



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
ESCUELA DE POSTGRADO

## **Política de la palabra**

### **Desidentificación poética y subjetivación política en Jacques Rancière**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía  
FACUNDO SALVADOR FERREIRÓS MATUS

Profesor Guía:  
Carlos Contreras Guala

Santiago, Julio 2015

## **Política de la palabra**

**Desidentificación poética y subjetivación política en Jacques Rancière**

## RESUMEN

En esta tesis propongo un modo de lectura de la obra de Jacques Rancière que busca visualizar la importancia que adquiere para la efectividad política de su pensamiento el término "palabra", en el contexto de lo que él entiende, a su vez, por "desidentificación poética" y "subjektivación política".

En efecto, el autor define que lo propio de la política es el desacuerdo: situación de habla en la que se pone en entredicho no sólo el objeto sino la capacidad de los interlocutores para hacerse entender mediante palabras. Y la confusión a la que las palabras llevan a cualquier ser hablante que se sirva de ellas para discutir, es precisamente lo que la tradición de pensamiento político ha querido evacuar para hacer "política de verdad", que es el orden poético platónico por el cual se asigna a unos la capacidad de la palabra para discutir, a otros la de defender la ciudad y a los últimos la de proveer las condiciones para su subsistencia. Sin embargo, para Rancière esa Filosofía no logra exiliar la confusión que producen las palabras, porque tanto ellas como cualquier disciplina deben servirse del lenguaje común para expresarse.

A esa poética de la ordenación de la ciudad basada en la división de la palabra, Rancière opondrá los principios de una poética literaria por la cual se deshace la división bajo otra concepción de la palabra, a saber, como materia sensible por la que cualquiera puede subjetivar su experiencia para decirla de otro modo. La propuesta es que la palabra así entendida no es sólo el objeto de estudio en torno al cual Rancière creará escenas en donde se verifica la capacidad de cualquiera, sino que es su propio modo de desidentificarse del rol de filósofo y subjetivar su experiencia como un modo de intervención política.

*Al movimiento social por la educación*

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco al profesor Carlos Contreras, por guiar un proceso fundado en la creencia de mis capacidades. Porque no hay mayor reconocimiento que el que abre posibilidades de investigación jaladas por la fidelidad rigurosa a la curiosidad, a la inquietud y a la creación.

Al profesor Mauricio Núñez y a las profesoras Ximena Cortés, Ana Arévalo, Leonora Reyes, Jacqueline Gysling y Patricia Hermosilla, cuya generosidad y confianza en lo que podía aportar al desarrollo de cada uno de los proyectos pedagógicos y clases en las que participé, me permitió enriquecer mis conocimientos sobre la enseñanza, allí donde el pensamiento se enraíza en el presente de las relaciones cotidianas y lo que en ellas queda de uno.

Debo a mi círculo cercano de amigos la fortaleza que me ha permitido perseverar en la escritura. Incluso, en los momentos en que dudé que ella fuera posible. A Juan Pablo, la amistad leal que hizo de la lectura de mis avances un proceso de reflexión metodológica implacable. A Diego, el ejemplo del desafío constante y la valentía que implican mantenerse a la altura de las propias convicciones. A Matías, la voluntad de mostrarme cómo una investigación puede atesorarse bajo el principio de un proyecto.

A mi amigo Sebastián, que hace apenas unos días fue padre, porque aprendimos juntos la importancia de dejarse llevar y jugar con las palabras.

A mi compañera Anahí, porque llegamos hasta el final de nuestras tesis y para mí eso no es sólo un ejemplo de confianza, paciencia y amor, sino que significa que juntos podemos alcanzar lo que nos proponíamos.

Y finalmente, a mi familia. A ese círculo cerrado en la espiral infinita de la confianza que contiene tanto como permite desarrollarse. Quisiera nombrarlos a todos, pero sepan ustedes, Ligia, Miguel y Millaray, que son mi lugar en el mundo.

Allí donde la filosofía encuentra al mismo tiempo  
a la política y la poesía, el desacuerdo se refiere a lo que es  
ser un ser que se sirve de la palabra para discutir.

*Jacques Rancière*

## ÍNDICE

Introducción .....	1
1. Escenas disensuales: trazar el lugar de una intervención política.....	8
1.1 Sartre, la literatura, la subjetividad: ¿el marxismo es un humanismo?.....	12
1.2 Althusser: el dogmatismo de la teoría .....	21
1.3 Foucault: de la arqueología a la poética del saber .....	31
1.4 Badiou: el método de la igualdad versus el método de la verdad.....	40
1.5 Jacques Rancière: la efectividad de un pensamiento .....	55
2. Política de la palabra: hacia la posibilidad de reconfigurar la experiencia sensible .....	64
2.1 Poética del saber, estética del conocimiento: el acontecimiento de la palabra .....	65
2.2 Subjetivación política, heterología: el <i>logos</i> como palabra y como cuenta .....	79
2.3 La política en los bordes de la palabra: textura sensible de la experiencia .....	93
2.3.1 La palabra en la obra de Rancière: lengua, habla, acto.....	93
2.3.2 La palabra como relieve de lo sensible: mar, piedra, intensidad.....	107
Conclusión .....	117
Bibliografía .....	124
Anexo 1 .....	131
Anexo 2 .....	132

## Introducción

La presente investigación es una propuesta de lectura de la obra de Rancière, de la efectividad de su pensamiento y del modo en que este puede ser pensado como una intervención política. De modo general, el objetivo es plantear que la posición de Rancière con respecto a la relación entre Filosofía y Política es, más que hacer "filosofía política", una "política de la palabra". Para ello la intención es, en primer lugar, fijar los lugares en que ese posicionamiento se constituye como una estrategia de escritura, y en segundo lugar precisar los conceptos en torno a los cuales se establecen las condiciones de posibilidad que fundamentan la propuesta. Antes de desglosar cada uno de los dos apartados que componen la tesis, es necesario primero extenderse sobre la relevancia filosófica de la propuesta, los elementos que la constituyen y lo que en ella se juega.

Lo que le da pertinencia filosófica a esta investigación es que, para Rancière, el pensar político ha recorrido durante los últimos años el estrecho borde que separa dos rumores: el «fin de la política» (*En Los Bordes* 33) y el de su «retorno» (*El Desacuerdo* 5). Lo que hay detrás de ambos anuncios es un antiguo deseo: «hace[r] la política de verdad» (11). Esta necesidad de refundar la política, manifestada originalmente por Platón, es justamente lo que impediría hablar de una "filosofía política" (si ella supone que la filosofía viene a socorrer al practicante de la política) puesto que la política en cuanto tal, es decir la democracia, es la «autorregulación anárquica de lo múltiple por decisión de la mayoría» (*En Los Bordes* 33). Reducir lo múltiple a lo uno, trasladar el orden cosmológico a la polis y naturalizar la dominación serían los nombres de la tensión por la que el discurso filosófico de hecho se opondría al discurso político.

Lo político para Jacques Rancière sería entonces el espacio en el que se encuentran dos procesos heterogéneos: la política concebida platónicamente, a la que él denomina «policía» (*El Odio* 17), consistente en una distribución jerárquica de posiciones; y la política como proceso de emancipación que rompe la lógica del *arjé*, es decir, la lógica del reparto de lo sensible, entendido como distribución de formas de visibilidad basada en la atribución de identidades.



La reinscripción de este problema clásico entre filosofía y política en el que Rancière toma posición –entendida por algunos autores como un platonismo contra Platón (García, *El Pensamiento*)– nos da la oportunidad de fijar la atención en un punto de la discusión: el lenguaje. Y más específicamente en lo que Rancière entiende por "palabra" dentro del proceso de emancipación.

La palabra es política para Rancière cuando es tomada por alguien al que el reparto de lo sensible no cuenta, no le da el título y por tanto no le concede el tiempo para preocuparse por los asuntos de la comunidad. Al tomar la palabra entonces, el incontado rompe la lógica del *arjé*, es decir la naturalidad de la dominación, a través de un discurso que, en cuanto proceso de emancipación, es la verificación de la igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro.

En el proceso de subjetivación política (Rancière, *Política, Policía*; Tassin, *De La Subjetivación*), es decir, el proceso mediante el cual un sujeto se desidentifica de la posición que le corresponde por naturaleza de acuerdo al reparto de lo sensible, cobra especial relevancia el significado que Rancière le atribuye a la palabra, por cuanto ella estructura una argumentación que es el lugar en donde ocurre la subjetivación misma en tanto manifestación de la diferencia que surge en el intervalo entre dos identidades (Ibid.).

El propósito de esta tesis es justamente indagar en el significado de los procesos de subjetivación en los espacios donde la palabra se vuelve política, a partir de la relación que textos como *La noche de los proletarios*, el conjunto de entrevista que en su traducción al castellano lleva por título *El tiempo de la igualdad y Los nombres de la historia*, establecen con el concepto de "poética del saber". Concepto que hay que entender como «estudio del conjunto de los procedimientos literarios por medio de los cuales [...] un saber se escribe y se lee, se constituye como un género de discurso específico» (Rancière, *Los Nombres* 17), es decir, «como actividad que presupone la construcción narrativa del saber» (Rancière, *El Tiempo* 55), y que tiene por principio «desandar la condición privilegiada que la retórica intelectual reclama para sí misma y así descubrir la igualdad poética del discurso, que nos servirá para entender que los efectos de conocimiento son el producto de decisiones narrativas y expresivas que tienen lugar en la lengua y el pensamiento común, es decir en un

plano compartido con aquellos cuyo discurso estudiamos» (Rancière, *La Noche* 8). Se trata de un «paradigma poético-político» (*El Tiempo* 197) que trata a la igualdad y a la emancipación a través de un pensamiento del hombre como «animal literario» (Ibid.) en el sentido en que está «instalado en el trayecto del habla, de la letra, al que le suceden acontecimientos individuales y colectivos» (58). Lo que justamente va a tratar Rancière es que la palabra política es aquella que a partir de una experiencia individual expresa una lengua común que pone en cuestión la diferencia del *logos* consigo mismo.

Cuando Platón en el *Gorgias* sostiene que es Sócrates quien hace verdaderamente las cosas de la política (521d), y cuando Aristóteles en la *Política* diferencia entre *logos* y *phoné* (1253a 10-11), Rancière registra dos modalidades de una misma operación: la de que, en cuanto a la inteligencia del lenguaje, hay por naturaleza quienes mandan y quienes obedecen. Tras ello, el autor identifica un reparto del habla que indica que al opinar políticamente unos presuponen que no hay una lengua común y que por tanto la finalidad no es que el otro comprenda sino que obedezca, y otros que, mediante un proceso de subjetivación política, se toman la palabra presuponiendo la existencia de esa lengua común cuya igualdad radica en el poder de comprensión de cualquier ser hablante con cualquier otro.

La propuesta de investigación entonces buscará poner en relación –y analizar los efectos– de una articulación que el autor mismo, hasta donde sé, no propuso directamente, sino que trabajó en forma paralela: la poética del saber y los procesos de subjetivación política. La relación podría establecerse en tanto la poética del saber consistiría en un ejercicio mediante el cual el reparto de los discursos dejaría de coincidir con los cuerpos, lo cual permitiría el reconocimiento de los «acontecimientos del habla» (*El Tiempo* 44), que corresponden precisamente a los procesos de subjetivación política por los cuales los sujetos ponen en acto la potencia de la igualdad a través de su verificación, no con la realidad sino con un plano del habla que le da a la palabra cuerpo de verdad.

A grandes rasgos, así es como puede ser entendida la importancia que Rancière le atribuye a la "palabra" en su comprensión de lo político, y también la relación que a partir de ella quisiera

establecer entre la "poética del saber" y los procesos de "subjetivación política". Pero como decía al comienzo, esta línea de investigación no busca sólo poner en evidencia un objetivo de estudio particular, sino también poner a ese objeto en relación a su modo de presentación, que en Rancière debe asociarse a una estrategia de escritura particular. Para hacer visible esta última relación y sugerir el modo de posicionamiento de Rancière con respecto a la tradición de pensamiento político, es pertinente ahora desglosar la propuesta en el orden metodológico que he escogido.

En el primer capítulo, que lleva por título: "Escenas disensuales: trazar el lugar de una intervención política", la idea es construir escenas en las que se produzca un encuentro de palabras entre Rancière y algunos de los filósofos que han sido decisivos, decía en un comienzo, para la constitución de su método. En sus propios términos, lo decisivo no son los autores en cuanto tales, sino el encuentro de esas palabras cuyo trayecto le permitió reconfigurar la relación entre lo visible y lo decible, puntos de referencia que antes no veía y que le permitirán decir su experiencia de otro modo.

En el primer apartado, un encuentro casi fortuito con Sartre le permitirá ahondar su interés por las relaciones entre la literatura y política con una atención especial por la subjetividad, pero también separarse de las interpretaciones psicológicas y sociológicas que encasillan al sujeto político tanto en las posibilidades que su propia conciencia le abra como en los marcos históricos que lo condicionan. En el segundo, la participación en los seminarios de Althusser le permitirá profundizar en una lectura de Marx, pero también comenzar a separarse del modelo estructuralista de interpretación por el cual los sujetos son nuevamente encasillados, aunque esta vez en relación a su clase de pertenencia. En el tercer apartado, pero todavía en el escenario de esa separación, uno de los detonantes es la posición de condenación que toma Althusser con respecto a la revuelta de Mayo del 68, situación que en definitiva acercará a Rancière al trabajo de Foucault y a reconocer en él un modo de acercarse a los sujetos por el que su palabra es, por fin, reconocida. Y sin embargo, será el mismo "efecto rebote" de la revuelta lo que lo hará separarse también de Foucault, puesto que los dispositivos de poder comienzan a tomar cada vez mayor relevancia en su pensamiento, y con ellos comienzan también a limitarse las posibilidades de emergencia del sujeto político a través de su palabra.

Caso aparte es, en el cuarto apartado, el de Badiou, con el que Rancière ha tenido más directamente choques de palabras, fundadas en posiciones tan cercanas como opuestas en relación al lugar que asignan a la poesía y a la subjetividad, a la verdad y al acontecimiento. En ese contexto, no obstante, podremos dejar enlazado tanto el procedimiento metodológico de Rancière, que a partir de un principio poético asigna posiciones de verdad a los sujetos en sus procesos de subjetivación política, como la efectividad propia de su pensamiento que se jugará, como veremos, entre una desidentificación poética y una subjetivación política, es decir, al modo de una subjetivación política de la palabra.

En lo fundamental, el primer capítulo se cierra una vez que se ha mostrado a lo largo de esas escenas el lugar, el contexto de producción de los conceptos "poética del saber" y "subjetivación política". Las diferentes líneas por las que Rancière ha llegado a ellos convergen ya en una aproximación a lo que entenderemos por política de la palabra: tanto la formulación de un método y su efecto en la delimitación de un objeto de estudio, como su propia posición con respecto a la relación entre Filosofía y Política. *Ejercicio* que, por lo mismo, se separa de lo que el mismo Rancière ha formulado, como veremos, bajo los conceptos de "política de la literatura" y "política de la escritura". Para concluir lo avanzado en este primer capítulo, puede subrayarse que este *ejercicio* buscó ponerse en acto, es decir que la elección de la metodología por la cual se construyeron escenas de palabra buscó seguir, modestamente, la estrategia de escritura performativa del mismo Rancière.

En el segundo capítulo, titulado "Política de la palabra: hacia la posibilidad de reconfigurar la experiencia sensible", los avances de la argumentación exigirán otro estilo de exposición tendiente no ya a la construcción de escenas disensuales, sino a la seguimiento de las escenas que el mismo Rancière ha construido. En ellas, la intención es delimitar conceptual y exhaustivamente los términos cuyo lugar y significado habían quedado enunciados en el capítulo anterior, y que están a la base de lo que nos permitirá, habíamos dicho más arriba, fundamentar nuestra propuesta.

Será el caso del primer apartado, en donde a partir de una lectura apegada a *Los nombres de la historia* se buscará precisar el concepto de 'poética del saber' y sus alcances como principio de

reconfiguración de lo sensible, en los que la noción de "desidentificación poética" procederá en referencia a las estrategias literarias en las que se ve envuelta la historia como disciplina en su proceso de constitución como ciencia. Lo que se observará es que ese procedimiento anclado en una poética recupera y transmite los efectos literarios por los que los sujetos son capaces, a su vez, de desidentificarse de la función social asignada, para decir su experiencia de otro modo. Principio poético que, hemos dicho y fundamentaremos en ese apartado, es el que le permite a Rancière también desidentificarse con respecto al rol de "filósofo político".

En el segundo apartado desarrollaremos el concepto de subjetivación política, que nos interesará especialmente relacionar a las nociones de imagen y figura también trabajadas por Rancière en el contexto de sus investigaciones sobre la fotografía y el cine. De esas relaciones conservaremos el hecho de que los procesos de subjetivación política ocurren en el intervalo o *topos* de una palabra que sustituye, como imagen o figura, al todo de la comunidad. Lo cual nos servirá para comprender, a su vez, que la subjetivación ocurre entre la desidentificación poética y una figura también poética pero de identificación imposible. Para alcanzar esa formulación, no obstante, habrá que profundizar en el significado que Rancière atribuye a algunos de los conceptos que están a la base de su pensamiento político y estético a los que ya nos hemos aproximado en esta introducción, como *la* política, *lo* político, la policía y la revolución estética.

En el tercer y último apartado revisaremos con detención el concepto de "palabra" con el que trabaja Rancière, lo que nos llevará a examinar en la primera parte las traducciones al castellano de los términos *mot* y *parole*, y a ponerlas en contexto con respecto a la distinción entre palabra y lengua propia de lo que se ha denominado "giro lingüístico", para lo cual estableceremos brevemente la posición de Rancière con respecto a Althusser y a Derrida. A partir de allí, en la segunda parte tendremos ocasión de establecer la forma de relación específica que propone entre palabra literaria y palabra política en términos de una dependencia que corre como "por debajo" de ambas, lo que nos llevara a proponer una relación entre la palabra y lo sensible, en términos de una efectividad sensible

de la palabra, que será tanto el objeto de estudio de Rancière como la efectividad y modalidad específica de su intervención, a cuya conjunción es que propongo denominar "política de la palabra".

Antes de concluir no puedo dejar de mencionar que a pesar de que en la actualidad no he encontrado estudios similares al que propongo, la excelente tesis de Camila Villarroel: *La palabra en el pensar político de Jacques Rancière* (2012) puede considerarse no sólo como una excepción sino como un avance significativo en la elucidación del término que ambos tomamos por objeto de estudio. Digo avance porque la autora misma afirma que para un estudio en profundidad deben considerarse la totalidad de las obras de Rancière, que exclusivamente por razones de tiempo y espacio ella misma no ha podido abarcar (10).

Entiéndase esta tesis, entonces, como una investigación afín a las inquietudes que Camila ha posicionado en forma ciertamente inaugural, y para la cual en esta oportunidad se han podido considerar esas otras etapas de "evolución" en las que se ha desplegado el pensar político de Rancière (Ruby, *Rancière y lo Político* 16). Lo cual supone, como espero mostrar, que la palabra es más que un medio para afirmar la capacidad de cualquiera para reconfigurar lo sensible, sino que tiene también su propia intensidad y potencia sensible para hacer flotar, como una marejada, las fronteras entre los campos disciplinares, dando a entender que todos ellos requieren hacer uso, para expresarse, del lenguaje.

El pulso de la escritura de Rancière, por el cual ya nos decía Camila que se transmite el sentido de las palabras de los incontados a través de ellas mismas, reconociendo a la vez su inteligencia y la de nosotros como destinatarios, buscará aquí involucrarse al sentido que toma la palabra en su escritura, a saber, como inscripción en el terreno común del pensamiento y de la lengua, en la materia sensible, la textura y el espesor estético de las palabras. Método escritural que por involucrar, decía, un modo intersticial de posicionarse con respecto a la tradición de pensamiento político encargada de repartir saberes y capacidades, es lo que nos permitirá afirmar ese gesto de conjugación al modo no ya de entender a la palabra como un elemento clave de su pensar político, sino más decididamente como una *política de la palabra*.

## 1. Escenas disensuales: trazar el lugar de una intervención política

No quise escribir entonces una monografía explicando las ideas de un pensador, sino estudiar la política de un pensamiento, la manera en que ese pensamiento se adueña de los significantes y de los desafíos políticos de un tiempo y, de esa manera, define por sí mismo un escenario y un tiempo específicos para su propia efectividad política.

*Jacques Rancière*

En este apartado no buscaré resumir un proyecto filosófico sino trazar el lugar de una intervención política<sup>1</sup>. Es la diferencia, como la entiendo, entre un comentario que se limita a clarificar, distinguir, reproducir, y *el estudio de la política de un pensamiento*: tal es la forma en que Rancière resume el proyecto que alentó *La lección de Althusser* (1974) en el prólogo a la nueva edición en castellano (9) y que he escogido como epígrafe. Para ello, construiré escenas de inteligibilidad que permitan comprender las formas de apropiación –si seguimos todavía de cerca al epígrafe– de los significantes y de los desafíos políticos de un tiempo. Ese tiempo, al que Badiou eleva a momento filosófico comparable al de la filosofía griega clásica o al del idealismo Alemán (*La Aventura* 11), que comienza para Rancière con su ingreso a la *École normale supérieure* a comienzos de la década de los sesenta.

El trazado, entonces, surcará escenas de encuentro con aquellos autores que Rancière toma como punto de referencia, que son los casos de Sartre, Althusser y Foucault: autores en cuyo linaje, dice Rancière y esta es la relevancia por la que los tomamos, se puede reconocer (*El Método* 73). Pero también en torno a Badiou, que es con quien ha compartido tribuna y entablado diversas discusiones públicas, siendo menos un "compañero de ruta" que una referencia forzada en la escena de la filosofía contemporánea que los pone incesantemente en incómoda cercanía.

---

<sup>1</sup> Junto a la idea de resumen de un corpus podrían trazarse todavía otros puntos de partida para comenzar una tesis sobre Rancière, como el supuesto corte entre política y estética o la definición de algunos de sus conceptos principales. ¿Por qué partir entonces por la búsqueda de una intervención política? Esto es lo que inmediatamente buscaré responder en las líneas que siguen.

Escenas cada una de ellas caracterizadas por el disenso y en las que no se pretenderán agotar las interpretaciones a través de las referencias que las reúnen, ni encontrar el sentido definitivo de la cuestión política en Rancière. La apuesta es forzar los encuentros para volverlos materia de polémica. Es buscar en el trazado articulado de esos encuentros la posición que nos permita comprender no las causas sino las condiciones de posibilidad de la efectividad política de su pensamiento.

Una escena, en los términos propuestos por el mismo Rancière, designa la operación de un entramado, de un encuentro o choque de discursos, e incluso más específicamente de palabras, a partir de los cuales es posible identificar las condiciones sobre las que se reparten jerárquicamente diferentes ámbitos de competencia. Como operación, la escena tiene la intención de desplazar las posiciones sensibles. Considerada como concepto busca esclarecer lo que se entiende como acontecimiento político, a partir de lo cual puede ser entendida como la «modificación de la manera en que puede decirse una situación y [...] el reparto de las capacidades de decirla» (*El Método* 79, 96, 98), entendiendo a su vez por concepto los puntos de referencia o trazados que al mismo tiempo relacionan puntos separados y constituyen un territorio proponiendo orientaciones sobre ese territorio (120).

¿Cómo han desplazado estas escenas la posición, el modo de decir el acontecimiento, de Rancière? ¿Hasta dónde lo han arrastrado? ¿Qué territorios ha podido constituir allí? ¿A través de qué conceptos? Es evidente que estos desplazamientos han sido producidos por algo más que una ventolera. No por nada Roudinesco se referirá al periodo que revisaremos como una tormenta para los filósofos (10). Pero otro clima también puede decirse de este tiempo y de esta metodología. Quisiera resumirlo a través de dos apreciaciones.

La primera es que Rancière no ha escrito, a diferencia de contemporáneos como Žižek o Badiou, tratados sobre una tradición de pensamiento filosófico. Tampoco ha enumerado los filósofos de la escena contemporánea ni intentado ubicarse en alguna parte de su desarrollo. Podría decirse que *La lección de Althusser* (1974) es una excepción, en cuanto el título es de los pocos escritos que lleva un nombre propio. Pero incluso allí, como veremos, el gesto es otro. Ni los maestros en cuyo



panteón hubiera podido acomodarse, ni los conceptos que su generación haya podido producir o administrar son líneas estrictamente definitivas. «Yo no necesito inventarme una tradición pasada, excepto, fortuitamente, una tradición histórico-política que sería una tradición de emancipación» (*El Método* 76), sostiene Rancière haciéndose eco del principio antiautoritario de Mayo del 68 al que, a diferencia de otros, como dice Badiou, nunca renegó (*Jacques Rancière* 238). De ahí que para descubrir las escenas de encuentro, y en ellas el factor disensual, haya que enhebrar por un lado diferentes líneas temporales y argumentos, y por el otro fundamentar la posición de Rancière desde interlocutores cuya obra no podrá, evidentemente, abarcarse en su totalidad.

La segunda apreciación, referida más bien al método, es exponer el modo de composición de las escenas y la forma de su entrelazamiento. En Filosofía no son del todo comunes los cruces con otras disciplinas, y si los hay por lo general resguardan un aspecto ejemplar, demostrativo o instrumental. Esta concepción comenzó a resquebrajarse para Rancière gracias a Sartre, y puede decirse que contagió a muchos otros de su generación. A partir de allí, los cruces con la literatura, la psicología, la sociología o la antropología se volvieron cada vez más recurrentes, cobrando especialmente el lenguaje un valor distintivo. Los encuentros que se pondrán en escena buscarán alojarse, he dicho, en el disenso. Esta será, provisoriamente, la matriz fundamental, por lo que más que los nombres propios –que serán un dato no menor pero tampoco definitivo– interesa el disenso en cuanto tal, esto es, el camino hacia el encuentro de discursividades, su choque y posterior desprendimiento. Interesa dibujar el radio en que diferentes temporalidades se enredan en un problema de posiciones, situadas históricamente por discusiones o silencios, y lo que Rancière es capaz de recuperar o conservar a partir de ellas para la constitución de su propio objeto de estudio y la forma de abordarlo.

La constitución nuclear de la escena es el desacuerdo, y ello porque para Rancière este concepto se refiere no a un desconocimiento ni a un malentendido, sino a una situación de habla en donde la racionalidad del habla misma es la que está en juego (*El Desacuerdo* 9). De manera que el desacuerdo revela posiciones con respecto a lo que quiere decir hablar, poniendo en juego derechos y capacidades. Es por ello que a lo largo de la tesis, y aunque sea prácticamente imperceptible al

comienzo, la palabra irá adquiriendo una dimensión política fundamental, en cuanto su uso verificará no sólo el carácter propiamente humano de quién la use, sino también las posibilidades de desplazamiento de cualquier individuo dentro de los parámetros sociales preestablecidos. Ello supone, a la vez, un desplazamiento de la filosofía como única forma de objetivación del uso y toma de esa palabra, hacia una verdadera «estética del conocimiento» (*Pensar entre 1*), transitoria a los límites que las disciplinas imponen al conocimiento, y por extensión, defensora del potencial verificador de la experiencia sensible y social de cualquier individuo.

En cuanto a la conformación de las escenas, en su aspecto metodológico no puede agregarse más. En cuanto a sus relaciones, tengo que advertir que no podré evitar seguir un orden cronológico dada la cantidad de referencias que se requieren para circunscribir su radio y fundamentar sus intersecciones más significativas. En ese sentido, puede decirse que la decoración de cada escena será la misma: el contexto histórico. Sin embargo, en cada una de ellas habrá giros temáticos que adquirirán centralidad dependiendo de su importancia para la argumentación, y que por lo mismo significarán cortes cuya sutura no podrá emprenderse sin perder el hilo principal. Para esta eventual fragmentariedad, en donde discusiones en torno a la literatura o la militancia pudieron haberse desarrollado en mayor profundidad, recordar que la intención de este primer capítulo es, otra vez, trazar el lugar de una intervención: la forma en que Rancière transita estos espacios, se apropia de conceptos y toma posiciones políticas que constituirán su propio impulso de pensamiento, su propio escenario.

Eso no significará, aun a pesar del orden cronológico, que tome por causas cada uno de esos encuentros, que les imponga un régimen de necesidad histórica y que naturalice la posición de Rancière. Lo que precisamente mostrará cada uno de ellos es más bien lo circunstancial de un porvenir que no puede enfrentarse con predicciones sino con decisiones, a partir de lo nuevo que puede presentarse a veces incluso con viejas vestiduras.

Queda todavía por decir el modo en que estas escenas, como los vagones firmemente acoplados de un tren, nos llevarán hasta la siguiente estación. Una segunda razón, velada hasta ahora,

fundamenta la decisión de comenzar de esta forma. He dicho que se trata en este capítulo de la construcción del escenario en que el pensamiento de Rancière interviene en el paisaje político de su tiempo. La propuesta es que en ese escenario queden dispuestos, aunque no necesariamente ordenados y definidos, las nociones con las cuales trabajaré en el segundo capítulo: «la poética del saber» y «los procesos de subjetivación política». Es necesario decir que este apartado no tiene la finalidad de responder a la pregunta por la poética o la subjetivación, como si de delimitarlas conceptualmente se tratara, sino de observar en los pliegues del trazado que seguiré, la ubicación y las referencias que hicieron posible su formulación. La ordenación, definición y desarrollo de ambas nociones, por las que comenzará el segundo capítulo será, con todo, realizada sobre la constitución que define la intervención política del pensamiento de Rancière. Veamos, entonces, cómo determinados encuentros de palabras pueden constituir escenas disensuales.

### 1.1 Sartre, la literatura, la subjetividad: ¿el marxismo es un humanismo?

Como punto de referencia Sartre es significativo para Rancière porque sus novelas y obras de tesis constituyeron su primera «vía de acceso» (*El Tiempo* 177) a Marx, siendo *El existencialismo es un humanismo* (1946)<sup>2</sup> su primera lectura filosófica (*El Método* 15). Pero también los autores que Sartre mencionaba, como Flaubert, Dos Passos o Faulkner, que combinados con las clases públicas de filosofía que la Sorbona impartía por la radio –un curso de Jean Wahl a propósito de Rilke (*El Método* 20)– inclinaron sus intereses tempranamente por el modernismo, el vanguardismo y el estructuralismo (20). Paradojalmente será debido a la influencia de este último que el argelino comenzará a alejarse de Sartre. ¿Cómo ocurre ese distanciamiento?

---

<sup>2</sup> En adelante pondré entre paréntesis al costado de cada título de libro el año de su primera edición en su propia lengua, no la de la edición al castellano, la cual sin embargo podrá revisarse en la bibliografía. La finalidad es facilitar al lector la ubicación temporal, que es fundamental para la comprensión de algunos pasajes.

Rancière llegó a la *École normale supérieure* en 1960 guiado por su interés en las humanidades (*El Tiempo* 176), momento además en que la fenomenología se encontraba en su apogeo en las posiciones, hasta ese entonces divididas, de Merleau-Ponty y Sartre. El encuentro con Althusser se produce durante ese año, pero su influencia no se refleja en las clases sino en su habla, en sus escritos e intervenciones (*El Tiempo* 177-78). Lo menciono porque una de esas intervenciones, la más decisiva, se produce en abril de 1961 cuando Hyppolite, por entonces director de la Escuela, invita a Sartre a dar una conferencia sobre la reciente publicación de su libro *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960), con el objeto además de que este pudiera limar las asperezas con Merleau-Ponty.

El público estuvo compuesto, entre otros, por Merleau-Ponty que accedió a la invitación, Althusser, Canguilhem y el mismo Hyppolite, pero también de estudiantes que llevaban algunos años como Badiou, Terray, Verstraeten, Establet, e incluso por estudiantes recién ingresados como Duroux, Balibar, Macherey y el mismo Rancière. De su intervención en la *École* no quedaron registros, pero podemos aproximarnos a lo que ella pudo haber propuesto a partir tanto del libro que fue a presentar, la *Crítica de la Razón Dialéctica*, como de *Marxismo y Subjetividad* (1960), conferencia que daría en Italia unos meses más tarde. Aunque podemos aproximarnos también, y quizá principalmente, a partir de algunos de los asistentes que más tarde se referirían a ella. Por ejemplo, Rancière y Althusser coinciden en que se trató de una conferencia sobre la «noción de lo "posible"» (Althusser, *El Porvenir* 462), sobre «cómo lo posible se juega en la imposibilidad de ser hombre» (Rancière, *Que Sous*<sup>3</sup>; la traducción es mía).

Es necesario recordar que el pensamiento de Sartre había cobrado fuerza en la época de la fenomenología, en torno al pensamiento de Husserl y Heidegger. Pero ya en la década del cincuenta el marxismo se le presenta como el horizonte de saber de la época en el que tiene que reordenar sus

---

<sup>3</sup> La entrevista que cito fue realizada por Peter Hallward y puede encontrarse en el siguiente link: <http://cahiers.kings-ton.ac.uk/interviews/ranciere.html>. La entrevista no tiene número de páginas ni de párrafos, como ocurrirá con otras referencias digitales, por lo que en estos casos remitiré exclusivamente al nombre del texto. También, la entrevista está en francés, por lo que en estos casos especificaré inmediatamente si la traducción es mía o si hay versión en castellano que haya consultado.

ideas<sup>4</sup>, y con ello la necesidad de hacer calzar esa totalidad con lo humano que supone el existencialismo:

El *marxismo*, lejos de estar agotado, es aún muy joven, casi está en la infancia, apenas si ha empezado a desarrollarse. *Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo* [...] Vayamos más lejos: cuando Garaudy escribe (*Humanité*, del 17 de mayo de 1955): "el marxismo forma hoy el sólo sistema de coordenadas que permite situar y definir un pensamiento en cualquier dominio, desde la economía política hasta la física, desde la historia hasta la moral", estamos de acuerdo con él [...] Para ir más lejos, también estamos plenamente de acuerdo con Engels [...] "No es, pues, como se quiere imaginar, aquí y allá, por simple comodidad, un efecto automático de la situación económica; por el contrario, *los que hacen la historia son los hombres*, pero en un medio dado que les condiciona..." (Sartre, *Crítica* 35-6; las cursivas son mías).

Estas dos ideas que resalto, la del marxismo como la filosofía de nuestro tiempo y la de que es el hombre (y no las masas) el que hace la historia, que se juegan su estatuto de legitimación en la discusión académica justamente en esta conferencia, son las que levantarán la polémica entre los asistentes. De ahí que lo decisivo de su exposición es que se mostrara «avergonzado» (Tho y Bianco xxv; la traducción es mía) puesto que «respondió estando de acuerdo con todas las preguntas» (Althusser, *El Porvenir* 462), o en otras palabras, sin poder contra argumentarlas. Tan evidente fue la situación que el mismo Rancière se refiere a esta escena diciendo que «fue más bien como un entierro» (*Que Sous*), un «funeral intelectual» traducen Tho y Bianco (xxv). ¿Cómo se da ese cambio respecto de la recepción de las ideas sartreanas? ¿Qué lo produce?

No sólo era el segundo año de Rancière en la *École* sino también el del último seminario de Jean Breaufet, lo que para entonces significaba «el fin del periodo de la importancia de Heidegger» (Rancière, *Que sous*). Junto con ello, para la generación de Rancière «un nuevo mundo se había puesto en marcha» (*El Método* 30) y, por supuesto, quería tomarle el pulso:

Eran a la vez todos los movimientos en lo que se denominaba el Tercer Mundo, era Cuba, la idea de una revolución del sol y de la sonrisa. Era toda la ebullición del Partido Comunista italiano,

---

<sup>4</sup> Véase López, Salvador. *Jean-Paul Sartre (1905-1980), 30 años después*. En <http://www.nabarralde.com/es/nabarmena/4721-jean-paul-sartre-1905-1980-30-anos-despues>.

era Frantz Fanon, al que Sartre le escribió el prólogo, y luego vino Althusser, la idea del marxismo como el pensamiento que estaba de acuerdo con todo lo que era nuevo: el estructuralismo, Foucault, Lacan (30).

Época de cambios entonces, en donde como queda claro la presencia de Althusser en el auditorio fue decisiva para un Rancière que esperaba la presentación del nuevo libro de Sartre «con pasión» (*Que sous*). Ello, sumado a esta idea de que "un nuevo mundo se había puesto en marcha" parece introducir un desfase respecto de lo que Sartre pudiera haber propuesto como herramienta de interpretación de la coyuntura política. Hay que entender ese distanciamiento entonces más como una transición que como un luto, en donde Althusser comenzará a cobrar relevancia. Pero ¿qué significó en concreto ese relevo del althusserismo como punto de referencia? ¿Abandonó Rancière su "formación sartreana"?

