



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**La política como realización de la
igualdad en Rancière**

T E S I S

**QUE PARA OPTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
FILOSOFÍA**

P R E S E N T A

IRVING DANIEL ROBLEDO GIRÓN

ASESOR: MAESTRO JOSÉ FRANCISCO BARRÓN TOVAR

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., octubre 2017



**Facultad de
Filosofía y
Letras**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Índice

Introducción.....	4
I.-Igualdad y emancipación.....	7
I.1 Después del fin de la política.....	7
I.2 La definición de igualdad.....	9
I.3 La igualdad de los seres parlantes.....	14
I.4 Igualdad de inteligencias y emancipación intelectual.....	21
I.4.1 La crítica al maestro y al intelectual.....	36
II.-Del reparto de lo sensible a la subjetivación política.....	44
II.1 La comunidad como partición/participación: el reparto de lo sensible...	44
II.2 Distorsión. El concepto de pueblo y su propiedad vacía.....	50
II.3 Desclasificación y subjetivación política.....	57
III.- La política como lucha por realizar la igualdad.....	63
III.1 Policía y ordenamiento de lo sensible.....	63
III.2 La política como litigio por la igualdad.....	68
III.3 El antagonismo entre filosofía y política.....	75
III.3.1 La despolitización de la política.....	75
III.3.2 La archipolítica de Platón.....	81
III.3.3 La parapolítica de Aristóteles.....	84
III.3.4 La metapolítica y crítica al marxismo.....	88
IV. Conclusiones.....	92
V. Fuentes de consulta.....	96

*Mi Tesis la dedico con todo cariño a mi madre, por su sacrificio,
esfuerzo y amor incondicional.*

Agradecimientos a los miembros del jurado por el tiempo dedicado a la lectura de mi trabajo y por sus valiosos comentarios.

A mi asesor, el Maestro José Francisco Barrón Tovar, porque en sus clases me transmitió su pasión por ésta vocación.

Introducción

El objetivo de este trabajo es mostrar como Jacques Rancière (Argel, 1940), profesor emérito de la Universidad de París VIII y European Graduate School, en su obra elabora una nueva manera de pensar la política y cómo ésta nueva perspectiva resulta una forma antagónica respecto a la tradición de la filosofía política. Asimismo, se expondrá como, por medio de esta postura, el autor puede criticar las estructuras que sustentan cualquier modelo de sociedad, porque establecen una división jerárquica que asigna lugares, ocupaciones y capacidades a cada uno de sus integrantes, pero que en dicho reparto siempre deja a un segmento fuera de la comunidad. Para llevar a cabo dicha tarea, plantea un concepto de igualdad que permite, a su vez, repensar otras nociones como la “emancipación”, “comunidad” y “pueblo”.

En el primer capítulo de este escrito se definirá la idea de igualdad rancierana, principalmente expuesta en *El desacuerdo* y *En los bordes de lo político*, pero que está expuesto en toda su obra. Para ello será necesario explicar en qué se diferencia de otras concepciones de la misma, las cuales forman parte de la filosofía política y de las que, según su postura, es necesario desprenderse, como lo son la división del *logos* y el sustento del *arkhé*. Posteriormente, se abordará cómo la forma en que Rancière piensa la igualdad implica otra manera de comprender la emancipación, mediante la cual se distancia de las ideas posmarxistas y posestructuralistas en las que se formó, en específico de su maestro Louis Althusser. Este planteamiento se encuentra en su primer escrito *La lección de Althusser* y en su texto que guarda mayor relación con el ámbito pedagógico: *El maestro ignorante*.

Con lo anterior también será necesario caracterizar en qué sentido la postura hacia el pensamiento de su maestro también conduce a una crítica al intelectualismo de izquierda, y en general, al modelo de enseñanza que se ha seguido desde la ilustración; esto porque Rancière argumenta que en lugar de cumplir su promesa de igualdad, de hecho, lo que ha producido es mayor desigualdad.

En el segundo capítulo se va a desarrollar, en primera instancia, como es que Rancière piensa la comunidad y cómo deriva de ella su concepto de “pueblo” como cuenta de los incontados. Para esto será necesario caracterizar qué denomina como “el reparto de lo sensible” [*le partage du sensible*], que propone en el texto del mismo nombre, con el que permite el entrecruzamiento de la estética con la política, y cómo, a partir de éste, se puede comprender la aparición de sujetos o subjetividades políticas que pongan en cuestión la estructura social de la que son excluidas.

En el tercer capítulo se explicará porqué para Rancière la política no es una rama de la filosofía, y de qué forma su pensamiento es antagónica de la tradición que se ha inscrito bajo ese nombre. Se presentarán las múltiples definiciones que da acerca de la política y será, lo más importante, exponer como ésta noción, de acuerdo con su forma de pensar, es el resultado de un encuentro polémico entre dos formas de lo que llama “estar juntos” [*être ensemble*]. Por una parte lo que define mediante el concepto de “policía” [*police*], mismo que, será necesario aclarar, no tiene relación con las ideas althusserianas o foucaultianas que se relacionan con el aparato represor de Estado; y, su contrapuesto, una lógica que bajo la idea de

igualdad conforma sujetos, individuales o colectivos que inscriben su participación en la comunidad a manera de un litigio que desestabiliza el principio de contabilización y la organización del ordenamiento social.

La última sección va tratar acerca de cómo mediante los conceptos de arquipolítica, parapolítica y metapolítica Rancière emprende una crítica en contra de la tradición filosófica (Platón, Aristóteles y el marxismo respectivamente) para demostrar de qué forma éstas, por el contrario de establecer con sus ideas una comunidad de sujetos iguales, lo que hacen es estructurar un orden de divisiones y desigualdades.

I. IGUALDAD Y EMANCIPACIÓN

La igualdad es fundamental y ausente, actual e intempestiva, siempre remite a la iniciativa de individuos y grupos que, a contracorriente del curso ordinario de las cosas, asumen el riesgo de verificarla, inventando formas individuales o colectivas para su verificación.

La igualdad en general no es un fin por alcanzar. Es un punto de partida, un presupuesto que se debe verificar a través de secuencias de actos específicos

JACQUES RANCIÈRE, EN LOS BORDES DE LO POLÍTICO

I.1 Después del fin de la política

Rancière enuncia el fin de la política como la destrucción de la fuerza revolucionaria al entrar, en nuestra actualidad, en un periodo en el que se han reprimido “las divisiones políticas, los desgarramientos sociales y los proyectos utópicos”¹. Para Rancière, hemos entrado en lo que llama una época de “esfuerzo productivo común, de la libre circulación, del consenso nacional y la competencia internacional”; en una sociedad democrática –como efecto de la “fuerza consensual”– que se fundamenta en la distribución de cargos y ocupaciones de todos y cada uno de sus integrantes.

Nos encontramos, entonces, sumidos en una sociedad que ha sido pacificada, en tanto que, lo que se ha llamado «lo político» ya no atiende más a luchas entre clases sociales. La política, dice Rancière, ha quedado secularizada, es decir, se ha eliminado en ella cualquier rasgo de conflicto, de divisiones que produzcan litigio o protesta y ha sido reducida al ámbito de la simple gestión o administración social dentro de un sistema de representación. Por ello, Rancière advierte que se ha

¹ Madrid A., Introducción de *En los bordes de lo político*, p. 21

llegado a “poner fin en todo caso, a lo político tal como se manifiesta, a su estado espontáneo, democrático: poner fin a la autorregulación anárquica de lo múltiple por la decisión mayoritaria”².

Por lo anterior, Rancière emprende una revisión de la noción de filosofía política desde los clásicos, y propone una reformulación de lo que debe entenderse como política. Su planteamiento le permite distinguir y repensar términos, como igualdad, emancipación, subjetividad y comunidad. Para Rancière, es necesario devolverle a la política su tensión originaria; reintroducir en ella el *dos* como fragmentación del *status quo* y no dejarla sometida «a la ley de lo Uno» de la supuesta sociedad equilibrada, donde cada uno ocupa solamente el lugar que le corresponde y no puede hacer otra cosa sino lo que impone un sistema de desigualdad y explotación, que requiere para su funcionamiento sin interrupción de la configuración de sujetos apolíticos, apaciguados como seres vivos que obedecen la ley de su organismo.

Es necesario, entonces, generar otra forma de entender la política; cuestionar la tradición y la actual «retórica gubernamental» que suprime la política como auténtico litigio sobre la misma distribución de lo común en la sociedad, de la asignación de cargos, espacios y lugares: poner en evidencia el pretendido éxito del ser en conjunto.

I.2 La definición de igualdad

² Rancière J., *En los bordes de lo político*, p. 28

La igualdad es el principio que le permite a Rancière estructurar una lógica distinta de la que ha pensado la política como justa distribución. A lo largo de su obra, Rancière la ha expuesto en diversas ocasiones. Por ella, ha logrado escindirse y cuestionar los cimientos de la filosofía política, cuyo origen encuentra en Platón y Aristóteles, que considera, consisten en una administración de ocupaciones, espacios, lugares. Se trata de un discurso generado desde el pensamiento clásico griego donde el principal asunto versa sobre la posibilidad de participar en la construcción de la *polis*, bajo la premisa de poder, o no, emitir un discurso articulado como propiedad que otorga el uso de su racionalidad [*logos*].

Para distinguir la noción de política que Rancière comienza a reelaborar, y por la cual busca integrar nuevamente la polémica al interior de la discusión sobre la distribución de lo social partiendo de su concepción de la igualdad –aspecto que considera ha sido borrado de la discusión históricamente–, decide referirse a la filosofía política clásica como *politeia*, misma que corresponde con la distribución de partes de la sociedad o la gestión de su orden, que requiere, de hecho, de una asignación desigual de capacidades.

Es imprescindible comprender que cuando Rancière piensa en igualdad no se refiere a ella en un sentido axiológico; la igualdad para este pensador, como lo menciona Christian Ruby, no es una propiedad biológica en los individuos ni un valor moral que es necesario invocar³. Tampoco la piensa de acuerdo con algún sentido teleológico, como si esta fuera la condición al final de una meta trazada,

³Ruby Ch., *Rancière y lo político*, p.93

pues como el mismo Rancière lo menciona: la igualdad «no es un fin por alcanzar, es fundamental y ausente». Es fundamental porque ella le permite repensar la política, pero es ausente porque para discutir acerca de ella, requiere estar en olvido para poder reivindicarla. Por tanto, la igualdad es un presupuesto, una manera de pensar, de la cual se tiene que partir y que debe someterse constantemente a su verificación; esto es que en cualquier modelo de sociedad supuestamente bien estructurada ha de ponerse a prueba el principio que ha servido para establecer el reparto de lo social.

La igualdad para Rancière, siguiendo la lectura de Ruby, es un postulado que no surge de un derecho pretendidamente universal, sino de un universal práctico⁴, ahí donde «lo propio de la igualdad no es unificar sino más bien desclasificar», generar situaciones en las que se le discuta. La igualdad es un axioma que exige ser verificado⁵, y existe solamente en tanto que puede realizarse. Al hacerlo logra desestabilizar, el ordenamiento social, mostrándolo como contingente; esto porque Rancière lo asume como carente de un principio ya que no considera que exista para él ningún motivo originario o ley natural –en otras palabras ningún *arkhé*⁶ entendido como lo hace Rancière en su doble significado, tanto como «principio» como «gobierno»– que justifique la organización de una sociedad de determinada

⁴ *Ibidem*

⁵ La palabra “verificado” puede eludir un sentido lógico en términos de verdad pero no la utilizo aquí únicamente con esa finalidad expresiva. Tal vez podría sustituirla por alguna otra palabra con un sentido más fuerte como “efectuado” o como “realizado” para referirme a la manera en que la igualdad se vuelve un acto político, sin embargo, quise mencionarla así en esta ocasión ya que hace hincapié al modo en que aparece en el texto *En los bordes de lo político*. Véase p. 5, epígrafe.

⁶ Este concepto griego es utilizado por Rancière a lo largo de su obra, sin embargo dependiendo el texto y la traducción aparecerá escrito unas veces como *arkhé* y otras como *arjé*; en ambos casos a lo que se refiere es al mismo vocablo griego.

manera. Por esta misma razón, es posible interrumpir el *consensus*, la aceptación del orden establecido, haciendo válido el reconocimiento de la alteridad. Entiéndase por ello hacer válida la posibilidad de protestar contra la infundada distribución, por parte de un determinado tipo de subjetividad, individual o colectiva, que ha sido perjudicada en dicho reparto de lo común.

Por lo antes mencionado, Federico Galande, filósofo chileno, afirma que Rancière elabora un pensamiento con un fuerte «poder performático» que sustituye la filosofía política por un tipo de «experiencia política»⁷ que no es sino la experiencia del litigio que la tradición ha suprimido a cambio de un supuesto orden geométrico como era afirmado por la filosofía política clásica, en donde se pretendía estructurar la *polis* de manera tal que siguiera el supuesto orden aritmético del *kosmos*.

La pregunta consiguiente es ¿de qué hay igualdad? Para Rancière es claro, de lo que hay igualdad es de inteligencias, hay igualdad en el sentido de que todos, en tanto que seres parlantes, dotados de la cualidad que hace al hombre un animal social; es decir, la capacidad de hacer acuerdos mediante el uso de la palabra. Por ésta, somos todos capaces de emitir un discurso referente a lo justo y lo injusto y en consecuencia, capaces de participar en las decisiones que estructuran o desestabilizan el orden de la *polis*.

Esta noción de igualdad por la cual todos poseemos la misma capacidad de tener parte en el *arkhé*, es desde la visión de Rancière, la que ha sido borrada históricamente por la filosofía y la ciencia política, pues fueron éstas quienes la

⁷ Galande F., *Rancière una introducción*, p. 13

remplazaron por la idea de una justa distribución entre las partes de la comunidad, razón por la cual requiere ser actualizada.

El concepto de igualdad propuesto por Rancière nada tiene que ver con la noción iusnaturalista⁸ (Thomas Hobbes) de los individuos hipotéticamente libres e iguales –en tanto que son todos capaces de hacer uso de su propia fuerza para matar a otro a fin de conservar su vida u obtener algún fin– en el así llamado estado de naturaleza, como previo a la construcción artificial del Estado o sociedad civil.

Tampoco se puede asociar en algún sentido con la idea de equidad o de justicia, como en el caso de John Rawls, quien identifica en su *Teoría de la justicia* a la igualdad como condición necesaria para establecer un contrato social que de origen a una estructura social de manera que puedan conformarse instituciones se distribuyan los derechos fundamentales –que se “determinen las ventajas provenientes de la cooperación social”⁹–. Rawls, propone el concepto de «justicia como imparcialidad»; esta se sustenta en una situación hipotética, como en el caso del iusnaturalismo, donde los hombres se encuentran en una posición en la que “nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad”, por lo que, al establecer acuerdos entre ellos, augura que serán justos por al estar circunstancialmente en simetría de relaciones y, en tanto que seres “racionales”, podrían delinear principios sin favorecer a nadie en particular.

Dos cosas son necesarias mencionar de acuerdo a esta noción en Rawls en relación con la igualdad. La primera es que ésta aparece como un presupuesto de

⁸ Cfr. Bobbio, N., “La tradición iusnaturalista” en *Estado, gobierno y sociedad civil*, p. 56

⁹ Cfr. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, p. 29

que todos los que van a ser partícipes en la sociedad son racionales –como asumiendo que alguien no lo puede ser y en ese sentido sería excluido de la posibilidad de establecer acuerdos–. Y en segundo lugar, en un momento posterior al contrato social establecido¹⁰, asume que se producirán desigualdades sociales y económicas en cuanto al reparto de ventajas se refiere, con lo que se justifica la desigualdad y la igualdad solamente queda asumida como un presupuesto originario necesario para establecer el contrato.

Por el contrario de las anteriores posturas¹¹, pertenecientes a la tradición de la filosofía política, la noción de igualdad que propone Rancière es un presupuesto, de que todo ser parlante, dotado de lenguaje por lo que se convierte en animal social, puede emitir un discurso articulado y expresarlo de manera pública como propiedad inherente a cada uno. En ese sentido, para Rancière, somos iguales no por la facultad de usar nuestra razón de manera pública sino ya desde el hecho de poseer el lenguaje, lo que implica a su vez, que todos somos racionales y que no hay justificación para excluir a nadie de su participación como miembro de la sociedad.

I.3 La igualdad de los seres parlantes

¹⁰ *Ibidem*, P. 82

¹¹ Tanto el iusnaturalismo como el contractualismo, como filosofías políticas, lo que pretenden es la construcción de una sociedad civil, un Estado y la definición de lo que significa ser un ciudadano. En ese sentido estructuran y distribuyen un ordenamiento de lo común.

El pensamiento de Rancière intenta fundar un modelo distinto de una política separada de la postura de los clásicos y de la tradición marxista, la cual requiere replantear conceptos como el de igualdad. Para Rancière, la política consistirá en la construcción de escenarios comunes, presentados como acontecimientos, en los que la noción de igualdad, como propiedad inherente a cada ser parlante, se muestre – se verifique–. Lo que plantea es que estos hechos interrumpen y pongan en cuestión la supuesta distribución justa o equitativa de las funciones, cargos, la posibilidad de hablar y ser escuchado de ser visto o ser relegado a la invisibilidad. Como ya fue anticipado, para Rancière, son Platón y Aristóteles los fundadores de la filosofía o ciencia política puesto que fueron los primeros en estructurar la distribución de la *polis* y la participación en el *arkhé* equilibrado con base en un supuesto contingente y arbitrario con el que pretendieron establecer las bases de una justicia como distribución geométrica (equitativa) de las partes de la *polis*.

En el que quizá sea su texto más importante, *El desacuerdo*, es donde Rancière devela la crítica a los filósofos clásicos. Pone en cuestión el comienzo del libro I de la *Política* de Aristóteles, donde este menciona que, de todos los animales, el hombre es el único que posee la palabra (*logos*), distinguiéndolo así de las bestias que solamente poseen la voz (*phoné*) que sirve para señalar placer o dolor¹². Por esta postura es válido afirmar que para Aristóteles existe una diferencia de naturaleza, ya que la palabra, que es lo propio del hombre, hace patente lo provechoso y lo nocivo, lo justo y lo injusto, en tanto que permite estructurar juicios y establecer acuerdos para participar de lo común al construir familias y ciudades.

¹² Cfr. Aristóteles, *Política*, 1253a

Sin embargo, la palabra no es propia de todo ser humano. Aristóteles no atribuye esta propiedad a los esclavos, los bárbaros e incluso las mujeres a quienes considera en el mismo rango que los anteriores¹³.

