



INSTITUTO DE LA  
COMUNICACIÓN  
E IMAGEN  
UNIVERSIDAD DE CHILE

UNIVERSIDAD DE CHILE  
INSTITUTO DE LA COMUNICACIÓN E IMAGEN  
MAGÍSTER EN COMUNICACIÓN POLÍTICA

DEL ESCÁNDALO AL ÉXODO

Repensando la teoría democrática de Jacques Rancière

DIEGO IGNACIO CÓRDOVA MOLINA

Tesis para optar al grado de Magíster en Comunicación Política

Profesor guía: Carlos Ossandón Buljevic

Santiago, Chile

2017



*... A lo inimitable, a la inexorable posibilidad de cualquier cosa*

## Agradecimientos

Quiero agradecer con especial énfasis a todas las personas que han influido en mi pensamiento en este último tiempo. Son muchos los que han compartido conversaciones profundas, en un tiempo particularmente atribulado para la política, para el pensamiento, para la imaginación colectiva, y para las posibilidades del futuro (y del presente).

Me quedo en este instante, corto. Sólo para comenzar, deseo agradecerle a quienes me han formado en esta empresa hermosa que es la teoría política: Vasco Castillo, Claudia Fuentes, Luis Oro, Adolfo Estrella, Hernán Cuevas, Miguel Vatter, Camilo Fernández y tantos otros. Especial es el énfasis con el que deseo agradecerle a Carlos Ossandón. La verdad es que las conversaciones con él han sido inspiradoras. Las puertas del pensamiento se han abierto de par en par, al dejarme entrar en sus reflexiones. Debo reconocer que en gran medida, haber perseguido esta empresa investigativa, debe en un porcentaje importante a su presencia en mi vida en este último tiempo.

Por supuesto, deseo agradecerle especialmente a Jacques Rancière, quien en su último viaje a Chile se dio el tiempo de conversar conmigo y de atender con especial entusiasmo mi hipótesis sobre su trabajo. La confianza que me dieron sus palabras, fueron la energía motriz de unas conclusiones que hoy me enorgullecen y que espero puedan dar pie para imaginar unas otras *póleis* en las que podamos habitar los hombres libres.

Finalmente, agradecerle a mi familia. Ellos son el principio, pero también el fin de mis acciones y mis logros. No podría ser nada sin ellos. Como bien reconoce Aristóteles, sólo se puede ser libre en tanto la vida privada está solucionada. Mi *oikos* es sin duda mi solución y mi fundamento para presentarme al mundo

¡Gracias democráticas!

## **Resumen**

Pensar la posibilidad de una relación entre democracia e institución es uno de los problemas teóricos fundamentales del pensamiento político radical contemporáneo. Dicho problema no es ajeno a la teoría democrática de Jacques Rancière. En el presente trabajo nos aventuramos a indagar en las posibilidades de esa vinculación a partir de lecturas renovadas al interior de su teoría política. De esa manera, nos permitimos hipotetizar, a contracorriente de las interpretaciones dominantes, que la conceptualización de democracia sin-*arkhê*, tal como la piensa el autor, puede ser prolongada en el tiempo, puede institucionalizarse. Y que dichas formulaciones pueden ser pensadas en relación con otras teorizaciones de resistencia disponibles en el pensamiento político radical contemporáneo como lo son las categorías de grieta o de éxodo.

**Palabras clave: democracia - igualdad - anarquía - éxodo - emancipación - los sin-  
parte**

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>1. La democracia sin el <i>demos</i> frente a la democracia sin-<i>arkhê</i>.....</b>	<b>10</b>
<b>2. ¿La igualdad instituida?: la parte de los sin-parte como democracia anárquica</b>	<b>48</b>
2.1. <i>El anarquismo de Jacques Rancière</i> .....	49
2.2. <i>Democracia an-árquica, ¿institución o espontaneidad?: las posibilidades de una</i> <i>positivación de la igualdad en el pensamiento rancièriano</i> .....	65
<b>3. ¿Y si nos vamos nosotros?: emancipación, éxodo y temporalidades de la</b>	
<b>igualdad.....</b>	<b>103</b>
3.1. <i>Éxodos, grietas, zonas autónomas: una política post-hegemónica</i> .....	106
3.2. <i>Los plebeyos del Aventino, los proletarios de la noche, los lectores del Telémaco: la</i> <i>existencia de dos mundos en uno y la temporalidad del presente como experiencia estética de</i> <i>la salida</i> .....	117
<b>Conclusión.....</b>	<b>141</b>
<b>Referencias bibliográficas .....</b>	<b>160</b>
<b>Evaluaciones .....</b>	<b>173</b>

## Introducción

“La política, en su especificidad, es rara. Siempre es local y ocasional” (Rancière, 1996: 173). Estas palabras se encuentran en la última página del libro político más conspicuo del pensador franco-argelino: *El desacuerdo*. En dicha página final, agrega líneas más abajo, en un claro pesimismo de época que aquel acontecimiento que pudiera venir a romper con el círculo de la consensualidad y de la humanidad denegada, “a duras penas hoy puede predecirse o decidirse... Hay, en cambio, buenas razones para pensar que no se saldrá de la sobrepuja identitaria sobre las lógicas consensuales del reparto de las partes ni de la hipérbole que convoca al pensamiento a una mundialidad más originaria o a una experiencia más radical de la inhumanidad de lo humano” (*ibíd.*). En dos libros precedentes, *El maestro ignorante* y *En los bordes de lo político* añade además una dura sentencia prestada de uno de sus pensadores de base, Joseph Jacotot, que reza: los pueblos no pueden emanciparse; la emancipación es sólo individual.

No pocos pensadores atendieron a tan abrumadoras afirmaciones, y levantaban orgullosos las banderas de la buena exégesis del pensamiento rancièriano. Samuel Chambers (2011) nos dirá, por ejemplo, que Rancière es un pensador de la policía, no de la política. Y que es gracias a la reminiscencia del acto revolucionario, precisamente por su cualidad acontecimental y provisoria, que prestamos más atención a la reflexión que Rancière realiza sobre la política, antes que hacernos cargo de que Rancière no nos está invitando a un mejor futuro en donde la democracia reine la humanidad. Sino que por el contrario, nos recuerda permanentemente que la política por todos lados se topa con la

policía, que la democracia siempre deviene en oligarquía, que el poder constituyente siempre muta en poder constituido.

La presente investigación quiere pensar la teoría democrática de Jacques Rancière de una manera completamente distinta. El actual trabajo nace desde la inquietud de pensar la posibilidad de positivar lo que Rancière denomina en su obra: la parte de los sin-parte. Contrario a las afirmaciones presentadas en los párrafos precedentes, consideramos relevante seguir realizando la pregunta de ¿si acaso es posible pensar una prolongación del momento democrático? ¿si acaso es posible prolongar los espacios y las escenas de emancipación desde el pensamiento de Rancière? Si bien, esta investigación no es el primer intento de trazar o buscar líneas o referencias en la obra de Rancière que nos permitan pensar una cierta institución o prolongación de la subjetivación política y de la presuposición de la igualdad (buenísimos ejemplos son los de May, 2008 y ss y Quintana, 2013), la novedad de este trabajo avanza en intentar dar respuestas a estas inquietudes desde la obra misma del autor, es decir desde sus propias referencias y reflexiones al respecto, y no de interpretaciones a propósito de un cierto hábito o espíritu del pensamiento que podrían tener sus escritos. Además, por cierto, de llegar en esta investigación a conclusiones diferentes que las de nuestros predecesores.

Al proponernos indagar en esta posibilidad, atendemos la complejidad de la empresa, pues nos hacemos cargo de temáticas en donde el autor ha sido poco claro, por no decir ambiguo. Pero creemos entender el porqué de esta situación. Pues, como bien nos recuerda Jeremy Waldron (2004), una de las bases de la democracia es que,

efectivamente, las personas pueden cambiar de parecer respecto a materias fundamentales, y es por eso que toda política democrática debe estar abierta al litigio. Considero que esto no es diferente para el ámbito del pensamiento. Como nos recuerdan bien los historiadores de las ideas políticas, los pensadores son, necesariamente hijos del tiempo en el que escriben (*filia temporis*) y en ese sentido responden al estado de ánimo de una época, pero también responden y reflexionan al interior de su contexto. Es cierto, Rancière nos sostiene con fuerza y en reiteradas ocasiones que la política es rara, provisional, acontecimental. Y consideramos, al mismo tiempo, que era imposible pensar otros modos y otras fórmulas a poco tiempo de la caída del Muro de Berlín, el aparente fin de una era, y el comienzo de una hegemonía sin resistencias, como las que se vivían en el mundo en el que Rancière escribió *La mésentente* y *Aux bords du politique*. Pero si uno rastrea la reflexión del pensador sobre la posibilidad de la democracia y de la política, por ejemplo, tras las grandes movilizaciones acaecidas post-2011, uno logra ver un renovado interés por alimentar o al menos alentar el brote y el nacimiento de prácticas de autonomía, que operen fuera o en paralelo a la lógica de la distribución policial, abriendo y reabriendo espacios de emancipación. Nos aventuramos a decir que puede verse una propensión en Rancière por darle cierta cabida a la institución y a la prolongación de una temporalidad de la igualdad en tanto fórmula democrática anárquica, cuestión que era bastante más difícil de encontrar en los textos políticos del autor en los 90s.

Estos textos, y estas reflexiones recabadas de debates, conferencias, entrevistas, charlas serán en gran medida el sustento teórico de nuestra investigación que pretende repensar

la cuestión de la temporalidad de la igualdad en la teoría democrática de Jacques Rancière, al mismo tiempo que reivindicar el vínculo posible entre política e institución, entre emancipación y su prolongación o positivación. Son estas referencias las que nos permitirán pensar a la parte de los sin-parte como democracia sin-*arkhê*. En este sentido, nuestra hipótesis central sostiene que es posible pensar la institución democrática en el pensamiento de Rancière en tanto aparición escandalosa y reacomodo de prácticas autónomas que abran una otra lógica ajena a la policial y a su forma de pensar la institución, es decir, que es posible pensar una prolongación democrática en tanto manifestación de instituciones que funcionen de modo desinstituyente, que apelen a abrir la parte de los sin-parte como pura experiencia de prolongación y reactivación de la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera.

Un segundo interés que moviliza esta investigación en términos teóricos es pensar esta idea de positivación desde una cierta concepción que Rancière tiene de la democracia como ausencia de *arkhê*, es decir, como una experiencia puramente anárquica. Democracia y anarquía son lo mismo, nos señala Platón en *República* (VIII), y sin duda eso marca a Jacques Rancière al momento de pensar la política democrática. ¿Pero qué es específicamente lo anárquico para Rancière? ¿De qué modo democracia y anarquía se corresponden como sinónimos? ¿Qué implica pensar la democracia como anarquía en relación a nuestras conceptualizaciones disponibles y hegemónicas sobre democracia en nuestros tiempos? ¿Del mismo modo, de qué manera nos sirven para pensar la conjunción entre política e institución?

Todas estas preguntas atraviesan de alguna manera este escrito, no obstante, de un modo más específico abordaremos el tema de la teoría democrática rancièriana en tanto manifestación de una política anárquica en el primer capítulo de este trabajo en donde se sopesará el pensamiento democrático de Rancière con gran parte de los otros modelos democráticos contemporáneos, tanto hegemónicos o empíricos (a los cuales el autor le ha dado larga atención en *En los bordes de lo político*, *El desacuerdo* o *El odio a la democracia*). Como también, abordaremos otros modelos alternativos de democracia provenientes desde la izquierda, como la democracia deliberativa, la democracia participativa o la democracia radical. Al realizar dicho análisis, presentaremos cómo la concepción de democracia anárquica de Jacques Rancière se distancia teóricamente de todos ellos. Sosteniendo, en cada uno de los modelos revisados que no son formas de democracia, sino más bien formas de policía. Este análisis general en torno a las teorías de la democracia es —a mi juicio— relevante, pues nos invita a comprender a Rancière como un pensador de una democracia completamente otra. Reabriendo y mostrando en su especificidad, toda su potencialidad polémica y escandalosa. En esta línea, en el primer capítulo expondremos porqué la democracia sólo puede ser pensada en ausencia de *arkhè*. Porqué —para Rancière— la única manera de pensar la emancipación de aquellos que no tienen parte es en la presencia de una total anarquía. Concluyendo, a partir de esto, que la democracia es una ruptura específica con la lógica del *arkhè*, es decir con cualquier principio, título legitimador, que autorice a unos estar por encima de otros.

En un segundo momento, en el capítulo número dos, nos encargaremos de presentar de modo específico qué es lo que Rancière entiende por anarquía, y de qué manera dicha conceptualización se corresponde y es valiosa para el concepto de democracia, como también para la institución igualitaria y la apertura y sostenimiento de temporalidades de la emancipación. Esta reflexión respecto de la definición de anarquía utilizada por Rancière, nos abre la puerta para pensar sobre el problema central de esta investigación, como ya dijimos: la cuestión de la prolongación de la emancipación o una cierta positivación de la igualdad en tanto democracia anárquica. A propósito de esto último, en dicho capítulo reflexionaremos respecto del debate existente en torno a la supuesta dicotomía presente en el pensamiento rancièriano entre espontaneidad e institución. Nos permitiremos tomar parte en dicho debate, en donde si bien sabemos lo dicho tanto por Rancière como por sus exégetas, respecto de la imposibilidad de institucionalizar la democracia, respecto de lo acontecimental y raro de la política, consideramos factible pensar con el mismo autor, la existencia de dicha posibilidad en su última teoría democrática.

Al final de dicho capítulo, mediante las propias referencias del autor mostraremos cómo el pensamiento democrático anárquico del autor sienta una base para poder imaginar y reflexionar sobre otros modos y otras formas de imaginar instituciones de igualdad y de emancipación que puedan ser pensadas como prolongables en el tiempo, y que no pretendan operar ni articularse mediante la lógica del poder estatal. Esto es, pensar la institución ya no desde la lógica de la policía, sino desde una formulación anárquica. Ahí podremos ver, cómo Rancière abre la puerta y la posibilidad para imaginar y para

animarse a actuar y a producir esas brechas, esas escenas, esas organizaciones, esos espacios, que permitan abrir tiempos, y también mantenerlos. En definitiva, en ese capítulo podremos ver cómo sí es posible pensar la posibilidad de estructurar instituciones políticas que permitan prolongar las experiencias de la emancipación democrática en tanto espacio en completa ausencia de *arkhè*.

Finalmente, el tercer capítulo nace como un deseo o una cierta pretensión de permitirnos pensar cómo deberían ser o en qué consisten estas instituciones, organizaciones y/o experiencias de positivación de la igualdad que nos plantea Rancière. Qué significan, qué implican. ¿Son acaso experiencias revolucionarias que pretenden tomar el poder? A todas luces es fácil argumentar que no, desde el pensamiento rancièriano.

En esta línea, consideré interesante reflexionar de qué manera es posible pensar la parte de los sin-parte como democracia sin-*arkhè* en nuestro mundo contemporáneo. A partir de esa reflexión y dadas sus características de afectividad con el presente y de su nulo interés por practicar experiencias relativas al Estado o a la toma del poder, consideré factible de comparar la democracia anárquica rancièriana con los conceptos posthegemónicos de éxodo, grieta, fuga, defección, zonas liberadas, etcétera, que han sido pensados, principalmente, por los pensadores autonomistas italianos. La experiencia de los Movimientos de Ocupación de Plazas de 2011 resultaron fundamentales para esta comparación y vinculación. Pensadores no poco importantes, tales como Chantal Mouffe, Amador Fernández-Savater o Isabell Lorey identifican las experiencias de ocupación de plazas como prácticas democráticas asociadas a las teorizaciones

realizadas tanto por los pensadores del éxodo como por Jacques Rancière. Ante esta conjunción analítica, me vi interesado en reflexionar de qué manera esto podía explicar un modo de pensar la institución al interior del pensamiento rancièrano y reflexionar a propósito de sus lógicas y sus características más fundamentales. Fue a partir de dicho análisis en que concluí que la democracia *sin-arkhê* que piensa Rancière puede corresponderse en gran medida con las políticas de resistencia, de defección y de éxodo. Y que comparte no pocos elementos con el pensamiento pos-hegemónico y con una cierta concepción “presentista” de la democracia, como participación de la imaginación y de la experimentación de la emancipación aquí y ahora. Cuestión, esta última, muy interesante pues nos permite vincular pensamientos que *a priori* pareciesen estar separados, al mismo tiempo que nos invita a imaginar y a reflexionar desde otra lógica y desde otras modalidades la posibilidad de la emancipación democrática en nuestros tiempos.

Para cerrar esta introducción, considero que esta investigación es relevante, no sólo por el hecho de reflexionar y dar nuevas luces respecto de la teoría democrática de un autor tan importante como es Jacques Rancière. Sino que también, y quizás más importante, porque nos da la posibilidad de ampliar las posibilidades del pensamiento y de la imaginación en torno al siempre polémico y abierto concepto que es la democracia, tanto en su dimensión teórica como práctica.

Este texto pretende ser un aporte a la disciplina tanto de la teoría política, como también de la democracia misma, en tanto nos permita o nos aliente a pensar otros posibles, y a

imaginar otras formas de experiencia de la democracia, la cual siempre aparece como promesa incumplida, siempre paradójal, siempre a medias. La renovada teoría democrática de Rancière nos motiva a ser más optimistas, y a hacernos cargo de la libertad y de la igualdad en el presente, animándonos a reflexionar, a imaginar pero también a crear y a actuar produciendo nuevos tiempos y nuevas formas de ser-en-común que nos permitan vivir la experiencia democrática en esta vida, y no en un porvenir incierto definido *a priori* por las vanguardias de la salvación.

## 1. La democracia sin el *demos* frente a la democracia sin-*arkhê*

*"Bien, en las ciudades debe haber gobernantes pero también gobernados, pienso"* (Platón, *Leyes*, III, 689e).

No hay Estado democrático. Jacques Rancière afirma, de este modo, que no hay posibles de la democracia allí en donde se configura el plano de una institución. La democracia es imposible de institucionalizar. Es lo que formulaba ya en sus orígenes Platón: la democracia no tiene *arkhê*, la democracia es an-árquica por naturaleza. La democracia no tiene principio de legitimación, la libertad del *demos* es precisamente la cualidad de los que no tienen cualidad (Rancière, 1996: 51). El fundamento de lo infundado. La democracia tampoco tiene a nadie que camine a la cabeza. En tanto artificio de la igualdad radical, la democracia no supone la superioridad de ningún ciudadano respecto de ningún otro. Es lo que designaba la *isonomía* desde su primera evocación por parte de Otanes en *Historia* de Herodoto. Como sostiene Aristóteles (*Política*, VI, 2), democracia es ese modo de gobierno en el que los ciudadanos prefieren no ser gobernados por nadie. Hallward (2009) en su interpretación sobre Rancière lo admite: si la democracia tiene un sentido, debe ser el de no disponer de ninguna autoridad identificable. Es decir, democracia es aquella forma de gobierno que, en definitiva, no es un modo de gobierno. Es aquella organización inorgánica. El lugar donde los ciudadanos deciden "vivir como se quiera" (Aristóteles, *Política*, VI, 2). En donde lo que realmente opera no es una *politeia* sino que tantas *politeiai* como almas hayan disponibles, es decir, no otra cosa que un bazar (Platón, *República*, VIII). De este

modo, la democracia altera todas las formas de *arkhê* en tanto evocación de principio, de fundamento, o de comando. La democracia, afirma enfáticamente Rancière, es anarquía.

Lo anárquico de la democracia no aparece presentado de modo peyorativo en la teoría política rancièriana. La democracia es anárquica pues es la escenificación de la libertad de aquellos que sólo pueden aparecer en tanto son libres, en tanto están liberados de las cargas ancestrales del trabajo y la dominación. El pueblo es el sujeto de la democracia. Sujeto in-cualificado que sólo tiene existencia en el reparto de las partes pues se le permite la libertad. Democracia es, entonces, no otra cosa que el gobierno de los que siempre han sido gobernados. El gobierno de aquéllos que no poseen ningún título para gobernar (Rancière, 2006a). Ausencia de *arkhê*, pues. *An-arkhein*, anarquía en su sentido más arcaico. Así, se presenta de este modo en toda su expresión la concepción democrática en la obra de Rancière.

No obstante, se le reprochará a Rancière, que nosotros vivimos en democracias. La consagración del mundo moderno ha traído en nuestras *poleis* devenidas en *kosmopoleis* el principio de la representación que permite que los ciudadanos sean gobernados democráticamente. Esto parece un tanto indiscutible. Por todas partes del mundo se levanta la bandera democrática como la única experiencia deseable y el modo civilizado de vivir en comunidad. Pero por democracia no entendamos el asambleísmo participacionista, que permite que toda la masa de la población disponga de palabra para tomar las decisiones vinculantes. No, eso no es lo deseable. Como nos señala Constant,

en su célebre "Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos" (1819), nuestras ciudades han crecido, en nuestros Estados modernos ya no podemos reunir a toda la comunidad en un *ágora*. Pero más aún, eso no es lo deseable, debido a que los individuos prefieren desplegar el goce de sus vidas privadas. Ya no disponen de tiempo ocioso (*skholê, otium*) para encargarse de los asuntos públicos, sino que priorizan sus propios asuntos, sus negocios (*askholía, nec-otium*). De esta manera, a diferencia de lo deseable para el *polités* en el mundo clásico, es decir, tener esclavos para que se encargasen de tener cubiertas las necesidades vitales en el espacio del *oikos*, para poder, de ese modo, entregarse de lleno al espacio de la libertad, léase la *polis*; hoy en día, por el contrario, los ciudadanos prefieren contratar administradores que se hagan cargo de lo público, puesto que la libertad ya no se concibe en ese espacio, sino que en el invisible espacio de la privacidad.

Pero la democracia moderna no es sólo una expresión de una transmutación del concepto de libertad y de la preeminencia de lo privado sobre lo público. Los Padres Fundadores no escogieron la representación de las repúblicas modernas por el sólo hecho de reivindicar un cierto tipo de libertad individual. La democracia opera junto al concepto de representación porque nace, específicamente, como una respuesta a la democracia misma. Sheldon Wolin (1993) nos introduce a esta distinción. Wolin señala que la esencia misma de la democracia es la pasión popular por la igualdad. Una igualdad que se expresa en la sola lógica de la posesión de un igual poder político que permite al pueblo expresar dicha condición en el espacio público. La representación, en

cambio, va en una lógica distinta a la democracia, y por ende a la pasión popular, puesto que se fundamenta en la distinción.

Esto último es lo que formulaban Madison o Sieyès, respecto de que el gobierno republicano es distinto y superior a la democracia, puesto que la democracia está basada en un supuesto donde el pueblo gobierna directamente, mientras tanto en el gobierno republicano al mando está un *órgano selecto de representantes* que por su prudencia y virtud pueden llevar las riendas de la *polis* de mejor modo que si lo hiciera el pueblo en asamblea. Los representantes son *distintos* al pueblo, son superiores. Están sustentados en el título político de la virtud, que por su sabiduría, prudencia o riqueza, pueden ser dueños de sí mismos y reconocer de mejor manera el bien de la comunidad.

Es la vieja argumentación platónica que sugiere que el mundo está ordenado de un modo en el cual se establece que hay personas que nacieron con alma para gobernar y otras con alma para ser gobernados. Esto se desprende desde su mentira política, “el mito de las clases y las almas”. Un análisis desde la idea misma de la justicia (*diké*) de la *República* de Platón: que cada cual se dedique a sus asuntos sin entrometerse en nada en los asuntos de los otros. Es decir que quienes nacieron con el alma de oro, con el título de la sabiduría (*sophía*) que deviene en prudencia (*phronêsis*), deben gobernar sobre las otras clases a las que no les fue concedido el beneficio divino de mandar. De este modo, los hombres que son de cualidades distintas e inferiores, es decir, los guardianes con su alma de plata y los artesanos con su alma de bronce sólo deben hacer usos de sus virtudes propias: la valentía (*andreia*) y la templanza (*sophrosýne*)

respectivamente<sup>1</sup>. De este modo, los guardianes son valientes pues deben proteger a la ciudad, en donde su alma irascible es capaz de repeler de manera iracunda las injusticias, es decir el intento de romper con el orden geométrico de la disposición de las jerarquías. Y por su parte, el artesano que únicamente está destinado a la vida productiva, sólo debe tener desarrollada la templanza que le permita guiar la parte de su alma que es preponderante: el alma concupiscible proclive a la vida pasional y viciosa. De este modo, los tipos de almas, y los órdenes de la misma que preponderan en cada clase, muestran el tipo de humanidad diferente que se expresa. Los seres humanos no son iguales por naturaleza, y la disposición divina ha señalado que quienes están dotados de una mayor racionalidad y de una alma dorada son aquellos que por su sabiduría deben guiar el gobierno.

Como lo observa Rancière (2006b), es lo que va a rectificar el Platón viejo, al escribir una de sus últimas obras: las *Leyes*. En el libro III, Platón se entrega a un inventario sistemático de los títulos (*axiomata*) para gobernar y los títulos correlativos para ser gobernado. Cuatro de éstos son títulos tradicionales de autoridad, fundados en una diferencia de naturaleza o sea una diferencia en el nacimiento. Tienen título para gobernar quienes son nacidos antes o de un modo distinto. Así se funda el poder de los padres sobre los hijos, de los viejos sobre los jóvenes, de los amos sobre los esclavos, y de los nobles sobre la gente sin linaje. El quinto título se presenta como el fundamento

---

<sup>1</sup> Incluso, esta última no es una virtud propiamente del pueblo artesano. La templanza o moderación (*sophrosyne*) está presente en todas las clases, pues es aquella que expresa la capacidad de ser sumiso frente al mando y que confieren la posibilidad de ser dócil consigo mismo. El pueblo, la masa apasionada, más expuesta a la mundanidad particular, debe poseer más que nadie el temple para poder obedecer sin resistencia a sus gobernantes y a su alma racional para no caer en las tentaciones del día a día (*República*,

originario, es decir aquella potencia que expresa el poder de los más fuertes sobre los más débiles. Y el sexto, es el título más importante para el autor: el de los virtuosos, los sabios sobre los ignorantes. De esta manera se zanja la voluntad divina que cruza la humanidad y que confiere que la superioridad, de algún tipo, implica por ende la disposición de quienes mandan y quienes son mandados.

El republicanismo, inspirador de las democracias modernas, se funda en este principio. Tal como señala Rancière (2006a), una república no es el gobierno de la ley ni de la igualdad ciudadana frente a ésta. La república es más bien la distribución jerárquica de las posiciones, “el reino de la igualdad geométrica que pone a quienes valen más por encima de quienes valen menos. Su principio no es la ley escrita y semejante para todos, sino la educación que dota a cada cual y a cada clase de la virtud adecuada a su lugar y a su función” (*ibíd.*: 93). En este sentido, la república es un sistema de gobierno que busca la homogeneidad social. Una estructura armónica que distribuya los lazos sociales de un modo adecuado para la pacificación de la desgarradura social, o en otras palabras, de los gobiernos de clase representados en la polarización infinita entre oligarquías y democracias. Por tanto, una república es la institución de una armonía entre lo desigual, que señale perfectamente quienes deben gobernar y quienes han de ser los gobernados. Y que además esté dotada con la aceptación de esa naturaleza por ambas partes.

Es la misma motivación que tenían los republicanos fundadores de los estados modernos, posteriormente denominados «democracias representativas». Tanto los Federalistas en EEUU como Sieyès o Tracy en Francia comprendían que una república

estaba dotada de una mayor virtud que la democracia, ya que expulsaba de su interior el desorden instituyendo los mecanismos para que personas *seleccionadas* se hicieran cargo de los asuntos públicos. Es la institución del sufragio universal que permite la fundación del gobierno representativo. En la relación entre ambos mecanismos es que se funda la *politeia*. Es el advenimiento del gobierno mixto, desemejante de sí mismo, tal como lo hubiera señalado Aristóteles en el libro IV de la *Política*. Es el *meson* (*metrion*), el justo medio: la exacta medida entre la democracia reflejada en la autorización mediante el sufragio por parte de un *demos* excluido y la oligarquía/aristocracia fundada en las élites seleccionadas para ocupar los cargos dada su virtud o riqueza<sup>2</sup>.

Es a estas dos fórmulas, la platónica y la aristotélica, a las que Rancière les presta vital atención como justificación filosófica de la exclusión del excedente democrático. La filosofía política, esencialmente, intenta reducir la posibilidad del desorden escandaloso que la democracia produce: el escándalo de demostrar que la política no tiene fundamento, no tiene *arkhê*. De este modo, y en primer lugar, el elitismo republicano pensado por Madison y los demás es la viva expresión de lo que Rancière denominará la *arquipolítica*. Es la misma intención platónica de tratar de fundar la comunidad del *arkhê*: un poder político que reconozca, en principio, que las personas son desiguales, y que el reparto de las partes no puede estar determinado de modo azaroso. No cualquiera puede mandar, recordémoslo. Hay quienes nacen con el fundamento para mandar y a

---

<sup>2</sup> La idea de que las «democracias modernas» o «democracias representativas» son una especie de régimen mixto, es decir una mixtura entre el principio de la soberanía popular y el gobierno aristocrático u oligárquico, podemos encontrarla en Manin (1998); Rancière (2006a; 2006b) y en Rosanvallon (2010).

otros no les queda más que el principio de la obediencia. En este mundo escindido, lo importante es que siempre sean los mejores los que se encarguen de lo más importante. El destino de la ciudad, entonces, sólo puede quedar en manos de los elegidos, que en su cercanía semántica no puede ser otra que la élite. La representación política ingresa al mundo con esa misión. Bernard Manin (1998) nos lo recuerda: la elección no es un mecanismo democrático. La elección está sustentada no en el principio de la igualdad, sino que en el principio de distinción. La elección implica siempre la operación de escoger a uno por *sobre* los otros. Es decir, determinar que uno cualitativamente es mejor que los demás. Elección y selección son sinónimos. Madison y Sieyès tienen clara esta cualidad de las elecciones. Madison lo expresa en el *Federalista* nº10, donde arguye que:

Una república (es) un gobierno en que tiene efecto el sistema de representación... Las dos grandes diferencias entre una democracia y una república son: primera, que en (la república) se delega la facultad en un pequeño número de ciudadanos, elegidos por el resto..." (Hamilton, Madison y Jay, 1994: 39).

Madison consideraba que la representación popular, en territorios extensos permitía la posibilidad de “refinar y ampliar la opinión pública, *pasándola por el tamiz del grupo escogido* de ciudadanos, cuya sabiduría puede discernir mejor el verdadero interés del país” (Hamilton, Madison y Jay, 1994: 39). En Francia, Sieyès, por su parte, expone que “hay dos maneras de llevar a los ciudadanos junto con el propósito de hacer las leyes: los ciudadanos pueden ejercer su derecho a realizar directamente las leyes, o pueden

confiar en representantes, *que son mucho más capaces que los ciudadanos de conocer el interés general*”<sup>3</sup>(Sieyès, 1789 cit. en Rosanvallon, 1995:146).

Esta fórmula toma mayor relevancia en las teorías democráticas contemporáneas. El fundamento platónico que eleva al sabio, al que dispone de la *techné* como el único capacitado para tomar las riendas de la "Nave del Estado", tiene ecos en las teorías politológicas que intentan definir el concepto de democracia en nuestra época. El aludido es Schumpeter (1996), quien señala que la democracia no es ni un tipo de sociedad ni una forma de gobierno basada en algún tipo de voluntad racional por parte del pueblo. De hecho sostiene que difícilmente exista un cuerpo soberano o una voluntad general a la cual los gobernantes deban someterse. Para Schumpeter, no hay un pueblo identificable, y por lo mismo, tampoco una voluntad racional del mismo a la que los gobernantes deban responder. Lo que hay es masa, esto es, una suma de individuos con diferentes identidades e intereses desvinculados que conviven en un espacio común. La democracia, por lo tanto, no es más que un mecanismo. Es el método para escoger *leaders*. Es eso y nada más. Un sistema en donde los gobernantes son escogidos por el método electivo. Pero que no difiere en lo gubernamental de una monarquía o una tiranía pues los gobernantes son los que toman las decisiones, ya que no existe ninguna voluntad a la que deban apelar ni ningún mandato que deban respetar. Actúan en nombre de sus gobernados, no obstante realizan lo que ellos estimen conveniente. Para Schumpeter, lo único que debe hacer la democracia es perpetuar el elitismo competitivo. Los partidos, las élites, no son agrupaciones programáticas que buscan

---

<sup>3</sup> Traducción propia.

cierto tipo de sociedad, sino que son marcas que compiten en un juego de mercado electoral, tratando de diferenciarse levemente para poder captar la atención de los consumidores (votantes)<sup>4</sup>. La democracia es un mecanismo de autorización de cierta élite, de ciertos líderes, para gobernar por un período definido. No es otra cosa.

El liderazgo es la respuesta al hecho de que la “masa electoral es incapaz de otra acción que la estampida” (*ibíd.*), que esa masa una vez reunida muestra un sentido de responsabilidad reducido, un nivel inferior de energía intelectual y una sensibilidad mayor para las influencias extra-lógicas (*ibíd.*). Es decir, Schumpeter reconoce en el *método* democrático un mecanismo para frenar la estampida e irracionalidad popular.

Platón ya reconocía las ventajas que la elección poseía respecto al escandaloso mecanismo de la democracia clásica: el sorteo. En el Libro VI de las *Leyes*, sostiene de manera clara la diferencia entre ambos mecanismos. Argumenta que la elección permite la selección de los mejores, de los más capacitados, para hacerse cargo de las instituciones. Es decir, empuja la selección de los magistrados hacia lo justo, “dando a cada uno lo adecuado a su naturaleza; y también en cuanto a distinciones, concediéndoselas siempre mayores a los más excelentes en punto a virtud y al contrario a los que son de manera distinta por lo que toca a virtud y educación, distribuyendo proporcionalmente lo conveniente para cada cual”, en otras palabras, es “la igualdad

---

<sup>4</sup> El juicio schumpeteriano ha tenido una enorme influencia en la teoría politológica de la democracia. Por ejemplo, Downs (1992) sostiene que la democracia funciona como un mercado en el cual los partidos o *labels* funcionan como empresas que intercambian políticas públicas a cambio de votos. Su oferta intenta acercarse a dónde –según él– se encuentran distribuidos la mayoría de los votantes, es decir, en el centro. De ahí su caracterización del *votante mediano*. También podemos encontrar su influencia en Dahl (1992); Easton (1992), Przeworski (2010), entre otros.

asignada en cada momento a desiguales según su naturaleza” (*Leyes*, 757c-d). Es lo que se define como la igualdad geométrica u oligárquica. Es la idea de la justicia que distribuye las posiciones y las jerarquías de acuerdo a las virtudes de cada cual. En cambio, el sorteo –agrega Platón– pretende otro tipo de igualdad, la aritmética o democrática. Es una igualdad perjudicial pues trata de equiparar lo inigualable. Trata de darles lo mismo a personas que no son iguales, dado que difieren en cuanto a sus capacidades. Platón opta por la primera, y por ende, por el mecanismo electivo. Rompiendo así con el escandaloso principio de la *isotimia*.

Por lo tanto, la democracia –según Platón– es el desorden. Es el caos sustentado en el gobierno de quienes no deberían gobernar, puesto que no tienen título fundado en ninguna condición distintiva que justifique su autoridad. La solución es el mandato moderado de los que saben. De quienes han sido investidos por la virtud (*areté*) y la *techné* para administrar los actos de gobierno. La política requiere estar mediada por el conocimiento, por la sabiduría y la experiencia de las técnicas de gobernar. Para Platón, el indicado es el filósofo. Él es quien debe tomar el timón en “la nave del Estado”. Las personas sabias no deben pedirles permiso a los ignorantes para gobernar, al igual que los médicos no les piden permiso a los enfermos para sanarlos. En realidad, ocurre al revés: son los últimos quienes deben ir en búsqueda de los primeros (*República*, VI, 488a-e).

En las democracias ocurre lo contrario. Los tripulantes y los marineros tratan de hacerse con el barco, sin embargo no tienen la cualificación ni el conocimiento para poder

dirigir los destinos del mismo. El pueblo –en palabras de Platón, la multitud (*ochlos*) – es la “bestia grande y robusta” y se educa por los aduladores, ya sean sofistas o demagogos. Esta muchedumbre desea oír sólo lo que guía su *pathos*.

No obstante, con la fundación de la democracia moderna, ya sea madisoniana o schumpeteriana, se vuelve a introducir el principio arquipolítico platónico. El principio que pone en el mando a quienes tienen título para gobernar y deja al pueblo en su lugar milenario: el lugar de la obediencia. Es la democracia representativa: la democracia buena. Aquella democracia que discurre entre el mesurado ordenamiento institucional. Que funciona mediante la representación de gobernantes *electos* que saben mejor que los gobernados, lo que ellos necesitan. Es la democracia que se levanta en ciernes contra la democracia. La democracia buena del Estado de derecho, el mecanismo representativo, la libertad individual y el hombre consumista versus la democracia escandalosa, tumultuosa, licenciosa y anárquica del pueblo que es una parte (invisibilizada), pero que desea ser todo.

