

## LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE JACQUES RANCIÈRE.<sup>1</sup>

### The policy philosophy of Jaques Ranciere

Ricardo Etchegaray<sup>2</sup> (USAL, UNLAM, UNLZ)

[ricardoetchegaray@yahoo.com](mailto:ricardoetchegaray@yahoo.com)

#### Resumen.

El pensador argelino Jacques Rancière, partiendo de las innovaciones del estructuralismo de L. Althusser, realiza una reconceptualización de la política y de la filosofía política. Desde su perspectiva, la política es definida como desacuerdo, como lucha, contra las teorías clásicas y modernas que la entienden como contrato, como consenso o como defensa de los derechos. Para justificar su posición reinterpreta textos clásicos de Platón y Aristóteles donde se define a los humanos como seres animados que viven en polis y donde se justifican estas definiciones en el poder de la palabra. Para diferenciar esta concepción de las teorías clásicas, Rancière se vale del concepto de 'policía' y de la lógica que organiza las relaciones. A diferencia de las estas teorías la política es caracterizada por su contingencia y universalidad, que no tiene un fundamento ni natural ni sobrenatural, sino en un acto que constituye al mismo tiempo al sujeto y al escenario en el que se producen las relaciones.

**Palabras clave:** Filosofía, Política, Sujeto.

#### Abstract.

The Algerian thinker Jacques Rancière, based on L. Althusser's innovations of structuralism, makes a reconceptualization of politics and political philosophy.

---

<sup>1</sup> Artículo recibido el 06/2014, aprobado el 08/2014.

<sup>2</sup> Profesor de Filosofía por la UBA, Magister en Ciencias Sociales por la UNLaM, Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador. Docente e investigador en la UNLaM, UNLZ Y USAL. Coordinador de Filosofía en el Curso de Admisión de la UNLaM. Sus obras más recientes son *¿Cómo no sentirme así? ¡Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología* (2009) *Introducción a los modelos de pensamiento en las filosofías, las ciencias, las artes y las técnicas*, (2007) *Introducción a los modelos de pensamiento dialéctico, fenomenológico, hermenéutico y existencial* (2007).

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

From their perspective, politics is defined as disagreement or struggle, against the classical and modern theories which considered it as a contract, such as consensus or advocacy. To justify their position reinterprets classical texts of Plato and Aristotle which defines humans as sentient beings living in polis and where these definitions are justified in the power of the word. To differentiate this conception of classical theories, Rancière uses the concept of 'police' and logic organizing relations. Unlike these theories, politics is characterized by contingency and universality, which has neither a natural nor supernatural foundation, but in an act that is both the subject and the setting in which the relationships occur.

**Keywords:** Philosophy, Politics, Subject.

## 1. Introducción

Jacques Rancière<sup>3</sup> invierte el problema de Foucault: en lugar de preguntar porqué los hombres desean someterse al sistema de poder, se pregunta en qué condiciones *no se someten* y luchan por una libertad y una justicia que solo sería posible transformando completamente el sistema establecido. Este problema le lleva a reiterar la pregunta por la esencia de la política y por el sujeto de la política. Tal es su objetivo *El desacuerdo*, obra<sup>4</sup> que se tomará aquí como fuente principal

<sup>3</sup> Jacques Rancière nació en Argelia en 1940 y se formó entre los colaboradores de L. Althusser, con quien publicó El concepto de 'crítica' y la crítica de la 'economía política', como parte del volumen colectivo titulado *Leer el capital (Lire le Capital)*, Maspero, 1965). A partir de 1969 fue nombrado profesor de la Universidad de Paris VIII (Vincennes-Saint Denis). Diez años más tarde publica *La lección de Althusser (La Leçon d'Althusser)*, Gallimard, 1974), en donde toma distancia del "iluminismo" de su maestro y del marxismo soviético, a favor del maoísmo de la "revolución cultural". A partir de esta ruptura, Rancière se dedica a estudiar la historia del movimiento obrero durante el siglo XIX, publicando el resultado de sus investigaciones en 1981, *La noche de los proletarios (La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier)*, Fayard 1981) y en 1985, *El filósofo plebeyo (Louis-Gabriel Gauny: le philosophe plébéien)*, Presses Universitaires de Vincennes, 1985). Dos años después publica *El maestro ignorante (Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle)*, Fayard, 1987) sintetizando sus investigaciones sobre la emancipación social e intelectual. En 1995 publica *El desacuerdo (La Mésentente)*, Galilée, 1995), retomando algunos temas que ya se habían planteado cinco años antes en *Los bordes de lo político (Aux Bords du politique)*, Osiris, 1990). A partir de 1996 se produce en Rancière un "giro estético" en el que parece subyacer una tesis fundamental: "la negación de la modernidad como categoría crítica en provecho de la postulación alternativa del concepto de «régimen estético del arte»" (Cf. PELLEJERO, E., Jacques Rancière: Las aventuras de la emancipación, en <http://cfcul.fc.ul.pt/equipa/eduardo%20pellejero/rancieemanc.doc>). En el 2005 publicó *El odio de la democracia*, donde condensa su pensamiento estético-político.