Filosofías como la de Aristóteles, son para Rancière fundadoras de lo que llama: “distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un logos – una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene– y aquellos de quienes no hay un logos, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena, sólo imita la voz articulada”¹⁴. Son simbólicas en el sentido que instauran un modelo de significación y atribución de determinaciones, y puesto que lo que hacen es determinar el lugar y las funciones a las cuales se ve reducido el uso del cuerpo dependiendo del atributo bajo el que se prefigure.

Así pues, Rancière se opone a este principio de la tradición filosófica de la política mediante su noción de *desacuerdo*. Busca mostrar determinadas experiencias las cuales le permiten revocar las arbitrarias divisiones establecidas que arrojan, principalmente a una determinada clase social al silencio y a la invisibilidad, lejos de la posibilidad de ejercer el cuerpo en sentido político, es decir, de discutir sobre su propia condición bajo la premisa de que no pueden estructurar un discurso digno de ser escuchado.

¹³ *Ibidem*, 1252b

¹⁴ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 37

“la «filosofía política» comienza su existencia por el largo protocolo del desacuerdo sobre un argumento acerca del cual todos están de acuerdo: que la justicia consiste en dar a cada uno lo que se le debe”¹⁵

Rancière pretende exponer la contingencia de las estructuras que dividen lo social entre los que pueden y los que no pueden hacer uso de la palabra y poner en marcha la posibilidad de verificar la existencia de su presupuesta condición igualitaria, de modo que esta no quede ofuscada bajo el aparente beneficio de la justa división que asigna a cada cual a un lugar dentro de la estructura social.

Con noción de **desacuerdo** –expuesta en el texto que lleva el mismo título– Rancière comienza a elaborar su propio pensamiento al introducir una reformulación de la noción de política, cuyo proyecto no sea la construcción de un orden sino una postura crítica respecto del fundamento que permite establecer dicho ordenamiento¹⁶. Esta es caracterizada por él como: “un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro”¹⁷. Ahí, lo que quiere decir, no es que se trate de la discusión ofuscada por falta de entendimiento, ya sea por causa de un desconocimiento o malinterpretación, sino que, se trata más bien de un litigio al interior del *logos*, primeramente por la posibilidad misma de establecer una discusión, lo que implica, en primera instancia, el reconocimiento de la propiedad

¹⁵ *Ibidem*, p. 9

¹⁶ Para Ernesto Laclau el concepto rancierano de desacuerdo significa que la «parte» inscribible en una «contabilización» se percibe a sí misma y al mismo tiempo como el todo. *Cfr. La razón populista* p. 303

¹⁷ *Ibidem*, p. 8

del habla de ambos interlocutores, y no como un hecho donde uno posee la racionalidad mientras el otro solamente puede emitir el ruido de su malestar¹⁸.

Por lo anterior, Rancière afirma: “Los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla”¹⁹. Para demostrar esta premisa, se puede citar el ejemplo que nos da Rancière en el mismo texto, *El desacuerdo*, donde menciona la narración de Pierre Simón Ballanche publicada en *Revue de Paris de 1829* que trata desde la óptica de Rancière, acerca de una “disputa sobre la cuestión de la palabra misma [...] la cuestión en juego es saber si existe un escenario común en donde plebeyos y patricios puedan debatir algo”²⁰. Se trata del texto *Fórmula general de la historia de todos los pueblos aplicada a la historia del pueblo romano*; ahí, al vincular la política de los clásicos con la de los modernos, muestra la cuestión sobre el uso de la palabra. El escenario se plantea como una disputa entre los plebeyos y los patricios. Para los patricios no se puede discutir con los plebeyos por el hecho de que no consideran que éstos en verdad hablen, tienen una vida que está reducida a ser reproductiva, no tienen nombre, por lo que no son alguien, lo que torna imposible discutir con ellos. Pero la respuesta que efectúan los plebeyos –el gesto que Rancière quiere resaltar– es que frente a esa división que manifiesta la dominación de unos sobre los otros a costa de una justificación en la diferencia de

¹⁸ Para Nicole Doerr, en este aspecto, Rancière se distancia del pensamiento de Habermas respecto a su idea de entendimiento dialógico, ya que para el francés los malentendidos y no el supuesto fundamental de un entendimiento dialógico son el verdadero comienzo de una política democrática. Cfr. “Entre Habermas y Rancière: La democracia de la traducción política”, en eicp.net, junio 2013.

¹⁹ Rancière J. *El desacuerdo*, p.9

²⁰ *Ibidem*, p. 37

capacidades, los plebeyos no se atrincheran como esclavos pero tampoco se asumen como guerreros sino como seres parlantes que comparten las mismas capacidades que aquellos que se las niegan, lo que pone de manifiesto el hecho de ser iguales.

El ejemplo expuesto por Rancière es evidencia de que cuando un grupo o un sujeto dado, que había sido determinado como carente de voz, antepone su condición igualitaria de ser parlante y la hace evidente en el terreno público rompiendo completamente con su asignación dentro del orden instaurado²¹, generando una apertura en la que se pueda discutir, en y por, la existencia de un escenario común, estamos frente a un hecho llamado «acontecimiento del habla», que Rancière conceptualiza de la siguiente manera:

“Llamo acontecimiento del habla a la captación de los cuerpos hablantes mediante palabras que los arrancan de su lugar, que trastornan el orden mismo que colocaba a los cuerpos en su lugar e instituía así la concordancia de las palabras con los estados de los cuerpos. El acontecimiento del habla es la lógica del rasgo igualitario, de la igualdad en última instancia de los seres hablantes, que viene a disociar el orden de las nominaciones por el cual cada uno tiene asignado un lugar o, en términos platónicos, su propia tarea.”²²

²¹ Si bien, el ejemplo de Rancière es literario, para Doerr, *op cit.*, se puede trasladar el ejemplo un problema social existente en la actualidad, pues como ella lo plantea, Rancière estaría pensando los problemas políticos y democráticos en el contexto multilingüe de Europa. Se puede poner como ejemplo entonces la situación de los migrantes de Medio Oriente a Europa que solicitan la entrada y que al hablar otras lenguas se enfrentan a un conflicto ya desde este punto de partida.

²² Cfr., Rancière J., *El tiempo de la igualdad*, pp. 17-18

Un acontecimiento del habla produce, en efecto, lo que para Rancière sería un desplazamiento en las categorías sociales predeterminadas con el fin de un aparente correcto funcionamiento de todo el aparato estatal, u orden de la *polis* siguiendo los conceptos de la filosofía política clásica. Este desplazamiento se provoca en tanto que un sujeto pone en cuestión las determinaciones mediante las cuales se justifica la división de lo social –es decir el principio por el cual se fundamenta una categorización o jerarquización– al mostrar que posee las mismas capacidades que cualquiera. Poner en cuestión las mencionadas determinaciones, como en el caso de los patricios, es un acontecimiento; permite romper con el artificio simbólico que ha determinado a los miembros de una sociedad y los ha dividido en rangos, puestos y tareas, como está presente desde la filosofía clásica, donde, tanto para Platón como para Aristóteles, el lugar que ocupa un individuo en la *polis* se fija según su naturaleza y es inalienable –lo que demuestra que las posiciones que se establecen y que deben cumplirse para asegurar un “adecuado” movimiento de la sociedad, antes de poner a sus integrantes en igualdad de condiciones, más bien genera diversificaciones impuestas y que aparentan ser incuestionables–.

El acontecimiento del habla genera esa ruptura en la medida que desgarrar el orden simbólico, como la aceptación de un orden social que divide los cuerpos como capaces o incapaces, al hacer manifiesta la condición igualitaria de los seres parlantes sin importar cualquier rasgo identitario. En ese sentido produce una fractura en tanto que interrumpe el curso ordinario de la maquinaria social para generar un cuestionamiento sobre la contingencia de las categorizaciones: no

existe motivo alguno para que un sujeto se asuma como incapaz de articular un discurso, de ser visto, de hacer algo más de lo que le dicen que puede.

Para Christian Ruby, por medio de esta manera de pensar de Rancière, dice: “si es posible desplazar las categorías de la filosofía clásica [...] porque esta permite acreditar la idea según la cual nada puede estar definitivamente cerrado o sumido en una «naturaleza de las cosas»”²³. Desde este punto de partida, es posible notar que para Rancière el encuentro entre la filosofía y la política resulta más un hecho polémico y no un constructo organizacional porque no versa sobre la administración del gobierno sobre los individuos integrantes de una sociedad, de marcar características y asegurar su cumplimiento, sino de la búsqueda y generación de instancias en las cuales se evidencie, de hecho, que cualquier régimen de determinaciones en las que se divida lo social y se excluya la igualdad propia de cada integrante de la sociedad, en tanto que ser capaz tenga alguna justificación válida.

I.4 Igualdad de inteligencias y emancipación intelectual

Hacer válida la igualdad propia de cada integrante de la sociedad por medio de su capacidad de manifestarse usando su voz, como arma que abre el litigio o “disenso

²³ Ruby Ch., *Op.Cit.*, p. 23.

de lo que significa hablar”, demuestra a su vez, que el que se expresa enunciando un discurso posee la misma inteligencia como cualquier otro –incluso como el que le dice que no lo es; el que se posa sobre un lugar privilegiado y dictamina el orden convencido de la diferencia que existe entre él y quien está destinado a obedecer–. Armando Villegas menciona en un artículo sobre Rancière un ejemplo que muestra como un acontecimiento del habla inaugura el disenso o desacuerdo sobre la igualdad:

“[...] Rancière está elaborando la palabra política a partir del disenso en lo que significa hablar. Eso tiene una consecuencia: que en comunidad hay una desidentificación de aquellos que obedecen respecto a su capacidad como seres parlantes y a la actividad que realizan en la comunidad. Es cierto que el patrón puede entender lo que dice el obrero, pero lo que no entiende es por qué la subjetividad «obrero» tiene que relacionarse con la palabra o razón, si por definición «obrero» es la subjetividad del trabajo. No ve que el obrero puede tener dos identidades, la de obrero y la de ser parlante”²⁴

Lo anterior, anuncia que la capacidad del habla permite en su constatación una desidentificación de las posiciones. Es decir que no hay una razón performática mediante la cual se pueda identificar una subjetividad a una sola determinada actividad. De hecho, para Rancière, la igualdad no es solamente la capacidad de emitir un juicio sobre lo justo o lo injusto sino que de hecho la misma discusión a propósito de esta capacidad ya señala, en efecto, una igualdad de inteligencias: no existe por tanto justificación para separar del *logos* asumiendo que hay quienes no

²⁴ Villegas A, “Política del arte como posibilidad de igualdad en Rancière”, en la revista *Inventio*, La génesis de la cultura universitaria en Morelos, Núm. 19, noviembre 2013- febrero 2014, p. 55

tienen la facultad de juzgar sobre lo útil y lo nocivo; no hay fundamento para excluir del *logos* a unos mientras que otros que se lo adjudican como poseedores de él lo usan como argumento para justificar su mandato sobre el que lo carece. Rancière lo menciona en *El Desacuerdo* con las siguientes palabras:

“Antes que el *logos* que discute sobre lo útil y lo nocivo, está el *logos* que ordena y que da derecho a ordenar. Pero este *logos* primordial está corroído por una contradicción primordial. Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren de al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer esto, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden social. No hay duda que los inferiores obedecen en la casi totalidad de los casos. Lo que queda es que el orden social es devuelto por ello a su contingencia última. En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad”²⁵

Esta afirmación de la no distinción entre una subjetividad lógica y una fónica discute la división de inteligencias y a partir de ahí fundamenta la posibilidad de repensar la emancipación. En este punto es necesario mencionar que Rancière piensa la emancipación a la par de la inteligencia porque, como él lo refiere: “la emancipación significa pues: la apropiación de esta inteligencia que es una, y la verificación del potencial de la igualdad de la inteligencia”²⁶.

²⁵ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 31

²⁶ Rancière J., “¿Comunistas sin comunismo?”, en *Sobre la idea de comunismo*, p.168

De esta manera, la emancipación –que desde la mirada de Christian Ruby es una noción que evidentemente tiene una historia construida gracias a su reexaminación constante²⁷ (ésta categoría ha sido abordada desde el marxismo, pasando por la teoría crítica, la escuela de Frankfurt y también ha sido un tema a discutir en el postestructuralismo francés)–; antes del planteamiento rancierano ha sido abordada como una manera de salir de su significado como un saber que esclarecía la conciencia del pueblo desde el exterior para liberarse de una forma vivida como dominación o alienación (como en el caso de teorías como la ilustración o el marxismo). La novedad que le imprime Rancière es que la plantea a manera de “desplazamientos que modifican el espectro de lo que es pensable, de aquello que es mencionable y perceptible, también de lo que es posible”²⁸–. Se trata una forma de enunciación sobre la igualdad que permite «salir de una situación de minoría»; dicho por Rancière, una situación de minoría significa: “una situación en la que uno tiene que dejarse guiar porque si sigue el camino que le indica su propio sentido de orientación, podría extraviarse”, lo cual implicaría la necesidad de un tipo distinto de inteligencia que supiese reconocer la ignorancia del otro para guiarlo a un destino correcto.

Pero pensar la emancipación como lo hace Rancière implica deshacerse de esa separación de capacidades partiendo de la premisa de que no hay distinción natural que instaure la aceptación de la existencia de dos inteligencias que deriven a su vez en dos tipos de actividades propias de cada facultad; pone en cuestión la

²⁷ Cfr. Ruby Ch, en Nota al Pie, *Op. Cit.*, p. 52

²⁸ *Ibidem*, p. 52

lógica que insta un orden y encierra a cada individuo en las determinaciones específicas de un concepto según sus capacidades y del cual no pueden desprenderse.

El argumento al que es dirigida la cuestión se encuentra nuevamente en la filosofía política clásica, en específico en la *República* de Platón, donde para Rancière lo que postula el filósofo griego son dos declaraciones sobre por qué los artesanos – bien podríamos situar actualmente el concepto de clase trabajadora, aunque bien podría identificarse con cualquier subjetividad desplazada a su falta de reconocimiento– tienen que realizar su trabajo y ninguna otra cosa. Dice, en primer lugar, “porque el trabajo no espera” y en segundo porque “la divinidad les ha dado la aptitud para hacer ese oficio, lo cual significa la ineptitud para hacer otra cosa”²⁹. Se trata, por tanto, de la antañona distinción entre trabajo manual y trabajo intelectual. Por lo anterior, Rancière insiste:

“La emancipación de los trabajadores significa pues la afirmación de que el trabajo puede esperar y de que no hay ninguna “aptitud” específica del artesano. Implica la posibilidad de romper los lazos de la “necesidad” que atan una ocupación a una forma de inteligencia, la afirmación de la capacidad universal de aquellos que supuestamente solo tienen inteligencia para hacer su tarea, lo cual implica juzgar a alguien inteligente o no inteligente en coincidencia con el grado de subordinación de su posición.”³⁰

²⁹ Cfr. Rancière, “¿Comunistas sin comunismo?”, en *Sobre la idea de comunismo*, p.168, El concepto que esta por base de la discusión es el de *sophrosine*, sobre esto se hará mayor énfasis más adelante.

³⁰ *Ibidem*, p.168

Por su parte, Charlotte Nordmann, filósofa francesa, dice a propósito, tratando de definir del concepto de emancipación de Rancière: “no consiste en la adquisición de un saber: para los dominados no se trata de remediar una ignorancia que les sería característica, sino de impugnar la jerarquía social que considera a su palabra como indigna de ser escuchada”³¹.

En el texto *La noche de los proletarios* Rancière abordó manuscritos del siglo XIX escritos por trabajadores quienes al contrario de lo que se esperaría de un obrero, dedicaron su tiempo libre a la escritura. Rancière caracteriza dichos manuscritos como el resultado de “esas noches arrancadas a la sucesión del trabajo y reposo: interrupción imperceptible, inofensiva, se diría, del curso normal de las cosas, donde se prepara, se sueña, se vive ya lo imposible: la suspensión de la ancestral jerarquía que subordina a quienes se dedican a trabajar con sus manos a aquellos que han recibido el privilegio del pensamiento”³².

Christian Ruby dice que en dichos escritos “se muestra la relación de la experiencia perceptiva y lingüística de los proletarios en los poderes del verso y de la palabra escrita”³³ –de la cual habían sido excluidos– con lo que cada autor “*deviene un «sujeto confrontado con la materialidad del pensamiento de los otros [...] transformando su espacio y también transformándose a sí mismo por objeto, remitiendo su estado a las normas y a un porvenir»*”³⁴. Para Ruby, siguiendo a Rancière, este apropiamiento de la palabra revoca, frente a aquellos que así lo

³¹ Nordmann Ch., *Bourdieu/Rancière La política entre sociología y filosofía*, p. 122

³² Rancière J., *La noche de los proletarios*, p. 20

³³ Ruby Ch., *Op. Cit.*, p.53

³⁴ *Ibidem*, *Cursivas mías*

consignaron, el rol de no-visto al proletario y desajusta las fronteras marcadas con la desigualdad de inteligencias.

Esta postura de la igualdad de inteligencias está presente a lo largo de la obra de Rancière, pues constituye parte fundamental de su reformulación de la política y de su forma de pensar la emancipación, pero es mucho más evidente en *El maestro ignorante*, donde encuentra un paradigma contundente que le permite mostrar su argumento sobre la igualdad de inteligencias y ser el punto de partida para realizar una crítica a la «lógica pedagógica» esa que es parte de toda construcción social como formadora de ciudadanos, y que reproduce la desigualdad asumiendo la distinción de capacidades lo que deriva en distribución de espacios, lugares, posiciones y funciones.

Para poner en cuestión la lógica de distribución de capacidades cuyo soporte es la supuesta división de inteligencias, para Rancière, es necesario romper con la lógica pedagógica, porque asegura que esta separa al maestro del alumno; al capaz, del incapaz; al que sabe, del ignorante; al que manda, del que obedece; a aquellos que ejercen el poder, de los que sufren; esto es porque para Rancière, la lógica que siguen estas prácticas de transmisión de capacidades que encuentran su origen desde el postulado ilustrado, de hecho, en lugar de uniformar a los individuos de la sociedad y de colocarlos a un nivel igualitario, lo que produce son desigualdades y relaciones de dominación.