Pero ¿cómo es posible que democracia sea al mismo tiempo su opuesto? Jacques Rancière (1996; 2006b) nos responde: lo que existe es una confusión respecto a lo que la política significa y a lo que la democracia es. La política —afirma Rancière— no es aquella profesión del ejercicio del poder y la administración de los organismos representativos. La política, a diferencia del uso que convencionalmente se le da, no es

el proceso del gobierno. Por el contrario, a ese proceso Rancière lo denominará policía<sup>5</sup>. La policía “consiste en organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento, y descansa en la distribución jerárquica de lugares y funciones” (*ibíd.*: 17). La policía y su entramado de legitimación y poder designan lo que ingresa y lo que no. Distribuye quien tiene parte en el juego de la ciudadanía y el mando y quienes no tienen parte en esa dimensión. A este proceso se le denomina la división o *reparto de lo sensible*: es decir, la policía designa el contorno de lo que tiene parte en la comunidad y lo que la excede. A quien se le da derecho de poder hacer uso de la palabra, y se le otorgan herramientas de decisión vinculante, y a quienes solamente les queda la misión de acatar y circular. Las democracias arquipolíticas modernas funcionan mediante ese principio de división, mediante el *reparto de lo sensible*. Señalando quienes están legitimados para hacer uso de la palabra y a quienes sólo les queda disponible la *phoné*. Quienes pueden tener parte en el gobierno, y quienes simplemente no tienen parte en esa repartición.

---

<sup>5</sup> El concepto “policía” es controversial, pero no deja de ser útil. Rancière reconoce esto arguyendo que “[l]a palabra policía evoca corrientemente lo que se llama la baja policía, los cachiporrazos de las fuerzas del orden y las inquisiciones de las policías secretas, pero esta identificación restrictiva puede ser tenida por contingente. Michel Foucault demostró que, como técnica de gobierno, la policía definida por los autores del siglo XVII y XVIII se extendía a todo lo que concierne al ‘hombre’ y su ‘felicidad’. La baja policía no es más que una forma particular de un orden más general que dispone lo sensible en lo cual los cuerpos se distribuyen en una comunidad” (Rancière, 1996: 43). Del mismo modo, era utilizado en Chile durante los tiempos de la colonia para denotar todo procedimiento que tuviera relación con la administración municipal o de los cabildos. Rousseau le da un uso similar. Del mismo modo, en el idioma inglés existe la distinción entre *policy* (políticas o policía) y *politics* (política). El primer concepto hace alusión a todo el campo de las políticas públicas y la administración estatal, las funciones del gobierno, las burocracias y las instituciones representativas que comprenden el procedimiento denominado *policy-making* o diseño de políticas públicas. El segundo en cambio es mucho más controvertido, y puede explicarse como lo he hecho en esta tesina. A la dimensión del artificio de la libertad y la igualdad que fundan un mundo común. Como queda en evidencia, nosotros tendemos a usar la palabra “política” para ambos momentos. Con Rancière, la utilización del concepto policía viene a colación con la intención de emprender la difícil tarea filosófica de utilizar los “conceptos adecuados”.

No obstante, seguimos denominando a nuestras actuales administraciones bajo el nombre de democracia. El proceso de transformación de transmutación del concepto de democracia en tanto manifestación igualitaria del poder popular hacia el del gobierno republicano sustentado en la representación política es extenso y no nos encargaremos de eso aquí<sup>6</sup>. Lo evidente es que no vivimos en monarquías bajo el alero de ningún rey-filósofo ni tampoco en sistema de castas estamentales. Hay algo en la fórmula de las repúblicas modernas que nos permite hacer la operación de denominarla como democracias. Es a esto a lo que Rancière, realizando una lectura crítica del proyecto aristotélico, denomina *parapolítica*. Rancière nos recuerda que el proyecto aristotélico se distancia de la hipótesis platónica. Si bien, como toda filosofía política, confunde a la política con el régimen policial, el proyecto aristotélico reconoce que aunque es preferible que los mejores gobernarán y que ojalá lo hicieran siempre, esto es imposible en el espacio de la *polis* en donde todos los *politai* son iguales por naturaleza. Aristóteles queda preso de su máxima que sostiene que la ciudadanía implica la relación paradójica de mandar y ser mandado. El registro de esa igualdad, desarma el *arkhé* platónico que define que, en la ciudad, sólo a unos les compete la autoridad y a otros les compete la obediencia. Platón no tiene problemas en erigir esa máxima pues, como bien le reprocha su discípulo en el Libro II de la *Política*, él confunde la *polis* con el *oikos*. Reemplaza a la ciudad por la familia absoluta de la comunidad de los guardianes.

Aristóteles no está dispuesto a pagar ese precio, nos señala Rancière. Y, no obstante, tampoco está dispuesto a reconocer la política como escándalo excesivo fundado en la

---

<sup>6</sup> Sobre esta discusión, resulta crucial revisar Rosanvallon (1995).

igual libertad e igual igualdad del *demos* con el resto de la ciudad. "El problema de la parapolítica consistirá entonces en conciliar las dos naturalezas y sus lógicas antagónicas: la que quiere que lo mejor de todo sea el mando del mejor y la que quiere que lo mejor en materia de igualdad sea la igualdad" (Rancière, 1996: 95). Es en ese instante donde Aristóteles —según Rancière— reconoce el problema que aqueja la política. Está en su mal origen. La política no tiene nacimiento único en la *physis* humana que nos proveyó de *logos* para configurar la comunidad de los iguales. La política, ahora observando la realidad efectiva de las cosas, padece irremediamente el conflicto en su origen: la disputa inacabable entre ricos y pobres. Entre oligarquía y democracia. En su Libro IV se va a encargar de este asunto y también de su solución. Si la política es la escenificación de esa disputa, pues entonces, hay que establecer el régimen ético en su interior. Al igual que en la *Ética a Nicómaco* establece que la conducta prudente es el justo medio (*mesótês*) entre el exceso y el defecto de una actividad dada, en la política esto no es distinto. Hay que encontrar la medida que permita morigerar la tensión entre el defecto oligárquico y el exceso democrático. Esto es el régimen mixto, el gobierno de la clase media. Sólo de este modo se podrá equilibrar la animosidad entre ricos y pobres. Entre las dos formas desviadas de gobiernos que sólo operan por la búsqueda del bien particular y no del bien común. De esta manera la *politeia* aristotélica viene a generar la medida, la armonía consensual del gobierno del centro. Del mismo modo, como la política es estética, ricos y pobres se sentirían conformes, pues sentirían que viven en formas de gobiernos que son *ad hoc* a sus intereses.

Armonioso, parece, y sin embargo no es más que una Utopía realista, sostendrá Rancière (1994). No hay régimen medio, sencillamente porque el centro es una ficción. No existe esa figura de lo centrípeto, puesto que la política sigue siendo asunto de ricos y pobres. Lo social: el reinado de la necesidad sigue desbordándose por todos lados. Del mismo modo, que la clase media no impide el dominio de los poderosos.

La segunda fórmula aristotélica no es mejor y sin embargo nos parecerá conocida. Aristóteles sostendrá que la mejor democracia es la *democracia rural*. La democracia es buena en tanto sea una democracia en la cual su sujeto matricial, el *demos*, esté disperso y alejado del centro de la ciudad. Tan preocupado de sus necesidades vitales desplegadas en el trabajo que le sea imposible gastar su tiempo en los asuntos del mundo. De ese modo, la igualdad isonómica está consagrada en el papel. El *demos* no puede reclamar que no tiene el derecho para hacerse cargo de los asuntos comunes, y no obstante, en la práctica, sólo se encargan de ellos los hombres mejores (*aristoi*), aquéllos que por su condición tienen el tiempo disponible (*skholê*) para hacerse cargo de la *isegoría*.

Es la buena democracia: la democracia que permite, bajo el título de la soberanía del pueblo, que la gente de bien se haga cargo de la dirección de la ciudad. Es la exacta homología de la fórmula madisoniana. Y es, además, la configuración misma de la fórmula pluralista y agregativa de la democracia que formula Anthony Downs (1992). Recordémosla. Downs nos advierte que los partidos políticos deben optar siempre, para ganar sus elecciones, por captar al mayor electorado posible. Por ello nos recuerda

que el electorado, mayoritariamente, siempre se posiciona en el centro. Es lo que él denomina votante mediano. La política consiste, entonces, en el ejercicio mimético de competencia por la búsqueda del votante moderado, aquel que rompe con el principio polarizante de establecer una política entre izquierdas y derechas. Es el artificio del consenso y del fin de la historia. Política que define *a priori* las partes sociales, sus lugares, funciones y utilidades electorales. Establece ex-ante su funcionamiento, como también su *ethos*. Ahí en donde cada cual hace lo que debe, ahí también se puede predecir y controlar sus manifestaciones y comportamientos. La democracia parapolítica hoy se levanta victoriosa. Democracia del centro, democracia sin *demos*. Democracia consensuada que extirpa el litigio de un *demos* que quiere ser todo, y que no obstante, no tiene parte en el conteo de las partes sociales. Hoy el pueblo no es la denominación de una clase, de una parte específica de la sociedad. Foucault nos lo recuerda brillantemente: el pueblo hoy es la población. Suma agregativa de todos los individuos de una sociedad, ya sean ricos, ya sean pobres. Por lo tanto, la democracia ya no puede ser la apelación a ninguna fórmula reivindicatoria del poder de una clase, de una parte de la ciudad: la de los incontados. De esta manera, la democracia como fórmula expresiva del odio a la democracia, se separa de sí misma e impide que el pueblo exista como sujeto específico.

A esta modalidad de la democracia moderna Rancière le otorga un nombre bastante ilustrativo: *posdemocracia*. Ahora su definición:

"La posdemocracia es la práctica gubernamental y la legitimación conceptual de una democracia *posterior* al *demos*, de una democracia que liquidó la apariencia,

la cuenta errónea y el litigio del pueblo, reductible por lo tanto al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales" (Rancière, 1996: 129)

La posdemocracia es la democracia, después del pueblo, como podemos ver. Es una democracia parapolítica, la democracia de su anulación. No implica el momento definitivo en el que el poder del pueblo haya podido conciliar definitivamente sus energías en las formas institucionales. Es no otra cosa que el reflejo, la identificación, entre los dispositivos institucionales y la disposición de las partes de la sociedad y sus partes. En síntesis, la formulación policial idónea para hacer desaparecer al sujeto matricial de la democracia, el *demos*, en tanto suplemento de la cuenta de las partes sociales.

Posdemocracia o democracia consensual es la forma democrática también de la era del behaviorismo y del predominio hegemónico de las encuestas de opinión. "Como régimen de la opinión, la posdemocracia tiene por principio hacer desaparecer la apariencia perturbada y perturbadora del pueblo y su cuenta siempre falsa, detrás de procedimientos de presentificación exhaustiva del pueblo y sus partes y de armonización de la cuenta de las partes y de la imagen del todo" (*ibíd.*: 130). Su utopía es la de una cuenta ininterrumpida que presentifica el total de la "opinión pública" como idéntica al cuerpo del pueblo. De esta manera se revoca la esfera de apariencia del pueblo, haciéndola aparecer como una identidad visible, como algo totalmente expuesto hacia los saberes del poder gubernamental. Es el pueblo, entonces, el que está representado —doblemente— por el régimen parlamentario y por las estadísticas

expresadas en los estudios de opinión. Pero esta ilusión es la demostración de un pueblo que siempre está presente y siempre ausente. Está atrapado entre esta hipervisualización y su invisibilidad propia de la distribución de las partes del régimen policial. "Ese pueblo presente en la forma de su reducción estadística, es un pueblo transformado en objeto de su conocimiento y de previsión, que licencia a la apariencia y sus polémicas. A partir de allí pueden instaurarse procedimientos de cuenta exhaustivos. El pueblo es idéntico a la suma de sus partes. La suma de sus opiniones es igual a la suma de las partes que lo constituyen" (*ibid.*: 133), el cual puede ser descompuesto en sus identidades particulares, socioprofesionales, sociodemográficas, etarias. Así, plenamente identificado, los intereses y opiniones son plenamente enumerables. Y sin embargo, esta cuenta ilusoria de las "ciencias de la opinión"<sup>7</sup>, no pueden ponderar nunca la suma excedente, el exceso, el suplemento de la subjetivación democrática, siempre imprevisible mediante las técnicas de cuantificación. El acontecimiento democrático, el tratamiento de un daño siempre es más que el cuestionario del encuestador. En definitiva, dicho exceso de la democracia no puede ser absorbido nunca en términos legales, pero tampoco en términos sociológicos.

Ante esta puesta en evidencia del elitismo democrático y de su fórmula consensual, se han tratado de levantar otros modelos de democracia que caen en errores semejantes, según Rancière. La democracia deliberativa, por ejemplo, bajo la premisa de la búsqueda del consenso racional mediante el proceso de deliberación pública padece la

---

<sup>7</sup> Retomando la vieja argumentación platónica, la noción de "ciencia de la opinión" es un oxímoron, en tanto se compone de dos conceptos contrapuestos como ciencia (*episteme*) y opinión (*doxa*).

incapacidad de comprender el registro del régimen policial que le da a unos la parte en el registro de la palabra y a otros meramente el uso de la voz. La democracia deliberativa, recordemos, consiste en tomar decisiones mediante una discusión racional, basada en fundamentos imparciales y orientadas hacia el bien común y lo público (Held, 2012). Bajo el fundamento de la imparcialidad, los deliberacionistas esperan que la mayoría de las posiciones sociales estén presentadas y que se sometan al escrutinio de la razón universal, para arribar a un consenso que permita, democráticamente, establecer que es lo justo para cierta comunidad. El error de esta premisa, desde el argumento rancièriano, no es que los individuos carezcan de razón para establecer un diálogo imparcial. El error está en creer que los individuos tienen igual reparto en el registro de la palabra. Recordemos que el régimen policial mediante el *reparto de lo sensible* establece a quienes les queda condicionada la posibilidad del *logos* y a quienes sólo les queda disponible vociferar. No hay razones posibles ahí en donde unos hablan el lenguaje del mando y otros sólo el lenguaje de la obediencia. La escenificación democrática sólo puede existir en la manera de un litigio y no de un consenso. La comunidad del litigio es aquella en donde se pone en evidencia que aquéllos a los que, supuestamente, sólo les estaba permitido el lenguaje de la obediencia también pueden comprender el lenguaje del mando, lo que implica destruir la ficción desigualitaria que pone a uno sobre otros. Pero esa verificación ocurre sólo como manifestación de un disenso.

Es Jürgen Habermas el más célebre de los pensadores de este modelo de democracia. El modelo habermasiano, de la acción comunicativa presupone que los compañeros en el

intercambio comunicativo están preconstituidos. Por el contrario —sostendrá Rancière (1996)— la característica particular del disenso político es que los compañeros no están más constituidos que el objeto o la misma escena de discusión. Es por esto que, para Rancière, la democracia deliberativa también está en el trasfondo de *El desacuerdo*. Habermas parte, como sabemos, de una situación ideal de comunicación para construir su concepción política en la cual, tal como dijimos más arriba, el diálogo y el consenso son protagonistas. Rancière lo objeta, pues para el franco-argelino, Habermas considera que siempre el diálogo político se realiza entre un "yo" y un "tú", en el que ambos se reconocen la común capacidad para comunicarse y hacerse entender. Es decir, cada uno comparte que el otro es un sujeto de enunciación, en tanto ambos son poseedores del *logos*. Y no obstante, esto no es lo que sucede. Siempre hay alguien que queda fuera de esta comunicación en condiciones ideales. Alguien quien no es un interlocutor válido, precisamente porque se le ha negado el reconocimiento de portar la capacidad de la palabra; y la de reclamar que él es la *tercera persona* excluida del diálogo *yo-tú*. Sin embargo —nos recuerda Rancière— los juego de tercera persona son esenciales para la lógica de la distinción política, dado que permiten institucionalizar y visibilizar un conflicto social cuando una primera persona se manifiesta en una tercera persona colectiva; por ejemplo cuando alguien manifiesta: "*los estudiantes no estarán de acuerdo*" (Santiago, 2009: 270).

La política, por tanto, no es la creación de espacios de diálogo y deliberación para llegar a acuerdos. Esta situación de la democracia deliberativa, lejos de ser ideal, corre el alto riesgo de excluir previamente a sujetos que quedan fuera por no tener parte en el reparto

del discurso. Si bien esto puede ser matizado, desde la misma concepción de esfera pública presentada por Habermas, en donde —al menos en el albor de las sociedades burguesas— el espacio ciudadano tenía cierto control sobre las aristocracias dominantes, dicha modelación teórica da cuenta, simultáneamente, de una cuenta de los incontados, un estado llano, que no era depositario del *logos* vinculante, del derecho de *isegoría*. Rancière (1996), en este sentido no es ingenuo y reconoce que hay órdenes de la policía que son mejores que otros. Unos que le dan más cabida a los poderes de control popular, en tanto otros los excluyen de plano. Pero la lógica de la desigualdad, la lógica del gobierno opera bajo el mismo principio a pesar de sus gradualidades.

Laura Quintana (2014) nos recuerda este problema de la democracia deliberativa. Quintana, leyendo a Rancière, afirma que los modelos consensuales, como el de Habermas tienen en común la identificación racional de una aspiración de un "ser-en-común" que se identifica con la unidad, ya sea formal o sustancial —de una multiplicidad individual integrada socialmente, es decir, sin fisuras ni divisiones, no conflictiva, igual a sí misma. En definitiva, una lógica policial.

Ahí donde hay lógica del gobierno, lógica de la policía, necesariamente hay un lenguaje del que manda, y un otro lenguaje del que obedece. La idealización habermasiana entre un "comprender y comprender" puro, no se manifiesta en la comunicación democrática. "No es lo mismo comprender a alguien que comprender a alguien que ordena algo al margen de que lo aceptemos" (Rancière, 1996: 63). De esta manera, Rancière se aleja de Habermas y del modelo deliberacionista al "aclarar que decirle a alguien "¿comprende?"

en determinadas situaciones implica un performativo que se burla de la "contradicción performativa", porque su propia ejecución, su manera de hacerse comprender, es trazar la partición entre dos sentidos de la misma palabra y dos categorías de seres parlantes" (Arteta, 2017: 72). Y, por otra parte, el mismo acto de la comprensión da cuenta de la cuestión última: sólo puede haber comprensión en tanto hay igualdad: toda obediencia tiene, necesariamente, como trasfondo la igualdad de la inteligencia. Una capacidad igual de entender la palabra del mando y la palabra de la obediencia.

Se sigue, por tanto, que los disensos que la política produce no pueden ser resueltos mediante mecanismos técnicos-instrumentales; tampoco por dispositivos de interlocución; en definitiva las confrontaciones democráticas no pueden ser resueltas por la victoria del mejor argumento. Las cuestiones democráticas no responden a criterios racionales ni universales, su único universal polémico es la igualdad y funciona más bien como un operador de verificaciones o demostraciones (Rancière, 2006b). La democracia, por el contrario, piensa el derecho no como la existencia de un *arkhê* o como atributo de cierto sujeto ideal, sino como argumento que permite crear una instancia de enunciación inexistente y hacer visible un daño.

Pero si bien es visible la distancia de Rancière con modelos como el de democracia deliberativa, se le ha identificado o al menos se ha producido la confusión de catalogarlo como un pensador de la democracia participativa o de ciertas formas de democracia directa. Y es necesario mostrar la dificultad de esta clasificación.

Para comenzar, por democracia participativa no debemos entender específicamente todas las prácticas en donde el pueblo toma parte en las decisiones gubernamentales de manera directa. Como nos recuerda David Held (2007: 300), el concepto de democracia participativa tiene un sentido restringido, y se relaciona con el contramodelo principal a la vertiente derechista de la democracia-legal, pensada por Hayek y principalmente Schumpeter. Sus teóricos principales son Pateman, Macpherson, Bachrach, Barber, entre otros. Uno de sus argumentos principales es la crítica al "supuesto" ciudadano libre e igual de la democracia liberal. Su crítica es hacia los derechos formales que brinda esta democracia, en donde las élites determinan el rumbo de las vidas de los ciudadanos, los cuales tienen pocos mecanismos para hacer frente a las desigualdades sociales existentes. "El individuo libre e igual es, en la práctica, una persona mucho más difícil de encontrar de lo que sugiere la teoría liberal" (Pateman, 1985: 171). Y esto es producto de que no participa de una igualdad y de una participación fuerte en los mecanismos de decisión que estructuran su vida (Barber, 2006). En este sentido, los participacionistas valoran la libertad en tanto implique la posesión de libertades tangibles, de derechos que prefiguren y configuren dicha libertad.

Contra las lecturas schumpeterianas del individuo egoísta y de la democracia como mero mecanismo de elección de élites, Carole Pateman afirma que la democracia es un tipo de sociedad, una forma específica de vida, una experiencia particular. Macpherson coincide y sostiene que las asimetrías de poder disponibles en las sociedades liberales obstaculizan en sumo grado la experiencia de la libertad y la igualdad. Por tanto, este modelo propone reconsiderar las instituciones democráticas a la luz de los centros de

poder social que ahí se configuran. Se deben elaborar, por lo tanto, espacios de participación social vinculante en sindicatos, en escuelas, universidades, barrios. No obstante, dichas instituciones no deben sencillamente reemplazar al Estado. El Estado debe democratizarse, y las modalidades de esta democratización tienen que ser producidas mediante la interlocución constante con estas organizaciones de base, en situaciones de mayor accesibilidad y responsabilidad. De esta manera, según Macpherson, el desarrollo humano y la plena libertad pueden ser alcanzadas producto del compromiso y la permanente participación de los ciudadanos en la regulación de su sociedad y del Estado.

No es lo anterior, lo que Rancière concibe por democracia. La democracia no es un régimen, sostiene Rancière, pero tampoco es un modo de vida social (1996: 128), a diferencia de la célebre afirmación de Carole Pateman. Al decir esto, Rancière se separa no sólo de las formulaciones de la democracia en tanto esfera de participación de un pueblo preconstituido, sino que también de la consideración de que la democracia es un cierto tipo de comunidad idílica en donde las personas participan vinculadamente en la estructuración de su sociedad. Rancière piensa la democracia de un modo muy diferente a Pateman y Macpherson. Más allá de la confusión que produce Rancière al evocar la posibilidad de un poder del pueblo (sobre esto hablaremos en el capítulo siguiente), para Rancière la dificultad estriba, precisamente en que el pueblo sólo puede tener existencia mediante la actividad litigiosa del tratamiento de un daño, mediante la desidentificación que permite subjetivar al sujeto del daño, mediante dispositivos de verificación y demostración. No existe un pueblo *a priori*, ni mucho menos instituciones de

participación que les puedan ser dotadas a ese sujeto suplementario (sin-parte en el reparto) para fiscalizar el accionar del poder estatal.

El modelo de democracia participativa, por lo tanto, se inscribe dentro de los regímenes, dentro las ideas de las formas de gobierno. No es más que un arreglo que pretende dotar de nuevos lugares y funciones a los ordenamientos de la policía. Pero la aparición espectacular y disruptiva del pueblo no es nunca un arreglo institucional o un dispositivo estatal que le permite tener cabida. La democracia es específicamente la puesta en cuestionamiento de cualquier disposición o arreglo institucional. Aquello que remueve las operaciones que rigen una cierta disposición de los lugares y de las funciones, que estructuran un cierto reparto de lo sensible, en tanto régimen del aparecer, del ser oído, de poder enunciar una palabra. Democracia es la suspensión de las formas que implican dar un cierto orden, un cierto funcionamiento, un fundamento de los quehaceres de la comunidad y los sujetos que deben realizarlas. Todo eso que se suspende no es política, es policía. Rancière lo sabe. Evidentemente hay policías mejores que otras. Algunas, como las que plantean Pateman o Macpherson, inclusive podrían hacernos felices, y no obstante no es eso lo que está en juego. La lógica policial daña la lógica de la emancipación. La democracia, en tanto momento en que la igualdad es verificada, requiere, necesariamente, de una remoción de los ordenamientos sensibles, de correr la barrera que dispone que unos deben hacer tal cosa, y otros otra. En cierta medida, la demostración de la igualdad es siempre des-orden, una remoción de las dinámicas del gobierno, ya sea una forma de gobierno en donde los ciudadanos pueden tener cierta función vinculante en las decisiones gubernamentales, ya sea en otra

(como la mayoría de las formas contemporáneas) en las que sencillamente no tienen dicha posibilidad.

Finalmente, además del modelo deliberativo y participativo de democracia, uno de los últimos debates en los que participa Rancière en torno al concepto de democracia es al interior de la tradición de la democracia radical, más específicamente en oposición al modelo de pluralismo agonial de Chantal Mouffe y de la democracia populista de Ernesto Laclau, ambos deudores de un mismo marco teórico<sup>8</sup>.

A pesar de las diferencias existentes, no son pocos quienes los han incluido dentro de una tradición de pensamiento común<sup>9</sup>. La centralidad del carácter disensual de la política, la distinción entre *la* política y *lo* político como dos esferas diferenciadas, han concitado las bases argumentales para dicha conjunción. Tanto así, que la misma Chantal Mouffe incurre en la homologación, al afirmar en *En torno a lo político* (2007), tras citar la definición de *posdemocracia*<sup>10</sup> de Rancière, lo siguiente:

"Rancière señala aquí, aunque utilizando un vocabulario diferente, la eliminación por parte del enfoque pospolítico de la dimensión adversarial, que es constitutiva de lo político, y que proporciona a la política democrática su dinámica inherente" (*ibid.*: 36).

---

<sup>8</sup> Icónico es al respecto el libro conjunto escrito por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, llamado *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Ahí se deja ver este nuevo marco teórico, al cual ellos abiertamente denominan "postmarxista", caracterizado por una fuerte influencia gramsciana, lacaniana y también de las teorías del lenguaje y la retórica.

<sup>9</sup> Al respecto revisar el texto de Oliver Marchart (2009) en donde los incluye dentro de lo que él denomina post-heiddegerianismo de izquierda dentro del pensamiento posfundacionalista.

<sup>10</sup> Dicha cita en donde se define posdemocracia ya fue presentada en este capítulo (ver páginas 26 y 27).

Efectivamente, Rancière, al igual que Mouffe, está pensando en la democracia de nuestra época como una democracia consensual, que se sustenta en la lógica o en la pretensión de un consenso o una racionalidad de consensualismo. Mouffe explicita de buena manera en *La paradoja democrática* (2003) en qué consiste esto. Tras la caída del Muro de Berlín se ha erigido un pensamiento finalista, en donde se ha alcanzado, supuestamente el lugar último de la historia mediante la conjunción democracia liberal y neoliberalismo. Dicha conjunción y dicho triunfo de cierta ideología político-económica marca el comienzo de la era de un consenso incuestionable, respecto de los modos de hacer y los escenarios y estructuras para hacer política. Esto vino aparejado— sostiene Mouffe— de un esfuerzo de la filosofía política democrática por darle vigor y fundamento al consensualismo como modalidad de funcionamiento específico de una democracia buena. Así, al igual que Rancière, Mouffe identifica en Habermas (aunque también en Rawls) esa pretensión de configurar democracias en donde se alcance un consenso sin exclusión al interior de una esfera pública racional que morigere o limpie las posiciones privadas, radicales o conflictivas, a través del filtro racional del mejor argumento o bien mediante el imperativo de apelar sólo a razones públicas en tanto universalizables. La ciencia política y la sociología terminan por suturar este marco teórico de la democracia consensual mediante su justificación empírica de los modelos económicos de democracia. Schumpeter, aunque en mayor medida Anthony Downs, le otorgan, en definitiva, su validación empírica. En este capítulo ya hemos hablado de ellos. Retornemos desde la perspectiva de Chantal Mouffe. Ellos sostienen que la democracia funciona igual que el mercado, en donde partidos o *labels* A y B (oferentes)

compiten vendiendo sus paquetes de políticas públicas a cambio de votos de los electores (demandantes). Downs, tras esto, logra identificar que la mayor cantidad de los votantes se encuentran distribuidos en el centro de la escala política, por lo cual las posiciones extremas se excluyen o son consideradas en menor medida en el juego competitivo por la consecución de los votos. De esta manera, se da el argumento sociológico empírico del *votante mediano*, justificación "científica" del modelo centrista o consensual.

Como pudimos ver en la crítica de Rancière a la posdemocracia, la democracia deliberativa y al modelo elitista, logramos identificar, con mayor o menor grado de compatibilidad, bastantes lugares comunes en la crítica levantada por Mouffe. *En los bordes de lo político* (1994) y *El desacuerdo* (1996) son una expresión del malestar de una época en donde Rancière tiene algo que decir respecto a este supuesto fin de la historia que consagraba una cierta modalidad específica de la vida y una democracia buena y sin bordes. Y, no obstante, hay sutilezas que hacen que las conceptualizaciones de Rancière y Mouffe tomen caminos muy separados.

Para Mouffe (1999; 2003; 2007; 2014) el problema de la ficción consensual de la política contemporánea es grave pues lesiona precisamente lo que la política y su naturaleza es. En definitiva, su carácter agonial. Con Ernesto Laclau en *Hegemonía y Estrategia Socialista* (1985) ya habían expresado la imposibilidad de suturar lo social. Del mismo modo, es imposible suturar las identidades sociales. El consenso es ficticio, la naturaleza social, su dato es el pluralismo. Y la configuración de las identidades

pluralistas es precisamente la existencia de un *alter*, de una exterioridad constitutiva que la da forma a la identidad propia. Es por esta razón que la naturaleza política es conflictiva. Revitalizando una lectura schmittiana de izquierda, Chantal Mouffe vuelve a reactivar el concepto de lo político en su dimensión antagónica de amigos-enemigos. No obstante, la matiza con algo que la pensadora belga acepta: la tradición liberal trajo dos cosas para quedarse: el pluralismo y los derechos humanos constitucionales. En este sentido, el consenso mínimo admisible es la aceptación de estas dos cualidades liberales, las que nos obligan a reformular la dialéctica amigo-enemigo por una respetuosa de los derechos humanos y de la democracia, es decir: amigos-*adversarios*. Este es el modelo adversarial de democracia de Chantal Mouffe conocido como pluralismo-agonal.

Con este diagnóstico, la pretensión de Chantal Mouffe es la reactivación de una esfera pública pujante en donde proyectos plurales, de izquierdas y de derechas compitan por la consecución del poder estatal, superando la ficción centrípeta del votante *mediano* y de la hegemonía neoliberal como lo único posible. Hegemonía, de hecho, toma aquí un papel fundamental, pues reemplaza la idea de consenso como totalidad suturada. La hegemonía, tal como la pensaba Gramsci, "siempre está "contaminada" por el carácter antagónico de la realidad social" (Sandoval en Mouffe, 2016: 10). Por tanto, siempre está abierta a movimientos contra-hegemónicos que pueden desdoblar o poblar el lugar donde se producen esas hegemonías. La hegemonía, en este sentido, da cuenta de mejor modo —nos dirá Mouffe— de la naturaleza de lo político, en tanto espacio siempre disputable por las distintas identidades disponibles en el escenario social.

Presentada así la propuesta democrática radical de Mouffe, ya se pueden establecer bastantes separaciones. Amador Fernández-Savater (2015), no por nada, separa a Rancière de Mouffe y Laclau como las fuentes argumentales del debate producido en España entre 15-M (el primero) y Podemos (los segundos). Efectivamente, hay diferencias significativas entre estos pensadores incluso en aquellos conceptos que aparentemente parecieran unirlos (*disenso, consenso, lo político y la política, posdemocracia y pospolítica*) como también diferencias más radicales en torno a las nociones de *representación, Estado, partidos políticos, identidad* en definitiva, en torno a la democracia misma.

Vamos por orden.

Disenso, el carácter disensual, conflictivo, litigioso de la política se presenta tanto en Rancière como en Mouffe como conceptos centrales, fundamentales. Para la pensadora belga tiene, necesariamente, que ver con una reactivación de las políticas de izquierda, de una reactivación de las subjetividades e identidades configuradas a lo largo del eje izquierdas-derechas, permitiendo la tramitación política de los diversos proyectos en pugna, de manera inerradicable, en la arena política. Para Rancière, en cambio, disenso implica una otra configuración. Más allá de una reactivación de una política multipolar. De partidos militantes y comprometidos. De una esfera pública plural, agonal y pujante. Más allá de todo eso, para Rancière el disenso implica otra configuración. Disenso es aquello que permite hacer visible algo que en un régimen de distribución y de ordenamiento, ya sea plural, ya sea homogéneo, no podía ser visto. Más allá de cierta

configuración del mundo ambidiestra, Rancière con la noción de *dissensus* pone en evidencia la existencia de dos mundos en uno, aquel que ordena la estructuración del espacio y sus funciones mediante identidades visibles, audibles y localizables, y aquel otro espacio invisibilizado, no contado, no audible, que se permite aparecer litigando la estructuración del primer orden presentado. Es más un aparecer entre un abajo y un arriba, entre lo que tiene parte y aquello que no la tiene, más que una conflictividad pasional entre proyectos partisanos de izquierdas y derechas. Por tanto, la idea de *consenso* para Rancière da cuenta de esa misma manifestación. Más que la *centrifugación* de la política y la ficción de identidades sociales que están de acuerdo respecto del mundo que quieren construir, tiene que ver con la lógica policial que distribuye y jerarquiza el régimen de lo sensible y su reparto. Aquel espacio en donde el significante y el significado son idénticos. Un cierto acuerdo respecto del ser y su hacer. “Un acuerdo entre sentido y sentido, es decir, entre un modo de presentación sensible y un régimen de interpretación de sus datos. Significa que, cualesquiera sean nuestras divergencias de ideas y de aspiraciones, percibimos las mismas cosas y les damos la misma significación” (Rancière, 2010: 69). Donde las identidades son idénticas a sus funciones: los estudiantes estudian, los trabajadores trabajan, los automóviles circulan, los gobernantes gobiernan, los ciudadanos acatan. En dicha estructura, poco cambia si hay partidos de izquierda más o menos polarizados. Al menos, el cambio no se produce respecto de un cierto consenso estructurado respecto al funcionamiento de las identidades en cierta distribución policial. Las concepciones de posdemocracia en

Rancière y de pospolítica en Mouffe están atravesadas por estas mismas diferencias. Lo que nuevamente las hace no equiparables entre sí.

Respecto de la separación entre *la* política y *lo* político también hay diferencias sustantivas entre los autores. Mientras para Mouffe lo político es esa esfera adversarial en donde el conflicto toma escena para el enfrentamiento de posiciones ideológicas diversas por la consecución de la hegemonía del Estado; en Rancière (2006b) tiene que ver con lo que denomina el *tratamiento de un daño*. Esto es, el encuentro polémico entre el reclamo de la verificación de la igualdad por parte de quienes no tienen parte en la distribución sensible y el orden policial que, precisamente, daña esa igualdad reclamada. En último término, es el encuentro entre la policía y *la* política. Muy por el contrario, Para Mouffe, *la* política tiene que ver con la necesidad práctica de la estructuración de cierto orden determinado. En definitiva, es la configuración de cierta hegemonía, mediante distintos procedimientos y "políticas" (*policies*) que buscan el agrupamiento y estabilización *momentáneo* de los conflictos sociales existentes. Pero es a esto último a lo que Rancière denomina policía, no política. Hegemonía y política serían similares al concepto de policía, entonces, en el pensamiento de Rancière. La valoración del lugar hegemónico del Estado dibuja, por lo visto, una distancia importante entre la teoría política del pensador franco-argelino y la pensadora belga.

Esa diferencia fundamental en la valoración del Estado nos permite observar otro *desacuerdo* central entre el pensamiento de Laclau y Mouffe y la concepción democrática de Rancière: me refiero al concepto de *representación*.

Chantal Mouffe en su último libro individual, *Agonística* (2014), se hace cargo de esta cuestión y alude de modo subrepticio al pensamiento de Jacques Rancière. Ahí afirma en la conclusión de dicho texto que "[m]uchos de los que rechazan la representación política identifican a la democracia representativa con su forma "posdemocrática"<sup>11</sup>". Mouffe acusa a los pensadores de la crisis de representación posdemocrática de no comprender "que el problema tiene que ver con el modo en que las instituciones representativas están funcionando en la actualidad, con tantas voces excluidas de la representación" (*ibíd.*: 126). En definitiva, Mouffe, en consonancia con su pensamiento hegemónico, considera que el problema no es la representación, sino que la ausencia de alternativas para que los ciudadanos puedan desfogar su voz en el sistema parlamentario. En consecuencia, la proliferación de una esfera pública viva de carácter agonístico, en donde toda la pluralidad de disidencias tengan cabida en la configuración de la disputa por la hegemonía.

Ernesto Laclau tiene plena correspondencia con Mouffe respecto de la importancia de la representación para la política democrática. En *La razón populista* (2005) destaca esta condición, en tanto posibilidad de articular demandas democráticas aisladas y darle voz a aquellos que estaban excluidos en la esfera del poder. De esta manera, la representación en su carácter bifaz, construye un pueblo<sup>12</sup> desde arriba mediante la articulación realizada por el poder representativo, ahí en donde una serie de demandas

---

<sup>11</sup> Es con el uso de este concepto que entendemos realiza un guiño a la obra de Rancière.