Volvamos por última vez a la conferencia de Sartre, cuyo asentimiento en las interpelaciones ahora sabemos se debió al encuentro de más de una objeción respecto de sus postulados<sup>5</sup>. No sólo debió lidiar con el distanciamiento de Merleau-Ponty<sup>6</sup>, sino con la carga del grupo de estudiantes althusserianos, entre los que Establet pareció ser, según nos recuerda Rancière, el más incisivo. Las objeciones se concentraron en torno al valor otorgado a la subjetividad en un marco teórico marxista concebido como objetividad. Es decir, al Marx en que Sartre se estaba fijando, uno que a los ojos del

---

<sup>5</sup> Sobre este punto hay opiniones divididas. Althusser recuerda más bien que no hubo durante la conferencia discusión alguna, sino posterior a ella: «Sartre habló durante una hora y media [...] nadie planteó ninguna pregunta. Todos nos fuimos al Piron (un bar de la esquina regentado por un ex resistente), donde se empezó a animar la conversación» (*El porvenir* 492). Rancière, en cambio, recuerda que fue interpelado por varios de los presentes, incluyendo a Althusser: «yo me acuerdo que fue atacado por varios, Althusser de manera más sofisticada y seguidamente por Roger Establet que estaba a cargo del círculo de la UEC y que lo atacó sobre cuestiones althusserianas, para decirlo en pocas palabras 'lo que tú haces es filosofía de la conciencia, y tu práctica no es de la conciencia, ella supone un cogito transparente'» *Que sous*, la traducción es mía). Por otro lado, en *Althusser. The detour of theory* Elliot advierte que para Régis Debray se trató de una verdadera justa entre ambos, que terminaría con la victoria de Althusser tras la incapacidad mostrada por Sartre para responder a la denuncia de «haber resucitado el *cogito* en la forma de una filosofía práctica incomprensible» [47]).

<sup>6</sup> Althusser, recordando el episodio de la charla de Sartre sostiene que «la vida filosófica de la École no era especialmente intensa. Estaba de moda aparentar que se despreciaba a Sartre, que estaba de moda, [mientras que] se tenía a Merleau-Ponty en una mayor estima filosófica» (*El Porvenir* 452).

auditorio tenía todavía la influencia del *cogito* cartesiano, de la idea de totalidad de Hegel, del materialismo humanista de Feuerbach y que todavía no estaba "contaminado", como sostendrá Sartre, por el materialismo científico de Engels. Las palabras con que inicia la conferencia *Marxismo y subjetividad* pueden darnos una pista del objeto al que estas críticas se dirigían:

El problema que nos ocupa es el de la subjetividad en el marco de la filosofía marxista, tratándose precisamente de ver si, a partir de los principios y verdades que constituyen el marxismo, la subjetividad existe, presenta algún interés o es simplemente un conjunto de hechos que se pueden mantener fuera de un gran estudio dialéctico del desarrollo humano (94).

Como puede observarse el foco que Sartre había puesto sobre el joven Marx tenía la intención de fundamentar allí su filosofía de la conciencia, intención que va a chocar con la de un Althusser que ya en esa época estaba pensando más bien en una filosofía del concepto. En efecto, el texto *Sobre el Joven Marx* de Althusser había aparecido recientemente en *La Pensée* de marzo-abril de 1961 –un mes antes de la conferencia de Sartre– convirtiéndose en texto de cabecera de los estudiantes de la calle Ulm que poblaban la sala. Para ellos había significado, junto a otros acontecimientos todavía más importantes como el movimiento estudiantil por el fin de la guerra de Algeria (Durox, *Structuralisme*<sup>7</sup>), una ruptura respecto de las lecturas humanistas y socialdemócratas que atribuían mayor relevancia a los escritos de juventud de Marx. Para Althusser, Sartre estaba en esa línea, en la de aquellos que buscan hacer confesar a Marx «su pecado de madurez» (Althusser, *La Revolución* 40), exigiéndole «que reconozca que sacrifica la filosofía a la economía, la ética a la ciencia, el hombre a la historia» (Ibid.), y sosteniendo que «todo lo que puede sobrevivirle, todo lo que puede ayudar a vivir y pensar a los hombres como nosotros, se encuentra en esas pocas obras de juventud» (Ibid.).

---

<sup>7</sup> Me refiero a la entrevista que le realiza Peter Hallward : *Structuralisme fort, sujet faible: un entretien avec Yves Durox*, publicada en: <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/durox.html>.

Lo que Althusser demuestra a partir de este escrito y los que le siguieron, como *Marxismo y Humanismo*, más tarde compilados en *La Revolución Teórica de Marx* (1965), es que en primer lugar una reivindicación del joven Marx desconoce el desarrollo de su pensamiento. En particular, las dificultades que atravesó para reinterpretar las fuentes francesas e inglesas usadas por Hegel, en una travesía que lo llevaría fuera de Alemania y que le permitió (a Marx) ver a su país «al desnudo» (*La Revolución* 67). Mirada que sin los elementos ideológicos que heredaba, a su vez, lo llevarían según Althusser a la fundación de una disciplina científica: el materialismo histórico.

En segundo lugar, desenterrar los escritos previos a 1847, continúa Althusser, constituye una maniobra política pequeñoburguesa propia de la socialdemocracia, cuyo revisionismo es alentado por el rendimiento político que pudiera otorgarles la apropiación del nombre de Marx. «El pensamiento esclavo del joven Marx» (68), enfatizará Althusser.

Entonces hay que entender que el humanismo que Althusser le critica en tan duros términos a Sartre busca poner en evidencia su sustrato ideológico, lectura que Althusser creía necesario desechar para recuperar su estatuto científico: «Al decir que el concepto de humanismo es un concepto ideológico (y no científico), afirmamos a la vez: que señala un conjunto de realidades existentes pero que, a diferencia de un concepto científico, no nos da los medios de conocerlas» (*La Revolución* 184). Circunscribir entonces la diferencia althusseriana entre ideología y ciencia es tomar posición con respecto a la importancia que se le otorga a la acción política, entendida en términos sartreanos –o más bien heideggerianos– como relación entre hombre y mundo. Esto significa que para Sartre la dialéctica de la subjetividad es el proceso a través del cual el sujeto gana su posibilidad de ser<sup>8</sup>, adquiere conciencia de su condición, se apropia de su esencia y opera su trascendencia hacia el reino de la libertad en un presente entendido –ahora en términos hegelianos– como totalidad. Para Althusser, en cambio, este sujeto sartreano se queda atrapado en el falso mundo que proyectan

---

<sup>8</sup> Recordemos que esta era la temática de su conferencia.



las representaciones ideológicas, inconsciente, podríamos decir, de la estructura social, de los procesos de producción que lo determinan, por lo que su trascendencia penderá de un conocimiento conceptual, teórico, científico.

De ahí que la tarea del intelectual que Althusser asume en ese periodo sea tan radicalmente diferente a la de Sartre<sup>9</sup>. Su vinculación con el marxismo, en ambos casos, comenzó después de la segunda guerra<sup>10</sup>, pero la diferencia entre ambos es su filiación al Partido Comunista Francés. Sartre debido a su postura de «intelectual independiente» sólo tuvo entre 1950 y 1956 una relación de acompañamiento sin filiación al PCF, la que se quebraría definitivamente debido a la intervención soviética en Hungría. En contraste, Althusser se inscribirá en el PCF en 1948 y no será hasta el desgraciado evento de 1980<sup>11</sup> que pierda contacto –es decir, que no dudó en permanecer ni por la intervención en Hungría (1956), ni en Checoslovaquia (1968), ni en Afganistán (1978)–, caracterizándose su permanencia por una disputa constante con la dirección del partido, al que incomodaba pero del que se cuidaba no ser excluido. Permanencia que Rancière le criticará a partir de 1969, y que más tarde sistematizará en *La lección de Althusser* (1974) sosteniendo que su postura constituía en verdad un doble juego: no era ni un intelectual aislado como Sartre, ni el teórico de las cúpulas del PCF (40), y es por ello que no puede llevar más allá su simpatía por el maoísmo ni criticar directamente la política del PC, lo que a la larga le jugará en contra.

El periodo de formación en la *École* está marcado entonces por una desilusión con respecto a Sartre, cuya conferencia, en palabras de Rancière, marcó su «salida de nuestro horizonte, esa tarde.

---

<sup>9</sup> Nadie la resumió mejor que Balibar: «la tarea de los intelectuales no es "servir al pueblo" (lo que con frecuencia no conduce más que a servirse de él), sino dar a las masas la palabra a la vez tenaz y silenciosa sin la cual, en el origen, su propia teoría "científica" jamás habría existido (como teoría crítica)» (*Sigue callado* 73).

<sup>10</sup> Sartre venía de una lectura fenomenológica de Freud durante la época de la resistencia, y Althusser de un fuerte catolicismo puesto en cuestión durante los cinco años que duró su reclusión en un campo de prisioneros en Alemania.

<sup>11</sup> Año en el que Althusser asesina a su mujer; tragedia que marcará su vida y su trayectoria. Así lo refiere Roudinesco: «El público y la prensa sólo conocieron las conclusiones de la autopsia y del peritaje psiquiátrico. Así se supo que Hélène Rytmann había muerto como consecuencia de un estrangulamiento con fractura de laringe y ruptura de las dos cuerdas vocales, sin ninguna huella exterior visible. Y más tarde se supo también que tres peritos psiquiatras (Serge Brion, Alain Diederichs, Roger Ropert) se habían pronunciado a favor de la aplicación del artículo 64, considerando que el "uxoricidio por estrangulamiento manual había sido cometido sin otra violencia adicional, en ocasión de un episodio onírico iatrogénico complicado con una depresión melancólica"» (*Roudinesco* 150).

Creo que los de mi generación que estaban allí tuvieron el mismo sentimiento, aunque la influencia de Sartre se hace sentir todavía por ejemplo sobre Badiou que sigue siendo un gran sartreano» (*Que sous*). Pero la salida de Sartre de la escena no implicó el abandono total de su herencia. El mismo Rancière no dejará de reconocer un «viejo trasfondo sartreano» (*El Método* 167), sin que ello implique reconocer también que «adherirse al pensamiento althusseriano significaba romper con el tipo de marxismo que yo había conocido, que empezaba a conocer, y romper también con todas las formas de pensamiento que están en el fondo bastante alejadas de ese tipo de compromiso teórico» (*El Tiempo* 177).

Lo que en definitiva Rancière le debe a Sartre es «la separación con respecto a las explicaciones sociológicas y psicológicas» (*El Método* 74). Evidentemente se refiere a una separación con lo que Roudinesco denominará el «freudomarxismo» (Roudinesco 69) de Sartre; no obstante la afirmación permanece algo enigmática. Un ejemplo que posibilite su comprensión puede encontrarse, quizá, en *Política de la literatura* (2007). Más precisamente en el diálogo que realiza con el texto de Sartre *¿Qué es la literatura?* (1948), donde Rancière retoma las ideas de Sartre en el contexto de definir la especificidad de la literatura –su “literariedad”– para demostrar que su lectura crítica de Flaubert y Mallarmé no escapa al paradigma modernista que las circunscribe al ámbito de la representación. Puede entenderse que esa lectura “modernista” se debe a la tensión que subyace a la difícil conjunción que Sartre propone entre Freud y Marx: una dialéctica de la literatura entendida como realización individual y como expresión de la sociedad.

Pero en *La palabra muda* (1998) Rancière sostiene que «la literatura como expresión del genio individual y la literatura como expresión de la sociedad son las dos versiones de un mismo texto, expresan un único y mismo modo de percepción de las obras del arte de escribir» (72), ¿cuál es ese modo? Sartre lo ejemplifica al decir que en la escritura de Flaubert y sus contemporáneos hay un uso específico del lenguaje que constituye un síntoma político: «la estrategia nihilista de una burguesía que había visto su muerte anunciada en las barricadas parisinas de junio de 1848 y que trataba

de conjurar su destino frenando las fuerzas históricas que ella misma había desencadenado» (Rancière, *Política de la Literatura* 21-22). Sartre ve en esa estrategia la fundación de un lenguaje propio, petrificado, una palabra muda, retraída a cualquier uso político, y la atribuye en el caso de Flaubert a una neurosis propia de su clase social y su juventud. Rancière, por el contrario, observará que:

La especificidad histórica de la literatura no depende de un estado o de un uso específico del lenguaje: depende de un nuevo balance de sus poderes, de una nueva forma por la que éste actúa dando a ver y a escuchar. La literatura, en síntesis, es un nuevo régimen de identificación del arte de escribir. Un régimen de identificación de un arte es un sistema de relaciones entre prácticas, de formas de visibilidad de esas prácticas, y de modos de inteligibilidad. Por lo tanto, es una cierta forma de intervenir en el reparto de lo sensible que define al mundo que habitamos: la manera en que éste se nos hace visible y en que eso visible se deja decir, y las capacidades e incapacidades que así se manifiestan (*Política de la Literatura* 20).

Puede observarse entonces cómo para Rancière el «freudomarxismo» de Sartre limita su capacidad de interpretación, que en este caso queda atrapada en un esquema hermenéutico (cuya única diferencia con las críticas que Flaubert recibió de sus contemporáneos es que éstos se encontraban incluso más cercanos a Rancière en tanto no veían la literatura como el "arma de un asalto antidemocrático", sino "la marca de fábrica de la democracia"). Pero la influencia de Sartre no es sólo negativa. Antes de dejar caer el telón de esta primera escena hay que subrayar la conjunción entre literatura y subjetividad. En Rancière ella no deriva en un humanismo marxista, por cierto, sino que alimentará sus concepciones acerca de la estética:

[...] la estética no es la teoría de lo bello o del arte, no es tampoco la teoría de la sensibilidad. Estética es un concepto históricamente determinado que designa un régimen específico de visibilidad y de inteligibilidad del arte, que se inscribe en una reconfiguración de las categorías de la experiencia sensible y de su interpretación (*Pensar entre* 1).

La literatura entonces, en cuanto nuevo régimen de identificación del arte de escribir, ¿qué posibilidades le ofrece a un sujeto que no puede partir, como es el caso de Sartre, de un horizonte objetivo –el marxismo–, pero tampoco de una subjetividad sujeta –consciente de sí– a su no ser?

Pasarán años antes de que una inquietud tal se cristalizara en sus análisis sobre la política de la literatura o la estética. A comienzos de la década de los sesenta, sin embargo, la posta althusseriana vendría con «cierto cuestionamiento de la idea de historia, cierta idea de la multiplicidad de tiempos» (*El Método* 74) sobre la que Rancière dice tener la impresión de haber sido más fiel que el propio Althusser. ¿De dónde proviene esa fidelidad a la multiplicidad de tiempos, tan patente todavía en textos actuales como *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien* de 1996? ¿Constituye una condición de posibilidad el que Sartre lo haya acompañado en su juventud animándolo a profundizar en sus tempranas inquietudes literarias? ¿Tendría la historia esa especificidad literaria si la literatura no tuviera esa especificidad histórica? Lo que puede afirmarse con certeza es que para Sartre la subjetividad, aun plasmada en el modo de la escritura, está sujeta a ser un síntoma de su "marco" histórico-político, mientras que como veremos para Rancière la subjetividad se caracteriza por situarse *entre* "marcos".

## 1.2 Althusser: el dogmatismo de la teoría

Leyendo el Ensayo [de Bujárin], uno tiene la impresión de hallarse ante alguien que no puede dormir por el resplandor de la luna y trata de matar el mayor número posible de luciérnagas, convencido de que el resplandor disminuirá o desaparecerá.

*Antonio Gramsci*

En el apartado anterior había dicho que Rancière entró a la *École* en 1960 y que no demoraría en conocer a Althusser, aunque menos por sus clases que por sus conversaciones y escritos. En efecto, la primera vez que se cruzaron fue en 1961 cuando Rancière se le acercó para pedirle consejo sobre sus intenciones de rendir la oposición para la cátedra de filosofía, recibiendo a su juicio una respuesta rara: «Escuche, no puedo garantizarle que vaya a tener éxito en filosofía, pero si quiere hacerla, hágala» (*El Método* 21). Rara, al decir de Rancière, en relación al aliento recibido luego de cursar el

seminario sobre el joven Marx a finales de ese mismo año, cuando le dijo que «iba a aprobar sin inconveniente las oposiciones a la cátedra, que no iba a tener ninguna dificultad en filosofía» (*El Método* 21). ¿Cuál fue la impresión que Rancière dejó sobre Althusser luego de ese seminario post conferencia de Sartre? ¿Cuál es el vínculo que establecieron a partir de entonces?

Entrevistas, contratapas de libros y breves reseñas sobre el autor o alguna de sus obras nos recuerdan permanentemente que fue discípulo de Althusser. Pero a decir verdad Rancière nunca formó parte del círculo de los estudiantes de Althusser, simplemente participó de ese primer seminario sobre el joven Marx y luego del que terminaría compilándose en *Para leer el Capital* (1965). Así narra Althusser la intervención de Rancière en este último:

Todo había empezado en la primavera de 1964, cuando recibí en mi despacho de la calle Ulm la visita de Balibar, Macherey y Establet, entonces alumnos de la École. Venían a pedirme que les ayudara a trabajar sobre Marx. Les dije que sí, consideré sus comentarios y me di cuenta de que sabía más de lo que creía. También a petición suya, organizamos un seminario sobre *El Capital* durante el curso escolar 1964-1965. Lo inició Rancière, quien abrió fuego, y tuvo un gran mérito, pues nadie se atrevía a ser el primero en lanzarse a la piscina, y habló tres veces durante dos horas. Fue una conferencia magistral, que más tarde publicó Maspero (*El Porvenir* 466).

Da la sensación que Rancière se habría inscrito en ese seminario sobre *El Capital* por interés e iniciativa propia, por supuesto, pero también más por su amistad con Establet, Macherey y Balibar, quienes lo habían convocado, que por una cercanía especial con Althusser. Así lo recuerda Rancière:

Yo no estuve tan vinculado al núcleo que pensó en ese seminario, en su papel, etc. Pero me tocaba la tarea de mostrar el «corte epistemológico». En tanto que especialista en el joven Marx, me habían encargado que mostrara la diferencia entre el joven y el viejo. Se trataba de una tarea estratégica, puesto que, si no hubiese empezado, no habría habido nada. Nadie sabía lo que se iba a poder encontrar en *El Capital* para despejar y extraer como filosofía. Lo que yo extraje no era necesariamente lo que había que desenterrar, pero alguien tenía que tirarse a la piletta, lo cual era una locura total... Todavía no se hablaba de publicar. Sólo me enteré de que se iba a convertir en un libro mucho más tarde. Eso formaba parte de la estrategia teórico-política de Althusser, en la que yo no estaba para nada incluido (*El Método* 23).

Lo notable de este proceso de colaboración es que Rancière se sintió siempre «afuera del círculo» (*El Método* 25) del althusserismo, aun cuando como puede observarse ambos estaban al tanto de la calidad de las producciones del otro. En el caso de Althusser, fue evidente el reconocimiento que le mereció Rancière desde un principio –y quizá por ello le sorprendieron las críticas que recibió posteriormente en *La lección de Althusser* (1974). Reconocimiento traducido en forma de deuda y agradecimiento:

Aun me digo que sin él nada habría sido posible. Ya se sabe cómo van las cosas en estos casos. Cuando el primer conferenciante habla durante tanto tiempo y tan minuciosamente, los otros sacan provecho para su propio trabajo. Fue lo que hice por mi parte y reconozco en alto grado lo que en aquella circunstancia le debí a Rancière. Después de Rancière todo era fácil, estaba abierto y bien abierto el camino, y abierto en las categorías en que pensábamos por aquel tiempo (*El Porvenir* 279).

En el caso de Rancière, Althusser significaba el relevo de un punto de referencia, una figura orientadora que en sus años de estudio no sólo guió buena parte de sus investigaciones sino que también fue, por así decir, el marco teórico de la generación de estudiantes que formó parte del "círculo de Ulm", único círculo al que Rancière perteneció, ingresando recién en 1963.

Quizá eso tenga que ver con que, hasta el presente, Rancière se refiera a Althusser como la figura que arrebató a Marx de quienes eran sus depositarios: los partidos comunistas. Ruptura que hizo que otras personas hayan podido apoderarse del marxismo y trabajarlo fuera de las modalidades tradicionales (*El Método* 27). Puede interpretarse, con Rancière, que incluso los acontecimientos de Mayo del 68 fueron posibles en alguna medida gracias a esa ruptura. Sin embargo, Althusser tenía una postura bien firme con respecto a las revueltas estudiantiles, la que se remontaba a su artículo *Problèmes Étudiants* de 1964<sup>12</sup>: núcleo tanto de las críticas de Rancière en *La lección de Althusser*, como del único reproche que a estas realizara Althusser (*El Porvenir* 263-4).

---

<sup>12</sup> *Problèmes étudiants* fue publicado originalmente en *La Nouvelle Critique* 152, enero de 1964, pp. 80-111. Texto que no ha sido incluido, hasta donde sé en ninguna colección de los textos de Althusser. Para las referencias que haré al artículo remito a la traducción al inglés de Dick Bateman, *Students problems*, aparecida primero en el diario *Sublation*,

Sin duda la postura de Althusser por esos años era tomada al pie de la letra por Rancière, quien al momento de ingresar al círculo de Ulm junto a Linhart, Miller y Milner tenían la tarea, pasada la guerra de Algeria, de reestructurarlo, de hacerlo algo: «Ese algo estaba necesariamente asociado con la empresa althusseriana: digamos que se trataba de luchar contra la ideología espontánea de los estudiantes... [lucha] que más tarde yo critiqué» (*El Método* 28). Rancière alcanzará esa crítica recién en 1969, cuando a propósito de la creación de la Universidad de Paris VIII ocurren dos acontecimientos importantes: primero la creación del programa de filosofía que Foucault le había encargado a Balibar, entre el que se encontraba un ramo llamado «Filosofía del trabajo», contra el cual Rancière se opuso; y segundo, aunque muy articulado con el primero, era el hecho de que la creación de esa universidad tenía la idea de que los obreros pudieran ingresar a ella, la cual terminó siendo completamente falsa (*El Método* 34).

Ambos acontecimientos le dieron la posibilidad a Rancière de mirar en perspectiva, de acoger la crítica a la teoría desatada por la revuelta y que el althusserismo no le había dejado ver, imponiéndosele entonces la necesidad de romper con la división del trabajo, la separación intelectuales/manuales, que el texto de Althusser sobre los estudiantes había pregonado, ruptura que comenzó con el texto *Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser)* de 1970, y que fue retomado y ampliado en *La lección de Althusser*. Detengámonos un momento en esta ruptura, que ya no será un relevo sino un punto de partida, aunque no carente de orientaciones metodológicas.

Rancière nota que puede trazarse el recorrido llevado a cabo por Althusser, desde su filiación al PC hasta la *Respuesta a John Lewis* (1974) a través de una serie de condiciones que ayudarían a comprender la posición alcanzada por este en 1973: «la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría» (*Para Una Crítica* 15). En el prefacio a *La revolución teórica de Marx* (1967), Althusser achaca al carácter burgués de los revolucionarios la miseria francesa que inundó su generación: la ausencia de una tradición teórica auténtica, nacional (19), de filósofos sin obra lanzados

---

Universidad de Leicester, 1967, pp. 14-22, correspondiente a una abreviación de las secciones 2 y 3 del artículo de Althusser (pp. 83-94 del francés), pero corregida y reimpressa en *Radical Philosophy* 170, en Noviembre/Diciembre de 2012. Digital: <https://es.scribd.com/doc/154702252/Althusser-Students-Problems#download> 25-06-2015.

en la época de la posguerra a las batallas políticas e ideológicas que el partido imponía, sin poder defender su derecho y su deber a estudiar para producir (17). De ahí el rechazo a sus mayores, a la filosofía existencial del humanismo, a Sartre que pudiendo haberlos orientado mejor permitió esta «izquierdización» de los intelectuales proponiendo que su tarea era ser el reflejo o la conciencia de su mundo. Simples «ideologías de compañeros de ruta» (*La Lección 65*) dirá Rancière parafraseando a Althusser.

Lo que había detrás de esta especie de abstracción práctica era una deuda que a juicio de Althusser sentían los intelectuales por no haber nacido proletarios (*La Revolución 21*). Pesada herencia que requirió para su absolución el sacrificio de las obras científicas e intelectuales de su generación. Su propuesta entonces era llenar el agujero teórico que la tradición francesa había dejado vacío, pero para ello se requería reivindicar el saber teórico-político en forma independiente del práctico-político. Sólo la firmeza teórica podía endurecer el suelo bajo el que su generación podía elaborar algo más que una política basada en convicciones. Se trataba entonces de desenterrar la filosofía latente, a través de una lectura epistemológica e histórica, en los escritos de Marx.

Esta vuelta a Marx era más una recuperación que un retorno, en tanto se trataba ahora de disputarle al partido la inclinación subjetivista, humanista y liberal que había tomado luego de la muerte de Stalin, a través de la que se buscaba lavar la cara de un comunismo que no generaba adhesión. Dos de las medidas que, para ello, había adoptado el partido eran «darle más autonomía a las “organizaciones de masa” [e] instaurar la libre discusión de los problemas políticos» (*La Lección 57*). Escenario propicio para Althusser, que a partir de entonces pudo mantenerse críticamente: en beneficio para el partido era una figura pública que llevaba a la juventud intelectual a militar y, a la vez, demostraba una cierta autonomía al estar “por encima de él”.

Althusser justificará su permanencia: «ninguna otra organización en Francia, podía entonces ofrecer a militantes sinceros una formación y una experiencia política y práctica comparable a las que se podían adquirir de una presencia militante bastante larga dentro del Partido» (*El Porvenir 311*). De manera que «los “izquierdistas”, al apartarse del Partido que les detestaba... se privaron



del único medio existente *entonces* de actuar *políticamente*, es decir realmente sobre el curso de la historia» (*El Porvenir* 320; las cursivas son del autor). Pero, más allá de estos argumentos, se trataba de una posición que, por encima del partido, buscaba servir a la idea de un comunismo «sin frase: una comunidad humana despojada de todas sus relaciones mercantiles» (*El Porvenir* 320).

Pero Rancière no sólo le reprocha su permanencia en el partido, o su influencia sobre la juventud<sup>13</sup>, como supone Althusser. El marco global de su crítica apunta a la separación entre ciencia e ideología, en dónde sólo los maestros "héroes" dominan la ciencia, mientras que las masas continúan viviendo sumergidas en la ilusión de la ideología: el desconocimiento de sus condiciones de explotación. De ahí que, para Althusser, la lucha de clases se desarrolle en la teoría, único rincón iluminado por una ciencia bajo la cual sólo algunos podrán brillar. Lucha de clases en la teoría significa prorrogar el poder de los especialistas, decretar desde lo alto de la cátedra quién es realmente proletario y quién burgués.

Allí recae todo el peso de la objeción a Althusser. No hay que olvidar que Rancière se había unido a la empresa althusseriana bajo el principio –bajo la promesa– de intervenir realmente en la escena, de sacar a la filosofía de las torres y los estantes<sup>14</sup>. Por lo que comienza a salirse cuando se da cuenta que la posición política de Althusser se juega entre el discurso de una impotencia para cambiar el mundo y un discurso de la reproducción del poder de los especialistas (*La Lección* 130). Ello

---

<sup>13</sup> Nótese el gesto de ponerse como objeto de una denuncia que, en la tradición filosófica, tiene, desde Sócrates, tan profundas connotaciones políticas. Precisamente este gesto ilustra el carácter heroico de la teoría althusseriana a la que Rancière y Roudinesco se refieren.

<sup>14</sup> Resulta interesante notar hasta qué punto este *leit motiv* se enraíza en las motivaciones de ambos autores. En el caso de Rancière: «me encontraba después de todo en el envión de cierto entusiasmo que despertaban los textos del joven Marx, con todo lo que había de lírico en textos como *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel*, que correspondía bastante a la idea que yo tenía de esa época, a la filosofía que sale de sí misma y se convierte en vida, en mundo». Y en el de Althusser: «me tenía por responsable de algo que se refería a los ideales humanos y hasta a la dirección de la historia del mundo real... Por esta razón me he aventurado en varias ocasiones en el terreno concreto de la política, pronunciándome (arriesgadamente por cierto) sobre el estalinismo, la crisis del marxismo, los congresos del Partido y el modo de funcionamiento del Partido. Pero ¿qué filósofo, en el fondo de sí mismo, muy a menudo de forma abierta en los grandes y, en especial si no consiente en confesarlo, no ha cedido a la tentación, filosóficamente orgánica, de tener presente lo que quiere cambiar, transformar en el mundo?» (*El Porvenir* 229).

ocurre ya en 1966, cuando sin el consentimiento de Althusser (*El porvenir* 305) algunos de los integrantes del círculo de Ulm forman la Unión de Jóvenes Comunistas Marxistas-Leninistas (UJCML)<sup>15</sup>. Es una ruptura a medias porque en sus acciones ya no atacaban al humanismo directamente sino a lo que este implicó para lo que consideraron la política revisionista del partido. Esta acción por fuera y contra el partido claramente sobrepasó la prudencia con la que hasta entonces se había movido Althusser, pero todavía estaba latente en ella la reserva anterior, la de «la política de los filósofos» (*La Lección* 73), la de aquellos que deciden lo que es aceptable y lo que no.

Las posibilidades de recrear el marxismo como punto absoluto de inicio y recuperar una autoridad intelectual *más allá* del partido comienzan de todas formas a agrietarse. Mientras que para los dirigentes de la UJCML, como Linhart, ese *más allá* significaba una reivindicación que debía hacerse necesariamente desde fuera del partido hacia adentro, para Althusser significaba la mantención de la idea de regenerar el partido a través de la teoría, de educar a los dirigentes, de volverlos filósofos y no tomar su lugar como pretendía la UJCML. Al centro de una postura y otra estaba la Revolución Cultural: en el texto que cuestionaba más violentamente la política del partido y que curiosamente decidió no firmar<sup>16</sup>, Althusser se refería a ella como una instancia necesaria para darle a la infraestructura socialista una superestructura ideológica (*On The Cultural Revolución* 2), pero también una instancia de análisis que todo comunista debía aprovechar; para la UJCML, en cambio, no era un medio sino un momento decisivo que llamaba a la acción política: lo que fue concretado formando comités y yendo a las puerta de las fábricas, aspecto terminantemente criticado por un Althusser ya totalmente encaminado en la idea de la filosofía como una lucha de clases en la teoría.

---

<sup>15</sup> La UJCML dio lugar a los Cuadernos Marxistas-Leninistas, nombre propuesto por el mismo Rancière y en los cuales se buscó «transforma[r] el programa althusseriano del reaprendizaje del ver, el hablar y el leer en retórica y gestualidad maoísta» (*La Fábula* 169).

<sup>16</sup> Me refiero al artículo publicado en *Cahiers marxistes-leninistes*, órgano de la UJC(ML), no. 14/nov.-dic. 1966, pags. 5-16. Para las referencias que haré a este artículo remito a la traducción al inglés, «On the Cultural Revolution», *Décalages*: Vol. 1, Iss. 1, Art. 9, disponible: [http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/9/?utm\\_source=scholar.oxy.edu%2Fdecalages%2Fvol1%2Fiss1%2F9&utm\\_medium=PDF&utm\\_campaign=PDFCoverPages](http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/9/?utm_source=scholar.oxy.edu%2Fdecalages%2Fvol1%2Fiss1%2F9&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages). Aunque hay versión en castellano: <https://www.marxists.org/espanol/althusser/1966/001.htm>.

Profundicemos en la idea, en la reflexión más importante que Rancière saca de su periodo de vinculación y colaboración con el althusserismo hasta su quiebre. Para Rancière la filosofía de Althusser es filosofía de la educación. La Revolución Cultural y el maoísmo en general por el que Althusser se inclinó le brindó, es cierto, independencia teórica. Pero también fue la instancia, la oportunidad de romper con los mandatos del partido en donde ya no era posible mantener un doble juego: se trataba de ruptura o sumisión. Que Althusser no viera ese momento como una oportunidad, que no firmara su artículo, fue la representación de su sumisión. Fue contrariar las razones por las que había decidido hacer filosofía, ahora se había transformado en todo lo que había rechazado: era otro filósofo de esos que él había criticado durante la posguerra.

En textos como el *Curso de filosofía para científicos* de 1967 o la comunicación *Lenin y la filosofía* de 1968 el tono es de autocrítica, de rectificación por intentar «ubicar a la filosofía fuera del control de la política» (*La Lección 77*). Esta rectificación, que inaugura para algunos el segundo Althusser<sup>17</sup>, puede observarse también en la advertencia a la segunda edición de *Para leer el Capital* publicada en 1968: «Definir unilateralmente la filosofía como Teoría de la práctica teórica, por lo tanto acentuar unilateralmente la relación filosofía-ciencias es correr el riesgo de provocar efectos y ecos teoricistas, sea especulativos, sea positivistas» (*Para Leer 4*). Como él mismo observará más tarde, esta «tendencia teoricista» (*Elementos 5*) será rectificada bajo la fórmula que ya conocemos: lucha de clases en la teoría.

Se tratará a partir de allí de una toma de partido por la filosofía en la filas del partido. Esta postura, que algunos tomaron por un giro político hacia la izquierda, es examinada rigurosamente por Rancière: nacerá de esta forma y por primera vez la importancia atribuida a las palabras, aunque bajo una crítica del poder que a ellas le atribuye Althusser. Porque tomar partido por la filosofía en las filas del partido no sólo implica un giro en la definición de la filosofía y su objeto en relación a la ciencia –recordemos que ciencia y filosofía estaban hilvanadas bajo el concepto de materialismo

---

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, Enrique González Rojo, *Epistemología y socialismo* en: <http://www.enriquegonzalezrojo.com/pdf/ELPRIMERALTHUSSER.pdf>

dialéctico. Ahora se trata de dar forma a una verdadera filosofía que actúe como policía de las palabras, ya que estas «no son para él elementos de prácticas discursivas articuladas sobre otras prácticas sociales, sino representaciones de las condiciones existentes» (*La Lección* 116). Dicho de otra manera, en estos y otros textos –por ejemplo en *La filosofía como arma de la revolución* de 1968– Rancière observa un clivaje similar al detectado en Sartre, y que, correspondientemente, encontrará una contraargumentación más definida en textos posteriores dedicados a la literatura.

A diferencia de Sartre, eso sí, ya no se trata de denunciar una lectura ingenua y literal –incluso, si se me permite, hasta literaria– de Marx, sino de tomar distancia o más bien salir del acorralamiento en que Althusser pone a la filosofía. Al suscribir la tesis leninista por la cual se definía a la filosofía como una línea de demarcación entre ideas verdaderas e ideas falsas (*La Filosofía* 17), lo que se busca, sostendrá irónicamente Rancière, no es más que enseñar lo que hay que decir y no decir para ser un buen marxista (*La Lección* 131). Si la tarea de la filosofía, entonces, es ayudar al pueblo a distinguir lo falso de lo verdadero, Rancière sacará como lección una pregunta: ¿por qué el pueblo, o más específicamente los sujetos, no podrían alcanzar esta distinción, en caso de necesitarla, por sí mismos? ¿No podrían sus palabras expresar algo más que su condición? ¿Qué es lo que sostiene, en definitiva, este principio educador sino un tipo de jerarquía en relación al conocimiento?

Althusser estaba en lo cierto al creer que su filiación al partido no coartaba su libertad, e incluso –aunque hasta cierto periodo– que estar dentro del partido ofrecía una oportunidad única de participación política y formación teórica tendiente a la transformación. Estaba en lo cierto porque ello le permitió revivir a Marx y proponer, con un nivel de adherencia superior a cualquier expectativa<sup>18</sup>, una interpretación diferente a la del humanismo; la cual terminó siendo bastante oportuna en relación al campo de posibilidades que había abierto el estructuralismo. Pero su alcance enseguida demostró toda clase de limitaciones. Partiendo por su supuesta disidencia al partido; no es que no lo echaran exclusivamente por acarrear multitud de jóvenes, o por ser una figura conocida,

---

<sup>18</sup> La chilena Martha Harnecker, discípula de Althusser, contribuyó con su libro *Los conceptos elementales del materialismo histórico* en 1968 a la difusión en nuestra región de la interpretación althusseriana de Marx.

sino porque en realidad nunca le planteó desafíos reales; podría decirse incluso que fue funcional en tanto contribuyó a la defensa –es decir, al encapsulamiento– del elitismo universitario, cayendo a partir de allí en la mera justificación de su propia práctica. Razones que le valdrán en 1974 ser tratado por Rancière de funcionario de la Universidad y filósofo del PC (*La Lección 133*).

En el texto sobre los estudiantes con que Althusser se cuadra con el partido, salen a flote las nociones de izquierdismo y división del trabajo con un único objeto: deslegitimar la palabra de aquellos que se encuentran en la revuelta. Por ello es tan importante para él que sean las masas y no el hombre las que hagan la revolución, porque las masas así concebidas requieren saber los motivos de su insatisfacción, requieren que su palabra sea representada. Contra esa noción, que supone una estructura –una jerarquía y unas funciones– de los saberes, Rancière se entregará a la búsqueda de la verdadera clase proletaria, de la palabra obrera.

A partir de Sartre el problema de la representación había aparecido para aclarar la posición «freudomarxista» con que Roudinesco denomina al intento sartreano de unir las dos doctrinas de la emancipación, la del sujeto y la de la sociedad, para interpretar la significación histórico-subjetiva de los destinos humanos (Badiou, *Jean-Paul Sartre 68*). La literatura apareció entonces para mostrar esa operación a través de la cual para Sartre era una expresión, un reflejo de la sociedad, mientras que para Rancière era un nuevo régimen de identificación.