Para su fin, Rancière encuentra un caso en el que se refuta la lógica pedagógica y representa el ejemplo de la emancipación por medio de la demostración de la

igualdad de inteligencias. Se trata de un caso que expone en *El Maestro ignorante*; ahí habla sobre la experiencia de Joseph Jacotot, lector de literatura francesa que fue exiliado en países Bajos y se convirtió en profesor en la Universidad de Lovania, quien en 1818, en dicha institución, se vio en una aventura, puesto que sus alumnos ignoraban la lengua francesa y él no sabía holandés, por lo que, como dice Rancière: “no existía un punto de referencia lingüístico mediante el cual pudiera instruirles en lo que pedían. Sin embargo él quería responder a los deseos de ellos”³⁵

Jacotot logró encontrar un «lazo mínimo de cosa en común» cuando en ese momento se publicó en Bruselas una edición bilingüe de *Las aventuras de Telémaco* (1699), novela de François de Salignac, lectura que Jacotot hizo llegar a sus estudiantes y cuál fue su sorpresa, que a contrario de las expectativas, sus estudiantes comenzaron a comprender la lengua francesa con el solo hecho de tratar de traducir el texto, sin necesidad de recurrir a la figura del maestro.

Para Rancière, el descubrimiento en la experiencia de Jacotot es revelador porque pone en evidencia la falta de sustento de la lógica pedagógica, que marca las distancias entre el que sabe y el que requiere de su instrucción para desarrollar sus capacidades; cuestiona el reparto de los cuerpos en las actividades y los beneficios dependiendo de sus aptitudes. Se trata pues de la ficción que sustenta la educación tradicional, esa que, como lo explica Alejandro Madrid en su presentación de *En los bordes de lo político* de Rancière, “tiende a reproducir las relaciones de desigualdad

³⁵ Rancière J., *El maestro ignorante*, p. 18

social a través de la figura del maestro explicador”³⁶ puesto que considera que “la explicación es en sí misma un mecanismo que asegura esa reproducción”.

Según lo apunta Rancière, la *explicación* –como la gran tarea del maestro–: “consiste en transmitir sus conocimientos a sus discípulos para elevarlos gradualmente hacia su propia ciencia”³⁷, por lo que el discípulo se «educa» mediante esa apropiación de razonamientos a través de la formación de juicios e incluso del «gusto», y en tanto más alto su grado como de su destino social lo requiere es instruido para adecuarse a él.

Lo que muestra Jacotot es que la figura del maestro no fue necesaria para sus alumnos, con lo que Rancière supone que del mismo modo como cualquier ser humano tiene la capacidad de aprender y hacer uso de su lengua, eso demuestra que no existen en principio diferencia de capacidades. Como lo sugiere Jacotot, todos los hombres son virtualmente capaces de comprender sin la necesidad de que el maestro los atiborrare de conocimientos bajo una supuesta conducción progresiva.

En ese sentido, dice Rancière: “La explicación no es necesaria para remediar una incapacidad de comprensión. Todo lo contrario, esa *incapacidad* es la ficción que estructura la concepción explicadora del mundo. El explicador es el que necesita del incapaz y no al revés, es él el que constituye al incapaz como tal. Explicar una cosa a alguien, es primero demostrarle que no puede comprenderla por sí

³⁶ Madrid A., *En los bordes de lo político*, p. 11

³⁷ Rancière J., *El maestro ignorante*, p.19

mismo”³⁸. Por esto puede decirse que el maestro, en lugar de eliminar las distancias del saber y fomentar la igualdad de capacidades, lo que provoca es la propia desigualdad entre él y sus alumnos como asimismo entre las facultades que puedan desarrollar por sí mismos. Al respecto, de nuevo Alejandro Madrid comenta que el término en francés [*maître*] que utiliza Rancière posee otras resonancias, que además de significar «maestro», también podría connotar «amo» o figura de señor respecto del siervo³⁹.

Para Graciela Rubio⁴⁰ Rancière dirige su crítica, no desde la acción pedagógica sino, evidentemente, desde su planteamiento filosófico con el que sustenta “una necesidad de desnaturalizar el planteamiento institucionalizado sobre la educación desde la modernidad”. Desde su perspectiva, considera que el planteamiento rancierano enumera las paradojas que han constituido la educación, provenientes desde el proyecto ilustrado⁴¹ –como institucionalizador de la pedagogía⁴²–. Para ella, en coincidencia con Rancière, Jacotot fundó una postura educativa basada en el “método natural universal” que se adhiere a la concepción de una igualdad de inteligencias, por lo que también aboga por los maestros emancipadores en

³⁸ *Ibidem*, p. 23

³⁹ Cfr. Madrid A., en *Op. Cit.*, p.11

⁴⁰ Cfr. “La crítica de Rancière a la educación moderna, en *Polis*, revista latinoamericana, No. 37, 2014.

⁴¹ Rubio se está refiriendo a la figura de la escuela pública bajo el supuesto de que en ella se lograría la igualación de derechos por medio del aprendizaje, pero que sustenta una desigualdad de inteligencias necesaria para consolidar un orden social; en esa escena, el maestro aparece como el explicador al que el alumno jamás lograría igualar como, alegóricamente, el pueblo tampoco alcanzaría a la elite.

⁴² Con este concepto de institucionalización o como también lo nombra: pedagogización, Rubio está englobando lo que considera “un corpus de saberes, métodos, recursos y dispositivos que controlan la enseñanza a través de la demostración”; en otras palabras, está haciendo alusión a lo que Rancière llama lógica pedagógica o lógica de la explicación.

oposición de los explicadores. La experiencia de Jacotot, dice Rubio, “evidenció la incapacidad del corpus explicativo existente para dar cuenta del aprendizaje autónomo”⁴³.

De acuerdo con Rubio, el aprendizaje autónomo, conlleva un descentramiento de la relación saber-poder y enseñanza-aprendizaje. Implica a su vez reconocerse como iguales ahí donde la igualdad de las inteligencias había sido “negada por la ideología” del proceso pedagógico y conduce a abrirse a la experiencia emancipación.

Así como en el caso de los obreros que se apropian de la palabra que les era negada por su configuración bajo la determinación de subjetividad obrero, como también en el caso de los alumnos de Jacotot que rompieron con la práctica pedagógica tradicional; pensando en términos de la emancipación intelectual, lo que se demuestra es que para lograr salir de un estado de minoría y de las determinaciones que atan a un individuo a solamente la reducción de su vida a continuar el ejercicio de ciertas prácticas, “lo que cada hombre necesita es simplemente reanudar la confianza en sus propias capacidades a fin de interrumpir el *régimen ficticio* que separa a los capaces de los supuestos incapaces”⁴⁴. La última es una aseveración de Federico Galande, filósofo Chileno, que se refiere a la emancipación intelectual de Rancière como un «comunismo de la inteligencia» como: “el presupuesto que los hombres retoman a la hora de actualizar una

⁴³ Rubio G., *op. cit.*

⁴⁴ Galande F., *Rancière Una introducción*, p.14

capacidad que les es propia, interrumpir el curso naturalizado de la desigualdad y emanciparse de la identidad que este reparto desigual les asigna”⁴⁵.

En ese sentido, lo que hace falta, dice Rancière, no es la instrucción de alguien que sabe para salir del velo de la ignorancia porque esta ata nuevamente al ciclo de la reproducción de igualdades justificando las relaciones de instrucción legitimando el poder del saber frente a los supuestos ignorantes carentes de la palabra. Por lo anterior, de lo que trata esta postura emancipadora es:

“[...] dar, no la llave del saber, sino la conciencia de lo que puede una inteligencia cuando se considera igual a cualquier otra y considera cualquier otra como igual a la suya.

La emancipación es la conciencia de esta igualdad, de esta reciprocidad que, ella sola, permite a la conciencia actualizarse en virtud de la comprobación. Lo que atonta al pueblo no es la falta de la instrucción sino la creencia en la inferioridad de su inteligencia”⁴⁶

Otra forma de entender esta lógica de la lección es mediante la metáfora que proporciona Rancière en otro texto: *El espectador emancipado*, donde traslada la afirmación sobre la igualdad de inteligencias, la instrucción del pueblo y la emancipación intelectual al escenario –literalmente al escenario– del teatro, la actuación y el espectador. Allí menciona lo que define como “paradoja del espectador”. En ese espacio de representatividad se vuelve a configurar una división entre posiciones, donde el espectador está separado de la capacidad de

⁴⁵ *Ibidem*, p. 14

⁴⁶ Rancière J., *El maestro ignorante*, p. 63

conocer y de actuar, puesto que solamente asume el rol que le corresponde, el de un sujeto que mira pasivamente.

Por lo antes mencionado, comenta Rancière, es preciso abolir esa distancia para arrancar al espectador del embrutecimiento su fascinación por su identificación con los personajes. Es necesario comprender que mirar no es lo mismo que conocer y de igual manera que con el caso de Jacotot, lo cual implica diseñar otra forma de racionalidad para salir de la lógica que se asimila con la pedagógica. Es entonces como Rancière define nuevamente la emancipación intelectual: “es la verificación de la igualdad de las inteligencias. Esta no significa la igualdad de valor de todas las manifestaciones de inteligencia, sino la igualdad en sí de la inteligencia en todas sus manifestaciones”⁴⁷ porque “la emancipación, por su parte comienza cuando se vuelve a cuestionar la posición entre mirar y actuar, cuando se comprende que las evidencias que estructuran de esa manera las relaciones del decir, del ver y del hacer pertenecen, ellas mismas a la estructura de la dominación y la sujeción”⁴⁸.

Insistiendo demás en el tema y retomando el texto de *El maestro ignorante*, Rancière comenta que su noción de emancipación se opone al «equilibrio armonioso de la instrucción», para de esa manera optar por la toma de conciencia de cada hombre de acuerdo con su naturaleza de «sujeto intelectual» o lo que él llama «la fórmula cartesiana de la igualdad entendida al revés»; esto citado en *El maestro ignorante* de la siguiente manera: «Descartes decía: *pienso, luego existo*; y este bello pensamiento de este gran filósofo es uno de los principios de la

⁴⁷ Rancière J., *El espectador emancipado*, p. 17

⁴⁸ *Ibidem*, p. 19

enseñanza universal. Nosotros invertimos su pensamiento y decimos: soy hombre, luego pienso»⁴⁹. Con estas palabras, Rancière está incluyendo (como él lo plantea) a cada *sujeto hombre* dentro de la igualdad del *cogito* porque como lo asegura “El pensamiento no es atributo de la sustancia pensante, es un atributo de la *humanidad*”⁵⁰.

En resumidas cuentas, lo que pretende mostrar Rancière con la noción de emancipación intelectual es la aseveración de su presuposición de igualdad de todos los hombres en su relación con el lenguaje. Su objetivo es cuestionar la *doble limitación de la conciencia*, esa que el sujeto destinado solamente a la labor y a su reproducción, y por lo tanto despojado de su capacidad de expresarse por medio de la palabra para discutir sobre el orden y los asuntos comunes, tiene de sí mismo: “la conciencia de que lo que *hace* proviene de una ciencia que no es la suya, la conciencia de que lo que *es* le conduce a no hacer nada más que lo que le es propio”.

Entonces, Rancière piensa en la igualdad de inteligencias no solamente como «una condición absoluta de toda comunicación y todo orden social» sino también como la libertad de cualquier sujeto, individual o colectivo que al empoderarse de la palabra –hecho que la convierte en «trasgresora», según Charlotte Nordmann, porque aquellos quienes no tenían títulos para hablar hacen aparecer algo que no podía aparecer, hacer escuchar una palabra ahí donde sólo se escuchaban quejas

⁴⁹ Rancière J., *El maestro ignorante*, p. 59

⁵⁰ *Ibidem*, p. 59

inarticuladas– trae consigo un “efecto de igualdad” cuyo nombre moderno para Rancière es «emancipación». De igual manera, Nordmann expresa:

“Gracias a Rancière se vuelve posible captar los efectos emancipadores que produce la referencia polémica a los enunciados igualitarios [...] todos los hombres son no sólo «seres hablantes», sino también «animales literarios igualmente susceptibles de ser apartados, mediante el poder de algunas palabras, de su destino natural, que consiste en reproducir su vida [...] En tanto que son seres hablantes que participan igualmente en el lenguaje, los hombres son *efectivamente* iguales. Esta igualdad es indisolublemente una libertad, puesto que implica que cada uno pueda ser seducido, «desviado» del camino aparentemente trazado por las determinaciones sociales”⁵¹

Ahondando más en el texto de Rancière se encuentra escrito lo siguiente:

“La conciencia de la emancipación es, en primer lugar, el inventario de las competencias intelectuales del ignorante. Sabe su lengua. Sabe también utilizarla para protestar contra su estado o para preguntar a los que saben o creen saber más que él. Conoce su oficio, sus herramientas y su uso; sería capaz si es preciso, de mejorarlo. Debe comenzar por reflexionar sobre esas capacidades y sobre el modo como las ha adquirido.

Tomemos la medida exacta de esta reflexión. No se trata de oponer conocimientos manuales y del pueblo, la inteligencia de las herramientas y del obrero, a la ciencia de las escuelas o la retórica de las elites. No se trata de preguntar quién construyó la Tebas de las siete puertas para reivindicar el lugar de los constructores y de los

⁵¹ Nordmann Ch., *Op. Cit.*, p. 166-167

productores en el orden social. Se trata al contrario de reconocer que no hay dos inteligencias, que toda obra de arte humano se realiza por la puesta en práctica de las mismas virtualidades intelectuales.

[...] La idealidad material del lenguaje refuta toda oposición entre la raza de oro y la raza de hierro, toda jerarquía –aunque esté invertida– entre los hombres dedicados al trabajo manual y los hombres dedicados al ejercicio del pensamiento”⁵²

También, por su parte, para Federico Galande la noción rancierana de emancipación se desprende de la necesidad de la instrucción como guía necesaria para configurar sujetos porque como él lo deduce, siguiendo a Rancière, no considera que el hombre sea «una materia en bruto con la que el poder puede hacer más o menos lo que se le ocurre» y el desplazamiento que se produce cuando se sale de la invisibilidad afirmando la igualdad de inteligencias denota que: “el acento no está puesto en el hombre como unidad que cualquiera manipula, sino en el espacio al que su práctica ha sido confinada, este puede por lo mismo emanciparse, tomar distancia de lo que hace o simplemente romper con la visibilidad degradada que en el reparto le ha sido atribuida a la labor en la que está sumido”⁵³.

⁵² Rancière J., *El maestro ignorante*, p. 60-61

⁵³ Galande F., *Op. Cit.*, p. 85

I.4.1 La crítica al maestro y al intelectual

Rancière explica cómo es que entiende la noción de ‘intelectual’ en *Momentos políticos* donde menciona que para él «intelectual» puede significar tres cosas. La primera sería un adjetivo, pero no aplicable a individuos sino a actos. Siendo más específico, se refiere a actos de pensamiento. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que para Rancière el pensamiento no es propio de algunos sino de cualquiera –de acuerdo con lo que anteriormente se definió con la igualdad de inteligencias y la inversión cartesiana de la igualdad– por lo que un acto de pensamiento no puede corresponder con alguien en particular. Ahora bien, por esa misma razón, Rancière niega la posibilidad de identificar la palabra «intelectual» con un sustantivo, porque considera que para ello “el término debería aplicarse a una clase de individuos cuya singularidad sería realizar sólo actos del pensamiento”⁵⁴. De la misma manera, según Rancière: “no hay ninguna razón para identificarla con la práctica de los hombres de letras o con el saber de los eruditos”⁵⁵, por ende, este concepto no podría designar una propiedad que define a determinados individuos.

Entonces, lo que para Rancière representa la noción de intelectual es más bien lo que llama «una operación de división» propia de una sociedad que se hace visible a sí misma, es decir que para que una sociedad tenga existencia como tal y se mantenga en función requiere de una distribución de sus integrantes a manera de una condición de posibilidad, siguiendo a Rancière: “como repartición de nombres,

⁵⁴ Rancière J, “¿Qué puede significar intelectual?”, en *Momentos políticos*, p. 65

⁵⁵ *Ibidem*, p 66

ocupaciones, de visibilidad y modos de ser”⁵⁶. En ese sentido, la palabra misma «intelectual» correspondería con un dispositivo de repartición y de identificación entre “aquellos cuya tarea es pensar y aquellos cuya tarea no lo es”⁵⁷. Y no lo es porque, de acuerdo a su lugar y su práctica asignada en la sociedad, no dispondrían del “ocio” de pensar, razón por la cual no serían considerados dentro de la categoría de seres pensantes –solamente laborantes quizá– y bajo esa excusa, denegados de la posibilidad de participar en el pensamiento y los asuntos comunes.

Desde este planteamiento, Rancière dirige una crítica contra su maestro: Louis Althusser, lo que marca una ruptura respecto de sus ideas. Lo acusa de participar en la «lógica de la lección» al considerarse como un “portador de saber”, es decir como intelectual separado de los que no piensan por sí mismos. Según lo apunta Nordmann, Althusser en su *Respuesta a John Lewis*, donde afirma que no es el hombre sino las masas las que hacen la historia: “[...] se trataba de afirmar que la comprensión de la historia no le pertenece a los especialistas, el teórico entiende por el contrario, oponerse a la ilusión humanista de la omnipotencia de los hombres. [...] Es necesario reafirmar que los proletarios sólo tienen el poder de su organización, de su Partido, el que ha sido esclarecido por la teoría: las masas sólo hacen la historia con la condición de ser instruidas por los teóricos [...]”⁵⁸.

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ Nordmann Ch., *Op. Cit.*, p. 118

Esto que enuncia Nordmann es el error en el cual Rancière acusa a Althusser de incurrir. Este lo que provoca es que vuelve a instaurar una lógica de la lección, un reparto entre quienes piensan y quienes, al no tener tiempo ni capacidad para hacerlo, requieren de la guía del intelectual quien marca no la posibilidad de pensar la emancipación sino, siguiendo la interpretación de Nordmann, “otra forma de exclusión, basada en la autoridad del saber”⁵⁹.

Haciendo un breve paréntesis, a propósito de la teoría de la ideología, esta intenta dar respuesta a la interrogante que Althusser plantea en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* que es acerca de cómo se reproducen las relaciones de producción (las prácticas de explotación capitalista). Althusser la planteó a partir de dos relecturas, por una parte la de Marx llevada a cabo por él en el seminario *Para leer El Capital* y por otro, la de Freud, dirigida por Lacan en los mismos años. Althusser toma el concepto de «ideología» a partir de escritos de Marx principalmente de *La ideología alemana*, y la identifica como “el sistema de ideas, de representaciones que dominan el espíritu de un hombre o de un grupo social”⁶⁰. Otra definición que puede ayudar a comprender lo que Althusser entiende como ideología, de acuerdo con Alejandro Lezama son las “[...] ilusiones necesarias para vivir en un sistema y reproducirlo”⁶¹.