<sup>12</sup> Sobre esta discusión y sobre cierta correspondencia que tiene Mouffe con la estrategia populista, es interesante revisar Errejón y Mouffe (2016). Ahí se puede notar, además, la importantísima influencia de este pensamiento en diversos partidos políticos y movimientos de la nueva izquierda europea, en particular "Podemos" en España, pero también Syriza.

estaban disgregadas; y simultáneamente opera como portavoz de ese pueblo ahora configurado, catalizando las demandas en las instituciones de representación. A mi juicio, Laclau nos presenta a la representación como una cierta figura de un Leviatán invertido. Ya no es el pacto entre los individuos los que crean la autoridad del Estado, sino que es el Estado, el que, al ver a todos los individuos disgregados, los articula desde arriba mediante la representación, creando un pueblo. Como se sigue, Laclau arguye que "[l]a tarea del representante... es democrática, ya que sin su intervención no habría una incorporación de esos sectores marginales [disgregados y no-representados] a la esfera pública" (*ibíd.*: 201). Es sólo mediante el representante que las demandas son *incorporadas*, es decir toman *cuerpo*, configurando la *corporalidad* del pueblo, el cual no existe antes del momento representativo. Representación, además, inevitable — sostiene— dada las extensiones de nuestros estados modernos, en los cuales el pueblo no puede reunirse en asambleas. En definitiva, extensión territorial más demandas desarticuladas hacen que el mecanismo representativo sea vital para la calidad democrática.

Jacques Rancière está, definitivamente, muy lejos de dichas opiniones. En una suerte de pensamiento posthegemónico<sup>13</sup> o anti-hegemónico, el pensador franco-argelino sostiene que "la representación nunca fue un sistema inventado para paliar el crecimiento poblacional. No es una forma de adaptación de la democracia a los tiempos modernos y a los vastos espacios. Es, de pleno derecho, una forma oligárquica, una representación

---

<sup>13</sup> Para una reflexión más acabada sobre este concepto, revisar Ardití (2010) o Beasley-Murray (2010). En esta ocasión, el uso del concepto se adscribe en mayor medida a la definición presentada por Benjamín Ardití.

de minorías poseedoras de título para encargarse de los asuntos comunes" (Rancière, 2006a: 77). Rancière considera que la teoría política trata de simplificar la cuestión dividiendo el asunto entre democracia directa y democracia representativa. De hecho, tanto Laclau como Mouffe caen en esta interpretación, y no obstante, no tiene que ver con eso. La representación, desde sus orígenes, tuvo la pretensión de hacer desaparecer la influencia popular, poniendo a ciudadanos más preparados para los asuntos comunes<sup>14</sup>. En la historia de la representación son siempre primeros estratos sociales, órdenes, posesiones que otorgan un *arkhê*, un título que fundamenta la posesión del poder. "En su origen, la representación es el opuesto exacto de la democracia. Nadie lo ignora en la época de las revoluciones norteamericanas y francesas" (*ibid.*: 78). Como sabemos, la democracia no se comporta nunca como una forma jurídico-política. No hay Estado democrático, —sostendrá Rancière, enfáticamente. El poder del pueblo está siempre más acá y más allá de esas formas. La democracia —para Rancière— sería de ese modo *lo ingobernable* mismo en su manifestación, es decir, la acción igualitaria que desordena el reparto jerárquico de lugares, papeles sociales y funciones, abriendo el campo de lo posible y ampliando las definiciones de la vida común (Fernández-Savater, 2015: s/n). Es la manifestación del escándalo que permite que quienes no tienen las condiciones, los títulos, las condecoraciones de superioridad para hacerse cargo de una cierta configuración de la comunidad, sencillamente lo hacen mediante la afirmación del presupuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera. En definitiva, "[E]l escándalo democrático consiste simplemente en revelar esto: jamás habrá, bajo el

---

<sup>14</sup> Sobre este punto es muy interesante la reflexión presentada por Bernard Manin (1998).

nombre de política, un principio uno de la comunidad capaz de legitimar la acción de los gobernantes a partir de las leyes inherentes al agrupamiento de las comunidades humanas" (Rancière, 2006a: 75).

Dicho todo esto, el problema para Rancière es claro. Si bien hoy la democracia aparece como orden, como el recto modo en el cual las instituciones operan bajo la premisa de las elecciones libres, el sistema representativo, la soberanía estatal, el estado de derecho, el consenso republicano, la tolerancia, el cosmopolitismo y el respeto por las libertades individuales, etcétera. Si bien, insisto, hoy la democracia aparece como todo eso, Rancière desnuda esta presunción para dejar en evidencia toda la potencialidad desigualitaria de la democracia moderna. No vivimos en democracias, sostendrá Rancière, tampoco vivimos en estados de excepción biopolíticos, vivimos en oligarquías (2006a). Bajo la defensa de la palabra escandalosa, Rancière presenta que toda esta puesta en escena no es más que la manifestación de un odio a lo verdaderamente democrático. La manifestación de un modo de ocultamiento, de domesticación o de anulación de lo estrictamente democrático. En definitiva, según Rancière (*ibíd.*), la democracia no es ni esa forma de gobierno que permite a la oligarquía reinar en el nombre del pueblo, ni esa forma de sociedad regida por el poder de la mercancía. Es la acción que sin cesar arranca a los gobiernos oligárquicos el monopolio de la vida pública, y a la riqueza, la omnipotencia sobre las vidas.

No obstante, las alternativas que se han levantado desde el pensamiento crítico o desde la izquierda tampoco responden a lo que Rancière considera es la democracia. Como

pudimos ver en este capítulo, la democracia deliberativa, la democracia participativa, y la democracia radical no logran alejarse de los márgenes de la lógica policial que configura y distribuye un reparto de lo sensible, dañando, de este modo, la igualdad.

En síntesis, democracia es siempre la escenificación de un tratamiento de un daño. La democracia es la manifestación anárquica de un pueblo que se manifiesta por el sólo hecho del daño igualitario de cualquiera con cualquiera. Emancipación y democracia son lo mismo, en principio. La democracia aparece siempre como la respuesta al poder policial que segmenta y separa la experiencia estética de la igualdad y la libertad. Pues bien, si la democracia no es posible ni bajo la institucionalidad republicana representativa, ni bajo la fórmula consensual del gobierno de la clase media soberana y del votante mediano, ni bajo la fórmula racional de la deliberación pública, ni mediante las formas participacionistas o el pluralismo agonial. Más aún, si todas esas fórmulas son manifestaciones del régimen policial, ¿qué posibilidad existe, en la teoría de Rancière, de una efectivización de la democracia? ¿De una subjetivación que sea prolongada? ¿Qué factibilidad existe para la manifestación de una cierta escena de la igualdad que permita la emancipación de cierta comunidad en oposición al régimen jerárquico de la policía? De eso me encargaré en seguida.

## **2. ¿La igualdad instituida?: la parte de los sin-parte como democracia anárquica**

¿Pensador de la barricada? en una entrevista denominada "La democracia contra la democracia" (2010) a Jacques Rancière le sacaban a colación una vez más el cliché que ronda a su teoría política. ¿Es acaso la filosofía democrática de la parte de los sin-parte una pura manifestación acontecimental, una expresión superficial y momentánea de desinscripción y subjetivación de los incontados? ¿Es el pensamiento democrático de Rancière sólo una expresión teórica de las manifestaciones populares y de los movimientos sociales? La idea de este capítulo es poner en duda ese sentido común. Aquí intentaré avanzar hacia una concepción democrática en la obra del autor que se despliega más allá del conspicuo ejemplo extraído de Ballanche en donde se glorifica la huida de la plebe hacia el monte Aventino . La democracia como parte de los sin-parte es, a mi juicio, mucho más que una posibilidad eventual y efímera. Volviendo nuestra mirada, en conjunto con Rancière, hacia la democracia ateniense y a algunos conjuntos de textos, entrevistas y conferencias arcanas y otras más actualizadas, intentaremos indagar en la posibilidad de una emancipación extendida de la parte de los sin-parte emulando el gobierno infundado creado por Clístenes. En otras palabras, ¿es posible pensar una positivización de la parte de los sin-parte haciendo referencia al *topos* de la democracia clásica, tan utilizado por el mismo Rancière para explicar su teoría de la emancipación? ¿Existe en el pensamiento rancièriano una posibilidad de pensar la institución, una continuidad de la democracia, más allá de su rareza y provisionalidad?

Estas preguntas serán el corazón de este capítulo. Antes que eso me encargaré de presentar a qué nos referimos al argumentar que Rancière piensa la parte de los sin-parte como democracia anárquica ¿A qué se refiere con anarquía? ¿Qué es lo anárquico en el pensamiento de Rancière? Tras esa aclaración presentaremos la reflexión respecto de qué modo puede relacionarse esta democracia anárquica con la figura de la institución/organización y su continuidad.

### *2.1. El anarquismo de Jacques Rancière*

Partimos este capítulo desde este tópico pues nos permite ingresar desde las entrañas de la reflexión teórica de Rancière sobre política, democracia e institución. Al mismo tiempo, que podemos advertir una continuidad con cuestiones que no quedaron del todo saldadas en el capítulo anterior respecto de una problematización o conceptualización más acabada de la parte de los sin-parte como democracia sin-*arkhê*. Parto por aclarar que reflexionaré respecto al pensamiento anarquista en Rancière sólo al interior de su teoría política, sin ingresar en este trabajo en su densa perspectiva teórica anti-autoritaria en los planos de la pedagogía y el arte.

En la entrevista titulada "Against an Ebbing Tide" (2011), Jacques Rancière al ser preguntado por el carácter anárquico de su pensamiento sostiene que en sentido estricto su filosofía puede ser considerada como anarquista, en tanto él concibe que la política sólo puede desarrollarse en ausencia de cualquier *arkhê*, en tanto principio legitimador o justificador del mando con el poder de la ciencia, del nacimiento, la fuerza o cualquier otro título (*entitlement*). En definitiva, su proyecto investigativo —añade— siempre ha

estado interesado en mostrar la contingencia de la autoridad, la cual siempre puede ser borrada por la derogación del *arkhê* mediante la verificación de la igualdad de cualquiera con cualquiera. En la misma línea, Rancière sostiene que su pensamiento siempre se ha caracterizado por el nulo interés por concebir a la política como la conquista del Estado, ni tampoco como el ejercicio iluminador de una vanguardia científica. En este sentido, el concepto de anarquismo que Rancière ha defendido es una en donde: política, democracia y anarquismo son equivalentes. Sin embargo, esto no quiere decir, que el pensamiento anarquista de Rancière sea uno contrario o desinteresado por el Estado:

"Mi anarquismo no significa un desinterés en lo que el Estado hace. Muy por el contrario, siempre he buscado redirigir la atención sobre las prácticas del Estado, mientras quienes reprochan mi anarquismo generalmente practican un conveniente cortocircuito entre las tendencias generales del capital y aquellos fenómenos etiquetados como sociedad" (*ibíd.*: 239).

Esta preocupación por lo estatal lo ha distanciado del anarquismo tradicional o los anarquismos históricos activos. Rancière (2008) reconoce desligarse del anarquismo tradicional, alejándose de las formas organicistas que piensan toda ilegitimidad de la dominación desde una oposición con el Estado. Rancière, contra esta intención del anarquismo histórico por separar al Estado de la sociedad, intenta oponer la política al primero. Rancière (2011) aclara, por cierto, que en la teoría y práctica contemporánea existen una diversidad importante de derivas del anarquismo. Desde las que celebran el individualismo radical, ecologismos, hasta algunas que comulgan con el marxismo sobre la preponderancia de la ciencia y de un tiempo mejor por venir. A diferencia de ciertas

tradiciones anarquistas de moda, Rancière (2008) no cree en las "frases hechas" para una aplicación futura posible. Él cree que lo que hay son formas actuales de oposición al orden existente que están desarrollando formas futuras de ser en común. "Para decirlo de otra manera, se trata de qué formas del presente son en sí mismas futuras" (Rancière, 2011: 250). Una cierta política del anarquismo que se juega en tanto lo que hagamos aquí y ahora con nuestra igualdad y las capacidades disponibles para verificarlas en el futuro (de esto hablaremos en extenso más adelante). Pero esto implica pensar la cuestión que el anarquismo histórico juzgó contradictorio: un pensamiento político anarquista, una idea de anarquismo como práctica política.

Pero continuando con la relación posible entre el pensamiento de Jacques Rancière y los anarquismos más tradicionales, ¿existe alguna realmente correspondencia entre estos pensamientos? Todd May es uno de los pensadores más atentos a esta posibilidad. En muchos de sus escritos afirma no sólo la naturaleza anárquica del pensamiento rancieriano, sino que también una cierta pertenencia a la familia tradicional anarquista. En primer lugar, May (2008) sostiene que un primer punto de convergencia es la distancia que Rancière toma de la tradición marxista. Icónico es su distanciamiento de su otrora maestro explicador, Louis Althusser. En *La lección de Althusser* (2014) se expone el distanciamiento respecto de esa ciencia que considera *a priori* al sujeto popular como ideologizado e incapaz de poder alcanzar la emancipación por sí mismo, necesitando, entonces, en todo momento una ciencia vanguardista que guíe sus pasos hacia la libertad de la explotación. Por el contrario, en su libro *La noche de los proletarios* (2010), Rancière da cuenta de obreros y artesanos franceses que en el Siglo XIX demostraban

cómo la emancipación consiste en la propia voluntad de interrumpir el tiempo del dominio para inaugurar un nuevo espacio temporal en donde la igualdad de cualquiera puede ser comprobada. Lo más notorio de esta investigación, contrario al marxismo, es una emancipación popular que no busca reafirmar su cultura, sino que por el contrario, la igualdad disponible para acceder al mundo de las luces.

Pero quizás, la distancia más notoria para considerar anarquista a Rancière —según May (2007; 2008; 2009; 2010)— es la supuesta centralidad del concepto de *dominación* en su obra, respecto del concepto de *explotación* marxiano. La explotación para los marxistas es entendida por May como la extracción y expropiación de la plusvalía de los trabajadores por parte de los capitalistas. En síntesis, es siempre un concepto de centralidad económica, más específicamente, centrado en la esfera del trabajo. En cambio, la "dominación, a diferencia de la explotación, puede ocurrir en cualquier reino de la experiencia social" (May, 2010: 12)<sup>15</sup>. La dominación, por tanto, es un concepto más elástico, que incluye dentro suyo a la explotación, y que además es un concepto político.

Siguiendo lo anterior, May (2008) considera que es posible encontrar "predecesores del pensamiento de Rancière en la tradición del anarquismo. Entendiendo el anarquismo como una crítica de la dominación y una práctica de la igualdad radical" (Contreras, 2016: 143). En este sentido, el anarquismo comunista de Kropotkin, Goldman o Godwin es el que encuentra un correlato con Rancière, según May (2008). Sobre esto el exégeta

---

<sup>15</sup> Traducción propia.

estadunidense argumenta que, la política de Rancière está en consonancia con los principios profundos que informan al anarquismo como pensamiento político. Si la igualdad es la piedra de toque de una política democrática, esto significa que no hay vanguardia ni divisiones necesarias entre quienes piensan y quienes actúan. También significa, junto con esto, que el proceso de la política es esencial, no solo sus resultados. Este es un punto que a menudo ha sido insistido por los anarquistas, nos dice. Cómo luchamos y resistimos refleja nuestra visión de cómo debe ser una sociedad. Es una verdad que es reconocida por los anarquistas, y que ha sido teóricamente articulada por Rancière (May, 2009).

Una lectura un tanto distinta, pero más sistemática sobre este vínculo de Jacques Rancière con el anarquismo es la realizada por Maia Beitía en su investigación denominada "Is Rancière anarchist?" (2012). En dicha indagación, Beitía sopesa los argumentos de Rancière con una exégesis acabada de los principales pensadores del anarquismo. Allí, Beitía llega a la conclusión de que existe una importante evidencia para afirmar que Rancière es un pensador anti-autoritario. Inclusive —sostiene— su antiautoritarismo es más comprometido que el de la mayoría de los pensadores anarquistas históricos. Esto se suscribe en la idea rancièriana de la ausencia de fundación, como la razón de la existencia de la política. Para Rancière, no hay nada que pueda justificar la autoridad, mientras que para el resto de los anarquistas esto no es determinado —sostiene. En añadidura, Beitía arguye que esto se debe a que la igualdad está en la base del pensamiento de Rancière, incluso antes que la libertad. No obstante, que la igualdad esté en la base no implica, por ningún motivo, que sea el *arkhê* del

pensamiento rancièriano. La igualdad es un verificador, es un operador de demostraciones, que siempre está en movimiento, antes que operar como fundamento o cimiento. Sin embargo —puntualiza sorprendida— Rancière, extrañamente, no acompaña este anti-autoritarismo de un anti-estatismo. Esto queda evidenciado en su concepto de "lo político" como tratamiento del daño, en donde la sociedad paulatinamente va mejorando mediante los embates de las demandas políticas al ordenamiento policial. Con el argumento (excusa, señala Beitía) de la igualdad, Rancière rechaza cualquier necesidad de "gobernar por gobernar", descartando así todo tipo de legitimidad de las autoridades. La diferencia es que los anarquistas históricos siempre relacionan esta autoridad con el Estado.

A mi juicio, coincido con May y Beitía respecto de que es evidente la profunda desconfianza al autoritarismo presente en el pensamiento rancièriano. Conceptos como la "presuposición de la igualdad", la "igualdad de las inteligencias" o su desconfianza a la "lógica explicadora", entre muchas otras escenas que circundan una cierta "filosofía de la emancipación", que hemos ido visitando (y seguiremos haciéndolo) en este trabajo, dan cuenta de esta condición. Simultáneamente, concuerdo con Beitía respecto de que Rancière no es un pensador antiestatal, o al menos no un pensador despreocupado de la práctica estatal aunque sí celoso del Estado como lugar de reparto, y eso pudimos comprobarlo en propias palabras de Rancière al comienzo de este apartado. Ahora bien, respecto de sus correspondencias con un pensamiento anarquista moderno evidentemente existe algunas tales como su desconfianza del Estado, algunas de sus críticas realizadas a una cierta metafísica presente en la ciencia marxista o bien en su

compromiso con el anti-autoritarismo, no obstante, creo que cuando Rancière se aproxima al concepto anarquía lo hace desde otro lugar.

En primer lugar, se podría hipotetizar que esta dicotomía con el anarquismo histórico nace de la inspiración o el legado del mayo del 68, tal como lo entendió Jacques Rancière. Pero también —y quizás esto es más determinante— de una comprensión histórica o etimológica del sentido mismo de la palabra "anarquía" y de su relación con la política, la democracia y la igualdad y que puede ser descubierta en la Grecia clásica. Rancière (2008) denomina su idea de anarquía como "anarquismo primario", esto es, un anarquismo distinto a la concepción levantada por los anarquistas modernos, una conceptualización de "anarquía" anterior a los anarquismos y que dice relación con los usos originales del concepto *an-arkhê*. A continuación, me propongo presentar esta relación en el pensamiento de Rancière:

"La democracia no es una *politeia*, sino que un bazar de *politeiai*" afirma Platón en el Libro VIII de la *República*. Aristóteles, por su parte, nos recuerda en el Libro VI de la *Política*, que una de las características de la democracia es que es la forma de gobierno en la que los ciudadanos, preferiblemente, desean no ser gobernados por nadie y sólo, si eso no es posible, ser gobernados por turnos. Adicionalmente, al final de su vida, Platón nos comenta en el Libro III de las *Leyes*, que los títulos para gobernar están siempre signados por la superioridad natural (virtud sobre vicio, vejez sobre juventud, riqueza versus pobreza, en definitiva, poder versus ausencia de poder), no obstante existe un séptimo título que sólo depende de la fortuna divina, la *tykhé*, esto es, en otras palabras,

que es una forma de fundamento que no tiene fundamento. Precisamente, este último título es el título utilizado para justificar a la democracia. Un fundamento infundado, una forma des-fundamentada de autoridad. Jacques Rancière (1994; 1995; 2006a; 2006b) con maestría nos recuerda estas escenas de la filosofía clásica. Lo que queda en evidencia, a partir de lo anterior, es que: "la política no tiene *arkhê*. En sentido estricto es anárquica. Es lo que indica el nombre mismo de democracia. Como lo ha recalado Platón, la democracia no tiene *arkhê*, no tiene medida. La singularidad del acto del *demos*, un *krateîn* en lugar de un *arkheîn*, atestigua un desorden o equivocación originaria" (2006b:18). Es precisamente a esa noción de desorden/escándalo a la que Rancière se remite para pensar cómo esa ausencia de *arkhê* constituye o da cuenta de la política, mediante sus lecturas del pensamiento helenista.

Como resulta evidente a la vista, a veces la concepción clásica de anarquía está ensuciada por revestirla con los conceptos y las experiencias propias de nuestro tiempo. Es a esto a lo que Quentin Skinner en *Significado y comprensión* denominaba la mitología del localismo. Por ejemplo, el anarquista ruso Pierre Kropotkin, sostiene que los cínicos, en particular Diógenes de Sinope, y otros de sus discípulos, practicaban un modo de vida anárquico, pues vivían liberados de grandes lujos y llevaban una vida frugal, desprovista de un amor a la propiedad y a las normas características de la vida en sociedad. Decir algo como esto, implica revestir al concepto clásico de anarquía de un *ethos* anarquista propio de la caricatura hecha hacia el anarquismo de nuestro tiempo: en gran medida contrapuesto al capitalismo y a la alienación del hombre moderno en su relación con lo propio y con las mercancías, como revisamos, en parte, con anterioridad.

Con esta aclaración, no se pretende decir que la concepción clásica de anarquía no tenga una relación antagónica con el *idiotés*, es decir, con aquellos individuos que anteponen lo propio a lo común. Pero precisamente para Rancière, esto último, el *koïnon*, lo común, da cuenta de mejor modo una forma de pensar la ausencia de *arkhê* en el mundo helénico. De esto nos encargaremos más adelante.

Ahora bien, es precisamente en el concepto de *arkhê* en donde Rancière considera razonable poner el foco en un primer momento para pensar la política. Es este concepto —como sabemos— ampliamente discutido en la filosofía clásica. Desde Tales de Mileto hasta el mismísimo Aristóteles quien reflexiona sistemáticamente sobre el mismo en el Libro V de su *Metafísica*. Haciendo un recuento *arkhê*, se nos dirá, representa el origen, el fundamento, el comienzo de todo. Tiene, por ende, una relación estrecha con la ontología, con la verdad y con el principio fundante del *kósmos*. Para Tales es el agua, para Pitágoras los números, para Heráclito el fuego, en analogía con el *lógos*. *Arkhê*, por tanto, es comienzo nos afirma Hannah Arendt (1996) a propósito de su exégesis de los textos clásicos. Comenzar es nacer, la condición de la natalidad que le permite al hombre, por su capacidad de comenzar algo completamente nuevo de configurar milagros: es esta naturaleza milagrosa del humano la sustancia de su libertad. Comenzar y ser libre es exactamente lo mismo. Comenzar y crear, mediante la palabra una nueva configuración en el mundo. Un mundo nuevo producto de la acción (*praxis*). La proposición arendtiana es interesante, pero —a mi juicio— equívoca. El yerro de Hannah Arendt ocurre en el instante mismo de confundir la libertad con el *arkhê*. Para ser libre, nos recuerda Arendt, es necesario configurar un mundo entre iguales mediante

la palabra. *Isonomía*, nos dirá en *¿Qué es la política?* (1997), es el nombre de este acto. Sin embargo, no tiene nada que ver con la democracia, sostendrá. Bastan unos pocos iguales para configurar el escenario de la libertad. Y no obstante, basándonos en *El desacuerdo*, ¿no era la libertad acaso lo que le daba sentido a la democracia y no a otra cosa en el mundo clásico? No sólo hay que seguir a Rancière para dar cuenta de la equivocación arendtiana. Platón sostuvo en el Libro VIII (557b) de *República* que en democracia lo que abunda, problemáticamente para su proyecto, es la libertad; en la misma línea, añade Aristóteles: "el principio fundamental de la democracia es la libertad fundada en la igualdad" (*Política*, VI, 2). Pero esa libertad, no es bajo ningún aspecto un principio traducible en un *arkhê*. La libertad, afirmará Rancière (1996), es el título del pueblo, pues es lo único que les da existencia. Los ricos o los superiores no requieren de la libertad para fundamentar su poder. La libertad les está añadida en su condición de superioridad. La apropiación de la libertad es, por el contrario, un *krateîn* antes que un *arkheîn*. Es una interrupción artificial ahí en donde todo orden fundamental parece demostrar que lo que gobierna la naturaleza es la desigualdad. Instituir la libertad para el pueblo, es dotar de igualdad al mundo, ahí en donde todo parece carecer de equivalencia. La libertad anárquica del *demos*, *eleutheria*, no es ni remotamente parecida a la libertad hobbesiana que configura al individuo hostil, traduciendo en la anarquía de la competencia y la desigualdad radical producto del derecho sobre todas las cosas. La libertad democrática es una libertad que por el contrario existe sólo en el plano de la igualdad: en el sentido, como nos cuenta Platón en el Libro VI de las *Leyes*, les da cosas iguales a desiguales por naturaleza. La libertad, por ende, interrumpe el *arkhê* de la

comunidad natural por el *krateîn* de la igualdad que configura la comunidad política (Rancière, 1996). Igualdad que, como ya hemos visto en reiteradas ocasiones, no es nunca un fundamento, sino un presupuesto que debe ser verificado en acto. Es la igualdad anárquica que saca de quicio a Platón. Una igualdad por la cual, juzgará Platón en tono socarrón, los animales circulan libremente, atropellando a quien se les venga en gana, los adultos obedecen a los niños, cada uno gobierna su vida a su antojo: ahí todo es anárquico: pletórico de libertad (*República* VIII, 563a-c). Ahí, en donde lo que abunda es, efectivamente, la democracia.

Rancière está atento a estas referencias hacia el concepto de anarquía por parte de los más reputados filósofos griegos. Esto último lo dirige al otro campo semántico que constituye la noción de *arkhê*. Nos recuerda Rancière (2006b), leyendo a Homero, *arkhê* es mandar (esto es crucial): *arkhê* es el fundamento que le permite a unos caminar adelante, mientras todo el resto, necesariamente camina detrás. De ahí el nombre de los magistrados en la Grecia Clásica: *arkhontes*, quienes mandan, quienes disponen del principio del mando. Esta disposición respecto de quién merece mandar, y quién no, es cuestión fundamental en el proyecto arquipolítico platónico (Rancière, 1996; 2013; Bosteels, 2010).

Siguiendo la lectura rancièriana de Platón, el concepto de *arkhê* —discusiones más, discusiones menos— se lo puede identificar con una cierta *óusia*, pero más genéricamente con una cierta *techné*, y una cierta *areté*. Lo que le da sentido a las cosas es aquella arte, técnica o virtud que le es propia. Que gobierna dicha materia. Y cuando

decimos gobernar, lo decimos a propósito. Sólo lo indicado, lo adecuado, lo que esencialmente está predeterminado puede operar sobre ciertas materias o asuntos. Esto no es distinto para la política, como lo sabemos. Platón intenta darle toda la potencia del *arkhê* a la fundamentación política. Sólo pueden operar sobre la política aquéllos que tienen la *techné* y la *areté* que le es propia, quienes disponen del título y del fundamento para gobernarla. En definitiva una *arkhê-techné-politikhé*. La imagen de la nave del Estado (*República*, VI, 488a-489d), propuesta por Platón, da cuenta de ese principio: quien pueda navegar el barco no son ni los marineros (tripulantes), ni mucho menos los pasajeros; es el *kybernetes* (piloto) quien conoce las materias indicadas para la navegación. Sólo él puede evitar el naufragio de la nave. En la arquipolítica de Platón, la política, como todo asunto, coincide con una ciencia que le es propia, con un saber específico, del cual sólo pueden estar dotados unos pocos. Ese saber opera como el principio, como el fundamento o título que le confiere a algunos la capacidad de mandar sobre otros. No obstante, la comunidad política también, nos dirá Platón, maneja su propio *arkhê*, su propio principio inaugural establecido por la *physis*. Si la naturaleza nos interpela permanentemente nuestra desigualdad: si todo lo que nos rodea nos da cuenta de que unos son mejores y otros no lo son tanto, entonces el *nomos* de la comunidad tiene que acercarse lo más posible a ese bien, que es su esencia. Ahí, entonces, la otra mitad del proyecto mitopoiético y arquipolítico platónico. Las sociedades contemporáneas a Platón (lo sabemos, oligarquías y democracias) están alejadas del bien, y por ende también de la verdad (*aletheia*). La solución para rectificar dicha desviación es, nada más y nada menos que, una mentira. Rancière en *El filósofo y sus*

*pobres* (2013) nos la recuerda: la mentira platónica: el mito de las clases (o los metales, o las almas, como lo prefieran) opera como corrector de una sociedad desviada, gobernada por la potencia de la *doxa*. Un análisis desde la idea misma de la justicia (*dikè*) de la *República* de Platón: que cada cual se dedique a sus asuntos sin entrometerse en nada en los asuntos de los otros. Mediante la composición distinta de las almas de los habitantes, Rancière nos recuerda que Platón considera que los seres humanos no son iguales por naturaleza, y la disposición divina ha señalado que quienes están dotados de una mayor racionalidad y de una alma dorada son aquellos que por su sabiduría deben guiar el gobierno. Son estos mismos, los que deben ser educados, nos recuerda Platón, en absoluta comunidad, para establecer la unicidad de la comunidad política. Sólo puede haber comunidad cuando lo común es totalizado. Lo que daña la comunidad es precisamente, esa invocación a lo propio (*idion*) que altera la preeminencia de lo común (*koïnon*). Reconfigurar la comunidad en torno a la idea de Unidad de partes sociales, permite a Platón restituir la *physis* desigualitaria de los hombres en el *nomos* de la comunidad corregida por el saber del *arkhê*. Platón encuentra ese fundamento en el mito, en la mentira que permite la posibilidad de instituir lo Uno al interior del régimen político, para darle una organicidad, una corporalidad vital a la polis. Unos la cabeza, otros el corazón y el resto sus extremidades. Es, sin embargo, Aristóteles —nos recuerda Rancière (1996)— quien le enrostrará primeramente a Platón, la imposibilidad del régimen de la Unidad. En el Libro II de *Política*, Aristóteles da cuenta que lo que configura toda comunidad política, lo que le da sentido, no es otra cosa que la pluralidad. Pero esa multiplicidad, Platón lo sabe bien, se despliega sólo ahí, en el

escenario en donde lo que reina es la libertad. Aristóteles también lo sabe y le incomoda esa verdad a la cual le cuesta hacer frente. Ellos saben que el *arkhê* está definido por una superioridad que comanda sobre una inferioridad. Y sin embargo, el ciudadano sólo puede ser tal en tanto tome parte en la actividad paradójica de mandar y ser mandado simultáneamente. Como nos recuerda Rancière (1994; 2006b) en su Segunda Tesis sobre la política, es esa dualidad la que desdobra la posibilidad de que lo superior gobierne sobre lo inferior, dada la condición del autogobierno del *politês*, en definitiva lo que suprime el *arkhê*, lo que permite la democracia. El des-fundamento democrático es precisamente la impropiedad de la libertad del *demos*, reclamándola para sí mismo, como magistralmente nos recuerda Rancière (1996). Libertad que toma sentido solamente para darle la posibilidad de ejercer el mando a aquellos que por naturaleza no les queda más remedio que obedecer. Libertad que se inaugura, por tanto, en la igualdad, libertad que desfunda, por ende, el *arkhê*.

Me propongo, incluso, observar más de cerca que Rancière (pero con Rancière) a la democracia ateniense para dar cuenta de esta escenografía anárquica y colaborar en sus asertos:

Dicha ausencia de *arkhê* está designada en su propia manifestación isonómica (la demostración de la igualdad de cualquiera con cualquiera), pero más en detalle en su manifestación isegórica: la posibilidad de utilizar la palabra de modo igualitario. Recordemos que, por contraste, en el reparto de los actores, en la escena no democrática, sólo queda disponible la actuación para quienes tienen su palabra legitimada en algún

fundamento, en algún título para poder tomar la palabra. Aristóteles, o mejor dicho Arendt (2000) nos recuerda que en principio no todos pueden hablar. El *logos* no es parte de la naturaleza humana, sino de su condición. Hay algunos que vociferan (*phoné*), mientras otros moderadamente dialogan. Cuestión, esta última, sólo posible en la escena de una recíproca igualdad, aquellos a los que se les ha conferido esa condición. La democracia es escandalosa pues produce una inversión. Escandalizado, nos recuerda Platón en *Leyes*, III: en la escena democrática hablan los sin-nombre, los que en realidad no deberían hablar, porque no tienen ningún derecho para hacerlo. No hay ningún título que les confiera, a los sin-nombre, la posibilidad de hablar (Rancière, 1996). Esto nos recuerda la escandalosa medida de Clístenes: se prohíbe a los ciudadanos atenienses apelar al apellido paterno para presentarse y tomar la palabra. La radicalidad de la medida, es la pretensión de romper con el privilegio del nombre, para darle cabida al cualquiera (*hoi idiotai*) que es un pilar fundamental de la democracia ateniense. A este acto originario, Rancière denomina la "escena histórica inaugural": un *demos* que pasa de ser un distrito o territorio geográfico a ser el nombre del sujeto matricial de la política (2006a; 2006b)<sup>16</sup>. Ese poder de los cualquiera, como nos advierte Vernant (2004), nace de la radical igualdad que se intenta experimentar en la Atenas democrática. Esa igualdad debe ser experimentada en la publicidad de la vida política, como también en la elección de las magistraturas. Ahí se presenta la *isotimia* como valor fundamental de la democracia clásica. La apelación al azar como modo de escoger los cargos ejecutivos, demuestra cómo el principio de la igualdad política delimitaba los modos de actuar y de

---

<sup>16</sup> Sobre esta materia, resulta interesante también revisar lo dicho por Abensour (En: <http://www.vacarme.org/article1772.html> visitado el 7/12/2017)

producir el mundo. La profunda desconfianza a la profesionalización del poder político operaba como *modus* de des-fundamentación del poder de unos pocos, supuestamente mejores, por sobre los muchos, supuestamente peores (sobre este asunto reparará Rancière como lo veremos en el siguiente apartado). Si la política es asunto de la común libertad que se produce mediante la operación de la igualdad de cualquiera con cualquiera, entonces, esto le permite a este *cualquiera* hacerse cargo de los asuntos del mundo, sin mediar de ningún título ni *arkhê* particular que designe quién debe ejercer el mando. La política es ese establecimiento de la igualdad, no la operación de la fuerza sobre otros que la padecen. La fuerza, nos dice Rousseau, no genera derecho, sólo se impone. La política anárquica, tal como la entiende Rancière, por el contrario, es la libertad dejada al arbitrio de una igualdad que le da su escena. Es la permisión a la multiplicidad de operar naturalmente en un espacio des-jerarquizado de existencia. Por lo mismo, la democracia no puede ser ningún diseño institucional, ninguna constitución, ninguna separación de poderes ni de elecciones periódicas (Rancière, 1994; 1996; 2006a; 2006b y un largo etcétera). Lo que Clístenes pretendió fue rediseñar las relaciones pre-políticas entre los individuos, violentando la “espontánea” sociedad ateniense por medio de disposiciones administrativas cuyo objetivo resumió Aristóteles así: “Emplear todos los artificios para que se mezclen al máximo todos entre sí y se disuelvan los vínculos sociales anteriores” (*Política*, 1319b19-20). Con ese ordenamiento produjo, por el contrario, el desordenamiento de las relaciones sociales: un bazar de constituciones como nos recuerda Platón (*República*, VIII), el escenario en donde los ciudadanos no son gobernados por nadie, o al menos por nadie más que por sí

mismos (Aristóteles, *Política*, VI, 2), amparados por el arbitrio de la suerte. Escenario que no toma la forma de un régimen o de un ordenamiento constitucional dado.

Como evidenciamos mediante este breve examen en conjunto con Rancière del concepto clásico de anarquía, logramos establecer la diferencia de lo que, considero, el pensador franco-argelino refiere a la cualidad an-árquica de toda política, de toda igualdad, de toda democracia. Mediante esta consideración, Rancière se permite pensar todas las escenas de la igualdad disponibles en la historia. Toda política, nos recordará incesantemente, implica la interrupción de todo *arkhê* en tanto principio que autorice o legitime la autoridad de unos sobre otros. Se le reprochará (o se nos reprochará, incluso) que la democracia clásica era una forma de gobierno, una institucionalidad, que duró cerca de 200 años, y que el pensamiento rancièriano es opuesto a toda forma de institución, y de pensar la política como régimen. Pues bien, estas distinciones y este debate respecto de pensar el anarquismo rancièriano y la posibilidad de la institución o positivación de la igualdad que le dé una continuidad al proyecto político igualitario es lo que presentaremos enseguida.