Ahora, el problema de la representación sale al paso una vez que Rancière ha logrado unir la crítica a la autoridad propia de Mayo del 68 con el dogmatismo de la teoría de Althusser, para entrever que lo que allí se juega es la transmisión de una dominación en los términos de un reparto de saberes y capacidades que prescriben lo que se percibe y la manera en que puede ser nombrado.

De manera que el tema se acota: se trata en el caso de Althusser –y su "crítica al sujeto"– de la masa de personas cuya voz requiere ser representada, conducida por los que hacen la lucha de clases en la teoría. Caso para el que Rancière no busca oponer una teoría de la emancipación sino «reinscribir la argumentación “en las cadenas de palabras donde se formularon y aún se formulan las necesidades de la opresión y las esperanzas de la liberación”» (*La Lección 11*). Topografía que

aúna el interés por la filosofía fuera de los estantes y la posibilidad, abierta por la arqueología foucaultiana del saber, como veremos, de «estudiar las múltiples maneras en que el pensamiento adquiere cuerpo» (12). ¿Perseverará Rancière en su búsqueda de la cadena de palabras ‘originales’ en las que se articulan tanto la dominación como la emancipación?

### 1.3 Foucault: de la arqueología a la poética del saber

Escuchar el rugido de la batalla bajo la historia de las instituciones o los discursos también significa hacerlos resonar en el aquí y el ahora, cambiando la dirección en que las discusiones son formuladas.

*Jacques Rancière*

Mayo del 68’ le había mostrado a Rancière que había mucha distancia entre el marxismo que había aprendido y enseñado y la realidad del mundo obrero. Pero esa revelación no sería inmediata. De hecho, ese mismo año lo atravesaría bajo una «doble conciencia» (*El Método* 32). Se estaba sobreponiendo a un accidente tenido el año anterior y luego afrontando una grave enfermedad, situaciones que lo mantuvieron al margen de cualquier grupo militante. Lo cual explica que su postura se dividiera entre una ‘conciencia negativa’ en el sentido de que las consignas levantadas le parecían “ideológicas” –esto es, para nada “científicas” en el sentido althusseriano–, y una conciencia de que algo positivo estaba sucediendo. Esto último, en particular, cuando veía ondearse en las fábricas las banderas rojas y, posteriormente, cuando reabrieron la Sorbona constatando que efectivamente se había producido un encuentro entre estudiantes y proletarios.

Será ese encuentro con una clase que hasta entonces sólo conocía a través de los manuales del partido, y la participación en las reuniones para la creación del programa de filosofía encabezadas

por Foucault en el Centro Universitario Experimental de Vincennes (C.U.E.V.)<sup>19</sup>, lo que le dio la posibilidad de analizar el acontecimiento con mayor detenimiento (*El Método* 38). Así recuerda Rancière ese periodo de transición que marcaría su *salida* del althusserismo:

De pronto, me dije que no se soportaba más, que había llegado tarde con respecto al acontecimiento, pero que cuanto más avanzaba, más creía en Mayo del 68. Fue a partir de ese momento cuando empecé a elaborar la reflexión que llevó a ese texto sobre la teoría de la ideología de 1969 y más a [sic] tarde a *La lección de Althusser*. Me dediqué a considerar por completo a la inversa todo lo que había participado hasta entonces: la lucha de la ciencia contra la ideología, la teoría del corte (*El Método* 33).

Habiendo comenzado el año 69 yendo a golpear la puerta de las fábricas, a distribuir panfletos en los suburbios, pegar carteles y participar en acciones colectivas, no es casual que lo haya culminado publicando *Sobre la teoría de la ideología (política de Althusser)*. Pero hay que reconocer, también, que esa *salida* no tiene que ver exclusivamente con un desprendimiento del althusserismo, sino también con el encuentro con sus estudiantes de Vincennes. Para ellos, los que lo instaron a militar en la Izquierda Proletaria, fundada por Benny Levy, la Universidad era un espacio de retaguardia, mientras que lo importante ocurría en las fábricas. La consigna entonces era olvidar el estructuralismo, y de paso olvidar a la Universidad, ¡la revolución estaba en las calles!, tal como nos recuerda James Miller en *La pasión de Foucault* (237).

Una vez asentado como militante de base se acercó al grupo encargado de los vínculos con los prisioneros, el Grupo Información Prisión (GIP) en el que participaba Foucault. Pero sus colaboraciones con ese grupo en particular fueron más bien esporádicas. Su trabajo principal se concentraba en las clases que debía impartir en Vincennes, y en una militancia en la Izquierda Proletaria que no sólo le demandaba un acercamiento a las fábricas sino también, por ejemplo, la dirección, en 1972, del número de *Le temps modernes*, revista fundada por Sartre, sobre neofascismo y democracia, en donde se encontraba la entrevista que Benny Levy le realizara a Foucault: *Sur justice populaire*.

---

<sup>19</sup> El C.U.E.V. se convertiría en la Universidad París 8 recién en 1971, cuando consiguió definitivamente su habilitación para expedir diplomas acreditados por el Estado.

Será este periodo, entre el 69 y el 72, el de su mayor militancia, relevada posteriormente por la investigación: su trabajo en las bibliotecas y el archivo obrero, a través de los cuales alcanzó la perspectiva de que a través del trabajo militante no encontraría «nada satisfactorio» (*El Método* 37). Volveré sobre ello.

Lo que resulta interesante de este periodo es la crítica realizada a Althusser con respecto especialmente a la idea de ciencia, el rol de los intelectuales y el papel que juega allí el encuentro con el Foucault de la *Arqueología del saber* (1969) y *Vigilar y castigar* (1975). Cuestión que queda patente cuando en 1972 Rancière lea el diálogo entre Foucault y Deleuze publicado en el N°49 de *L'Arc* bajo el título: *Los intelectuales y el poder*. Tiene allí la oportunidad de apreciar las variantes que Foucault introdujo respecto del binomio que estructura su pensamiento, la relación poder-saber, imperceptibles para él en otros textos como la *Historia de la locura* (1964) o *Las palabras y las cosas* (1966). Pero también encuentra en esa entrevista la formulación misma de lo que él estaba pensando con respecto a Mayo del 68, que «lo que los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente, es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber... existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber... [y que] ellos mismos, [los] intelectuales, forman parte de ese sistema poder» (*Los Intelectuales* 85).

La resonancia de estas ideas sumada a su participación en el GIP, el seguimiento de algunos de los cursos que Foucault dictó en el *Collège de France* y la participación en el colectivo *Les Révoltes Logiques* constituirán una época de definición y constitución de su propio pensamiento tan importantes que puede decirse que le debe a Foucault más que a ningún otro autor. De hecho, puede observarse cómo a partir de la lectura de ese diálogo Rancière enseguida comienza a extraer sus propias conclusiones:

Lo que resulta importante no es simplemente el hecho de que los prisioneros mismos hablen y que ya no haya voceros que hablen por ellos, sino más bien el hecho de que habla gente que no hablaba y que esa gente que no hablaba posee una teoría sobre la prisión. En el fondo, lo importante es la recusación de la división entre el conjunto de prácticas y de discursos sociales que estarían dentro de la ideología y, por el otro lado, de la ciencia (*El Método* 39).



Este periodo de militancia es clave porque Rancière encuentra resonancia, o quizá un fundamento, para la orientación de sus investigaciones en los archivos obreros en gran medida a través de Foucault, aun cuando no lo haya advertido de inmediato (*El Método* 59). La idea de «escuchar el rugido de la batalla» (*Staging The People* 12) de nuestro epígrafe, extraída del prefacio a la edición inglesa de la *Les scènes du peuple*, es reiterada en la entrevista que hemos estado siguiendo:

Para lo que me interesaba, poner en cuestión una modalidad de lectura, me alcanzaba con hacer lo que hice. Un poco lo que decía Foucault, ya que de él se trata: «oír el rugido de la batalla». Pensar que una teoría es algo que no se articula con otras teorías o con ideologías a las que critica, sino con todo un universo de discursos. Es lo que había pensado, un tanto a continuación de Foucault, como el pensamiento efectivo. El pensamiento se lleva a cabo en toda una serie de instituciones, de reglamentos, de estrategias sociales, de discursos polémicos. Y una «teoría» es algo que hay que pensar como una organización particular de elementos de ese conjunto (*El Método* 56).

La idea latente allí es la de una desestratificación de los discursos que descubre la común pertenencia de cualquier enunciado al ámbito del pensamiento. Ella, los hace susceptibles de vincularse en una relación de sentido y hace resonar lo que tienen en común, aun si entre los autores no existiera una referencia mutua. Sin embargo, una formulación tal todavía se encontraba en estado latente, y de hecho el que Rancière, como él mismo admite, no advirtiera su importancia en ese momento puede tener que ver con lo que el autor de *La voluntad de saber* volvía, en sus palabras, a representar: «Foucault fue importante para mí, porque de pronto, con él, la filosofía salía por completo de los libros de filosofía, de la institución filosófica... toda la época en que elaboraba *Vigilar y castigar*, se me apareció con claridad y se volvió para mí un poco un modelo» (*El Método* 58).

Volvemos a encontrar allí el atributo del Marx mostrado por Sartre, y posteriormente en la reavivación del materialismo dialéctico que realizara Althusser. Pero así como Sartre tuvo un Althusser, y Althusser una UJCML, Foucault se dejará arrastrar por Glucksman. La diferencia en esta ocasión es que la preocupación de Rancière no estaba puesta exclusivamente en un discurso que

manifestara proximidad entre el trabajo teórico y la militancia, sino en el valor otorgado a un pensamiento que no implique la aplicación de una teoría en la práctica. Tendrá ocasión de realizar un pedido de clarificación respecto a esto a Foucault, principalmente por la reseña escrita sobre *Los maestros pensadores* de Glucksmann, que daría inicio a lo que Christofferson denomina el momento anti-autoritario de la década de los 70 (1).

A grandes rasgos la propuesta de Glucksmann, quien se había retirado de la Izquierda Proletaria hace apenas cinco años y formaba junto a Bernard-Henri Lévy y Alain Finkielkraut el movimiento de "los nuevos filósofos", era una crítica a la izquierda radical en la que él mismo había participado en el 68, fundamentada en que filosofías como las de Hegel, Marx o Nietzsche ofrecían soluciones fáciles y certezas dogmáticas que habían concluido tanto en Auschwitz como en el Gulag, y de las cuales su generación había sido víctima (*La Pasión* 399). ¿Cuál fue el efecto que Glucksmann tuvo sobre Foucault como para que este ratificara su metamorfosis y participara de su gesto de renuncia política, a diferencia de Levy o el mismo Deleuze que sencillamente los ridiculizaron, «como si la libertad individual fuera una idea nueva y un descubrimiento reciente la tiranía del comunismo» (*La Pasión* 399)?

En su reseña sobre *Los maestros pensadores* de Glucksmann, publicada en *Le nouvel observateur* bajo el título *La grande colère des faits*, Foucault exaltó la propuesta del 'nuevo filósofo' sosteniendo que, en efecto, la época de Stalin no fue la consecuencia de algún error desgraciado, sino el efecto de la más verdadera de las teorías del orden político; que el hecho de que esas atrocidades hayan sido perpetradas en nombre de un ideal revolucionario pone en duda el ideal mismo, por lo que cabría preguntarse: ¿qué hacer entonces para hacer la Revolución o para evitarla? (cit. en *La Pasión* 400). De las ocho preguntas que, a propósito de este 'cambio de actitud', le realizara Rancière para el N°4 de *Les révoltes logiques* Foucault solo respondería las primeras cuatro, quizá oliendo, confesará más tarde Rancière, el olor a azufre (*El Método* 60).

Lo que incomodaba particularmente a Rancière de este 'segundo' Foucault era la cuestión del poder, que en todo caso ya estaba presente en la entrevista de 1972. Por un lado Foucault afirma

que el poder se encuentra localizado y que los prisioneros pueden nombrarlo, y por el otro sostiene que el poder está aquí, allá o en cualquier lugar, y que la cuestión es hallarlo donde sea menos percibido y por tanto donde haga más daño, con el fin de neutralizarlo. Por cierto el punto allí es que esa tarea, la de descifrar la ecuación gracias a la cual se filtran las tecnologías del poder –no pueden dejarse de notar allí las similitudes con los aparatos ideológicos de Althusser–, corresponde a los pensadores.

Es necesario subrayar dos aspectos de este periodo. El primero es que el relevo de la militancia por la investigación se da en una coyuntura específica que comienza justamente en el año 72 con la publicación del *Anti-Edipo* de Deleuze. Se trata, para Rancière, de la liquidación del arcaico modelo militante de la izquierda patriarcal, que daría paso a una interpretación de la revuelta de mayo como una revuelta estudiantil por el amor libre: un total contrasentido pero que fue lo que ‘máquina deseante’ quiso decir para la mayoría de las personas (*El Método* 66). No obstante, el acontecimiento más decisivo para Rancière fue el plan de lucha de los trabajadores de la fábrica de relojes Lip, que se extendió del 70 al 76 y marcó el inicio de la autogestión obrera.

Atraído por la idea de una «tradición obrera autónoma que se había abierto camino a través de las asociaciones obreras del siglo XIX y el sindicalismo revolucionario» (*El Método* 66), Rancière fundaría junto a algunos conocidos primero el colectivo *Révoltes Logiques* y luego la revista *Les révoltes logiques*. Correspondiente al momento de un declive generalizado de la militancia, frente a la reunificación de la izquierda que buscaba el PS y la moda de los ‘nuevos filósofos’, las páginas de las *révoltes* coincidían con la liquidación de la izquierda patriarcal –levantando parcialmente las banderas del feminismo–, pero principalmente constituían, en palabras de Rancière, «el segundo aliento» de una izquierda que se ubicaba en la tradición obrera.

Otro momento no menos importante de ese periodo es el encuentro con Alain Faure, también en 1972, autor con el que cuatro años más tarde escribiría su primer libro: *La parole ouvrière*. Rancière ya había comenzado a trabajar en el archivo obrero pero sin un método que guiara su lectura, por lo que el por ese entonces estudiante de historia le proveyó de una primera bibliografía. La

búsqueda de la palabra obrera verdadera, no obstante, no implicaba la realización de una historiografía, de manera que esa bibliografía le sirvió más que nada para no seguir los parámetros convencionales de los historiadores, signados por la cronología o los pasajes de la causa al efecto; fue el trabajo que concluiría en *La noche de los proletarios*, publicado recién en 1981.

La década de los 70 estuvo marcada, en lo fundamental, por la construcción de esa intriga simbólica –en sentido narrativo– en donde el método de trabajo se separó finalmente de esa inspiración que lo alentaba a encontrar la palabra obrera verdadera, no representada. La reorganización de la izquierda operada por el PS, tras la autocrítica generalizada que fundamentaba la derrota del sector *gauchista* en su espíritu autoritario, exaltaba ahora una visión romántica de la cultura popular. Y justamente lo que Rancière encontraría en los archivos sansimonianos, el Fondo Gauny o la Biblioteca Nacional, serían textos sobre obreros «que ya no quieren ser obreros, que no tienen nada que ver con la cultura obrera tradicional, las fiestas populares, sino que se quieren apoderar de lo que hasta ese momento era la palabra del otro, el privilegio del otro» (*El Método* 42). Lo que entonces se estaba gestando es un método de lectura y escritura errante, muy similar, aunque todavía no lo supiera, al de Jacotot.

Tal método implicaba leer los textos obreros como si se tratase de cualquier texto, es decir en su propia textura y no como expresión de otra cosa. En otras palabras, no reducir su sentido a una realidad, a un tiempo del cual ellos pudieran ser un efecto, sino más bien perseguir en la escritura los sentidos que ella pone en juego a través de un conjunto de relaciones que se van ramificando. El resultado es una cuidadosa confección estética que permite apreciar, más allá de un principio jerárquico de interpretación que reparte posiciones, la pluralidad de identidades en que se juegan los actores sociales. Verdadero principio de escritura igualitaria que busca enlazar enunciados subvirtiéndolo cualquier jerarquía causal dominante entre los niveles del saber, de lo político, de lo social, de lo intelectual y de lo popular, que revele cierta textura sensible de una experiencia común. Se trataba «de saber si de pronto una palabra da la talla, la resonancia con respecto a otra... [y] la manera que esta palabra constituye una escena» (*El Método* 54). Volveremos sobre ello.

El segundo aspecto a subrayar es la forma en que estas dos líneas, el trabajo de Rancière en los archivos por un lado y la influencia de Foucault por el otro, comienzan a converger, tanto como para que Rancière llegue a admitir que: «Si entre los pensadores de esa época ha habido uno del que, en cierto momento, me sentí cerca es más bien Foucault. Hay algo del esfuerzo arqueológico de Foucault que caló en mí, la voluntad de pensar las condiciones de posibilidad de una u otra forma enunciativa y de constitución del objeto» (*El Tiempo* 134). Ya he hablado, aunque a grandes rasgos, de una errancia, de un vagabundeo azaroso entre enunciados que pueden resonar entre sí y que podría denominarse, también a grandes rasgos, el método de la igualdad. ¿Cuánto hay, por fin, de Foucault en la constitución de ese método?

Lo que con claridad Rancière pudo apreciar de la época en que estuvo más cercano a Foucault fue la idea de «ocuparse del pensamiento allí donde de verdad está operando» (*El Método* 58). La diferencia es que para Foucault el poder opera a través de tecnologías, mientras que Rancière quiere verlo en las palabras de lucha de quienes lo resisten (*El Método* 59). Es la diferencia que inmediatamente se traza también con Althusser: al pensamiento de los intelectuales en las instituciones Foucault lo desplaza incluyendo en él a un sector que antes no era más que su objeto. Pero ahí puede verse el rompimiento también con ese ‘segundo’ Foucault que ya he mencionado, en tanto el lugar del poder es ambivalente: ¿puede ser nombrado o constituye un enigma que termina siendo nuevo objeto exclusivo de los iluminados?

Detengámonos entonces sobre esta idea de ocuparse del pensamiento allí donde verdaderamente opera. La primera impresión es que se habla de un terreno más amplio, pero no sólo por la inclusión sino por lo que hace que tal o cual cosa sea pensable, las condiciones de que tal o cual enunciado fuera formulable y la forma en que estos enunciados puedan encontrarse con otros enunciados y/o prácticas. Con Foucault, entonces, Rancière puede no sólo criticar el principio jerárquico de interpretación, sino profundizar en un modo de pensamiento que permite observar en los acontecimientos transformaciones de lo que se percibe y lo que resulta pensable. Esa apertura es la que le permitió a Rancière dejarse acompañar de autores como Rilke o Flaubert, es decir, la que le permitió

conjugar enunciados filosóficos y literarios con los provenientes de su investigación en el archivo obrero. La pregunta por cómo tal cosa fue pensable y cómo ese pensamiento se desplazó históricamente en formas de percepción tendientes a la emancipación comenzó, a partir de allí, a ser el método que guiaba su investigación.

Aunque no hubo una polémica directa con Foucault, *La noche de los proletarios* (1981) se construyó en la época de la preponderancia de una interpretación de la que la ambivalencia de Foucault es hasta cierto punto responsable: la idea de un poder total que no sólo controla, sino que es capaz de incorporar la sumisión, determinando con precisión lo que se puede ver y hacer, y consiguientemente absorbiendo cualquier forma de resistencia. Polemizando contra esta visión, Rancière busca demostrar que el poder controla mal lo que pretende controlar, e incluso que no se trata de escapar a este encorsetamiento sino de afirmar «que cada lugar puede prestarse a la reconfiguración de los lugares. [...] que un ser, del que se supone que se halla fijo en un lugar, en realidad siempre est[á] participando en varios mundos» (*El Método* 90-91).

En ese sentido y tratándose, para Rancière, de la reconfiguración de un campo de posibles, incluso el mismo Foucault de *La arqueología del saber* está tratando –en un registro kantiano, pero más por su forma que por el contenido– de delimitar lo que es posible pensar, decir o incluso concebir. Contra ese gesto limitador del conocimiento, Rancière construirá a partir de *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, y con mayor precisión teórica en *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, una serie de escenas en donde lo que es pensable se desplaza por la apropiación de una palabra que es tomada para decir de otro modo la experiencia personal.

Ese modo de atender a una palabra no mediada, ni limitada a escabullirse en las fisuras de las tecnologías de dominación, le permitirá descubrir a Rancière lo que denominará «igualdad poética del discurso» (*La noche* 8), lo que quiere decir que «los efectos de conocimiento son el producto de decisiones narrativas y expresivas que tienen lugar en la lengua y el pensamiento común, es decir en un mismo plano compartido con aquellos cuyo discurso estudiamos» (8).

En ese contexto, lo que la noción de *poética del saber* buscará reunir bajo su concepto son las posiciones de verdad en las que esas palabras se sitúan para volverse equivalentes frente a cualquier discurso científico. De manera que la poética del saber en tanto régimen de desidentificación, constituye el ejercicio de un *poder* común de la lengua bajo el supuesto de una verdad contrapuesta a la verdad de un *poder* que, de acuerdo con Foucault, operaría a través de tecnologías que determinan el horizonte de experiencias, es decir, exclusivamente en formas de dominación.

#### 1.4 Badiou: el método de la igualdad versus el método de la verdad

Estamos sin duda demasiado próximos acerca de demasiadas cosas como para aceptar serenamente estar, en algunos puntos, tan distantes.

*Alain Badiou*

Al comienzo de este capítulo propuse el acercamiento a determinados conceptos no a través de la explicación de un pensamiento, sino trazando su intervención política por medio de escenas disensuales, bajo el entendimiento de que los conceptos se dejarían iluminar con mayor claridad a la luz de la polémica, del desacuerdo. Pues bien, no hay cercanía disensual más estrecha que la que Rancière mantiene con Badiou si consideramos que ambos comparten la escena del pensamiento contemporáneo francés con una especial atención al tema de la emancipación.

De hecho, habiendo alcanzado un determinado nivel de reconocimiento se han debido tener como punto de referencia. Respondiendo, por ejemplo, en numerosas entrevistas acerca de sus diferencias, compartiendo la mesa en programas televisados y en conferencias, compartiendo colaboraciones en libros o participando en coloquios que los homenajean. Casi siempre, habría que agregar, para afirmar posiciones cercanas pero en definitiva disímiles, tal como reconoce Badiou.

En ese sentido, puede decirse que la descripción de la escena que los enfrenta no es difícil de realizar, al menos del lado de Badiou que como es su costumbre ha sembrado en más de una

ocasión el pensamiento de Rancière, llegando incluso a tematizar su propia relación y, en ese sentido, sus cercanías y lejanías. Pero es más difícil hacerlo desde Rancière, que no toma a los autores de los que habla directamente sino en el contexto de temas específicos.

Con todo, cabe todavía preguntarse por qué Badiou, que no es en definitiva un punto de referencia a la manera de Sartre, Althusser o Foucault. Para comenzar a responder puede arriesgarse una afirmación polémica: ni Rancière ni Badiou son escuelas a la manera de esos autores, o al menos –para completar la afirmación– no todavía. Pero, ¿qué significa esto en la época en que se enmontañan los *papers* sobre ambos autores? Habría que seguir a Rancière en esta parte y decir que al menos dentro de sus propósitos no está el de hacer discípulos, aun cuando volverse referencia para otros sea algo más o menos inevitable. Es diferente el propósito de Badiou, quien se ha esforzado por ponerse en la cúspide de una línea de pensamiento, o más bien de una generación de pensadores, de la cual insiste en presentarse como corolario. Si Rancière o Badiou están o no en la parte más oscura o más clara de la sombra de aquellos que pudieran considerarse como los más altos pensadores del siglo XX no es un asunto que pueda tratarse aquí. Pero vale la pena decir, provisionalmente, que da la impresión que sus lectores forman parte de una misma audiencia, aun si ella pudiera dentro de sí dividirse entre los adeptos al acontecimiento o al desacuerdo.

Sin lugar a dudas ambos autores tienen un cierto protagonismo en la escena filosófica francesa contemporánea, en la que han compartido maestros en tramos de formación, luchado en organizaciones políticas de izquierda y participado en revistas de circulación paralela. Lo cual los ha hecho tener, cada vez con mayor frecuencia, al otro como compañero, sino de ruta al menos de escenario. Existen, entonces, tantas razones como puntos de encuentro: generación, maestros, inclinaciones temáticas, sin que ello signifique una afinidad particular, algún tipo de deuda o la necesidad de manifestar gratitud alguna. Aunque la ha habido, especialmente por parte de Badiou, como lo demuestran las palabras que acerca de su relación expresara en el Coloquio sobre Rancière desarro-



llado en Cerisy-la-Salle<sup>20</sup>: «Quiero decir de entrada que esta tarde solo hablaré bien de Jacques Rancière. En el pasado hablé bastante mal y mi reserva se ha agotado. Sí, sí, somos hermanos, todo el mundo lo advierte, y yo también, al final» (*Jacques Rancière* 231).

Pero antes de comenzar a desarrollar los puntos de encuentro, una forma de abordar la respuesta es decir que Rancière ha escogido a Badiou, si no como punto de referencia al menos como contrapunto, para debatir en un terreno específico: el de la estética. Dos ponencias destinadas a Badiou, *La inestética de Alain Badiou: las torsiones del modernismo* (1999) y *El poeta en el filósofo. Mallarmé y Badiou* (2003) ponen en evidencia una articulación entre filosofía, política y poesía que me interesa porque la definición del lazo que las reúne tanto tensiona ambas aproximaciones produciendo un vertiginoso encuentro, como porque la posición allí tomada remite a una forma de entender la poesía misma que, en su reparto, adelantará algunas ideas con respecto a la poética que revisaremos en el segundo capítulo.

Con todo, el encuentro de ambos pensamientos no acaba en la estética del poema, o más ampliamente en la relación –o no-relación– entre filosofía y arte. Sus esquivas atraviesan diferencias respecto a Platón principalmente, y a temas como la democracia y la literatura, pero particularmente lo que se halla en la profundidad de su discusión son dos formas, dos métodos o procedimientos de abordar la filosofía como campo. Como ha sido el caso con los autores precedentes, no podré profundizar tanto en éstos lugares como en la escena en general, y en especial en los movimientos que su penumbra nos deje distinguir en torno a la desidentificación poética y los procesos de subjetivación política.

En el apartado sobre Sartre había citado una entrevista en la que Rancière reconocía que Badiou, a diferencia de él, seguía siendo "un gran sartreano". En efecto, al igual que el argelino, el autor de *El ser y el acontecimiento* (1988) recuerda el impacto que Sartre tuvo en su juventud:

---

<sup>20</sup> Me refiero al Coloquio *La philosophie déplacée: autour de Jacques Rancière* realizado en 2006, cuyas actas fueron reunidas y publicadas por Horlieu Éditions. Lamentablemente todavía no contamos con una traducción al castellano, pero al menos sí de la conferencia que a modo de cierre dictara Rancière: <http://esferapublica.org/nfblog/la-igualdad-segun-ranciere/>

«Cuando rememoro el flechazo filosófico de la escuela secundaria, me parece resumirse por entero en una única fórmula de Sartre, matriz inagotable de mi facundia adolescente. Se trata de la definición de la conciencia» (*Jean-Paul Sartre* 98). La referencia es interesante en tanto el impacto que el estructuralismo tuvo sobre la conciencia intencional de Sartre, particularmente sobre su insistencia en la subjetividad, como vimos, pudo haber sido letal. Sin embargo, Badiou conservará una noción de sujeto fuertemente sartreana, y cabe preguntarse si, como sugiere Hallward, no tendrá la noción de libertad de disociación del individuo ranciereano también un trasfondo sartreano (*La igualdad* 100).

Hay que decirlo enseguida: no hay en Rancière una teoría del sujeto, ni incluso una pura subjetividad. Lo que hay son diferentes maneras de ponerse en escena de lo que a su juicio constituye una potencia subjetiva donde:

[...] la función del sujeto es la de una enunciación que (re)construye un reparto de lo sensible. En cierta medida lo que se halla en el corazón de la subjetivación son los modos de implicación. La subjetivación es la alteración de un campo de experiencia que se caracteriza por cierta distribución de las capacidades (*El Método* 104-5).

Como puede apreciarse, hay una distancia decisiva entre la noción de sujeto y la de subjetivación que, al decir de Tassin, «no es una mera coquetería del lenguaje» (*De la Subjetivación*). Mientras que la primera se refiere a un estado, a un propio diría Rancière, la segunda designa un proceso en donde la toma de palabra –sea para la verificación de la igualdad o para disputar aquello que estaba negado tanto en términos de capacidad como de identidad– es fundamental. Tanto que, como he intentado demostrar, es lo que separa al análisis de Rancière de la idea de "la historia como proceso sin sujeto" (Althusser), y de la idea del análisis del sujeto atrapado en relaciones de poder que lo configuran (Foucault). Para Rancière, el sujeto no llega a ser idéntico a sí mismo a través de ninguna explicación sobre su condición anónima o anómala, ni siquiera los procesos de subjetivación a través de diferentes formas de tomar la palabra culminan en un sí mismo.

De ahí la relación con Sartre, quien sostuviera contra el psicologismo que la conciencia no es el propio del sujeto –Sartre diría que la esencia no precede a la existencia–, que el ser no es lo que es sino lo que no es. Aspecto que Badiou y Rancière conservarán, aunque como es previsible con diferentes transformaciones.

En el prólogo a la edición castellana de su primer libro, la *Teoría del sujeto* (1982), Badiou agradecerá la crítica algo irónica de Rancière que, junto a Deleuze, fue de los pocos en comentarlo. Razón por la cual quizá quedó en el olvido incluso para su propio autor (*Teoría* 11) –ni hablar después de la aparición de *El ser y el acontecimiento* (1988) que constituyó una verdadera reformulación de algunas de sus principales ideas<sup>21</sup>. Dicho libro constituyó la sistematización de las clases que, luego de mayo, Badiou haría en Vincennes convocado al igual que Rancière por Foucault. Con la diferencia de que Badiou venía de militar en el Partido Socialista Unificado (PSU) y recién en 1969 se uniría a la Unión de los Comunistas de Francia Marxistas-Leninistas (UCFML), hasta 1978. Tardío giro comunista que, en el contexto de los llamados al arrepentimiento –vociferadas por los ‘nuevos filósofos’ y el ascenso definitivo de Mitterrand– contribuyó, puede pensarse, a los limitados alcances de ese primer libro. Pero giro tardío también en relación a un Rancière que a esas alturas ya había relevado su militancia leninista-maoísta por la investigación en el archivo obrero<sup>22</sup>.

Pero quisiera concentrarme en la noción de sujeto, que tiene en este libro un momento clave con respecto al Sartre de *El ser y la nada* –por nombrar una referencia que es también la de Rancière y no otra, como Lacan que en verdad no tuvo un impacto tan definitivo sobre el argelino. En la

---

<sup>21</sup> En lo que nos interesa, hay un cambio respecto a la intervención de Mallarmé que le servirá a Rancière, como veremos, para marcar algunas diferencias específicas.

<sup>22</sup> Se recordará todavía con cierta claridad el relevo de la militancia a los archivos que mencioné a propósito de la escena foucaultiana. En el *Espectador emancipado* (2006) Rancière comenta: «Pertenezco a una generación que se debatió entre dos exigencias opuestas. De acuerdo con una, aquellos que poseían el conocimiento del sistema social debían enseñárselo a aquellos que sufrían ese sistema a fin de armarlos para la lucha; de acuerdo con la otra, los supuestos instruidos eran en realidad ignorantes que no sabían nada de lo que significaban la explotación y la rebelión, y debían ir a instruirse con los trabajadores a los que trataban de ignorantes» (24). De la inquietud por cambiar el mundo (Sartre) a la verdad del marxismo (Althusser) y después de Mayo del 68 a la puerta de las fábricas (Foucault), puede decirse que a finales de los setenta Rancière ya había recorrido las alternativas que su tiempo le exigía. Aunque también puede agregarse que será esta experiencia –el enfrentamiento a estas alternativas– la que en gran parte influya sobre los métodos alcanzados por ambos.

conocida tesis del ser subjetivo que se comprueba en el ser del no-ser, Badiou observa lo que ya en la presentación de Sartre en la ENS de 1961 había dejado en claro Establet, que «el no-ser de la conciencia libre de Sartre es, en verdad, el nombre de su transparencia» (*Teoría* 300), asunto sobre el que Badiou volverá en 1990 con el artículo "Jean-Paul Sartre. Captura, desprendimiento, fidelidad". La transparencia del sujeto sartreano –heredada de la tradición cartesiana (del sujeto autocentrado) y de la fenomenología (de la conciencia que es transparente a sí misma)– significa en definitiva hacer del sujeto un punto de partida.

A este respecto, podría decirse que en Sartre la transición del sujeto trascendental al existencial conserva la noción de totalidad, por lo que debe incluir la dialéctica sujeto-objeto bajo la modalidad del sujeto-otro, mientras que en Badiou la transición del sujeto existencial a su propia teoría del sujeto conserva la dimensión de lo posible, afirmando que del sujeto no se puede partir pero sí se puede llegar a él (*Teoría* 301). Esta "llegada" al sujeto, como a una meta, aunque ocurra a través de un proceso de subjetivación que anude las tres dimensiones que Badiou toma de Lacan –lo real, lo simbólico, lo imaginario–, es justamente lo que lo separará de la interpretación ranciereana.

Rancière toma, en efecto, otro camino a partir de Sartre. El sujeto, dice, es un entre dos, un cruce, un intervalo o una falla entre dos identidades (*Política, Policía* 21). Ello supone, contra Sartre, que no se parte de un sujeto, en tanto el sujeto que es en realidad lo es porque tiene una identidad impropia, asignada. Pero también, contra Badiou, ya que el proceso de subjetivación no culmina en un sujeto. «Lo propio (lo único propio)» afirma Franzé leyendo muy cercanamente a Rancière «de la subjetivación es el intervalo» (*La Política* 64). Intervalo entre una desidentificación del lugar asignado y una identificación con un lugar imposible.

¿Cómo se relacionan estas posiciones sobre el sujeto y la subjetivación en el contexto de las reflexiones de ambos sobre la poesía? En el ensayo "Transports de la liberté (Wordsworth, Byron Mandelstam)" contenido en el libro *La politique des poètes. Pourquoi des poètes en temps de détresse?* (1992) del cual es compilador junto a Badiou, Rancière se hace precisamente esa pregunta. Su respuesta, sostiene Casas:

Remite nuevamente al campo de experiencia como espacio en el que se concreta una subjetivación, un yo/nosotros producto de alguna enunciación coordinada desde (y por) una comunidad de iguales. De ahí que pueda afirmar que el vínculo entre la enunciación poética y la subjetividad política consiste en la emergencia de una nueva experiencia política de lo sensible (70-71).

¿Una nueva experiencia política de lo sensible? A esta afirmación, o más bien a esta conclusión, sólo puede responderse retrotrayendo la cadena de argumentos al debate cruzado que Rancière ha querido iniciar en torno a la inestética y al Mallarmé de Badiou, y que Badiou ha querido iniciar en torno al tema de la comunidad de los iguales y al de la transmisión del saber en Rancière. Veamos, pues, cómo opera, cómo se tensa el lienzo de esta escena.

En *El poeta en el filósofo. Mallarmé y Badiou* (2003) Rancière examina el rol que juega el poema, en general, y Mallarmé en particular, no en los escritos de Badiou sobre poesía, sino en los lugares indecisos donde sus libros recurren al poeta (*Política de la Literatura* 274). Es decir, donde el poeta interviene «no solamente como objeto de reflexión filosófica sino como modelo de racionalidad» (272), entendiendo por modelo de racionalidad aquello que estructura una determinada forma de reparto (*El Método* 80).

Específicamente, se trata para Rancière de determinar las etapas, la topografía de una relación de pensador a pensador. No de un filósofo con un poeta (al menos no exclusivamente) porque, como decía, la lectura de Rancière buscará detenerse allí donde Mallarmé es convocado por Badiou en los momentos donde es necesario saber si se atraviesa o no un escollo: «tarea que concierne no a la definición del rol de la poesía sino a las orientaciones del pensamiento en general y sus implicaciones políticas» (*Política de la Literatura* 274).

Dicho lo cual enseguida puede notarse que la intención de Rancière, más que refutar una lectura, es oponer una metodología a otra. Como sistema, al modo del árbol cartesiano, en la que de un fundamento o un conjunto de principios determinados se deducen u organizan (reparten) una

serie de regiones y sus respectivas competencias: filosofía, política, arte, etc. (como es el caso de Badiou); o como un proceso o método que consiste en «pensar las condiciones que vuelven posibles esas identificaciones y esos recortes de territorios» (*El Método* 79) (como es el caso de Rancière).

Respecto a la lectura que Badiou realiza de Mallarmé, Rancière definirá tres escenas en las que podrá observarse esta oposición de método. La primera es la *Teoría del sujeto*, donde Mallarmé es convocado en el contexto de la remisión del movimiento de mayo, que había sido a la vez la recuperación y la negación del sueño de la revolución de octubre. A finales de los setenta, en plena época de «la muerte del marxismo», Mallarmé intervendrá en el pensamiento de Badiou para resignificar la angustia mostrando la forma en que una teoría del sujeto podía ser todavía una alternativa al estructuralismo y al althusserismo, teorías a-subjetivantes para las que el sujeto no era más que un efecto de estructura o un imaginario, respectivamente.