Para Althusser, las relaciones de producción de la formación social capitalista se reproducen con la transmisión de saberes prácticos (inculcados por la ideología

⁵⁹ *Ibidem*, p. 121

⁶⁰ Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, p. 129

⁶¹ Alejandro Lezama, *Althusser una introducción*, p. 35

dominante). La ideología se ejerce mediante mecanismos y dispositivos prácticos que actúan convenciendo a los individuos, que se constituyen como sujetos, configurados como trabajadores que puedan y quieran ser explotados en las circunstancias de las instituciones producidas por las relaciones de producción capitalistas.

Según lo señala Galande, lo que Rancière suscribe en *La lección de Althusser*, su primer libro, publicado en 1974 es que, si bien ya desde la ilustración se inició una ruptura con la “tutela divina”, lo que se prueba con la teoría de la ideología de Althusser, es que también es necesario romper con las imágenes modernas que interpelan, configuran y alinean a los sujetos, es decir, que los fijan a un sistema de explotación y la reproducción de sus mecanismos. Pero dicha ruptura da origen a otro problema y es que: “para romper desde sí mismo con estas imágenes resulta que no deberá seguir su propio camino, sino el indicado por otro”⁶². Cuando Galande menciona «el camino que indica otro», se está refiriendo a la lección del maestro, o del intelectual; asimismo señala que Rancière escribe contra esta lección no a partir de un problema directo con el maestro sino porque considera que la lógica que sigue su lección –la lógica de la ideología– incurre en una trampa con la que se imposibilita la emancipación. La trampa, dice: “consiste en que los hombres solo serán capaces de emanciparse del poder de la ideología si antes se

⁶² Galande F., *Op. Cit.*, p.19

asumen como incapaces ante la autoridad del saber, de modo que la emancipación de uno de estos poderes tiene como contraparte la subordinación a otro”⁶³.

Sin abundar demasiado en el propio Althusser y atendiendo directamente el texto de Rancière *La lección de Althusser*, la crítica contra su maestro se estructura de la siguiente manera; reduce la teoría acerca de la ideología de Althusser a dos premisas fundamentales:

1. En toda sociedad, dividida o no en clases, la ideología tiene como función primera asegurar la cohesión del todo social mediante la regularización del vínculo que une a los individuos a sus tareas.
2. La ideología es lo contrario de la ciencia.⁶⁴

A partir de estas conjeturas, concluye que la función, en términos generales de la ideología, es la aplicación de un mecanismo de representaciones que permita a cada agente dentro de la totalidad de la sociedad el cumplimiento de su función específica de acuerdo a la posición que se ocupe dentro de la estructura, a la vez que lo fija en su lugar en el sistema de explotación.

El descontento de Rancière con la propuesta teórica de Althusser comienza durante los eventos estudiantiles ocurridos en el mayo francés del 68, donde desde su óptica, la lectura althusseriana de Marx “sirve a los mini-pensadores del revisionismo como justificación teórica de la ofensiva «anti-izquierdista» y de la defensa del saber académico”⁶⁵. A propósito de este último elemento, también se

⁶³ *Ibidem*

⁶⁴ Rancière J, *La lección de Althusser*, p. 206

⁶⁵ *Ibidem*

puede mencionar que Rancière no solamente pone en cuestión a los portadores de saber, sino también a la filosofía misma de acuerdo a su lugar dentro del orden de pensamiento, pues como lo señala Galande, la filosofía también entra dentro de un reparto desigual que puede cuestionarse⁶⁶. Además, la ideología de ser entendida como lo hace Althusser, no es planteada ante todo como el espacio de una lucha porque “la lucha de clases *en la ideología*, olvidada en el punto de partida, reaparece bajo la forma de fantasmagórica, fetichizada, como lucha de clases entre la ideología (arma de la clase dominante) y la ciencia (arma de la clase dominada)”⁶⁷.

En ese sentido, si se sigue más adelante en su texto, Rancière llega a deducir lo que nombra como «etapas de esta lógica del olvido» –olvido de la lucha– que pueden resumirse de la siguiente manera: Primeramente, que la ideología es un sistema (de ilusiones y no de conocimiento) de representaciones que en cualquier sociedad asegura a los individuos con sus tareas fijadas. La segunda, que la ideología como “representación falsa” –mediante la puesta en marcha de mecanismos como sistemas de saber, sistemas de información, etcétera; porque como lo refiere Rancière, Althusser piensa en términos de lo imaginario– cumple el propósito de mantener a los individuos en sus determinadas posiciones según la dominación de clase. Y la tercera y última, que el opuesto antagónico de dicho

⁶⁶ Cfr. Galande, *Rancière Una introducción*, p. 20

⁶⁷ Rancière J, *La lección de Althusser*, p. 214

sistema de dominación es otra función, esta necesariamente *subversiva*, “confinada a lo Otro de la ideología, o sea la ciencia”⁶⁸.

Como se puede apreciar, la lógica que sigue la teoría de la ideología de Althusser es cuestionada por Rancière porque reproduce (a modo de una contradicción) una lógica de alienación y desigualdad: “una trampa que consiste en que los hombres solo serán capaces de emanciparse del poder de la ideología si antes se asumen como incapaces ante la autoridad del saber”⁶⁹. Se trata de una nueva disposición de los sujetos en sus roles predeterminados por un mecanismo social que los vuelve a clasificar entre los que son aptos para el trabajo intelectual y quienes para el trabajo obrero. Se trata también de una lógica donde para desprenderse de las ideas falsas que establecen y aseguran el cumplimiento de funciones y posiciones en un sistema de explotación, es necesario afiliarse a otro, al portador de saber que pronuncia la liberación por medio de la ciencia, el marxismo, el partido, etcétera.

De esta lógica, que es nuevamente la de la lección, Nordmann interpreta, siguiendo a Rancière, que los agentes de producción parecieran estar necesariamente en la ilusión, dando a entender que “la emancipación de los trabajadores no puede ser obra de los propios trabajadores; sólo puede venir «desde arriba»”⁷⁰ como si solo los burgueses pensarán y los oprimidos desconocieran los mecanismos que los oprimen de manera que resulte necesaria la guía de otro hombre poseedor de la

⁶⁸ *Ibidem*, p. 215

⁶⁹ Galande F., *Op. Cit.*, p. 19

⁷⁰ Nordmann Ch., *Op. Cit.*, p. 119

teoría ahí donde las palabras de los obreros solamente se escucharan como síntomas.

Bajo esta representación, Althusser figura un doble rol, pues reviste tanto de profesor como militante de un partido: es un portador de saber. Galande se refiere a esta contradicción como “conjeturas que marcan desde hace mucho tiempo la paradoja de una izquierda ilustrada que, tratando de exhibir ante los oprimidos cómo son manipulados, los manipula a la vez”⁷¹; y en las palabras del propio Rancière:

“Esta contradicción es la contradicción misma de la posición política de la filosofía. Ella se levanta contra la dominación de los falsos portadores de saber, es decir los portadores del falso saber (sofistas, teólogos, etc.); pero no puede poner en cuestión la existencia del saber como instrumento de clase. Por esto pasa del objeto del falso saber al sujeto del verdadero saber: asegura así el fundamento correcto de la dominación de los portadores del (verdadero) saber, justifica la dominación de clase.”⁷²

⁷¹ Galande F, *Op. Cit*, p. 21

⁷² Rancière J., *La lección de Althusser*, p. 236

II. Del reparto de lo sensible a la subjetivación política

Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que permite ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija al mismo tiempo algo común repartido y ciertas partes exclusivas.

JACQUES RANCIÈRE, *EL REPARTO DE LO SENSIBLE*

II.1 La comunidad como partición/participación: el reparto de lo sensible

Ya una vez definidos conceptos rancieranos como el de igualdad y emancipación, lo que sigue es mostrar de qué manera piensa la comunidad y cómo se origina en ella un desequilibrio que reconfigure las divisiones sociales establecidas. Esto último, sucede cuando, al intentar estructurar la comunidad de tal manera que lo común este organizado por un reparto donde la comunidad sea igual a la suma de sus partes, se cuestione dicha división por efecto de una entidad que antes no había sido integrada en el cómputo de sus partes, la cual significará la manera en la que comienza la política, en el sentido que se intenta caracterizar, a partir del surgimiento de subjetividades polémicas que introduzcan, a manera de casos, la verificación de la igualdad para reorganizar dicho reparto.

Lo primero es identificar que Rancière comprende la comunidad desde una doble significación con el vocablo francés: *partage*. El texto donde se define el concepto anterior es *El reparto de lo sensible*, cuyo título original en francés es *Le partage du sensible*. Ya desde el título, Rancière juega con las palabras y sus significados. La palabra *partage* como sustantivo puede tener dos significaciones: puede ser en un primer sentido “partición” o “reparto” (en algunas traducciones el título de la obra se traduce como *La partición de lo sensible* o *La división de lo sensible*) y en su segundo sentido significaría simplemente “parte”. Mientras que el verbo *partager*, de acuerdo con esta doble significación, representa ya sea la acción de dividir/repartir o el tomar parte en algo (participar). Asimismo, el autor menciona en su otro texto, *El desacuerdo*, que “partición se entenderá aquí en el doble sentido del término: comunidad y separación”⁷³. Por la demostración anterior, se puede afirmar que la comunidad es entendida por él mediante esta doble identidad del término. Ruby advierte, en su texto, que esta fórmula plantea ya de manera implícita las maneras de tener parte y ser parte –de esta manera ya se está tratando con un término polémico– pero que “en este dominio específico, su reflexión no tiene razón de verse atada a una ontología, ya fuera de alienación o de la dominación”⁷⁴.

Ahora bien, en cuanto a la aparición del término «sensible», el mismo Ruby indica que en la reflexión rancierana esta categoría se ubica en el centro, y su propósito es el de preparar el terreno para su teoría política que se desarrollará a modo de una revolución simbólica. Precisa que, lo que Rancière denomina como «sensible», “no

⁷³ Rancière J, *El desacuerdo*, p. 41

⁷⁴ Ruby Ch., *Op. Cit.*, p. 51

define más ni el registro de los sentimientos ni la multiplicidad de los fenómenos del mundo” y continúa por mencionar que:

“«Sensible» se vuelve un término encargado de representar el modo inmanente sobre el que se realiza la organización de la dominación social y política y, simultáneamente, una experiencia política irreductible al orden de aquello que normalmente es entendido conceptualmente (sea el Estado, el gobierno, la policía, la suma de sus partes) [...] lo sensible se vuelve organizador; cómo bosqueja una manera de ser e instituye una relación de visibilidad/invisibilidad que da cuerpo al mismo espacio social.”⁷⁵

El término sensible, en el pensar de Rancière, constituye un entrecruzamiento de la estética con la política en el sentido que nos remite a una *esthesis* [sensibilidad] como disputa en cuanto al reparto de los cuerpos se refiere, al interior de la comunidad. Es decir, la distribución de los cuerpos de acuerdo a lugares específicos, funciones, capacidades, actividades, prácticas, a su visibilidad o su invisibilidad, a su escucha o al silencio.

El cuerpo es entonces el lugar donde recae este entrelazamiento, ahí donde Rancière también reelabora una concepción del ámbito estético. Para él la palabra estética no debe remitirse más a una teoría del arte en general o sus efectos sobre la sensibilidad, sino que como lo apunta en *El reparto de lo sensible*, el ámbito estético debe entenderse como “un régimen específico de identificación [...] un

⁷⁵*Ibidem*, p. 25

modo de articulación entre formas de hacer, formas de visibilizar esas maneras de hacer y de los modos de pensar sus relaciones [...]”⁷⁶.

Es la «división» de determinaciones impuestas sobre los cuerpos en la sociedad lo que Rancière intenta problematizar, como el hecho de asignar la participación de su organización, el derecho a pronunciarse, a tener voz en lo social y el derecho a ser escuchado sin importar la ocupación. Se trata pues, de la introducción de la propia discusión sobre lo que quiere decir hablar y de lo que un cuerpo es capaz de hacer, lo que marca una distinción en cuanto a la manera de tener parte en lo sensible, que es lo que caracteriza como el corazón del problema político, pero que a su vez incluye al ámbito estético.

Al respecto, Galande aclara que no debe entenderse por igual la articulación de lo político estético en Rancière y la estetización de la política de Walter Benjamin, esto es porque: “Rancière no considera que hay un aparato sensorial que preexista a la distribución misma de lo sensible. Lo que llamamos sensorial –dicho en breve– es ya un efecto de esa distribución”⁷⁷. Lo que se menciona es, en otras palabras, que las capacidades y los modos de hacer y sentir de un cuerpo (conducta y régimen de las pasiones) no están dados de antemano sino que son producidos de hecho por la configuración del reparto de lo sensible. No se trata entonces de una ideología, como en el caso del pensamiento de Althusser, que configure los hábitos de un sujeto para ser controlado, sino inversamente: son los hábitos los que representan

⁷⁶ Rancière J, *El reparto de lo sensible*, p. 15

⁷⁷ Galande F, *Op. Cit.*, p. 85

la ideología. Desde esta perspectiva, Rancière también desprende del pensamiento de Althusser.

Para Rancière, pues, no hay ideología sino reparto de lo sensible porque no se trata de que la ideología, por medio de sus mecanismos, configure la subjetividad, sino que la división de lo sensible, interiorizada naturalmente, es la que establece los hábitos, las costumbres, las instituciones que ordenan lo social; es decir instauran las condiciones de existencia. Y es que Rancière, siendo más específicos, entiende por estética «el sistema de formas que *a priori* determinan lo que se va a experimentar». Es, en última instancia, una delimitación de tiempos y espacios, de lo visible y lo invisible, de la palabra y el ruido.

Villegas escribe acerca de la noción de estética rancierana, que es una forma de experiencia política cuya importancia radica en cuanto “intenta dar cuenta de un mundo compartido en el que la igualdad es posible”⁷⁸. Ruby, también comenta sobre este nuevo concepto de estética el cual considera como un desplazamiento novedoso, donde ésta ya no es más el nombre de una disciplina filosófica sino el nombre de un sistema de las formas *a priori* de la experiencia, en el que “la estética define un corte que mantiene un sistema de prohibición y jerarquía [...] Por la estética recalificada de esta forma es posible dar cuenta de la separación entre aquellos que tienen parte en alguna cosa y los que no tienen parte o que son

⁷⁸ Villegas A., *Op. Cit.*, p. 53

considerados incapaces, muy ocupados, separación que determina la manera en que un común se presta a su participación”⁷⁹.

Ahora bien, en lo que se refiere a la noción de partición o reparto, este no solamente es un operador que separa y ordena los cuerpos en espacios, lugares y tiempos sino también identifica qué sujetos pueden articular voces inteligibles y lógicas y quiénes, con su voz, solamente emiten ruidos. Con ello, lo que Rancière está discutiendo es nuevamente la tradición de la filosofía política clásica. Se orienta principalmente a cuestionar los textos que considera como precursores del reparto de lo sensible en los cuerpos que integran una sociedad y asigna el lugar que cada uno ocupa respecto de sus características. Se trata de la definición de justicia en la *República* de Platón, específicamente en el discurso de Trasímaco en el Libro I de la *República* en lo que Rancière llama su “enigmática y polisémica fórmula”⁸⁰ en la que de acuerdo con términos de pérdidas y ganancias define la justicia como la ventaja del superior.

En cuanto a Aristóteles se refiere, el texto polémico se halla al principio del libro I de la *Política*, cuando menciona la distinción entre los animales lógicos y los animales fónicos. Ahí es donde indica que la voz de los últimos solamente les funciona para emitir quejidos de dolor o expresar el placer, mientras quienes poseen el *logos* pueden emitir un discurso articulado para expresar sus juicios acerca de lo útil y lo nocivo.

⁷⁹ Ruby Ch., *Op. Cit.*, p. 69

⁸⁰ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 16

II.2 Distorsión. El concepto de pueblo y su propiedad vacía

Para Rancière, lo que indican los filósofos griegos, es que la posesión del órgano de manifestación marca esa distinción, o en el propio término que intenta introducir, son dos maneras de tener parte en lo sensible. Es también en *El desacuerdo* donde Rancière trata este tema, partiendo de la importancia de los conceptos en los que se fundamenta dicho reparto; estos términos griegos son *sympheron* (útil) y *blaberon* (nocivo). Con ellos, cabe reiterar, la cuestión versa sobre la estética y la política en el sentido de que se construye una *esthesis* o modos de tener parte en lo sensible. Cabe mencionar, en este aspecto, lo que Galande señala: “Rancière no considera que haya ningún aparato sensorial que preexista a la distribución misma de lo sensible. Lo que llamamos sensorialidad –dicho en breve– es ya un efecto de esta distribución”⁸¹.

En cuanto a los conceptos griegos recién advertidos: *Blaberon* puede ser utilizado para designar dos cosas: una puede ser la sensación de desagrado producto de alguna causa, y por otra parte en un sentido judicial, el daño –identificable– que fue hecho por un individuo hacia otro. *Sympheron* lo que significa es una ventaja obtenida (ya sea de un individuo o una comunidad) mediante una acción. Ambos términos no representan para Rancière una relación de opuestos. Lo que es cierto es que representan un juego de pérdidas y ganancias que implican prácticas, relaciones y hábitos cuya base reside en los efectos producidos sobre la

⁸¹ Galande F., *Op. Cit.*, p. 85.

sensibilidad; es ahí donde la ganancia se muestra como beneficio obtenido a costa de otro que se asume en condición de inferior al ejercerse sobre él.

Es este el paso que conduce del pensar en términos de placer/dolor a una estructuración consensual basada en el uso del *logos* para determinar lo que sería entonces una distribución justa de las utilidades, es decir, encontrar el equilibrio entre las pérdidas y ganancias. De lo que se trata pues, es de una categorización de lo que puede sentir y hacer un cuerpo, de configurar la posibilidad de sus capacidades y ejercicios, así como distribuir los cargos y percepciones de los afectos: “De ese modo tanto las pasiones privadas como las pasiones públicas se encuentran bien repartidas”⁸².