## *2.2. Democracia an-árquica, ¿institución o espontaneidad?: las posibilidades de una positivación de la igualdad en el pensamiento rancièriano*

¿Política o policía? ¿interrupción o continuidad? ¿es posible una emancipación definitiva? ¿es el pensamiento de Rancière un pensamiento revolucionario? ¿Cuál es el rol, entonces, de una política democrática? Hemos venido tratando estas preguntas en esta investigación, y no obstante aún no con la profundidad suficiente. Hemos afirmado

que Jacques Rancière es un pensador anarquista. Pero también hemos dicho que el anarquismo es un tipo de pensamiento que, en muchas de sus vertientes más importantes, pretende derogar el Estado para configurar una sociedad nueva, prescindiendo de dicha autoridad. Dijimos también que Rancière es un pensador antiautoritario, aunque no necesariamente antiestatista. Y que su concepción del anarquismo, al cual suscribía, tiene raíces conceptuales distintas respecto del anarquismo moderno. Hemos dicho todo eso, y consideramos que aún se debe decir mucho más. Inclusive, volver a tensionar algunas de dichas afirmaciones.

Sabemos bien que el Rancière de *El desacuerdo* (1996) nos afirmaba tajantemente que la política es rara, es acontecimental y efímera. Que la política no tiene lugares propios y que su existencia no es necesaria. Y que su aparición es siempre una que ocurre en la brecha, en su relación con lo más disponible: la policía.

También es cierto que en las explicaciones contemporáneas de los momentos democráticos en donde es posible verificar la interrupción del *arkhê* que Rancière nos proporciona, aquella emancipación del pueblo siempre parece más bien una manifestación acontecimental, una irrupción o disrupción sucinta de aquéllos que según la policía no tenían derecho a ser contados. La democracia, entonces, aparecería siempre como un tratamiento de un daño específico a la igualdad de cualquiera con cualquiera. Daño que es ejercido entre la relación polémica entre los heterogéneos política (que designa igualdad) y policía (gobierno). Ese tratamiento tomaría escena como una irrupción particular que polemiza los lugares, las posiciones y las jerarquías, como

también los órdenes de lo visible y de lo decible, es decir como una experiencia estética, que desordena la distribución de lo sensible. Hasta aquí, las posibilidades de pensar una emancipación o una positivación de la igualdad que se extienda en el tiempo resulta complicada en la obra de Rancière. Y sin embargo, sostengo que es posible pensar dicha escena sin tener que acudir a otras locaciones del pensamiento, sino que desde el mismo pensamiento de Rancière.

En las líneas siguientes nos introduciremos en ese debate, el cual ya ha comenzado. Particularmente es la academia estadounidense, y no la francesa, la que ha prestado mayor atención a esta tensión entre institución/emancipación en el pensamiento rancièriano. Expondremos esas discusiones, aunque también revisaremos otros territorios tanto geográficos como teóricos que también aportan a esta discusión, en la cual, tomaremos parte con la intención de dar una respuesta sólida respecto de la posibilidad de una cierta positivación o continuidad de la igualdad en la teoría democrática de Jacques Rancière.

Para comenzar, considero pertinente pensar cuál es la dificultad teórica de base que impide pensar la posibilidad de una política emancipatoria sostenida en el tiempo en el pensamiento de Rancière. ¿Qué es lo que intercede, a primera vista, en la obra de Rancière, que nos fuerza a tener que realizar una indagación exhaustiva en su pensamiento para poder dar cuenta de esta posibilidad? En este trabajo ya se han esbozado y visitado muchas líneas que dan cuenta de esta dificultad, no obstante hace falta una exposición más sistemática al respecto. Para poder realizar esta exposición, necesariamente tendré que volver a un lugar muy común del pensamiento político

rancièriano, este es, la distinción política/policía. Ya hemos incurrido antes en esta explicitación, pero ahora haremos un recuento. Desde la escritura de *El desacuerdo* política y policía han estado en el corazón de la teoría política y democrática del autor. Al respecto, uno podría identificar dos tipos de definiciones posibles para cada uno de estos conceptos. Esto es razonable, pues, política existe, efectivamente, como oposición al concepto de policía, como afirma Rancière, la política es antagónica a la policía. Una primera definición de policía surge desde la pretensión teórica de Rancière de desanclar el sentido común que vincula a la política con las labores del gobierno. En un intento filosófico por la utilización de los conceptos adecuados, intenta desanudar el concepto de política de la práctica estatal, y de las instituciones representativas y los espacios de poder. Para poder darle a la política toda su potencialidad primera en tanto un poder distinto a la potencia de la fuerza. Es por ello que Rancière dará el nombre de policía para designar todo un set de prácticas asociadas con la operación de las instituciones, con el manejo de las poblaciones y con la administración de las cosas. En esta línea, la política, como lógica siempre opuesta al tiempo policial, significara un set de prácticas que enfrentan este orden de las cosas mediante la operación de una verificación de la igualdad.

Una segunda definición de policía tendrá relación con la primera, pero adoptará un sentido un poco más amplio. Ahora policía designará, también, un cierto tipo específico de comunidad que es construida: es la idea de una comunidad saturada, sin vacío, sin borde: en definitiva, un determinado *reparto de lo sensible*. Por el contrario, política significará aquí la actividad que quiebra esta cerradura de la comunidad, la que excede y

da cuenta de la contigüencia de esta saturación, a través de la interrupción de sujetos suplementarios que exceden cualquier identidad social. Es decir, mediante lo que Rancière denomina procesos de desidentificación y subjetivación.

Realizando un recuento muy simplificado, lo que Rancière presenta mediante esta conceptualización es que lo que nosotros entendemos por política, en realidad es policía; y lo que nosotros entendemos por democracia, en realidad es oligarquía. La oposición debería ser entendida entre los siguientes términos que son homólogos o al menos forman parte de un mismo proceso o lógica en el pensamiento rancièriano: política, democracia, anarquía, igualdad, emancipación *versus* policía, oligarquía, Estado, gobierno, desigualdad, dominación<sup>17</sup>. De manera mucho más resumida, Rancière nos dice que estos términos “necesariamente opuestos... pueden ser simplificados entre la dicotomía **espontaneidad/institución**”<sup>18</sup> (2011: 249). Efectivamente, aquí está lo que intercede. Si toda política emancipatoria, es decir si toda democracia anárquica, necesariamente espontánea en sus modalidades de existencia, es opuesta a la lógica policial de la institución, entonces es imposible en términos lógicos una institución de la igualdad en tanto democracia anárquica. Es esta inconsistencia lógica lo que ha hecho posible a algunos pensadores cerrar la posibilidad de pensar otra posibilidad al tiempo policial en Rancière. No obstante podemos pensar el problema de otra forma.

---

<sup>17</sup> Quizás este último término, “dominación”, sea el más discutible, pues si bien a veces equipara el tiempo de la explicación o el tiempo policial con los tiempos del dominio de unos sobre otros, también es enfático en explicar, como aquí también lo hemos presentado, que la policía es un concepto neutral, no peyorativo, y que tampoco es un elemento nivelador. Todd May es uno de los autores que afirma con mucho énfasis que Rancière es un pensador de la dominación, y que ahí radica la naturaleza anarquista de su pensamiento. El debate queda abierto, para una próxima investigación.

<sup>18</sup> Traducción propia.

Consideramos aquí que institución es una forma, que se inscribe o que deviene de la lógica policial. Quizás lo que habría que pensar es cómo instituir otra lógica, o darle otra lógica a la institución. El desafío teórico en este capítulo será presentar el debate que dé cuenta de si acaso es posible pensar esta posibilidad en el pensamiento Rancière o si definitivamente, existe una imposibilidad o una inconsistencia lógica al momento de vincular emancipación e institución.

Al respecto, nuevamente Todd May ha sido uno de los principales pensadores que ha tratado de vincular la posibilidad de institucionalizar la "presuposición de la igualdad". Como expusimos en el apartado anterior, él en varios de sus escritos afirma vehementemente que Rancière es un pensador profundamente anarquista. May (2010), sostiene, en base a su reflexión sobre la obra de Rancière que la política debe ser puramente anárquica, es decir, funcionar, en último término, como una forma de *disolución* del orden policial. Su reflexión se fundamenta en que la política siempre es ausencia de *arkhê*, y por ende se sustenta en la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera, es decir, con la interrupción de todo título, en todo principio del mando, en tanto fundamento del dominio. En ese sentido, no puede haber democracia posible, ni emancipación posible, si no se depone la policía. La policía, para May, no es más que el establecimiento de las identidades sociales en un plano de jerarquías que generan un *reparto de lo sensible*: los que tienen parte y los que no. Y esta distribución es siempre una fórmula desigualitaria, siempre algo que hay que eludir para poder pensar un mundo democrático.

En el pensamiento de May sobre Rancière se deja entrever un profundo compromiso con la política, el pensamiento y el activismo anarquista, cuestión que es fácilmente comprobable al indagar en su obra académica, así como en sus experiencias biográficas en colectividades autogestionadas, como lo señala él mismo en su segundo libro dedicado a Jacques Rancière, denominado *Contemporary political movements and the thought of Jacques Rancière. Equality in action* (2010). Quizás sea este compromiso con el anarquismo como pensamiento político lo que lo lleva a May realizar una lectura un tanto heterodoxa de la obra del pensador franco-argelino. Bajo este lente, May incurre en la imprecisión de pensar el anarquismo en Rancière como una forma de derogación de cualquier autoridad, para instituir definitivamente la política, es decir, la igualdad. Tal como Bakunin pregonaba terminar con el Estado, del mismo modo, Rancière, partidario de la igualdad democrática, nos propondría mediante la acción disruptiva instituir la igualdad acabando con el yugo del orden de la dominación, es decir —según May— la policía.

A mi juicio, el proyecto de May (2008; 2010) es una cierta intencionalidad de darle un uso práctico al pensamiento político rancièriano, adecuando algunas de sus categorías para configurar una otra posibilidad en donde la democracia an-árquica de Rancière sea posible, en tanto deposición de la policía. Dicho voluntarismo, representado en un profundo compromiso con el anarquismo, queda en evidencia al evaluar los dos subtítulos utilizados en sus dos libros relacionados con el pensamiento de Rancière: "Creando igualdad" (2008) e "Igualdad en acción" (2010). Para May, el pensamiento de Rancière es uno que invita permanentemente a la acción. La igualdad sería algo que se

toma, mediante la práctica y mediante la creación de espacios y de escenas que fueren la aparición de la igualdad en el mundo. Evidentemente, aquí deja de lado la noción ortodoxa de Rancière de pensar la igualdad como un presupuesto, y de un operador de demostraciones. Al mismo tiempo que extravía la relación que tienen política con acontecimiento, en tanto algo no planificado o no dotado de una arenga militante o de un proyecto partidista, sino como una irrupción imprevisible a propósito de la escenificación de un daño y el posterior tratamiento del mismo. Contrario a esto, May piensa la obra política de Rancière como una invitación a la lucha contra la dominación. Es más, como una posibilidad de pensar una cierta institución de la igualdad. Sin embargo, May no es ingenuo. Él sabe que Rancière es celoso de la institución, no obstante osa a hacerse la pregunta: "¿es posible institucionalizar la presuposición de la igualdad"<sup>19</sup> (2010: 27). Su respuesta es afirmativa. May sostendrá que es posible configurar instituciones al menos locales que operen bajo dicha presuposición, en tanto sean horizontales, vengan desde abajo, sean no violentas y puedan ocurrir en cualquier espacio. Cumpliéndose estas condiciones, May arguye que es posible pensar la posibilidad de configurar instituciones que operen a partir de la presuposición de la igualdad. A mi juicio, esta pretensión teórica de May es equívoca y pierde de vista la especificidad de la temporalidad de lo político, al mismo tiempo que ignora lo que está en el corazón de la dicotomía entre política e institución. Volveremos sobre esto más adelante. Por ahora, si bien, May estira los conceptos rancièrianos a límites poco

---

<sup>19</sup> Traducción propia.

prudentes, creo que su fortaleza está en darle cierta operatividad al pensamiento rancièriano, el cual no es de naturaleza propositiva.

No obstante, y se debe recalcar, al realizar estos juicios May, como ya hemos sostenido, incurre en una lectura equivocada, apresurada o al menos voluntariosa de la obra de Jacques Rancière. Samuel Chambers (2011), se lo hace recordar. El problema de May es que no entiende que la política, por sí misma, no tiene lugares propios. La política, en este sentido, sólo se configura como tal, en las brechas, en la relación con la lógica de dominación y distribución policial. Es decir, toma escena siempre como un tratamiento específico de un daño. Tal como nos recuerda Rancière en su sexta tesis sobre la política, "si la política es el trazado de una diferencia que se esfuma con la distribución de las partes... resulta que su existencia no es para nada necesaria, sino que adviene como un accidente siempre provisorio en la historia de las formas de dominación" (2006b: 69). La política, la democracia por ende, existe sólo como manifestación de un litigio. Sólo como tratamiento de un daño a la igualdad. Por tanto, lo que olvida May, según Chambers, es que, para Rancière, la política y la policía no son antagónicas, sino que heterogéneas. La policía no niega a la política, sólo la daña. Para reafirmar la importancia de la policía en la teoría política de Rancière, Chambers nos recuerda cuáles son las afirmaciones que el propio Rancière nos brinda sobre el concepto de policía y las enumera:

1. La policía es un término neutral y no peyorativo.
2. La policía no puede ser reducida ni a la represión ni incluso al control sobre la vida.

3. La policía no es un mecanismo nivelador; no todos los órdenes son lo mismo.
4. Hay mejores y peores policías.
5. Los órdenes policiales pueden dar más o menos espacio para la emergencia de políticas democráticas<sup>20</sup> (Chambers, 2011: 24).

Bajo esta enumeración, Chambers, contra May, trata de hacernos recordar la importancia que tiene la policía para articular el pensamiento político en Rancière. De este modo, Chambers considera que muchos exégetas de Rancière se equivocan pues determinan que todas las policías son malas e iguales. Que todas las policías operan como elementos represivos, jerárquicos y dominadores. May es uno de ellos. Sin embargo, para Chambers la utilización por parte de Rancière del concepto de policía no es anecdótico. La policía juega un papel fundamental para comprender lo político. "La política ocurre sólo cuando la lógica de la igualdad interrumpe la lógica de la dominación" (*ibid.*: 19). Naturalmente, nosotros vivimos en regímenes policiales. La policía es lo común. La política, como enfáticamente subraya, ocurre muy poco, es muy infrecuente. La política, por tanto, sólo tiene sentido en relación con los órdenes policiales. Es una expresión o una respuesta hacia ellos. Coincidimos con la respuesta de Chambers, pero consideramos que él incurre en sus propios errores de interpretación. Más adelante atenderemos esa discusión.

Volviendo con Todd May, una segunda razón que lo empuja a realizar una interpretación equívoca respecto del pensamiento anarquista de Rancière tiene que ver con su interpretación del concepto *demos*. May (2010) acertadamente identifica que la

---

<sup>20</sup> Traducción propia.

política para Rancière tiene que ver con la parte de los sin-parte o los incontados, los que están fuera de cuenta en las partes sociales. Pero a continuación se pregunta ¿quiénes son los sin-parte? Y sostendrá que "son aquéllos que en cualquier arreglo social (o en un aspecto de él) son pensados como menos iguales que otros. Ellos son los negros, mujeres, los indígenas, trabajadores, aquéllos quienes no tienen parte para participar en la decisión de la forma del orden policial, porque son inferiores"<sup>21</sup> (*ibíd.*: 10). El error es evidente. A diferencia de las doctrinas marxistas ortodoxas, de ciertos pensamientos feministas o de posiciones como las de Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional*, en Rancière no hay víctimas del daño *a priori*. No existe en el pensamiento de Rancière una víctima universal, dañada por los siglos de los siglos. No se trata de los obreros, de los pobres del mundo, de las mujeres, de los negros. Esas son —según Rancière— identidades sociales nominadas y funcionalmente dispuestas por la policía. Lo que hay ahí es población, no pueblo. Como bien lo sugiere Rancière, no hay un cuerpo constante del *demos* que apoyaría constantemente los pronunciamientos democráticos, sino que es un proceso en constante reinvención, de una igualdad que debe ser insistentemente verificada y demostrada, en tanto presuposición. La operación de la parte de los sin-parte, como ya lo vimos en el capítulo anterior tiene que ver con un acto de subjetivación, con reconfigurar el régimen del aparecer. Es un pueblo que se desdobra de sí mismo, que deja de ser población: identidad determinada por el poder gubernamental; para transformarse en un sujeto político, en un *demos*. Extrañamente May, quien fue el encargado del capítulo "Wrong, disagreement, subjectification"

---

<sup>21</sup> Traducción propia.

("Daño, desacuerdo, subjetivación") en el libro colectivo *Jacques Rancière: key concepts* (2010) yerra en esa distinción tan crucial. Uno puede entender a Todd May realizando una lectura empírica de la obra política de Rancière: evidentemente —y Rancière lo sabe—, quienes permanentemente han hecho aparecer las escenas políticas frente a un daño de la igualdad propinado por el orden policial han sido quienes socialmente están ubicados en lugares inferiores (plebeyos, proletarios, estudiantes precarizados, etcétera). Pero la política para Rancière no se trata de eso. Sólo hay política en tanto se producen actos de demostración, en tanto se produce un tratamiento del daño que reconfigura un reparto de lo sensible dado. Sólo hay *demos* en tanto hay subjetivación, y no antes. Es por esta razón que la política y la democracia es rara, es por la misma razón que lo que hay casi siempre es población y no pueblo. Aclarar estas nociones, considero, es fundamental para poder pensar la naturaleza de la teoría política de Jacques Rancière y así indagar respecto de las posibilidades de positivizar o dar continuidad a la igualdad emancipatoria en una democracia anárquica de cuño rancièriano, sin la necesidad de forzar o estirar sus propios conceptos.

A propósito de lo anterior, uno de los principales objetores a la posibilidad de dicha positivación o continuidad de la subjetivación en la obra de Rancière ha sido, como ya introducíamos páginas antes, Samuel Chambers. Contrario a la propuesta de Todd May, Chambers (2011) resulta ser un lector muy acucioso del pensamiento rancièriano. Ajeno a toda posibilidad de una política igualitaria que vendrá en oposición a una policía que nos domina, él se propone pensar una "política de la policía". Chambers advierte el potencial oxímoron de su concepto, pero lo justifica. La teoría democrática de Rancière

requiere —insiste— pensar la posibilidad de una "política de la policía". No por nada —nos añade— Rancière pasa más tiempo sorteando el concepto de policía que el de política en *El desacuerdo*. Sobre lo mismo afirma:

"En otras palabras, si nosotros tomamos seriamente los conceptos rancièrianos de policía y política ¿no debemos admitir también que vivimos en órdenes policiales y no en espacios de política? La política no es realmente un espacio en Rancière, como lo es para Arendt, sino que meramente una fuerza disruptiva. Nosotros no podemos vivir, ni incluso aspirar a vivir en, la política de Rancière en el modo en el que nosotros podríamos con Arendt. Nuestro reino es el de la policía, y por lo tanto parece prudente tomarnos seriamente lo que Rancière entiende por policía" (*ibid.*:21-22).

Chambers es tajante: no podemos vivir en una democracia a la usanza de Rancière. Es Rancière mismo quien nos lo dice. Lo que hay siempre es policía y no política. No hay afueras de la policía. Ciertos pensamientos románticos —agrega— nos invitan a pensar en Rancière como un pensador de la política y de la igualdad pues produce la reminiscencia de la revolución. Pero no es sobre eso que nos quiere orientar Rancière, sostendrá. Una segunda razón que nos hace perder la brújula —continúa— es la confusión entre filosofía política y policía. Al realizar la homologación de ambos conceptos, sostiene, caemos en el error de pensar que la policía busca eliminar la política, lo que no es cierto. Rancière, es verdad, añade que la filosofía política busca la eliminación de la filosofía política mediante su suplantación. Haciendo aparecer como política justamente aquella configuración que la niega. Pero, con impresionante lucidez, Chambers agrega la distinción: en cambio, la policía no niega a la política, sólo la daña.

La política, nos recuerda, sólo existe en relación con la policía<sup>22</sup>. En definitiva, le da su existencia<sup>23</sup>.

Continuando, Chambers sostiene, con razón, que Rancière nunca define a la política y a la policía de modo puro o esencial. Para él, el único propósito que tiene la política en el pensamiento rancièriano es disrumpir o reordenar el orden policíaco. El concepto "política de la policía" implica precisamente esa relación de dependencia: en tanto tratamiento del daño la política sólo desea transformar la policía, reordenar el reparto de lo sensible, para configurar una nueva policía, en definitiva más igualitaria que la anterior. La democracia en Rancière, entonces, operaría para Chambers como una cierta

---

<sup>22</sup> Sobre esto, las siguientes evidencias: "No habrá de olvidarse tampoco que si la política pone en acción una lógica completamente heterogénea a la de la policía, siempre está anudada a ella... La política se topa por todos lados con la policía" (Rancière, 1996:47) o "Así la política no tiene lugar propio ni sujetos naturales. Una manifestación es política no porque tenga tal lugar o refiera a tal objeto, sino porque su forma es la de un enfrentamiento entre dos repartos de lo sensible... Así, la manifestación política es siempre puntual y sus sujetos siempre precarios. La diferencia política está siempre al borde de su desaparición: el pueblo listo para caer en población o en la raza, los proletarios listos para confundirse con los trabajadores que defienden sus intereses" (Rancière, 2006b: 74).

<sup>23</sup> Pero, a pesar de la brillante distinción realizada por Chambers, creo que aún se puede hilar más fino. Si bien, filosofía política y policía no son sinónimos, hay momentos en que unas y otras se confunden o entrelazan. Como pudimos evidenciar de modo claro en el primer capítulo de este trabajo, nuestras actuales formas de democracia se fundamentan en un principio de distinción (Manin, 1998) que configuran un *arkhê* que señala que unos son superiores a otros, y que por eso deben goberarnos (arquipolítica). Es por eso que Rancière (2006a) sostiene que nosotros vivimos en oligarquías en donde el título del estatus confiere las posibilidades de formar parte en el reparto de la palabra vinculante. No obstante, también advertimos que no era tan simple. Había en nuestro sistema de gobierno una cierta imitación que hacía participar el nombre de democracia en su configuración: la participación de la ciudadanía en la elección de sus gobernantes, y la supuesta legitimidad del votante mediano (parapolítica). Peter Hallward (2009) lo observa con maestría: el enemigo más grande de Rancière no es Platón, sino Aristóteles. Es el segundo quien le da una participación ficticia al pueblo en el reparto del poder como forma legitimadora de la dominación de lo mejor sobre lo peor. La democracia representativa madisoniana opera bajo el mismo principio. Bajo el propósito de borrar el litigio constitutivo de la política. La posdemocracia no es distinta de la fórmula aristotélica, la cual está sustentada en la sociología de la opinión que la da su identidad perfecta: que la opinión pública coincida con el reparto del poder, y que ese reparto del poder coincida con una cierta figura de la voluntad del pueblo. La figura de un pueblo ausente, por cierto. En definitiva, policía y filosofía política se corresponden en la configuración posdemocrática. Le otorgan, de alguna medida, su *arkhê* omnipotente y legitimador.

especie de *accountability* o rendición de cuentas que mantendría a tope el orden policial y no como una pretensión utópica como añade a continuación: "cuando se trata de la policía, necesitamos una vigilancia democrática, no un despido utópico"<sup>24</sup> (2011: 36). Democracia no sería entonces una forma o una posibilidad de vida en oposición a una policía siempre oligárquica. No. Por el contrario, la democracia sería una operación que vive al alero de la policía, como contrapeso, como observancia. La acción del pueblo sería —según Chambers— siempre un freno contra los excesos de la policía: contra el siempre potencial daño a la igualdad. Finaliza de un modo lapidario: "nosotros no vivimos en democracia, pero nunca viviremos, porque democracia no se trata de eso... La democracia no crea igualdad, ni elimina gobiernos [contrario a lo dicho por May (2007)]. Democracia es en verdad la condición paradójica de la política" (Chambers, 2009: 36-37).

En definitiva, lo que Chambers sostiene es que Rancière es un pensador de la reforma. Para Jacques Rancière lo importante son los procesos de subjetivación que desordenan disruptivamente los órdenes policiales. La política se juega en esos efímeros acontecimientos en donde la igualdad brota y reordena el mapa de la distribución policial en nombre de la igualdad de cualquiera con cualquiera. Pero lo que viene posteriormente es siempre policía, no política. Para Chambers, el pensamiento de Rancière es un pensamiento institucional, pero no de institución democrática y tampoco de desinstitución radical. Rancière lo afirma al final de *El desacuerdo*: "[l]a manera en que una nueva política podría quebrar el círculo de la consensualidad feliz y la

---

<sup>24</sup> Traducción propia.

humanidad denegada a duras penas puede hoy predecirse o decidirse" (Rancière, 1996: 173). Rancière no se encargaría de dar recetas para pensar una igualdad total que está por venir. En síntesis, la lectura de Chambers implica —considero— tratar de repensar y reevaluar la relación entre política y policía. Es pensar el acontecimiento como un continuo, en el cual la irrupción de la subjetivación popular no desaparece con la mera restauración policial del orden, sino que pervive en la ampliación de las brechas que fueron removidas a través del embate democrático producto de la acción política del pueblo. Es lo que propone en una línea similar Vasco Castillo (2009), basándose en Rancière, respecto de que vivimos permanentemente en una transición a la democracia. La democracia siempre está en tránsito pues, siempre pueden ser ampliados o reconfigurados los límites de la igualdad mediante la constante y permanente acción popular.

Los argumentos de Chambers son contundentes. Cualquier lector de Rancière podría coincidir con sus asertos. Inclusive en este trabajo hemos advertido algunas de esas afirmaciones, en donde Rancière recalca la rareza, la provisionalidad y cierta dependencia de la política respecto de la policía. La policía, es cierto, es lo que ocurre siempre. Y es el propio Rancière quien lo advierte: "El orden "normal" de las cosas es que las comunidades humanas se agrupan bajo el mandato de quienes tienen títulos para mandar, títulos probados por el hecho mismo de que mandan" (2006b: 69). Y no obstante, todavía puede decirse algo más. El problema de Chambers al establecer la imposibilidad de una prolongación de la subjetivación democrática estriba en hacer aparecer a Rancière como un pensador nihilista o al menos moderado. El Rancière de

Chambers es uno que opera como un descriptor de una cierta realidad social, más que como uno que estuviera comprometido con una cierta posibilidad de una política emancipatoria<sup>25</sup>. Su debilidad —a mi juicio— estriba en ser un muy buen lector de un primer Rancière político, es decir, el de *Los bordes de lo político* y de *El desacuerdo*, desatendiendo algunas reflexiones que el propio Rancière matizará en el futuro, aunque, —hay que recalcarlo— no en forma de textos y productos investigativos formales, sino que en entrevistas o conferencias. Lo que quiero decir es que considerar la teoría política de Rancière como una que establece una "política de la policía" implica desconocer la consideración teórica y afectiva que el propio Rancière tiene por las escenas de la emancipación. Considero que no es el deseo de la política ser reabsorbida por la policía. Como el mismo Rancière lo advierte en *El desacuerdo*, no toda huelga es política. Sólo es política aquélla que reconfigura un determinado orden de lo visible, lo decible, etcétera. La pretensión de la subjetivación es la emancipación, no obstante la policía siempre pretende reabsorber la demanda y hacerla aparecer siempre al interior del poder constituido. Pero insistamos: el impulso de la política no es restituir el daño. La política es una actividad antagónica de la policía (Rancière, 1996: 45). Si la política es una cierta demostración o verificación de una igualdad presupuesta, nunca tiene como fin inscribir la demanda en la dimensión policial. Ahora bien, eso ocurre. Es eso el tratamiento del daño, lo que Rancière denominará *lo político* como la escenografía del encuentro. Es

---

<sup>25</sup> Contra esta posición de Chambers (2011), la siguiente evidencia presente en el prólogo para la edición en español de *El filósofo y sus pobres*: "Jacotot tomaba la idea de que cualquier hombre podía emancipar a cualquiera de sus semblantes, pero que la sociedad no iba a obedecer jamás a otra cosa que a la lógica de la desigualdad. Intenté, por mi parte, pensar en la potencia política de esa presuposición de la capacidad de cualquiera de encontrar en ella el sentido de una democracia que no se identifica simplemente con las formas de gobierno y los modos de vida de los países ricos" (Rancière, 2013: 17).

cierto también que la política se produce a propósito del daño. No somos ingenuos al respecto. Pero todo eso no implica, necesariamente, que su finalidad sea renovar la institución policial. Dicho de modo procaz: los "Indignados" del 15-M en España podían sentarse con los ministros a discutir sus demandas y pensar en una reforma, o podían configurar un mundo paralelo reapropiándose de las plazas como lugares de convivencia democrática y ya no como meros espacios de circulación. Se puede ir hacia el poder y reformarlo o se puede intentar reconfigurar y pensar una otra escena nueva<sup>26</sup>. Nada lo impide, en principio, al menos. Reducir política y democracia a *accountability* —como lo hace Chambers— es incurrir en voluntarismos similares a los desarrollados por May. Lo reconocemos, la policía es lo que ocurre la mayor cantidad de las veces y no por eso Rancière es un pensador de su mantención. La política es acontecimental y contingente, pero recordemos que la policía también lo es. Las demostraciones de la igualdad que la política produce no son más que la exposición —nos recuerda Rancière— de la contingencia del orden (1996:45), de que los principios sobre los que descansa no son legítimos, ni tampoco verdaderos. La política existe simplemente porque ningún orden social se basa en la naturaleza, ninguna ley divina regula la sociedad humana. Es por todas estas razones que, a mi juicio, creo que se puede ir más allá de un Rancière reformista o uno pensador de la protesta. Prosigamos.

---

<sup>26</sup> En el capítulo anterior mostramos cómo este desinterés por la inscripción de la demanda democrática en la política estatal era la gran diferencia entre los pensamientos de Rancière y los de Laclau y Mouffe. Al respecto resulta muy ilustradora la siguiente nota Fernández-Savater, A. "¿No nos representan? Discusiones entre Jacques Rancière y Ernesto Laclau sobre Estado y democracia" disponible en: [http://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere\\_6\\_385721454.html](http://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere_6_385721454.html) (visitado el 7 de diciembre de 2017).

Laura Quintana (2013) realiza un intento muy valioso por pensar acción política e institución en la teoría política de Jacques Rancière. Quintana reconoce la cuantía de su empresa. Pensar esta relación implica abordar la problemática central de la teoría democrática radical contemporánea, es decir, ¿qué hacer con el acontecimiento? ¿cómo conciliar poder constituyente con poder constituido?, ¿cómo hacer compatibles Estado y Revolución, sin que esto implique la derogación de la libertad del pueblo? (Vatter, 2012). "¿cómo se prolonga una brecha?, ¿puede prolongarse lo que interrumpe la continuidad del tiempo homogéneo sin dejarlo atrapado en esta? Además, si la radicalidad crítica del acontecimiento solo puede pensarse en su desvinculación con respecto a la institución —en su dimensión de lo instituido y de lo instituyente— ¿cómo puede "conservarse" o "mantenerse viva" la estructura confrontacional y emancipatoria de la política?" (Quintana, 2013: 144). La autora parte de la afirmación de que considera erróneo pensar acción política e institución en términos de una no-relación o de una mera oposición. Ella considera, con Rancière, que es posible pensar una noción alternativa de institución. En donde dicha institución pueda operar como matriz de la posibilidad de una igualdad de cualquiera con cualquiera, y no como una que fije la igualdad y la libertad y la absorba en dispositivos legales. Una institución que se ponga exigencias a sí misma. Al respecto, nos propone pensar la interrupción democrática en Rancière ya no como una alteridad radical a la institución, sino como una posibilidad de alterar el espacio común. Al ocurrir el acontecimiento político los tejidos de lo común son puestos en juego por la irrupción del *demos*. Esta irrupción inevitablemente deja huellas que se inscriben, nudos políticos, en los que puede prolongarse la acción política.

Aunque, ella no niega, que la misma lógica de la institucionalidad permanentemente produzcan sujeciones y relaciones de desigualdad (*ibid.*: 146). De este modo, la institución operaría como el dispositivo de prolongación de la nueva inscripción sensible producida por la subjetivación del pueblo mediante el *tratamiento del daño*.

Es importante recalcar, que Quintana (2013) piensa la acción como política, y la institución como policía. Pensarlo en estos términos dificulta, en primera instancia, como lo dijimos al principio de este apartado, realizar el ejercicio de pensar una *institución política* en los términos de Rancière. El desafío teórico es precisamente cómo desanudar el concepto de institución del concepto de policía, para poder pensar en Rancière una prolongación de la democracia sin-*arkhê*. De todas maneras, Quintana realiza el intento. Se pregunta ¿si acaso existen instituciones que puedan desplegar la posibilidad democrática de que cualquiera haga cualquier cosa? Su respuesta, desde Rancière, es que la democracia es una institución "simbólica" de la política. Al respecto se refiere que pensar la democracia como institución a la usanza ateniense implica pensar una organización de la parte-de-los-sin-parte en tanto reconfiguración simbólica que ponga de manifiesto la infundabilidad de aquella institucionalidad: una que haga visible y contingentes las relaciones de desigualdad que produce y que las exponga al litigio permanente. Pero a renglón seguido reconoce que conciliar esos espacios litigiosos con la configuración de los derechos, inevitablemente, configurará espacios en donde se abrirán nuevas instancias de daño o desigualdad inevitables. Por lo tanto, continúa, "prolongar la subjetivación política tiene que ver entonces con todo lo contrario a "realizar", "encarnar", "concretar" la igual-libertad en ciertos arreglos

institucionales" (*ibíd.*: 155), sino que con la posibilidad indefinida de producir baches, multiplicar las divisiones y los intervalos litigiosos entre igualdad y desigualdad, entre sujeción y libertad, pero también entre cuerpos y palabras, entre gestos y miradas, desencarnando al derecho de sus realizaciones concretas.

El aporte de Quintana al debate institución/emancipación es invaluable, aunque inevitablemente cae en una concepción similar a la propuesta por Samuel Chambers. (2011) Desde una perspectiva más radical que este último nos invita a pensar la institución como un trazado contingente marcado por las huellas de la lucha por la igualdad. En donde "lo instituido, ...en sentido político, está atravesado por una historia fragmentaria de interrupciones que reclaman su reanudación al ser reabsorbidas y derrotadas siempre de nuevo" (Quintana, 2013: 156). Pero también advierte, y esto es muy relevante, que este "tejido fragmentario" de embates al orden de la institución (policía) puede dar vida también a una *cultura* política capaz de reconocer que todo trazado de lo común produce formas de exclusión, y que asume con ello la irreductibilidad del conflicto político, "desde el cultivo de prácticas locales que no aspiran a constituir una totalidad social indivisa. Y entonces tal vez la institución podría pensarse como continuidad de lo discontinuo, como simulacro que vuelve repitiéndose *otro*, reiterándose en su singularidad" (*ibíd.*). A mi juicio, en esta última acotación de Quintana se abre un trazado y una clave para pensar mi idea de "democracia an-árquica" o "democracia sin-*arkhé*" en el pensamiento de Rancière. En las siguientes páginas me encargaré de exponer con Rancière esta posibilidad de una continuidad de la subjetivación política.

Cuando expuse que la concepción democrática de Rancière es un tipo de "democracia an-árquica" lo hice con la pretensión de pensar una democracia otra que pudiese positivizar o prolongar los espacios emancipatorios mediante la subjetivación del *demos* y la presuposición de la igualdad. Pero me propuse hacerlo no como Todd May, realizando lecturas heterodoxas o forzando categorías de Jacques Rancière para modelar una fórmula de pensar *instituciones políticas* democráticas que no operasen bajo la lógica del daño a la igualdad. Por el contrario, quise poder habilitar dicha posibilidad de la *institución política* pero indagando en lo dicho por el propio Rancière respecto a esta configuración. En cierta medida, mi empresa es análoga a la emprendida por Quintana y May, aunque más cercana a la primera que al segundo. Digo esto pues intento pensar esta posibilidad de la institución política desde una lectura dirigida respecto de un último Rancière, o un Rancière post-2011<sup>27</sup> o post-*Mesentente*, el cual —considero— traza nuevas líneas respecto de la posibilidad de la institución y de la emancipación colectiva. El concepto de anarquía y de democracia, como he intentado exponer en este trabajo, considero son fundamentales para pensar esta empresa. En este sentido, Todd May (2008; 2010) no equivoca del todo su pretensión al afirmar que la política en Rancière es de cuño anarquista. Al igual que él, tiendo a afirmar que Rancière concibe la política, y la lógica de la emancipación, en términos de ausencia de cualquier principio legitimador, de cualquier fundamento. En *El odio a la democracia* (2006a), Rancière nos recuerda

---

<sup>27</sup> Me aventuro a realizar esta clasificación, pues los textos que me invitan a hipotetizar esta posibilidad fueron escritos en su mayoría tras el año 2011, marcado por una emergencia global de manifestaciones populares. Digo en su mayoría, porque el resto de los textos, y también estos últimos, podrían ser catalogados como post-Desacuerdo, en tanto repiensen alguna de las afirmaciones ahí expresadas, tales como lo efímero, contingente y provisional de la política; las cuales han llevado a la interpretación de considerar a Rancière como un pensador de la reforma o un pensador de la barricada y la protesta social.

que no hay "Estado democrático". La democracia, en tanto ruptura de la lógica del *arkhê*, es siempre poder constituyente y nunca poder constituido. No puede encapsularse en instituciones y lógicas de inscripción de lugares y funciones. Es decir, al menos, no en instituciones *policiales*. Es siempre la manifestación igualitaria de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante.