<sup>4</sup> Rancière sintetiza su concepción de la política en *El desacuerdo*, motivo por el cual esta obra será la fuente principal para desarrollar su pensamiento sobre el tema. Las otras dos obras vinculadas **NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.**  
 Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

para indagar por el significado de la dominación y por las condiciones que permitirían el surgimiento y la constitución de un sujeto capaz de romper con las condiciones de la dominación y superarlas.

## 2. El objeto de la política

Rancière observa que ya existen diversas respuestas a la pregunta por la esencia de la política en las teorías contemporáneas. Por un lado, tanto las respuestas del liberalismo económico como las del marxismo, suponen que la política consiste en el ordenamiento de los recursos. *La función de la política sería servir de medio para que los recursos producidos por una sociedad se distribuyan en la forma más justa posible.* En este sentido, la política sería una especie de *acuerdo* entre los distintos grupos e individuos de una sociedad para determinar qué se hace con los bienes o los recursos comunes. En esta perspectiva la política se confunde con la administración. Por otro lado, existe una respuesta cercana a la perspectiva del liberalismo político proveniente de Locke y de J. S. Mill, que sostiene que la política no tiene que ver con la distribución de los recursos sino con *el ejercicio de las libertades*. Los recursos se distribuyen en proporción a las propiedades o en relación con las fuerzas o las capacidades productivas que tiene cada quién. Desde esta perspectiva, si alguien dedica determinado tiempo de trabajo a la producción de ciertos bienes, se considera que ellos le pertenecen naturalmente. La distribución de los recursos se hace de forma natural por el trabajo, la producción y el régimen de propiedad. *El problema de la política sería, entonces, cuáles son los derechos o libertades que todos debieran respetar y hasta dónde puede ir un poder con su fuerza en contra o a favor de esos derechos y de esas libertades.* En esta perspectiva la política se confunde con la dominación (en el sentido de Locke, de J. S. Mill, de Tocqueville, e incluso, de Weber). Diferenciándose tanto de los primeros como de los segundos, Rancière sostiene que la política es *la instauración de un desacuerdo*, que no

---

con esta problemática (*En los bordes de lo político y El odio a la democracia*) serán tenidas en cuenta como un apoyo complementario de la interpretación.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*

Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

tiene que ver con la administración de los recursos ni con los derechos y libertades, sino que *tiene que ver con las partes de una sociedad*. No se trata de las partes 'naturales' sino de unas partes que deben ser siempre redefinidas de acuerdo con las condiciones que hacen a una sociedad históricamente determinada. A veces tienen que ver con lo económico, a veces con lo cultural, otras con una identidad étnica o sexual o con otras relaciones distintas de éstas. Cuando hay una parte en la sociedad que no es reconocida como parte y *actúa y habla* para demandar reconocimiento, *entonces*, se instaura la política. Ésta, en consecuencia, surge siempre como *una especie de fractura en el orden social establecido*. Dada una división de las partes que ya está instaurada, reconocida e incluso consensuada, la política siempre viene a romper con esta estructura dada, a poner de manifiesto una fractura y a plantear una reestructuración.

La política –dice Rancière– es la *actividad* que tiene por principio *la igualdad*, y el principio de la igualdad se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto [aporía]: ¿de qué cosas hay y no hay igualdad entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas 'qué', quiénes son esas 'cuáles'? ¿Cómo es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad? Tal es el aprieto propio de la política por el cual ésta se convierte en un aprieto [aporía] para la filosofía, un objeto de la filosofía<sup>5</sup>.

La *política* así entendida produce una disolución o subversión de la totalización social: el conflicto político es la tensión entre un cuerpo social estructurado en el cual cada parte tiene un lugar y "la parte de ninguna parte" que perturba ese orden en nombre del principio vacío de la universalidad<sup>6</sup>: la igualdad<sup>7</sup> de principio de todos los hombres en tanto seres que se valen de la palabra.

La filosofía política y el pensamiento de lo político surgen a partir de un

<sup>5</sup> RANCIERE, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, pp. 7-8.

<sup>6</sup> Como señala Žižek ese principio es lo que E. Balibar denomina *égaliberté* [igualibertad], entendido como el reclamo incondicional de igualdad-libertad que hace estallar cualquier orden positivo. Cf. Balibar, E., *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, citado por ŽIŽEK, S., *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2001, pp. 201-2 y 225.