En la interpretación que hace Rancière de los textos fundadores de la política, sus autores Platón y Aristóteles lo que buscaron es construir una sociedad donde, por decirlo así, ningún *sympheron* tenga por correlato ningún *blaberon*, o sea encontrar el justo medio entre cualquiera de las prácticas de la comunidad. Lo que pretendieron fue impedir que los individuos al vivir juntos se provoquen daños; que el beneficio de todos no implique el daño de algunos. El término que Rancière utiliza para decir “daño” en el texto original en francés es *tort*, cuyo significado comúnmente es el mismo pero que lo emplea con un sentido etimológico (*tortum* del latín) equivalente a decir “**distorsión**” como producto de un daño⁸³.

⁸² Rancière J., *En los bordes de lo político*, p.40

⁸³ Véase, *El desacuerdo*, p. 16 en N.T. Ahí se explica que se traduce como distorsión la palabra que en el texto original que utiliza Rancière es *tort*, cuyo significado habitual puede entenderse como daño, prejuicio o error; pero, sin embargo, Rancière la usa más adecuadamente a su origen etimológico del latín vulgar: *tortum* [torcido] para referirse al producto de un daño.

En resumen, Aristóteles y Patón, al formular una sociedad justa según un orden que asegura la subsistencia y equilibra pérdidas y ganancias, se encargaron de desaparecer el hecho de que en la sociedad siempre hay relaciones de desigualdad; eliminan entonces la distorsión. Así pues la crítica que Rancière emprende hacia Platón y Aristóteles se sustenta, en sus propias palabras porque “[...] la justicia como virtud no es el mero equilibrio de los intereses entre los individuos o la reparación de los prejuicios que unos hacen a otros. Es la elección de la medida misma según la cual cada parte sólo toma lo que le corresponde”⁸⁴.

Al decir que cada parte solo debe tomar lo que le corresponde se entiende que cada quien debe de estar satisfecho solamente al espacio y forma de experimentar placer a la que su práctica ha sido confinada. El término griego del Rancière sugiere corresponde con lo anterior es el de *sophrosyne*. Menciona acerca de este vocablo que: “Las palabras templanza o moderación, por las cuales uno está sin duda obligado a traducirla, enmascaran tras pálidas imágenes de control de los apetitos la relación propiamente lógica que expresa esta “virtud” de la clase inferior”⁸⁵. Y es que para Rancière esta manera de entender la virtud común por parte del pueblo “no es otra cosa que su sometimiento al orden según el cual no son más de lo que son y no hacen más de lo que hacen”⁸⁶. Siguiendo a Rancière, lo que ocasiona Platón con esta disposición es el perfeccionamiento de la política en el sentido de que tiende a su propia autosupresión, es decir que elimina de ella todo signo de desacuerdo producido por una distorsión, anteponiendo, como lo menciona

⁸⁴ Rancière J., *El desacuerdo*, p.17

⁸⁵ *Ibidem*, p. 90

⁸⁶ *Ibidem*

en *El maestro ignorante*, el “No hagas otra cosa que *lo que te es propio*, que no es pensar lo que sea sino simplemente *hacer* eso que agota la definición de tu ser”⁸⁷.

Este ordenamiento de lo común que supuestamente armoniza de forma geométrica las partes de la comunidad requiere del reparto de lugares, espacios y posesiones, de un cómputo de lo que le corresponde a cada parte. Pero para Rancière, en cada reparto como distribución de lo sensible hay una distorsión. Nunca se puede llegar a una igualdad aritmética, siempre que se intentan equilibrar pérdidas y ganancias la cuenta de ellas puede ser falsa o errónea. En todo reparto hay una parte que se excluye del mismo. Es ahí donde comienza el problema de la política.

En su *Política*, para llevar a cabo el arreglo de las partes de la comunidad (constitución política que ordene a los habitantes de la sociedad) en beneficio del bien común, Aristóteles se basa en los llamados “títulos de comunidad” [*axia*] que representan el valor que aporta cada parte a la comunidad y que da el derecho de tomar parte del poder común: lo que convierte a un individuo en ciudadano. Los títulos de propiedad que enumera Aristóteles son tres: la riqueza de los pocos [*oligo*], la virtud o excelencia (*areté*) que es representativa de los mejores [*aristo*], mientras que, en lo que se refiere al pueblo [*demos*], indica que lo que le corresponde es la libertad (*eleutheria*). Solo mediante la exacta distribución de estos títulos se logra el bien común, según lo expuesto por Aristóteles.

Pero si bien se pueden identificar claramente las posesiones de los oligarcas y los aristócratas, que son en realidad las propiedades, méritos y las riquezas lo que para

⁸⁷ Rancière J., *El maestro ignorante*, p. 57

Rancière causa inquietud es ¿a qué se refiere Aristóteles con que la libertad es el título que el pueblo aporta a la comunidad?⁸⁸ Rancière encuentra en ésta pregunta el punto donde la cuenta errónea se muestra; dice que “[...] la libertad del *demos* no es ninguna propiedad determinable sino una pura «facticidad» [...]”⁸⁹.

De lo anterior se va derivar lo que para Rancière es el concepto de pueblo. El *demos*, entonces, es parte de la comunidad en su conjunto, pero lo común nunca es igual a la suma de sus partes, esto da origen a la pregunta ¿en que se participa de la comunidad? En la división de lo sensible siempre hay distorsión porque no existe una matemática que verdaderamente haga válida la premisa aristotélica de un bien común como la ventaja de cada uno sin la desventaja de nadie. La proporción justa es irrealizable. De ello surge el partido (por el computo erróneo) de los pobres, es decir de la parte de los que no tienen parte. Son los que no son partícipes de los asuntos comunes porque están relegados a cumplir funciones y ocupar un espacio que no les permite oportunidad de tomar la palabra, puesto que son cuerpos parlantes pero que no tienen uso de ella al estar condenados al anonimato del trabajo y la reproducción.

Es importante agregar a este punto la coincidencia de Rancière con lo dicho por Hannah Arendt en *La condición humana*, donde al caracterizar las acciones humanas en tres tipos: labor, trabajo y acción, considera que quienes cumplen las

⁸⁸ Según lo interpreta Laclau, para Rancière los *axiai* de Aristóteles no son categorías regionales dentro de una clasificación ontológica; esto es porque mientras la riqueza es una categoría determinable de manera objetiva, la virtud no lo es y mucho menos la libertad. Esta última carece de una ubicación particular determinable. Es entonces solamente una función comunitaria de un grupo particular de personas. *Cfr. La razón populista*

⁸⁹ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 20. Las comillas son mías

funciones de la labor –que son identificadas por ser las que se dedican a hacer o producir lo necesario para mantener el proceso de la vida– son quienes están expulsados de la actividad pública al seguir atrapados en el cumplimiento de sus actividades.

En *Momentos políticos*, Rancière menciona que “el *demos* es el partido de los «pobres», no tanto los desposeídos como la gente de nada, los que no pertenecen al orden del *arjé* como comienzo o comando, los que no participan en el poder del nombre” [...] El nombre del *demos* nombra un sujeto singular, una inclusión subjetiva de la mera interrupción de toda lógica natural de dominación⁹⁰. Lo que se destaca con la anterior cita es que de lo que está excluido el *demos* es del *arjé*, palabra utilizada desde su doble significación el uso griego como comienzo y como gobierno –en ese sentido, el *arjé* es “el mandato de lo que comienza”⁹¹–. Por un lado, el *arjé* representa el comienzo como lo que da origen a la política al tomar parte de la organización de la *polis*, como ciudad o comunidad –en ese sentido se es un sujeto participe– y como comando en el sentido de seguir un orden racional –siendo considerado por ello un objeto– por lo que se pueden asumir ambos términos como identificados en la división de lo sensible.

Siguiendo esta línea discursiva, la riqueza es, pues, el acaparamiento de las propiedades, que establece la ley de la oligarquía por la que el *demos* está sometido, como si ésta dominación (división del *arjé*) fuese una condición natural, mientras que, como lo ve Rancière: “El pueblo no es otra cosa que la masa

⁹⁰ Rancière J., “La división del arjé”, en *Momentos políticos*, p. 46-47.

⁹¹ Rancière J., *El odio a la democracia*, p. 60

indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza ni virtud– pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen”⁹².

Por lo anterior, es preciso decir que la libertad ni siquiera le es propia al pueblo porque es algo propio de todos. ¿Qué es entonces la libertad fáctica para Rancière? Es simplemente la cualidad –como propiedad vacía– de los que en la cuenta errónea no tienen ninguna propiedad, no tienen parte en nada, por lo que el pueblo puede agruparse para apropiarse de la propiedad común y hacerla suya al aportar algo verdaderamente a la comunidad: el **litigio**, como la posibilidad de hacer política al poner en cuestión el orden establecido asumiéndolo como contingente. El litigio es producto de la distorsión, a partir del daño recibido al momento de ser inexistentes por no tener parte de ninguna parte, de lo que se desprende que “el pueblo no es una clase entre otras. Es la clase de la distorsión [...]”⁹³. Es en esa instancia en la que radica, para Rancière, la existencia de la política, ya no entendida como reparto justo sino como litigio –producido por la distorsión– que hace frente al orden de la dominación.

⁹² Rancière J., *El desacuerdo*, p. 22

⁹³ *Ibidem*, p. 23

II.3 Desclasificación y subjetivación política⁹⁴

Por subjetivación se entenderá la producción mediante 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 experiencia

JACQUES RANCIÈRE

Para que el litigio, que es como entiende Rancière a la política, tenga lugar, es necesario que el pueblo, como nombre de la distorsión, haga efectiva su libertad, para organizarse y hacerse presente a manera de que refute la división de lo sensible al asumir que su orden es contingente. Para ello es indispensable que acontezca una desclasificación o cambio del lugar asignado, porque como lo señala Alejandro Madrid, “existe la política, justamente, cuando quienes pertenecen a uno de los grupos así clasificados por el orden del Estado se desclasifica, considerándose perjudicado en esa clasificación”⁹⁵.

⁹⁴ El concepto de sujeto político está presente en todo el postestructuralismo y es abordado de distintas formas. Por mencionar un caso, en el pensamiento de Alain Badiou, quien participó con Rancière en el seminario de Althusser *Para leer El capital*, un individuo se incorpora a un sujeto. Así lo menciona en *La filosofía frente al comunismo* “El sujeto político, por ejemplo, es un sujeto colectivo, no un individuo” p. 23. Para Badiou, un individuo puede alcanzar lo que llama “lo infinito” al crear algo finito de valor universal. Esta afirmación la ilustra con la situación de las recientes rebeliones en el mundo árabe: “[...] en su mayoría quienes estuvieron allí ni siquiera intuían tres días antes la capacidad que tendrían para lograr lo que lograron. Pero que ellos tenían en ese momento el sentimiento de estar en contacto con lo infinito, de eso no cabe ninguna duda. Basta con prestar atención a las explicaciones que ofrecían, aunque esas explicaciones fuesen muy sencillas: «Nosotros somos Egipto»” Cfr. p. 25

⁹⁵ Madrid A., *En los bordes de lo político*, p. 12

La desclasificación así propuesta, puede entenderse, como lo sugiere Villegas⁹⁶, no solamente como desplazamiento de los cuerpos, de sus lugares (*topos*), funciones y actividades asignadas, –como de la labor y anonimato al pronunciamiento en el espacio público– sino también como desplazamiento de significados –de *tropos*– como el de ruido al *logos*, del animal doliente al discurso articulado.

En tanto, Charlotte Nordmann, quien discute en su texto las posiciones entre la sociología de Pierre Bourdieu y la filosofía de Rancière, considera que el filósofo, mediante su crítica, reformula la manera de entender la política planteándola como una verdadera forma de emancipación– puesto que la constitución de subjetividades políticas de las que habla Rancière son imprevisibles y accidentales; por lo que menciona que “la noción de subjetivación no remite simplemente a la complejidad del juego de las determinaciones dentro de un mismo sujeto, sino a una salida fuera de las determinaciones [...]”⁹⁷. Lo anterior refiriéndose a la discusión analizada por ella entre Rancière y los sociólogos Bourdieu y Boltanski.

Nordmann ve en la concepción de sujeto político de Rancière una definición que se separa de toda perspectiva sociológica, porque para él “lo que interesa, dice, no es la habilidad de la que da cuenta cada uno de ellos para «hacer su propio juego», sino el movimiento por el cual un individuo se pondrá a hacer otra cosa que no sea «su propio juego» [...]”⁹⁸.

⁹⁶ Villegas A., *Op. Cit.*, p. 53

⁹⁷ Nordmann Ch., *Op. Cit.*, p. 162

⁹⁸ *Ibidem*, p. 163

Es cierto que para Rancière un sujeto político no solo interrumpe sus prácticas sino que para ello es necesario salir por completo de su determinación, de su espacio, de su invisibilidad; solo así marca una ruptura con la división de lo sensible y se vuelve un agente político, no solo al tomar la palabra como capacidad que le ha sido negada como si no tuviera capacidad de usarla, o al ser recluido a su actividad privada, sino con el ejercicio de su propio cuerpo. Sale de su función, de su hacer en lo común, por ello se desclasifica, se vuelve parte sin ser parte; modifica sus relaciones, sus maneras de ser y su forma de experiencia; hace visible la cuestión de la distribución de lugares, de lo visible y lo invisible, a la palabra y a lo que se considera como ruido.

Ahondando más en este concepto, y retornando a lo escrito en *El desacuerdo*, ahí se menciona que toda subjetivación política no puede ser considerada, en efecto, como forma de cultura o *ethos* colectivo. Por el contrario, estas lo que conllevan es la introducción de fracturas que separan a los cuerpos de lo que sería su «cotidianidad», de tal modo que hacen aparecer multiplicidad de acontecimientos o “experiencias singulares de litigio”⁹⁹ que desestabilizan la repartición de lo sensible. Asimismo, se producen manifestaciones que separan, –arrancan de la evidencia¹⁰⁰– a los cuerpos de sus identidades configuradas de acuerdo con el orden natural y el reparto de funciones.

⁹⁹ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 53

¹⁰⁰ Rancière utiliza el término «evidencia» que ya había usado antes por Althusser al caracterizar la ideología de acuerdo a un sentido retórico como en el caso de la figura de la se trata en un sentido «*evidentia*».

Un sujeto político, entonces, resulta en lo que Rancière llama, en *Momentos Políticos* como “un operador de división del arjé”¹⁰¹; esto en el sentido de que opera por medio de la desidentificación para reorganizar la división del *arjé* pero ya con un recuento de los no contados. Por ello mismo, se agrega que:

“Un sujeto político es un modo de subjetivación que mantiene la brecha entre dos identidades: entre un sujeto de un dispositivo de enunciación (el «nosotros» de la declaración política) y el nombre de un universal singularizado. Este sujeto se ha dado en llamar «pueblo», «ciudadano», «patriota», «proletario», «mujer», etc.”¹⁰².

De acuerdo con lo anterior, Rancière señala a continuación, a manera de ejemplo la ocupación del «espacio de circulación» por parte de los trabajadores, el pueblo —o en general cualquier forma de subjetividad olvidada relegada al silencio o al simple olvido de su condición— porque este se convierte en un espacio de manifestación. Lo anterior quiere decir, cuando se ocupa la calle o se apropia de un espacio que “por lo general se entrega a la circulación de individuos y mercancías para situar ahí una escena y redistribuir los papeles”, de tal manera que la ciudad deviene en un espacio verdaderamente público, donde lo que está en juego es, en un sentido ya propiamente político; esto es porque para Rancière, “la política, en el sentido más fuerte del término, es la capacidad de cualquiera para ocuparse de los asuntos comunes¹⁰³” y lo que ahí se pone en juego es la apropiación del “lenguaje y el dolor de los demás”. De esta manera, —agrega— “el trabajador que deja de trabajar con su

¹⁰¹ Rancière J., “La división del arjé”, en *Momentos políticos*, p. 48

¹⁰² *Ibidem*, p. 48

¹⁰³ Rancière J., “¿Sociedad del espectáculo o sociedad del cartel?”, en *Momentos políticos*, p. 55

herramienta para convertirse en un actor de un personaje como «el pueblo» también es un ser doble”.

Es importante en esta instancia aclarar que partiendo de lo anterior, Rancière no quiere decir que toda manifestación es un hecho político. Pueden existir movimientos y manifestaciones (estudiantiles, sindicales, de grupos sociales etc.) que ocupan las calles de la ciudad pero no en todos los casos se consigue cambiar el orden simbólico del que son parte.

“Un movimiento político es siempre un movimiento que viene a confundir la distribución dada de lo individual y lo colectivo, al igual que la frontera admitida de lo político y lo social”¹⁰⁴

Para que acontezca verdaderamente la política como litigio acerca de los asuntos comunes es necesario, en primer lugar, que se trate de sujetos políticos, seres que rompan la brecha entre dos identidades; además, estos tendrían que interrumpir el reparto de lo sensible no solamente ser figuras que exijan al gobierno o al régimen empresarial mejoras salariales, condiciones de trabajo, o soluciones a problemas específicos.

Manifiestan una distorsión, un daño, pero no logran cuestionar el reparto desigual que lo produjo. No se asumen como fuera del orden de lo común sino como una parte de él. Si bien dejan su espacio común (escuela, empresa, etc.) por un lapso para tomar protesta, no subvierten la estructura fundamental que es la división de

¹⁰⁴ Rancière J., *El odio a la democracia*, p. 120

lo sensible¹⁰⁵. Esto es porque aun logrando cumplir su cometido, luego de realizada la acción volverán a su lugar y retomarán sus actividades. No cambiarían su condición individual a favor de una lucha por la reconfiguración de lo sensible.

“Una huelga no es política cuando exige reformas más que mejoras o la emprende contra las relaciones de autoridad antes que contra la insuficiencia de salarios. Lo es cuando vuelve a representar las relaciones que determinan el lugar del trabajo en su relación con la comunidad”¹⁰⁶

En otro sentido, una manifestación en tanto que es considerada una turba enardecida, nunca va a ser escuchada por aquellos a quienes se dirige, (que representarían a los oligarcas o aristócratas y que figuran como agentes antipolíticos) quienes como en el caso expuesto por Ballanche con los patricios, no ven en el tumulto de la masa un rostro con quien se pueda dialogar sino solamente animales fónicos que expresan su inconformidad. Si esto no cambia, entonces no hay la existencia de un escenario común ni representa esto una forma de verificarlo. Porque la política es, antes que nada, no una guerra entre ricos y pobres sino una lucha por la existencia de escenarios comunes.