La angustia en el corazón del poema mallarmeano [*A la nube agobiante tú*] es análoga a la angustia del revolucionario enemistado con las sirenas con bigotes de la revolución estatizada y la incertidumbre del tiempo post-68 o post-Revolución cultural, donde la luz de lo nuevo, la luz del movimiento de masas, se encuentra nuevamente hundida en la noche de lo ordinario estatal (*Política de la Literatura* 281).

El poema adquiere así la función de extraer el núcleo dialéctico del estructuralismo, develando a la vez su momento de detención y el pasaje que indica su potencial de porvenir (*Política de la Literatura* 278). Momento de detención: mayo anula la causa de la pérdida de la tradición revolucionaria, que es la unión entre el positivismo cientificista y el movimiento obrero estatizado (279). Pasaje: Mallarmé es recuperado como poeta dialéctico para franquear el paso que el mismo poema cierra, haciendo de la fulguración del sujeto el porvenir de la revolución (282). Hay que entender este pasaje que hace posible el "poeta dialéctico" como un pasaje político, dice Rancière, «entre los géneros del discurso (la filosofía -Hegel-, el psicoanálisis -Lacan-, la poesía -Mallarmé-, y la política -Marx-)» (282). Las escenas posteriores, agrega, serán las encargadas de desbaratar «a Mallarmé

desde el estatuto de dialéctico que comanda los pasajes al del poeta en su lugar, que asegura el respeto de las fronteras y las etapas» (283).

Así, en la conferencia “¿Es exacto que todo pensamiento emite una tirada de dados?” y posteriormente en *El ser y el acontecimiento*, la lectura opera una transición con respecto a la interpretación del poema, para convertirlo en «lo que vuelve pensable el concepto de sitio acontecimental» (*Política de la Literatura* 284). Mallarmé es todavía convocado como dialéctico, pero despojado de su función transgresiva. Separado de la angustia por la desaparición, el poema es ahora anulado en función de la nominación del acontecimiento.

"Dudar de no tirar los dados", anular una sustracción por otra, ya no es detenerse en la angustia de la constelación fría. Es enunciar, a través de la equivalencia de los dos gestos, lo indecible del acontecimiento, lo indecible de las condiciones de su ocurrencia que obliga a apostar sobre él, a decidir de plano lo indecible (*Política de la Literatura* 286).

Así, el poema anuncia ahora la huella del acontecimiento como pasaje entre dos estatutos «de aquello que ocurre» (287), dice Rancière, entre el ser y el acontecimiento. De manera que, allí donde se había detenido la tradición revolucionaria, es el poema como escenario el que autoriza a la filosofía pasar de una dialéctica marxista –junto a su recuperación sartreana– a una dialéctica platónica, otorgándole el coraje de «traspasar el orden de las cosas» (288), vale decir, lo inconceptualizable del sujeto (288). Pasaje como camino de ascenso hacia la verdad, que en las palabras de Rancière puede interpretarse, al menos, como una contradicción con respecto al pensamiento de Mallarmé:

Es el pensamiento del pensamiento como "tirada de dados" el que responde a la angustia. Son los puntos de claridad que Mallarmé quería sustituir al sol platónico que autorizan la elaboración de una teoría de las verdades que reenviará finalmente las rupturas acontecimentales a la ascensión hacia el Sol platónico (*Política de la Literatura* 287).

Una tercera y última escena entre Badiou y Mallarmé, transitada desde *Condiciones* hasta *La Filosofía del Fauno* –contenida en el *Pequeño manual de inestética* (1998)–, será la encargada de

ajustar los límites entre filosofía y poema. Porque ahora «el poema como ejercicio de un pensamiento sustrae el pensamiento de este pensamiento. No sólo el poema no se piensa sino que el pensamiento que le es propio es un pensamiento que se sustrae a sí mismo» (*Política de la Literatura* 288). Fijar así los límites del poema, que antes podía franquear lo inconceptualizable y afirmar, dice Rancière, el "hay" de la revuelta, significa que el poema está librado al pensamiento del pensamiento que se llama filosofía, que es la filosofía la que oficia de condición de la *inteligibilidad* del poema (289).

De manera que ahora el poema, sujeto a la exégesis filosófica que Platón no se permitía, recusa la dialéctica del forzamiento que justificaba el hecho de recurrir, en primera instancia, a Mallarmé (291). En términos políticos, para Badiou ya:

[...] no se trata tanto de ser fiel a las grandes rupturas revolucionarias como de ser fiel a las "acontecimientos oscuros" o de sostenerse en los nombres; menos en la revolución obrera que en el nombre "obrero". La política misma está supeditada desde ahora a la tarea esencial de hacer brillar la infinidad que atraviesa toda vida (292).

Rancière llama a este último procedimiento "política del infinito", considerándolo heredero de la vieja fórmula althusseriana de la "lucha de clases en la teoría" (293), en tanto invoca a los poetas del acontecimiento pero manteniéndolos, sostiene, en el clásico lugar –tan althusseriano como platónico– «de los productores que no conservan el pensamiento de lo que producen» (294). Y al igual que Althusser, la política del infinito atraviesa su pasaje por el filo de dos enemigos que Rancière denomina: el gestor de la finitud chapoteante (lo sensible) y el juglar de la estrella (lo inteligible) (294). En ambos casos, «el peligro reside para Badiou en la indistinción de los pensamientos y los discursos» (294): curiosamente la virtud que destacaba en la primera escena del poeta dialéctico, pero que en definitiva ayuda a entender la transición que está marcando Rancière en cuanto al camino de ascenso hacia el Platón singular que está siguiendo Badiou.

Pero todavía más curioso es el nombre que, según Rancière, Badiou atribuye al dialéctico: "antifilósofo"; porque es ese mismo apelativo el que Badiou dirige a Rancière en el *Compendio de*



*metapolítica* (1998), llegando a decir incluso que sus libros son «cláusulas de detención» (88). Haciéndolo heredero, pues, de esta tradición antifilosófica, Badiou realiza una crítica a la vez mordaz y simple: el pensamiento de Rancière decepciona porque no conduce a ninguna política real (87). Con Rancière, insiste Badiou: «Sabrán ustedes lo que la política no debe ser, sabrán ustedes incluso lo que habrá sido y ya no será, pero nunca lo que ella es en lo real, y aún menos *lo que es importante hacer para que exista*» (87; las cursivas son mías).

Vuelvo a ello porque la categoría que Rancière pone en cuestión tanto aquí como en *La inestética de Alain Badiou: las torsiones del modernismo*, es la autorización de la filosofía a ser el pensamiento de lo impensado en el arte, es el pasaje a la Idea. Pasar de un Mallarmé a otro, de uno que fuerza la dialéctica misma del poema a otro que la encierra para hacer depender su política de la interpretación filosófica, muestra la necesidad de suturar permanentemente los campos predefinidos de cada disciplina allí donde la potencia común de la lengua, el exceso de palabra, tiende a dispersarlos.

En este punto y respecto al tema que me interesa tratar la pregunta es, ¿qué es lo que zanja la posición que cada uno toma respecto a la relación entre poesía y subjetivación? Que Badiou concentre todo su esfuerzo en mostrar el paso de la Idea desde el cielo de lo eterno a la tumba de lo sensible, y en ese sentido haga funcionar al arte como escenario que acoge ese relampagueo acontecimental, significa que su intención es preservar, sostiene Rancière, «el valor educador de la Idea» (*El Malestar* 92). Veámoslo más de cerca.

Para Badiou el poema es una alegoría del acontecimiento indecible, que en cuanto orientador del pensamiento hacia lo decidible de la Idea pone enseguida límite a ese mismo pensamiento porque, en un gesto de raíces althusseriano-platónicas, hace de la afirmación del poema una encriptación que sólo el filósofo puede resolver. En su pensamiento no reflexivo, el poema, a diferencia de otras artes, nombra la Idea produciendo, según el designio platónico, verdades que educan. Este valor educativo puede entenderse en tanto el poema es el modo de ascenso más alto de la palabra hacia lo eterno. De ahí que para Badiou los poetas sean tan necesarios, porque en cuanto montan el

escenario que permite nombrar la desaparición de la Idea permiten educar en el decir lo que es, permiten nominar la verdad del acontecimiento.

Para Rancière, en cambio, el poema en Mallarmé es un ejemplo de lo que la modernidad, el régimen estético, produjo en las artes en general. Así, el poema constituye la inscripción de una desaparición entendida no como pasaje hacia a la Idea, sino como dispersión de la lucidez de una idea que excede al poema y se refracta en forma equitativa en otras formas de arte –como veremos en el último apartado del segundo capítulo. No hay entonces jerarquía entre las artes que dé al poema alguna preminencia educativa, más que la pura liberación de la palabra de cualquier disciplina, dejándola circular a través de ellas a merced de cualquiera que desee tomarla o dejarse interpelar por ella. Aquí, entonces, la educación depende menos de la inteligencia –porque su igualdad debe presuponerse– que de la voluntad para verificar la potencia de cualquiera en la pertenencia a lo común de la lengua.

«No puede esperarse ninguna política real de Rancière», advertía Badiou en el *Compendio*, y agregará para coronar la frase en "Jacques Rancière. Saber y poder después de la tormenta": «Rancière, al revés que yo, hace mucho tiempo que no hace política organizada» (254). Con frecuencia Rancière debe responder a alegatos similares. Primero, que la política que identifica es de momentos, de escenas y que por tanto no alimenta esperanza alguna para el porvenir, o si se quiere, para la revolución. Y segundo, que precisamente suelta sus análisis allí donde los momentos de efervescencia política son reabsorbidos por la policía, esto es, cuando se estatizan. Una forma de responder a estas interrogantes es decir que Rancière justamente recusa el lugar del maestro que explica qué es lo que hay que hacer, por lo que quien lo interpela de esa forma no parece integrar esa premisa. Quizá también por ello en el coloquio desarrollado en su nombre en Cerisy-la-Salle, cuando le toca responder concluye: «hay dos grandes pecados contra la emancipación. El primero es decir: “yo no puedo”. El segundo es decir: “yo sé”» («El Método», Conferencia).

Menciono esto para destacar el carácter programático de la política badiouana, porque es un alegato que Rancière devolverá a Badiou a su manera (enseguida mostraré cómo), pero también por

la sorpresa que embarga cuando define su inestética como una relación entre dos elementos, filosofía y arte, que no se relacionan sino consigo mismos. Porque Rancière ha demostrado que la inestética badiouana se sitúa en la perspectiva de un reparto que le dice al arte, y al poema como su manifestación más alta, el lugar que ocupa como refugio de campaña del acontecimiento. Y sin embargo, en ese esquema todavía queda por ver el tema del sujeto. En efecto, ¿cómo se relaciona esta noción de estética y el lugar del poema con respecto al sujeto como alternativa o esperanza revolucionaria?

La subjetivación se da a través del vínculo entre el Movimiento (movilización) y la Idea, a través del movimiento como portador de ideas, quedando la Organización (el partido) y el Estado subordinados a ese vínculo, dice Badiou en su charla Magistral *Acontecimiento y subjetivación política* (2012)<sup>23</sup>. La subjetivación revolucionaria surge del vínculo entre Movimiento e Idea por un acontecimiento que descubre la posibilidad de que la Idea se vuelva real y, agrega Badiou, «es al entrar en este descubrimiento que tenemos un nuevo sujeto, que es lo que en realidad habita en una nueva posibilidad» (*Acontecimiento*). Si, además, se organizan sus consecuencias se produce un encuentro entre la Idea y lo real, que es a lo que Badiou llama verdad, y de ahí que el proceso político sea en definitiva un proceso de verdad, o, ahora podemos decir, un proceso de subjetivación de verdad.

De manera que, hay subjetivación en Badiou en el intervalo de la Idea a lo imposible-real que abre el acontecimiento-poema, y de la organización de sus consecuencias depende la constitución de un nuevo sujeto, de una nueva comunidad podría decirse, porque la subjetivación siempre es colectiva. Será este uso del poema, post-revolucionario, post-movimiento de mayo, el que Rancière recuse a Badiou, llegando a comparar su Mallarmé con el Hördelin de Heidegger (*Política de la Literatura* 271). Con Mallarmé –en una acusación que a partir de ahora y como había adelantado quedará cruzada– Badiou se oculta porque ya no importa lo real, sino el pasaje de la Idea a lo real:

---

<sup>23</sup> Conferencia realizada en la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, durante el mes de mayo de 2012, la que puede ser revisada en: <https://www.youtube.com/watch?v=ZkMIbiH65LQ>. Para referirme a ella, considero los registros tomados por Leonardo Colella: <http://lahipotesiscomunista.blogspot.com/2013/07/acometimiento-y-subjetivacion-politica.html>

su encuentro, la verdad, es la inscripción del nombre que, tal como para Heidegger, es la esencia del poema. Es lo que le permitía concluir a Rancière, en una cita que ya había recogido, que a Badiou le importa más «sostenerse en los nombres; menos en la revolución obrera que en el nombre "obrero"».

Este lazo entre poesía y subjetivación se anuda en forma distinta en el caso de Rancière. Del análisis de la relación entre Badiou y Mallarmé a Rancière le interesa mostrar la forma en que la poesía se mantiene en una abertura, a pesar de los procedimientos de Badiou, que le hace imposible a la filosofía conservar su lugar de privilegio toda vez que debía ocupar la lengua común para justificar esta "relación no relacionada". Ello ocurre porque Mallarmé es, según Rancière, uno de los ejemplos más significativos de este poder de la lengua común que se establece justo en la época de la literatura desprendida de los cánones poéticos de las Bellas Letras (*El Tiempo* 59). En este sentido, romper «las imposiciones de la nominación» (67) es romper con el orden social que distribuye a los cuerpos según maneras de ser, hacer y decir. Hay política, dice Rancière porque el *logos* en tanto orden social nunca es meramente palabra, sino la cuenta como criterio de discernimiento de lo que es una palabra y lo que no es (*El Desacuerdo* 37).

Así, hay política en las grietas del *logos* por las que se abre paso, como "entre" o "intervalo", una subjetivación. El verdadero acontecimiento allí no es otro que un acontecimiento de habla, en donde cualquiera toma una palabra que no le correspondía, de acuerdo a un determinado reparto de ese *logos*. La operación por la que un ser hablante toma la palabra no es una subjetivación de la verdad sino una *posición* de verdad. Me explico.

Poco más arriba había sugerido que la educación –y no lo que Badiou denomina «transmisión del saber» (*Jacques Rancière* 235)– podía zanjar las posiciones de cada autor con respecto a la articulación poesía/subjetivación. Mostré entonces que, de acuerdo a Rancière, el poema en Badiou al igual que en Platón se reduce efectivamente a su carácter pedagógico, a la capacidad de ascenso que ofrece su palabra hacia la verdad, pero que esta operación del pensamiento le debía a la poética más de lo que ella pensaba. ¿Cuál es su deuda? Es la relación de la lengua con la verdad, es que su

discurso no se diferencie de una «aplicación de reglas validadas por sus efectos –de sujeción o de consenso» (*El Tiempo* 38):

[...] para deducir un pensamiento del arte del sistema de Badiou hay que aceptar los postulados del modernismo, que no es nada más que una ideología particular del arte en el siglo XX. Hay que aceptar toda una serie de formas de reajuste entre una teoría general con sus conceptos, «ser», «acontecimiento», «sustracción», y lugares comunes admitidos sobre el arte del siglo XX o la modernidad. Yo siempre procedí a la inversa, partiendo de escenas en que se puede verificar todo (*El Método* 80).

La fina oposición de método con la que Rancière se diferencia de Badiou es una oposición en la orientación del habla, es una oposición entre retórica y poética. En esta última la subjetivación política es posible gracias a la condición poética del «sujeto que cuenta a otro su aventura intelectual –su propio viaje en torno a una verdad que no se dice jamás en sí misma–, bajo la presuposición de la igualdad entre los seres hablantes» (*Ibid.*). Rancière lo formula todavía mejor en *El maestro ignorante* (1987):

El lenguaje poético que se conoce como tal no contradice la razón. Al contrario, recuerda a cada sujeto hablante que no debe tomar el relato de las aventuras de su espíritu por la voz de la verdad. Todo sujeto hablante es el poeta de sí mismo y de las cosas. La perversión se produce cuando este poema se da por otra cosa que un poema, cuando quiere imponerse como verdad y forzar a la acción. (48).

En este sentido, concuerdo con Colella (2013) en tanto la relación que propone Badiou entre sujeto y verdad se aparta en definitiva de la de Sartre y Althusser, acogiéndose a una interpretación singular de Platón: «el sujeto no es constituido ni constituyente, es un surgimiento; es el sustento de una *verdad* que se genera en la situación a raíz de las consecuencias de un acontecimiento» («La República» 723). La filosofía entonces tiene en común con la educación el estar en relación a estos procedimientos de verdad, a estas condiciones de las que el sujeto propuesto por Badiou es un sostén

–siempre y cuando permanezca fielmente sujetado a esa huella del acontecimiento que es la verdad. De ese lazo, de esa religazón, depende la posibilidad de su construcción como sujeto.

Para Rancière, como he intentado mostrar, la condición poética es transitiva respecto a cualquier axioma que relige el sujeto a una verdad surgida de la realidad de algún acontecimiento. De ahí la importancia del romanticismo en tanto instauración de una poética generalizada, es decir coextensiva a la lengua común, ya que éste desencadena la multiplicación de «los procedimientos singulares por los cuales un discurso puede narrativizar su propia relación con la verdad (*El Tiempo* 42). De ahí también la noción de "poética del saber" que, bajo el presupuesto de la construcción narrativa del conocimiento, estudia las posiciones de verdad llevadas a cabo por sujetos que toman palabras o son interpelados por ellas.

Por tanto, no hay en Rancière acontecimiento en los términos planteados por Badiou, sino escenas de verificación en las que a propósito de su condición poética los sujetos desarrollan procesos de desidentificación e identificación imposible, denominados por Rancière procesos de subjetivación: intervalo entre cualquier identidad y la de un ser humano parlante. Por extensión, tampoco hay fidelidad a un acontecimiento sino acontecimientos de habla allí donde la relación entre la potencia del pensamiento y la de la lengua modifican la relación de esta última con la verdad. Una escena en la que ello ocurre es la relación de voluntad a voluntad que inaugura el maestro ignorante a través de su aventura intelectual: esa es la lección de Rancière.

### **1.5 Jacques Rancière: la efectividad de un pensamiento**

A lo largo de este capítulo una de las principales líneas de reflexión abiertas, la transversal como veremos, fue la intuición y la búsqueda de Rancière de un pensamiento que saliera de sí, que interviniera en el paisaje que lo rodeaba mostrándose como parte de él. Es lo que puede deducirse, como vimos, a partir de su decisión de estudiar filosofía a través del Marx que le mostró Sartre, pero

también de la posibilidad de actualizarlo que le ofreció Althusser. Mediada por el acontecimiento de Mayo del 68 esta intuición y la posibilidad de su concretización volvía a renovarse de la mano de Foucault, quien presentaba ese paisaje como una trama compuesta de acciones y palabras que ya no podían no sólo ser representadas, sino tampoco reducirse a una idea esencialista de lo popular. Con Badiou estas condiciones según las cuales una palabra no podía religarse a la nominación de un acontecimiento que abriera el horizonte a la producción de sujetos, quedó zanjada a partir de una articulación entre la desidentificación poética y los procesos de subjetivación política. ¿Qué abren estas escenas, marcadas por el disenso entre un acercamiento y un alejamiento de los autores, para pensar en torno a la inscripción, o mejor a la intervención política de un pensamiento? ¿Y de qué modo específico este ejercicio nos ha acercado a una *política de la palabra*?

Retomaré algunas premisas. Mencioné en el apartado sobre Badiou que el modo de articulación se diferenciaba entre ambos a partir de lo que Badiou indica como «transmisión del saber». Entraré enseguida en ello, pero con una doble finalidad: mostrar cómo ella se relaciona con lo que pudiera entenderse como una efectividad del pensamiento de Rancière, y la forma en que esta efectividad establece las condiciones de posibilidad de lo que, a su vez, pudiera entenderse como una *política de la palabra*, que, con todo, no podrá sino ser desplegada en toda su problematicidad en el segundo capítulo.

Para corroborar la tesis de la transmisión de Badiou hay que considerar la forma en que resume la intervención de Rancière: «1) Todo magisterio es una impostura; 2) Todo lazo supone un maestro» (*Compendio* 86). Tal como las entiende Badiou, ambas tesis suponen la paradoja de construir una relación horizontal, una comunidad de iguales, sin quererla sino presuponiéndola y, aun, analizándola a través de los momentos en que esa igualdad logró tomar forma. Ello lo obliga a preguntarse: «¿Cuál es, en definitiva, en el pensamiento de Rancière, el sistema de las *consecuencias* de su propia intervención?» (88). Así planteada, la pregunta quiere mostrar lo que a Badiou le parece, y estas son sus palabras, decepcionante del pensamiento de Rancière: la falta de conclusión respecto a las posibilidades de una política aquí y ahora. En una frase: la falta de militancia (87). Rancière

responderá a estas interpelaciones, que dicho sea de paso no son exclusivamente formuladas por Badiou<sup>24</sup>.

Que luego de su inmersión en el archivo obrero Rancière no se haya interesado en hacer política concreta, que su análisis de la política no dé para nada los medios de responder a las cuestiones de la práctica política, de la organización política y de su estrategia, del partido o de lo que debe sucederle, posee como veremos una intención determinada («El Método», *Conferencia*). Es cierto, argumenta Rancière, que su interés no ha sido el de plantear las formas de organización de los colectivos políticos, pero sólo porque le ha parecido más importante pensar en la política como producción de cierto efecto: como afirmación de una capacidad y como reconfiguración del territorio de lo visible, de lo pensable y de lo posible, correlativa a esta afirmación («El Método», *Conferencia*). Le pareció necesario, entonces, aislar los actos políticos para preguntar ¿qué hace la política? De ahí su interés más por los actos de subjetivación política que por la consistencia de las organizaciones que los producen. Si hubiera encontrado una organización que tuviera esta preocupación, continúa Rancière, hubiera ido, pero como no la encontró decidió permanecer a la altura de lo que había descubierto, la de la potencia de la emancipación, a través de un tipo de intervención política que posibilitara su transmisión: la construcción de escenas de inteligibilidad en donde esa potencia se verifica, esto es, en el campo de los saberes que tienden a oscurecerla («El Método», *Conferencia*).

El método de la transmisión, que Badiou pone en duda porque no ve sus consecuencias en la práctica concreta de la política, es el método de Jacotot, el del maestro ignorante, el de la igualdad. De forma simple, se trata de trazar un círculo respecto a un tema, de delimitarlo y relacionarlo con otros en una espiral que puede ser definida negativamente como contraria a la figura intelectual de la opresión, aquella que supone que se debe comprender una cadena infinita de razones antes de actuar («El Método», *Conferencia*). La construcción de escenas de inteligibilidad en donde la potencia de la igualdad se verifica no es ajena, entonces, a las que el mismo Rancière investiga sino que

---

<sup>24</sup> Así lo expresa en la conferencia que cierra las jornadas realizadas en su nombre en Cerisy-la-Salle a las que ya he hecho referencia.



siguen de hecho la premisa del acto emancipatorio: hacer lo que no se puede hacer, atravesar los campos del saber, situarse en sus intervalos para salir de los límites de lo que se puede decir desde una disciplina, para mostrar su común pertenencia al terreno del pensamiento.

¿A qué apunta la interpelación de Badiou entonces? ¿A qué se refiere estrictamente cuando le objeta insistentemente el hecho de no hacer «política organizada» (*Jacques Rancière* 254)? Y aún, ¿tiene lugar? La diatriba del marroquí tiene como raíz lo que él denomina una diferencia ontológica: dado que en Rancière la política serían exclusivamente momentos, su cese correspondería a «la figura de un conjunto reducido a la suma de sus partes» (253). Aparentemente sería este el momento de la policía y el fin de la política como secuencia emancipatoria. Esta interpretación es la que le permite afirmar a Badiou que la policía de Rancière es lo que en su terminología denomina Estado, y que, bajo su pluma, la cuenta de las partes siempre comprende un exceso que no puede reducirse a la suma de sus partes.

Lo paradójico de estas afirmaciones es que no parecen recoger los planteamientos del mismo Rancière<sup>25</sup>, quien no sólo se ha encargado de refutar cuidadosamente las tesis sobre fin o el retorno de la política, sino de argumentar la diferencia entre policía y Estado, esta última la cual presupone ya una cierta noción de "filosofía política", de la cual Rancière está buscando alejarse (*El Desacuerdo* 44). Lo que propone, más bien, es un anudamiento (47) heterogéneo de ambas, lo cual dejaría afuera la interpretación del fin como cese –puesto que habría que entenderlo más bien como una disimulación (49)– y, de hecho, aseguraría la posibilidad de la transmisión de la lógica emancipatoria en la medida en que hay un punto de coincidencia (51). Puede ser la libertad griega por la cual se entendía a los sujetos que componían el *demos* de Atenas, o el hecho de que en la escena del Aventino (37) los patricios debían presuponer que los plebeyos, aun sin poseer la palabra, eran capaces de entenderlos. Pero es, en definitiva, lo que Rancière entiende por desacuerdo o conflicto, la puesta en cuestión de lo común de la comunidad: la situación de habla y quiénes pueden participar en ella.

---

<sup>25</sup> «El operador «política/policía» no es esencialmente importante para mí, siempre he dicho que la oposición está todo el tiempo mezclada, que nunca es pura» (*El Método* 143).

Puede decirse entonces que la apuesta de Badiou es forzar el cese de la política tal como la entiende Rancière, hacer de ella meros destellos fugitivos inconexos, para vincularla a su falta de militancia –cuya importancia en su propia filosofía Badiou no argumenta. Es aquí donde quiero detenerme. Que la política sólo exista en determinados momentos, contraargumenta Rancière, «no quiere decir que se dé mediante destellos fugitivos sino mediante la construcción de escenas de *dis-sensus*» (*Momentos* 11). Y agrega:

Algunos llegan a la conclusión de que los únicos que pueden hablar de política son los militantes de las organizaciones. Pero tras la figura del militante se confunden dos cosas: las formas de acción mediante las cuales se modifican las coordenadas de lo posible y la relación de pertenencia a un colectivo. Si la acción política de un colectivo desarma un monopolio de la palabra legítima, seguramente no es para reconstituir otro que lo beneficie. Al contrario, es para abrir un espacio de investigación donde se permita hablar a cualquiera, a condición de que someta su palabra a la verificación y ponga a prueba su capacidad de hacer que resuene el poder de una acción y que amplíe el espacio de esa resonancia (12).

Puede deducirse de la cita que lo que entenderemos por efectividad política del pensamiento de Rancière tiene menos que ver, entonces, con el "hacer política organizada", que con poner su palabra en circulación anudándola, tal como él mismo afirma, a la verificación de su capacidad para hacer resonar el poder de una acción, esto es, ampliando el espacio del disenso mismo. A partir de allí, no parece tan difícil enunciar lo que entenderemos por *política de la palabra*.

Por un lado, hay que partir advirtiendo que esta noción, "política de la palabra", no es utilizada por Rancière ni para definir su método, ni como una forma de enlazar lo que, como hemos visto hasta ahora, puede considerarse una preocupación constante y un elemento transversal a su obra: la noción de "palabra". Por el otro, hay que advertir también que él ya ha construido formulaciones que pudieran absorberla, incluso antes de ser definida, como "política de la literatura" o "política de la escritura". Partamos, pues, definiendo lo que Rancière ha querido enunciar bajo ambos términos.

«La expresión "política de la literatura" –sostiene Rancière– implica que la literatura hace política en tanto literatura [...] que hay un lazo esencial entre la política como forma específica de la práctica colectiva y la literatura como práctica definida del arte de escribir» (*Política de la Literatura* 15). ¿De qué naturaleza es ese lazo y cuál es allí el rol –si lo hay– de la palabra? Rancière comienza explicitando los términos de esa relación. La condición de la política es que exista una configuración específica de experiencia donde se postule que hay objetos comunes y sujetos que puedan deliberar sobre ellos. Pero esa condición está fundada sobre un desacuerdo por el cual, o bien ciertos sujetos poseen la palabra para deliberar y otros la poseen sólo como expresión de desagrado –es el caso de Aristóteles–, o bien sencillamente unos poseen el tiempo para deliberar y otros no –que es el caso de Platón. La política existe entonces cuando esos sujetos se toman el tiempo que no tienen, la palabra que no les estaba destinada y de esa forma reconfiguran las condiciones de posibilidad de la experiencia política. Ahora, ¿qué podría aportar allí la literatura en tanto literatura?

En primer lugar «"literatura" no es un término transhistórico, que designa el conjunto de producciones de las artes de la palabra y la escritura» (17), sino que ese nombre se adoptó tardíamente para diferenciarla del régimen representativo clásico de Aristóteles, para quien la poesía era imitación –entendida como ficcionalización– de hombres que actúan. En lo que nos interesa, esa imitación definía una "política del poema", por la cual se establece una superioridad del poema que encadena acciones por sobre la historia que cuenta la sucesión de hechos, siendo esta «homóloga a la superioridad de los hombres que participan del mundo de la acción por sobre aquellos que están confinados al mundo de la vida» (24). Distinción que, a su vez, establecía una jerarquía de tipos de imitación según la cual había géneros nobles y bajos, en los que las acciones de los hombres que se imitaba debía coincidir con su nobleza o bajeza.

Así, lo que en Rancière permite pensar la política de la literatura como tal es que, en tanto nuevo régimen de identificación del arte de escribir, la literatura «interv[iene] en el reparto de lo sensible que define al mundo que habitamos: la manera en que éste se nos hace visible y en que eso visible se deja decir, y las capacidades e incapacidades que así se manifiestan» (20). Se entiende que

para ello la literatura modifica el estatuto de la relación entre las palabras y las cosas, a través de un movimiento de desjerarquización o democratización que reconceptualiza la condición de la literatura: la literariedad. Si volvemos momentáneamente a la escena disensual por la que Rancière se acercó a Sartre y que constituyó nuestro primer apartado, observamos que hay una interpretación diferente sobre la condición de la literatura.

Para el Sartre de *¿Qué es la literatura?* autores como Flaubert o Mallarmé operaban un gesto aristocratizante de la literatura a través de una petrificación del lenguaje sustrayéndole su uso comunicativo, «viviendo en un mundo de palabras purificadas, concebido como un jardín secreto de piedras y flores preciosas» (*Política de la Literatura* 21). Por el contrario, Rancière, siguiendo a críticos contemporáneos a Flaubert como Barbey d' Aurevilly, observa allí un gesto democratizador puesto que el autor de *Madame Bovary* de hecho «ponía a todas las palabras en pie de igualdad así como suprimía toda jerarquía entre temas nobles y temas vulgares, entre narración y descripción, primer plano y trasfondo, y por último, entre hombres y cosas» (22).

Este mismo gesto es el que ayuda a entender también lo que la "política de la escritura" quiere decir. Concebir al lenguaje como petrificado, según vimos con Sartre, equivale a sustraerle su dimensión comunicacional, a enmudecer la palabra. Y será justamente en *La palabra muda* donde Rancière entienda esas estrategias escriturales resignificando su concepto, es decir, por contraposición a la crítica platónica que los reducía, tal como hará Sartre, a cuadros pintados sin capacidad de responder, a letras errantes. Porque será la letra errante la definición misma de literariedad: «principio de disponibilidad de la letra escrita que oscurece toda distribución legítima de la palabra, de los cuerpos que la sostienen y de los que designa» (*La Palabra* 115).

Resolviendo de esta forma las relaciones entre literatura, escritura y política, Rancière apunta:

En eso consiste la democracia de la escritura: su mutismo charlatán revoca la distinción entre los hombres de la palabra en acto y los hombres de voz dolida y ruidosa, entre los que actúan y los que no hacen más que vivir. La democracia de la escritura es el régimen de la letra en libertad,

que cada uno puede retomar por su cuenta, ya sea para apropiarse de la vida del héroe o de la heroína de la novela, para hacerse escritor uno mismo, o para participar de la discusión sobre los asuntos en común (*Política de la Literatura* 29).

Sin lugar a dudas esta relación tiene más pliegues de los que podemos tratar aquí. Pero queda todavía por ver si la relación entre estos tres términos subsume una "política de la palabra", o bien si esta última las excede reuniéndolas bajo su propia definición.

De principio a fin, el sentido de este capítulo ha sido mostrar cómo a través de escenas disensuales se va construyendo un método de escritura que, quizá ahora puede verse con mayor claridad, tenía el doble propósito de, por un lado, seguir humildemente la estrategia narrativa misma de Rancière y, por el otro, mostrar las relaciones de consecuencia entre sus objetos de investigación y su propia propuesta. Y dado que, al hablar de los efectos de su pensamiento político en los términos de una "transmisión de la espiral emancipadora", hemos concluido, sobre la base de una relación entre escritura e intervención, la manifiesta contribución «al trabajo con que individuos y agrupaciones sin legitimidad intentan redibujar el mapa de lo posible» (*Momentos* 18), es a esa conjunción a la que he decidido llamar "política de la palabra". Que no es exactamente un método, Rancière mismo se ha encargado de definirlo –"el método de la igualdad"–, ni una política de la literatura, o de las estrategias que ella provee a la escritura, en tanto su propuesta excede el lazo entre literatura y política, constituyéndose como una verdadera travesía entre disciplinas, una «poética general» (*El Método* 93), 'poética' cuyos efectos revisaremos en profundidad en el primer apartado del capítulo siguiente.

Tal como la entiendo, entonces, la *política de la palabra* busca explorar las relaciones que puedan establecerse entre dos conceptos que han quedado, a lo largo de este capítulo, a penas enunciados: la desidentificación poética y los procesos de subjetivación política. La apuesta es que el significado atribuido a la palabra en los procesos de subjetivación política estaría contenido en lo que el autor denomina, en diferentes momentos de su obra, como «poética del saber» (*Los Nombres* 17). Esta afirmación se funda en el hecho de que, para Rancière, el ser humano es un animal político

porque es literario (*Los Nombres* 68, *El Tiempo* 58), lo cual significa que el proceso de subjetivación –o de desidentificación– política es narrativo.

Ahora bien, si la *política de la palabra* busca reunir bajo su concepto tanto su pensamiento como sus efectos, ella podría mostrar, y ayudar por tanto a comprender, la necesidad de Rancière de situar su intervención en los bordes de disciplinas como la literatura, la historia, o incluso el cine, pero también, y por qué no primordialmente, la filosofía. Lo que abre la posibilidad de preguntarnos, ¿hay en Rancière una desidentificación con respecto al rol designado socialmente de "filósofo político"? ¿No hay acaso un proceso de subjetivación por el que su intervención es inclasificable y a la vez definida por sus intereses con respecto a una experiencia de lo sensible en donde la recurrencia al término "palabra" resulta, en última instancia, clave para establecer las condiciones de posibilidad de su intervención? Hacer "filosofía política" equivaldría para él proporcionar «a la filosofía un poder de vuelo que le permitiría pensar territorios bien constituidos en sus fronteras» (*Política, Policía* 13). Y por lo mismo, la *política de la palabra* quiere nombrar el posicionamiento con respecto a lo que Rancière pone bajo el nombre mismo de filosofía: o bien una delimitación de campos, o bien una reconfiguración de sus límites («El Método», *Conferencia*).

La intención de este capítulo ha sido indagar en aquellas escenas disensuales que le han permitido a Rancière encontrar un registro de escritura que sostenga la posibilidad de una reconfiguración de la experiencia sensible. Esto es lo que he dado en llamar preliminarmente como "política de la palabra". Afirmación que deberá atravesar, en el siguiente capítulo, los marcos en que he escogido situarla. En primer lugar, precisar analíticamente y establecer los puntos de conexión posibles entre lo que Rancière entiende por "desidentificación poética" y "subjetivación política". Y, en segundo lugar, delimitar conceptualmente lo que pueda ser entendido por palabra.

## 2. Política de la palabra: hacia la posibilidad de reconfigurar la experiencia sensible

En este capítulo analizaremos en profundidad algunas de las obras en torno a las que, mediante procedimientos definicionales y acontecimientos de habla, Rancière delimita conceptualmente los términos en los que se cimienta nuestra propuesta. En el primer apartado, y particularmente desde *Los nombres de la historia. Una poética del saber* y *Pensar entre las disciplinas: en torno a una estética del conocimiento*, realizaremos una lectura especialmente apegada al primero con la intención de verificar los usos y respectivas variaciones del concepto "poética del saber".

Específicamente, en este primer apartado trazaremos los límites en torno a los cuales podremos hablar de la "poética del saber" como un principio de reconfiguración del reparto de lo sensible, válido tanto para su metodología como para su propia intervención en lo relativo al hecho de ocupar, un poco forzosamente como él mismo admite, la posición de filósofo. Lo cual a su vez nos permitirá comprender ese posicionamiento, en los términos en los que lo planteábamos al final del capítulo anterior, como una "desidentificación poética".