Peter Hallward (2009) es otro pensador importante respecto de la consideración anarquista del pensamiento democrático rancièriano. Él nos recordará esto al hablar de la escenificación de la igualdad en Rancière como una "teatrocracia". Para Hallward, Rancière es un igualitarista anárquico, y eso queda configurado y explicado en sus alusiones a la escena teatral. En Rancière nunca es más pura –afirma Hallward– la lectura sobre la igualdad anárquica que desde su concepción de "escena teatral". Nos recuerda, en contra de Platón, que la política, al igual que el teatro, es artificial. Es una máscara, un disfraz sin fundación. El sujeto es alguien que actúa bajo el principio de la igualdad y la in-diferencia, quien juega un rol de aquellos que no tienen rol, que se viste de aquellos que no tienen ningún atuendo para vestir. Que se presenta con un nombre que no le es propio. En definitiva, que es pura ausencia de *arkhê*. Con esto, Hallward no quiere decir que la política sea irreal y que lo real es la desigualdad. No, bajo ningún punto de vista. Por el contrario, la igualdad es una presuposición, es el dato primero. Lo que aquí Hallward desea decir, a propósito de las lecturas de la obra de Rancière, es que la escenificación de la igualdad y su común es siempre construido. Y esta construcción siempre es un no-lugar y un no-tiempo o al menos está-fuera-de-lugar y de tiempo. Y por cierto, como todo artificio que disrumpe el orden de lo normal dado por la policía, es

*espectacular*. A diferencia de la policía que es anti-espectacular: "circule, no hay nada que ver"; la democracia an-árquica da cuenta, siguiendo a Hallward de la idea de montar un espectáculo:

"Antes que un asunto (matter) de instituciones representativas, procedimientos legales u organizaciones militantes, la política es un asunto de **construcción de una escena y de sostener un espectáculo o show**. La política es la dramatización contingente de una igualdad disruptiva, la impronta y desautorizada improvisación de una voz democrática" (2009: 142)<sup>28</sup>.

No obstante, a renglón seguido, Hallward nos vuelve a recordar: la performance teatral al igual que la política es contingente: cada acto teatrocrático es *de y por* el pueblo, pero nunca *para* el pueblo. Esto es evidente –repara– pues la política no tiene lugares propios ni tampoco posee sujetos naturales. La demostración política está siempre relacionada con momentos y sus sujetos son siempre precarios y provisionales. Aquí me gustaría reflexionar sobre lo último: ¿a qué se refiere con provisionales?

Ante la cuestión del tiempo y la provisionalidad, ya los clásicos sostenían que la democracia era un régimen desviado, precisamente por su temprana caducidad. De las formas de gobierno, afirman Platón, Aristóteles o Polibio (inclusive Maquiavelo), la democracia es la de más corta vida. Es la que cumple de peor modo el principio de la *eutaxia*. Su multiplicidad, la libertad y el número la hacen rápidamente degenerar. No debemos dejar de notar que la referencia a la palabra democracia, como expusimos en el apartado anterior, Rancière la toma desde su origen griego, y de su sujeto político

---

<sup>28</sup> Traducción propia.

propio: el *demos*. El *demos*, por definición, es todo aquel que no tiene parte en el reparto del poder. Pero que, al otorgársele la libertad, se transforma en ese todo que instituye la comunidad del litigio, suplementaria, como tratamiento del daño. La democracia clásica, entonces, es una forma sin forma, es un gobierno sin gobierno, es una *an-arkhê*. La referencia es explícita: Platón nos recuerda en su Libro VIII de *República* que la democracia *no* es una *politeia*, sino que un bazar de *politeiai*. Si usted pone los ojos sobre la democracia, no verá una forma de gobierno sino tantas como cantidad de personas ahí habiten. Y nos vuelve a recordar en el Libro III de las *Leyes*, que en democracia es donde hablan quienes no deben hablar, donde usan la palabra aquellos que no tienen nombres propios, aquellos que no tienen título para enunciar el *logos*. La idea continúa. Aristóteles en *Política* (VI, 2), nos recuerda en qué consiste la democracia: la democracia es aquella forma de gobierno en donde los ciudadanos desean no ser gobernados por nadie. Esto último es notable. La democracia es, por definición, una anarquía. Pero Aristóteles no se refiere a la configuración acontecimental de la irrupción del *demos* contra los *euporói*. Aristóteles está hablando de una democracia con más de 100 años de existencia. La fórmula paradójica clisteneana de establecer la igualdad radical mediante la *isonomía*, de fundar un *polités* que no es gobernado por nadie más que por sí mismo, es el fundamento del elogio pericleano. La democracia es una forma de *anarquía*, más allá de la mera formulación eventual. La democracia es una ruptura con la lógica específica del *arkhê*. Es en la propuesta de Clístenes, una escena en la que quienes gobiernan son aquellos que no tienen ningún derecho más en la historia que el ser gobernados. Como el mismo Rancière lo reafirma: "el proceso que funda el

poder de gobernar a otras personas en nada más que la ausencia de cualquier fundamento" (Rancière citado en Hallward, 2009: 162). En síntesis, "[L]a experiencia griega nos provee un ejemplo de cómo la parte de los sin-parte podía ser reinventada entre el contexto de una lucha contra las oligarquías" (Tanke, 2011: 58).

Los 200 años de democracia clásica nos brindan una métrica de la experiencia posible de la prolongación de la subjetivación política. No quiero con esto ser esencialista. Rancière no piensa la experiencia de la democracia clásica como régimen, sino como una escena inaugural de división del mundo, en donde quienes no tenían el título del conocimiento o de la riqueza, ocupan el lugar del mando. En quienes sólo eran considerados un lugar geográfico de la población (*demo* o *deme*), ahora pasan a ser el nombre de una comunidad completa (*demos*), pero al mismo tiempo su doble. Pero al menos, lo que la democracia clásica abre es una temporalidad: un tiempo de la igualdad. Es cierto, Hallward (2009) nos dice que la actividad anárquica de la democracia es la configuración de una escena teatral. Pero ¿quién nos impide configurar en vez de un "entremés", una obra *extendida*?<sup>29</sup>; o en términos cinematográficos, si la configuración de la escena depende de lo que los sujetos hacen con ella, ¿por qué no mejor un largometraje en vez de un cortometraje? ¿O acaso su extensión temporal imposibilitaría que dicha escena democrática fuese anárquica en tanto espectacular, múltiple, disruptiva y espontánea? Me arriesgo a sostener que no.

---

<sup>29</sup> Al usar esta categoría no estoy refiriéndome a criterios de análisis de teatral, como los expuestos por José Luis García Barrientos (2012). La obra es una pieza en sí misma, el texto dará cuenta de su duración dependiendo de la potencialidad dramática de sus actores. Aquí me refiero más bien a la escena teatral en tanto idea de acontecimiento, sin ignorar la importancia de potencialidad dramática en el momento de configurar los tiempos teatrales en relación al texto. Cuestión que en analogía puede resultar muy útil para pensar la escena teatral en tanto momento de la *anárquica institución política* de la democracia.

La posibilidad de la positivación o de la continuidad de la igualdad anárquica depende, por tanto, de dos materias: de la institución y de la temporalidad. Temporalidad, en tanto suspensión del tiempo de la policía y la apertura de un tiempo otro, de un no-tiempo. E institucionalidad, en tanto configuración de una institución que se piense a sí misma política y no como institución policial. Pero requieren de estas dos materias, pues son el producto de su entrelazamiento y anudación. La institución de un tiempo otro y la temporalidad de una institución de la igualdad, de una institucionalidad contra la institución. Vayamos por parte:

Al respecto, como Rancière pudo notarlo en *El maestro ignorante* (2012), el tiempo de la policía y el tiempo del orden explicador están en el corazón del orden consensual. Es el consenso que marca la distancia entre la temporalidad de aquéllos que conocen las causas y la temporalidad de aquéllos que viven en la sucesión de los efectos; interiorizando, de este modo, las relaciones de dependencia. El tiempo de la policía, y el de la filosofía política, consisten precisamente en ese tiempo sin vacío. El tiempo que coincide de modo exacto con el quehacer de la comunidad. El reparto de un tiempo, que como afirma Rancière en *El filósofo y sus pobres* (2013) no espera. Si el trabajo no puede esperar, no hay para el artesano entonces un tiempo para la *skholê*. No lo hay tampoco para los nocturnos proletarios de los archivos del siglo XIX, que tuvieron que, necesariamente, robarle horas al descanso, para poder vivir una experiencia otra, la cual estaba vedada para la naturaleza de sus cuerpos. El consenso es, entonces, la imposibilidad de interrumpir ese tiempo. Y es también la temporalidad del tiempo

homogéneo, que asume que todo combate debe traducirse en arreglos institucionales con lo cual no hace sino reproducir el tiempo de la dominación (reformismo).

Ante este tiempo consensual, como habíamos dicho anteriormente, la posibilidad de una emancipación requiere necesariamente de la construcción de un artificio, de una ficción contra el tiempo del dominio. "Una ficción —sostiene Rancière— no es... una imaginación sin consistencia. Es la construcción de un sistema de relaciones entre los datos de la experiencia y sus sentidos, un sistema donde el tiempo, como forma de racionalidad de hechos sucesivos y de fenómenos concomitantes, juega un rol central" (2016: 16). Artificialidades como las ocupaciones de plazas durante el pasado año 2011, "que han ocupado las calles y las plazas normalmente consagradas a la circulación, para hacer de ellas un espacio de habla... desviada en relación a la máquina discursiva de la explicación generalizada". Continúa Rancière, respecto a esta irrupción de la plaza como lugar de institución de un otro común: "Uno de los aspectos más importantes de estos movimientos ha sido la manera con la cual han abierto una brecha desafiando a la policía del tiempo de la cual hablaba" (nosotros también, con anterioridad)... "Ocupando las plazas, han opuesto el tiempo de una democracia real a las agendas del Estado y en particular al proceso electoral. Y también el número de diplomas sin empleo que han participado en estos movimientos, ha puesto en evidencia la mentira de la concordancia entre el tiempo de la educación y el del mercado" (*ibid.*: 18). La ficción producida por la ocupación de plazas da cuenta de que la puesta en escena de la democracia como *an-arkhê* es precisamente la manifestación del litigio en tanto apertura de este tiempo otro, de una reconfiguración del orden de lo sensible, de una reapropiación de los espacios, y

de la manifestación en acto, aquí y ahora de la presuposición igualitaria. La ocupación de plaza da cuenta de modo magistral de la configuración de esa ficción que Rancière señala necesaria para desdoblar el tiempo de la policía. Para inaugurar el tiempo de la emancipación. Una plaza ya no dedicada al uso del *peatón*, sino una plaza en tanto espacio de discurso y de configuración de un otro hábitat configurado mediante la autogestión espontánea de modos de ser-en-común. En la espontaneidad de su aparición está al mismo tiempo la radicalidad de su institución. Durante un par de meses ocurrió ahí en Puerta del Sol o en Wall Street un bache, un espacio otro, ajeno, invisible (en tanto era imposible de ser visto siquiera para los ojos de la imaginación y de los agoreros del tiempo por-venir) antes de su apropiación: una interrupción del tiempo de la circulación, para la apertura de una temporalidad de la igualdad.

No obstante dicha institución anárquica de la ocupación de plazas fue criticada por los hegemónicos y partidos de izquierda clásicos reprochando, en su estilo, todo lo que viene a perturbar la lógica del orden explicador: "aquel reproche de ser sublevaciones *efímeras*<sup>30</sup> y sin programa". Rancière opone a esta crítica la siguiente afirmación: "Me parece que podemos leer esta crítica al revés: lo efímero es la brecha introducida en la reproducción continua del consenso dominante. La ausencia de programa es el cuestionamiento de todos estos programas que aplazan la igualdad para más tarde... estos movimientos han fuertemente restituido el honor a la idea de una capacidad intelectual que no es la de ninguna corporación especializada ni la de ninguna vanguardia docta,

---

<sup>30</sup> Énfasis añadido.

sino perteneciente a todos. Y nos han recordado con fuerza, que toda política igualitaria se funda en la confianza de esta capacidad" (*ibíd.*).

De esta imagen se desprende que lo efímero no es tan efímero, y que no toda institución u organización es la institución de la desigualdad. El tiempo del 15-M no se acabó en el 15 de mayo, tampoco con la desocupación de las plazas. Hay acontecimientos que abren brechas, temporalidades de la igualdad que dan posibilidades de hacer pensable prácticas, posibilidades del futuro anudadas en imaginaciones del presente. Asimismo, mayo del 68 ¿cuánto duró? ¿uno, dos o diez años? Lo interesante es qué podemos hacer los sujetos con esos tiempos, con esas interrupciones, con esas rupturas. Nada nos impide alejarnos del tiempo estatal, de evitar la cristalización de la demanda en el tiempo policial. "Es necesario, inventar [una] propia temporalidad... liberarse de las agendas oficiales y en particular de las agendas electorales... mantenerse a distancia del tiempo del Estado" (*ibíd.*: 153). En España, nos recuerda Rancière, tras el 2011 se revitalizaron muchas instituciones y prácticas colaborativas ajenas a las instituciones del poder estatal y a sus lógicas. "Instalando la autonomía ganada en las calles" (*ibídem*), extendiéndola. Dándose sus propios fines y objetos. Lo que aquí se expresa, entonces, es la posibilidad de la institución de la política democrática. De una institución que se piense otra, respecto de la lógica del poder policial, abriendo y reconfigurando espacios de autonomía, de an-*arkhê*. Fuera de los cálculos estratégicos de un tiempo por-venir, entendiendo que es el presente el que crea el futuro. Una institución que se piense política, requiere de este tipo de organización espontánea, que olvide las rigideces de la máquina del poder y del cálculo electoral. "Todos aquellos que nos ensordan con su

viejo refrán sobre la crítica de la espontaneidad y la necesidad de organización olvidan precisamente que una organización es solo política si es "espontánea" en el sentido estricto de la palabra, es decir, si funciona como un origen continuo de una percepción, pensamiento o acción autónoma. La pregunta no es cuánto dura una organización, sino qué hace con este "tiempo", es decir cómo transforma este "tiempo" en algo político" (Rancière, 2011: 250). El problema, por tanto, no es la contradicción entre política y organización, sino más bien preguntarse qué es lo que hace la organización. De qué modo podemos pensar una organización que sea política en tanto permita pensar y reconfigurar otra temporalidad. "Para decirlo de otra manera, se trata de qué formas del presente son en sí mismas futuras. Esa es precisamente la pregunta en el corazón del pensamiento de la emancipación: cómo funciona la ruptura con el tiempo de dominación en el presente. Tanto las organizaciones como los individuos viven en varios "tiempos" simultáneamente... *La pregunta es en qué consisten, qué hacen las organizaciones*" (ibíd.).

El entrelazamiento entre temporalidad de la igualdad e institución política está en el corazón de la enseñanza que nos dejan los movimientos de Ocupación de Plazas, piensa Rancière. Y nos permiten pensar o repensar seriamente al menos uno de los grandes nudos que tiene el pensamiento de la emancipación según Jacotot: sólo los individuos se emancipan y no los colectivos ni las instituciones. Rancière desea ahora pensar de una manera diferente. Rancière asume que la igualdad y la desigualdad están anudadas, pero también recuerda que depende de nosotros, de cualquiera, desnivelar la balanza. "Así, nada prohíbe a aquellos que hacen andar a la institución, desatar los nudos a los cuales la

lógica del Estado y del Capital la consagra, así como abrir temporalidades, espacios, caminos que dan a la emancipación intelectual la oportunidad de pasar a través de las mallas de la lógica explicadora” (Rancière, 2016: 20). Instituyendo, de algún modo una *des-explicación* una institución que vaya contra del velo que el sistema explicador coloca sobre cualquier cosa simple, y devolviéndola al circuito de la percepción de cualquiera. “Nada... prohíbe... abrir en la distribución de sus cursos, zonas de indeterminación que permiten el encuentro de aventuras intelectuales para tejer su propia tela y su propio tiempo, en el tiempo de la institución”(ibíd.: 21). Continúa: “Se puede así imaginar toda una serie de invenciones de igualdad en el seno mismo de la institución destinada a la desigualdad... Se trata en cierto sentido de hacer trabajar a la institución contra sí misma, contra su finalidad natural” (ibidem). Es desarraigar la institución de su *arkhê*, de su principio, pero también de su *telos*. Es pensar una institución destituyente, o des-instituyente. Pensar una institucionalidad anárquica implica precisamente abrirse a esas temporalidades y a la incesante reinauguración de esas posibilidades. Es partir de la igualdad e ir insistentemente verificándola. “La comunidad definida por la igualdad debe ser continuamente reactivada y ubicada en una relación polémica con la distribución de la comunidad existente” (Tanke, 2011: 57)<sup>31</sup>. Partiendo “de la igualdad, de ese mínimo de igualdad sin el cual ningún saber se transmite, ningún mando se acata, y trabajar para ampliarla *indefinidamente*” (Rancière, 2013: 17).

---

<sup>31</sup> Traducción propia.

Es comprender, también, la naturaleza fija que principia la institución, y poder pensar la institución como la institución no de su fijeza, sino de una igualdad por verificar. Es esto lo que no observó Todd May (2010) al proponer que era posible instituir la presuposición de la igualdad a partir del cumplimiento de los criterios de horizontalidad, provenientes de abajo, no-violencia y susceptibles de ser realizadas en cualquier lugar. Es decir, que no bastaba con unos criterios que cumplir, sino que comprender la naturaleza de la lógica de lo institucional. Era pensar cómo institución y espontaneidad podrían ir anudadas en tanto la composición de un espacio completamente divergente y otro. Como afirma el propio Rancière:

"Siempre nos oponemos espontaneidad a la organización. Pero el primer problema es saber qué estamos organizando. Una cosa es hacer una máquina que tome el poder o, por lo menos, unos pocos departamentos. Otra cosa es organizar formas de autoexpresión de las personas que dan derecho a la capacidad de todos y que establecen otras agendas a las agendas electorales" (1999: 120)<sup>32</sup>.

Y esto supone también:

“Pensar una temporalidad del crecimiento de temporalidades del presente... Si es posible concebir una organización política tendría que tratarse de una que permitiera... algo así como un crecimiento de capacidades en donde quiera que esto se pueda afirmar... de universalizar la capacidad de cualquiera con cualquiera” (2009: 495-496).

Una democracia anárquica, entonces, puede dar una prolongación a la presuposición de la igualdad si se piensa a sí misma desde una lógica otra respecto de las formas electorales y las democracias que se apropian del nombre para justificar sus lógicas

---

<sup>32</sup> Traducción propia.

policiales. Rancière, para pensarlo, retorna nuevamente a imágenes de la democracia clásica, como podemos evidenciar a continuación:

“Creo que la democracia es un movimiento, no una forma de Estado. Sin embargo, es muy posible imaginar la institución de mandatos electorales cortos, no renovables y no acumulativos, con una gran participación del *sorteo*. Podemos llegar a un modo de desingación del personal de gobierno que ya no funciona del modo de reproducción oligárquica. Del lado de los movimientos reales, es posible imaginar el nacimiento de foros para la discusión colectiva y la circulación de información y pensamiento separado del objetivo de la toma del poder, esto me parece esencial”<sup>33</sup> (2009b: 214).

Es aún más claro y enfático en la siguiente cita, en donde expone cómo es posible pensar la institución de su anarquismo democrático:

“Es ciertamente posible imaginar transformaciones del sistema representativo que dan lugar al anarquismo democrático, tal como lo entiendo. Esto implica una restricción del papel del Presidente y el retorno del poder legislativo a la *Asamblea*. Sobre todo, esto implica que la Asamblea en cuestión deje de estar monopolizada por los notables, que la rotación se asegure efectivamente mediante la no acumulación y la no renovación de los mandatos, y que las asambleas que sirven para reclutar personal supernumerario de los partidos del gobierno den paso a formas de control popular real. También implica una participación reconocida en las instituciones republicanas del *sorteo* que es la única forma de selección ‘auténticamente democrática’”<sup>34</sup> (2007: s/p).

El retorno al modelo ateniense para fundamentar su formulación de democracia anárquica es evidente. Se deja evidenciar aquí una necesaria reinauguración del principio clásico de la *isotimia* y de la *isegoría*, en tanto posibilidad de que cualquiera sin importar sus condiciones pudiese optar a los cargos públicos mediante el arbitrio del azar. Al mismo tiempo que replica la disposición griega de los mandatos cortos no-

---

<sup>33</sup> Traducción propia.

<sup>34</sup> Traducción propia.

renovables, que como nos recuerda Bernard Manin (1998) nacen como respuesta a la profunda desconfianza que los demócratas atenienses tenían de la profesionalización de la política. De este modo, sorteo y mandatos cortos no-renovables permiten dos cosas: la participación de cualquiera, y una alta posibilidad (en comunidades pequeñas) que todos participasen alguna vez de los cargos públicos. El paralelismo es casi exacto, y vuelve a rectificar nuestra hipótesis del parangón entre democracia clásica y el principio de *an-arkhê* en tanto mecanismos que permiten el gobierno sin fundación, el poder de cualquiera.

De esta manera, pudimos dar cuenta cómo es posible pensar en una prolongación o una positivación de la democracia anárquica en tanto subjetivación del *demos*. Dimos cuenta del debate existente al respecto y pudimos identificar que en gran medida la dificultad para pensar esta posibilidad de una posible institucionalización o una positivación de una política emancipatoria sostenida en el tiempo estaba dada por la propia naturaleza del pensamiento político rancièriano y las oposiciones dispuestas en sus conceptos centrales, tales como política y policía, es decir, espontaneidad e institución.

Pero logramos identificar, en los textos últimos de Rancière otra posibilidad de pensar la cuestión de la institución democrática, desligándose de sus propias afirmaciones sobre lo efímero y provisional presentes en sus escritos de principios de los 90s. Ahí pudimos observar la importancia de la anudación entre temporalidad de la igualdad e institución. Pero también la necesidad de pensar una institución que se separe de la lógica policial. El desafío propuesto por Rancière es pensar formas autónomas, aquí y ahora, que

trabajen la institución en contra de su propia lógica, de su propio principio y finalidad. Pensar una cierta institución des-instituyente, que permanentemente reinaugure y piense otro tiempo y que actúe ajeno a las prácticas y lógicas hegemónicas de la toma del poder o de una cierta igualdad que está por llegar. Es pensar que la prolongación de la subjetivación en tanto democracia anárquica está siempre en el presente, en una igualdad que se activa con los sujetos y que depende, en todo momento, de lo que los propios sujetos hagan con esa nueva posibilidad otra.

Por lo tanto, la continuidad de la democracia tiene que ver con la institución en tanto una configuración de la posibilidad anárquica de la espontaneidad que reanuda, reconfigura, restituye permanentemente el tiempo de la igualdad en contra del tiempo de la dominación. Pero ese tiempo de la dominación siempre debe estar presente, al menos como amenaza, para que la creatividad igualitaria emerja desde los sujetos, y observar así cómo estos sujetos mediante su imaginación igualitaria, puedan desplegar escenas que le hagan frente a esa potencia policial. Democracia, entonces, es, una relación, una brecha entre la política y la policía, puesto que su *leit motiv* igualitario es permanentemente abrir configuraciones, espacios, territorios suplementarios que permitan crear un sentido que actúe fuera del principio, frente al *arkhê* que permite a unos estar por encima de otros. Esto no impide, como pudimos observar, que estas temporalidades de la igualdad abran tiempos más allá de lo efímero, de lo circunstancial, provisional, del mero acontecimiento. Hay algo que hacer con los acontecimientos democráticos, pero eso está —reiteramos— en manos de los sujetos mismos.

Efectivamente, estas instituciones de la igualdad están siempre anudadas en los tiempos de la policía. No hay todavía en este pensamiento una ruptura revolucionaria ni otro tiempo radicalmente otro por-venir. No lo hay, porque Rancière no es un pensador del futuro. Rancière nos expone toda la potencialidad de la política, y sabe que todo lo que ella pueda producir con sus acontecimientos depende evidentemente de la capacidad de cualquiera y de lo que pueda concebir dichas imaginaciones colectivas puestas en acto. Pensarlo de otro modo, sería caer y recaer en la lógica de la explicación o en la ciencia vanguardista que sabe, antes que los propios sujetos, lo conveniente para sus vidas.

Pues bien, no hay afueras de la policía. Estas instituciones de la igualdad de alguna manera se dan en paralelo o al alero de la potencia siempre rondante de una desigualdad que busca absorberla. En este sentido, uno de los grandes aciertos de Todd May (2010) al afirmar la institucionalización de la presuposición de la igualdad rancièriana es la afirmación de la existencia de dos mundos en uno. Efectivamente, en *El desacuerdo*, Rancière nos recuerda que la política es esa participación en los opuestos. En un mundo que reconoce la igualdad, y en otro, el policial, que la niega. La lógica de las organizaciones anárquicas que positivizan la igualdad es precisamente hacer aparecer esa igualdad presupuesta y tratar de reafirmar esa temporalidad el máximo tiempo posible, ahí en ese espacio de reconocimiento de la igualdad, asumiendo que hay otro espacio que la niega. Pero inaugurando, siempre, formas de resistencia. En este sentido, considero que la política del éxodo, tratada por Hardt y Negri; Virno; Holloway, entre otros, puede ser pensada en los términos de Rancière. El éxodo no es la mera retirada del espacio de dominación, sino que es más bien una reorganización de lo sensible. Es una

construcción de un común, ahí en donde todo parece negarlo. Ahí, en donde todo parece dañarlo. Lo común no preexiste, se construye. Eso afirmarían tanto Rancière como Negri. En el siguiente capítulo, que es el final, me propondré esta aventura teórica respecto de qué implica pensar la positivación de la igualdad en Rancière y de qué manera dicha formulación tardía puede ser conectada con el pensamiento autonomista del éxodo. De esta manera, ver de qué modo dicha actualización o formulación puede ayudarnos a pensar la política, lo político y las nuevas formas de resistencia en el presente.

### 3. ¿Y si nos vamos nosotros?: emancipación, éxodo y temporalidades de la igualdad

“¡Qué se vayan todos, que no quede ni uno solo!”  
(Movimiento Los Piqueteros, 2001)

“¡No nos representan! ¡Democracia real ya!”  
(Indignados Puerta del Sol, 2011)

“¡No vivan más como esclavos!”  
(Indignados Plaza Syntagma, 2011)

“Mandar obedeciendo”  
(Subcomandante Marco, 1994)

“La imaginación al poder”  
(Movimiento Mayo del 68, 1968)

En este último capítulo nos propondremos reflexionar sobre una posibilidad o esbozar al menos el siguiente vínculo: ¿en qué medida la posibilidad de dar cierta positivación al momento democrático en la obra de Jacques Rancière nos permite vincular estas formas de resistencia con el concepto de *éxodo* trabajado por pensadores como Hardt, Negri y Virno o el concepto de *grieta* o el de *zona autónoma temporal* (TAZ) usado por Holloway o Hakim Bey, respectivamente?

Es importante advertir que este esbozo o posibilidad sólo es factible en tanto nuestra hipótesis, presentada en gran medida en el capítulo anterior, es válida. En otras palabras, sólo en tanto la prolongación de la subjetivación política, sólo en tanto la positivación de una democracia *sin-arkhê* es posible de ser pensada en la obra de Rancière, es que podemos aventurarnos a trazar líneas y puntos de encuentro entre este acontecimiento y

las prácticas políticas de resistencia tales como el *éxodo*. Contrario a esto, pensar a Rancière en clave de sus aprehensiones sobre la posibilidad de una positivación de la igualdad, tal como aparecen expuestas en varios pasajes sobre la política manifestados en *La Méésentente* harían imposible reflexionar (o al menos lo dificultarían) respecto de la existencia de coincidencias entre la democracia sin-*arkhé* rancièriana y las reflexiones sobre éxodo o grietas que proponen autores como Tony Negri, Michael Hardt, Paolo Virno o John Holloway.

Otra dificultad para dar cuenta de esta posibilidad o vínculo son las diferencias visibles entre las teorías y pensamientos que aquí se pretenden relacionar. Esta suerte de distanciamiento es expresada por los mismos autores, como el contrapunto expuesto en la entrevista “the People or the multitudes” (2010) de Jacques Rancière, o bien la diferencia expresada entre “multitud” como elogio a la multiplicidad injuntable respecto del pueblo y su lógica de lo Uno y de la noción de soberanía expresadas por Virno (2003) y Hardt & Negri (2000; 2004; 2007). A mi juicio, creo que aquí se marcan diferencias considerables, mas no sustantivas, para poder vincular a dichos pensamientos respecto de ciertas lógicas de resistencia que los unen y que nos permiten imaginar, con ellos, nuevas modalidades y posibilidades de pensar la emancipación en el presente. Por lo pronto, aún así es posible reflexionar si acaso la distancia entre el concepto de multitud y el concepto de *dêmos* son del todo inconmensurables. Y establecer, desde nuestras interpretaciones, puntos de encuentro ahí donde otros parecían encontrar divisiones.

De todas maneras, este capítulo no pretende ser un intento ortodoxo de pureza filosófica que pretenda dar cuenta de una relación homogénea y sin fisuras entre los pensamientos de Rancière y los inspirados por el autonomismo italiano. Por el contrario, lo que aquí se pretende es trabajar con los conceptos como una caja de herramientas que nos permitan establecer vínculos razonables entre ciertas modalidades teóricas de resistencia que a nuestro criterio nos parecen factibles de relacionar. Establecer este vínculo es relevante, pues nos permite dar un sustento teórico mayor a las posibilidades de la emancipación y de las prácticas democráticas en el presente desde una lógica que no pretende disputar las instituciones del Estado ni operar dentro de una lógica tradicional de poder.

A continuación, partiremos por indagar respecto del concepto de éxodo y otras fórmulas de resistencia que tienen como propósito no tomar el poder (Arditi, 2010). Ahí conoceremos sus principales características, condiciones y bases teóricas, simultáneamente reflexionaremos respecto de si dichas manifestaciones pertenecen a lo que se puede denominar una política posthegemónica, y si acaso es posible incluir al pensamiento de Jacques Rancière dentro de esta categoría política. Tras eso, en un segundo apartado reflexionaremos sobre ciertas escenas de la emancipación en el pensamiento de rancièriano y evaluaremos en qué medida dichas manifestaciones pueden ser pensadas como modalidades de políticas post-hegemónicas y simultáneamente buscar puntos de encuentro entre la reflexión del éxodo y la democracia sin-*arkhê*, entre la política que inspira el pensamiento de la democracia sin poder que hacen comulgar al pensamiento de Rancière y el del post-operatismo.

### 3.1. *Éxodos, grietas, zonas autónomas: una política post-hegemónica*

Con la creciente crisis de legitimidad o crisis de representación política que padecen las democracias contemporáneas, demostrada en el aumento de movilizaciones de protesta, los bajísimos niveles de aprobación de las instituciones y de los gobiernos de turno y la baja participación electoral en la mayoría de las “democracias consolidadas”, se ha renovado el interés por otras conceptualizaciones respecto de las posibilidades de emancipación en nuestra sociedad postfordista, consensual y de capitalismo financiero, y que operan fuera de la lógica política tradicional. Al respecto, Pierre Rosanvallon (2007) argumenta que efectivamente vivimos en una “era de la desconfianza”, que se ha visto reflejada en el aumento de prácticas asamblearias, y autónomas que protestan contra la democracia formal o institucional. A este fenómeno, le denominó “contrademocracia”. No obstante, la utilización del pre-fijo “contra” es discutible respecto de lo que los propios actores de estas manifestaciones (me refiero aquí, particularmente los movimientos de Indignados u *Occupy*) dicen a propósito de la lógica de estas nuevas modalidades de protesta. “Contra” implica mantener el esquema clásico hegemónico que pretende oponer un proyecto respecto a otro. Es decir, en la lógica de Rosanvallon (y también gramsciana), la contrademocracia (al igual que la contrahegemonía) implicaría la existencia de una idea o un proyecto de democracia que busca disputar o reemplazar la democracia representativa existente. En este sentido, las movilizaciones contrademocráticas serían una manifestación de la política contrahegemónica que buscaría, mediante distintos dispositivos de articulación y producción de equivalencias de demandas sociales, configurar un aumento de los apoyos

políticos para poder generar un gran bloque, partido o movimiento que les permita movilizar dicho proyecto para disputar las instituciones del Estado.

Sin embargo —a mi juicio— estas nuevas modalidades de protesta, al menos aquéllas que se articulan alrededor de dichas prácticas asamblearias y de producción de autonomías que señala Rosanvallon, no pretenden disputar el poder del Estado. De hecho, el mismo Rosanvallon reconoce un riesgo en la actitud de estos nuevos movimientos, tildándolos de encarnar el peligro populista<sup>35</sup>. A diferencia del esquema clásico o tradicional, tal como lo advierte con cautela y críticamente Chantal Mouffe (2014), estos movimientos responden a una lógica antirepresentativa que no pretende articular demandas hacia el poder estatal ni tampoco disputar esos espacios de poder. Parafraseando la conceptualización de Isabell Lorey (2013), Mouffe clasifica a dichos movimientos como “democracias presentistas” que se organizan bajo estrategias políticas basadas en el “éxodo”. En el siguiente apartado profundizaremos con mucho mayor énfasis el primer concepto. Pretendo centrarme por ahora en el segundo concepto para orientar nuestra mirada sobre estas nuevas lógicas de movilización contemporáneas.

Rememorando la imagen bíblica del pueblo judío huyendo a la tierra prometida, Hardt & Negri en su conspicuo *Imperio* (2000) revitalizan el concepto de *éxodo* para dar cuenta de las nuevas formas de resistencia contemporáneas de la multitud en la época del

---

<sup>35</sup> Evidentemente, el libro *La contrademocracia*, escrito con anterioridad a los conspicuos y espectaculares movimientos de ocupación de plazas que se hicieron famosos en 2011, no es capaz de prever, ni tampoco reflexionar respecto de hechos que se suscitan con posterioridad a su composición. Sin embargo, Rosanvallon tampoco se ha retractado respecto de su posición en sus escritos posteriores.

imperio<sup>36</sup>. Éxodo, por tanto, es una experiencia propia de la realidad contemporánea. Marcada por la desterritorialización y la descentralización, las nuevas formas de soberanía del Imperio han socavado la figura del Estado westfaliano, y por consiguiente debilitado la figura del pueblo Uno soberano. Según el Hardt & Negri (2000) (también Virno, 2003) el paso desde un capitalismo productivo hacia un sistema posfordista de capitalismo comunicativo y trabajo inmaterial, han sido las principales causas de dichas transformaciones globales. Ante este debilitamiento del Pueblo como la principal subjetividad moderna, el nuevo sujeto del Imperio es la Multitud, sostendrán tanto Hardt y Negri como muchos de los pensadores post-operaístas o deudores del pensamiento autonomista italiano (tales como Virno, Lazzarato o “Bifo”). Por ende, la multitud es — nos recalcan— el sujeto del éxodo. Por multitud se entenderá, tal como dice Virno “una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes —comunitarios—, sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto. Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos” (2003: 21). Este sujeto esencialmente múltiple es una configuración novedosa, que no sólo reemplaza, sino que aparece como oposición al sujeto político moderno por esencia: el pueblo. Virno lo caracteriza como la oposición entre Spinoza y Hobbes. Si las formas de resistencia propias de la figura de la soberanía precedente eran la revolución bajo la forma leninista de la toma del poder, en la lógica

---

<sup>36</sup> Por Imperio, Hardt y Negri (*ibid.*) pretenden conceptualizar un nuevo estatuto de la soberanía global, distinta a lo que hasta ahora se conocía como imperialismo. La composición transnacional del mundo, bajo una lógica única de gobierno, ha reemplazado la Era Imperial que se basaba en la vocación expansionista de los Estados. Por el contrario, el Imperio actual, delineado por Negri y Hardt no tiene un centro territorial ni límites fijos, sino que es absolutamente descentralizado y desterritorializado, con fronteras abiertas y en expansión.

del Imperio, móvil y abierto, la multitud se caracteriza por formas de nomadismo y deserción. La multitud sujeto del *general intellect* y del trabajo colaborativo requiere de la producción de una democracia radicalmente otra, basada en la nueva recuperación de la preeminencia del lenguaje y la relación con el otro, configurando una esfera pública no estatal como oposición al dominio del capitalismo post-fordista. La esfera pública no estatal —sostiene Virno (*ibíd.*)— es el modo de ser propio de la multitud. Diferenciado del Pueblo que existe en tanto encarnado en el Estado y que disputa su consecución, la multitud es la experiencia ajena a la toma del poder. En este sentido, la nueva protesta global está profundamente enraizada en un sentimiento de defección (*deserción* en Hardt & Negri, 2000) y desobediencia civil permanente. Virno describe a la desobediencia civil como el reverso del principio de obediencia hobbesiano. Si bien Hobbes sostiene que la obediencia precede a la ley, “la multitud cuestiona justamente la obediencia preliminar y sin contenido” (2003: 72). Impugna, en este sentido, la validez misma de las leyes. Esta desobediencia civil, esta defección radical, toma la forma de una salida, de un *exit* (referencia inspirada en Albert O. Hirschmann), en definitiva, como ya sabemos un éxodo. La desobediencia y la fuga que propone el éxodo en tanto producida por la Multitud, es entonces también salida del Estado (Arditi, 2010: 180). Si la esfera pública no estatal es la condición de la multitud, entonces, esto es evidente. Paolo Virno en *Gramática de la Multitud* lo subraya:

“Por éxodo se entiende una política radical que no quiere construir un nuevo Estado. En síntesis es sólo esto y, por tanto, se sitúa lejos del modelo de las revoluciones que quieren tomar el poder, construir un nuevo Estado, un nuevo monopolio de la decisión política; al contrario, se

trata —en todo caso— de defenderse del poder y no de tomarlo” (2003: 128).