¹⁰⁵ Laclau explica que para Rancière el conflicto político difiere de cualquier conflicto de intereses ya que éste último se deriva de lo que es contable, y por el contrario, en el conflicto político lo que está en juego es el principio de contabilidad como tal. *Cfr. La razón populista*, p. 306

¹⁰⁶ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 48

III. La política como lucha por realizar la igualdad

La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte

JACQUES RANCIÈRE, *EL DESACUERDO*

III.1 Policía y ordenamiento de lo sensible

Se ha mencionado que Rancière busca escindirse de la tradición y establecer un nuevo concepto de política que no se identifique con la *politeia* que fundó la filosofía clásica. En El tiempo de la igualdad dice:

“Generalmente la política se asimila a la lucha por el poder, o bien al ejercicio y al objeto de ese poder: la gestión de la sociedad, la repartición de los bienes y los poderes entre los grupos sociales. Quise mostrar que la política no es la dominación ni la gestión, sino que define una actividad excedentaria precisamente respecto a la lógica de la dominación y de la gestión. La política empieza con la existencia de sujetos que no son «nada», que son un exceso respecto al recuento de las partes de la población. El proletariado no es el representante de un grupo social, sino un sujeto político cuya palabra causa efracción porque es la palabra de los que supuestamente no tenían que hablar...”¹⁰⁷

Es por lo anterior, que para distanciar su propuesta de política –como actividad producto de la pronunciación de un sujeto político haciendo valer su condición igualitaria– de lo que generalmente se ha llamado política (como el “conjunto de

¹⁰⁷ Rancière J, “¿Es la política solo policía?”, en *El tiempo de la igualdad*, pp. 73-74

procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución”) propone denominar a esta bajo el concepto de «policía» [*police*]¹⁰⁸. Esta noción, indica, no debe ser entendida solamente con un sentido que evoca corrientemente (represión, o control social) sino como “actividad que organiza la reunión de los seres humanos en una comunidad y que ordena la sociedad en términos de funciones, lugares y títulos que deben ocuparse”¹⁰⁹.

Para Christian Ruby, la operación que introduce Rancière, al separar su concepto de política de lo que nombra policía, permite la posibilidad de examinar las luchas de configuración polémica de lo sensible de manera que considera la policía como la fabricación de un común a partir de divisiones de funciones, tiempos, puestos y actividades a fin de mantener un “tipo de unidad desigual”¹¹⁰. Mientras que Federico Galande interpreta la policía como un sistema legítimo de la producción de acuerdos consensuados, mismo sistema que dice, no es parte de la política, en sentido rancierano, porque la policía traza previamente la configuración de lo sensible en que las formas de visibilidad/invisibilidad se inscriben, es decir: “La policía reparte lo sensible naturalizando un orden de lo visible y de lo decible que lleva a que determinadas prácticas o modos de hacer cuenten con una presencia con la que no cuentan otras”¹¹¹.

¹⁰⁸ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 43

¹⁰⁹ Rancière J., “¿Es la política solo policía?”, en *El tiempo de la igualdad*, p. 73-74

¹¹⁰ Ruby Ch., *Op. Cit.*, p. 26

¹¹¹ Galande F, *Op. Cit.*, p. 81

Ahora bien, en lo que respecta a la aclaración que señala Rancière de no confundir su concepto de policía con lo que se acostumbra identificar como el aparato represor, también es un movimiento conceptual con el que se separa tanto de las ideas de Louis Althusser como de Michel Foucault. Rancière comprende las fuerzas del orden –o ‘cachiporrazos’– como la «baja policía», la cual define como “una forma particular de un orden más general que dispone lo sensible en lo cual los cuerpos se distribuyen en la comunidad”¹¹². La baja policía, indica, representa más bien la debilidad y no la fuerza del orden estatal.

Se separa de Althusser en tanto que el concepto de policía de Rancière no se identifica con lo que se designa como Aparato de Estado, recordando que Althusser lo define bajo dos formas, cuya tarea consiste en asegurar la reproducción de las condiciones y las relaciones de producción (relaciones de explotación)¹¹³. Por una parte, en el pensamiento de Althusser, está el aparato represivo de estado que cumple su función ejerciendo, como su nombre lo indica, la represión “desde la fuerza física más brutal hasta las más simples instrucciones administrativas”; mientras que, los aparatos ideológicos de estado actúan de manera más disimulada reproduciendo la ideología que es, desde el sentido marxista que Althusser recupera de *La ideología alemana*, “el sistema de ideas, de representaciones que dominan el espíritu de un hombre o de un grupo social”. Como ya se mencionó, para Rancière no se trata de que la ideología o la represión por parte del aparato estatal es la que configura las subjetividades, sino que es el reparto de lo sensible lo

¹¹² Rancière J, *El desacuerdo*, p. 43

¹¹³ Cfr. Althusser L., Ideología y aparatos ideológicos de estado, en *La filosofía como arma de la revolución*, *passim*.

que pone a cada parte en su lugar respectivo y configura un orden consensual que define las divisiones, y coloca a cada cuerpo en un lugar específico, lo que vendría a ser: la policía.

En cuanto a Foucault, se aparta de sus ideas porque tampoco equipara la policía con la noción de «disciplinamiento» de los cuerpos, sino más bien esta representa una “regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen”¹¹⁴. Así pues, en *El tiempo de la igualdad* Rancière explica: “Foucault considera la policía como como dispositivo institucional que participa en el control del poder sobre la vida y los cuerpos. En mi caso, policía no define una institución de poder, sino un principio de reparto de lo sensible dentro del cual pueden definirse estrategias y técnicas de poder”¹¹⁵.

Lo que Rancière le discute a Foucault es que, de acuerdo a su planteamiento biopolítico, Foucault trata al cuerpo como como un objeto de poder localizado en un reparto policial, pero dicha cuestión no tiene, según lo indica Rancière, fundamento político porque como lo señala: “La cuestión de la política empieza en el momento en que se trata del estatuto de sujeto que es apto para ocuparse de la comunidad [...] Creo que Foucault no se interesó en esta cuestión, al menos no a un nivel teórico. Foucault se ocupa del poder e introduce el «biopoder» como una manera de pensar el poder y su influjo en la vida”¹¹⁶.

¹¹⁴ Rancière J, *El desacuerdo*, p. 45

¹¹⁵ Rancière J, “¿Biopolítica o política?”, en *El tiempo de la igualdad*, p. 126

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 123

La policía, como la piensa Rancière, define los modos y las actividades de los cuerpos, sus lugares y sus tareas, “es, en su esencia la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes”¹¹⁷. Algo que también agrega respecto de esta idea es que puede haber modos distintos, o incluso grados, en que se ejecuta el reparto policial. Dice que “hay una policía menos buena y una mejor [...] la policía puede ser gentil y amable”¹¹⁸; a lo que se hace referencia es al grado de severidad con el que define las divisiones sensibles, lo cual depende de “la espontaneidad supuesta de las relaciones sociales como de la rigidez de las funciones estatales”, es decir, según el contexto.

Asimismo, cabe mencionar la aclaración que hace Rancière cuando dice que hay cuestiones “tradicionalmente catalogadas como referidas a las relaciones de la moral y la política” que de hecho, más bien corresponderían con la definición de policía –y presupondrían una confusión con la filosofía política–, puesto que tratan acerca de los medios necesarios para asegurar la tranquilidad de la población y la seguridad del Estado. Dichas ideas no corresponden entonces con lo que Rancière trata de caracterizar como política.

¹¹⁷ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 44

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 46

III.2 La política como litigio por la igualdad

La política es la actividad que tiene por principio la igualdad, y el principio de la igualdad se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto: ¿de qué cosas hay y no hay igualdad entre cuáles y cuáles? [...]

JACQUES RANCIÈRE, EL DESACUERDO

Miguel Abensour, (Universidad de París VII), participó junto con Alain Badiou (Universidad de París VIII, École Normale Supérieure), Patrice Vermeren (Universidad de París VIII), Claude Lefort (École de Hautes Études en Sciences Sociales) y otros en el “Ciclo de conferencias sobre la filosofía francesa contemporánea”, organizado en 2004, en la Biblioteca Nacional por la embajada de Francia en Argentina. Su conferencia llevó por título “¿Por una filosofía política crítica?”. En ella, se preguntó acerca de la actualidad del pensamiento francés contemporáneo respecto a la relación entre la filosofía política y la teoría crítica – ésta última abordada desde la influencia de la llamada Escuela de Frankfurt–. Se interrogó sobre la existencia de posibles afinidades o si se trata, en ese marco, de una destrucción de la política que implica el redescubrimiento de la misma. Ubica entonces el pensamiento de Jacques Rancière en ese contexto.

Para Abensour, la postura rancierana corresponde con situar la política del lado de la dominación y no del lado de la emancipación o de la libertad “como si la emancipación consistiera, no en instituir una comunidad política libre, sino en liberarse de la política, es decir, en trascender una organización de la sociedad

basada en la dominación”¹¹⁹. Siguiendo a Abensour, ésta manera de comprender la política abre más allá de la dominación lo que considera la posibilidad de establecer un lazo y un espacio específico multiforme, lo que es decir una manera de estar-juntos como lo plantea Rancière, que más allá de privilegiar la unidad y la organización –lógica policial– constituye un lazo de división –lógica de la igualdad que rompe con el reparto de lo sensible–.

“El lazo político, ya sea bajo la forma de reunión o bajo la de la división, instituye un estar-juntos, un modo singular de la coexistencia humana, o incluso un actuar en conjunto, bajo el signo de la libertad. Aun Jacques Rancière, de quien se dice que recusa de todo proyecto de filosofía política aunque fuese crítica, distingue dos modos o dos lógicas del estar-juntos humano que, bajo otros nombres, la política y la policía, remiten a la diferencia entre política y dominación.”¹²⁰

Ahora bien, éste no es el punto en donde, luego de todo lo anteriormente mencionado en el presente trabajo, quede por definir el concepto de política de Rancière, porque, en general todo el trayecto y las nociones que fueron necesarias caracterizar para llegar aquí son de hecho, o más bien, ya esbozan la concepción política que él propone, pues esta es el fundamento de toda su constelación conceptual y está presente en cada aspecto de su obra.

En última instancia, para tratar de englobar el significado de su elaboración de lo que debe comprenderse como política, es posible decir en palabras breves que, si la policía es el reparto de lo sensible que fija en los cuerpos sus funciones e

¹¹⁹ Cfr. Abensour M., “¿Por una filosofía política crítica?”, en *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, p. 40

¹²⁰ *Ibidem*, p.41

identidades atendiendo la distribución que asegura un ordenamiento de lo común, la política es, para Rancière, el acontecimiento que introduce el desacuerdo como un enfrentamiento de dos lógicas. Por una parte la división policial y por el otro la que, por medio de la aparición de subjetividades políticas, genera la polémica e inscribe una lucha donde lo que está por verificarse es la igualdad última de los integrantes – de las partes– de la comunidad. En ese sentido la política es lo opuesto a la policía; es su antítesis. Policía y política, aclara Rancière, “no son dos modos de vida, sino dos repartos de lo sensible, dos maneras de dividir un espacio sensible, de ver o no ver en espacios comunes, de escuchar o no escuchar en él a sujetos que los designen o que argumenten sobre ellos”¹²¹.

En las palabras de Rancière: “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”¹²². En ese sentido, la política trata de inscribir el principio de la lógica que quebranta el orden consensual y que neutraliza la polémica como si no existieran motivos para estar en desacuerdo con el reparto desigual de lo sensible; plantea el escenario en el que se pone a prueba el fundamento intempestivo, fundamental y ausente, de que todos los individuos que forman parte de la comunidad son iguales por lo que no hay razón para relegar a nadie de su participación en los asuntos comunes¹²³.

¹²¹ Rancière J., “¿Biopolítica o política?”, en *El tiempo de la igualdad*, p. 122

¹²² Rancière J., *El desacuerdo*, p. 46

¹²³ Laclau señala, en *La razón populista*, que mientras la tarea de la filosofía política ha sido reducir la política a la policía (Véase El antagonismo entre filosofía y política, en este escrito), un pensamiento verdaderamente político, como el que está proponiendo Rancière, consiste en liberarse de la subordinación a los marcos societarios establecidos. *Cfr.* p. 305

A propósito de este principio igualitario, argumenta Rancière: “La política no tiene objetos o cuestiones que le sean propios. Su único principio, la igualdad, no le es propio y en sí mismo no tiene nada de político”¹²⁴—de acuerdo con la anterior cita, Patrice Vermeren comenta que para Rancière “no hay fundamento propio de la política [...] De allí que la filosofía se encuentra desplazada si quiere pensar la relación de la política con la filosofía”¹²⁵— No le es propio porque está ausente y es por esa ausencia por la que se tiene que demostrar por medio de acciones que hacen ver lo que no tenía razón de ser visto, o escuchar lo que antes era proscrito al silencio y a su ignominia, en resumidas cuentas: que todos somos seres parlantes y que por esa igualdad tenemos la misma capacidad para participar en los asuntos comunes; que no existe pues, razón alguna que pueda relegar a alguien al silencio y a su invisibilidad bajo pretexto de no participar en el lenguaje.

En sus *11 Tesis sobre política*, donde Rancière detalla y resume esta idea, menciona que “lo peculiar de la política es la existencia de un sujeto definido por su participación en opuestos. La política es un tipo de acción paradójica”, en esta idea está implícita la configuración de las subjetividades políticas que, como ya se mencionó, poseen una doble identidad como partes que al no ser verdaderas partes introducen su existencia de manera tal que su propia aparición pone en cuestión el estatuto mismo del reparto que los colocó fuera de su participación; esto lo dice en su tesis 3, y continúa en la siguiente tesis diciendo: “La política es una **ruptura** específica de la lógica del *arkhé*, dado que no presupone simplemente la ruptura de

¹²⁴Rancière, *El desacuerdo*, p. 47

¹²⁵ Vermeren P., Abensour, Badiou, Rancière: Contra la restauración de la filosofía política, en reflexiones marginales.com

la distribución «normal» de las posiciones entre quien ejercita el poder y quien lo sufre sino también una **ruptura** en la idea de las disposiciones que hacen a las personas adecuadas a esas posiciones”.

Esta ruptura antes mencionada, es a la que Armando Villegas hace referencia como desplazamiento de cuerpos y significados que destruye las identidades fijadas por el reparto que asume los cuerpos como desiguales y separa a algunos de su derecho legítimo a ser considerados verdaderos integrantes de la sociedad; la ruptura entonces, alude, “no es asunto de Estado, ni de la toma del poder en cualquiera de sus versiones”, porque como bien lo señala, “el sujeto de la política no es, por lo tanto una clase, un partido o un Estado; la política es cuestión de cualquiera”. Mientras que para Ruby, se trata de la acción política que se vuelve un «poder de división»¹²⁶, es decir de producir una fractura en la configuración de lo sensible. Asimismo, también Ernesto Laclau coincide con el pensamiento rancierano en tanto la conceptualización de un incontable que trastorna el principio mismo de contabilización y hace posible el surgimiento de lo político como un conjunto de operaciones que toman lugar en torno a esa imposibilidad constitutiva¹²⁷.

En la Tesis 6 del texto antes citado de Rancière, dice: “La esencia de la política es la acción de sujetos **suplementarios** inscriptos como un plusvalor en relación a cualquier cuenta de las partes de una sociedad”. Destaco la palabra «suplementarios» porque ella lo que está sugiriendo es justamente que los sujetos políticos, que por su acción litigiosa hacen surgir la política propiamente dicha, no

¹²⁶ Ruby Ch., *Op. Cit.*, p.27

¹²⁷ Cfr. Laclau E., *La razón populista*, p. 305

son, como lo apuntó Villegas, identificables como miembros de la comunidad o como determinada clase o parte de ella. De esa manera, no son visibles ni son sujetos a quienes se les reconozca como parlantes, sino como *cuenta de los incontados*, que no son parte en nada pero que, de modo suplementario –en tanto que hacen aparecer lo que antes era imposible de existir¹²⁸–, manifiestan el disenso por medio de su voz, misma capacidad que les había sido negada y por la cual eran relegados al silencio y al anonimato. Con su aparecer, estas subjetividades polémicas dan existencia misma de la política –así es mencionado en la Tesis 7–. Es decir, lo que hacen visible los sujetos políticos –suplementarios– no es sino el propio espacio del litigio; ponen de manifiesto la lucha por la existencia de un espacio común en el que puedan ser escuchados como seres parlantes revestidos bajo esa doble identidad, o en otras palabras, manifiestan la presencia de “dos mundos en uno”, como es dicho en la Tesis 9.

La política existe solamente por momentos, como acontecimientos –utilizando las palabras con las que la define Ruby: escenas emergentes de disyunción– que en efecto, desplazan las divisiones que aparentaban ser naturales. Por esa razón, es importante señalar que para Rancière no siempre hay política, incluso puede decirse que la hay en muy contadas ocasiones, y en la mayoría del tiempo estamos

¹²⁸ Según Vermeren, la lógica igualitaria como un modo de estar-juntos o en este caso bajo el concepto de subjetividades suplementarias o cuenta de los incontados, Rancière se distancia de Arendt (de la noción de «interser») y de pensar la política en términos de comunidad, pues afirma que entonces la política vendría en segundo lugar, e inventa una “forma de comunidad que establece relaciones inéditas entre las significaciones y los cuerpos, y entre sus modos de identificación; pero no entre sujetos en un principio. *Cfr. Vermeren, op. cit.*

inmersos en un determinado orden, arbitrario pero no por ello se libra de ser contingente, y el reparto policial de las divisiones sensibles.

La política se manifiesta pues, mediante algunos cuantos casos en los que la historia sufre una variación, cuando se comprueba que “ninguna división es lo suficientemente cerrada sobre sí misma para impedir su debilitación por las múltiples interrupciones que permiten proyectar las reconfiguraciones”¹²⁹; porque la política, dice Rancière, “existe allí donde la cuenta de las partes y fracciones de la sociedad es **perturbada** por la inscripción de una parte de los sin parte. Comienza cuando la igualdad de cualquiera con cualquiera se inscribe como libertad del pueblo”¹³⁰.

De acuerdo con lo anterior, si la política aparece por momentos en los que se llega a interrumpir el reparto de lo sensible y el orden de la dominación, cabría hacer la pregunta ¿no está presente un cierto rasgo nihilista en la noción de política de Rancière? Se trata pues de una manera de ver las reconfiguraciones sociales como acontecimientos que al aparecer bajo la figura de sujetos políticos logran transformar por un momento el reparto desigual, pero que enseguida se recae en un orden que de nuevo coloca a cada parte en el sitio que le corresponde como un siempre retorno hacia lo mismo. La política existe mientras haya formas de subjetivación singulares, dice: “que renueven las formas de inscripción primera de la identidad entre el todo de la comunidad y la nada que la separa de sí misma, es decir de la mera cuenta de las partes. La política deja de ser allí donde esta

¹²⁹ *Ibidem*, p. 35

¹³⁰ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 153

separación ya no se produce, donde el todo de la comunidad se reduce sin cesar a la suma de sus partes”¹³¹.