En el segundo apartado, analizaremos el término "subjetivación política" en el tejido de conceptos entre los cuales este se hace lugar y tiene sentido. Para ello, acudiré a los textos: *El desacuerdo. Política y filosofía*, *Política, policía, democracia* y *El reparto de lo sensible*. Específicamente, en este apartado buscaremos entender a la subjetivación política como la creación de un *topos* o intervalo en el que a través de la apropiación de una palabra se opera una reconfiguración de la cuenta de los sujetos que tienen derecho a participar en la comunidad política. En lo esencial, mostraré cómo esa palabra porta una *esthesis*<sup>26</sup>, una imagen de la comunidad que puede ser entendida, como veremos recuperando los argumentos del apartado anterior, como una figura poética.

---

<sup>26</sup> La palabra "esthesis" corresponde a una decisión de los traductores de *El desacuerdo*. Es preciso señalar que "esthesis" corresponde a la transcripción de la palabra griega "aisthesis".

En el tercer y último apartado abordaremos, en la primera parte, el término "palabra", para lo cual será necesario revisar las traducciones al castellano de *mot* y *parole*, establecer el tipo de articulación que Rancière propone con la lengua [*langue*], y precisar algunas de las relaciones que, a partir de estos dos primeros apartados hayan quedado enunciadas. Por ejemplo, la distinción entre "palabra poética" y "palabra literaria" o las relaciones entre "palabra", "imagen" y "figura".

En la segunda parte, lo que nos interesará especialmente será confirmar que el poder de la *palabra*, cuya intensidad como veremos tiene la capacidad de producir relieves en la textura de la experiencia sensible, recae por ello mismo en la posibilidad de reconfigurar lo sensible dado, pero porque esta palabra ya no es cualquiera palabra. Como intermediaria entre el pensamiento y la materia, veremos la forma en que ella guarda el tiempo de la igualdad de una comunidad.

De esta manera, entonces, puede fijarse la tarea del segundo capítulo: exponer la problematización y múltiples relaciones de los conceptos que están a la base y que ayudan a comprender mejor la propuesta de una "política de la palabra", entendida como la conjunción del sentido de la escritura la proyección del pensamiento de Rancière.

## 2.1 Poética del saber, estética del conocimiento: el acontecimiento de la palabra

En *Los nombres de la historia*<sup>27</sup> Rancière elabora por primera vez este concepto de "poética del saber", en el contexto de distinguir los efectos que supone la conjunción operada por algunos historiadores entre la vieja crónica y el nuevo enfoque que propone la ciencia histórica (9). Es decir, entre la idea de historia como una serie de acontecimientos que ocurren a sujetos, generalmente designados con nombres propios, caracterizada por su incertidumbre en cuanto a la verdad de los

---

<sup>27</sup> Libro que, dicho sea de paso, no pudo, por razones de depósito legal, ser editado con el título inicialmente previsto por Rancière, *Les Noms de l'histoire*. Lo cual explica que su primera edición en francés haya llevado un título que sólo lograría cambiarse dos años después: *Les Mots de l'histoire* (1992).



acontecimientos relatados y a la realidad de los sujetos a quienes se atribuyen (9), y la historia centrada más bien en largas duraciones y en la vida de los anónimos.

El problema, advierte enseguida Rancière recogiendo las críticas de la antigua escuela, es que no parece que el enfoque científico, independiente de los materiales que utilice, logre crear una estructura diferente a la de la historia recreativa o la novela histórica: las reglas de la referencia y las de la inferencia por las cuales acontecimientos suceden a sujetos, siguen siendo las mismas para ambos (10).

Es por ello que, tal como señalara Noiriel (1994) en su temprana reseña sobre este libro, no se trata de un panfleto anti-Anales<sup>28</sup>, sino de señalar que precisamente era necesaria la confusión de la lengua –que Rancière pone en juego– para sopesar el dilema en todo su rigor: la ciencia histórica nueva ya no debía ser una historia y aún debía serlo. Aunque como veremos, la crítica a las posiciones de verdad que asume la ciencia histórica será válida para toda ciencia.

La diferencia entre la historia-ciencia y la historia-relato debía producirse en el seno del relato, con sus palabras y su uso de las palabras (*Los Nombres* 12). Esto quiere decir que, en autores como Braudel o Michelet, lo que Rancière observará es el juego con el nombre propio "historia", con su indeterminación: la conjunción por la cual en su seno se rechaza la contradicción entre ciencia y literatura. Una poética, dirá, por la cual se elabora su objeto de estudio y la lengua de saber que lo designa: el modo en que la lengua de las historias es apta para definir la cientificidad de la ciencia histórica (16).

De esta batalla secular entre ambos enfoques, lo que le interesa estudiar a Rancière es la firma<sup>29</sup> de la ciencia, aquella cuyo reparto expone el lazo entre «los nombres propios y los comunes,

---

<sup>28</sup> «Plusieurs journalistes ont voulu voir dans ce livre un pamphlet "anti-Annales". Une telle analyse constitue peut-être un bon argument commercial (il faut monter des polémiques aujourd'hui pour faire vendre des livres), mais elle nous paraît désastreuse du point de vue de la recherche. Pour qu'il y ait polémique, encore faudrait-il que les protagonistes parlent le même langage» (169).

<sup>29</sup> Como veremos inmediatamente, «la cuestión de la firma es la cuestión del modo de presencia de un sujeto en "su" discurso, esa cuestión que viene planteada en Platón mediante el concepto de *lexis* o en la presencia o la ausencia del

las palabras y las cosas, el orden de los seres hablantes y el de los objetos de conocimiento» (17). La *poética del saber* es ese estudio. El del «conjunto de los procedimientos literarios por medio de los cuales un discurso se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa» (17). De ahí que no se trate de validar o invalidar el estatuto científico de determinado saber, en este caso el de la historia de los Anales, sino más bien de ver cómo ese saber define sus métodos y objetos en la era de la ciencia, pero también en la de la literatura y la democracia. Es por ello que, si seguiremos de cerca las páginas de este libro, es para mostrar el hilo que enhebra las escenas que Rancière nos presentará: la presencia de la palabra muda como firma del nuevo historiador en el relato. Veamos.

En *El rey muerto* se trata de ver por qué Braudel relata la muerte de Felipe II recién al final de las mil y tantas páginas que componen su libro, fuera del lugar en que ocurrió según la lógica del relato y de los acontecimientos. Pero se trata también de ver por qué la descripción no es la de la imagen-cadáver del rey sino la de este en su trono o en su escritorio pero «convencido de no hablar, de no tener nada que decir» (20). Y por último, se trata de ver también por qué el mismo Braudel se pone a sí mismo en la escena de esa descripción, cuyas palabras tenemos gracias a Rancière: «como historiadores, lo abordamos mal: como a los embajadores, nos recibe con la más refinada de las cortesías, nos escucha, pero responde en voz baja, a menudo ininteligible, y nunca nos habla de él» (20-21). Allí donde no puede discernirse qué es lo propio y qué lo figurado de este relato (¿tenía efectivamente voz baja Felipe II?), Rancière ve la metáfora de una revolución copernicana en la historia, aquella por la cual se desplaza la centralidad de los sujetos de la narración, del rey a las masas, pero también la temporalidad del mismo relato:

No se trata de giro retórico sino de poética del saber: la invención, para la oración historiadora, de un nuevo régimen de verdad, producido por la combinación de la objetividad del relato y por la certidumbre del discurso. Ya no se trata de insertar acontecimientos relatados en la trama de una explicación discursiva. La puesta en presente del relato vuelve sus poderes asertivos análogos a los del discurso (24).

---

"padre" en el discurso» (*El Tiempo* 47-48). Lo que abre esta sentencia es la posibilidad de pensar el acontecimiento histórico sin autor, por tanto ¿cuáles son los efectos que ella tendrá para la escritura de la historia y para esta noción de *poética del saber* que viene planteando Rancière?

La objetividad y la certidumbre le confieren al relato la fuerza del discurso vivo que en el *Fedro* Platón oponía a la palabra muda, a la letra muerta en el papel, a la escritura. Esta es la forma, concluirá Rancière, en que el nuevo historiador se separa de la historia-crónica. Lo curioso es que el pasaje se opera en ambos casos a través de un «principio poético de indiscernibilidad» (25) entre lo propio y lo figurado. Principio que, sin embargo, se articulará en otra anfibología cuando en el estudio introductorio al mismo texto Braudel se refiera al «Renacimiento de los pobres» como una invasión abusiva de la misma escena en la que toman «un lugar fuera de verdad» (27), razón por la cual el mismo historiador se ha encargado de evacuarla antes de construir su relato. Es que los pobres son objeto del historiador en tanto masas, pero en tanto desgranamiento en seres que hablan sólo «acechan el rigor del método histórico» (29). Rancière lo demuestra a través de un rodeo por Hobbes:

El pensamiento antiguo llevaba la multiplicidad de las causas de sedición a dos polos principales: los conflictos de clase y los desequilibrios en la repartición de los poderes. Pero las causas que producen el desmoronamiento del cuerpo político moderno son mucho menos que esto. Son en primer lugar opiniones, asuntos de palabras mal empleadas o de frases indebidas. El cuerpo político está amenazado por palabras y frases que se arrastran de aquí para allá, sin ton ni son. Por ejemplo, "hay que escuchar la voz de la conciencia más que la de la autoridad", o también "es justo suprimir a los tiranos" [...] La enfermedad de la política es en primer lugar la enfermedad de las palabras. Hay palabras en demasía, palabras que no designan nada más que, precisamente, blancos hacia los cuales los asesinos lanzan sus brazos (29).

El tiempo de Hobbes o de Felipe II era ese tiempo en que el cuerpo político encontraba su soberana legitimidad amenazada de muerte, de despedazamiento, por el surgimiento de palabras, de nombres como *déspota* o *tirano* tomados prestados por aquellos a los que no les estaba destinado su uso. Nombres, por tanto, sacados fuera de contexto y manipulados para nombrar no lo real, en sentido de realeza, sino para incorporarse, para usurpar el cuerpo político. Este desorden político, observa Rancière, «es estrictamente idéntico a un desorden del saber» (32), no sólo porque la ciencia

histórica o la sociología se funden sobre la denuncia de esas palabras mal usadas<sup>30</sup>, sino también porque todavía pesa sobre ellas «la sospecha radical de no-verdad» (32), su no-lugar, su sin-parte. Ahora, ¿cómo comprender este "desorden del saber" provocado por las palabras y cómo se está entendiendo en estricto rigor la relación entre palabras y nombres? ¿Qué agrega o desplaza este último?

En el siguiente apartado, *El exceso de las palabras*, Rancière opondrá dos nuevos modos de tratar esta palabra fuera de lugar, este acontecimiento por el que la homonimia de la palabra traza su propio exceso: el de la crónica y la literatura en los *Anales* de Tácito y el de la historiografía moderna en *El sentido de la revolución francesa* de Cobban. En el caso de Tácito, la escena toma lugar al momento en que tiene que hacer hablar al legionario Percenio, un agitador que causa una revuelta en el vacío de poder que tiene lugar entre la muerte de Augusto y la asunción de Tiberio marcada por el cese de los ejercicios militares. Lo que le interesa a Rancière de esta escena, y a nosotros, no es la forma en que Tácito excluye la palabra de Percenio de antemano, sino el hecho de que se vea obligado a reproducir su discurso en un estilo indirecto que «al desunir prácticamente sentido y verdad, revoca en acto la oposición de los hablantes legítimos e ilegítimos» (40).

Para comenzar a responder las preguntas del párrafo anterior, digamos que el desorden del saber se produce porque el no-lugar del sujeto hablante es también el de la no-verdad, el de la opinión o el ruido en los casos de Platón y Aristóteles, respectivamente. El lugar de la no-verdad toma cuerpo, haciéndose objeto de las denuncia de la política del saber, cuando toma las palabras fuera de contexto, lo cual es posible gracias a la palabra muda que recorre como tinta viva los textos, multiplicándose en las voces de quienes las toman o a quienes su trayecto errante intercepta:

Todo acontecimiento, en los seres hablantes, está ligado a un exceso de la palabra bajo la forma específica de un desplazamiento del *decir*: una apropiación "fuera de verdad" de la palabra del otro (fórmulas de la soberanía, del texto antiguo, de la palabra sagrada) que la hace significar de

---

<sup>30</sup> Rancière parafrasea a Durkheim: «es el exceso de vida lo que enferma a la vida; enferma por engeguamiento, engegece frente a su enfermedad. Es el exceso de vida lo que provoca la muerte. Y el exceso de vida en los seres hablantes reunidos en sociedad es en principio exceso de palabra» (33).

otro modo; que hace resonar en el presente la voz de la Antigüedad, en la vida cotidiana, el lenguaje de la profecía o de las bellas letras (42).

Para Rancière la traducción de ese anacronismo por excelencia es el acontecimiento de la revolución, aquel que la política del saber sociológico critica buscando abundar en la separación de las palabras y lo que nombran, en lo que es propio a su tiempo y lo que no. Ello nos permite responder a nuestra última pregunta: «La confusión anacrónica y homonímica se debe a que las palabras de la historia son nombres. Un nombre identifica, no clasifica» (47). Lo cual quiere decir que mientras los reyes hacían la historia, su nombre, correspondiente a un conjunto verificable de propiedades, permitía su clasificación con una identidad definida; mientras que cuando "las clases hacen la historia", ese nombre, "clases", es por definición inclasificable en la medida en que designa a la vez varios seres o incluso varias propiedades que existen, que ya no existen o que están por existir.

En el caso de Cobban, la única forma por la que el historiador admita la posibilidad de que las palabras no designen un conjunto de propiedades exactas a una identidad, es hacer de la anacronía y la homonimia ilusiones. El nombre político para ese procedimiento teórico es revisionismo, y su fórmula: «*no sucedió nada tal como lo que ha sido dicho*» (49). En ese "nada tal" se juegan dos posiciones, la nihilista por la cual la historia suprime definitivamente su objeto, que es la posición de Furet con respecto a la revolución: no había Estado desde 1787, por tanto la revolución ya había sucedido sin que los actores lo supieran; o la del mismo Cobban, más moderada, por la cual los efectos de la revolución habrían sido, en verdad, mínimos.

Rancière se detendrá en la primera por las evidentes similitudes con el caso de Percenio narrado por Tácito, pero observando una diferencia. Mientras en Tácito el vacío de autoridad se producía por un cese fortuito de los ejercicios militares, haciendo que el exceso del acontecimiento de palabra fuera sencillamente ilegítimo, el vacío de autoridad en el caso de Furet hace de la toma de la palabra una ilusión en la medida que el sujeto pueblo no tiene la capacidad «de ver el vacío que la causa y que la ciencia es la única en ver» (52). Este tratamiento del exceso de palabra, por el que la historiografía misma es introducida como sustituto del acontecimiento, es, sin más, el límite donde

la historia pasa a ser un apéndice de la sociología o la ciencia política. Lo cual obliga a Rancière a volver, en el siguiente apartado, al padre de la historia de los Anales según Febvre, Michelet, para mostrar la deuda que los historiadores formados por esa escuela mantienen con el historiador romántico.

*El relato fundador* es el documento, las cartas de amor a la patria (60) de la Federación que Michelet relata en *Historia de la Revolución Francesa*, a las que Rancière hará referencia para dar cuenta del invento del arte de tratar el exceso de palabras, origen común de la política democrática y la historia erudita. Como veremos, este «supone un relato del acontecimiento revolucionario, un reglamento del exceso revolucionario de la palabra capaz a la vez de suprimirlo y de mantenerla en su estatuto de acontecimiento de palabra» (58). Es la única forma, dirá Lucien Febvre, «de hacerle frente a la realidad de los nombres y muy en especial a esos nombres que suceden al nombre del rey: Francia, la patria, la nación; esas "abstracciones personificadas"» (58). ¿Cuál es su método?

Contrario a lo que pudiera inferirse a partir de las primeras líneas, Michelet no hará hablar a los federados. Es que como toda carta de amor, las de los federados no lo nombran. Para darles sentido, a diferencia de lo que Tácito hacía con Persenio, Michelet no rescribirá sus frases clichés ni sus lugares comunes de amor joven que no sabe lo que siente. En cambio, creará un nuevo relato apoyándose en la «incondicionalidad de la literatura» (68) cuya desligazón de los géneros le da la posibilidad de fundar a la «historia como discurso de verdad» (68), haciendo visible al pueblo en su entrada al lugar que le corresponde a su palabra: su letra muda hablará en Michelet a través de lo que hay detrás de ellas: el campo, el trigo, las flores, el fango:

La literatura [...] suprime y mantiene al mismo tiempo, neutraliza con sus propias vías esta conjunción que hace posible a la historia e imposible a la ciencia histórica: la propiedad desafortunada que tiene el ser humano de ser un animal literario.

Esta *literariedad* del actor histórico queda neutralizada por el doble relato que exhibe las letras y las hace desaparecer en la pintura de lo que expresan (68).

Así, la posición de verdad que Michelet inventa para la historia erudita gracias a la literatura, se funda en una doble posición de saber. Frente a sus testigos mudos que no saben el significado de sus palabras, y frente al lector que no conoce el contenido de las cartas sino a través de la voz con que el mismo Michelet les da sentido, y con él, un cuerpo designable en el orden de la naciente República. Esta posición de verdad será expuesta en sus condiciones y efectos en el siguiente apartado, *El lugar de las palabras*.

La constitución de la historia en discurso de verdad se debe a la articulación de una «doble ausencia de la "cosa misma" que no está *más allí* -que ha transcurrido- y que jamás ha estado allí porque jamás ha sido *tal como lo que ha sido dicho*» (82). Esta articulación es lo que Rancière denomina «teoría micheletista del lugar» (85). Guiada por un principio de expresividad que alinea escritura, voz, cuerpo y territorio, la teoría del lugar quiere decir que «toda fantasía o todo silencio se deja llevar a su lugar, analizar como producto de una misma potencia expresiva» (88). Una vez más, el lugar que le corresponde a la palabra, sin estar estrictamente determinado geológicamente, es la huella que su doble ausencia (transitividad y falta de sentido) ha dejado sobre la tumba del territorio por el que ha pasado. Es por ello que, en última instancia, Michelet hablaba de la vida de los federados como pintando el cuadro de sus huellas. Y sin embargo, ¿cuál es la diferencia específica y qué es lo que conserva todavía del revisionismo y la crónica, que hace de este lugar de la palabra algo no ya novedoso sino fundante?

La diferencia, el rasgo distintivo, es este significado que otorga a los acontecimientos de palabra como doble ausencia, pero más específicamente como muerte. La misma que en el caso del revisionismo era una amenaza al cuerpo político, y en el de la crónica un elemento al que rehuir llenando sus vacíos con la ayuda de la psicología si no se quería enfrentar la posibilidad misma de la desaparición de su objeto de estudio: esos documentos donde puede auscultarse el balbuceo de la vida. Para Michelet, en cambio, «la muerte no es sino el no-saber del viviente» (82), y su inclusión «la identificación de lo transcurrido y de lo inconsciente -de lo no-todavía consciente- que trans-

forma la "falsedad" de las palabras y la del pasado en reserva de presencia y de saber» (83). En Michelet, entonces, esta es la forma diferenciada en que se conservan la ilusión, ese saber oculto del revisionismo, y el psicologismo de la crónica, pero también lo que a su vez le permite afirmar la posición de verdad de la nueva ciencia historia: «que ninguna palabra permanezca sin lugar» (85).

Un último rodeo en este capítulo le permite a Rancière precisar la relación entre esta nueva ciencia histórica y la preocupación religiosa de los historiadores de los Anales: el caso de la herejía. La historia de las mentalidades que el mismo Michelet inaugura es posible por el trato que se le da a la herejía, entendida como *dia-bolos*, como lo que resquebraja la posibilidad de la simbolización, «trozo de metal o de lengua que no se combina con ningún otro [...] voz separada del cuerpo, cuerpo separado del lugar» (87). En este sentido, la territorialización de su sentido vuelve la palabra "herejía" a ser expresión de un cuerpo: «El "diablo" es una criatura de papel inventada por los servidores y los imitadores estériles del verbo para desencarnar, para diabolizar a Satanás, el hijo de las fidelidades y de los sueños de la bruja [...] guardiana primera de la alianza simbólica del cuerpo y del lugar» (88). Este ejemplo le servirá a Rancière, en definitiva, para fijar el procedimiento de Michelet: «No hay materia para la historia de las mentalidades *por cuanto hay herejía*, producción de una palabra sin lugar, condenada a la muerte. Hay historia de las mentalidades *por cuanto no hay herejía*, no hay palabra que no sea la expresión de la vida de un lugar» (93). Juego con las condiciones de posibilidad e imposibilidad de la ciencia histórica que lo lleva, en el siguiente apartado, una vez más a la escena de la muerte del rey Felipe II relatada por Braudel, pero esta vez para contrastarla con las conclusiones alcanzadas por esta nueva ciencia histórica fundada por Michelet, cuyo lugar de escritura debe trazarse en los límites de la historialidad y la literariedad para volverse inteligible (95). Veamos.

En *El espacio del libro*, Rancière retomará una metáfora recurrente pero no problematizada con exhaustividad hasta ahora. Al relatar la imagen del rey en su escritorio o trono Braudel decía: «No creo que el Mediterráneo jamás haya flotado en su espíritu con el contenido que le atribuíamos ni hecho surgir nuestras imágenes habituales de luz y de agua azul» (96). Rancière ve en el mar ausente de la mirada del rey un llamado del historiador por el que el mismo mar constituye el relevo



de la fuerza, centralidad y capacidad de producir historia que había tenido el rey en la crónica. ¿Cómo entender este relevo, este pasaje del rey al mar como sujeto histórico? ¿Qué le confiere su unidad? El Mediterráneo, tal como es descrito por Braudel, es un espacio que tiene su propia historialidad o su propia "geografía primera" gracias a la Odisea porque en ella es *tal como ha sido descrito* (106). Este *mythos* hace pasar el sentido del *logos* que la ciencia histórica requiere para posicionarse como discurso de verdad, en la medida en que hace coincidir:

[...] el espacio mediterráneo como mundo de imposiciones geográficas, el mundo de los intercambios, el lugar vacío del rey muerto y el lugar originario de todo relato de espacio, la Odisea: el libro del mar escrito, recorrido por el texto hasta el punto del retomo, vuelto, antes incluso de que naciera el nombre del historiador, un territorio de escritura, pero también el libro enteramente escrito sobre el espacio, enteramente hecho espacio, por el cual no puede llegar ninguna herejía, ninguna guerra de religión, ninguna muerte por o para la escritura (106-7).

Como puede advertirse, aquí el mar es la metáfora del espacio historial como inscripción del tiempo productor de sentido que define la nueva racionalidad inteligible de la ciencia histórica. No exclusivamente el centelleo de los acontecimientos de palabra (crónica), ni ese *nada es como ha sido descrito* (revisiónismo) por el que el acontecimiento como objeto de la ciencia histórica moría. En adelante, la posibilidad de la ciencia histórica, la posibilidad de que su escritura sea inteligible, se juega en esa identidad del *mythos* y el *logos*, del espacio material y del literario que aseguran que cada palabra, aun en su exceso, tenga su lugar en tanto expresión de su modo de ser. Pero ese lugar, ahora lo sabemos, debe estar tejido de palabras que lo preexistan, tal como el Mediterráneo de la Odisea puede ser el lecho de Felipe II, tal como la herejía puede ser territorializada como paganía.

Esto es lo que pone en cuestión el último capítulo, *¿Una historia herética?* Es porque hay palabra errante, y porque ella ha podido ser sustituida por un cuerpo de verdad, que hay ciencia histórica. Pero ésta última se enfrenta ahora a un tipo de herejía laica que separa ilimitadamente el discurso y el cuerpo: el movimiento social moderno, esencialmente democrático, cuya finalidad misma es «deshacer el orden simbólico que da materia a las operaciones de interpretación y de escritura propias de la historia de las mentalidades [...] es arruinar el suelo mismo donde las voces de

la herejía se dejan territorializar. El exceso de palabra que da lugar al movimiento social moderno no se deja *rescatar*» (112). ¿Cuál es la naturaleza de este movimiento que no se deja *rescatar*? ¿Qué lo caracteriza en tanto sujeto inédito?

La ruptura de las referencias simbólicas del orden político está en funcionamiento en la constitución de este sujeto de palabra inédita que se define en la relación de tres proposiciones: primeramente, un hombre cuenta tanto como cualquier otro; el orden de los seres hablantes es exclusivo de toda exclusión. En segundo término, el sujeto político que se consagra a la verificación de esta proposición lleva la marca de lo ilimitado. Es sin número porque es la pura denegación de la exclusión. En tercer lugar, el modo de palabra y de lazo que conviene a este nuevo modo de subjetivación política es la correspondencia, la pura dirección a cualquier otro sin pertenencia ni sujeción que establece la comunidad del presente y del ausente (113-4)

Lo que lo caracteriza, entonces, es esta apertura a lo ilimitado por la que el sujeto-movimiento no es inmediatamente rescatable o designable, sino que de hecho procede al modo de una desidentificación, en el sentido en que no reúne las propiedades asignables a una identidad entre cuerpo y palabra. Por el contrario, los lugares de esta palabra son textos, frases, nombres, referencias a tejidos de palabras como los derechos humanos o el Antiguo testamento, que hacen visible y decible aquello que estaba oculto para el orden de las identidades, aquello que define las relaciones legítimas entre cuerpos y nombres en la configuración de lo sensible (114).

Estas palabras, sustraídas a la lengua común, tienen como finalidad «una declaración de pertenencia a la comunidad que precisamente toma en cuenta a los incontados» (115). La "falsedad" de los nombres comunes o propios con que los sujetos singulares son tomados en el trayecto de los saberes extravagantes que la era moderna abre, no son reducibles al simple reflejo de las ideas de un tiempo. De otro modo, marcan la travesía histórica que constituye al sujeto democrático, «un estar-juntos sin lugar ni cuerpo [...] un estar-juntos que es un estar-entre: entre varios lugares y varias identidades, varios modos de localización y de identificación» (116).

Michelet no pudo ajustar su poética. Tuvo que ajustar su objeto al «devenir-republicano del sujeto Francia» (117), y con ello hacer de su historia una prehistoria, pero al precio de poder pensar

«una historia propia y las formas de su escritura» (117). Ni la historia social, continúa Rancière, ha logrado abundar en la separación ilimitada que abre la herejía democrática: entre los nombres propios de la crónica y los comunes de la estadística ha intentado infructuosamente situar su lugar en una cultura obrera o en una sociabilidad popular, es decir, a lógicas del sentido que reordenan el exceso en modos de ser ligados a los oficios y profesiones. Pero la creación de nombres que operan los sujetos singulares no es absorbible por el *ethos* de ningún tipo, ya que este opera en los intervalos de las identidades como un movimiento de subjetivación, como heterología: «una lógica del otro, una posición entre las palabras y las cosas impensable en términos de consciencia –aun difusa– de una identidad propia» (120). ¿Qué le propone entonces Rancière a esta historia social que, con mayor o menor precisión, ha debido tratar en toda la novedad de su esplendor a este sujeto histórico inédito?

Así como Michelet supo conjugar la crónica y el revisionismo para crear un relato inmanente del sentido mismo del relato, la historia social tiene como tarea –podemos pensar, todavía– la de darse una poética, buscarla «allí donde la novela dice adiós a la epopeya, donde la parataxis de las coordinaciones democráticas sucede a la sintaxis de las subordinaciones monárquicas, donde el acto está tomado de la defeción de los grandes libros de vida y de la multiplicidad de las lenguas y de los modos de subjetivación» (122). Esto mismo es, por otra parte, lo que Rancière ha intentado, tal como vimos en el último apartado del capítulo anterior. Permanecer a la altura de lo que ha descubierto al sumergirse en el archivo obrero, la potencia de la espiral de la emancipación, que es la potencia y la efectividad de su propio pensamiento entendido como intervención, podemos decir ahora, como la misma fundación de una poética de los saberes.

Aunque ningún otro texto tratará el tema de la poética del saber con el carácter analítico y – en su propio sentido–, sistemático<sup>31</sup> como *Los nombres de la historia*, la mayoría de sus libros acudirán a su principio fundador o al menos a sus procedimientos de desplazamiento disciplinar. Desde

---

<sup>31</sup> En las entrevistas que se reúnen en *El método de la igualdad* Rancière dice que se puede hablar de sistematicidad en su pensamiento, pero no en el sentido de una filosofía como sistema al modo del árbol cartesiano, partiendo siempre desde un principio axiomático del cual se derivan sus ramificaciones como ámbitos del saber, sino en el sentido de que hay

*La noche de los proletarios* hasta *El hilo de la tradición* (2014), lo que caracteriza al método rancièro es la interdisciplinariedad. ¿Cuál es su estatuto? En *Pensar entre las disciplinas: una estética del conocimiento* (2008) Rancière retoma algunas de las premisas del texto que hemos estado analizando, pero junto con ello nos da algunas nociones sobre lo que entiende por disciplina.

Una disciplina, sostiene, «es siempre algo más que un conjunto de procedimientos que permiten pensar un territorio dado de objetos. Una disciplina es, antes que nada, la construcción de este territorio mismo, por tanto el establecimiento de una cierta distribución de lo pensable. Ello supone cortar en el tejido común de las manifestaciones del pensamiento y de la lengua» (*Pensar entre*). Ese corte, como distribución de lo pensable, encierra su objeto de estudio en razón de correspondencia con respecto a eso pensable, que es en el fondo la posibilidad de experimentar de otro modo la realidad. Es lo que insta a las disciplinas a «entrar en guerra contra su pretensión de tener otro saber y otra ignorancia que aquellas que convienen a su condición. Es decir, que deben entrar en guerra contra la guerra que el obrero lleva en sí mismo» (*Pensar entre*). La guerra del obrero, por ejemplo, es la de la correspondencia de sus manos con su mirada, es la posibilidad de experimentar de otro modo, la posibilidad de ser un «esteta» (*Pensar entre*) agregará Rancière.

Una disciplina, la sociología o la historia tal como hemos visto, libran una guerra contra otras formas de conocimiento, y es por ello que Rancière dice haber librado también una «guerrilla operando en este intervalo "crítico" de los discursos» («El Método», *Conferencia*). Intervalo que no es una simple adición del discurso filosófico al historiador. «Ocupando una situación institucional de "filósofo" –admite Rancière–, he intentado utilizar esa situación para promover un pensamiento de la filosofía, no como reflexión sobre la disciplina, sino como un esfuerzo de derribo de la división entre disciplinas» (*El Tiempo* 263).

---

preocupaciones constantes en él. Y en ese sentido, dice que es posible también hablarse de sistematicidad asistemática: «no en el sentido de una búsqueda sistemática del desorden sino en el sentido de una búsqueda acerca de las formas de distribución a partir de las cuales algo como un sistema resulta pensable -por lo tanto, acerca de lo que necesariamente precede y condiciona toda voluntad de sistema» (79).

En este sentido, el «hay esteta» que afirma en *Pensar entre las disciplinas* quiere decir: hay sujeto histórico. Esta afirmación puede ser otra forma de decir «hay herejía»: aquello que da a la historia su condición de posibilidad y de imposibilidad, los acontecimientos de palabra. Conjunción que queda, en definitiva, anudada en la entrevista *El hombre como animal literario*: «Hay historia en general porque los hombres son animales literarios, animales captados por la palabra, alejados por la palabra de la naturalidad del orden productivo y reproductivo» (80). De modo que el principio "incómodo" de la poética del saber que atraviesa los textos de Rancière, y al que en otros lugares ha denominado «principio romántico de la mezcla de los géneros» (*Las Figuras* 31), es que cada disciplina se eleva siempre desde el territorio del pensamiento y la lengua, lugar desde el que se deciden cuáles serán los actos de pensamiento y cuáles sus objetos.

Habíamos partido este apartado advirtiendo que la forma en que Rancière construiría sus escenas sería buscando la presencia de la palabra muda como firma del nuevo historiador en el relato. Podemos decir ahora que esa firma es la conjunción de un estatuto de la palabra, la literariedad –en directa relación a un tejido que le precede, la historialidad– y la noción de un sujeto histórico, el animal literario o, en este último sentido que vimos, el esteta. Su afirmación conjunta es la del acontecimiento de palabra, que puede ser entendida como la unidad mínima del estudio de la poética del saber o de la estética del conocimiento, es decir, la fundación de la trinchera en cuyo territorio llevará a cabo su guerrilla, lo que a su vez nos permitirá proponer en el tercer capítulo que su política se encuentra en última instancia en los bordes o relieves de la palabra. Pero para ello, nos queda profundizar todavía en el modo de esa conjunción.

De este apartado, hemos concluido que el movimiento social que acompaña al surgimiento del animal literario como sujeto histórico es entendido por Rancière como un movimiento entre identidades, como una subjetivación. Aunque en la comprensión de este concepto ya hemos realizado avances significativos, particularmente en la discusión sobre el sujeto y su relación a la poesía

en el apartado sobre Badiou, queda por precisarse todavía con mayor exactitud su modo de conjunción, del que ya sabemos depende en gran medida la posibilidad de plantear una *política de la palabra*.

## 2.2 Subjetivación política, heterología: el logos como palabra y como cuenta

Las vías de la subjetivación política no son las de la identificación imaginaria, sino aquella de la des-incorporación "literaria".

*Jacques Rancière*

En el apartado anterior vimos cómo para Rancière las palabras de las que se compone la historia son nombres que no manifiestan por sí mismos clasificación alguna, sino más bien identidades que exigen de parte del historiador una «toma de partido poética» (*El Reparto* 12), que no es otra cosa que el orden que decida dar a esos nombres: remitiéndolos a la clasificación por la que ellos corresponderían a una identidad predeterminada por su lugar de proveniencia, o admitiendo el exceso propio del lenguaje que convive en ellos, aquello que justamente los hace inclasificables. Para ambos casos, debe partirse por la afirmación de la distancia entre los nombres y los cuerpos, entre las palabras y las cosas, distancia por la cual en última instancia hay historia.

Ahora bien, el exceso propio del lenguaje es común, como también vimos, no sólo a la historia sino a todas las disciplinas que se fundan sobre el uso de la lengua para determinar lo que allí es pensamiento y lo que es objeto de pensamiento. Llevemos pues esta condición del lenguaje al ámbito que nos interesa, el de la política, en donde estas nociones de "nombre" e "identidad" jugarán un rol específico en las modalidades de subjetivación de la palabra.

Los efectos políticos del exceso del lenguaje pueden seguirse a partir del problema que el movimiento social moderno, como vimos hacia el final del apartado anterior, introducía a la nueva ciencia histórica: la creación de esos nombres que constituirían «una declaración de pertenencia a la comunidad que precisamente toma en cuenta a los incontados» (115). ¿Cómo se entiende esto? ¿Quiénes son esos incontados?

Esta pregunta es la misma que Rancière formula al comienzo de *El desacuerdo. Política y filosofía* (1995)<sup>32</sup>. El contexto de su formulación parte por la iniciativa de dirimir las relaciones entre Filosofía y política a comienzos de 1990, año en el que se anuncia el retorno de la filosofía política<sup>33</sup> y el de su objeto, la política, pero liberada ahora de los marxismos de Estado y de las utopías (5). Ahora, Rancière pone en cuestión el hecho mismo de que la *política* sea una rama de la *filosofía*; más bien las va a pensar (a la política y a la filosofía) como dos esferas separadas cuya relación se establece –tal como con cualquiera otra disciplina que la reflexión filosófica alcance–, justamente por un *desacuerdo* que Aristóteles será el primero en pronunciar: «De qué hay igualdad y de qué desigualdad: la cosa conduce a una aporía y a la filosofía política» (7).

La igualdad, sostiene Rancière, es el principio de la política, y el desacuerdo que la filosofía acoge de la política es la respuesta a la pregunta por quiénes tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad, lo cual la remite a la situación de quiénes hablan y a lo que "hablar" quiere decir. En este sentido, hay *incontados* porque la política se enfrenta a la situación radical de desacuerdo

---

<sup>32</sup> Aunque tiene sus antecedentes, como veremos, en *Política, identificación, subjetivación* (1991), exposición realizada en E.E.U.U. y que más tarde se recogería, ampliada y corregida en la segunda edición en francés de "En los bordes de lo político" [*Aux bords du politique*]. La traducción al castellano está contenida en "Política, policía, democracia", pero tiene la virtud de recoger las correcciones y ampliaciones de la edición francesa.

<sup>33</sup> El retorno de la filosofía política se anuncia junto con el fin de la política entendida como aquellos grandes procesos en los que la democracia, concebida desde luego liberalmente, fuera sacudida durante el s. XX. Rancière se cuida siempre, no obstante, de realizar ataques directos a pensadores individuales porque lo que le interesa, una vez más, son menos los nombres propios que las tradiciones que ellos reactivan y los efectos que ellas producen en la escena política. Pero de todas formas pueden mencionarse a Fukuyama en la línea liberal, a Leo Strauss en la línea conservadora o a Arendt en lo que podría denominarse una línea más "progresista". Para ver los que a través de ellos Rancière pone en discusión remito a su ensayo "Diez tesis sobre la política", contenido en *Política, Policía, Democracia* (1998).

según la cual «x no ve el objeto común que le presenta y porque no entiende que los sonidos emitidos por éste componen palabras y ordenamientos de palabras similares a los suyos» (10).