La democracia de la multitud se expresa en un conjunto de minorías activas que no aspiran a transformarse en una mayoría y que desarrollan un poder que se niega a convertirse en gobierno (Mouffe, 2014: 81). Esto último es central: el éxodo y la multitud son formas de lucha, formas de resistencia, sujetos políticos que se posicionan en las antípodas de lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (bueno, en realidad antes Gramsci e inclusive Lenin) denominaron la política hegemónica. Lejos de la lucha clásica partidista revolucionaria, lejos también de las formas agonales de democracia que disputan proyectos políticos partidistas por la consecución del Estado; los éxodos son formas políticas descentradas, antirepresentativas, y podríamos decirlo también: anti-poder. Sin la pretensión de lograr un universal o de conseguir la totalidad (bueno, quizás sí en el caso de Negri), la democracia de la multitud es una otra experiencia que no tiene la pretensión de tomar el poder, sino que de defenderse del mismo. Sobre este punto, otro pensador como John Holloway nos da señales respecto a una modalidad política semejante. En su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2011) reflexiona sobre políticas que no pretenden configurar contra-poderes para disputar los poderes institucionales, sino más bien anti-poderes que nos protejan de la tentativa inherente de la sumisión o la dominación de unos sobre otros. En este sentido, se pretenden abolir las relaciones de poder. Holloway no es ingenuo, y reconoce el programa teórico de Foucault, y comprende que el poder es un entramado, una malla que está más allá y también más acá de la espada transferida al Leviatán. No obstante, tal como nos

recuerda Ardití (2010) en su reflexión sobre Holloway, el llamado de este último por abolir el poder se refiere sólo al “poder-sobre”, y no al “poder-hacer”. En definitiva, se refiere al eje de la verticalidad de las relaciones sociales, y no al eje de la diferencia. Inspirado en las tomas de fábricas de los Piqueteros en Argentina a principios de este siglo, y de la célebre experiencia Zapatista, Holloway no nos habla explícitamente de éxodo, pero sí de la imagen de la *grieta*, de fisuras que se pueden producir al oponer prácticas de salida, que operen en un esquema exterior a las propuestas por el capitalismo y la esfera del Estado. Holloway (2005) privilegia la reorganización del trabajo fuera del marco capitalista, la democracia directa por sobre la representación política y la sociedad por sobre el Estado. Ahí, en la producción de esos espacios, que Holloway denomina “zonas liberadas” se asienta la posibilidad de experimentar la práctica de la autonomía que anticipan una revolución por-venir. Ahora bien, esta alusión al porvenir no debe confundirnos. Holloway no tiene recetas respecto de cómo conseguir esta emancipación absoluta, aunque evidentemente lo considera como un horizonte deseable. De algún modo, la utilización de la imagen de la *grieta* da cuenta evidentemente de un camino, en tanto la grieta es la imagen típica del acontecimiento, pero también de la impredecibilidad del mismo. La grieta puede avanzar en cualquier sentido. En definitiva, según el autor, sólo podemos saber si el mundo será cambiado sin tomar el poder, si lo intentamos. Sólo la experiencia de la deserción nos dirá si la grieta avanza o se estabiliza.

No obstante, hasta aquí se ha dicho poco respecto de los modos efectivos en los cuales las experiencias tales como éxodos o grietas se producen. Virno en *Virtuosismo y*

*revolución* (2003b) nos recuerda la imagen de la frontera en el caso de los trabajadores inmigrantes en EEUU durante el siglo XIX. Rescatando el ejemplo desde la obra de Marx, ahí se expresa cómo en los albores del capitalismo norteamericano, miles de trabajadores desertaban del trabajo para asentarse en las fronteras, libres de regulación y ricas en tierras fértiles, para poder establecer así modos de vida ajenos al del capitalismo. Ahí Virno nos entrega imágenes respecto de lo que él considera que es el éxodo. Un escape para producir unas otras formas de ser-en-común, ajenas al espacio hegemonizado por el control mercantil. Holloway (2005) lo expresa de un modo similar, en tanto, una experiencia al trabajo enajenado. Huir, desertar, fugarse del trabajo asalariado, que exitrpa el trabajo abstracto de sus productores, es una manera de agrietar el capitalismo, y de liberar espacios para la autonomía —sostendrá.

No obstante, hasta aquí el éxodo aparece únicamente como una perspectiva de fuga económica, de resistencia a las modalidades de la explotación del Capital. ¿Qué es entonces, lo que quiere decir Negri con la democracia absoluta o Virno con el éxodo en tanto democracia de la multitud en una esfera pública no estatal? Por desgracia, las imágenes son escasas en las obras de estos autores, pero preliminarmente podemos señalar que éxodo no es, o al menos no primordialmente, la práctica del asambleísmo o la democracia directa. La fuga, la salida es una sumatoria de prácticas ajenas al sistema dominante, ya sea de economía capitalista, ya sea de la democracia representativa. Lo que está en juego aquí, de un modo más radical, es la configuración de espacios de autonomías en donde la libertad y la igualdad puedan ser experimentadas aquí y ahora. Democracia, en este sentido, es la experimentación de unas otras relaciones sociales y

formas de vida nueva, a partir de las cuales ya se está construyendo experiencia (Virno, 2003b). Esto no quiere decir, escapar de la ciudad, huir a territorios deshabitados y fundar comunidades, mercados, espacios autónomos y autárquicos nuevos. Al menos, éxodo no implica, necesariamente, todo esto. Aunque hacerlo, también lo sería. Pero éxodo puede ser otro tipo de prácticas paralelas al mundo de la dominación. Como lo decía con anterioridad Virno, éxodo no es tomar el poder, sino más bien resistirlo. Mutuales de seguridad social, espacios de autogestión, mercados de trueques, escuelas libres, huertos urbanos pueden ser formas de éxodo si operan bajo la lógica de la salida.

Hakim Bey es un poeta anarquista que desarrolla un ensayo particularmente provocador en esta línea. En su escrito *Zona autónoma temporal* (2007), reflexiona sobre estas modalidades de desarrollo y experimentación de la emancipación, ya no *en contra* del Estado y del Capital, sino que *a pesar de* su existencia (Arditi, 1987). Bey (2007) se hace la pregunta: “¿Es que estamos condenados, los que vivimos el presente, a nunca experimentar la autonomía, a nunca habitar ni por un momento una tierra legislada sólo por la libertad?” (Bey, 2007: 8). El mismo responde “Decir algo así como “no seré libre hasta que todos los humanos -o todas las criaturas sensibles- lo sean” es, simplemente, condenarnos a una especie de estupor-nirvana, abdicar de nuestra humanidad, definirnos como perdedores” (Bey, 2007: 8-9). Para Hakim Bey es absolutamente posible pensar en experiencias y modos de hacer política que abran estos espacios de autonomías temporales, que en su naturaleza móvil son temporales, y que pueden ir refundándose y reapareciendo en otros espacios, evitando así la sobrecodificación del Estado y del mercado. Considera, Bey, que es posible abrir temporalidades, abrir lugares en donde los

seres humanos puedan configurar espacios de experiencia en donde se pueda vivir en una lógica ajena, distinta a la del presente. En las propias palabras de Bey: “La ZAT es como una revuelta que no se engancha con el Estado, una operación guerrillera que libera un área -de tierra, de tiempo, de imaginación- y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo, antes de que el Estado pueda aplastarla. Puesto que el Estado tiene más que ver con la Simulación que con la substancia, la ZAT puede ocupar estas áreas clandestinamente y llevar adelante sus propósitos subversivos por un tiempo en relativa paz” (*ibíd.*: 12).

Uno podría asumir y resumir que estas propuestas de defección si bien son contrarias al Estado, no pretenden necesariamente abolirlo. Al menos no para comenzar a ponerse en acto. El éxodo no es una experiencia teleológica, un porvenir realizable a partir de una sumatoria de condiciones y experiencias prácticas. El éxodo, en este sentido, tiene una profunda relación de compromiso con el presente, y con la posibilidad de experimentar sensaciones de emancipación hoy. Es una construcción positiva y con un gusto sensual por el presente: una experiencia política práctica que es vivida desde el comienzo.

Dicho todo esto, podemos volver sobre la experiencia de los últimos movimientos de ocupación de plazas que dejamos pendientes en un comienzo. Habíamos hipotetizado que considerábamos que estos movimientos daban cuentas de experiencias no hegemónicas, en tanto no operaban al interior de las lógicas de la política tradicional. En otras palabras, ajenos a la política partidista y a la toma del poder, sin la pretensión reformista de articular demandas políticas para elevarlas en una negociación con el

Estado, y sin la pretensión de configurar un proyecto que dispute el poder constituido. En concordancia con lo dicho por Benjamín Arditi (2010) o Jon Beasley-Murray (2010), afirmamos que son formas de política posthegemónicas y que al igual que los autores posthegemónicos mostrados en las páginas precedentes, practicaron formas de resistencia semejantes al éxodo. A continuación, la reflexión realizada por Isabell Lorey relativa a la naturaleza de estos movimientos, justifica nuestro parecer:

“Los movimientos Occupy significan un éxodo de las dos figuras complementarias de la democracia directa y representativa, un éxodo de la institucionalización vertical y unificadora, porque actúan de un modo no jurídico y practican la democracia de una manera horizontal y presentista... El éxodo se manifiesta en la plaza pública central, en la reunión de la multitud y en la práctica de nuevas formas de vida. Este movimiento presentista está autoorganizado e instituyendo un poder democrático constituyente, que no pretende repetir las viejas luchas por la toma del poder, sino que busca en cambio liberarse de la lógica jurídica de la representación y la soberanía” (2013: 53).

En esta línea, Lorey, utilizando muchas de las categorías del post-operaísmo, arguye que los movimientos de Ocupación dan cuenta de la actividad de una multitud que no pretende devenir en la domesticación propia de la figura Pueblo. Movimiento descabezado, sin dirección, sin demandas, espontáneamente afuera, dejando libertad a una otra forma de vida, lejos de las rigideces institucionales. Esto describe bien, considero, la modalidad o la naturaleza (sin intenciones de ser esencialista) de la experiencia de las ocupaciones. “Democracia Real Ya”, daba cuenta efectivamente de este reclamo, pero también de algo dicho un poco antes, el aprecio profundo por la

experiencia del presente. Por la posibilidad de los “ahoras”. Este último aspecto es central y será tratado con mayor detención un poco más adelante.

Retornando al propósito de este trabajo, la oposición propuesta por Lorey (2013) entre una multitud que a toda costa no desea ser domesticada bajo la codificación de la soberanía, propia del pueblo, nos dificulta la relación de estos modos de apropiación de plazas como experiencias que puedan ser encarnadas a la luz del pensamiento democrático de Jacques Rancière. No obstante, y aunque resulte extraño, será la misma Isabell Lorey (2011; 2014) quien realizará el vínculo entre los movimientos de Ocupación de 2011 con el pensamiento rancièriano, dando cuenta de una herencia claramente identificable. Y no será la única. Alguien que participó de la experiencia de la acampada en la Plaza del Sol en Madrid y que ha dedicado gran atención a la reflexión sobre dicho acontecimiento como es Amador Fernández-Savater (2015) y la propia Chantal Mouffe (2014) le darán no poca importancia a la conceptualización de democracia proporcionada por Jacques Rancière como el faro de las prácticas producidas en el 15-M por los Indignados en España y por otros movimientos Occupy alrededor del planeta durante 2011<sup>37</sup>.

Estos antecedentes, no poco considerables, nos dan el pie para reflexionar en el siguiente apartado respecto de la posibilidad de vincular las experiencias posthegemónicas que inspiran los éxodos, las fugas y las salidas autónomas temporales con la concepción de

---

<sup>37</sup> La literatura al respecto es muy abundante. Por mi parte recomendar Lorey (2011a, 2011b y ss.), Mouffe (2014), Pastor (2013), Castells (2012), Toret (2013), Romanos (2011), Fernández-Savater (2011; 2012a; 2012b; 2012c; 2013a; 2013b), Hardt & Negri (2011), Gitlin (2012), Schneider (2011), Castañeda (2012), entre muchos otros. Para un contrapunto ver Errejón (2011).

democracia anárquica de Jacques Rancière. E intentar ver de qué modo la posibilidad de una cierta positivación o prolongación de los procesos de subjetivación política pueden ser pensados en consonancia o concordancia con la propuesta política práctica de la defeción.

*3.2. Los plebeyos del Aventino, los proletarios de la noche, los lectores del Telémaco: la existencia de dos mundos en uno y la temporalidad del presente como experiencia estética de la salida*

En este último apartado visitaremos algunas de las imágenes típicas de la emancipación presentadas por Jacques Rancière a lo largo de su obra. Analizaremos cuatro de ellas — las más célebres a mi juicio— para indagar en qué medida se puede pensar una cierta experiencia de éxodo o de salida en el pensamiento emancipatorio rancièriano. Tras eso, propondremos una suerte de relación entre la apelación constante en Rancière de concebir la experiencia de la emancipación como una habitación en “dos mundos en uno” con la forma en la que se práctica el éxodo, según sus pensadores. Me propongo afirmar que en esa escenificación es que se encuentran puntos de encuentro, vínculos entre la figura posthegemónica de la salida o éxodo y la emancipación política en la obra de Rancière. Tercero y último, expondremos cómo tanto el pensamiento de Jacques Rancière como el pensamiento post-operaísta y poshegemónico poseen un interés profundo por la experiencia del presente. Y cómo ese “presentismo” se relaciona con un mentado compromiso —de ambos— por renunciar a cualquier ejercicio de vincular la emancipación democrática con los tiempos del poder.

Proletarios renegando de la noche para abrazar la filosofía y el teatro; estudiantes belgas, aprendiendo francés mediante el puro ejercicio voluntario del saber, orientados por un maestro que desconoce la materia que enseña; obreros que reclaman a su empleador ser tan iguales como él, porque la ley universal así lo establece; plebeyos que deciden abandonar la ciudad, para dar cuenta de la importancia de su existencia y la igualdad de su humanidad respecto de los patricios. ¿Pueden ser pensadas estas escenas típicas de la emancipación en Jacques Rancière como experiencias de salida o de éxodo? ¿Pueden ser vistas estas expresiones de la emancipación modos de participación de un afuera, o están enlazadas, anudadas en la experiencia del tratamiento de un daño, es decir, en el encuentro polémico entre el proceso de la política y el proceso policial? Revisémoslos de modo individualizado.

Partamos indagando respecto a la famosa figura tratada por Rancière en su libro *En los bordes de lo político* (1994) para explicar su concepto del “silogismo de la igualdad (o de la emancipación)”<sup>38</sup>. Primero, por silogismo de la igualdad Rancière entiende el argumento que subyace a todo reclamo por la igualdad y la emancipación, el cual está compuesto por dos premisas (una universal y una particular) y una conclusión (Marchart, 2010: 133). A propósito de la promulgación de la Carta de los Derechos en Francia durante 1830, Rancière presenta la contradicción propia que viven los obreros de ese tiempo. En dicha Carta se declara que todo el pueblo francés es igual ante la ley. Ésta debe ser considerada la premisa mayor (universal) del silogismo . La premisa

---

<sup>38</sup> No intentaremos realizar aquí una reflexión sistemática sobre el concepto de “silogismo de la igualdad”. Solamente nos limitaremos a exponerlo para poder presentar la escena de la emancipación de un grupo de obreros en el siglo XIX. Para una revisión crítica y exhaustiva sobre el concepto ver Marchart (2010).

menor (particular) da cuenta de casos en donde se viola la premisa anterior. Aquí es donde Rancière hace uso de la experiencia de los obreros-sastres en 1833 en París. Ahí se cuenta la historia de un grupo de trabajadores que se declara en huelga frente a su empleador por no responder a ciertas condiciones laborales que reclamaban. El propietario, el señor Schwartz, se niega a escuchar las peticiones y razones de los trabajadores. Los trabajadores se las presentaron. Schwartz puede verificarlas, pero se niega. Por lo tanto, no trata como iguales a los trabajadores, contradiciendo lo dicho por la Carta. Simultáneamente, Schwartz se junta con sus colegas propietarios para organizar una coalición que resista las demandas de los trabajadores. Ahora bien, la ley dice que las coaliciones de empleadores son igualmente ilegítimas que las coaliciones de obreros. Pero sólo los segundos son perseguidos por la justicia. En definitiva, la justicia de la primera premisa se ve contradicha en dos oportunidades. En la misma época, el señor Persil, procurador del rey, afirma que los obreros por su condición, no deberían ostentar los mismos derechos que otra clase de hombres que son superiores que ellos. Nuevamente, la primera premisa se encuentra violada. “El silogismo es simple: en la mayor encontramos aquello que dice la ley; en la menor, lo que se dice o se hace en otro lugar, un hecho o una frase que contradicen al afirmación jurídico política fundamental de la igualdad” (Rancière, 1994: 37). Pero hay dos maneras de pensar la contradicción entre la mayor y la menor. La primera nos es familiar y consiste en concluir que la frase jurídico política es una ilusión, que la igualdad postulada es una apariencia que no tiene otro objeto que el disfrazar la realidad de la desigualdad. “Pero la frase igualitaria no es... una pura nada. Una frase posee el poder que se le confiere. Ese poder es antes que

nada el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse de ella misma: en alguna parte hay igualdad; está dicho, está escrito. Y por lo tanto puede ser verificado. Quien se asigna como tarea el verificar esa igualdad puede fundar... una práctica” (*Ibíd.*, 38). La igualdad puede verificarse por medio de la reivindicación de la igualdad: “existen obreros, existen dueños, pero los dueños no son dueños de los obreros” (*Ibidem*). Esta igualdad *social* no es una mera igualdad jurídica, ni una nivelación económica. Es la igualdad que se encuentra en potencia en la ley que permite el *tratamiento de un daño*, la búsqueda de la emancipación. La lucha igualitaria es una demostración de que con razón se tiene derecho a ella. La conclusión del silogismo es efectivamente la demostración de un daño. La articulación de las palabras, el reclamo de los obreros, es su tratamiento, es la demostración de su emancipación en tanto exposición de razones, que dan cuenta de esa igualdad, de la posibilidad de reclamarlas. Pero el hecho de probar que se tiene razón y derecho a esa igualdad no obliga al otro a reconocer su error. La violencia simbólica aparece en esta escena entonces como fundamento de la demostración. Por tanto, la democracia no es el espacio del consenso. Es por el contrario la elucidación de que hay un desacuerdo respecto de la premisa mayor que universaliza la igualdad de cualquier ser parlante, y otro espacio de la realidad en donde todo parece negar dicha igualdad. El hombre como animal dotado de palabra fundamenta su igualdad precisamente en esa doble capacidad de hablar, pero también de entender. De concebirse a sí mismo como una persona dotada de la misma razón que aquéllos que se la niegan. Igualdad que puede ser verificada por las palabras. El disenso es lo que da cuenta la pertenencia a una comunidad de reparto, en tanto

pertenencia a un mundo común polémico, reunión que no puede hacerse sino antagónicamente. Sin embargo, esta exposición de los obreros frente a sus dominadores en Francia es el tratamiento como confrontación polémica con la figura del derecho. Es la ley la que hace posible hacer el reclamo. Es el uso de las palabras, escritas, pero también habladas, confrontadas. Es la aplicación específica de una impugnación por el reconocimiento. Se articula mediante la aplicación de la ley policial. Esta experiencia si bien requiere de la salida, "desidentificación" de la mera función productiva de la figura obrero, para poder aparecer como ser dotado de palabra. Necesariamente, vuelve a ser reabsorbida por la primera premisa del derecho universal. Ahí el éxodo no aparece visible. No se logra identificar en esta escena una experiencia de salida y de invención de una temporalidad otra. Aparece, si se quiere así, dentro de la lógica del reconocimiento, de la demanda, de la reforma incluso, como modo de activación de la verificación de la igualdad. Es un ejemplo paradigmático, esta escena, de lo que Rancière define como *tratamiento del daño*, en tanto encuentro polémico entre la política expresada por las razones de verificación expresadas por los obreros-sastres y la Carta policial que define una igualdad compartida para todos los habitantes de una cierta comunidad de derecho.

Observemos la segunda escena. La que presento a continuación quizás sea una de las predilectas para Jacques Rancière, me refiero a la secesión plebeya en Roma, que el franco-argelino toma prestada de Ballanche. Aquí se sostiene la reinterpretación que Ballanche realiza de uno de los acontecimientos relatados por Tito Livio durante la época republicana en Roma, en donde los plebeyos deciden abandonar la ciudad para

emigrar al monte Aventino. Más allá de pensar la escapada de la plebe al Monte bajo las categorías de revuelta por las condiciones de vida insuficiente que padecían, tal como lo asociaba Tito Livio, Ballanche sitúa dicho acontecimiento al interior de lo que verdaderamente está en juego en dicha escenificación: saber si existe o no un escenario común en donde plebeyos y patricios puedan debatir algo (Rancière, 1996: 37). Pormenorícemos. Los plebeyos toman la decisión de salir del espacio de la ciudad, como mecanismo de reclamo, como forma de autocomprensión, cuestión, evidentemente, que está en el seno de lo que el Senado y los patricios rechazan. Los patricios envían a parlamentar al emisario Menenio de Agrippa para señalarles a los plebeyos que deben volver a su lugar. La posición patricia es intransigente: "no hay motivos para discutir con los plebeyos, por la sencilla razón de que ellos no hablan. Y no hablan porque son seres sin nombre, privados de *logos*, es decir, de inscripción simbólica en la ciudad... Quien carece de nombre no puede hablar" (*ibid.*: 38). El error fatal de Menenio efectivamente fue pensar que de la boca de los plebeyos salían palabras. Bajo el imaginario patricio, no puede haber parlamento entre los seres dotados de palabra y aquéllos seres sin nombre que sólo disponen de *phonê*. Entre quienes tienen la autoridad de usar la razón, es decir entre quienes se les dispuso de la cualidad divina del discurso, y de otros que nacieron con la condición de asentir con la cabeza o de levantar el bramido irracional, imbuido sólo del *pathos*. Y no obstante, los plebeyos en vez de responder con la violencia que correspondería a su supuesta naturaleza inferior, resulta que deciden entablar una conversación. Ahí se inaugura la escena polémica, escandalosa, litigiosa que hace aparecer un mundo que está fuera del mundo conocido

por Menenio de Agrippa: no otro que el de la dominación. Resulta que los plebeyos se instituyen como seres que pueden dialogar. "Ejecutan una serie de actos verbales que imitan los de los patricios: pronuncian imprecaciones y apoteosis; delegan en uno de ellos la consulta a *sus* oráculos; se dan representantes tras rebautizarlos. En síntesis, se conducen como seres con nombre" (*ibíd.*: 39). Para Rancière lo que se produce, precisamente ante esta escena de reconocimiento por parte de Menenio de que los plebeyos son seres dotados de palabra es precisamente la producción del tratamiento del daño, es el momento de la política que desordena un cierto reparto de lo sensible para hacer aparecer un otro mundo alojado: el mundo en el que los plebeyos dan cuenta de su igualdad, de su posesión y disposición de la inteligencia. Es el conflicto de realizar esa aparición respecto de un escenario común, un escenario compartido, el escenario del lenguaje. Es decir, el momento de la política no es que partes dotadas de palabra puedan establecer sus intereses mediante un diálogo recíproco. Más bien, hay política porque quienes no tienen derechos de ser contados como seres parlantes se hacen contrar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común el daño/la distorsión (*tort*). Inaugurando —como ya sabemos— una parte de los que no tienen parte.

Tras esta operación, el resultado de la secesión plebeya no es otra que la aceptación del Senado. "Estos saben que, guste o no guste, cuando un ciclo está terminado está terminado. Y llegan a la conclusión de que , dado que los plebeyos se han convertido en seres de palabra, no hay otra cosa que hacer que hablar con ellos... el pasaje de una edad de la palabra a otra no es cuestión de revuelta que pueda suprimirse, es cuestión de revelación progresiva, que se reconoce en sus signos y contra la que no se lucha" (*ibíd.*:

40). Este reconocimiento patricio da cuenta de la configuración de esta escena. Evidentemente, nada puede remitirnos más a la figura del éxodo que el concepto de secesión. Es decir, la idea de la salida de un pueblo de la ciudad para asentar una nueva forma de vida en otro sitio. Pero, para Rancière esta no es la importancia del uso de este ejemplo. Lo paradigmático es precisamente el tratamiento del daño, producido en el espacio abierto del reconocimiento de una parte sin voz, como parte, ahora, que habla. Tal como vimos con Quintana (2013) en el capítulo anterior, es esa inscripción de la igualdad que queda grabada en este nuevo tiempo, en esta nueva edad de la palabra, como reconocían los patricios del Senado. El resultado, aunque Rancière no lo reconozca, no lo subraye, ni estime del todo, es precisamente la reforma. Es el efecto residual de la salida *momentánea* de los plebeyos hacia Aventino. El éxodo no logró configurar una otra institución desinstituyente, no logró ser pensada ni configurada en la forma de una emancipación que pudiese ser prolongada, en un espacio en el que la libertad y la igualdad fuesen vivida, entre ellos, de un modo extendido. Evidentemente, esto no obsta los avances, los espacios de poder ganados. Un cierto reconocimiento, una apertura, una barrera corrida en el corazón de la brecha de la desigualdad. Una ampliación de sus bordes, de sus límites. Pero, considero que, esta escena aún está en el corazón de un pensamiento que concibe la institución vinculada todavía al momento policial.

Respecto a las dos formas anteriores, considero que las siguientes escenas son un poco distintas. Deseo partir, *grosso modo*, con una breve descripción del contenido de las célebres noches proletarias durante el siglo XIX en Francia, recabadas por Rancière. En

su libro *La noche de los proletarios* (2010), Jacques Rancière sostiene no establecer ninguna metáfora. Y de hecho, el título no es una figura retórica sino la historia de un puñado de jóvenes proletarios que tomaron la decisión de desdoblar el tiempo de la dominación, para hacer aparecer el mundo emancipado. En un tiempo en el que la mayoría de las vidas obreras estaban forzadas a vivir no otro tiempo que el de la producción y la reproducción. Ahí en donde dichos cuerpos dañados no les quedaba más que el día para sus extensas jornadas de trabajo, y la noche obligada al reparador descanso tras el cansancio laboral. En esas vidas, en donde el ocio, la *skholê*, el tiempo disponible no pertenecen al reparto de sus funciones. Ahí, en cuerpos donde sólo está permitido el obrar, y no el pensar. Bueno, precisamente fueron esas vidas, las que rehuyeron a esa determinación policial del tiempo, las que hicieron aparecer lo ilógico, lo impensable: sencillamente quitarle las horas al descanso, para inaugurar noches en las que simplemente se podía practicar teatro o leer a Platón (sí, Platón, y no Saint-Simon). Ahí, en la oscuridad de la noche, los proletarios indagaban en el mundo de las luces, mundo que por su condición obrera estaba vedado. Ignorando la afirmación o reivindicación de una cultura popular, y de las agendas de vanguardias revolucionarias que parecían saber de antemano sus intereses, estos proletarios sostenían la igualdad de cualquiera con cualquiera, haciendo aparecer, Gauny y los demás, la posibilidad sensible de experimentar los mismos placeres del saber y del conocimiento al que sí accedían los cuerpos y las mentes burguesas. El reparto de lo sensible policial, que afirma que los obreros trabajan de día y duermen de noche, es reclamado, tratado mediante la rebelde insurrección de evitar el descanso para abrirse al conocimiento, para verificar la

igualdad. La noche pasaba, y con el sol regresaba el trabajo. Pero podía ser incesantemente reinaugurada la noche, que llevaba a esos obreros a experimentar los placeres propios de aquello que pareciera no estaba destinado para su supuesta desigual naturaleza. El cansancio sería la única barrera para emanciparse. El poder poco puede intervenir en la ocupación de ese espacio oculto, ilógico, subcutáneo que es la noche. Para el poder es inimaginable dicho desdoblamiento del reparto. Su estructuración del tiempo desigual, del mundo biológico, del uso del día y de la noche, ya está consagrado. Su desdoble es invisible. El tiempo robado era recuperado a través de la voluntad de igualdad que consagraba la libertad de los placeres de la inteligencia y de la razón, demostrada como compartida por los obreros de la noche. La perplejidad de Rancière es inmensa ante las historias de estos papeles olvidados. La escena era elocuente: antes que obreros que pensarán o buscarán en su escaso tiempo disponible reafirmar su cultura popular obrera, intentaban acceder al mundo de la luz, precisamente el mundo que les estaba prohibido por el reparto inexorable del tiempo. Su decisión era entrar al mismo tiempo del conocimiento al que accedían aquellas vidas a las que sí les fue concedido el mandato divino del pensar, y por ende, del mandar. Configuraban así, la escena de la igualdad, en la propia experiencia sensible. Pero quizás más impresionante aún, era esa necesidad de experimentación de la emancipación ahora mismo, antes que la burguesía sea depuesta, antes de que sus cuerpos sean liberados de la carga ancestral del trabajo. Renegando, si se quiere, de las agendas vanguardistas sansimonianas o icarianas, que saben a priori lo que el pueblo necesita, y que pregonan una igualdad, una emancipación que siempre está por llegar, los proletarios de la noche no se resignaron a usar la noche

para imaginar en sus sueños esa igualdad prometida, sino experimentar en acto, ahora, despiertos el espacio de la igualdad que les había sido imposibilitada. Para Rancière esto da cuenta de la contingencia del orden, pero también que la igualdad existe, que es presupuesta, verificable, y por sobretodo, plausible de ser vivida. Aquí considero yo aparecen diferencias interesantes respecto de las otras escenas. En este "silencio de la ley" —como diría Hobbes—, o silencio e imposibilidad de ver del poder, como lo fueron esas noches, se inauguraba una salida al tiempo de la dominación, de la condena a la vida productiva y reproductiva, que no necesitaba ser legitimada en la figura de lo político en tanto tratamiento del daño. El día siempre regresa, es cierto. Pero la noche invisible para los *maîtres* y patrones no es motivo de riesgo para la arcana práctica de la emancipación obrera. Es una salida al descanso, pero también una salida a la condena del tiempo, una condena a no acceder al mundo del saber. Es en esto, considero, que se puede pensar una política de éxodo, de salida, en tanto la institución de prácticas emancipatorias e igualitarias como la fundación de sus pequeños grupos de lectura, sus revistas consagradas a los saberes adquiridos y sus obras teatrales, organizadas al alero de esa igualdad que se experimentaba. Sin la necesidad, manifiesta al menos, de tener que buscar ser reconocidas por los organismos, siempre latentes, del poder. Tal como proponía Hakim Bey (2007), las Zonas Autónomas Temporales podían sobrevivir estando siempre en ese espacio de ocultamiento, de invisibilización, en su espacio antiespectacular. Las noches eran espectaculares, como toda escena de la emancipación, pero eran ocultas y difíciles de ver. Pero más interesante aún, no necesitaban ser tratadas por el orden policial para poner la emancipación en acto.

Esto mismo es lo que uno puede encontrar en las experiencias retratadas por Joseph Jacotot de las que tan célebremente saca sus conclusiones Jacques Rancière en *El maestro ignorante* (2014). Rancière sorprendido (como cualquiera que se enfrenta a este texto lo está) nos cuenta cómo Jacotot, pedagogo extravagante, exiliado en Bélgica, sin saber una pizca de holandés, les enseña a estudiantes de Lovaina a hablar francés con la sola petición de que escribieran un ensayo respecto a una edición bilingüe del *Telémaco*. Jacotot se impresionó, los resultados fueron grandiosos. Inexplicablemente, sin una mayor instrucción que el acto de pedirle a otro que aprenda, los jóvenes con pequeñas imprecisiones propias de novatos, escribían sin mayores problemas las explicaciones en francés del texto presentado. La conclusión era extrema, pero estremecedora, los estudiantes habían aprendido, pero no había nada que él les hubiese enseñado. ¿Acaso, a contracorriente de lo dicho por la pedagogía oficial, se puede aprender sin explicación? Lejos de la idea de que un maestro ilustrado traspasa su luz a aquellos *a-lumnus*, carentes de luz, para que puedan acceder al mundo del conocimiento. ¿Acaso, se puede aprender solo, por la propia voluntad de aprender y de hacer andar la razón y la inteligencia? Jacotot se aventura, tras esto, a enseñar piano, instrumento que desconoce. Los estudiantes terminan tocando las composiciones, solamente siguiendo la guía de este maestro ignorante. Rancière, a propósito lo sostiene, el maestro que no emancipa, embrutece. No hay más en Jacotot que la revelación de que cada persona que quiera puede aprender lo que desee, que existe igualdad de inteligencias. Que no se necesita de la explicación, para poder acceder al mundo de las luces. A contrapelo de lo dicho por el poder, el cual, según Rancière está fundado en el orden de la lógica explicadora

(Rancière, 2016), que argumenta que hay unos que saben y enseñan, y otros que no saben y que aprenden. En contra de esta figura, la enseñanza alternativa de Jacotot imponía la pedagogía de la emancipación, la pedagogía que permitía a las inteligencias aprender por sí mismas. Ahí es donde se levanta para Rancière, la idea misma de democracia: la igualdad de cualquiera con cualquiera y su posibilidad por verificarla. La experiencia de la pedagogía de la emancipación, sostengo, es una experiencia de salida del tipo éxodo. Es una fórmula de emancipación que puede ocurrir, acontecer a pesar del poder, pero abriendo, navegando por otras lógicas. Experimentándolas, mediante la emancipación individual, que permite aprender mediante el voluntario ejercicio de usar la razón, de abrir las inteligencias a los saberes. Es al igual que la experiencia de los proletarios de las noches, una experimentación de lo que Rancière denomina la experimentación sensible de habitar en "*dos mundos en uno*" (1994; 1996; 2006a; 2006b; 2010; 2013, entre otros). Dos mundos en uno, que tal como lo había observado con lucidez Todd May (2010), permiten imaginar la experiencia de la institución emancipatoria en Rancière, a pesar de la policía. Es una experimentación que ocurre sólo mediante la afirmación voluntaria del reconocimiento de la existencia de una igualdad de las inteligencias de cualquiera con cualquiera, una igualdad de dignidad e igualdad de acceso al mundo del conocimiento, al mundo que ha sido vedado, pero también, con la plena conciencia de que hay un mundo en donde dicha igualdad es reconocida, y otro mundo latente, el policial, que pretende dañarla. ¿Qué es lo que nos dice Rancière, respecto a estos dos mundos en uno? Joseph Tanke nos lo recuerda:

"La igualdad define una comunidad que "no tiene sustancia", una que" toma lugar sin tener ningún lugar". La suposición de la comunidad de los iguales ensombrece el orden social, indicando un otro modo de ser juntos... De cualquier modo, la comunidad definida por la igualdad debe ser continuamente reactivada y ubicada en una relación polémica con la distribución de la comunidad existente" (Tanke, 2011: 57)<sup>39</sup>

La comunidad escindida, como lo ve Tanke, a propósito de la lectura de Rancière, es precisamente el litigio entre la comunidad sin bordes que el orden social (policía) define, y la comunidad insustancial e ilocalizable para los tiempos del orden (política). Es la segunda, la que determina un otro modo de ser-juntos, la que se erige, paralelamente a la primera. Como hemos visto, esta manifestación binaria puede tomar la forma del tratamiento de un daño, en tanto encuentro polémico (o embate) entre política y policía. O también puede abrir escenas de emancipación que no requieran necesaria o inmediatamente este embate. En esta segunda configuración es donde pensamos las escenas de la noche de los proletarios y la de la pedagogía de la emancipación. Es ahí en donde encontramos coincidencias con las políticas del éxodo. Como bien lo sostenía Benjamín Arditi (2010a), las formas de resistencia poshegemónicas como el éxodo, la grieta, las zonas autónomas temporales o zonas liberadas no implican necesariamente la secesión, sino también la experimentación de espacios de libertad, espacios de igualdad y autonomía que pueden ser configurados, que pueden ser manifestados y experimentados desde ya, sin la necesidad de tomar el poder, pero más aún, sin la necesidad de eliminar el poder. La igualdad funciona, por así decirlo, en los intervalos

---

<sup>39</sup> Traducción propia.

del mundo dominante, en superposición al modo normal, es decir, al modo jerárquico dominante de hacer y configurar el mundo (Rancière, 2017). Como arguye Virno (2003) el conflicto se entabla a partir de lo que se ha construido huyendo para defender unas otras relaciones sociales y formas de vida nuevas, a partir de las cuales ya se está construyendo experiencia. Esta huida, como ya vimos, siempre lejana a la lógica de la toma del poder, y del modelo revolucionario. Virno redonda: “Por éxodo se entiende una política radical que no quiere construir un nuevo Estado” (2003a: 128). Éxodo se trata de "defenderse del tomar y no de tomarlo" (*ibidem*). Las coincidencias aquí con Rancière son inequívocas y no sólo fruto de la interpretación realizada en este trabajo. Al respecto Rancière en variadas ocasiones sostiene que la política no tiene relación con la idea de forma de gobierno, ni mucho menos con el ejercicio del poder. Rancière considera fundamental para poder prolongar las temporalidades de la emancipación actuar de forma negativa, es decir, en contra de los tiempos de la toma del poder, de las agendas partidarias y los tiempos del Estado (2016: 153). Es esto lo que configura una suerte de pensamiento poshegemónico, considero, y que hace plausibles los vínculos entre los pensadores del éxodo y Rancière. No una despreocupación absoluta por el Estado (sabemos bien que Rancière es estudioso de su forma), sino más bien un desdén compartido por concebir la política democrática como una experiencia revolucionaria, como el resultado de la toma del poder estatal.

