anatoly V. *El Arte y la Revolución (1917-1927)*, Grajalbo, México, 1975.

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Sarpe, Madrid, 1984.

Lukács, Georg, *Sociología de la literatura*, Ediciones Península, Madrid 1966.

Lukács, Georg. "Realism in the Balance" en *Aesthetics and politics*, Verso, Londres, 2002.

Marcus, Greil. *Lipstick traces, a secret history of the twentieth century*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2003.

Margolles, Teresa. *¿De qué otra cosa podríamos hablar?*, Pabellón de México. 53 *Exposición Internacional de Arte. La Bienal de Venecia*, Editorial RM, México, 2009.

Marx, Karl. *El capital*, Tomo I/ Vol. 1, Siglo XXI editores, México, 2001.

Mc Donough, Tom (ed.). *Guy Debord and the Situationist International*, October Books, The MIT Press, Massachussets, 2004.

Medina, Cuauhtémoc. "Fantasmas Pasteurizados", en *des-bordes*, número 0: *Rresonancias desde los limites del arte y la política*, Enero 2009. http://www.des-bordes.net/des-bordes/Cuauhtemoc_Medina01.php

Mertes, Tom. *A Movement of Movements, Is Another World Really Possible?*, Verso, Londres, 2004.

- Nietzsche Friedrich. *La voluntad de poder*, EDAF, Buenos Aires, 2000.
- Platón. *Teeteto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- Platón. *La República*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Pepitas de calabaza (ed.). *La revolución del arte moderno y el arte moderno de la revolución*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2004.
- Rancière, Jacques *Aux bordes du politique*, Gallimard, Paris, 2004.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Rancière, Jacques. *El inconsciente estético*, del estante editorial, Buenos Aires, 2005.
- Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006.
- Rancière, Jacques. *El viraje ético de la estética y la política*, Palinodia, Santiago de Chile, 2005.
- Rancière, Jacques, *La división de lo sensible*, Centro de arte de Salamanca, Salamanca, 2002.
- Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*, Editorial Galerna, Buenos Aires, 1975.
- Rancière, Jacques. *La fabula cinematográfica, reflexiones sobre la ficción en el cine*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Rancière, Jacques. *Le destine des images*, Le Fabrique Éditions, Paris, 2003.
- Rancière, Jacques. *Política, policía, democracia*, LOM Ediciones, Santiago, 2006.
- Rancière, Jacques. *Short Voyages to the Land of the People*, Atopia, Stanford University Press, Stanford California, 2003.
- Rancière, Jacques. *Sobre políticas estéticas*, Museu d' Art Contemporani de Barcelona y Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2005.
- Rancière, Jacques. *The Flesh of Words*, Atopia, Stanford University Press, Stanford California, 2004.
- Rancière, Jacques. *The Future of the Image*, Verso, Londres, 2007.

Rancière, Jacques. *The Ignorant Schoolmaster, Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford University Press, Stanford, California, 1999.

Rancière, Jacques. *The Names of History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.

Rancière, Jacques. *The politics of Aesthetics*, Continuum, Cornwall, 2004.

Rancière, Jacques. "Dissenting Words: a conversation with Jacques Rancière", *Diacritics: A review of Contemporary Criticis*, número 30-2, verano del 2000.

Rancière, Jacques. "El teatro de imágenes" en *Alfredo Jaar, La política de las imágenes*, Metales pesados, Santiago de Chile, 2008.

Rancière Jacques. "El uso de las distinciones" en *DDOOSS, Asociación de amigos de arte y la cultura de Valladolid*, en http://www.ddooss.org/articulos/otros/Jacques_Ranciere.htm

Rancière Jaques, ed. Por Mark Robson "From Politics to Aesthetics?" *Paragraph 28* num 1, Edingurgh University Press, Edimburgo, Marzo 2005.

Rancière, Jacques. "Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement", *SubStance*, 92, 2000.

Rancière, Jacques. "The thinking of dissensus: politics and aesthetics" at the conference *Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political*, Goldsmiths College, Londres, 2003.

Rancière, Jacques. "Ten Theses on Politics", *Theory and Event*, Hopkins University, 5:3, 2001.

Rancière, Jacques. "Statements on the occasion of the panel discussion: Artists and Cultural Producers as Political Subjects. Opposition, Intervention, Participation, Emancipation in Times of Neo-Liberal Globalisation" en *Data Recovery*, ed. Övül Durmu o lu, GaMeC-Galleria d'Arte Moderna e Contemporanea, Bergamo, 2008.

Rancière, Jacques. "Who is the subject of the Rights of Man?", *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Spring/ Summer 2004.

- Rauning, Gerald. *Mil máquinas, breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, Traficantes de sueños, Madrid, 2008.
- Rolnik, Suely. *Cartografía sentimental*, Editora Sulina-UFRGS editora, Porto Alegre, 2006.
- Rolnik, Suely. "Antropofagia zombie" en *Brumaria*, 7 arte, máquinas, trabajo inmaterial, Madrid, diciembre 2006.
- Rolnik, Suely, "Deleuze esquizoanalista", en <http://campogrupal.com/deleuze.html>.
- Este texto se publicó en la *Revista Campo Grupal*, N° 23, abril de 2001.
- Rolnik, Suely. "Geopolítica del chuleo" en *Brumaria*, Vol. 7: arte, máquinas, trabajo inmaterial, Madrid, diciembre 2006.
- Rolnik, Suely. "Lygia llamando" *Brumaria*, Vol. 7: arte, máquinas, trabajo inmaterial, Madrid, diciembre 2006,
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México, 2004.
- Shiner, Larry. *La invención del arte*. Paidós, Barcelona, 2004.
- Stimson, Blake/ Sholette, Gregory. *The Art of Social Imagination After 1945, Collectivism after Modernism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007.
- Subcomandante Marcos. Entrevista por el colectivo Kilombo intergaláctico, *Las nuevas fronteras*, Tinta limón, Buenos Aires, 2008.
- Transform (ed.). *Producción cultural y prácticas instituyentes*, Traficantes de sueños, Madrid, 2008.
- Vázquez Montealbán, Manuel. *El señor del los espejos*, Aguilar, Madrid, 1999.
- Yuen, Eddie (ed.). *Confronting Capitalism: Dispatches from a Global Movement*, Soft Skull Press, Canada, 2004.