III.3 El antagonismo¹³² entre filosofía y política

La filosofía pone fin a la división política y satura su propia división frente a la política haciendo uso de un recurso metafórico que, al mismo tiempo que la separa absolutamente de la empiricidad política, le permite coincidir exactamente con ella

JACQUES RANCIÈRE, *EN LOS BORDES DE LO POLÍTICO*

III.3.1 La despoltización de la política

Como se señaló al principio de este escrito, la propuesta política de Rancière dista de la tradición y plantea una reformulación que permite trazar un pensamiento de la emancipación, el cual resulta alterno a la concepción tradicional de la filosofía política (*politeia*), que para él, de hecho significa una manera en la que se han suprimido históricamente las luchas que afrontan las divisiones sociales.

¹³¹ *Ibidem*

¹³² Cabe precisar en qué sentido estoy utilizando el término “antagonismo”. Para Rancière la filosofía, o más específicamente cierta clase de filosofía referente a la tradición que él está criticando, pertenece al ámbito de lo policial. El pensamiento de Rancière es en gran medida herencia de la tradición marxista, misma que trata la oposición dialéctica, aunque más adelante en el texto se va mostrar como también él critica esa tradición. Si bien, la policía y la política (o lógica igualitaria) son opuestos, no me refiero a un antagonismo entre ellos en términos de un franco enfrentamiento, y esto es porque, para Rancière, nunca se da ese caso, debido a que la policía se esmera en no reconocer a la lucha política; ésta última, se realiza en oposición al orden policial pero no directamente a él sino en espacios distintos.

De acuerdo a la manera en la que él concibe la filosofía política, ésta no es una división natural de la filosofía. Según lo postula en *El desacuerdo*:

“La expresión filosofía política no designa ningún género, ningún territorio o especificación de la filosofía. Tampoco designa la reflexión de la política sobre su racionalidad inmanente. Es el nombre de un encuentro –y un encuentro polémico– donde se exponen la paradoja o el escándalo de la política: su ausencia de fundamento propio”¹³³

La tradición que ha sido enmarcada dentro del ámbito de la filosofía política desde su origen en la antigua Grecia, ha expulsado la razón del desacuerdo del por el que Rancière comenzó su reexaminación y la elaboración de un nuevo concepto de política que permita pensar nuevamente en términos de reconfiguraciones sociales, que cuestionen las estructuras que fijan identidades al interior de una sociedad y que perjudican a algunos asignándoles cargos y ocupaciones que les impiden su participación en los asuntos comunes.

Como lo clarifica Ruby, el pensamiento de Rancière es un modo de filosofía que se propone bosquejar desde un polémico sentido un pensamiento contemporáneo de la emancipación que “no comparte nada con aquellas teorías y actividades de quienes prefieren volver la filosofía política la justificación en torno a ciertos valores gubernamentales”¹³⁴.

Ya una vez definido el esquema conceptual que dibuja Rancière, se puede comprender que la filosofía política de la tradición, que corresponde más bien con la

¹³³ *Ibidem*, p. 83

¹³⁴ Ruby Ch., *Op. Cit.*, p. 11

conformación de un orden social y la administración del gobierno se identifica con lo que nombra por policía, y que al contrario del pensamiento que él está proponiendo, justifica las divisiones sociales desiguales y las determinaciones impuestas para la consecución de una justa distribución de posiciones. Para Ruby, esta “política” cumple la función de policía porque “ofrece las legitimaciones necesarias” a un poder que organiza y perpetúa las divisiones sociales, que asigna asientos y funciones a los individuos, a la vez que fija y paraliza las identidades, los montajes de competencias y roles sociales.

En ese sentido también Étienne Balibar, quien fue compañero de Rancière durante el seminario *Para leer El Capital* coincide con él, en cuanto considera que la *politeia* ha tratado desde su origen de describir las formas de organización de las sociedades atribuyendo normas de equilibrio que resume bajo el concepto de “constitución de ciudadanía”¹³⁵.

La *politeia* o filosofía política tradicional, para Rancière, lo que ha tenido que hacer para lograr la constitución equilibrada de las sociedades es eliminar el desacuerdo de la distribución de las partes¹³⁶, no solamente repartiendo lo sensible sino impidiendo que dicho reparto sea cuestionado, y por ende perpetuando la imposibilidad de introducir de manera polémica la lógica igualitaria que permita generar un espacio común para su discusión; lo que vendría siendo el concepto de política rancierano. Es por esta razón que infiere la siguiente hipótesis:

¹³⁵ Balibar E., *Ciudadanía*, p. 19

¹³⁶ En este aspecto, Laclau cometa que en el desacuerdo rancierano entre filosofía y política, la primera no es una discusión teórica de la segunda, sino un intento de neutralizar sus efectos sociales negativos. *Cfr. La razón populista*, p. 303

“Lo que se denomina “filosofía política” bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política”¹³⁷

Esta filosofía que expulsa de sí al desacuerdo, más bien despolitiza la política llevándola a la ciencia o arte político cuyo proyecto consiste, como Rancière lo encuentra en los textos iniciales de este modelo con Platón y Aristóteles, en poner en evidencia en el animal lógico-político y situar el punto donde el *logos* se divide¹³⁸ y se convierte en una cobertura de la lógica del desacuerdo propia de la racionalidad política. El desacuerdo es reemplazado por prácticas y legitimaciones de un sistema con base en el consenso, lo que puede entenderse con el nombre de democracia; a esta, Rancière le dedica toda una crítica en su texto *El odio a la democracia*, del en el cual se encuentra la siguiente cita:

“El escándalo democrático consiste simplemente en revelar esto: jamás habrá, bajo el nombre de política, un principio de la comunidad capaz de legitimar la acción de los gobernantes a partir de las leyes inherentes al agrupamiento de las comunidades humanas”¹³⁹

Con lo anterior se detalla la manera en la que Rancière concibe la democracia como una manera en la que aparentemente todas las partes de la comunidad están representadas pero que de una manera paradójica se expulsa, de esta supuesta forma de organización, la lógica del desacuerdo, lo que conduce a una estadía que

¹³⁷ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 11

¹³⁸ *Cfr. ibidem*, p. 11

¹³⁹ Rancière J., *El odio a la democracia*, p. 75

anuncia el fin de la política, entendida como litigio acerca del reparto por una parte de los incontados. Acerca de la crítica que emprende Rancière contra la democracia se puede abundar aún más, sin embargo, en este escrito no será el caso. Bastará con decir que la democracia es la forma en la que la *politeia* ha logrado desaparecer el desacuerdo y la distorsión, propias del reparto de la comunidad en la actualidad, y “no representa sino la dramaturgia del litigio”¹⁴⁰.

Retomando el punto fundamental, la *politeia*, identificada con lo que comprendemos como policía en sentido rancierano, se ha encargado de eliminar el desacuerdo y la distorsión así como la lucha por la verificación de la igualdad en pos de un orden supuestamente equilibrado de las partes que conforman la sociedad. En ese sentido, no existiría, en esta visión, una parte de los que no tienen parte sino solamente partes identificables que cumplen con el rol que les ha sido atribuido en el reparto de las determinaciones.

“En los eufemismos contemporáneos, la proposición se enuncia de otra forma: sólo hay partes de la sociedad: mayorías y minorías sociales, categorías socioprofesionales, grupos de interés, comunidades, etc. No hay más que partes de las que hay que hacer interlocutores. Pero, tanto bajo las formas civilizadas de la sociedad contractual y el gobierno de concertación como bajo las brutales de la afirmación desigualitaria, la proposición fundamental se mantiene sin modificaciones: no hay parte de los que no tienen parte. No hay más que las partes de las partes. Dicho de otra manera: No hay política, no debería haberla.”¹⁴¹

¹⁴⁰ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 84

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 29

De acuerdo a lo antes mencionado, la política así comprendida se reviste bajo la categoría de policía de manera que se logra confundir una con la otra, ahí donde la policía encubierta por la filosofía política establece un orden del cual elimina el desacuerdo y la posibilidad de formación de subjetividades polémicas que instauren la discusión a partir de la lógica igualitaria, asignando a todo sujeto una identidad en la estructura social. El filósofo esloveno Slavoj Žižek, retoma este tema en su libro *En defensa de la intolerancia*; ahí, caracteriza la *politeia* o la policía como una política cuyo principal objetivo ha sido la despolitización como “la exigencia innegociable de que las cosas «vuelvan a la normalidad», que cada cual ocupe su lugar” –y continúa, por exponer su interpretación de la política tal como la elabora Rancière, de la siguiente manera–:

“La verdadera lucha política, como lo explica Rancière contrastando a Habermas, no consiste en una discusión racional entre intereses múltiples, sino que es la lucha paralela por conseguir hacer oír la propia voz y que sea reconocida como la voz de un interlocutor legítimo. Cuando los «excluidos», ya sean *demos* griego u obreros polacos, protestan contra la élite dominante (aristocracia o *nomenklatura*), la verdadera apuesta no está en las reivindicaciones explícitas (aumentos salariales, mejores condiciones de trabajo...), sino en el derecho fundamental a ser escuchados y reconocidos como iguales en la discusión.”¹⁴²

Nuevamente, en *El desacuerdo*, Rancière expone tres operaciones históricas en las que la filosofía política –por medio de sus operaciones del pensamiento– ha

¹⁴² Žižek S., *En defensa de la intolerancia*, pp. 26-27

suplantado la política, como él la comprende, por la policía y ha borrado de sí el desacuerdo, de tal manera que:

“Las filosofías políticas, al menos las que merecen ese nombre, el nombre de esa paradoja, son filosofías que dan una solución a la paradoja de la parte de los sin parte, ya sea sustituyéndola por una función equivalente, ya creando su simulacro, realizando una imitación de la política en su negación”¹⁴³

Estas tres operaciones son: la *arquipolítica*, que llevó a cabo Platón, la *parapolítica* por Aristóteles y la *metapolítica* del marxismo. A continuación se detallará cada una de estas operaciones.

III.3.2 La arquipolítica de Platón

Pues me doy cuenta, ahora que lo dices, que cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra.

¿No te parece?

PLATÓN, REPÚBLICA

Esta primera operación de la filosofía política se encuentra en el modelo platónico de la *República*, que, a ojos de Rancière, consiste en la elaboración de un proyecto fundado sobre la “sensibilización integral del *arkhé* de la comunidad”¹⁴⁴. Esta radica en una supuesta solución lógica a la parte de los sin parte otorgándoles una

¹⁴³ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 88

¹⁴⁴ *Ibidem*

posición inalienable, sustituyendo así su propiedad (*axia*) vacía –refiriéndose a la libertad (*eleutheria*) del pueblo– por una virtud (la *sophosyne*) de los artesanos, que resulta igualmente vacía. En adelante esto se explica.

Primeramente, para edificar este modelo de comunidad, Rancière interpreta el comienzo de la *República* como una enumeración de necesidades y funciones, o descomposición del *demos* en cada uno de sus miembros para posteriormente recomponerlo de acuerdo a las funciones asignadas a cada cual –según su naturaleza–, puesto que, según la lectura de Platón, cada uno es por naturaleza apto para realizar determinada función y otro para la realización de otra, y por lo tanto, como es mostrado en la fábula de los cuatro trabajadores, cada quien no debe ocuparse de otra cosa que sus propios asuntos –¡zapatero a tus zapatos!, decimos actualmente–.

En consecuencia, esta lógica donde cada quien se ocupa solo de la función que le corresponde en la sociedad, es la que permite el intercambio de necesidades y servicios, lo que da origen al Estado, porque como así lo postula Platón en voz de Sócrates: el Estado nace “cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a consagrarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse”. Esta edificación, como lo menciona Rancière, es la que han arrastrado la filosofía política y sus sucedáneos a lo largo de los siglos.

Ahora bien, Rancière resume la arquipolítica platónica como: “la realización integral de la *physis* en *nomos*”¹⁴⁵ lo que se caracteriza por la invención del “régimen de interioridad de la comunidad donde la ley es la armonía del *ethos*, el acuerdo del *carácter* de los individuos con las costumbres de la colectividad”¹⁴⁶ para que nadie ocupe otro lugar sino el que le corresponde. De esta manera se sustituye la distorsión al eliminar todo rasgo turbio propio de las subjetivaciones políticas introduciendo “aptitudes y sentimientos de la comunidad concebida como cuerpo animado por el alma una del todo”¹⁴⁷. Por esta razón, Rancière le atribuye a esta filosofía ser la fundadora de las ciencias que interiorizan el vínculo comunitario: sociología y psicología.

Para lograr construir una ciudad justa fundada de acuerdo con naturaleza que alcance la armonía entre el interés propio y el interés de la ciudad, los interlocutores de la *República* encuentran tres virtudes¹⁴⁸, además de la justicia, propias de cada parte de la comunidad. La sabiduría es propia solamente de los gobernantes, el valor corresponde a los guerreros y la moderación –*sophrosyne*–, como un tipo de ordenamiento y control de los placeres para ser «dueño de sí mismo», que debe corresponder con cualquiera que tenga parte en la comunidad¹⁴⁹. Esta última, como virtud común, para Rancière resulta ser la que funciona a la inversa de la libertad

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 91

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 92

¹⁴⁷ *Ibidem*

¹⁴⁸ Cfr. Platón, *República*, 427d-430d

¹⁴⁹ El filósofo e historiador francés Jean-Pierre Vernant mencionó en su libro *Los orígenes del pensamiento griego*, (cfr. pp. 103-104) a propósito del concepto de *sophrosyne*, que este somete a cada individuo en sus relaciones con los demás de acuerdo con un modelo común de conformidad.

del *demos*, y fundamenta la dominación del mejor sobre el menos bueno, porque dice:

“La virtud propia y común de los hombres de la multitud no es otra cosa que su sometimiento al orden según el cual no son más que lo que son y no hacen más que lo que hacen. La *sophrosyne* de los artesanos es idéntica a su «ausencia de tiempo». Es su manera de vivir, en la exterioridad radical, la interioridad de la ciudad”¹⁵⁰

De esta manera, Platón, como fundador de la filosofía política, reemplaza el conflicto político por lo que Rancière nombra como un “sistema de tropismos”¹⁵¹ – definido a manera de una dirección natural de los espíritus hacia un cierto giro (en ese sentido es *tropos*) de comportamiento y pensamiento– que coloca a cada cual en su determinación natural, lo que sería identificable con lo policial.

III.3.3 La parapolítica de Aristóteles

[...] en los asuntos de la comunidad política es evidente que sería mejor que mandaran siempre los mismos, a ser posible. Pero en los casos en que no es posible, por ser todos iguales por naturaleza, es al mismo tiempo justo que, tanto si el mandar es un bien o un mal, todos participen en él. Esto es lo que se pretende al cederse los iguales por turnos los cargos [...] Los unos mandan y los otros se someten al mandato por turno, como si se transformaran en otros [...] [...]

ARISTÓTELES, POLÍTICA

¹⁵⁰ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 90

¹⁵¹ *Ibidem*

La parapolítica, es el nombre con el que Rancière identifica el principio inventado por Aristóteles, que también tiende a identificar la actividad política con el orden policial. La diferencia que marca respecto de su maestro, es que Aristóteles si considera la igualdad dentro de la unidad de la ciudad¹⁵²; igualdad comprendida como la misma capacidad de mandar como de ser mandado¹⁵³ –esto lo apunta al inicio del Libro II de su *Política*– lo que significa que todos puedan participar en la distribución del *arkhé*. En ese sentido ‘lo justo’ es caracterizado ahí, no desde el punto de vista en el que cada quien ocupe el sitio que le corresponda según su naturaleza como en el caso de la arquipolítica de Platón, sino que radica en la partición del mando a manera de una alternancia¹⁵⁴.

Por lo anterior, Rancière puntualiza que el problema de la parapolítica reside en la manera de conciliar dos lógicas antagónicas: “la que quiere que lo mejor de todo sea el mando del mejor y la que quiere que lo mejor en materia de igualdad sea la igualdad”¹⁵⁵. La respuesta a esta oposición, que termina con el conflicto entre ricos y pobres, resulta en lo que nombra como “la eficacia de la an-arquía igualitaria” – como ausencia de autoridad en tanto que el gobierno de la ciudad ya no estaría

¹⁵² Según lo señala Jean-Pierre Vernant, en *op cit*, p. 72, la concepción política que concibe a los ciudadanos como unidades intercambiables dentro de un sistema cuyo equilibrio es la ley, encuentra en el siglo VI su expresión más rigurosa en el concepto de *isonomía* (como igual participación de los ciudadanos en el ejercicio del poder).

¹⁵³ Es importante tomar una consideración. Los tres elementos que aborda Aristóteles en la *Política* son, como se señala en la nota 1 al comienzo del Libro III, *cfr.* P. 204, la ciudad [*polis*], la constitución política [*politeia*] y el ciudadano [*polites*]. Este último elemento es al que se hace referencia en tanto que Aristóteles considera la igualdad en tanto la capacidad para relevar el mando. Sin embargo, cabe mencionar, que para él, ser un ciudadano significa participar en la comunidad política, lo que es decir tener parte en dicho reparto, y hay que recordar que excluye a las mujeres y a los esclavos de esta capacidad. En ese sentido, solamente participan, como iguales, en este intercambio de lugares quienes son considerados ciudadanos.

¹⁵⁴ *Cfr.* Aristóteles, *Política*, 1261a

¹⁵⁵ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 95

fundado en una figura específica sino en la ocupación temporal de alguna fracción—, misma que desvanece la especificidad de la política, entendida de manera rancierana como interrupción del orden por el efecto de igualdad como libertad litigiosa del pueblo.

El principio parapolítico de igualdad para mandar y ser mandado suprime la subjetivación política litigiosa al transformar a sus actores “en partes y formas de distribución del dispositivo policial” en el momento que el *demos* deja de ser una parte sin parte para tomar partido en pos de la ocupación de los “puestos de mando” (*arkhai*) de la ciudad. El conflicto político, se transforma, pues, en un «dispositivo institucional» en cuanto al reparto y ocupación de los *arkhai* y las relaciones de dominación que se ven implicadas por ello. Esto último, Rancière lo equipara con el término moderno de «poder» y que en el contexto del filósofo griego solo puede identificarse con el adjetivo empleado por Aristóteles: *kurion*.