Pero me gustaría detenerme con mayor atención en la siguiente coincidencia. Ya hemos anticipado de algún modo dicha cuestión, pero ahora trataremos con mayor profundidad

dicho aspecto Me refiero a lo que, ahora en *Virtuosismo y revolución*, sostendrá Virno sobre éxodo:

"Huyendo se está obligado a construir distintas relaciones sociales y nuevas formas de vida: se precisa de mucho amor por el *presente*<sup>40</sup> y mucha inventiva. Por tanto, el conflicto empezará por preservar esto "nuevo" que entretanto se ha instituido. La violencia, de haberla, no se extiende a los "*radiantes porvenires*"<sup>41</sup>, sino a prolongar algo que ya existe, aunque sea informalmente" (2003b: 124).

Esta última cita, a mi juicio, es fundamental. Aquí se pueden establecer vínculos claros entre las formas de resistencia propuestas en los modalidades de democracia an-árquica y las fórmulas de emancipación social de Rancière y el concepto de éxodo propuesto por Virno. Los énfasis añadidos a la cita son la brújula de dichas coincidencias. Es decir que se podría decir con Virno, y también con pensadores como Bey y Holloway, que el momento de la emancipación, de la experiencia de la salida, de la defección tiene un gusto sensual por el presente. No se extiende a los "radiantes porvenires", sino que debe tener un compromiso mentado con el aquí y el ahora. Ajeno a las agendas (y ajeno por lo mismo, de algún modo a Negri) que intentan explicar una igualdad que vendrá, si se cumplen determinados procesos. Ajeno a esto, la experiencia de salida necesita de una voluntad que configure y que confíe en la experiencia igualitaria y disruptiva, que puede ser vivida, en tanto es practicada en común con otros. Considero que esto implica un vínculo ineludible entre este pensamiento y Rancière. Para presentarlo, retornaré a un concepto que habíamos dejado en suspensión; me refiero al concepto de "democracia

---

<sup>40</sup> Énfasis añadido.

<sup>41</sup> Ídem.

presentista” (Lorey, 2011b). Volviendo a la mirada sobre los conspicuos movimientos de ocupación de plazas de 2011, Lorey establece el vínculo entre el pensamiento post-operaísta y Jacques Rancière como pensamientos inspiradores de dichos acontecimientos. Dicho nexos, ella también establece en la afinidad el *presente*. La profunda y compartida crítica a la democracia representativa visible en estos autores —nos comenta—, no busca necesariamente oponer dicha modalidad al modelo de democracia directa. La configuración de escenas autónomas de salida, como las que es posible ver en los movimientos de ocupación de plazas, antes que configurar la forma soberana del pueblo presente que piensa la democracia directa, intenta establecer una democracia presentista —nos dirá. Port presentista no se refiere Lorey al mero hecho de exitrpar el prefijo “re” del modo representativo de gobernar de las actuales democracias. Democracia presentista no se trata de un modo “presentativo” de hacer democracia. Al menos no es ante todo esto, aunque evidentemente forma parte de dicha composición. Pero por presentista, Lorey se referirá explícitamente “a un presente que se convierte, a un presente extendido e intensivo”<sup>42</sup> (*ibid.*: s/n). Es lo que quiere decir la consigna de los Indignados en Madrid: “Democracia Real YA”. Una democracia que apela a una experiencia completamente en el presente. “Esta democracia es real, menos en el sentido de ser la única democracia verdadera y correcta, sino más bien en conjunción con el 'ya', que tiene lugar real y materialmente en este momento, especialmente en la práctica de las asambleas, de las acampadas y de todos aquéllos que quieran participar” (*ibidem*). La democracia presentista, más que un reclamo, es la conformación de unas prácticas y

---

<sup>42</sup> Traducción propia.

unos modos de ser-en-común que están más allá de las formas verticales y legalistas de las democracias representativas desiguallitarias. “No se trata tanto de una democracia directa, en la que los ciudadanos participan en todas las decisiones políticas, sino más bien de una nueva comprensión de la democracia, *no por-venir*, sino más bien de una comprensión de la democracia que me gustaría llamar democracia presentista” (*ibidem*). Democracia presentista que —según Lorey— siempre toma la forma de un éxodo; “un éxodo no al más allá, sino más bien fuera de la lógica hegemónica de la representación, para expandirse y volver a inventar el espacio de lo público y lo político” (*ibidem*).

Este presentismo, esta condición “presentista” de la democracia es compartida profundamente por Jacques Rancière. Desligándose de las pesimistas afirmaciones propuestas en *El desacuerdo* sobre la precariedad y lo efímero de la política democrática, en sus últimos textos, muy inspirado por los acontecimientos de 2011, parece revitalizar la idea de la institución y de una profunda afectividad por reafirmar la temporalidad de la igualdad como una temporalidad del presente. Me permito ahora presentar una colección de citas recabadas de textos y conferencias muy actualizadas, una de 2012 y otra de 2017 en donde es posible advertir este giro. Sin ánimos de caer en el citadismo, me atrevo a presentarlas todas, pues son evidencia contundente para estos propósitos. En una conferencia dictada en Argentina, en la Universidad de San Martín, denominada “La democracia hoy”, argumenta lo siguiente:

“La primera condición de otro futuro es que amplíemos *aquí y ahora* esferas de iniciativa de un pensamiento compartido, de modos de decisión compartida, de focos de autonomía que den poder a cualquiera. ¿Dónde están las condiciones de otros futuros que no sean la reproducción del presente? En el presente. ¿Dónde

va a llevar esto? Yo no lo sé. Lo que sí sé es que lo que puede llevar a otra cosa distinta al presente es la constitución de otros focos de poder y expresión autónomos, de otras formas de uso de las capacidades de los anónimos. Es decir, que mantengamos o renovemos las formas de existencia de un poder que no es un poder oligárquico” (Rancière, 2015: s/n).

El énfasis es añadido a propósito. Rancière es un pensador elocuente. Desconfiado, ya desde los tiempos de *La lección de Althusser* en la ciencia de la emancipación que configura condiciones necesarias de cumplir para poder experimentar la igualdad en el mañana, invita a una práctica presente, a una insurrección que opere en los hábitos de la igualdad de cualquiera con cualquiera, y que deben comenzar a ser promulgados, experimentados, puestos en escena. Es aplicar la creatividad de poderes y focos autónomos que inauguren un tiempo otro respecto del tiempo de la dominación estatal. Es en la experiencia de los movimientos de ocupación donde Rancière parece reinaugurar su esperanza de la puesta en práctica, de la institución de estos tiempos otros. En su conferencia dictada este año denominada “Democracy, equality, emancipation in a changing World” (2017), lo sostiene de modo muy claro y en reiteradas ocasiones:

“El nombre "ocupación" sigue siendo el mismo y todavía se trata de pervertir el uso normal de un espacio, pero el proceso de ocupación no es más un conflicto de fuerzas para hacerse cargo de un lugar estratégico en el proceso de reproducción económica y social. Se ha convertido en un conflicto de mundos, una forma de *secesión simbólica* que se materializa y simboliza en un lugar aparte. *Occupy Wall Street* tuvo lugar en un parque situado además del centro de esta potencia financiera que ha destruido las fábricas que anteriormente eran el sitio de movimientos de ocupación. El movimiento español de los indignados creó, durante una campaña electoral, asambleas que se presentan como sede de la "democracia real ahora". La democracia real se enfrentaba a la auto-reproducción de la casta representativa... Ahora designa una forma de relación entre los seres

humanos que debe *practicarse en el presente* tanto en contra como en el sistema jerárquico de representación”<sup>43</sup> (Rancière. 2017: s/n).

Aquí se pueden elucidar cuestiones que son cruciales para nuestra hipótesis. El elogio a las experiencias de ocupación presentadas por Rancière, son —tal como realizo el énfasis— formas de secesión, de éxodo simbólico, que se simboliza en un lugar aparte, reconfigurando una cierta repartición de lo sensible. Establece, esta secesión, esta defección, esta salida, una nueva relación, una otra forma de relacionarse entre los seres humanos que debe practicarse en el presente, para de este modo hacer frente a la medida inequitativa que instituye la representación oligárquica, que permite a unos pocos hablar, y al resto acatar la configuración del mundo por ellos dispuesta. Rancière continúa sobre lo mismo:

“La ocupación se ha convertido en el nombre de una secesión. Pero esa secesión no es más la acción de una comunidad específica reclamando sus derechos. En cambio, parece ser la materialización de una aspiración a lo común, como si lo común fuese algo perdido, algo que había que reconstruir mediante el acto específico de reunir una multitud de individuos anónimos que realizaban públicamente su igualdad como su igual ser-en-común” (*ibíd.*)<sup>44</sup>.

Este éxodo evidentemente no es la práctica de una comunidad reclamando sus derechos. Es secesión precisamente por ese condimento que le quita la cualidad de operar como el tratamiento de un daño, como el encuentro polémico entre política y policía. Los Indignados no parlamentan con el poder. Ellos “no nos representan”. No son

---

<sup>43</sup> Traducción propia.

<sup>44</sup> Traducción propia.

interlocutores con los cuales se debería interlocutar sobre democracia. Por el contrario, es una secesión en el sentido de que pretende configurar un común completamente nuevo. Lo común es construido, es la apertura de un nuevo tiempo, es la institución de una igualdad pública, de un nuevo modo de ser y de estar juntos. Esa reunión de la multitud es precisamente la afirmación de esa diferencia que pretende ser igual en términos de jerarquía. La asunción de una comunidad democrática en tanto libre e igualitaria.

“La comunidad libre e igualitaria es algo que ya no puede depender de un sustrato empírico dado. Debe ser creado como un objeto de voluntad... Este giro se ilustró mejor en el movimiento Occupy Wall Street por las múltiples extensiones del uso del verbo "ocupar" que lo convirtieron en el significante de una conversión global a otra forma de habitar el mundo: "ocupar el lenguaje", "ocupar la imaginación" , "Ocupan el amor" y eventualmente "Ocupan todo"... Tal vez este enigmático lema encuentre su mejor traducción en el eslogan griego "Na min zisoume can douli" ("No vivas más como esclavos"). Esta frase no sólo invitaba a rebelarse contra la intensificación del régimen capitalista. Invitó a *inventar aquí y ahora* modos de acción, formas de pensar y formas de vida opuestas a las producidas y reproducidas perpetuamente por la lógica de la desigualdad, la lógica de la dominación capitalista y estatal...Creo que esta solicitud encontró una respuesta en la invención de esta forma llamada "*espacio social libre*" - una forma que adquirió una fuerza particular en los movimientos sociales de este país. Lo que hace importante esta noción es que pone en tela de juicio las oposiciones tradicionales entre las necesidades del presente y las utopías del futuro” (*ibid.*)<sup>45</sup>.

Dicha comunidad libre, del mismo modo que opera la emancipación individual jacototiana, debe ser siempre un acto de voluntad. Emancipación y voluntad están anudados. La manifestación de las democracias presentistas es en primer lugar siempre una acontecimiento que se produce mediante la conjunción de voluntades, pero también

---

<sup>45</sup> Traducción propia.

mediante esa voluntad colectiva de despojarse de los tiempos policiales, para poder acceder a una sensibilidad diferente, a una experiencia distinta que la que distribuye los tiempos del poder. De esa manera, la utilización del verbo “ocupar” —arguye Rancière— es la debida cuenta de esta nueva configuración sensible, de esta irrupción, de la institución de un otro espacio contrario a los tiempos de la dominación capitalista. Una invención, una capacidad de imaginación que articuló ahí en el espacio dispuesto para la circulación peatonal, una experiencia nueva construida sobre la base de la igual capacidad de cualquiera con cualquiera. Invenciones aquí y ahora, que abrían temporalidad, que instituían nuevas configuraciones, que desertaban del tiempo obligatorio. Experiencias de éxodo, como bien logra observar Rancière al subrayar la configuración de los llamados “espacios sociales libres”, que no son otra cosa que instituciones que operan en los intervalos del dominio y que tienen la pretensión de constituir en el presente la experiencia de la igualdad y que, tal vez, pueda configurar el lugar de una emancipación completa, en el futuro. No siendo ésta, su principal preocupación. La preocupación de Rancière y que observa de modo esperanzador en la configuración de las instituciones de las ocupaciones de plazas es la comprensión de que todo futuro está anudado en el presente, pero también que toda emancipación es susceptible de ser vivida inmediatamente.

“Este "futuro ya presente" es siempre a la vez un presente precario. Creo que es inútil ver allí la prueba de que todo es vano mientras una revolución global no haya "tomado" el poder y destruido la fortaleza capitalista. Este tipo de juicio es una manera de poner la fortaleza en nuestras cabezas, de instituir un círculo de imposibilidad proclamando que nada puede ser cambiado antes de que todo haya cambiado. La emancipación siempre ha sido una forma de inventar, en medio del curso "normal" del tiempo en otro momento, otra forma de habitar el mundo

sensible en común. Siempre ha sido una forma de vivir en el presente en otro mundo en lugar de aplazar su posibilidad... Es una constelación de momentos- algunos días, algunas semanas, algunos años que crean dinámicas temporales específicas, dotadas de más o menos intensidad y duración. El pasado no nos dejó lecciones, sólo momentos que debemos prolongar y prolongar tanto como podamos” (*ibíd.*)<sup>46</sup>.

Con un inusitado ímpetu, como es posible ver en la última cita, Rancière nos invita a instituir temporalidades, prácticas, inventivas, modos de hacer y de ser, desconfiando en la idea de los reformistas o de los revolucionarios que nos condenan a la esclavitud y de una igualdad que sólo puede ser experimentada tras la gran hecatombe. Rancière contrario a todas esas imprecaciones de los apólogos y agoreros de las vanguardias varias, nos recuerda que la igualdad tiene una historia autónoma y discontinua. Que no es más que lo que nosotros hagamos de ella y con ella. La emancipación siempre ha sido una forma de inventar un tiempo, de inventar unas ciertas organizaciones del mundo que produzcan experiencias ajenas a determinado orden o distribución de lo sensible que determina lugares, ocupaciones, jerarquías, funciones disponibles. Es abrir un otro tiempo ahí en el mismo tiempo de la desigualdad. Dos mundos en uno pues. Configurar la salida a través de aperturas de otro modo de habitar el mundo sensible, resistiendo. Dichos tiempos y sus instituciones pueden ser efímeros, o pueden durar días, años. Rancière, ajeno a su desconfianza presentada en *El desacuerdo* y *En los bordes de lo político*, se permite pensar una política que rebasa su precariedad y su transitoriedad. Ajeno a la imposibilidad de una emancipación colectiva, hoy se abre a otros posibles que

---

<sup>46</sup> Traducción propia.

pueden ser imaginados sin la necesidad de renunciar a los supuestos que configuran su teoría de la democracia. Ahora nos invita a utilizar todos nuestros ánimos para resistir. Inspirado en un nuevo tiempo de emancipación inaugurado, al parecer en 2011, nos invita instituir prácticas de democracia *sin-arkhê* que organicen un otro tiempo de resistencia, que positiven democracias infundadas, igualdades y capacidades de cualquiera, sistemas de reparto igualitario de palabras y de acciones. Positivaciones, experiencias que siempre estén abiertas a ser repensadas y reinventadas. A configurar nuevos comunes y formas de ser-en-común que no pretendan la toma del poder ni la erradicación de la diferencia. Nos anima, por tanto, a éxodos profundamente enraizados en su presente. A una confianza por una igualdad disponible de ser vivida. A una experiencia que sea posible de instituir aquí y ahora. Escenas, tiempos, configuraciones, los cuales debemos prolongar tanto como nos sea posible.

## Conclusión

¿Puede la democracia en el pensamiento de Jacques Rancière ser pensada más allá de la precariedad, del momento breve y acontecimental? ¿Puede pensarse una experiencia de la emancipación colectiva que pueda ser practicada aquí y ahora y que opere ajena a la lógica de la distribución policial sin la necesidad inmediata de la disolución de esta última? Este trabajo fue la expresión de una respuesta, de una tentativa de dar luz a estos cuestionamientos al interior de la obra de Rancière. Con esta luz, nos propusimos, principalmente, darle una nueva lectura a la ya muy relevante teoría de la democracia del pensador franco-argelino. Rebasar el sentido común que rezaba que la política sólo puede existir en formas de momentos, de interrupciones, de disrupciones sucintas, consideré que era excesivamente relevante, para poder dotar de nuevas claves y nuevas respuestas a la emancipación en general y a la política democrática en particular. Evidentemente, este fue un ejercicio polémico. Implicaba proceder contrarios a las propias afirmaciones sostenidas por el autor en sus célebres *En los bordes de lo político* y *El desacuerdo*. Pero también, pensé que esto sería un ejercicio de reivindicación o de sinceramiento del pensamiento rancièriano consigo mismo, y las respuestas no tuve que sobreinterpretarlas, sino que pesquisarlas desde los últimos escritos del propio autor. Admitimos, desde ya, que esta nueva línea de pensamiento en Jacques Rancière aún no se ha cristalizado, y todavía se mantienen ciertas ambigüedades o caracteres crípticos a la hora de indagar en estas locaciones de su pensamiento. Sin embargo, creemos que aquí se ha presentado evidencia suficiente para al menos poder abrir una línea, una

nueva escena respecto a la posibilidad de la prolongación de la emancipación, de la relación entre política e institución, y su posibilidad de ser practicadas.

Ahora bien, este trabajo no es sólo un ejercicio de recopilación, presentación y actualización del pensamiento democrático de Rancière. Aquí nos aventuramos también a establecer debates no realizados, a producir asociaciones complejas y a darle una cierta interpretación práctica a la modalidad de la emancipación en la obra del autor. A continuación repasaremos y realizaremos un compendio y una reflexión final respecto a estas aproximaciones, relaciones, innovaciones y análisis que consideramos fueron desarrollados a lo largo de esta investigación.

En primer lugar, esta investigación procedió a hacerse cargo de una cuestión muy pensada, discutida, pero aún no sistematizada en el pensamiento de Jacques Rancière, me refiero, a una cierta clasificación (o mejor dicho des-clasificación) al interior del pensamiento o la teoría de la democracia. La democracia, sabemos, ha concitado largamente el interés de Jacques Rancière, no obstante, a pesar de las múltiples referencias a las que se puede acceder sobre su pensamiento democrático, aún se producen oscuridades, confusiones, extravíos al respecto. No por nada, pensadores conspicuos como Oliver Marchart (2009) o Laura Quintana (2014) tienden a vincularlos con corrientes de pensamiento o con una cierta tradición filosófica (como la democracia radical, el pensamiento posfundacionalista, o el participacionismo democrático), a las que pensamos el autor no pertenece. Sin ir más lejos, personalmente alguna vez cometí el error de asociar el pensamiento del autor a formas de democracia directa o democracia

participativa. Creo que no es difícil caer en estas imprecisiones. Su recurrente apelación al momento ateniense clásico para reivindicar su conceptualización de democracia, de algún modo nos invitan a una conclusión como ésta. Por la misma razón, pensé que sería relevante realizar una reflexión intensa respecto del pensamiento democrático del autor franco-argelino, para recorrer no sólo su intensa crítica a la democracia representativa contemporánea, sino que también para producir una distancia necesaria respecto de los otros modelos alternativos que han surgido como respuestas al modelo democrático liberal dominante. Este trabajo nos permitiría, además, situarnos al interior de la especificidad de la concepción de democracia del autor, para poder así avanzar hacia las nuevas locaciones de su pensamiento democrático que son el centro de nuestra indagación.

Nuestra premisa al respecto fue sostener, en nuestro primer capítulo, que la democracia en Jacques Rancière es profundamente anárquica. La democracia no tiene *arkhê*, nos recordará en reiteradas ocasiones. Esto implica que la democracia no puede sostenerse bajo ningún principio ni fundamento que legitime que unos tienen autoridad sobre o son superiores que otros. La democracia, es decir, la política misma, es la demostración o verificación del principio de una igualdad de cualquiera con cualquiera —nos dirá Rancière. Es esta apelación a la igualdad como el dato primero de la vida en común, lo que le da sustento a la democracia. Con esto, evidentemente, queda demostrado, tal como nos recuerda Deranty (2010) que Rancière cuando habla de democracia, no se refiere en ningún caso a los regímenes políticos dominantes de la actualidad. Nosotros vivimos en oligarquías, no en democracias. La democracia no es, ni siquiera, una forma

de gobierno o un régimen político. Ya en *El desacuerdo*, Rancière nos presenta permanentemente que nosotros vivimos en oligarquías que adquieren la forma de “posdemocracias”. Vivimos en unas democracias que son posteriores al *demos*. El sujeto político por excelencia, el pueblo, ha sido reemplazado por la población, suma exacta de las partes identificables de la sociedad. Experiencia de un reparto de lo sensible que determina quien tiene parte en el registro de lo decible y de lo visible, y quien simplemente no cuenta. Esa correspondencia entre partes y su cuenta será a lo que Rancière denominará consensualismo democrático o democracia consensual. Es decir, no otra cosa que el régimen de la policía, ergo, el régimen de la desigualdad. Hay quienes están habilitados, hay quienes cuentan, hay otros que no. Rancière es muy agudo en identificar que esta es la lógica que configura toda fórmula de gobierno, y que no es distinto<sup>47</sup> en nuestros actuales regímenes participativos. Del mismo modo, nos muestra cómo dichas lógicas están fundadas desde muy temprano en el pensamiento occidental, en las obras de los principales filósofos de la Antigüedad: Platón y Aristóteles.

La filosofía política —según Rancière— desde siempre ha perseguido la anulación de la democracia, esto es de la política misma. Como pudimos exponer en nuestro primer capítulo, la concepción arquipolítica de Platón y parapolítica de Aristóteles, como razonamientos que intentan separar a la política de su especificidad democrática, aún perviven en la manifestación de nuestras actuales formas de democracia. En definitiva,

---

<sup>47</sup> Al referirme a que no es distinto, quiero decir que no cambia la lógica de daño a la igualdad. Sin embargo, tempranamente Rancière identificará grados. Hay policías mejores que otras, nos recordará. Inclusive hay policías que hasta podrían parecernos agradables, pero eso no cambiará su lógica interna, es decir, la de producir un determinado reparto de lo sensible que dañe la igualdad de cualquiera con cualquiera.

nuestras democracias toman la forma de una “democracia contra la democracia”. En su célebre libro *El odio a la democracia*, Jacques Rancière nos muestra las razones de este odio. Nadie es demócrata. Toda nuestra democracia está sustentada precisamente en el odio a la democracia misma, en tanto la escandalosa experiencia que nos revela la incómoda realidad: la igualdad de cualquier con cualquiera.

La democracia, por lo tanto, en contra del consensualismo democrático es la verificación, la irrupción, de una parte de los que no tienen parte. Es hacer aparecer el suplemento, al *demos*, sujeto incontado, para poder exponer toda la contingencia del orden desigualitario: es decir, que somos iguales y que somos capaces de verificarlo. En el primer capítulo exponemos todo el potencial anárquico de la conceptualización de la democracia en Rancière, para oponerlo a la forma representativa que intenta poner a unos por encima de otros, como también al imperio de las ciencias de la opinión, y de las formas sociológicas del votante mediano que nos invitan a racionalizar una política sustentada en la técnica y en la disolución de la subjetividad del pueblo, tras la ficción del régimen mixto que hace aparecer a nuestras actuales formas de gobierno como lugares en donde pareciese reinar la soberanía popular. Desde Rancière, pero también desde otros lugares, nos propusimos mostrar toda la distancia existente entre nuestras actuales democracias y aquel momento escandaloso que implica la subjetivación del pueblo para remover el reparto de lo sensible del orden policial.

No obstante, también expusimos en el primer capítulo la distancia de Rancière con las otras fórmulas que pretenden hacerle frente a la democracia liberal representativa. En

primer lugar, expusimos el que quizás es el debate más conocido. Me refiero a su polémica con la democracia deliberativa, y más particularmente con Jürgen Habermas. La democracia deliberativa es la formulación clásica que establece que los sujetos mediante la puesta en circulación de sus razones, pueden transformar las posiciones imparciales o egoístas en posiciones imparciales, al pasar por el filtro de la argumentación racional propio del ejercicio deliberativo. Para Rancière, recordemos, el error básico no consiste en que los sujetos carezcan de racionalidad para poder arribar a dichos consensos racionales, muy por el contrario. El problema es que para Rancière, los deliberacionistas olvidan que el no hay igual reparto en el registro de la palabra. La distribución de lo sensible, previa a cualquier ejercicio de interlocución, le da primero parte a algunos en el registro lógico, mientras a otros sólo les fue provistos el registro de la *phoné*. No hay razones disponibles que intercambiar ahí en donde sólo unos tienen el privilegio de la palabra, mientras otros sólo les queda el lenguaje de la sumisión. Además, según Rancière, Habermas siempre parte desde una situación ideal de la interlocución en donde los participantes están preconstituidos. Pero Rancière es enfático, siempre hay un tercero excluido. Siempre hay una tercera persona que queda fuera de la interlocución. Y precisamente, son esos juegos de tercera persona los que son esenciales para la política. La tercera persona colectiva, aquélla que no se inscribe en los juegos de lenguaje de yo-tú, es precisamente la persona de la subjetivación, la manifestación de la parte de los sin-parte. Por lo tanto, para Rancière, la democracia es la esfera del disenso, de una parte que no es contada. De una igualdad que es dañada, precisamente, por el reparto de los lugares incluso en la posesión del lenguaje. Ante esto, Rancière es

enfático: la democracia no puede ser resuelta por dispositivos técnico-instrumentales, menos por dispositivos de interlocución donde vence el mejor argumento. La democracia es la expresión de la puesta manifiesta de un daño, el cual ya está previamente inserto en esa disposición.

En un segundo momento, confrontamos el pensamiento de Jacques Rancière con otra corriente de la teoría democrática, la que a priori considero es susceptible de producir la mayor confusión con la concepción de democracia rancièriana: la democracia participativa. Frente a las proposiciones tanto de Carole Pateman como C.B. Macpherson, elucidamos cómo la democracia participativa con su idea de forma de sociedad, y de un pueblo que toma parte en conjunto con los Estados de las riendas de su vida mediante la activa participación, operan bajo la vieja modalidad de pensar a la democracia como régimen o como forma de gobierno. Ajeno a una experiencia de la emancipación popular, la democracia participativa es una forma más, aunque edulcorada, de policía. Rancière es enfático: la democracia no es un régimen, ni tampoco un modo de vida social (1996: 128). Rancière, a diferencia de los participacionistas, no cree en la idea de un pueblo precosntituido al que se le solucionen sus daños a la igualdad con derechos y dispositivos de participación vinculante. Democracia, según el autor, sería precisamente poner en tela de juicio toda esa estructuración, la cual a priori le dice a los individuos qué pueden hacer con sus vidas y qué les queda impedido. La condición litigiosa, polémica, anárquica de la democracia en Rancière, no puede ser presentada mediante los dispositivos de participación popular.

Y por último, nuestro primer capítulo se encargó de producir una distancia con otro modelo democrático alternativo, el cual ha tomado particular fuerza en el último tiempo, me refiero a la democracia radical, ya sea en la fórmula de pluralismo agonial de Chantal Mouffe como de democracia populista de Ernesto Laclau. Aquí pudimos mostrar que a diferencia de lo que muchos pensadores de la política radical contemporánea sostienen, los pensamientos hegemónicos de Laclau y Mouffe contienen distancias muy importantes respecto de la reflexión sobre democracia realizada por Jacques Rancière. Dicha tensión respecto del significado de la democracia entre estos autores se mantiene a lo largo de toda nuestra investigación, siendo retomada con cierta profundidad en nuestro último capítulo. Particularmente, expongo cómo el pensamiento rancièriano difiere tanto teórica como estratégicamente de los postulados de los autores de *Hegemonía y estrategia socialista*. A pesar de las evidentes conjunciones y concordancias existentes respecto de un cierto diagnóstico de la característica consensual de nuestras democracias post Guerra Fría, Rancière renuncia (si es que alguna vez acaso tomó parte) completamente a pensar a la política como cierta actividad relativa a la toma del poder, y a la democracia como la expresión de una ampliación de la representación política. Ajena a la conceptualización de agonismo de Mouffe, Rancière nos recuerda que el disenso no tiene que ver con luchas pujantes entre izquierdas y derechas, sino que con la remoción de un consenso establecido desde el poder, el cual establece el reparto de lo sensible, es decir, que pone a unos sobre otros, a unos que cuentan y otros que no. El desacuerdo, por ende, es precisamente el litigio que hace aparecer a una parte de los que no tienen parte, el que da forma al suplemento de la

comunidad policial que es complementaria a sí misma. Conflicto, para Rancière, no es la producción de una esfera pública adversarial en donde proyectos polares se permitan disputar la consecución del poder del Estado. No hay Estado democrático, nos recuerda anárquico, Jacques Rancière. Como pudimos evidenciar, las distancias entre estos pensamientos son por lejos más considerables —a mi juicio— que con los dos modelos alternativos antes presentados. Estas distancias, no sólo con Mouffe y Laclau, sino que también con los otros modelos de democracia, nos permitió establecer también, al menos por un ejercicio de comparación por diferencia, toda la especificidad del pensamiento democrático del pensador franco-argelino, dándonos el pie para poder pensar el meollo de nuestra investigación en el segundo capítulo.

En el segundo capítulo, nos introdujimos de lleno al interior del problema de la posibilidad de la positivación de la democracia y de una subjetivación política prolongada en el pensamiento rancièriano. Intentamos reflexionar ahí respecto de si esa posibilidad estaba asociada a una cierta vinculación o acomodo entre los conceptos de institución y emancipación. Pudimos advertir, que precisamente en ese binomio es donde se producía la mayor dificultad teórica, y precisamente era lo que alimentaba el debate en la comunidad académica respecto de las posibilidades de la política al interior de la teoría democrática de Jacques Rancière. Del mismo modo, nos propusimos reflexionar de qué modo la conceptualización de anarquía en la obra del pensador franco-argelino nos podían esclarecer o abrir un sendero por el cual arribar a esta posibilidad de pensar institución y acción política. Tras un pormenorizado análisis logramos presentar cómo el concepto de anarquía utilizado por Rancière es deudor en

gran medida de las referencias clásicas, primarias, del concepto. Alejado, en parte, del anarquismo clásico o tradicional, Rancière nos presente cómo la experiencia democrática ateniense encarna en su totalidad el sustrato de lo que él va a concebir como anarquía. Es decir, la democracia misma en tanto manifestación de una experiencia de verificación de la igualdad, de gobierno de aquellos que no tienen ningún título (*arkhê*) para gobernar.

A partir de lo anterior, vemos cómo la experiencia clásica de la democracia clisteniana juega un papel central respecto de la conceptualización de la política y de la democracia en el pensamiento del Rancière. Él mismo es capaz de aludir a la democracia ateniense como una escena icónica de inauguración de la verificación de la igualdad: el comienzo de la política (tal como reza el primer capítulo de *El desacuerdo*). Tras esto, podremos evidenciar cómo dicha experiencia democrática, ahora la institucional, juegan un papel central respecto de lo que el mismo autor piensa como “anarquismo democrático”, en donde los papeles de los principios de *isonomía*, *isegoría* e *isotimia* juegan un papel bastante importante, respecto de pensar una otra experiencia emancipatoria, distinta al reparto de lo sensible policial.

Atendiendo todos estos aspectos, ingresamos al interior del debate académico producido respecto de la potencial conjunción entre institución y emancipación, es decir la posibilidad de la positivación de la parte de los sin-parte como democracia sin *arkhê*. Es sabido, y lo advertimos, tanto nosotros, como Quintana (2013) o Vatter (2012), que ésta es, precisamente, la preocupación central de casi toda teoría democrática radical de

nuestro tiempo. La posibilidad de vincular la cuestión del poder constituyente, con la de poder constituido, sin perder la libertad del sujeto popular. Si la libertad del pueblo siempre se presenta como forma de *no-rule* (*an-arkhê*; ausencia de gobierno), entonces de qué manera es posible resolver esta situación, en este caso, en la obra rancièriana. Todd May es uno de quienes más atención le presta a esta posibilidad. Según May, Rancière es un profundo anarquista. Debido a esto, su reflexión —sentencia— insta mediante la creatividad y la acción a producir la igualdad política que permita dotarnos de instituciones y experiencias que depongan la dominación policial. Como buen anarquista, May sostiene que para Rancière no hay experiencia total de la democracia, no es posible su prolongación e instauración, si no se disuelve el régimen policial. La tarea de May es muy valiosa, pero excesivamente heterodoxa. Cayendo en un sobreinterpretativismo o en un voluntarismo ideológico, pretende usar las claves rancièrianas de política/policía de un modo excesivamente laxo, estirándolos hasta un punto que, considero, es difícil de admitir o de resistir. Si Rancière dice que la política existe en relación con la policía, si considera que coexisten en una permanente anudación, que lo político ocurre solamente en los intervalos policiales y que se topa por todas partes con la policía, ¿de qué manera uno podría hipotetizar la posibilidad de la institución democrática en Rancière a partir de lo sostenido por Todd May?

Es Samuel Chambers (2011) quien se hace cargo de las imprecisiones realizadas por May para volver a poner en evidencia todo un cierto pesimismo que rondaría la obra de Jacques Rancière respecto de las posibilidades de la emancipación prolongada. Como pudimos ver en nuestro capítulo, todo el despliegue heterodoxo desarrollado por May es

respondido con una ortodoxia y una pulcritud interpretativa envidiable por parte de Chambers. En un artículo imprescindible, a mi juicio, Chambers afirmará que contrario a lo que muchos piensan, y al voluntarismo de Todd May de pensar a Rancière como un pensador anárquico que promueve una democracia emancipatoria como resultado de la disolución del orden policial, lo que la teoría democrática rancièriana realmente propone es pensar una “política de la policía”. Lo que hay siempre es policía, no política — advierte. Más aún, la política no es ni siquiera necesaria, nos recuerda Chambers, parafraseando a Rancière. Si la política tiene sentido, si justifica su existencia, es sólo como modalidad de interrupción, como la forma del tratamiento de un daño a la igualdad de cualquiera. Pues, agrega, la policía no niega la igualdad (como pensaría May), sólo la daña. La experiencia de la democrática es acontecimental pues sólo emerge en formas de manifestación polémica ante la experiencia del daño/distorsión. Es sólo mediante ese reclamo, mediante la demostración de la igualdad que es posible. Tras eso, ya no es necesaria. La política siempre absorbe la demanda igualitaria, y la reinscribe al interior de su disposición gubernamental, institucional. En este sentido, la utilización del concepto de policía no es para nada anecdótico en el pensamiento rancièriano. Más allá de una teoría política anárquica, Rancière nos habla de la policía como el lugar donde precisamente se inscriben los reclamos de la igualdad que produce la política. Pensar en una política de la policía es pensar, precisamente, en toda la magnitud de la reforma, de los avances, del ensanchamiento de la igualdad de nuestros regímenes policiales, allí en donde la política irrumpe, y luego desaparece para ser inscrita en los campos del poder.