En esta etapa del desarrollo de las argumentaciones llegamos, por fin, a la cita sobre la que esta tesis se pone al abrigo: «Allí donde la filosofía encuentra al mismo tiempo a la política y la poesía, el desacuerdo se refiere a lo que es ser un ser que se sirve de la palabra para discutir» (10). Puede verse operar aquí el principio de la poética del saber: conducir a las disciplinas a ese *entre* tejido de palabras para mostrar, una vez más, su común pertenencia al territorio de la lengua.

Para el caso de la filosofía esto significa que ella ha querido evitar –tal como la historia y la sociología en su momento– la homonimia a través de la búsqueda de un lenguaje propio, al precio de no ser entendida en absoluto (10). Y es que la hipótesis de *El Desacuerdo* es justamente que: «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» (11). Vale decir, la supresión de la posibilidad de la igualdad, cuya búsqueda inmemorial el movimiento social moderno en tanto sujeto singular busca verificar.

Lo que caracteriza a ese sujeto singular, insistirá Rancière, es su pertenencia a la tradición de la democracia, a ese "animal popular" que Platón nos muestra respondiendo a los efectos de la retórica, «a las palabras que lo acarician con el tumulto de sus aclamaciones y a las que lo irritan con el estrépito de sus reprobaciones» (36). Por lo mismo, Rancière propone entender la metáfora platónica al hilo de la división aristotélica de la palabra entre *logos* y *phoné*: el *demos* tiene la forma de esa animalidad cuya voz distorsiona el *logos* de acuerdo al cual se realiza la correcta organización de la *polis*. Esta es la forma, concluye el argelino, en que la tradición de pensamiento político ha evacuado el desacuerdo constitutivo de la política, rechazando por una división arbitraria a la mayoría de los seres parlantes de la escena política.



Sin embargo, la actividad política tiene la racionalidad del desacuerdo. Hay política porque la palabra no es soluble en el *logos*, sino porque es «la cuenta por la cual una emisión sonora es entendida como palabra, apta para enunciar lo justo, mientras que otra sólo se percibe como ruido que señala placer o dolor, aceptación o revuelta» (37). De esta forma, la revuelta del sujeto singular, del que no tiene parte en la cuenta de los que tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad, verifica su igual pertenencia al territorio político a través de una identificación: la creación de un nombre universal, es decir, de un nombre que valga por el todo de la comunidad. Ese nombre es entendido por Rancière como un modo de subjetivación política, en tanto crea el espacio, antes negado, de la palabra, de la posibilidad del intercambio lingüístico.

Rancière reformula, de esta forma, el enunciado aristotélico que define la política por un determinado uso de la palabra: «la palabra por la cual hay política es la que mide la distancia misma de la palabra y su cuenta. Y la *esthesis* que se manifiesta en esta palabra es la disputa misma acerca de la constitución de la *esthesis*, acerca de la partición de lo sensible por la que determinados cuerpos se encuentran en comunidad» (41). Esta cita nos plantea al menos dos preguntas en el contexto de nuestra argumentación: ¿Cómo se entiende la subjetivación política, en tanto creación del lugar de la palabra, y la constitución de esta *esthesis*? ¿Cuál es la ligazón de ella con lo que Rancière denomina «reparto de lo sensible»?<sup>34</sup> Estas preguntas nos permiten interrogar, a su vez, lo que "modernidad" significa dado que Rancière ha situado, en *Los nombres de la historia* pero también en otros textos como el *Reparto de lo sensible. Estética y política* (2000), al sujeto singular democrático en ese periodo. Veamos cómo procede su definición en éste último texto.

La modernidad, sostiene Rancière, es un apelativo confuso que bien puede ser nombrado como régimen estético de las artes, aun cuando en sus diferentes versiones busque en verdad ocultar

---

<sup>34</sup> En efecto, me he referido ya en varios lugares a las nociones de lo 'sensible' y a su 'reparto', y a la idea de lo que pareciera ser una 'revolución estética' en la época del surgimiento de la literatura, la democracia y el derecho –en una palabra, del periodo histórico sobre el que hay acuerdo en llamar 'modernidad'–, quiero decir que he nombrado estas categorías claves en el pensamiento de Rancière pero sin abordarlas analíticamente sino remitiéndolas al contexto de las discusiones que este se plantea. Aunque una tematización exhaustiva de este concepto excede los límites que una tesis como esta debe fijarse, la fuerza demostrativa en la que se desarrolla la argumentación nos ofrece la posibilidad de realizar algunas aclaraciones.

la distinción de las artes por regímenes para indicar un pasaje de transición o quiebre entre lo antiguo y lo moderno, lo representativo y lo no-representativo o lo anti-representativo (26). Para Rancière, en cambio, el paso que el nombre "modernidad" define es simplista porque «el régimen estético de las artes no comenzó con decisiones de ruptura artística, sino con decisiones de reinterpretación de lo que hace o de quién hace el arte» (28). Así, la oposición es más bien entre dos regímenes de historicidad, entre el que inauguraría una nueva tradición sin relación a lo antiguo, y el de un nuevo régimen de relación con lo antiguo.

La primera tiene, según Rancière, dos modalidades: 1) la modernidad se identificaría sin resto a la autonomía del arte, que en tanto revolución mimética se dedicaría a la pura exploración de sus potencialidades; 2) la modernidad como la tarea o el destino que las artes llevarían a cabo a través de la realización de lo humano latente en el hombre (30). Desandando el camino funcionalista tomado por ambas, la revolución estética para Rancière es más bien una reinterpretación del sistema representativo de las artes, que deshace la correlación aristotélica entre los temas y los géneros que los representan de acuerdo a su nobleza, y por el cual es posible «que una época y una sociedad se lean en los rasgos, los hábitos o en los gestos de un individuo cualquiera (Balzac), que la escoria sea lo revelador de una civilización (Hugo), que la hija del granjero y la mujer del banquero sean comprendidas en la potencia igual del estilo como "manera absoluta de ver las cosas" (Flaubert)» (39). Detengámonos un momento en la evidente centralidad que adquiere, para Rancière, la literatura en esta revolución estética.

La forma en que la literatura opera una redistribución del sistema representativo es a través de la declaración de que el principio de la poesía no es la *mímesis* detrás de la que el autor se oculta como sostuviera Platón, pero tampoco la ficción por la que Aristóteles proponía un tipo de lógica causal entre los acontecimientos, sino:

[...] un cierto arreglo de los signos del lenguaje [...] la asimilación de las aceleraciones o de las desaceleraciones del lenguaje, de sus mezclas de imágenes o saltos de tonos, de todas sus diferencias de potencial entre lo insignificante y lo sobresignificante, con las modalidades del viaje

a través del paisaje de los trazos significativos dispuestos en la topografía de los espacios, la fisiología de los círculos sociales, la expresión silenciosa de los cuerpos (45-46).

Así, la revolución estética es una reconfiguración de la visibilidad de lo sensible y de sus formas de agenciamiento en una equivalencia de los signos, que es, como veremos, también un nuevo trato de la palabra. Pero ya en este sentido puede comprenderse que para Rancière el programa de la revolución estética sea literario, y aun, que su efectividad política sea la de operar un principio democrático: hacer entrar al cualquiera, al *incontado*, en la escena política a través de nuevas formas de subjetivación. Veamos ahora cómo la lógica de estas afirmaciones nos deja en posición de responder a las preguntas que planteamos más arriba.

Lo que posibilita el surgimiento de nuevas formas de subjetivación política es «la lógica estética de un modo de visibilidad que, por una parte, revoca las jerarquías de grandeza de la tradición representativa, y por otra, revoca el modelo oratorio de la palabra en beneficio de la lectura de los signos sobre el cuerpo de las cosas, de los hombres y de las sociedades» (41). Ese modelo oratorio era, como vimos, el de la retórica platónica y el del *logos* aristotélico. Por tanto, lo que introduce la lógica estética es este modo de visibilidad de la palabra como *logos* pero también como reconfiguración de la cuenta de ese reparto de lo sensible que antes la clasificaba en nombre de la reproducción de la vida o de imitación rumorosa de la palabra articulada pero, en todo caso, no como parte de la escena política.

En el apartado anterior mostramos el esfuerzo de Rancière por encontrar escenas en las que las pretensiones de ciencia del *logos* insistentemente objetivista de la historia erudita dejaban entrar *mythos* para fundamentar sus posiciones de verdad. Ahora, la reinterpretación de la lógica representativa que funda la literatura nos permite ver una vez más la forma en que, en definitiva «escribir la historia y escribir historias dependen de un mismo régimen de verdad» (48-9). Ello implica, a su vez, que la construcción de estos nuevos modelos de ficción tenga efecto sobre lo real, en tanto define

nuevas relaciones entre modos de ser, modos del hacer y modos del decir (49), potencia de la palabra que desvía de su destino "natural" al animal político, que lo es, antes, en tanto que animal literario<sup>35</sup>.

La reconfiguración de lo sensible que su potencia opera puede alcanzar a esos cuerpos, desviando su trayecto según el cual debieran adherir a una condición predeterminada «en la medida en que no son cuerpos, en el sentido de organismos, sino cuasi-cuerpos, bloques de palabras que circulan sin padre legítimo que las acompañe hacia un destinatario autorizado» (50). Esto es lo que nos permite entender también que la *esthesis* que portan esas nuevas formas de subjetivación, alcanzadas en el trayecto de la palabra errante, sean «comunidades aleatorias que contribuyen a la formación de colectivos de enunciación que vuelven a poner en cuestión la distribución de roles, de territorios y de lenguajes -en resumen, de esos sujetos políticos que ponen en tela de juicio el reparto dado de lo sensible» (51). Hay que destacar dos cosas a partir de esta afirmación.

La primera es que ese colectivo no constituye un cuerpo comunitario, no es un sujeto con una identidad definida sino una subjetivación que se desincorpora literariamente (51) o, como ya he mencionado, que se desidentifica poéticamente. Esto, toda vez que entendamos, con Rancière, a la literatura como un modo de tratar con el exceso de palabras que hace posible el intervalo entre identidades, y a la poética como «el pensamiento general sobre las múltiples maneras con que es posible hacer que funcione ese intervalo» (*El Método* 93).

La segunda es que esta idea de comunidad, esta *esthesis* en tanto otra configuración de lo sensible, es la forma en que podemos dar cuenta de esa creación de nombres como «declaración de pertenencia a la comunidad que precisamente toma en cuenta a los incontados» (*Los Nombres* 115),

---

<sup>35</sup> En la entrevista *Historia de las palabras, palabras de la historia* Rancière responde al uso que da a este término en relación al surgimiento de la literatura: «Digo "animal" literario en referencia evidentemente a "animal político". Lo que intento mostrar ahí es que el hombre es un animal político porque es un animal literario, instalado en el trayecto del habla, de la letra, al que le suceden acontecimientos individuales y colectivos, a través de palabras, a través de frases. Cuando hablo de literatura, estoy de hecho aludiendo a algo más específico, a saber, al nacimiento de la literatura como idea, como concepto de sí misma en la época romántica, es decir, en el momento en que ya no se está en la tradición de las artes poéticas (géneros poéticos y reglas poéticas), sino que se está en un momento en el que la literatura se da como un arte que solo depende del poder común de la lengua. Intento decir que lo que posibilita la historia es, en el fondo, esto: la historia puede utilizar este poder común, este poder que se ha vuelto de alguna manera neutro, de la literatura (58).

por la que habíamos partido. Ahora bien, todavía nos queda explicitar cómo entiende Rancière exactamente los procesos de subjetivación política, por qué ellos corresponderían a una heterología y cuáles son sus determinaciones.

En *Política, identificación, subjetivación* (1991) Rancière se refiere a lo que mencionábamos más arriba –lo de que la declaración de pertenencia a la comunidad no corresponde a la manifestación de una identidad–, como el actual atolladero de la reflexión y acción políticas, el cual se debe justamente «a la identificación de la política con la manifestación de lo *propio* de una comunidad» (*Política, Policía* 18). Pero si ni la ley del Estado –que define en términos universalistas el reparto de lo sensible como una cuenta cerrada–, ni la de las singularidades indeterminadas que lo reconfiguran manifiestan lo *propio*, la esencia de la comunidad, cómo se resuelve entonces la paradoja política del descuerdo. Para responder a esto debemos retomar su argumentación desde la definición de las nociones con las cuales responde a la pregunta: ¿qué es lo político?

Rancière sostiene, en efecto, que lo político es el terreno de encuentro de dos lógicas, de dos procesos heterogéneos: el del gobierno, que consiste en «organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento, y descansa en la distribución jerárquica de lugares y funciones» (16), para el cual reserva el nombre de *policía*; y el de la igualdad o la emancipación, que «consiste en el juego de prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y de la preocupación por verificarla» (16), para el que reserva el nombre de *política*. Ahora bien, dado que toda policía daña la igualdad al determinar quiénes pueden participar y quiénes no de las decisiones de la comunidad, «diremos entonces que lo político es la escena donde la verificación de la igualdad debe tomar la forma del tratamiento de un daño» (17). Pero, a su vez, la "política del pueblo o *demos*" daña la distribución policial de lugares y funciones debido, justamente, al exceso de palabras por el cual siempre es *uno-demás* (17), un *incontado*. El punto es cómo opera la lógica de la política emancipatoria si su manifestación no es lo *propio* de la comunidad, esa cuenta sin excluidos de la que hemos hablado.

La propuesta de Rancière, para salir del debate entre universalidad e identidad, es entender a la igualdad como el único universal político pero que no es lo *propio* de la comunidad ya que ella, la igualdad, debe verificarse caso a caso. Esa es la razón por la que la política de la emancipación, en tanto verificación de la igualdad de cualquiera con cualquier otro, puede ser entendida como una *heterología*, porque «el nombre de una categoría víctima de un daño y que invoca sus derechos es siempre el nombre del anónimo, el nombre de cualquiera» (19). Es lo que nos permite comprender, también, que el modo de eficacia de la universalidad en política sea «la construcción, discursiva y práctica, de una verificación polémica, un caso, una demostración. El lugar de la verdad no es la del fundamento o de lo ideal. Es siempre un *topos*, el lugar de una subjetivación en un procedimiento de argumentación» (20). Por no ser la obra de una identidad en acto o la puesta en juego de los valores de un grupo bajo algún criterio de semejanza o de fraternidad, sino exactamente una heterología, a esta identificación de las fallas lógicas que transforman un no-lugar en el lugar de una identificación polémica con un anónimo o un cualquiera víctima de injusticia Rancière las denomina procesos de subjetivación (21). La fisura en la constitución simbólica de la *polis* es el lugar que toma ese *incontado*, que perteneciendo, o más bien, remitido a un grupo identificable de acuerdo a funciones y capacidades asignadas, se desclasifica o desidentifica de ellas a través de un proceso de subjetivación.

Así, el proceso de subjetivación es la manifestación de lo *propio* impropio, dice Rancière, de la comunidad, en la medida en que está sujeto a tres determinaciones: 1) negación de la identidad impuesta; 2) demostración en relación a un otro al cual se dirige; 3) identificación imposible (23). Veamos cómo operan estas determinaciones en uno de los casos que plantea Rancière, el del nombre 'proletario', y en una de sus primeras apariciones en la escena política, el caso de August Blanqui: «A la pregunta del procurador sobre su profesión, Blanqui responde: "Proletario". El procurador objeta: "Esa no es una profesión". Y Blanqui, responde a su vez: "Es la profesión de la mayoría de nuestro pueblo, que está privada de derechos políticos" (21). Como puede observarse, efectivamente el nom-

bre 'proletario' no indica una identidad susceptible de clasificación, por lo que con ese nombre Blanqui se desidentifica de su propia profesión para ponerse en relación a un otro, a aquellos que de acuerdo a la etimología del nombre sólo se reproducen, es decir, cuya palabra no cuenta en las partes de la comunidad. Pero a su vez, la relación con los proletarios es un modo de identificación imposible, si por ella quieren designarse a los trabajadores, que ni son toda la comunidad ni un número determinable de personas que pueda reunirse bajo un conjunto de propiedades específicas. En efecto, el nombre "los trabajadores" se compone de una multitud de oficios, por lo que "proletario" está propiamente *entre* ellos y el proceso de subjetivación política lo que hace es *juntarlos*.

Ahora bien, habíamos sugerido anteriormente que había diferentes modalidades de apropiación de la palabra. Podemos observar ahora que esencialmente son dos y que ellas siguen la lógica del *o bien... o bien* por la cual hay desacuerdo y, en definitiva, política. Una es la apropiación retórica de la palabra colectiva, aquella por la cual se despertaban la empatía o el ardor del animal popular, que era la metáfora con la cual Platón se refería al *demos*. Y luego está el modo de apropiación por desidentificación o subjetivación de la palabra, el cual permite decir de otro modo la experiencia sensible, tal como vimos recientemente en el caso de Blanqui. Insistamos en ello.

Decir de otro modo la experiencia sensible, ubicarse en el trayecto de la palabra errante que abre el intervalo de la subjetivación, no siempre tiene una finalidad estrictamente pública, en el sentido de la palabra oratoria aristotélica. Es a la vez menos y más que ella porque su mutismo dice más: tiene efectos sobre lo sensible. Son los casos de los sansimonianos e icarianos que Rancière describe en *La noche de los proletarios*. Hagamos resonar algunas de sus palabras:

Me preguntas qué es de mi vida en el presente; ahí está como siempre. Lloro en este momento por un cruel retorno sobre mí mismo. Perdóname este movimiento de pueril vanidad; me parece que no estoy en mi vocación martillando el hierro [...] aunque esta condición no tenga nada de innoble, al contrario. Del yunque salen la espada del guerrero que defiende la libertad de los pueblos y las rejas de arado que los alimenta. Los grandes artistas han comprendido la poesía vigorosa y espléndida esparcida en nuestras frentes morenas y en nuestros miembros robustos y a veces la han reflejado con gran fortuna y energía: nuestro ilustre Charlet sobre todo, cuando

sitúa el delantal de cuero cerca del uniforme del granadero, diciendo: El ejército, es el pueblo. Ves que yo sé apreciar mi oficio. Y no obstante habría querido ser pintor (31-3).

Estas palabras fueron pronunciadas por el cerrajero Gilland en el artículo «De l'apprentissage» publicado en la *La ruge populaire* (1841), una de las tantas revistas obreras resultado de su actividades literarias consagradas a tomarse la noche que los destinaba a recomponerse del trabajo diario, para articular su experiencia, su deseo de ocupar *otro lugar en el orden de las imágenes*, de estar del otro lado del lienzo dirá Rancière: «detrás de los cuadros que se hacen de su gloria, está la sombra, la gloria perdida de los cuadros que no han hecho y que se saben condenados a no hacer jamás» (32). Podemos comprender que sus palabras, entonces, no son de reconocimiento para los pintores que han reflejado bellamente su oficio, sino para recusar la condición de objeto o modelo con que aquellas imágenes mantienen aprisionados sus sueños en el mutismo de la noche.

¿Otro lugar en el orden de las imágenes? ¿Qué fue lo que alimentó el sueño de Guiland como para que se abismara en el intervalo de esta subjetivación por la que fue capaz de nombrar los padecimientos y las esperanzas de una generación de obreros? Podemos responder enseguida gracias a sus propias palabras: fueron las vitrinas en las que se exponían pinturas: «Haciendo mis recados, no podía impedir detenerme y extasiarme ante las tiendas de cuadros y grabados. No creerías cuántos golpes me costaron Gérard, Gros, Bellangé, Horace Vernet» (32). Retengamos esta imagen del paseante absorbido no por el reflejo de su imagen en las vidrieras, sino por la mirada que las surca para transportarnos a otra escena. A mediados del siglo XIX, época en que Guiland atravesaba con su mirada las vitrinas y se transformaba en pintor escriba de su experiencia,

[...] la ciencia fisiológica descubría una multiplicidad de estímulos y circuitos nerviosos en lugar de lo que había sido la unidad y simplicidad del alma, y en que la psicología hacía del cerebro un "polípero de imágenes". El problema es que a esa promoción científica del número se sumaba otra, la del pueblo como sujeto de una forma de gobierno llamada democracia, la multiplicidad de individuos cualesquiera a los que la multiplicación de textos y de imágenes reproducidos, las vitrinas de la ciudad mercantil o las luces de la ciudad espectacular convertían en habitantes de pleno derecho en un mundo común de saberes y goces (*El Teatro* 73).



Nos remontamos así, y para concluir, nuevamente a la modernidad democrática, de alguna manera iniciada, como vimos, por la literatura y su reinterpretación del paradigma poético antiguo (*El Reparto* 39), pero que tendrá un relevo en la época de la reproducción de las imágenes, cuyos efectos –no parece tan arriesgado sostener– llegan hasta el presente, sin que ello implique un desplazamiento de la palabra. Pero, ¿hay que concebirlas separadamente?

El texto citado, *El teatro de imágenes* (2007), es una colaboración de Rancière al libro *La política de las imágenes*, que es un conjunto de ensayos en torno a la muestra homónima que el chileno Alfredo Jaar presentara en Lausanne, Suiza. En él, Rancière parte criticando el rumor que circula en torno a un exceso de imágenes cuya característica principal sería el adormecimiento del juicio, la indiferencia (69). Al contrario, para Rancière no es el exceso de imágenes el problema, tal como tampoco lo era el de la palabra, sino el escándalo que ellas producen, para la elite gobernante, entre los individuos del pueblo: estimulando una multiplicidad de formas de subjetivación política que vuelven posible un «desencadenamiento de las masas revolucionarias tras falsos saberes e imágenes ilusorias» (74). Aquellas que justamente «las máquinas de información» (74) buscan aplacar reordenando su presentación de acuerdo a una «función deíctica, aquella de la materia sobre la que recae la palabra de quienes saben qué imágenes merecen ser retenidas y quién está habilitado para decir qué dicen» (75). Quiénes así denuncian el exceso de imágenes son los seleccionadores que dictaminan que tales acontecimientos importan porque les suceden a tales sujetos: si antes el relato se construía a partir de los nombres de reyes como Felipe II cuya muerte significó la entrada de las masas (Braudel/Michelet), ahora se construye desde la muerte de Nixon<sup>36</sup> hasta, por ejemplo, el asesinato de algunos de los integrantes de la revista Charlie Hebdo cuyos nombres ¿recordamos? ¿No es 'Charlie Hebdo' la metonimia de la ausencia de sus nombres y la presencia de una ofensa a la *République*, a la "democracia"?

---

<sup>36</sup> Acontecimiento que, como veremos más adelante –aunque sin referirnos explícitamente a él–, el artista Alfredo Jaar pone en relación al genocidio de Ruanda que prácticamente no tuvo cobertura. La intención, a partir de aquí, será mostrar diferentes modos de tratar el exceso de la palabra-imagen para concluir sobre el modo de su efectividad.

Contra esas máquinas de la selección y la inducción, Rancière ve en Jaar un procedimiento literario de presentación de las imágenes, entendiendo que ellas no son un simple pedazo de lo visible, sino «una puesta en escena de lo visible, un nudo entre lo visible y lo que este dice, como también entre la palabra y lo que esta hace ver» (77). Es el caso, por ejemplo, de la instalación *The eyes of Gutete Emerita* (1996)<sup>37</sup>: la fotografía de los ojos de una niña sobreviviente al genocidio de Ruanda. En una escena se muestra a la imagen acompañada del texto «*I remember her eyes. The eyes of Gutete Emerita*» (83). En la otra escena, sobre una mesa de luz blanca, está la fotografía multiplicada por el número de víctimas. La propuesta es tratar de otro modo con la multiplicidad de imágenes pero sin borrar la singularidad, puesto que si hay indiferencia, dice Rancière, es porque las representaciones de la masacre suelen ser de cuerpos sin nombre, que no nos devuelven la mirada y sobre los cuales, además, la palabra autorizada nos relata de antemano lo que dicen.

Lo que me interesa destacar de esta conjunción es el uso de la palabra como materia de imagen en dos modalidades: 1) porque se prestan para las operaciones poéticas de desplazamiento y sustitución; 2) y porque modelan formas visibles que nos afectan como tales (82). Recordaremos los ojos de Gutete Emerita porque «esa mirada, aunque ha visto la masacre, no reconstituye su percepción de esta para nosotros. Podemos saber lo que ha visto. No sabemos lo que piensa [...] vemos aquello que la masacre y la indiferencia niegan [...] que esa no es simplemente una superficie de inscripción y reflexión de los acontecimientos sino un cuerpo que piensa» (79). La fuerza visible de su mirada, como la Guiland en las vidrieras, reconstruye otra relación entre lo uno y el gran número, entre el singular y el universal, entre el nombre y la identidad. Esa reconstrucción, ya lo sabemos, es mediada por procesos de subjetivación que verifican la igual capacidad de pensamiento de unos cuerpos que tenían otro destino que la palabra audible, visible. Y cuando las palabras llegan a ser realidades sólidas, visibles, es cuando es posible denominarlas figuras:

---

<sup>37</sup> Ver Anexo 1.

Una figura no es simplemente una palabra o una imagen en lugar de otra. Se puede ampliar el proceso: es también un medio para otra cosa, una manera de producir sensibilidad y sentido en un lugar otro, un espacio nuevo constituido por estas sustituciones. Eso comienza, por supuesto, con palabras sustraídas al sentido del oído para ofrecerlas a la mirada, no solamente como signos de alguna significación, sino como fuerzas visibles (82).

Quedémonos por ahora con esta fuerza visible de las palabras, con el hecho de que ellas para desgracia de las máquinas informativas muestran «mejor que la imagen toda magnitud que sobrepase la medida: horror, gloria, sublimidad, éxtasis. No se trata, por consiguiente, de poner el horror en imágenes, sino de mostrar lo que justamente carece de imagen "natural", la inhumanidad, el proceso de una negación de humanidad» (*Las Figuras* 47). Así, la fuerza visible que Rancière concede a esa figura poética de las palabras es la de ser un medio –desidentificación/identificación imposible: subjetivación– para la transmisión de esa humanidad, que es otra forma de decir que los nombres tienen historias, sueños, formas de experimentar lo sensible y de expresarlo con las mismas capacidades que todos nosotros tenemos.

Lo que he querido hacer en este último tramo de la argumentación, aventurando relaciones entre escenas en apariencia distantes, es manifestar la dimensión sensorialmente efectiva de la palabra, mostrar cómo ella traza sus propios surcos sobre el terreno de lo visible sin disolverse ni en la división clásica del *logos*, ni en el reparto informativo que autoriza qué hay que ver y qué es lo que debemos entender por ellas. Lejos de esas figuras retóricas de la palabra, Rancière apela a lo que ha denominado una «figura poética» de ella que desplaza los modos clásicos pero también actuales de su expresividad, ampliando con ello las posibilidades de una reconfiguración de lo sensible. En el siguiente apartado insistiremos en esta potencia figurativa de la palabra, pero para ello primero será necesario zanjar qué entiende Rancière por "palabra", lo cual implicará una sistematización de los puntos más relevantes que en torno a ella hemos avanzado hasta ahora.

## 2.3 La política en los bordes de la palabra: textura sensible de la experiencia

En cierta medida, lo que ocurre en el nivel de las experiencias que describo también es lo que sucede en el nivel de mi escritura.

*Jacques Rancière*

En los apartados anteriores hemos logrado identificar y fundamentar la importancia del término "palabra" en el pensar político de Rancière, tanto a nivel de objeto de estudio como de método, de estilo, de estrategia intencionada de escritura. Desde la búsqueda de la palabra proletaria verdadera, pasando por el universo sensible de su circulación a través del archivo obrero, hasta la definición de la política por medio de su paradoja constitutiva, el desacuerdo, nos hemos referido ya en múltiples ocasiones a ese lugar común del pensamiento y de la lengua en que se juegan la propuesta de intervención política y la efectividad del pensamiento de Rancière. Y sin embargo, hemos aludido al término "palabra" en los diferentes usos a los que el mismo autor hace referencia, pero sin detenernos en un análisis de su concepto.

Aunque es cierto que para Rancière, en la tradición de pensamiento filosófico, «está la idea de que los conceptos constituyen un mundo absolutamente autónomo y que, en consecuencia, incluso si el concepto tiene por desgracia el mismo nombre que la realidad empírica o que el discurso de la ideología, sin embargo, se halla por completo aparte» (*El Método* 55), ello no implica, incluso si el vocablo "concepto" no es el adecuado, que no nos sea necesario a estas alturas plantearnos la pregunta: ¿hay una unidad en los diferentes modos de insistencia en los usos o desusos, definiciones o indefiniciones de la noción de "palabra" en su trabajo?

### 2.3.1 La palabra en la obra de Rancière: lengua, habla, acto

Podemos responder partiendo por la evidente diferencia terminológica que puede observarse en algunos de los títulos de su obra, como Los nombres de la historia [*Les noms de l'histoire*] al que ya hemos aludido en el primer apartado de esta sección, La palabra muda [*La parole muette*], al que también hemos hecho alusión en los diferentes momentos de los dos capítulos que componen esta tesis, o más significativamente *La chair de mots*<sup>38</sup>. Deberíamos poder despejar enseguida el término *nom* [nombre], ya que según vimos se refiere más bien al tipo de palabras con las que la historia debe tratar, y sin embargo en esta tipificación ya hay una primera aproximación.

Los "nombres" de la historia no son precisamente, según la definición tradicional, palabras que designan o identifican seres animados o inanimados, o mejor, los *identifícan* pero sin clasificarlos de acuerdo a una identidad socialmente definida (*Los Nombres* 47) –y ya sabemos los problemas que debió enfrentar la historia para hacerse cargo de esos nombres en la dialéctica por la cual buscó constituirse como ciencia. Primera aproximación, decíamos. Pero nuestra pregunta sigue allí, intacta: ¿cuál es el estatuto de esas palabras que identifican sin clasificar? Para responder, sin embargo, debemos primero fijar si hay alguna diferencia de significado entre los términos *mot* y *parole* que nuestra lengua bajo el término "palabra" no recoja.

La distinción no es anodina. Si recurrimos al diccionario Littré advertimos que *mot* se refiere más bien a la unidad lingüística, al conjunto de letras monosilábicas o polisilábicas que tienen sentido dentro de una lengua<sup>39</sup>, como los artículos, los adjetivos, los adverbios, etc., es decir, a la palabra en tanto que signo, ya sea gráfico o vocal. Por otro lado, *parole* se refiere a la facultad de hablar, a la

---

<sup>38</sup> No contamos a la fecha con una traducción al castellano de este texto, por lo que para analizarlo más adelante nos remitiremos exclusivamente a la versión francesa y a la norteamericana (*The Flesh of Words* [2004]). Sin embargo, podemos adelantar que en ambas, *mot* y *word* se diferencian respectivamente de *parole* y *speech*, diferencia que nuestra lengua no siempre recoge bajo los signos de palabra y habla o discurso.

<sup>39</sup> De acuerdo a la edición en línea del Dictionnaire de Français «Littré», entrada para *mot*, el término refiere, en su primera acepción, al: «Son monosyllabique ou polysyllabique, composé de plusieurs articulations, qui a un sens».

palabra en acto cuya enunciación permite a cualquier ser parlante perdonar, prometer, o, incluso más importante para el contexto de nuestra argumentación: nombrar<sup>40</sup>.

Ahora bien, en esta segunda aproximación la *parole* ha quedado distanciada de *mot*, y aunque todavía nos queda por ver si Rancière adscribe o no a este uso formal, enseguida nos surge la duda, ¿qué relación establece la palabra o el habla con la lengua [*langue*], con ese terreno común del pensamiento que es, como vimos, tan recurrente en Rancière? Parece imposible, en este punto, no remitirnos a la conocida distinción que entre ellas establece Saussure, a saber, entre la *lengua* como sistema de expresiones convencionales usado por una comunidad, y el *habla* como el uso individual del sistema (Saussure 41). ¿Toma posición Rancière con respecto a esta distinción?

En la entrevista *Dissenting Words* (2000) Rancière se refiere a ella en el contexto de distinguir su propio uso del lenguaje del que hace la tradición crítica, la de los «pensadores del “giro lingüístico” en filosofía política» (113). Así, para Rancière la distinción saussureana pone en marcha un modelo lingüístico que «le concede al lenguaje todas las propiedades del inconsciente freudiano junto con las de una noción marxista de infraestructura» (113-4). Ello supone, en definitiva, una relación entre lengua e infraestructura que, por ejemplo, le permitió a Althusser, como vimos, conciliar «una posición política radical con una práctica de sospecha interpretativa guiada por la idea de que las palabras siempre esconden algo profundo bajo su superficie» (114). No es difícil adivinar que lo velado de las palabras –su estadio supraindividual podríamos decir– es la *lengua* en los términos expuestos por Saussure, y lo que Althusser tomará de ella es su efecto ideológico, el hecho de que los dominados no puedan saber las razones de su dominación porque su propia condición no les permite tener acceso a su secreta profundidad.

¿Pero, si la relación entre lengua y palabra o habla se aleja de la oposición saussureana y sus efectos estructuralistas según Rancière, cómo queda ella eslabonada en su pensamiento? La lengua no es para él una ley general capaz de estructurar inconscientemente la conducta de las personas; lo

---

<sup>40</sup> Ibid., entrada para *parole*, el término refiere, en su séptima acepción, a la: «Faculté qu'a l'espèce humaine d'exprimer ses idées par les sons de la voix. Les organes de la parole»; y en su catorceava: «Promesse verbale par laquelle on s'engage à faire certaines choses».

que rechaza en su seno es la oposición superficie/profundidad. La lengua, en términos ranciereanos, es un reparto de lo sensible, y por lo mismo es susceptible de ser reconfigurada por el poder de las palabras, posición por la que no sólo se distancia del estructuralismo sino también de posiciones como la de Derrida<sup>41</sup>, fundamentada en una lectura diferente del *Fedro* de Platón. Detengámonos un instante en esta diferencia.

Rancière sostiene que leyó a Derrida con interés pero también con una cierta distancia, y que si debió recurrir, al igual que él, al *Fedro*, no fue para encontrar allí el *pharmakon* o la *diseminación* (*El Tiempo* 211), sino la dimensión política de la escritura, entendida como:

[...] circulación de la palabra que está separada de la autoridad del maestro y que se va desplazando de aquí para allá, sin saber a quién hay que hablar y a quién no. He advertido el efecto de esta proscripción en la interminable polémica de los poderosos y de las élites contra los riesgos mortales del desorden de los hombres y las mujeres del pueblo captados por el veneno de la escritura (*El Tiempo* 285).

No he escogido esta cita al azar. Como se advierte a partir de la aparentemente inevitable referencia a la escritura como «veneno» (Derrida, *La Farmacia* 102), es sin duda posible establecer correspondencias entre ambos autores. Pero Rancière conserva sus distancias señalando que ha construido su intervención «por otras vías, con otras preocupaciones» (*El Tiempo* 286). Y sin embargo, ¿cómo entender este distanciamiento algo "forzoso" –sobre todo si consideramos que hay

---

<sup>41</sup> Al momento de construir la serie de escenas que mostraban los nudos conceptuales o las inflexiones a partir de las cuales podía pensarse la dinámica de constitución del itinerario metodológico y político de Rancière, Derrida había quedado fuera por no ser declaradamente un punto de referencia para Rancière –ni siquiera forzosamente como fue el caso de Badiou. Aun a pesar de interesarse por una multiplicidad de temas afines, su ausencia no es arbitraria. Rancière se ha referido, hasta donde sabemos, sólo en dos ocasiones de forma sistemática al autor de *La farmacia de Platón* (*¿La democracia está por venir? (Ética y política en Derrida)* [2009]; *Does democracy mean something?* [2010]) y no para discutir el tema de la escritura que es, quizá, su punto en común más fuerte. De manera que, a pesar de que no sea posible construir una escena que los encuentre, puede señalarse, como intentaré más arriba, el punto que en su origen los distancia. Transcribamos, para concluir esta cita, las palabras con las que comienza el segundo texto que le ha dedicado: «Nunca he sido un discípulo de Derrida, ni un especialista de su pensamiento. Desde que lo tuve como profesor, hace muchos años, no ha habido oportunidad de discutir preguntas filosóficas con él. El homenaje que yo le puedo hacer, entonces, no puede tomar la forma de un comentario sobre su obra. Para honrarlo simplemente presentaré mi manera de hacer frente a un concepto o problema, uno que estuvo cada vez más presente en las postrimerías de su pensamiento, a saber, ¿qué quiere decir el nombre democracia?» (*Does Democracy* 45; la traducción es mía).

quienes para los que Rancière es «uno de los pocos autores de teoría política que ha logrado medir el impacto de la deconstrucción»<sup>42</sup> (Keenan, *Drift*; Iveson, *Between*)? Y por otro lado, ¿qué relación tiene esa separación de Derrida con la distinción entre lengua y palabra de la que veníamos hablando?