“El conflicto se convierte entonces en el conflicto de las dos partes que se batan para ocupar los *arkhai* y conquistar el *kurion* de la ciudad”¹⁵⁶

Por lo antes mencionado, Žižek comprende la parapolítica como un intento de despolitizar la política conduciéndola a la lógica policial (distribución de poderes y sus formas de visibilidad) al aceptar el conflicto, pero “reformulándolo como una competición entre partidos/actores autorizados y dentro del espacio de la representatividad, por la ocupación (temporal) del poder ejecutivo”¹⁵⁷. Asimismo, menciona que éticas como la de Rawls o Habermas representan versiones actuales

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 96

¹⁵⁷ Žižek S., *Op. Cit.*, p. 29

de esta actitud en tanto que se intenta eliminar el antagonismo político al introducir un sistema de reglas evitando así que un proceso de discusión llegue a ser verdaderamente un litigio político.

Así pues, la parapolítica de Aristóteles, conlleva ya los fundamentos de la democracia de modo que convierte lo social en una política civilizada mediante el juego de representaciones (en el que cada fracción tiene parte) y el reparto de los títulos de poder. Por esto, Rancière advierte que esta democracia se trata de una representación “separada de sí misma” en tanto que su característica, la división, impide al pueblo “tomar cuerpo” como sujeto de la distorsión que introduzca la lógica igualitaria, porque la igualdad que le otorga Aristóteles convierte al *demos* en individuos participantes “en la guerra de todos contra todos” lo que culmina como la autoanulación, por medio de la igualdad, de la política.

Desde el planteamiento parapolítico, Rancière también analiza y realiza una crítica a Thomas Hobbes porque, argumenta, realiza un desplazamiento respecto a los conceptos aristotélicos, en la que su filosofía iusnaturalista cambia el plano de los individuos de ser una teoría del origen del gobierno a ser una teoría del origen del poder. Esto es porque los individuos, para dar origen al Estado, tienen que ceder su libertad, a cambio del acuerdo que origina el poder soberano, es decir constituye una cierta politicidad. Si bien esta acción impide la dominación de una parte sobre otra, como sería el caso del estado de naturaleza, al mismo tiempo elimina las partes y las subjetivaciones políticas. La libertad se convierte en una propiedad vacía porque en ese panorama ya no existiría parte de los sin parte sino solamente

el arreglo necesario para la sociabilidad o “alienación radical como soberanía del soberano [...] No hay más que los individuos y el poder del Estado. Toda parte que ponga en juego el derecho y el daño [*torf*] es contradictoria con la idea misma de la comunidad”¹⁵⁸.

III.3.4 La metapolítica como crítica del marxismo

La lucha de clases no «expresa» ninguna contradicción económica objetiva, sino que es la forma de existencia de estas contradicciones

SLAVOJ ŽIŽEK, *EN DEFENSA DE LA INTOLERANCIA*

La filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría

LOUIS ALTHUSSER, *PARA UNA CRÍTICA DE LA PRÁCTICA TEÓRICA*

La tercera figura de la política de los filósofos es la llamada metapolítica que corresponde con el marxismo. Esta, dice Rancière “proclama un exceso radical de la injusticia o desigualdad en relación con lo que la política puede afirmar de justicia o desigualdad”¹⁵⁹ y, en ese sentido, vuelve la distorsión un exceso que impide la apropiada inscripción de la igualdad.

La crítica que se detalla en *El desacuerdo* contra la filosofía marxista se enfoca específicamente en dos de sus conceptos principales: *clase* e *ideología*. Primeramente, el concepto de «clase» es pensado por Rancière como el nombre

¹⁵⁸Rancière J., *El desacuerdo*, p. 102

¹⁵⁹*Ibidem*, p. 107

de una de las partes en las que se divide el orden policial, por lo cual se evidencia que, como agrupamiento de hombres, es reconocible bajo un “estatus y rango particulares”, en otras palabras es una división social específica y completamente identificable. Pero para asociarse a un sentido verdaderamente político, es necesario, pensar el concepto de clase sin reconocerla como una parte en la sociedad ni con una identidad para que, como cuenta de los incontados, pueda significar un operador de litigio, es decir, ser el nombre de una subjetivación emergente.

De acuerdo a las dos versiones anteriores del concepto de clase, lo que se señala como el problema metapolítico marxista, es que se instaura una ambigüedad con ellas. Esto, como es señalado, se puede citar en la *Introducción para la Crítica de la Filosofía del derecho*, de Hegel, donde Marx menciona este concepto, cuando al responder a la cuestión por él mismo planteada: “¿Dónde está, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana?”, –responde– “en la formación de una clase radicalmente esclavizada, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa [...]”¹⁶⁰.

En este sentido, como se presenta el concepto de clase sería una «no clase» resultante por la distorsión, que conducirá a la lucha de clases y, de esta manera vuelve a ser un concepto paradójico porque este movimiento, dice Rancière, lleva hasta el punto que hace estallar “la ilusión política”. Puesto que, el autor de *El desacuerdo* apunta que la lucha de clases “redobla cada manifestación política de

¹⁶⁰ Marx C., “Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho”, en *Filosofía del derecho* p.21

litigio, para probar su desconocimiento de su propia verdad al señalar en cada ocasión la distancia [...] entre la enunciación de un *logos* del pueblo, del hombre o de la ciudadanía y la cuenta que se hace de ellos [...]"¹⁶¹.

Lo que se denota como ilusión o mentira de la política, para Žižek, en el texto antes citado, es el reconocimiento pleno del conflicto político pero como “teatro de sombras chinas” en tanto que en él se reflejan acontecimientos pertenecientes a otro escenario. Esto es por lo que Rancière justifica la utilización del prefijo *meta* en sus dos significados, como más allá –de la política– pero también como acompañamiento, donde toda forma de subjetivación política se identificará con la lucha de clases a manera de un simulacro¹⁶².

Es en este punto donde entra el segundo concepto que es objeto de crítica, el de ideología. Esta palabra, dice en *El desacuerdo*, es la que Marx empleó para designar tal simulacro o ilusión. Ya en el primer apartado de este escrito se mencionó la diferencia que marca Rancière respecto de la teoría de la ideología de Althusser, a lo que hay que agregar su siguiente concepción de la ideología:

“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

¹⁶¹ Rancière J., *El desacuerdo*, p. 108

¹⁶² Para Žižek, un rasgo básico del denominado posmarxismo consiste en la ruptura de la lógica marxista. La noción marxista de la revolución dice: “no es posible resolver ninguna cuestión en particular, sin resolver todas ellas, es decir, sin resolver la cuestión fundamental que plasma el carácter antagónico de la realidad social [...]” (la única solución es la revolución mundial); mientras que para los posmarxistas “casi cualquiera de los antagonismos que, a la luz del marxismo, parecen secundarios puede adueñarse de este papel esencial de mediador de los demás” (por ejemplo, en el fundamentalismo feminista,, no hay liberación mundial sin la emancipación de las mujeres) *Cfr.*, *El sublime objeto de la ideología*, pp. 26-27

los elementos del dispositivo político moderno [...] Ideología es el nombre que liga la producción de lo político a su eliminación”¹⁶³

El filósofo argentino Ernesto Laclau, también trató acerca de los problemas que se hallan en la teoría de la ideología y en ese punto coincide con Rancière. Como lo planteó Laclau en su ensayo *Muerte y resurrección de la teoría de la ideología*¹⁶⁴, pensando paralelamente a Žižek, el concepto de «ideología» se desdibuja en el punto en el que se produce una inflación del mismo a tal grado que se pierde la línea divisoria entre lo ideológico y lo no ideológico, lo que produce su propia falsedad y, por lo que indica, se produce un abandono progresivo de la ideología como categoría analítica. Por este motivo, el filósofo argentino postuló, en ese mismo texto, la revisión a modo de una crítica sobre dicha teoría¹⁶⁵.

Como es el caso del concepto de ideología, para Rancière, la metapolítica que se deriva de dicha concepción lleva a la política a su eliminación por que afirma que todo es político, lo que para él equivale a decir que nada lo es, desplazando la

¹⁶³Rancière J., *El desacuerdo*, p. 112

¹⁶⁴Cfr. Laclau E., *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, pp. 21-50

¹⁶⁵ Laclau también señala una crítica a la lectura que Rancière elabora del marxismo. Menciona que “existe cierta ambigüedad en Rancière que limita parcialmente las importantes consecuencias teóricas que pueden derivarse de su análisis”; esto resulta porque identifica la institución política con la de la lucha de clases, lo que, de acuerdo con el punto de vista de Laclau, es inadecuado. Así menciona “La referencia a Marx no es particularmente útil [...] mientras que para Rancière la lucha de clases y la política son imposibles de diferenciar, para Marx la desaparición de la política y la extinción del Estado son consustanciales con el establecimiento de una sociedad sin clases. La creciente homogenización social era para Marx la precondition de una victoria proletaria, mientras que para Rancière una heterogeneidad irreductible es la condición misma de las luchas populares.”Cfr. *La razón populista*, pp. 307-308

política a su límite, su propio fin: la culminación de la filosofía política. De esta manera, nos encontramos en lo que se ha caracterizado como un periodo posmarxista y postestructuralista de la filosofía, frente a los retos que exigen pensar la política de una manera distinta, alejándola de los bordes de su despolitización.

Conclusiones

La definición de igualdad que postula Rancière permite que cada individuo reconozca su capacidad para realizar cualquier tarea y considerarse apto para participar en los asuntos que atañen lo político. Pensar desde la perspectiva igualitaria rancierana promueve la ruptura de las determinaciones que asignaban a alguna subjetividad a estar ligada a una tarea en la que no se era visible y no se podía participar socialmente. En ese sentido, el fundamento por el cual unos mandan y otros obedecen se quiebra por ser insostenible ya que evidencia que carecía de justificación.

La igualdad se convierte en el principio que se verifica por medio del uso de la libertad del pueblo, como la cuenta de los incontados, los marginados, los que no tenían razón para ser vistos ni escuchados, de hacerse presente como una parte que sin tener parte desestabiliza el equilibrio social, siempre contingente, basado en la desigualdad.

Rancière le apuesta a la igualdad de capacidades, no solamente de usar la razón y el lenguaje para elaborar un discurso sino en general asume que cualquiera es capaz de cualquier cosa: no hay distinción de inteligencias; la inteligencia es una y por ende demuestra que nada justifica el hecho de subordinarse al mandato de cualquiera. La lucha social, que versa sobre el reconocimiento de esa igualdad no requiere entonces de ningún guía. De ahí la noción de emancipación que plantea Rancière no es desprenderse de las cadenas de la producción sino de la creencia de que no se es capaz de hacer otra cosa.

Lo que Rancière pone en juicio no es solamente la distribución de las partes en las que se divide lo social sino que va más allá, hasta el punto en el que se configura dicha distribución de manera tal que siempre deja un residuo el cual no es considerado como una parte siquiera. Rancière le da un nombre a los sin nombre: son el pueblo, el que con su libertad puede interrumpir el curso de las cosas para demostrar su igualdad.

La política entonces adquiere otro significado. Se convierte en un encuentro entre dos maneras de estar juntos. La política deja de ser un diálogo acerca de la organización social. La política para Rancière es polémica, es el resultado del no reconocimiento de algunos para participar en el diálogo, los excluidos, marginados, relegados a la inexistencia dentro de la comunidad. La política para Rancière es la desestabilización del supuesto equilibrio entre las partes por la acción de una entidad que no era considerada una parte. La política, por Rancière, retoma esa polémica que le había sido eliminada por la tradición de la filosofía política.

Rancière crítica la filosofía política y toda su tradición, porque dice, siempre ha tratado de eliminar la política. Se desprende de los clásicos, aunque para algunos, como Yves Dureaux, la lectura de que Rancière hace de los clásicos es inventada, como la mayoría de los pensadores franceses contemporáneos¹⁶⁶. También cuestiona el marxismo y el posmarxismo del que en un principio era parte.

La política como verificación de la igualdad en Rancière es novedosa, permite pensar y analizar la formación de subjetividades polémicas y dota de otro sentido la lucha social. Pero no está exenta de comentarios críticos. Para Rancière, siempre estamos inmersos en organizaciones policiales y raras veces aparece la política como reconfiguración del orden social. Sucede cuando una subjetividad logra transgredir el equilibrio por acción de su libertad y demostrando su igualdad en contra de sus determinaciones, pero una vez ocurrido el acontecimiento la realidad social vuelve a ceñirse bajo la configuración policial y la división social desigualitaria. Cabe preguntarse entonces ¿habrá un momento en el que no exista policía, en el que lo político ya no aparezca porque se haya logrado una sociedad igualitaria?

Como también lo señala Laclau en el apartado que le dedica a Rancière en *La razón populista*, “no existe ninguna garantía a priori de que el pueblo como actor histórico se vaya a constituir alrededor de una identidad progresista (desde el punto de vista de la izquierda)”; en ese sentido para Laclau “Rancière identifica demasiado la posibilidad de la política con la posibilidad de una política de la emancipación sin

¹⁶⁶ Mencionado por Vermeren, en *op. cit.*

pensar otras alternativas, es decir, que los incontados construyan su incontabilidad en formas que son ideológicamente incompatibles con aquello que Rancière y yo podamos defender políticamente (por ejemplo una dirección fascista)”¹⁶⁷.

Por último, y a pesar de éstas críticas, considero que es posible aplicar los conceptos de la propuesta política de Rancière expuestos en este escrito en futuras investigaciones para el análisis de casos específicos de movimientos sociales que actualmente están aconteciendo en nuestra realidad.

¹⁶⁷ Laclau E., *La razón populista*, p. 306

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Abensour, Miguel, et. al.**, *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, Argentina, 2005.
- Althusser, Louis**, *La filosofía como arma de la revolución*, Trad. Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar I. Molina, Ediciones pasado y presente, Siglo XXI Editores, México, 1984.
- *Para una Crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Trad. Santiago Funes, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina, 1974.
- Althusser, Louis, y Balibar, Étienne**, *Para leer El Capital*, Trad. Marta Hrnecker, Siglo XXI Editores, D.F, México, 2012.
- Aristóteles**, *Política*, Trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Ed. Tecnos, Madrid, España, 2004.
- Arendt, Hannah**, *De la historia a la acción*, Trad. Fina Birulés, Ed. Paidós, Buenos Aires Argentina, 2008.
- *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales, Ed. Paidós, Ciudad de México, México, 2016.
- Badiou, Alain**, *La filosofía frente al comunismo. De Sartre a hoy*, conversación con Peter Engelmann, 1ª ed., Trad. Román Srtton, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2016.
- Balibar, Étienne**, *Ciudadanía*, Trad. Rodrigo Molina-Zavalía, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, Argentina, 2013.
- Bobbio, Norberto**, *Estado, gobierno y sociedad civil*, Trad. José F. Fernández Santillán, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, México, 2016.
- Galante Federico**, *Rancière. Una introducción*, Colección Pensamientos locales, Ed. Quadrata, Buenos Aires, Argentina, 2012.

- Hegel, G.F.**, *Filosofía del derecho*, Trad. Angélica Mendoza de Montero, Ed. Juan Pablos, D.F., México, 2013.
- Hounie, Analía**, (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Trad. Alcira Bixio, Espacios del saber, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 2010.
- Laclau, Ernesto**, *La razón populista*, Trad. Soledad Laclau, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, México, 2005
- *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Nordmann, Charlotte**, *Bourdieu/Rancière La política entre sociología y filosofía*, Trad. Heber Cardoso, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 2010.
- Platón**, *Platón II. República, Parménides, Teeteto*, Trad. Conrado Eggers Lan, Grandes Pensadores, Ed. Gredos, Madrid, España, 2011.
- Rancière, Jacques**, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Trad. Horacio Pons, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 2012.
- *El espectador emancipado*, Trad. Ariel Dilon, Ed. Manantial, Buenos Aires, Argentina, 2010.
- *El odio a la democracia*, Trad. Irene Agoff, Colección Nómadas, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 2012.
- *El maestro ignorante*, Trad. Nuria Estrach, Ed. Laertes, Barcelona, España, 2010.
- *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Trad. Mónica Padró, Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2014.
- *El tiempo de la igualdad. Diálogo sobre política y estética*, Trad. Javier Bassas Vila, Ed. Herder, Barcelona, España, 2011.
- *En los bordes de lo político*, Trad. Alejandro Madrid, Ediciones La Cebra, 2010.
- *La lección de Althusser*, Trad. Irene Agoff, Ed. Galerna, Buenos Aires, Argentina, 1975.
- *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, Trad. Emilio Bernini y Enrique Biondini, Colección Nociones comunes, Ed. Tinta Limón, Buenos Aires, Argentina, 2010.

- *Momentos políticos*, Trad. Gabriela Villalba, Ed. Capital intelectual, Buenos Aires, Argentina, 2010.
- **Rawls, John**, *Teoría de la justicia*, Trad. María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, D.F., México, 1978.
- **Ruby, Christian**, *Rancière y lo político*, Trad. Matthew Gajdowski, Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2011.
- **Strauss, Leo, y Cropsey, Joseph (comp.)**, *Historia de la filosofía política*, Trad. Leticia García *et. al.*, Fondo de Cultura Económica, D.F., México, 2014.
- **Vernant, Jean-Pierre**, *Los orígenes del pensamiento griego*, Trad. Marino Ayerra, Ed. Paidós, Barcelona, España, 1992.
- **Žižek, Slavoj**, *El sublime objeto de la ideología*, Trad. Isabel Vericat Núñez, Siglo XXI editores, D.F., México, 2016.
- *En defensa de la intolerancia*, Trad. Javier Eraso Ceballos y Antonio Antón Fernández, Ed. Diario Público, 2010.

Fuentes electrónicas

Doerr, Nicole, “Entre Habermas y Rancière: La democracia de la traducción política”, Trad. Raúl Sánchez Cedillo, en *eipcp.com*, junio, 2013.

Rubio, Graciela, “La crítica de Rancière a la educación moderna”, en *Polis Revista Latinoamericana*. No. 37, 2014.

Vermeren, Patrice, “Abensour, Badiou, Rancière: Contra la restauración de la filosofía política”, Trad. Graciela Mayol, en *reflexiones marginales.com*.

Revistas

Villegas, Armando, “Política del arte como posibilidad de igualdad en Rancière”, en *Inventio* La génesis de la cultura universitaria en Morelos, Año 9, No. 19, noviembre 2013-febrero 2014.