Chambers es tajante: no podemos vivir en democracias. La teoría de Rancière no nos propone eso, y por el contrario, nos invita a pensar cómo la experiencia de lo político en tanto encuentro polémico entre la demanda igualitaria y los regímenes policiales, nos puede servir como estrategia y explicación de cómo la igualdad se va inscribiendo y ensanchando en el mundo. En definitiva, política e institución son inconmensurables. Lo son, porque precisamente la institución (policía) es heterogénea al proceso de la democracia (política). Su relación —según Chambers— operaría sólo como modo de embate, de tratamiento, de encuentro. Rancière, en esta clave, es un pensador de la reforma, no de la anarquía.

Los argumentos de Chambers son muy sólidos. Hay que reconocer su agudeza y perspicacia para leer a Rancière y para usar sus referencias. Y no obstante, como presentamos en el segundo capítulo, sostenemos que está equivocado. Consideramos ahí que catalogar a Rancière como un mero pensador de la reforma, implica no contextualizar la obra de Rancière con sus compromisos intelectuales y afectivos. Rancière es un analista de la policía, precisamente, porque lo que le interesa es la emancipación, la igualdad. No es un pensador de la mantención policial, aunque su pesimismo en los 90s lo lleve a augurar, con la seriedad que lo caracteriza, las múltiples dificultades existentes para salir del espacio del dominio policíaco. Pero Rancière lo afirma, y lo reafirma: él es un pensador no del futuro, sino de una posibilidad. Un pensador que expone la naturaleza de la política, precisamente para dejarla ahí, al arbitrio de los sujetos que son los únicos que pueden determinar los futuros, aunque también los presentes posibles. La experiencia de la democracia no es la mera rendición

de cuentas o la vigilancia popular a las instituciones policiales. La experiencia democrática es en primer lugar y ante todo, la experiencia sensible de la emancipación. De la verificación de la igualdad y de la demostración de lo contingente del reparto de lo sensible que funda el orden desigualitario. La política no existe para ser absorbida por la policía. El problema es que eso tarde o temprano acaece. Por eso, la razón de esta investigación.

Laura Quintana (2013) en una muy valiosa investigación procede a emprender el mismo camino de Todd May y el nuestro. En su artículo publicado en Chile, “Institución y acción política”, pretende hacerse cargo de la posibilidad del pensar la conjunción de entre democracia y poder constituido. Revisando muchas referencias interesantes de Rancière, Quintana nos abre una pequeña posibilidad al interior de las reflexiones rancièrianas en donde pareciera, a propósito de la experiencia ateniense, imaginarse un modo de pensar una institución que no vaya aparejada de las lógicas policiales de la desigualdad, sino que opere de alguna manera, contraria a la lógica institucional. Sin embargo, Quintana se resigna, advirtiéndonos que una cierta propensión en Rancière a relacionar la emancipación con el uso de las palabras, con las letras, nos impide vincular institución e igualdad. La relación entre verificación de la igualdad y derecho, impiden formular experiencias institucionales flexibles, que permitan reinventarse permanentemente, dado que la figura del derecho siempre apela a algún tipo de exclusión a algún tipo de desigualdad.

El camino recorrido por Quintana no será obviado. Como vimos al final de nuestro segundo capítulo, consideramos que es ahí en donde se abren claves para pensar la posibilidad de la positivación de la igualdad en tanto democracia anárquica. Advertimos, a diferencia de ella, que no siempre la experiencia de la emancipación en Rancière se trata de un tratamiento del daño. Que a veces dichas manifestaciones pueden existir, coexistir, operar en paralelo a la verificación o demostración producida por el orden policial. Es lo que precisamente presentamos al final del segundo apartado. Rancière tras la experiencia de los movimientos de ocupación de plazas ocurridos en 2011 parece abrigar un renovado interés en relación a las posibilidades de una emancipación que tome cuerpo, ajena a las lógicas de la policía. Dichas experiencias —nos comenta Rancière— nos dan cuenta de cómo es posible instituir espacios de igualdad, abrir nuevas brechas emancipatorias, formas de democracia real, aquí y ahora, que suspenden el tiempo de la policía. Rancière, impresionado, nos da cuenta de cómo dichas experiencias ejemplifican momentos de secesión del orden policial, produciendo lugares de autonomías, estableciendo prácticas que operan sustentadas en la ausencia total del *arkhê*. Ahí nos presenta, y nos recuerda que, el problema no tiene que ver con la dicotomía entre espontaneidad y organización, sino que cómo podemos pensar organizaciones que sean espontáneas, es decir, instituciones que tengan la potencialidad de ser políticas y de operar como lugares de prolongación de la igualdad. La experiencia del 15M, por ejemplo es la experiencia de estas posibilidades. Es decir, la posibilidad de pensar democracia e institución, la posibilidad de pensar emancipación y su prolongación.

A estas experiencias, pensadoras como Chantal Mouffe o Isabell Lorey las denominarán modalidades del “éxodo”. Son estas sentencias las que nos invitaron a explorar un nuevo espacio, una nueva relación al interior del pensamiento democrático de Jacques Rancière, siempre alrededor de la posibilidad del vínculo entre política e institución.

En el último capítulo de nuestro trabajo nos enfocamos precisamente a lo anteriormente señalado. Éxodo, como sabemos, es un concepto que fue pensado como modalidad de resistencia política por los pensadores post-operaístas italianos, tales como Negri o Virno. Sabemos bien que existen distancias entre estos pensamientos y la obra de Rancière. Y sin embargo, sostuvimos que era posible hacer un vínculo para nada voluntarioso respecto de la democracia anárquica rancièriana y la experiencia de la salida en los autonomistas italianos.

Nuestro primer punto de encuentro, fue precisamente la distancia que Chantal Mouffe toma de esas experiencias de éxodo, representadas en las ocupaciones de plazas, pues no respondían a los criterios clásicos de la lucha hegemónica. Como bien lo advertimos al final de nuestro primer capítulo, esta era una de las principales distancias que existían entre el pensamiento de Rancière y la autora de *Agonística*. A esa diferencia, pensadores como Benjamín Arditi (2010) la denominan “post-hegemonía”. Arditi tempranamente identifica a Negri y a Virno al interior de esta tradición que no pretende tomar el poder, para producir la emancipación. Extrañamente, Arditi no incluye a Rancière al interior de esta línea de pensamiento, y sin embargo, considero que existen razones sobradas para ubicarlo ahí. En reiteradas ocasiones, Rancière expone que la experiencia de la

emancipación, de la política democrática, tal como él la piensa, no tiene nada que ver con un proyecto que pretenda tomar el poder, ni mucho menos competir partidariamente por la apropiación estatal. Muy por el contrario, democracia es precisamente establecer otra lógica, una que opera ajena a la lógica desigualitaria de la policía que se inscribe por cierto en todas las instituciones del Estado. Abrir el tiempo de la autonomía, sugiere, necesariamente cerrar las brechas del tiempo del Estado (y de la mercancía). Virno estaría completamente de acuerdo con este aserto. Éxodo es precisamente abrir un nuevo campo de experiencias y rehacerlas permanentemente, sin la necesidad ni el deseo de tomar el poder, sino que, más bien, de defenderse de él. Esto último es sumamente relevante pues nos invita a pensar la experiencia del éxodo como una que ocurre no *sin* el estado, sino que *a pesar de* él. Es esto mismo lo que yo afirmo que quiere decir Rancière al sostener que la experiencia de la emancipación es la de una habitación en “dos mundos en uno”. Hay un mundo (el policial) que siempre niega la igualdad de todos, pero también hay otro (el de la política) en donde indeterminadamente puede esa igualdad ser comprobada, reinventada. De ese modo, la institución de una democracia sin *arkhé* no espera. No necesita del tiempo futuro de la disolución total de las instituciones desigualitarias. Requiere de la voluntad, y de la creencia firme en que somos iguales y en que tenemos las herramientas para permanentemente comprobarlo y experimentarlo. Ocupar plazas, ocupar otros lenguajes, abrir espacios de capacidad de cualquiera, establecer sorteos para designar el orden del hacer y del decir, hasta plantar huertos urbanos que configuren una otra manera de ser-en-común, ya son salidas, ya son experiencias de la democracia. En ese capítulo presenté cómo era posible ver esa

experiencia del éxodo en las escenas igualitarias de los proletarios de la noche y en los estudiantes holandeses de Jacotot. Ahí podemos darnos cuenta de cómo dichas experiencias emancipatorias no operaban bajo el registro clásico del tratamiento de un daño. Es decir, no esperaban su reivindicación en el uso de las palabras, sino que más bien en el uso de las formas (Rancière, 1994). Ahí se presentaba como la emancipación era susceptible de ser vivida, y de ser reinventada indefinidamente aquí y ahora.

Aquí y ahora, sí. Presentismo, le dirá Isabell Lorey. Democracia presentista, más específicamente. Al reflexionar sobre 15M u Occupy Wall Street, la autora da cuenta de que estas experiencias de éxodo tienen un profundo y sensual gusto por el presente. Democracia real YA, no es sólo una consigna, sino un acto. Brillantemente, identifica a pensadores como Virno y Rancière como sus principales sustentos teóricos. Nosotros nos encargamos a punta de citas y referencias a darle más consistencia a esta relación. “La emancipación no espera”, nos reitera en variadas ocasiones Rancière en su obra, y por tanto su democracia anárquica es efectivamente presentista.

En definitiva, este trabajo fue el ensayo de poder abrir, tal como nos invita permanentemente Rancière, la posibilidad de imaginar otras salidas al interior de la ya conspicua conceptualización de la democracia en el pensamiento rancièriano. Recordarnos la radicalidad de la igualdad de cualquiera con cualquiera, y como esa política infundada, escandalosa, puede darle pie a la imaginación pero sobre todo a la *praxis* de configurar otros espacios, otros tiempos, ahí en donde todo parece estar negado. Deudor, sin lugar a dudas del Mayo del 68, y hoy quizás también de las

experiencias de 2011, Rancière nos invita a imaginar una democracia sin poder, una institución des-instituyente, un tiempo de la igualdad y del azar, en donde las capacidades de cualquiera se abran paso al interior del entramado de la lógica explicadora que permanentemente quiere poner la ficción de que unos están por sobre otros. La institución de la temporalidad de la democracia implica recordar, en definitiva y tal como lo hace otro gran deudor del Mayo del 68 que “democracia equivale a anarquía. Pero la anarquía induce a acciones, operaciones, combates, formalizaciones que permiten preservar rigurosamente la ausencia de *arquía* puesta, expuesta e impuesta. El *krateîn* democrático, el poder del pueblo, es ante todo el poder de echar por tierra la *arquía* y, a continuación, hacernos cargo, todos y cada uno, de la apertura infinita así puesta en evidencia... Hacerse cargo de esa apertura significa hacer posible la inscripción finita de lo infinito” (Nancy, 2009: 55).

## Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1996). “¿Qué es la libertad?” y “La crisis de la educación”. En *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona. Península.
- \_\_\_\_\_ (1997). *¿Qué es la Política?* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2005). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (2000). *Política*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2000). *La constitución de Atenas*. En Ruiz Sola, Aurelia (ed.). *Las constituciones griegas*. Madrid: Akal.
- Arditi, Benjamín (1986). “Una gramática posmoderna para pensar lo social” en *Zona Abierta*, 41-42, pp. 183-206.
- \_\_\_\_\_ (2010). “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual” en Cairo Heriberto y Franzé, Javier, *Política y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arteta, Mikel (2017). “¿El “desacuerdo” de Rancière vs la democracia deliberativa de Habermas? La desobediencia civil en la teoría democrática de Habermas”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 19, nº 37, enero-junio, pp.65-89.

- Bachrach, Peter (1973). *Crítica de la teoría elitista de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bance, Pierre (2012). “Jacques Rancière, l’anarchique” en *Autre Futur*. Disponible en: <http://www.autrefutur.net/Jacques-Ranciere-l-anarchique#nb3>
- Barber, Benjamin (2006). *Pasión por la democracia*. Córdoba: Almuzara.
- Beasley-Murray, Jon (2010). *Posthegemonía*. Buenos Aires: Paidós.
- Beitía, Maia (2012). *Is Rancière anarchist?* Tesis de maestría del departamento de Economía y estudios políticos de la Universidad de Helsinki.
- Bensaïd, Daniel (2010). “El escándalo permanente” en Agamben, Giorgio (ed.) *Democracia ¿en qué estado?* Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bey, Hakim (2007). *La zona temporalmente autónoma*. Disponible en: <http://jose-fernandez.com.es/biblioteca-digital/archive/files/906f4473620d2d7093e192da8559e5dd.pdf>
- Bosteels, Bruno (2010). “Archipolitics, parapolitics, metapolitics” en Deranty, Jean-Philippe (ed.). *Jacques Rancière: key concepts*. London: Acumen.
- Canfora, Luciano (1995). “El ciudadano” en Vernant, Jean-Pierre (ed.). *El hombre griego*. Madrid: Alianza.

- Castells, Manuel (2010). *Comunicación y Poder en la Sociedad Red*. Conferencia UDP.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza.
- Castillo, Vasco (2009). “Política, democracia, igualdad”, *Revista Mapocho*, No. 70, DIBAM.
- Citton, Yves (2009). “Political Agency and the ambivalence of the sensible” en Rockhill, Gabriel & Phillip Watts (eds.). *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*. Durham: Duke University Press.
- Constant, Benjamin, (1995). “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. Selección de textos políticos de Benjamin Constant compilado por Óscar Godoy Arcaya en Estudios Públicos N° 59, extraído del Centro de Estudios Públicos: <http://www.cepchile.cl>
- Chambers, Samuel (2010). “Police and oligarchy” en Deranty, Jean-Philippe (ed.). *Jacques Rancière: key concepts*. London: Acumen.
- \_\_\_\_\_ (2011). “The politics of the police: from neoliberalism to anarchism, and back to democracy”, en Bowman, Paul & Richard Stamp (eds.). *Reading Rancière: critical dissensus*. London: Continuum.

- Dahl, Robert (1989). *La Poliarquía: participación y oposición*. México D.F.: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1992). “La Poliarquía” en Batlle, Albert (ed.). *Diez textos básicos de ciencia política*. Barcelona: Ariel.
- Downs, Anthony (1992). “Una teoría económica para la democracia” en Batlle, Albert (ed.). *Diez textos básicos de ciencia política*. Barcelona: Ariel.
- Fernández-Savater, Amador (2015). “¿No nos representan? Discusión entre Jacques Rancière y Ernesto Laclau sobre Estado y democracia” en *Eldiario.es*. Disponible en: [www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere\\_6\\_385721454.html](http://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere_6_385721454.html)
- Ferrás, Graciela (2010). “El advenimiento de lo común: pensamiento y política en la Grecia clásica”. En Rossi, Miguel Ángel (comp.). *Ecos del pensamiento político clásico*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Finley, Moses (2000). *La Grecia Antigua: Economía y sociedad*. Barcelona: Crítica.
- Gargarella, Roberto (1995). “Crisis de representación y constituciones contramayoritarias” en Edición digital a partir de *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 2 (abril 1995), México: Instituto Tecnológico Autónomo de México, [s.a.], pp. 89-108. Edición digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes por cortesía del editor.

- Godoy, Óscar (2012). *La democracia en Aristóteles: los orígenes del régimen republicano*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Glotz, Gustave (1957). “La ciudad democrática” en *La ciudad griega*. México D.F.: Editorial Hispano Americana.
- Hallward, Peter (2009). “Staging Equality: Rancière’s teatrocracy and the limits of anarchic equality” en Rockhill, Gabriel & Phillip Watts (eds.). *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*. Durham: Duke University Press.
- Hamilton, Alexander, Madison, James y John Jay (1994) *El Federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Held, David (2001). *Modelos de Democracia*. Madrid: Alianza.
- Heródoto (2008). *Historias*. Madrid: Gredos.
- Hobbes, Thomas (1987). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Holloway, John (2008). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Santiago de Chile: LOM.
- Ihl, Olivier (1999). *El voto*. Santiago de Chile: LOM.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista, Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI.

- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude (1994). “Democracia y el advenimiento de un lugar vacío” en *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefort, Claude (2004). “La cuestión de la democracia” en *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos.
- Lorey, Isabell (2011a). “Governmental precarization” disponible en: [www.eipcp.net/transversal/0811/lorey/en](http://www.eipcp.net/transversal/0811/lorey/en)
- \_\_\_\_\_ (2011b). “Non-representative. Presentist democracy” disponible en: [www.eipcp.net/transversal/1011/lorey/en](http://www.eipcp.net/transversal/1011/lorey/en)
- \_\_\_\_\_ (2014). “The 2011 Occupy Movements: Rancière and the crisis of democracy” En *Issue*, 7-8, vol. 31.
- Macpherson, C.B. (1968). *La realidad democrática*. Barcelona: Fontanella.
- \_\_\_\_\_ (2009). *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza.
- Maquiavelo, Nicolás (2005). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Losada.
- Manin, Bernard (1998). *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza.

- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2011). “The second return of the political: democracy and the syllogism of equality” en Bowman, Paul & Richard Stamp (eds.). *Reading Rancière: critical dissensus*. London: Continuum.
- Marx, Karl, Engels, Friederich y Vladimir Lenin (2011). *La comuna de París*. Madrid: Akal.
- May, Todd (2007a). “Jacques Rancière and the ethics of equality” en *SubStance*, 113, vol. 33, n° 2.
- \_\_\_\_\_ (2007b). “Democracy is where we make it: the relevance of Jacques Rancière”. En *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*.
- \_\_\_\_\_ (2008a). *The political thought of Jacques Rancière. Creating equality*. Edinburgh: Edingurgh University Press.
- \_\_\_\_\_ (2008b). “Equality among the refugees: a rancièrian view of Montreal’s sans-status algerians” en *Anarchist Studies*, 2, vol. 16.
- \_\_\_\_\_ (2009a). “Anarchism from Foucault to Rancière”. En Amster, R. et al. (eds.). *Contemporary Anarchist Studies*. New York: Routledge.

- \_\_\_\_\_ (2009b). “Rancière in South Carolina” en Rockhill, Gabriel & Phillip Watts (eds.). *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*. Durham: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_ (2010a). *Contemporary political movements and the thought of Jacques Rancière. Equality in action*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- \_\_\_\_\_ (2010b). “Wrong, disagreement, subjectification” en Deranty, Jean-Philippe (ed.). *Jacques Rancière: key concepts*. London: Acumen.
- Mechia, Giuseppina (2010). “Philosophy and its poor: Rancière’s critique of Philosophy” en Deranty, Jean-Philippe (ed.). *Jacques Rancière: key concepts*. London: Acumen.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2007). *En torno a lo político*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Política y pasiones*. Valparaíso: Editorial Universidad de Valparaíso.
- Nancy, Jean-Luc (2009). *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Negri, Antonio y Michael Hardt (2000). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Pateman, Carole (1970). *Participation and Democratic Theory*. London: Cambridge University Press.
- Platón, (1965). *Leyes*. Barcelona: Iberia.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Gorgias en Diálogos* (vol. II). Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2000). *República en Diálogos* (vol. IV). Madrid: Gredos
- Polibio (2000). *Historias*. Madrid: Gredos.
- Przeworski, Adam (2010). *Democracy and the limits of self-government*. London: Cambridge University Press.
- Quintana, Laura (2013), “Institución y acción política: una aproximación desde Jacques Rancière” en *Revista Pléyade*, 11, enero-junio, pp-143-158.
- \_\_\_\_\_ (2014). “El exceso de la democracia” en Hoyos, Luis Eduardo (ed.), *Normatividad, violencia y democracia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rancière, Jacques (1994). *En los bordes de lo político*. Santiago de Chile: Universitaria.

- \_\_\_\_\_ (1996). *El desacuerdo: filosofía y política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (1999), “Et tant pis pour les gens fatigués.” Entrevista de Mathieu Potte-Bonneville et Isabelle Saint-Saëns en *Vacarme*, n° 9, otoño, 1999.
- \_\_\_\_\_ (2006a). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2006b). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile. LOM.
- \_\_\_\_\_ (2008). “Democracy, anarchism and radical politics today” entrevistado por May, Todd, Benjamin Noys & Saul Newman. En *Anarchist Studies*, 2, vol. 16.
- \_\_\_\_\_ (2009). “Entretien avec Jacques Rancière” en *Alternative libertaire*, n° 167, noviembre.
- \_\_\_\_\_ (2010a). “La democracia contra la democracia (entrevista)” en Agamben, Giorgio (comp.) *Democracia, ¿en qué estado?* Buenos Aires: Prometeo Libros.
- \_\_\_\_\_ (2010b). *Dissensus. On politics and aesthetics*. London: Continuum.
- \_\_\_\_\_ (2011a). *Momentos Políticos*. Madrid: Clave Intelectual.
- \_\_\_\_\_ (2011b) “Retour sur la démocratie”, entrevista con Avran, Isabelle en *La Nouvelle vie ouvrière* , 14, enero.
- \_\_\_\_\_ (2011c). “Against an Ebbing Tide” en Bowman, Paul & Richard Stamp (eds.). *Reading Rancière: critical dissensus*. London: Continuum.

- \_\_\_\_\_ (2011d). “The thinking of dissensus: politics and aesthetics” en Bowman, Paul & Richard Stamp (eds.). *Reading Rancière: critical dissensus*. London: Continuum.
- \_\_\_\_\_ (2012) “Le moment esthétique de l’émancipation sociale”, entrevistada por Wald Lasowski, Aliocha , en *La Revue des livres*, n° 7, septiembre-octubre .
- \_\_\_\_\_ (2013a). *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires: Eudeba
- \_\_\_\_\_ (2013b). *La lección de Althusser*. Santiago de Chile: LOM.
- \_\_\_\_\_ (2014). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre emancipación intelectual*. Santiago de Chile: Huéders.
- \_\_\_\_\_ (2016) “Emancipación intelectual y educación hoy” en González, Patricia y Gustavo Celedón (eds). *Reflexiones con Jacques Rancière*. Valparaíso: Editorial Universidad de Valparaíso.
- \_\_\_\_\_ (2016) “Tiempo, autonomía, universidad” en González, Patricia y Gustavo Celedón (eds). *Reflexiones con Jacques Rancière*. Valparaíso: Editorial Universidad de Valparaíso.
- \_\_\_\_\_ (2017). “Democracy, equality, emancipation in a changing world” disponible en <http://www.babylonia.gr/2017/06/11/jacques-ranciere-democracy-equality-emancipation-changing-world/>

- Rawls, John (1979). *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rosanvallon, Pierre (1995). “The History of the Word “Democracy” in France”. En *Journal of Democracy*. 6.4. Pp. 140-154.
- \_\_\_\_\_ (2007). *La Contrademocracia: La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- Rousseau, Jean-Jacques (1993). *El Contrato Social*. Barcelona: Altaya.
- Ruby, Christian (2010). *Rancière y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Santiago, Jorge (2009). “Democracia, ciudadanía y derechos humanos en la obra de Jacques Rancière” en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, nº9, pp. 268-277.
- Schumpeter, Joseph (1996). *Capitalismo, socialismo, democracia*. Barcelona: Folio.
- Tanke, Joseph (2010). *Jacques Rancière: an introduction*. London: Continuum.
- Tocqueville, Alexis de (1978). *La democracia en América*. México: FCE.
- Tucídides (1992). *Historia de la Guerra del Peloponeso* (Libros I-II). Madrid: Gredos.

- Vatter, Miguel (2012). *Constitución y resistencia: ensayos sobre teoría democrática radical*. Santiago de Chile: Ediciones UDP.
- Vernant, Jean-Pierre (2004). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Paidós.
- Virno, Paolo (2003a). *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- \_\_\_\_\_ (2003b). *Virtuosismo y revolución*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Waldron, Jeremy. (2004). "Deliberación, desacuerdo y votación" En *Democracia deliberativa y derechos humanos* (Harold Hongju Koh & Ronald C. Slye, compiladores) Barcelona: Gedisa.
- Walzer, Michael (1993). *Las esferas de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Wolin, Sheldon (1993). "Democracy: Electoral and Athenian" *PS: Political Science and Politics* 26, 3

## Evaluaciones

Universidad de Chile  
Instituto de la Comunicación e Imagen  
Magister en Comunicación Política

### DEL ESCÁNDALO AL EXODO.

Repensando la teoría democrática de Jacques Ranciere

DIEGO IGNACIO CORDOVA MOLINA

Informe de Tesis para optar al grado de Magister en Comunicación Política

La posibilidad de pensar la “democracia como parte de los sin-parte” de Ranciere más allá de una “pura manifestación acontecimental”, meramente irruptiva o pasajera, sin continuidad, no se presenta como una tarea fácil. Y esto porque es el propio Ranciere el que parece desactivar muy claramente, o sin ambigüedades, la posibilidad de institucionalizar, de positivizar o de permitir una prolongación temporal a lo que no parece ser sino una circunstancial barricada.

De aquí que la pregunta que se hace el autor de la presente Tesis, sea particularmente atractiva o provocadora. Abre una interrogante que deja en suspenso o destraba más bien una de las críticas más recurrentes que se formulan a Ranciere. ¿Es legítimo positivizar o incluso institucionalizar unas manifestaciones igualitarias o anti-autoritarias cuya inclinación o naturaleza parece ser completamente otra? ¿Se puede a la vez vivenciar y normalizar la igualdad? ¿Es posible efectivizar la democracia, tal como la entiende Ranciere?

Es el propio Diego Córdova, quien plenamente consciente de esta dificultad o *aporía*, se pregunta “si acaso es posible pensar esta posibilidad en el pensamiento de Ranciere o si definitivamente existe una imposibilidad o una inconsistencia lógica al momento de vincular emancipación e institución”. Si la democracia, en tanto ruptura de la lógica del *arkhé*, es siempre “poder constituyente y nunca poder constituido”, si la extensión temporal de esta ruptura democrática “elimina su carácter anárquico y disruptivo”, ¿no es un despropósito intentar asociar términos que se excluyen entre sí?

Como un modo de ir despejando este problema, Córdova examinará *in extenso*, y siguiendo a Ranciere, una serie de referencias o temas propios del pensamiento griego clásico: las críticas a Platón y Aristóteles, o la recuperación del escándalo democrático, por un lado, y experiencias como la del monte Aventino, los tiempos de Clístenes, o la *isotimia* como parte fundamental de la democracia griega, por el otro. Según Córdova, en Ranciere el “retorno al modelo ateniense para fundamentar su formulación de

democracia anárquica es evidente” Es precisamente este retorno el que permite a Rancière construir un anarquismo anterior al anarquismo histórico o moderno, que trae por lo tanto otra raíz o génesis conceptual.

Son muy iluminadoras en este esfuerzo por “positivizar” el momento democrático en Rancière las lecturas que hace Diego Córdova de las intervenciones posteriores al texto *El Desacuerdo* o las que se dan en el marco de los movimientos que tiene lugar durante el 2011, que impactarán fuertemente en Rancière. Es igualmente muy iluminadora la vinculación que se establece con otras formas de resistencia: el concepto de *éxodo* (Hardt, Negri, Virno), o el de *grieta* (John Holloway), por ejemplo. Este vínculo con el pensamiento o la política posthegemónica, que ya no busca construir mayorías, ni “ganar” el gobierno ni disputar las instituciones del Estado, ayuda mucho a entender mejor o a dar más cuerpo a esa democracia *ahora*, no representativa ni directa, sin *arkhé*, de Rancière. Si a esto se le une experiencias tales como el zapatismo mexicano (Holloway), la cuestión tiende a aclararse aún más. En este sentido, el tercer capítulo de la Tesis es central: en él se hace del todo visible lo que se venía desarrollando con tanto rigor en el primer y segundo capítulo.

Llegados a este punto, la Tesis realiza una muy interesante e inteligente relectura de una de las frases más enigmáticas emitidas por Rancière en uno de sus textos más clásicos. En *El Desacuerdo (La Mésentente, 1995)*, en el segundo capítulo, Rancière - buscando separar la política de las “relaciones de poder” foucaultiana - vincula a esta dentro de unas “relaciones de mundos” que se presentan al límite y a la vez tan inconmensurables como abordables.

El texto de Diego Córdova despeja este impase de al menos dos maneras. Introduciendo y precisando, en primer lugar, un tipo de comprensión de la emancipación como “una habitación en ‘dos mundos en uno’”, como si la experiencia “política” fuese posible a pesar de la “policía”, coexistiendo con ella, como si se pudiera abrir o vivenciar un tiempo distinto, autónomo, “ahí en el mismo tiempo de la desigualdad”. Un tipo de “convivencia” que ciertamente no niega su irreductibilidad con la “posdemocracia o democracia consensual” hegemónicas por la encuestas de opinión o por el modelo de deliberación habermasiano. En segundo lugar, complejizando o tematizando - ahora más conceptualmente - la propia relación entre la “policía” y la “política”, subrayando su carácter “heterogéneo” y no solo “antagónico”, permitiendo así la posibilidad del “dos” dentro del “uno”, o la irrupción de escenas democráticas por al lado o al margen del enfrentamiento con el orden o su administración.

No me cabe duda alguna que estamos delante de una Tesis excepcional y que prestigia en el más alto nivel el Magister en Comunicación Política del ICEI. El manejo y la lectura crítica de una diversidad muy amplia de fuentes, su plena ubicación en los debates más actuales de la teoría política, y sobre todo la estructuración de un pensamiento propio, independiente, que supone una relectura de Rancière “desde /su/ obra misma”, hacen

que la presente Tesis desborde con mucho los límites esperables de un magister. Una investigación particularmente estimulante que abre de par en par las inmensas reservas y posibilidades que tiene la política hoy.

Nota: 7 (siete)



Carlos Ossandón Buljevic

5 enero 2018



## INFORME DE TESIS

La investigación de magíster titulada "Del escándalo al éxodo. Repensando la teoría democrática de Jacques Rancière" del estudiante Diego Córdova, revisita un tema medular de la teoría política: qué relación autoriza la existencia de un consenso descentrado, ahí donde, democracia e institución giran, concéntricamente, hacia la mutua exclusión. Es importante destacar la fineza conceptual de este trabajo, su ejercicio reflexivo y su modo de avanzar mediante interrogantes de gravedad política y tensión representacional. ¿Cómo pensar la virtud emancipadora de la anarquía al interior del fuero consensuado de la democracia?

Esta pregunta sintetiza la preocupación de la tesis, el desvío crítico respecto de un relato normativo sobre principios democráticos basados en funcionalizaciones del orden, así el trabajo aspira a ser no una indagación hermenéutica sobre cierta bibliografía del pensador francés Jacques Rancière, sino la construcción de un marco conceptual para pensar eso otro de una *politeiai* que ha sido vaciada de desacuerdo para convertirse en instrumento retórico de formas de gobierno que hacen de lo democrático un subterfugio de la legitimación de los que tienen las partes en contra de los sin-parte. La democracia entendida en su sentido radical, el gobierno de aquellos que no tienen ningún título para gobernar, los que siempre han sido gobernados, emplaza una serie de interpelaciones a ese concepto de democracia que se funda en la idea de la participación y la igualdad, que en última instancia es dirigida por administradores e instituciones que ficcionan con un *arkhé* justificado por la posición superior de los elegidos para mandar.

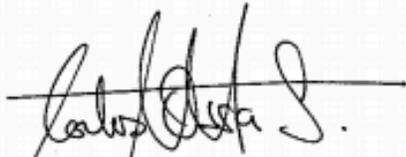
La tesis, recorre con precisión varios momentos importantes de los debates sobre el significado de la democracia. La estructura y los fundamentos presentados son consistentes y la bibliografía citada cumple, sin problemas, la tarea de explicar, contextualizar y reflexionar. La progresión analítica es atractiva, sin reiteraciones ni redundancias, va complejizando los cruces hasta lograr instalar el pensamiento del autor del *Desacuerdo*, en una tensión con las doctrinas positivas que han dominado la filosofía política y la textualidad capitalista de la masa y los leaders (véase la lectura de Schumpeter). La arquitectura interna del texto recoge una serie de autores que enriquecen la discusión y da a la investigación una polifonía que abre líneas de trabajo, no desarrolladas por la tesis, pero sin embargo contribuyen a comprender la trama y preocupación del escrito: ¿puede la democracia volver a esa condición de escándalo donde lo impolítico nutre fuerzas plurales que dialogan un presente en producción y quiebre de autoridad?

Un aspecto clave para la discusión sobre la propia comunicación política, se refiere a los significados de los conceptos, a sus implicancias semánticas y sociales, su difusión y explotación cotidiana. La sinonimia entre política y policía, es sugerente para comprender como se desenvuelve la propia enunciación de la democracia. La comunidad política, entonces, esconde una falacia de principio: no son iguales los que en ella viven, sino que reproducen un vínculo de proximidad, que autoriza a los superiores a gobernar a éstos que son los mismos, es decir, aquellos que carecen de derecho para usurpar el poder en nombre de una diferencia notable. El origen de la política está en la abismal distancia entre los que poseyendo la misma naturaleza, se escinden para otorgarse un derecho inexistente a dominar en nombre de los demás.

Con estas preocupaciones la tesis desarrolla un estudio con detalles importantes para entender el trabajo de Jacques Rancière, al mismo tiempo, tener la oportunidad de una lectura contemporánea de la democracia y de las múltiples contradicciones que la colocan entre dispares modos de interpretarla. Por un lado, conciencia emancipadora de una igualdad última que se confieren los seres humanos por dar la vida para vivir juntos, o bien, proceso de selección que afirma la cualidad singular de unos pocos para ofrecer igualdad jerárquica a quienes han nacido sin oficio ni virtud.

Los cruces que la tesis permite, la posibilidad de una discusión sobre otro modo de entender la comunicación política, desde los conceptos y sus articulaciones, sacando el problema de medios y discursos, es un valor que debe destacarse de este trabajo. En síntesis, es un documento sólido, de argumentación precisa y clara, bien organizado en sus capítulos y con una investigación madura y probatoria.

La nota de esta tesis es un: 7.0



Carlos Ossa  
Profesor Informante.



**PAUTA DE EVALUACIÓN TESIS<sup>1</sup>**  
**MAGÍSTER EN COMUNICACIÓN POLÍTICA**

A continuación comunico a Uds. la evaluación de la tesis para la obtención del grado de Magíster en Comunicación Política, del estudiante Diego Ignacio Córdova Molina.

ITEM	NOTA <sup>2</sup>
<b>FORMULACIÓN DEL PROBLEMA (10%)</b>	6,7
Los antecedentes del problema entregados son pertinentes y permiten comprender el contexto en el que se plantea el problema	7
La pregunta de investigación es precisa y delimita adecuadamente los alcances del mismo	7
El problema resulta relevante, pertinente y aporta al desarrollo del campo de la Comunicación Política	6 <i>No es explícita</i>
<b>OBJETIVOS E HIPÓTESIS (10%)</b>	7
Los objetivos son claros y expresan adecuadamente la pregunta de investigación.	7
Las hipótesis, si existen, expresan una presunción fundada en los antecedentes empíricos y/o teóricos.	7
<b>MARCO TEÓRICO (15%)</b>	7
Literatura y fuentes consultadas (relevancia y actualización)	7
Articulación de los elementos teóricos	7
Definición de los principales conceptos utilizados en la Investigación	7
<b>DISEÑO METODOLÓGICO (15%)</b>	7
El diseño es coherente con la pregunta y con los objetivos de investigación	7
La muestra, las unidades y/o los corpus que son objeto de análisis son pertinentes	7
Los instrumentos y/o las herramientas han sido bien definidos y permiten obtener el tipo de información requerida	7
Las decisiones metodológicas se encuentran debidamente fundamentadas	7
<b>RESULTADOS Y ANÁLISIS (25%)</b>	7
Los resultados dan respuesta a la pregunta de investigación	7
El análisis posee suficiente profundidad y vincula los resultados con elementos del contexto más amplio	7
<b>CONCLUSIONES (10%)</b>	7
Las conclusiones ponen en valor los resultados obtenidos y permiten relacionarlos con el contexto más general (teórico y/o empírico) en el que se han producido	7
<b>ASPECTOS GENERALES Y FORMALES (15%)</b>	7
Relaciones intertextuales y coherencia general	7
Formato y Sistema de Citas	7
Redacción, puntuación y ortografía	7
<b>PROMEDIO</b>	7

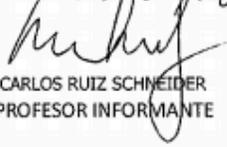
<sup>1</sup> Entregar sólo esta sección.

<sup>2</sup> Califique sólo el factor general (en negrita). Los subfactores constituyen sólo una orientación acerca de los elementos considerados en cada factor.



UNIVERSIDAD DE CHILE  
Instituto de la  
Comunicación e Imagen  
ICEI

**OBSERVACIONES:** Un excelente trabajo de filología política. Un acabado y lúcido análisis de la obra de Panizza. Algo menos desarrolladas sus críticas a Pateman y Macpherson. No vi conexiones explícitas con temas de comunicación política. A ratos hay una presentación muy bien hecha de puntos de vista filológico-políticos, que argumenta y evalúa críticamente.

  
CARLOS RUIZ SCHNEIDER  
PROFESOR INFORMANTE

Santiago, 25 de julio de 2018