Para Rancière, «el modelo deconstructivo con su interminable excavación a través de los estratos del significado metafórico»<sup>43</sup> (*Dissenting* 115) se emparenta al modelo lingüístico de la sospecha, en tanto la democracia estaría estructurada no por la paradoja del desacuerdo sino por la aporía de la promesa (Derrida, *El otro* 64; *Canallas* 110). La diferencia, tal como la entiende Rancière, recaerá en el tratamiento dado al nombre autocontradictorio de democracia, cuya autoría es atribuida a Pericles y que es parafraseada en el *Menéxeno*: «"el gobierno de los atenienses es una democracia por el nombre, pero en realidad es una aristocracia, un gobierno de los mejores, con la aprobación de la mayoría"» (cit. en *Does democracy* 45; *Políticas de la amistad* 116; *Menéxeno* 238b-239a). El punto es que Derrida establece una relación de oposición entre la democracia liberal (como forma de gobierno y como soberanía) y la democracia por venir (el acontecimiento, la infinita llegada del otro), polarización que supone, para Rancière, un desencuentro de las lógicas policial y política, sin el cual se cierra el pasaje a los procesos democráticos de subjetivación política:

Esto es lo que implica un proceso democrático: la creación de formas de subjetivación en el intervalo entre dos identidades; creando casos de universalidad al jugar en la doble relación entre lo universal y lo particular. La democracia no puede basarse exclusivamente en la universalidad de la ley, ya que la universalidad es privatizada sin cesar por la lógica de la acción gubernamental. Lo universal tiene que ser complementado con las formas de subjetivación y los casos de comprobación que obstaculizan la privatización implacable de la vida pública (Rancière, *Does democracy* 58).

---

<sup>42</sup> En el original: «one of the few works of political theory to take serious measure of the impact of deconstruction». La traducción es mía.

<sup>43</sup> En el original: «the deconstructive model of an interminable digging through the strata of metaphorical meaning».



La sospecha, entonces, puede ser entendida como una manera diferente de tratar esa diferencia del nombre "democracia" consigo mismo que exige, para ambos autores, un suplemento. Para Derrida, o al menos la lectura por la que Rancière intenta separarse de él, como vimos, restringe o difiere indefinidamente la posibilidad de esa demostración, que es la puesta en acto de la llegada del arribante, de ese *heteron* que no puede hacerse presente bajo ninguna figura: la deconstrucción será, en este sentido, esa metaforización interminable por la que se evita la identificación preventiva del acontecimiento (61). En cambio, para Rancière el arribante no está fuera de la escena política sino que es heterogéneo a ella, y es por ello entonces que es posible poner en acto una palabra como figura del *demos*.

En lo que nos interesa, esa puesta en acto permite resolver la *paradoja* del proceso democrático sin religarlo ni a una ética ni a una teología –que justamente lo conducirían a una *aporía*–, sino al interior mismo de la escena política a través de procesos de desidentificación y subjetivación, que son posibles por un tratamiento del suplemento democrático entendido no como porvenir o *différence*, sino como exceso de palabras o literariedad [*litterarité*]. En definitiva, la sospecha –la distancia que pone Rancière con Derrida en el origen y los motivos de su pensamiento– es con respecto a la posibilidad del surgimiento del sujeto político «como potencia de alteración del orden identitario» (Rancière, *El Método* 219-20); es, también, con respecto a la posibilidad de que la singularización de las *palabras* reconfiguren la universalidad de la ley clasificatoria de la *lengua*; y si quisiéramos radicalizar la diferencia tendríamos que decir, por último, que *es* con respecto a dos formas de entender la escritura en el ejercicio literario y su relación con la política<sup>44</sup>.

De esta manera, para Rancière, Derrida se inscribiría –probablemente a su pesar– entre aquellos que dan privilegio al modelo lingüístico de interpretación, esto es, a aquellos que sospechan,

---

<sup>44</sup> A riesgo de tirar una piedra al océano cuyas ondulaciones no alcanzaremos evidentemente a seguir, podemos al menos dejar enunciado que el problema común a ambos es, si se nos concede este arrojito, el de la inscripción. Ese que ya perseguía Derrida en su *Introducción a El origen de la geometría de Husserl* (1962), y que Rancière trata al modo, como veremos poco más abajo, de la encarnación de las palabras.

como Althusser, que hay algo, un secreto oculto bajo las palabras. En el caso de la palabra democracia, el secreto del que la deconstrucción busca ser heredera es, como vimos, el de la promesa. Al menos con respecto a la lectura que Rancière hace de Derrida en el contexto de la discusión sobre el giro lingüístico y la distinción entre *langue* y *parole*, es allí hasta donde podemos llegar<sup>45</sup>.

Estamos en condiciones ahora, no obstante, de retomar la pregunta por la distinción entre *parole* y *mot*, que podemos abordar teniendo en consideración las definiciones que recogimos del Diccionario Littré. Dos libros editados en el mismo año, 1998, y que tienen por objeto de estudio un tema cercano nos facilitarán la tarea, permitiéndonos realizar las comparaciones necesarias: *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature* y *La chair des mots. Politiques de l'écriture*.

En efecto, cuál es la inflexión, el gesto por el cual un título se inscribe con la "palabra-signo" *mot* y el otro con la "palabra-habla" *parole*? *La chair de mots* trata el tema de la encarnación de la palabra, que ya estaba presente en *La noche de los proletarios* y en *Los nombres de la historia* bajo la forma de una palabra que toma cuerpo en dos modalidades. En *La noche de los proletarios* era la palabra que los pastores sansimonianos tomaban de las escrituras y con la cual los trabajadores «vuelven a hacer, y a la vez desplazan, el viejo mito que definía quién tiene derecho a hablar por los otros» (*La Noche* 51). En *Los nombres de la historia* Rancière ya acopla ambas utilizando las palabras con que Hobbes designara esas dos modalidades en términos de una amenaza a la legitimidad Real y política:

La primera es la de los hombres del verbo encarnado, esos predicadores que se permiten la comodidad de llamar déspota o tirano simplemente a los soberanos que se oponen a las intrusiones de su religión, a esos "epilépticos" que encuentran en el libro de la fe los apólogos o los profetas adecuados para captar a los simples. La segunda es la de esos escritos que dan vida y consistencia a la figura del déspota: esos textos de los antiguos y de sus imitadores llenos de historias y de déspotas, de teorías de la tiranía y de sus desgracias, de historias y de poemas en loor de los

---

<sup>45</sup> No podemos sino dejar para otra ocasión una comparación entre ambas aproximaciones a la escritura; pienso por ejemplo en las nociones de literariedad y *différance* que apenas alcancé a dejar enunciada más arriba, o de palabra muda y palabra volada.

tiranicidas. Así se alimenta la segunda gran enfermedad del cuerpo político: la *hidrofobia* literaria y arcaizante que se adjunta a la *epilepsia* religiosa para arruinar, mediante palabras y frases, el cuerpo de la soberanía (30).

¿Arruinar mediante *palabras* y frases el cuerpo de la soberanía? El término traducido por "palabra" allí es «mot» (*Les Noms* 45), y sin embargo, ¿no habíamos sugerido que era la palabra en tanto que acto elocutivo el que era capaz de subvertir el orden de la lengua, que en este caso viene representado por el principio de soberanía como reparto del derecho a hablar? Veamos con mayor detención el contexto de la frase: lo que arruina al cuerpo de la soberanía no son "sólo palabras", sino también frases. La conjunción entre palabras y frases indica que el significante «palabra» remite al significado de "palabra" en tanto que signo, es decir, en tanto que unidad lingüística por ganar cuerpo, por ser susceptible de ser a la vez más que un signo porque el cuerpo que arruina es el que ella ganará. Sin duda esta afirmación requiere ser esclarecida, pero lo importante es que esta primera aproximación nos servirá de introducción para ver cómo se resuelve este uso, todavía confuso, ahora sí en *La chair des mots*.

La formulación del título, que inmediatamente podemos traducir por *La carne de las palabras*, nos obliga a plantearnos la pregunta que nos hacíamos anteriormente: ¿no es acaso la palabra encarnada la que es capaz de realizar una reconfiguración del reparto de lo sensible? ¿Por qué entonces el uso del sintagma monta como una de sus partes el término *mot*? En su primer apartado, *Las excursiones del Verbo*, Rancière nos relata que el evangelio de Juan, conocido por el pasaje «en el comienzo fue el Verbo» (cit. en *La Chair* 9) posee dos finales, y aunque el segundo es apócrifo según el lego, lo que le interesa a Rancière es el procedimiento de la escritura:

[...] como si, para llevar su libro hacia el final, el autor haya tenido que hacer pasar la gran historia del Verbo Encarnado en todas las pequeñas historias de las labores cotidianas de las personas. Como si tuviera también que asegurar el pasaje del testigo, del Verbo Encarnado, en la sagrada escritura, desde las Escrituras a la escritura, desde la escritura hacia el mundo que es su destino (*La Chair* 9).

Lo importante es que la adición de esos finales, dice Rancière, era necesaria «para proyectar el libro hacia una realidad que no es la de la cual se habla, sino una que debe convertirse en un acto, un poder de vida» (10). Una extraña partida, continúa Rancière, «se juega entre las palabras [mots/words] y los cuerpos» (*La Chair* 11; *The Flesh* 3), y cuando Platón criticaba en el *Fedro* la semejanza entre las palabras y lo que dicen:

[...] sólo la más obvia de las puertas por las que las palabras [mots/words] pueden ir hacia lo que no son palabras [mots/words] se ha cerrado. Y la menos esencial, también. Porque no es mediante la descripción que las palabras [mots/words] adquieren su poder: es nombrando, llamando, comandando, intrigando, seduciendo que ellas surcan la naturalidad de las existencias, poniendo a los humanos en sus trayectos, separándolos y uniéndolos en comunidades. La palabra [mot/word] tiene muchas otras cosas que imitar además de su significado o su referente: el poder del discurso [parole/speech] que trae a la existencia, el movimiento de la vida, los gestos de una oración, el efecto se anticipa, el destinatario que lee o escucha su imitación de antemano: "¡Toma, lee!", "Lector, tira ese libro" (Ibid.)

La diferencia, entonces, por la que las palabras-signos pueden ser más que "sólo palabras" es porque ellas adquieren su poder no por lo que su autor haya querido decir, por la realidad exacta de la cual ellas serían apenas un pálido reflejo, sino porque la escritura multiplica esas realidades destinándose a otros mundos y a otros sujetos imprevisibles. Esa es la razón por la cual Juan necesitaba asegurar el paso del Verbo Encarnado al mundo en las labores cotidianas de las personas, para que la verdad de las Escrituras pasara a la verdad de la escritura y se desperdigara en sus destinatarios. Y esa es también la diferencia que debemos subrayar aquí entre *mot* y *parole*, entre el juego de las palabras-signos y las palabras-actos encarnados. El título de la obra de Rancière conserva el término *mot* para poner en escena justamente la partida de ese juego por el que las palabras en relación a su cuerpo escritural pueden ser más que palabras.

Ahora, al comparar la edición original en francés y la traducción norteamericana mantuve entre corchetes la diferencia tanto entre *mot* y *parole* como entre *word* y *speech*, respectivamente, para mostrar que en esas lenguas es posible mantener, aunque no en todos los casos, esa diferencia. Pero, ¿conserva ese juego la traducción al castellano? Sin ir más lejos y como adelantamos, *La parole*

*muette* se ha traducido como *La palabra muda* y no por "El habla muda" o "El discurso mudo". ¿Cómo entender esa elección? ¿Acaso no se esconde de esta manera la diferencia esencial que nos está proponiendo el autor? La respuesta, aunque exija igualmente una larga verificación, será más sencilla, quizá, de lo que esperábamos.

En primer lugar, está el tema de la traducción en cuanto tal, que, por no ser mera comunicación o transposición, debe presentar la relación entre dos idiomas, parentesco pero no semejanza –según el conocido ensayo de Benjamin–, el cual puede encontrarse en la dimensión del lenguaje puro al que las lenguas, con sus intenciones, se dirigen (Benjamin, *La Tarea* 13-4). Teniendo esto en consideración, habría que pensar que la intención de este título no es hablar de *parole* muda en tanto modalidad del habla [*parole*] que no dice nada, sino en tanto que no diciendo nada a la vez dice demasiado. Otra vez, será necesario precisar esta afirmación.

En el contexto de fijar el significado del término 'literatura' en términos de una revolución silenciosa que destruye el paradigma de las Bellas Letras en base a otra interpretación del hecho poético que, a su vez, le da otra idea de lo que las obras literarias hacen y significan, e incluso de lo que es escribir (*La Palabra* 20-1), Rancière escribe:

La "literatura" emancipada tiene dos grandes principios. A las normas de la poética representativa opone la indiferencia de la forma con respecto a su contenido. A la idea de la poesía-ficción opone la de la poesía como modo propio del lenguaje. ¿Son compositibles los dos principios? Es cierto que ambos oponen a la vieja *mimesis* de la palabra [*parole/speech*] en acto un arte específico de la escritura. Pero entonces es el concepto de escritura el que se desdobra: puede ser palabra [*parole/speech*] huérfana de todo cuerpo capaz de conducirla o atestiguarla; puede ser, por el contrario, jeroglífico que lleva la idea de escritura en su propio cuerpo. Y la contradicción de la literatura bien podría ser la tensión entre estas dos escrituras (*La palabra* 21; *La parole* 14; *Mute speech* 36).

¿Palabra en acto? Anteriormente habíamos revisado la crítica de Rancière a la división de la palabra, entre su uso retórico [*logos*] y el del animal popular [*phoné*], y puede observarse que se dirige en esta ocasión a la primera. El punto es, ¿por qué adjetivar la *parole* como "palabra en acto" si ella misma supone el acto de hablar? ¿Por medio del uso de *parole* no busca acaso distanciarse de

las cercanías con *mot*, en el sentido de que *parole* podría significar no ya las propiedades del juego – que antes eran *mot* y cuerpo– sino la partida misma en cuanto que podría decirse figurativamente que sus dados han sido ya tirados? La piedra de toque aquí es, nuevamente, la escritura: *parole* no es una modalidad del habla sino de la escritura, es la modalidad de una palabra en cuanto que susceptible de ser acto al interceptar o ser tomada en su trayecto por identidades conjugando sus destinos.

Esto último nos lleva constatar entonces que la traducción de *mot* y *parole* por palabra en nuestra lengua es correcta porque cumple con el rigor benjaminiano de la traducción –que no es el índice de una transposición por semejanza, sino el acto de–: «redimir en la lengua propia ese lenguaje puro que se encuentra como cautivo en la lengua extraña, liberar al lenguaje que está preso en la obra misma al reescribirla» (*La Tarea*, 20). Rigor que en nuestra lengua es recreado por los significados de "palabra", que pueden ser tanto signo como acto; no hay, pues, ocultación, sino pura transparencia de la traducción.

Y ahora que sabemos con mayor precisión a qué nos referimos con el término "palabra" podemos retomar, para alcanzar el sentido definitivo de lo que entenderemos por "política de la palabra", algunas de las relaciones que en los apartados precedentes quedaron establecidas. Así, por ejemplo, la "palabra" tal como la hemos comprendido hasta ahora, ¿es diferente a la "palabra literaria" o a la "palabra poética"? ¿Qué estatuto de la "palabra" se juega en su relación con los conceptos de imagen y figura? A pesar de nuestros esfuerzos, ¿hemos agotado las posibilidades de esclarecer las razones por las que la 'palabra', en sus diferentes usos y en su significado preciso, es "palabra política"? Y por último, ¿qué gesto queremos proponer al nombrar este último capítulo bajo el título de "La política en los bordes de la palabra"? Vamos por partes.

Para comenzar a responder la primera pregunta conviene hacer una distinción entre lo "poético" y lo "literario" de la "palabra". Rancière se refiere a la "poética" no en el sentido de una "palabra poética", sino más bien en el contexto de discernir la jerarquía de relaciones que la *Poética* aristotélica establecía entre palabras y acciones. Y cuando en *La noche de los proletarios* busca la autonomía de una palabra obrera verdadera a través del análisis de algunos textos poéticos, y más específicamente

cuando analiza la poesía de autores como Mallarmé, se interesará más bien por una reconfiguración "literaria" de la poética –aun cuando esos nuevos procedimientos literarios, como vimos, son de hecho una reinterpretación del hecho poético, lo que es decir, del reparto de lo sensible que inaugura la *Poética* de Aristóteles, sujeta a las transformaciones de la modernidad, y que Rancière reúne bajo el concepto de "revolución estética".

Por lo tanto, si quisiéramos insistir en la denominación 'palabra poética', ella debe ser entendida en el marco de los procedimientos literarios. Ahora, si hablamos de "palabra literaria" tenemos que entender por ella a la "palabra muda" o a la "letra errante", es decir, a esa modalidad de la palabra encarnada en la escritura que excede su mera semejanza con lo designado, y que por lo mismo es susceptible de transmitir su potencia de vida encarnándose en actos cotidianos. A esta característica de la palabra literaria Rancière la denomina, como vimos, "literariedad".

Esta distinción nos interesa porque allí se juega lo que Deranty y Ross proponen denominar, a propósito del "método" de Rancière, una práctica performativa de escritura (2). Y que es también lo que aquí he querido presentar como "política de la palabra". Podemos ejemplificarlo de esta forma: en la entrevista *Dissenting words*, Panagia le pregunta a Rancière por la posibilidad –dada la efectividad política que confiere a las palabras– de pensar en sus escritos lo que él (Panagia) denomina una «poética de la política» (113). Rancière responde que la poética se distingue de la "crítica como sospecha" –que habíamos visto recientemente en las críticas a los dos momentos del giro lingüístico bajo los nombres de Althusser y Derrida–, por su efectividad para dar valor a los actos de habla [*speech acts*], de manera tal que afirmar la naturaleza poética de la política significa afirmar primero que la política es una actividad de reconfiguración de lo que es dado en lo sensible (115).

En la lógica del desacuerdo, esto significa que tanto los actores como los objetos que ellos quieren poner en común no preexisten a la escena política, sino que de hecho ella debe ser construida. Y lo es a través de la apropiación de esas palabras literarias –ya sea del Evangelio o de la tradición de pensamiento político–: «escena en la que las palabras habladas pueden ser audibles, en la que los objetos pueden ser visibles y los propios individuos pueden ser reconocidos. Es en este

sentido que podemos hablar de una *poética de la política*» (116). Es mediante la reapropiación de términos abandonados como *tirano* o *proletario*, de acuerdo a lo que hemos visto, que los sujetos pueden desidentificarse de su función social asignada y crearse una subjetividad política, que se refiere, continúa Rancière, «a una capacidad enunciativa y demostrativa para reconfigurar la relación entre lo visible y lo decible, la relación entre cuerpos y palabras: es decir, a lo que me refiero con "el reparto de lo sensible"» (115). Y esto mismo es lo que poco más arriba, en el mismo párrafo, ya le permitía concluir:

[...] que los seres humanos son animales políticos porque son animales literarios: no sólo en el sentido aristotélico de usar el lenguaje para discutir cuestiones de justicia, sino también porque estamos confundidos por el exceso de palabras en relación con las cosas. Los seres humanos son animales políticos, entonces, por dos razones: primero, porque tenemos el poder de poner en circulación más palabras, palabras «inútiles» e innecesarias, palabras que exceden la función rígida de designación; segundo, porque esta habilidad fundamental de hacer proliferar palabras es incesantemente impugnada por aquellos que declaran "hablar correctamente" –es decir, por los maestros de la designación y la clasificación que, por la virtud de esperar mantener su poder y estatus, niegan de plano esta capacidad para hablar (115).

Y es, también, lo que nos permite concluir a nosotros que la efectividad política de las palabras lo es en tanto que: 1) la naturaleza de la política es poética; 2) que las palabras son, en este sentido que hemos revisado, literarias. Pero también, que la efectividad del pensamiento de Rancière, tal como lo hemos venido exponiendo desde un comienzo pero que subrayábamos recientemente a partir del análisis de Deranty y Ross, se juega es su propia estrategia de escritura, a saber, por la construcción de escenas de palabra en las que él mismo se apropia de palabras de disciplinas "ajenas" a la nomenclatura filosófica, dejándose llevar, según el método jacototiano, por las relaciones que pueda establecer entre las formas en que ellas puedan decir experiencias comunes al pensamiento y a la lengua; más allá, decíamos, de los marcos disciplinares, pero podríamos agregar también más allá de los marcos temporales, y, en definitiva, más allá de todo marco, de toda identificación posible con las formas tradicionales del quehacer filosófico, político o literario. En efecto, así se refiere al método con el que se guió para escribir *La noche de los proletarios*:



[...] pude construir *La noche de los proletarios* porque me hallaba en esta no especialidad absoluta y esta posibilidad siempre presente de establecer una transversal entre un opúsculo obrero y datos literarios, jurídicos o religiosos [...] la posibilidad de construir una suerte de intriga simbólica desconectada de cualquier cronología o de todo pasaje de causa a efecto [...] Cuando elogio la autodidaxia no es simplemente a partir de una visión desde las alturas, para mí se trató de una manera de trabajar [...] una búsqueda personal en la que aprendía las cosas sumergiéndome en una materia desconocida, con una fuente que llevaba a otra y los relieves que se construían poco a poco a través de un tanteo. Aunque ignorara su nombre, ya se trataba del método Jacotot: aprender algo y relacionar todo el resto con eso (*El Método* 44-5).

Construcción de una intriga simbólica desconectada de la cronología y la causalidad, o como dice poco más adelante, «principio de no jerarquía [...] que más tarde se resumió en la idea del "reparto de lo sensible"; no hay un universo material y un universo intelectual en una relación jerárquica que eventualmente se podría invertir. Hay una relación real entre un universo sensible y el sentido que se le puede dar [...] un asunto de intriga que se debe constituir» (44). La importancia de la escritura se fija allí por una relación entre un sentido y otro, una intriga que no sigue la encadenación causal o cronológica, sino que elige tratar a los textos del archivo como cualquier otra clase de textos, precisamente en su textura:

[...] universo incompleto que había que mantener incompleto para expresar el estilo de vida cuya obra -no sólo la expresión- era esa palabra. Por otro lado, se trataba de extender las ramificaciones para ver lo que es propiamente simbólico en esta experiencia, no en el sentido de «símbolo de», sino en el sentido de reparto de lo sensible, del lugar que uno ocupa en un orden sensible que, al mismo tiempo, es un orden de división de los lugares y de las posibilidades. Había entonces que poner esas palabras en relación con escenarios y resultados textuales que normalmente pertenecen a otros registros, a mundos que supuestamente no tenían relación con la cultura obrera (49).

La «textura sensible de la experiencia» (52) que Rancière pone en escena es la de la palabra, es su poder de desplazamiento de las jerarquías y los niveles del saber, que son también las fronteras que separan la vida intelectual de la "materia sensible": pero no hay separación, insistirá Rancière:

[...] creo que las cosas importantes para el pensamiento llegan a puntos de convergencia, allí donde los territorios se pierden, cuando -en términos concretos- el poeta, Rilke, se encuentra con la joven obrera, Marthe Hennebert, o bien cuando -en términos imaginarios- intento hacer resonar la experiencia de Emma Bovary en la de los militantes obreros o la de las ceremonias sansimonianas en los poemas en prosa de Mallarmé [...] Aprendí, más que otros, lo que era la textura sensible de un tiempo y, por lo tanto, comprendí cuáles eran los actos y las palabras que, en ese tiempo, podían provocar un consenso o una ruptura (52).

De hecho, tal como vimos en el apartado sobre Foucault, la Filosofía para Rancière no es "lucha de clases en la teoría" sino que es ese pensamiento efectivo que se las tiene que hacer con lo sensible siendo parte de su paisaje, trazando reconfiguraciones posibles entre escenas de palabra en las que es posible verificar su común pertenencia al plano del pensamiento. Y sin embargo, preguntémosnos con Rancière: «¿Qué es lo que se puede percibir, qué es lo que permite ver tal cosa, qué es lo que hace que tal palabra, tal frase adquieran sentido, obtengan un valor simbólico, de asignación o de emancipación?» (52)

Detengámonos en un último análisis en esta relación que ha cristalizado recientemente entre la palabra y lo sensible, y que será posible observar a través de las preguntas que nos quedan pendientes. ¿Cómo identificar esas palabras, qué relación hay entre ellas y las imágenes o las figuras que portan en relación a la textura de la experiencia sensible? ¿Son las palabras el relieve mínimo, los bordes de esa textura de experiencia sobre las que podría asentarse su pensar político?

### **2.3.2 La palabra como relieve de lo sensible: mar, piedra, intensidad**

En el apartado sobre los procesos de subjetivación habíamos concluido que ella, la subjetivación, es posible porque las palabras literarias de las que se apoderan los sujetos portan la imagen o la figura del todo de la comunidad, del *demos*, en lo que Rancière denomina una identificación imposible. Para pensar mejor la imposibilidad de esa identificación por la que se abre el intervalo de la subjetivación política, nos remitimos a la contribución de Rancière al libro *Políticas de la imagen*

titulado "El teatro de las imágenes", pero también a los ensayos "La imagen intolerable" y "La imagen pensativa" comprendidos en *El espectador emancipado*, e incluso a "El umbral de lo visible" presente en *Figuras de la historia*. Veamos ahora como se articulan estas argumentaciones en *El destino de las imágenes* (2001).

A través de un análisis de la película *Au hasard Balthazar* (1966) de Bresson, Rancière vuelve sobre la misma idea que habíamos dejado, el final del apartado al que recién nos referíamos, latente: «Las "imágenes" de Bresson no son un asno, dos niños y un adulto; tampoco son únicamente la técnica del plano corto y los movimientos de cámara o los fundidos que lo ensanchan<sup>46</sup>. Son operaciones que juntan y separan lo visible y su significación o la palabra y su efecto, que producen y desvían unas expectativas» (*El Destino* 28). Así es como para Rancière «el cine de Bresson se inscribe en la continuidad de la tradición novelesca iniciada por Flaubert» (29), y más ampliamente en esa "revolución estética" por la que se modifica constantemente la relación entre lo decible y lo visible:

La inmediatez sin frase de lo visible radicaliza sin duda el efecto, pero esta radicalidad opera a su vez por obra de ese poder que separa el cine de las artes plásticas y lo acerca a la literatura: el poder de anticipar un efecto para desplazarlo o contradecirlo mejor. La imagen nunca es una realidad simple. Las imágenes del cine son en primer lugar operaciones, relaciones entre lo visible y lo decible, maneras de jugar con el antes y el después, la causa y el efecto. Estas operaciones implican funciones-imágenes diferentes, sentidos diferentes de la palabra imagen (29).

¿No es la radicalización de ese efecto literario, que Rancière ve operar en el cine de Bresson, el que él mismo recién nos ha dicho que quiere darle a su pensamiento? En efecto, tal como las

---

<sup>46</sup> Podemos señalar aquí que Deotte en *¿Qué es un aparato estético?* (2007) ha realizado recientemente una excelente crítica a Rancière en torno a la posibilidad de poner entre paréntesis el origen técnico de la revolución estética. En efecto, su suspensión llevaría a Rancière, según Deotte, a restringir el sentido de lo sensible a un «sensible puro» que se jugaría exclusivamente entre lo decible y lo visible. Antes bien, para Deotte son «los aparatos modernos [los que] configuraron la sensibilidad común» (12). Evidentemente no podemos acoger y desarrollar esta crítica ni sus efectos, pero podemos al menos preguntarnos, ¿al poner entre paréntesis lo 'técnico' de la revolución estética Rancière lo excluye como sugiere Deotte? ¿No puede pensarse la escena, por ejemplo, tal como la define Rancière, como «una máquina óptica que nos muestra al pensamiento ocupado en tejer los lazos que unen percepciones, afectos, nombres e ideas, y en constituir la comunidad sensible que esos lazos tejen y la comunidad intelectual que hace pensable el tejido» (*Aisthesis* 11)? Y en ese sentido, ¿no puede ser la revolución estética "algo más" que una revolución técnica?

palabras no son sólo palabras, las imágenes son más que imágenes: forman parte de la textura de la experiencia que la construcción de la intriga simbólica escenifica por medio de esas operaciones *entre* lo visible (la imagen) y lo decible (la palabra). Pero, ¿cuál es el modo de esa relación, qué hay *entre* ellas?

Para responder es necesario hacer una precisión. Para Rancière tanto la literatura como el cine, en tanto forman parte de esa *revolución estética* (iniciándola y continuándola, respectivamente), tienen una relación específica con la *política*. En efecto, en *El malestar en la estética* Rancière propone que política y estética se relacionan «por debajo de sí mism[a]s» (36). Ello nos permite precisar la metáfora del "desplazamiento" de las fronteras disciplinares: lo que hace la estrategia ranciereana de escritura es, de hecho, hacerlas «flotar»<sup>47</sup>. Precisión insistí y no supresión, porque quisiera proponer que ese desplazamiento de las fronteras ocurre justamente por lo que pasa como "por debajo de ellas", a saber, lo sensible como territorio de la lengua y el pensamiento, y en él, el poder de las palabras si podemos pensarlo como un flujo con diversas variaciones de intensidad.

Incluso no hace falta forzar excesivamente la metáfora para encontrar algunas resonancias. Porque ya en *Los nombres de la historia* había aparecido por omisión, en los ojos de Felipe II, ese mar que representaba para Braudel la masa como nuevo sujeto histórico, o el Océano en cuyos mudos sollozos se encontraba para Michelet el lugar de la palabra como historialidad, que era la condición de posibilidad de la misma historia. Pero será en dos textos un poco anteriores, *En los bordes de lo político* (1990) y *Breves viajes al país del pueblo* (1990), donde ella se precise en relación a la política: «La totalidad de la empresa política platónica puede ser pensada como una polémica antimarítima [...] El mar huele a marino, huele a democracia. El trabajo de la filosofía consiste en fundar una política distinta, una política de conversión que vuelva las espaldas al mar» (*En los Bordes* 19-20). De espaldas, puede verse enseguida, al lugar de la palabra, «figura de los bordes que no ha cesado de acompañar al pensamiento de lo político» (22). Así es como la Filosofía excluye la paradoja de lo

---

<sup>47</sup> Esta otra metáfora, que tomo prestada de una de las preguntas que le realizan a Rancière en la entrevista *El Método* (53), no suprime la del "desplazamiento" (sin duda más canónica y a la que el mismo Rancière adscribe plenamente) sino que, como aclaro inmediatamente, la complementa.

político, del mar cuyo oleaje multiplica la luz de la Idea en los reflejos de la opinión, en la retórica que como vimos se entrega a las seducciones del Leviatán, de ese monstruo marítimo al que Platón llamaba despectivamente animal popular.

Figura de la masa tiránica a la que Rancière opone las virtudes de la travesía que ofrece el mar como espejo de la cantidad de experiencias e identidades que puede vivir un hombre como Genoux, un Narciso moderno: «Al cabo de estas aventuras selladas por la ley poética, turística y mercantil de las equivalencias, él reconoció lo que funda a la universal equivalencia: el encierro en el círculo de esfuerzos y placeres brutales del trabajo sin verbo [...] del que pretende escapar hasta este fin del mundo donde vuelve a hallarlo ejemplificado en la figura del libre andariego de los mares» (*Breves Viajes* 58). En este sentido, hacer "flotar" a las disciplinas implica entonces dejar entrar el mar democrático a la escena política, aquella a la que la Filosofía ha querido engrillar en los confines montañosos de la caverna.

Era importante realizar esta precisión para evitar la confusión por la cual la posición intersticial de Rancière pudiera ser entendida exclusivamente como una tautología, en el sentido de reducir las posiciones de verdad de las disciplinas a un puro régimen de identidad conceptual: no se trata de que la estética y la política sean *lo mismo*, así como tampoco la imagen y la palabra lo son, y ni siquiera la palabra literaria es palabra política<sup>48</sup>. Lo que hay de común en ellas –si seguimos a Rancière en su interpretación de la expulsión de los poetas y de la política realizada por Platón– es: «la

---

<sup>48</sup> Rancière se ha referido específicamente a esta no concordancia: «Durante años, me alimentaba la idea de que algo se jugaba en la relación literatura-escritura que resultaba fundamental para pensar la política [...] A partir del concepto general de "literariedad" que había elaborado, buscaba pensar la literatura en general como un acto que era en sí mismo un acto de subversión con respecto al orden establecido. Durante años, tropecé, intenté diversos caminos, hasta que en un momento dado pude construir un concepto histórico del surgimiento de la literatura como régimen histórico del arte de la escritura. Lo que al mismo tiempo no resolvía mi problema inicial, puesto que, precisamente, no había una esencia del acto literario que pudiera establecer un vínculo entre lo que estaba implicado en los conceptos de escritura y de literariedad y la política como subversión del "reparto de lo sensible". No conseguí llegar a nada mientras anduve buscando que todo funcionara, mientras buscaba un tanto desesperadamente en las obras de los Padres de la Iglesia un concepto de escritura que permitiera establecer el vínculo entre la escritura y la política. El día en que acepté que todo no concordaba, que hay un hiato entre la literariedad, en tanto que concepto de la capacidad de cualquier persona de apoderarse de las palabras, y la literatura como régimen histórico del arte de la escritura, pude construir una inteligibilidad de lo que la literatura pudo querer decir como régimen histórico. Y también pude pensar las relaciones entre literatura y democracia, al tiempo que mantenía un hiato entre el concepto de literariedad, en tanto que concepto del ser

misma división de lo sensible [que] les sustrae a los artesanos la escena política donde harían *otra cosa* distinta que su trabajo y a los poetas y actores la escena artística donde podrían encarnar una personalidad *distinta* que la suya» (Ibid.); y si Rancière las ha puesto en esta relación de dependencia es para definir un modo de intensidad que, como una marejada, las atraviesa:

Los enunciados políticos o literarios tienen efecto sobre lo real. Ellos definen modelos de palabra o de acción, pero también regímenes de *intensidad* sensible. Construyen mapas de lo visible, trayectorias entre lo visible y lo decible, relaciones entre modos de ser, modos del hacer y modos del decir. Definen variaciones de *intensidades* sensibles, percepciones y capacidades de los cuerpos. Se apoderan así de humanos quienes quiera que sean, marcan separaciones, abren derivaciones, modifican las maneras, las velocidades y los trayectos según los cuales éstos adhieren a una condición, reaccionan frente a situaciones, reconocen sus imágenes. Dichos enunciados reconfiguran el mapa de lo sensible al confundir la funcionalidad de los gestos y de los ritmos adaptados a los ciclos naturales de la producción, de la reproducción y de la sumisión (*El Reparto* 49; las cursivas son mías).

Precisemos entonces, nosotros también, nuestra argumentación a la luz de estas constataciones. Es porque la palabra literaria –que tiene su modo propio de reconfigurar el reparto de lo sensible dado de acuerdo a la ley poética de las equivalencias– es palabra muda, letra errante que viaja hacia el plano común del pensamiento y de la lengua, que la palabra política adquiere su efectividad para realizar con ella la identificación imposible por la que un sujeto político se desidentifica poéticamente y se subjetiva políticamente. Es por la construcción de esas intrigas simbólicas, que Rancière escenifica a la vez la palabra de cualquiera y su propia palabra en el concierto disciplinario de las jerarquías del saber.

Si retomamos el final del apartado anterior, entendemos ahora mejor la forma en que la palabra puede ser, nos decía Rancière, materia de imagen: porque la intensidad de su marea a la vez desplaza y sustituye lo sensible dado, porque la palabra tiene ella misma una efectividad sensible y puede producir sensibilidad, lo que es decir, construir la escena o la textura de experiencia común

---

hablante político, y la existencia de la literatura como ese régimen histórico, con todas las estrategias que se tejen para acordar o desavenir las palabras y las cosas» (*El Método* 82-3).

en que sea visible y audible una figura poética del *demós*. Esto último nos permite también precisar, ahora, la relación de la palabra a lo sensible.

En la forma de relación de la palabra literaria y la palabra política, en su común dependencia a las intensidades de lo sensible está, por así decir, lo novedoso de esta propuesta. Porque *las palabras*, sin adjetivos, son los bloques de piedra en los que a la vez se preservó y se perdió el poder de la comunidad (*Aisthesis* 37). Esto lo dice Rancière en el ensayo "La belleza dividida" (2011) a propósito de su análisis de la escultura mutilada a la que se ha dado el nombre de *Torso de Hércules*<sup>49</sup>; análisis al que antepone la exaltación que hiciera de ella Winckelmann como largo epígrafe, del que acá citaremos lo que más interesa a Rancière, y a nosotros: «Admire el artista, en los contornos de ese cuerpo, el derrame incesante de una forma en otra y los movimientos oscilatorios que, a la manera de la ola, se levantan, vuelven a caer y penetran el uno en el otro» (17). ¿De qué manera esta figura, esta «obra perfecta» (12) nos ayuda a precisar la relación de la palabra a lo sensible?

Rancière completa la descripción del Torso: «cuyos contornos se derraman unos en otros como las olas del mar» (18). Mar y piedra han sido dos de las metáforas más recurrentes con que Rancière se ha referido a la historialidad y a la literariedad de la palabra<sup>50</sup>. Ya sea como crítica a su mutismo (piedra) o como afirmación del desorden que provoca (mar), *la* palabra (poética, literaria, histórica o –en un sentido que enseguida precisaremos– escultural), es lo que funda la revolución estética como oposición entre dos poéticas bajo la concepción de una relación diferente entre pensamiento y materia, pero también «del lenguaje que es el lugar de esa relación» (*La Palabra* 28).

---

<sup>49</sup> Ver Anexo 2.

<sup>50</sup> Baste recordar para ello la forma en que Sartre se refería despectivamente al lenguaje 'petrificado' de Mallarmé o a «la pasión de Flaubert por los poemas en lenguas muertas, "palabras de piedra que caen de los labios de las estatuas"» (*La Palabra* 25), y a la idea de Braudel sobre el mar Mediterráneo por la cual resolvía los problemas de la narración del sujeto histórico y la noción de tiempo que le convenía: «contra los breves resplandores del acontecimiento y la conversación de los reyes, de los embajadores o de los pobres; pero también contra la racionalidad conquistadora de las leyes económicas y del saber social [...] La medida económica del tiempo del mundo es todavía una medida doméstica. Ella debe recibir su sentido de una geología del tiempo [...] El tiempo vivo y conversador de la historia no es inteligible sino si resulta fuertemente arrimado al tiempo casi inmóvil, al tiempo espacializado de las grandes permanencias [...] El tiempo largo, el tiempo casi inmóvil del Mediterráneo coagulado en su arcaísmo no se mide con los otros términos de velocidad. Es más bien el tiempo de la historialidad, la superficie de inscripción del tiempo, el que hace posible que haya historia» (*Los Nombres* 101-2; las cursivas son mías).

Mientras que en el conjunto de reglas de la poética aristotélica «el sistema de la ficción poética depende de un ideal de la palabra eficaz. Y el ideal de la palabra eficaz remite a un arte que es más que un arte, que es una manera de vivir, una manera de tratar los asuntos humanos y divinos: la retórica. Los valores que definen la potencia de la palabra poética son los de la escena oratoria» (36). A ese sistema de representación que escenifica la palabra oratoria será la literatura, como ya hemos dicho, la que opondrá un principio poético donde el poema es un modo del lenguaje (41-2) fundado sobre un estilo de escritura sobre la materia de las palabras (43), que se convertirá en el principio mismo del arte (41): «se trata de pensar, en adelante, la correspondencia entre las artes no como equivalencia entre maneras de tratar una historia sino como analogía entre formas de lenguaje» (44-5). Esto contribuye a mostrar que el método de Rancière es el de la construcción de escenas en las que se muestra la fuerza material, sensible o de vida de las palabras que provienen desde el fondo de la historia, del pasado. Pero, ¿cuál es la relación de la palabra al lenguaje?

Precisamente lo que hace no meramente visible sino directamente sensible a las palabras es su poder de encarnación, su separación o desplazamiento con respecto a lo que denominaban en la lengua de tal o cual comunidad que les dio su significado. Lo que se opone «a la poética restringida de una "palabra viva" reducida a la escena oratoria, [es] la gran escena de la palabra viva, la escena de la escritura, la escena del verbo hecho carne, de la naturaleza hecha poema o de la pura fantasía que traza por todas partes los jeroglíficos o los arabescos del infinito (93). Es lo que puede inferirse, también, de la idea de fragmento de Schlegel: «El fragmento es la unidad expresiva, la unidad metamórfica cualquiera -sueño, guijarro o palabra acertada, cita o programa- donde el pasado y el porvenir, lo ideal y lo real, lo subjetivo y lo objetivo, lo consciente y lo inconsciente intercambian su poder» (82). El desorden provocado por la poética literaria antirrepresentativa de la revolución estética, bajo sus principios de indiferencia y simbolicidad, es lo que hace chocar las olas del mar en los músculos de piedra del *Torso de Hércules*. El ideal de libertad que la cultura griega esculpiera en la mineralidad de las palabras, esconde su presencia por la falta de unidad de la figura:



Para pensar el arte como conjunción de esta presencia y esta ausencia, [Schelling] aliaba dos concepciones del espíritu; el espíritu clásico como acto que informa una materia; el espíritu romántico como medio de una comunicación de sentido. De este modo, la forma de la escultura, tal como la simbolizaba, desde Winckelmann, la estatua griega, se vinculaba, más o menos discretamente, a la música del mundo interior de los sentidos (*La Palabra* 166).

La materialidad de las metáforas, piedra y mar, designa el terreno sensible en el que se deshace, o mejor dicho se transfigura la oposición pensamiento/materia, trascendente/inmanente, inteligible/sensible. Es lo que muestra la oposición del viaje cristiano de Wordsworth al del pagano Keats: «El viaje de la igualdad no se hace en las rutas de campo. Se practica extendido en un estado de indistinción, entre actividad y pasividad, percepciones y evocaciones, vigilia y sueño, personalidad e impersonalidad, vida y muerte» (Rancière, *El Hilo* 81). Ese viaje de la igualdad Rancière lo relaciona inmediatamente al que poco tiempo después formulara Jacotot:

[...] una idea de la igualdad que es primero la de los fragmentos, las sensaciones o los signos, igualmente animados por la potencia del todo; una práctica de la tela trazada paso a paso para extender hasta el infinito la potencia de una reunión singular de esas sensaciones y de esos signos; una fe en la capacidad, presente en todo hombre, de tejer por su cuenta tal tela aferrándose a las puntas de todas las hojas que una infinidad de otros pusieron a su disposición; una visión de la comunidad que se esboza así: una comunidad de hombres que gozan de una igualdad sensible experimentada en la singularidad de los encuentros y de las comunicaciones, y no en la universalidad de las leyes (83).

Rancière sabe que la encarnación de la palabra en letra muda-locuaz debe pasar decididamente por lo sensible: como flujo de tinta-mar sobre las hojas-rocas. De su inscripción sensible, que guarda la metamorfosis de la relación del artista con su comunidad, «el acuerdo inmediato entre un universo colectivo vivido y formas de invención singulares» (*Aisthesis* 36), depende el mundo de posibilidades de una democracia sensible: «no concluir, no afirmar, sino "murmurar", como lo hace el viento entre las hojas, esas hojas entre las cuales se teje la tela de araña: es ese, afirma el poeta, el modo de comunicación propio de la formación de una democracia sensible efectiva». (*El Hilo* 85).

La política de Rancière se esculpe en la materia sensible de las palabras. El estilo indirecto que busca recuperar de Flaubert, la evasión de la explicación de Jacotot, la falta de conclusión del Libro de Juan, Balzac o Proust, pero también el interesarse más por los momentos en los que una palabra perfora el tejido policiaco de lo sensible, que dar los medios de las formas de organización política, son las formas en que Rancière transmite bajo la forma de una escritura la presencia/ausencia de la igualdad, la creencia en la capacidad de cualquiera, en la emancipación que, a través de la fuerza sensible de las palabras, rueda incesantemente hasta lo político.

Es cierto que hay diferencias entre los soportes sensibles, y habíamos visto cómo muchos de ellos se agrupan en forma de disciplinas separadas por un hiato que pondría en cuestión este pasaje de la palabra en el que se juega la propuesta de Rancière. Pero también, y como espero haber mostrado, no es menos cierto que cada uno de esos soportes son diferentes formas en las que el tiempo de la igualdad se inscribe en la materialidad espacial de las palabras.

La posibilidad de ese pasaje se juega en el paso de la primacía de la palabra retórica/oratoria/persuasiva, a la de la escritura de la palabra viva por la que se transmite la potencia de la posibilidad de la comunidad de iguales. Y si esa escritura se entiende como esculpida en la piedra (Hugo), como los surcos en el mar que trazara la cola de una sirena (Mallarmé), sobre la eternidad por los astros del cielo (Blanqui), si en definitiva se escribe en y sobre la materia de la palabra por su potencia de transfiguración, es por ello que puede decirse de los fragmentos o bloques en los que nos llega que es ya una política, en el sentido de que alberga la posibilidad de reconfigurar lo sensible dado. Es porque sus efectos sensibles son la desviación de nuestro propio destino.

La escritura de Rancière transmite el sentido de esa palabra viva que es a la vez la conservación de la forma del tiempo de la igualdad y su pérdida. Porque la palabra/su palabra no nos dice qué hacer como hubiera querido Badiou, pero por el mismo movimiento afirma nuestro infinito poder de vernos afectados por ella, de que ella se encarne en nuestra experiencia, «esa que no se vive según los códigos de expresión establecidos sino en la relación entre las palabras, los tiempos, los lugares, los estribillos, los gestos, los objetos. Es este entrelazamiento lo que hace la realidad de una

situación, la realidad del tiempo vivido por las personas» (*Béla Tarr* 16). Aunque Rancière no es cineasta, escultor, fotógrafo, literato, historiador, e incluso busque desidentificarse del rol de filósofo, ha puesto en un mismo plano la materialidad espacial de esas disciplinas, para observar aquellas estrategias de reconfiguración de lo sensible que, siguiendo el principio poético de indiferencia y tratamiento del lenguaje como poema de la comunidad, permiten formas de subjetivación política de las que él se hace eco en su escritura.

La palabra, transitiva a esas experiencias de grafía sensible, es la materia misma en la que Rancière ha tejido la trama de su forma de intervención política, la intriga simbólica por la que se activa el poema como tiempo infinito de la comunidad de los iguales. Su propuesta consiste, precisamente, en valorar esa palabra escenificando su intensidad sensible para transmitir el sentido de la creencia en la capacidad de cualquiera. Esta es la definición que ha dado infatigablemente de la emancipación. Y es esto por lo que la conjunción de su pensamiento y su escritura como posicionamiento en relación a la tradición de pensamiento político, constituye una política que centellea en los bordes de la palabra.

## Conclusión

El tiempo del después no es el tiempo uniforme y sombrío de los que ya no creen en nada. Es el tiempo de los acontecimientos materiales puros contra los que se mide la creencia, durante tanto tiempo como la sostenga la vida.

*Jacques Rancière*

Rancière ha dicho que se inquieta cuando sus lectores buscan encontrar en textos como *El desacuerdo* una teoría de la política para aplicarla, y que en cuanto se ponen a leer *La noche de los proletarios* o *Breves viajes al país del pueblo* algo ya se progresado, porque lo que se pone en juego allí es otra búsqueda (*El Método* 146). Podemos decir que lo que ha caracterizado a esta tesis es esa otra búsqueda, que en Rancière tiene la connotación de una travesía por las palabras.

En primer lugar, al poner en juego las escenas disensuales en las que nos fue posible presenciar un encuentro –y a veces un choque– de palabras, hemos podido caracterizar algunas de los episodios de esa travesía que hicieron posible la constitución del método que analizamos. En segundo lugar, hemos fundamentado el modo de intervención política de ese método en dos conceptos nucleares de su pensamiento, la poética del saber y los procesos de subjetivación política, los cuales valen tanto como objeto de análisis, como estrategia de escritura. A esa conjunción es lo que denominamos *política de la palabra*. Ahora, para concluir sobre las proyecciones de nuestra investigación, es pertinente primero destacar los logros alcanzados en estos dos capítulos en la que escogimos estructurarla.

Del primer capítulo debemos destacar lo que en un comienzo llevara a Rancière a inclinarse por las humanidades y que fue la columna vertebral de la tesis: la posibilidad de que la actividad del pensamiento forme parte del tejido de la experiencia sensible que la produce. Relación entre pensamiento y materia donde la palabra fue cobrando un rol cada vez más protagónico. La temprana lectura de Sartre y en particular el interés de este último tanto por la literatura modernista como por el

joven Marx acogieron momentáneamente esas inquietudes y fueron los vectores a partir de los cuales creamos la primera escena. Pero la relación entre la noción de subjetividad y la concepción objetivista del marxismo que propusiera Sartre se mostró incompatible con la noción de historia como "proceso sin sujeto" que le presentara Althusser.

En efecto, la idea de que no es "el hombre" sino "las masas" las que "hacen la historia", le aportó precisamente un punto de vista histórico al que el mismo Rancière se refiere como el mayor aprendizaje de esos años, y al cual terminó incluso siendo más fiel que su propio lector. Tanto que puede decirse que su quiebre con Althusser, aspecto central de nuestra segunda escena, fue porque éste último no consideraba a los estudiantes de Mayo del 68 como parte de la "masa" puesto que su característica principal es estar sumergida en la ideología. El proceso histórico para él todavía era llevado por la masa de los proletarios, la cual necesitaba de la conducción científica del partido, tarea que recaía en la Filosofía entendida como "lucha de clases en la teoría".

Rancière se opuso fervientemente a esa idea clásica de la Filosofía y a esa dimensión doctrinaria del Comunismo. A partir de ese periodo su preliminar inquietud por un pensamiento que fuera parte de lo pensable mantendrá su fidelidad al principio antiautoritario iniciado por el movimiento social de Mayo. Se trata del periodo siguiente a 1968, caracterizado por su participación activa en la revuelta, por el encuentro con el Foucault de *Vigilar y castigar*, y por el paulatino enfriamiento e incluso el rechazo que la misma revuelta sufrió por parte de amplios sectores de la sociedad francesa. La lectura de *Vigilar y castigar* le sirvió para leer en perspectiva *La arqueología del saber*, *Las palabras y las cosas* o *La historia de la locura*, y reconocer en ellas las resonancias que terminarían de orquestrar su impulso metodológico.

Rancière estaba interesado en ese periodo por el lugar desde el cual se habla, interpelación constante y moneda de cambio de las conversaciones entre quienes participaron en la revuelta. Pero el "desde dónde se habla" tenía menos que ver con la clase de proveniencia o con la filiación académica, que con el universo de palabra, con la división autoritaria de la palabra entre aquellos que

tienen algún tipo de autoridad para enunciarla y participar de esta forma en los asuntos de la comunidad, y aquellos que no. Foucault se interesó por esa palabra "desautorizada" o marginal, y sería ese interés el que orientara a partir de entonces también a Rancière en la búsqueda de un método de lectura y escritura que no reprodujera la dominación de esa división de la palabra, sino que la deshiciera mostrando su común pertenencia al plano de la lengua y el pensamiento. Decisión que paradójicamente lo termina alejando de un Foucault para el cual los dispositivos de poder van tomando cada vez mayor relevancia en sus investigaciones, nublando con ello el carácter autónomo y la potencia emancipatoria de esas palabras que desbordan los márgenes.

La búsqueda de ese método logra cristalizar en su tesis doctoral, *La noche de los proletarios*, a través de la reunión de la intriga simbólica de la literatura y su principio de no-jerarquía, de la noción de un sujeto histórico radicalizado no ya como "masa" sino como cualquiera que pueda tomar la palabra para desidentificarse de la función social asignada y subjetivar su experiencia sensible. La escena del encuentro con Foucault logra así asentar por primera vez los conceptos de "poética" y "subjetivación" como una proyección de sus primeras inquietudes concretizadas en un método de lectura y escritura que es, a la vez, la proyección de la forma en que Rancière ha escogido intervenir políticamente. Pero el grado de esa intervención así como la profundidad de las relaciones entre desidentificación poética y subjetivación política, fueron retomadas en la última escena con respecto a la no-relación o a la relación forzada que ha mantenido con Badiou.

En esta última escena se oponen dos métodos de relacionarse con la tradición de pensamiento político a través de la relación entre Filosofía, Poesía y subjetividad. El método de Badiou sigue una concepción de la Filosofía como sistema, lo cual supone una relación pedagógica de ella con otras formas del saber. En este sentido, le atribuye al poema la condición de producir verdades que no conservan el pensamiento de lo que producen, haciendo depender su política de la interpretación filosófica. Así entendida, la Filosofía no sólo tiene la facultad de mostrar el valor educativo del poema sino poner en evidencia que su verdad corresponde al encuentro de la Idea con lo Real,

dándole de esta forma a las subjetividades políticas su lugar como como sostén de la verdad, como sujetos de la revolución en tanto permanezcan "sujetados" a la palabra filosófica.

Rancière objeta esta concepción de la Filosofía como sistema en el que, para beneficio propio, se fortalecen las fronteras con otras disciplinas volviéndolas dependientes de ella. Para Rancière, la Filosofía es el pensamiento que modifica lo pensable acogiendo lo impensable. Lo impensable o la paradoja de la Política que la Filosofía acoge es el desacuerdo, la situación en la que no hay consenso respecto del objeto común del que se habla ni sobre la capacidad de los sujetos para enunciarlo de forma entendible a través de palabras. En este sentido, la Filosofía no presta ayuda a la Política, como tampoco a la Poesía. En efecto, Rancière muestra que ellas pertenecen al mismo plano sensible del pensamiento y de la lengua y que por tanto su trabajo es con la materia de las palabras.

La diferencia que Rancière marca en definitiva con Badiou es sobre la relación entre pensamiento y materia y su intermediario: las palabras. Mientras que Badiou sigue, a su manera, la tradición de pensamiento político por la que se mantiene la división de la palabra, la estrategia de Rancière busca crear escenas de verificación en donde esa palabra no es propiedad de una disciplina sino la capacidad de cualquiera. Por extensión, la construcción del saber disciplinario es narrativo y sigue el principio poético a través del cual se presupone la igual potencia del uso y comprensión de las palabras de cualquier ser hablante con cualquier otro. La condición poética de los sujetos políticos es lo que les permite abrir el intervalo de subjetivación por el que dejan de estar "sujetados" a la identidad social asignada, y pueden no sólo relatar su experiencia de otro modo sino proponer con ello un modo de distribución no-jerárquico de la palabra.

Este primer capítulo concluye entonces sobre la posibilidad de comprender la construcción de la estrategia de lectura y escritura ranciereana como una "política de la palabra", entendida como la puesta en obra de su actividad política como pensador, aquella por la cual tanto asumió la textura sensible de la que se compusieron los desafíos de su tiempo, como propuso un escenario para su propia efectividad política.

En el segundo capítulo, entonces, buscamos profundizar en los dos conceptos que están a la base de la interpretación que proponemos. En el primer apartado, logramos establecer que la "poética del saber" podía ser entendida no sólo como una alternativa a los procedimientos de la narración historiográfica, sino también como un modo de posicionarse con respecto a la materia de la que ella se ocupa: los acontecimientos de palabra.

Ese procedimiento, al que Rancière también denomina "estética del conocimiento", corresponde a un estudio de las posiciones de verdad a través de las que un conjunto de disciplinas busca darse un estatuto de ciencia, para demostrar que ellas son tributarias del principio poético iniciado por la literatura. La "literariedad", entendida como lo propio de la literatura –cuestión que Rancière comenzara a perseguir desde Sartre–, constituye un régimen de visibilidad de la escritura que sustituye la jerarquía de los saberes que mantenía a la palabra dividida, por un nuevo régimen donde ella es considerada como letra errante, y cuya efectividad es la de poder cambiar el destino o la función social de los sujetos.

El hecho de que la letra errante le diera a los sujetos que la toman la posibilidad de desidentificarse de la identidad asignada a la que estaban sujetos, nos permitió afirmar que Rancière, al hacer de ese principio poético-literario el principio de su escritura, lograba por el mismo movimiento desidentificarse de su propia identidad como filósofo, subjetivando su propia experiencia sensible para ubicarse en un lugar intersticial con respecto al concierto jerárquico de las disciplinas. Y sin embargo, Rancière mismo identifica un hiato, una brecha entre la literariedad y la subjetivación, cuestión que dejamos abierta y cuyo tratamiento resolvimos en el tercer apartado.

En el segundo apartado, logramos establecer que la "subjetivación política" ocurría por la toma de un tipo de palabras que provenían desde el fondo de la tradición, política o religiosa, mediante las cuales los sujetos no sólo se desidentificaban de su propia identidad, sino que ellas les permitían también proponer una identificación imposible: un nombre que tenía la capacidad de sustituir la cuenta cerrada de la comunidad. Esto nos sirvió para definir la efectividad sensible de la palabra, en términos de una imagen o figura poética de la comunidad que reconfigura el orden de lo



sensible dado permitiendo la identificación con un otro imposible, lo que Rancière entiende como heterología.

En la primera parte del tercer apartado logramos precisar el concepto de palabra utilizado por Rancière en relación al de lengua –de acuerdo a la distinción saussureana–, a partir de las relaciones que pudimos establecer entre su concepción del lenguaje y la de Althusser o Derrida, estableciendo que la palabra tiene la facultad de reorganizar la jerarquía que impone lengua. Esto último nos sirvió, en la segunda parte, para reconsiderar la relación de la palabra a lo sensible y comprender el modo de articulación que antes habíamos entendido como un hiato entre la palabra literaria y la palabra política.

Esa articulación es posible, concluimos, entendiendo a las palabras no como meras palabras sino como los relieves que su fuerza material produce en el ámbito del pensamiento y de la lengua, comunes a toda forma disciplinaria. Sobre esos relieves o bordes es que se asienta la política ranciereana, y es ello lo que nos permitió fundamentar la hipótesis que esta tesis proponía: que la efectividad del pensamiento de Rancière, su forma de intervención política, es la conjunción de su objeto de estudio y su estrategia de escritura, las cuales, por tener como unidad mínima a la palabra, pueden ser comprendidas en efecto como una "política de la palabra".

Las proyecciones que a partir de aquí pueden trazarse deben tener como primera consideración el hecho de que Rancière se encuentra en plena actividad como pensador. En ese sentido, aunque el porvenir de su escritura no se aleje de la creación de escenas disensuales donde se ponga en juego la potencia emancipadora de las palabras, es necesario decir que, como ocurre con otros grandes pensadores, sus postulados no dejarán de ser materia de polémica. Ciertamente, esa es la envergadura, la potencia de su propia palabra, cuyo papel en la textura sensible de este tiempo ya es, sin lugar a dudas, protagónico.

Ahora bien, si el principal aporte de su pensamiento es, como él mismo manifiesta, la creación de una forma de transmisión de la espiral emancipadora cuyo eslabón nuclear es la presuposición del principio de igualdad de las inteligencias, podemos decir que el principal aporte de esta tesis

es haber destacado la importancia del término "palabra" para esa transmisión. *La palabra* no es sólo un elemento transversal a su obra, ni se reduce exclusivamente a ser una pieza clave para la articulación de su pensamiento político-estético, ella es la posibilidad misma de que su pensamiento acoja lo impensado porque opera a nivel de la textura sensible del tiempo, introduciendo nuevas temporalidades cuya capacidad es la de reconfigurar las relaciones entre lo visible y lo decible.

*La palabra* condensa el yo/nosotros por el que la actividad del pensamiento inscribe en el tiempo la potencia de igualdad de una comunidad. Este es, de hecho, el sentido que Rancière da al *Torso de Hércules* o a la instalación *The eyes of Gutete Emerita*. La misma subjetivación política de hecho ocurre por la toma de esas palabras verbalizadas como figuras poéticas, a través de las que se escenifica la pérdida/recuperación de la potencia de la comunidad vuelta acto de verificación de la igualdad.

Para que existan esos momentos políticos requerimos todavía de una Filosofía que no sólo no fortifique sus fronteras, sino que acoja las nuevas condiciones del pensamiento que introdujera la literatura, y a partir de ella la evidencia de que todas las actividades humanas producen su propio pensamiento, cuya acumulación y enriquecimiento dependen de la palabra que les da sentido y asegura su transmisión. Es por ello que encontramos en *la palabra* el sentido de la política del pensamiento de Rancière.

## Bibliografía

- Althusser, Louis. *El porvenir es Largo*. Trad. Marta Pessarrodona y Caries Urritz. Barcelona: Destino, 1992. Impreso.
- . *Elementos de Autocrítica*. Trad. Miguel Barroso. Barcelona: Laia, 1975. Impreso.
- . *La Filosofía como Arma de la Revolución*. Trad. Oscar del Barco y Enrique Román. México: Siglo Veintiuno, 2005. Impreso.
- . *La Revolución Teórica de Marx*. Trad. Marta Harnecker. México: Siglo Veintiuno, 1967. Impreso.
- . «On the Cultural Revolution» [Atribuido a Louis Althusser]. *Décalages: An Althusser Studies Journal* 1.1 (2013): 1-19. Digital. <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/9> 24 Jun. 2015.
- . *Para Leer el Capital*. 25ª ed. Trad. Marta Harnecker. México: Siglo Veintiuno, 2005. Impreso.
- . *Para una Crítica de la Práctica Teórica. Respuesta a John Lewis*. Trad. Santiago Funes. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1974. Impreso.
- . «Students Problems». Trad. Dick Bateman. *Radical Philosophy* 170 (2012): 8-15. Digital: <https://es.scribd.com/doc/154702252/Althusser-Students-Problems#download> 25 Jun. 2015.
- Aristóteles. *Poética de Aristóteles*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974. Impreso.
- . *Política*. Trad. Manuel García Valdés. Madrid: Gredos, 1988. Impreso.
- Badiou, Alain. *Condiciones*. Trad. Eduardo Lucio Molina y Vedia. México: Siglo Veintiuno, 2002. Impreso.
- . *Compendio de metapolítica*. Trad. Juan Manuel Spinelli. Buenos Aires: Prometeo, 2009. Impreso.
- . «Jacques Rancière. Saber y poder después de la tormenta». *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*. Trad. Irene Miriam Agoff. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013. 231-263. Impreso.
- . «Jean-Paul Sartre. Captura, desprendimiento, fidelidad». *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*. Trad. Irene Miriam Agoff. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013. 97-108. Impreso.
- . *Teoría del sujeto*. Trad. Juan Manuel Spinelli. Buenos Aires: Prometeo, 2008. Impreso.

- Balibar, Étienne. *¡Sigue callado, Althusser! Cuadernos Políticos*, 57 (1989): 70-83. Digital: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.57/CP57.8EtienneBalibar.pdf> 28 Jun. 2015.
- Benjamin, Walter. «La Tarea del Traductor». *Walter Benjamin Obras*. Madrid: Abada, 2010. 9-22. Impreso. Libro IV, Vol. 1. 2 vols. a la fecha Jun. 2015.
- Casas, Arturo. «Antagonismo y subjetivación en el poema de resistencia. (Notas a partir de Jacques Rancière)». *CELEHIS Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*. 24 (2012): 55-73. Digital. <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/celehis/article/view/624/627> 27 Jun. 2015.
- Christofferson, Michael. *Frech Intellectuals Against the Left: the Antitotalitarian Moment of the 1970's*. Estados Unidos: Berghahn, 2004. Impreso.
- Colella, Leonardo. «Acontecimiento y subjetivación política – Alain Badiou». *La hipótesis comunista*. Wordpress. Digital. <http://lahipotesiscomunista.blogspot.com/2013/07/acontecimiento-y-subjetivacion-politica.html> 8 Jul. 2015.
- Colella, Leonardo y Díaz Rocío. «La República del Saber en jaque. Igualdad y sujeto en la enseñanza de la filosofía». *Educação e Filosofia. Uberlândia*. 27. 54 (2013): 719-730. Digital: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/17935/12710> 8 Jul. 2015.
- Derrida, Jacques. *Canallas. Dos Ensayos sobre la Razón*. Trad. Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 2005. Impreso.
- . *El Otro Cabo. La democracia para otro día*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Serbal, 1992. Impreso.
- . «La Farmacia de Platón». En *La Diseminación*. 7ª ed. Trad. José Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1997. 91-261. Impreso
- . *Políticas de la Amistad Seguido de El Oído de Heidegger*. Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid: Trotta, 1998. Impreso.

- Duroux, Yves. Entrevista por Peter Hallward. *Structuralisme fort, sujet faible: un entretien avec Yves Duroux*. Concept and Form: The Cahiers pour l'Analyse and Contemporary French Thought. 7 May. 2007. Digital. <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/duroux.html> 27 Jun. 2015.
- Elliot, Gregory. *Althusser. The detour of theory*. Leiden: Brill, 2006. Impreso. Vol. 13 de *Historical materialism book series*. 96 vols. a la fecha May 2015.
- Franzé, Javier. «La política como proceso de subjetivación: un estudio de caso sobre los inmigrantes latinoamericanos en Madrid». *Migración y política: latinoamericanos en la Comunidad de Madrid*. Ed. Rosa de la Fuente Fernández. Madrid: Trama, 2009. 61-82. Impreso.
- Foucault, Michel. «Los intelectuales y el poder». *Microfísica del poder*. 2ª Ed. Trad. y Ed. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Edissa, 1979, 83-93. Impreso.
- García, Wenceslao «El pensamiento de Jacques Rancière: un platonismo contra Platón». *Res publica* 26 (2011): 201-210. Digital. <http://hdl.handle.net/10251/43944> 28 Jun. 2015.
- Hallward, Peter. «La Igualdad en Escena. Sobre la Teatocracia de Rancière». *New Left Review* 37 (2006) 99-117. Digital: <http://newleftreview.es/authors/peter-hallward> 28 Jun. 2015.
- Iveson, Richard. "Between Derrida and Rancière". *Zoogenesis*, 2011. *Philosophers and their Animals series*. 4 números a la fecha. Wordpress. Digital: <https://zoogenesis.wordpress.com/2011/12/22/-philosophers-and-their-animals-between-derrida-and-ranciere/> 03 Jul. 2015.
- Keenan, Thomas. "Drift: Politics and the Simulation of Real Life". *Grey Room Fall* 21 (2005): 94-111. Digital: <http://www.mitpressjournals.org/toc/grey/-/21> 03 Jul. 2015.
- Miller, James. *La Pasión de Michel Foucault*. Trad. Oscar Luis Malina S. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1995. Impreso.
- Noiriel, Gérard. «Jacques Rancière, Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir». *Genèses* 14.1 (1994) pp. 169. Digital: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes\\_1155-3219\\_1994\\_num\\_14\\_1\\_1686\\_t1\\_0169\\_0000\\_3](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1994_num_14_1_1686_t1_0169_0000_3) 25 Jun. 2015.
- Platón. *Diálogos II. Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menon, Cratilo*. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Mendez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1987. Impreso.

- . *Diálogos IV. República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1983. Impreso.
- Rancière, Jacques. *Aisthesis. Escenas del Régimen Estético del Arte*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 2013. Impreso.
- . *Béla Tarr, el Tiempo del Después*. Trad. Mariel Manrique y Hernán Marturet. Santander: Contracampo-Shangrila, 2013. Impreso.
- . *Breves Viajes al País del Pueblo*. Trad. Irene Miriam Agoff. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991. Impreso.
- . «Dissenting Words. A Conversation with Jacques Rancière». *Diacritics* 30.2 (2000): 113-126. Digital: <https://es.scribd.com/doc/254504398/Dissenting-Words-a-Conversation-With-Jacques-Ranciere> 28 Jun. 2015.
- . «Does Democracy Mean Something?». *Dissensus. On Politics and Aesthetics*. Trad. y Ed. por Steven Corcoran. Gran Bretaña: Continuum, 2010. Impreso
- . *El Espectador Emancipado*. Trad. Ariel Dilon. Buenos Aires: Manantial, 2010. Impreso.
- . *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012. Impreso.
- . *El Destino de las Imágenes*. Trad. Lucía Vogelfang y Matthew Gajdowski. Buenos Aires: Prometeo, 2011. Impreso.
- . *El Hilo Perdido. Ensayos Sobre la Ficción Moderna*. Trad. María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Manantial, 2015. Impreso.
- . *El Maestro Ignorante. Cinco lecciones para la emancipación intelectual*. Trad. Núria Estrach. Barcelona: Laertes, 2003. Impreso.
- . *El Malestar en la Estética*. Trad. Miguel Angel Petrecca, Lucía Vogelfang y Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2011. Impreso.
- . *El Método de la Igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Trad. Pablo Betesh. Buenos Aires: Nueva Visión, 2014. Impreso.

- . «El Método de la Igualdad». Trad. de la transcripción de la conferencia *La méthode de l'égalité* que cerrara el Coloquio *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière* desarrollado en 2006 en Cerisy, recogida por Horileu Editions. Digital: <http://esferapublica.org/nfblog/la-igualdad-segun-ranciere/> 28 Jun. 2015.
- . *El Odio a la Democracia*. Trad. Irene Miriam Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Impreso.
- . *El Reparto de lo Sensible. Estética y política*. Trad. Cristóbal Durán, Helga Peralta, Camilo Rossel, Iván Trujillo y Francisco de Undurraga. Santiago de Chile: LOM, 2009. Impreso.
- . *El Teatro de Imágenes*. En Alfredo Jaar. *La política de las imágenes*. Trad. Adriana Valdés y Alejandro Madrid. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008. 69-89. Impreso.
- . *El Tiempo de la Igualdad. Diálogos sobre Política y Estética*. Trad. Javier Bassas Vila. Barcelona: Herder, 2011. Impreso.
- . *El Viraje Ético de la Estética y la Política*. Trad. María Emilia Tijoux. Santiago de Chile: Palinodia, 2005. Impreso.
- . *En los Bordos de lo Político*. Trad. Alejandro Madrid. Buenos Aires: La Cebra, 2007. Impreso.
- . Entrevista por Peter Hallward. *Que sous forme de la rupture: un entretien avec Jacques Rancière*. Concept and form: The Cahiers pour l'Analyse and Contemporary French Thought. 2 May. 2008. Digital. <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/ranciere.html> 18 de Ene. 2015.
- . *Figuras de la Historia*. Trad. Cecilia González. Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia, 2013. Impreso.
- . *La Chair des Mots. Politiques de l'écriture*. Paris: Galilée, 1998. Impreso.
- . «¿La Democracia Está por Venir? (Ética y Política en Derrida)». *Derrida Político*. (Comps.) Ana Paula Penchaszadeh y Emmanuel Biset. Buenos Aires: Colihue, 2013. 207-219. Impreso.
- . *La Lección de Althusser*. Trad. Agustina Blanco. Santiago de Chile: LOM, 2013. Impreso.
- . *La Noche de los Proletarios. Archivos del sueño obrero*. Trad. Emilio Bernini y Enrique Biondini. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. Impreso.

- . *La Palabra Muda. Ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. Trad. Cecilia González. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2009. Impreso.
- . *La Parole Muette. Essai sur les contradictions de la littérature*. Hachette Littératures, 1998. Impreso.
- . *Las Distancias del Cine*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 2012. Impreso.
- . *Les Noms de l'histoire. Essai de Poétique du Savoir*. Seuil, 1992. Impreso.
- . «Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien». *L'Inactuel*. 6 (1996): 53-68. Digital: <https://es.scribd.com/doc/182488522/RANCIERE-Anachronisme> 11 Jul. 2015.
- . *Los Nombres de la Historia. Una poética del saber*. Trad. Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993. Impreso.
- . *Mallarmé. La Política de la Sirena*. Trad. Cristóbal Durán, Verónica González y Carolina Matamala. Santiago de Chile: LOM, 2015. Impreso.
- . *Momentos Políticos*. Trad. Gabriela Villalba. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2010. Impreso.
- . *Mute Speech. Literature Critical Theory and Politics*. Trad. James Swenson. New York: Columbia University Press, 2011. Impreso.
- . «Pensar entre las disciplinas: una estética del conocimiento». *Brumaria*, 268. Digital: <http://brumaria.net/wp-content/uploads/2011/09/268.pdf> 28 Jun. 2015
- . *Política de la Literatura*. Trad. Marcelo G. Burello, Lucía Vogelfang y J. L. Caputo. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011. Impreso.
- . *Política, Policía, Democracia*. Trad. María Emilia Tijoux. Santiago de Chile: LOM, 2006. Impreso.
- . «Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser)». *Lectura de Althusser*. Comp. Saúl Karsz. Trad. J. J. Sánchez. Buenos Aires: Galerna, 1970. Impreso.
- . *The Flesh of Words. The Politics of Writing*. Trad. Charlotte Mandell. Ed. Judith Butler and Frederick M. Dolan. Stanford: Stanford University Press, 2004. Impreso.



- . «Transports de la liberté (Wordsworth, Byron Mandelstam)». *La politique des poètes. Pourquoi des poètes en temps de détresse?* Comp. Jacques Rancière. Paris: Albin Michel, 1992. 87–129. Impreso.
- Roudinesco, Élisabeth. *Filósofos en la Tormenta*. Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires: FCE, 2007.
- Ruby, Christian. *Rancière y lo Político*. Trad. Matthew Gajdowski. Buenos Aires: Prometeo, 2011. Impreso.
- Sartre, Jean-Paul. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Trad. Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1963. Impreso.
- . «Marxismo y subjetividad. La conferencia de Roma, 1961». *New Left Review*. 88 (2014): 94-121. Digital. <http://newleftreview.es/88> 28 Jun. 2015.
- . *Staging the People. The Proletarian and his double*. Trad. David Fernbach. Estados Unidos: Verso, 2011. Impreso.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de Lingüística General*. 24ª Ed. Trad. Amado Alonso. Buenos Aires: Losada, 1986. Impreso.
- Tassin, Ettienné. «De la subjetivación política. Althusser/Rancière /Foucault/Arendt/ Deleuze». *Revista de Estudios Sociales*. 43 (2012): 36-49. Digital. [file:///C:/Users/Facundo/Desktop/-data-Revista\\_No\\_43-n43a04.pdf](file:///C:/Users/Facundo/Desktop/-data-Revista_No_43-n43a04.pdf) 27 Jun. 2015.
- Tho, Tzuchien y Bianco, Giuseppe. *Badiou & The Philosophers. Interrogating 1960s French Philosophy*. Bloomsbury: Londres, 2013. Impreso.
- Villarroel, Camila. *La Palabra en el Pensar Político de Jacques Rancière*. Tesis de licenciatura. Universidad de Chile, Santiago, 2012. Digital: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/113106/VI-Villarroel%20Camila.pdf?sequence=1&isAllowed=y> 28 Jun. 2015.

Anexo 1



Alfredo Jaar, *The Eyes of Gutete Emerita*, 1996.

Anexo 2



Apolonio de Atenas, *Torso de Hércules*.