<sup>7</sup> Desde la perspectiva de Rancière, la igualdad de principio se identifica con la democracia y el odio a la democracia no es otra cosa que el odio a la igualdad. "La denuncia del 'individualismo democrático' es simplemente el odio a la igualdad, por el cual una *intelligentsia* dominante se confirma en su condición de élite calificada para dirigir al ciego rebaño" (RANCIERE, J., *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006, p. 99).

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.**  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

*desacuerdo* que es propio de la política. Por ‘desacuerdo’ no hay que entender ni desconocimiento ni malentendido<sup>8</sup>, sino aquella situación de habla en la que “uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro”<sup>9</sup>. Se trata de una situación en la que dos interlocutores hacen referencia a un mismo término, pero no lo entienden con el mismo significado a causa de que *no hay acuerdo en “lo que quiere decir hablar”* ni sobre *quiénes* están en condiciones y tienen derecho a hablar. Sin embargo, no se trata de un desacuerdo puramente lingüístico, sino que en general se refiere a la *situación misma de quienes hablan*. Los interlocutores del desacuerdo hablan desde *racionalidades distintas*, comparten y no comparten un mismo *logos*. Un desacuerdo meramente lógico o lingüístico supone sin embargo un cierto acuerdo sobre los principios o fundamentos del orden lógico o lingüístico de que se trate. Dado que los principios están acordados, el desacuerdo versa sobre algo particular: por ejemplo, si ciertos bienes pertenecen o no a ciertos sectores, si este grupo tiene derecho o no tiene derecho a hacer ciertas obras o si estos recursos son comunes o son privados. El desacuerdo, en el significado que le atribuye Rancière, no tiene que ver con lo particular sino con la *universalidad*<sup>10</sup>. Hay desacuerdo respecto a *qué* es lo común, *quiénes* constituyen la sociedad, *cuál* es la *lógica* que posibilita la comprensión del mundo común, *cuál* es el *lenguaje* que permite la comunicación, la acción y la evaluación de los sujetos sociales y *cómo* se determinan los derechos de cada quien. En la situación de desacuerdo se pone en litigio tanto el objeto de la discusión como la calidad de quienes están en condiciones de litigar. *El desacuerdo no es solo sobre qué significa hablar sino también sobre quiénes pueden y tienen derecho a hablar.*

Considérese ahora cuáles son los *motivos* del desacuerdo. Por ejemplo: alguien entiende lo que el otro dice, pero *no ve* aquello de lo que el otro le habla, o ve y quiere hacer ver *otro objeto* bajo la misma palabra u *otra razón* en el mismo

<sup>8</sup> El desconocimiento se remedia con un complemento de saber, mientras que el malentendido se resuelve con una definición que delimite un significado unívoco.

<sup>9</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 9.

<sup>10</sup> “El proceso democrático debe poner constantemente en juego lo universal bajo una forma polémica” (RANCIERE, J., 2006, p. 90).

NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

argumento. Rancière también cita como ejemplo el primer libro<sup>11</sup> de la *República* de Platón, en el que el desacuerdo se produce sobre una *definición de justicia* en la que todos están de acuerdo. No se trata de crear un lenguaje especial para nombrar un objeto específico, sino de “tomar las palabras de los demás para decir que dice una cosa completamente distinta”<sup>12</sup>.

El desacuerdo es característico de la esencia de un ser que se sirve de la palabra para discutir, es propio del ser humano definido como ‘ser parlante’<sup>13</sup> porque, como se verá, es constitutivo del mismo lenguaje. No solo se discute sobre el lugar de cada uno, sino sobre el criterio para determinar los lugares. Esta “lógica del desacuerdo es propia de la racionalidad política”<sup>14</sup>. Cuando ya están determinados los lugares o las partes en la comunidad, *no hay política* sino (lo que Rancière llama) ‘policía’ (*police*)<sup>15</sup>. Este concepto no se refiere solamente a lo que el término evoca corrientemente (las ‘fuerzas del orden’, el brazo armado de la justicia, etc.), sino al “orden más general que dispone *lo sensible* en lo cual los cuerpos se distribuyen en la comunidad”, de modo semejante a lo que Foucault llama ‘poder disciplinario’ o ‘panoptismo’<sup>16</sup> y a lo que Marcuse llama ‘sociedad unidimensional’<sup>17</sup>, pero que también incluye cualquier tipo de orden establecido, naturalizado o consensuado. Como el concepto foucaultiano de poder, el

<sup>11</sup> Cf. PLATÓN, *República*, 327 a-354 c, traducción de Antonio Camarero, estudio preliminar y notas de Luis Farré, Buenos Aires, Eudeba, 1963, pp. 97- 143.

<sup>12</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 10.

<sup>13</sup> A. Norval advierte con razón que “el énfasis en el desacuerdo no tiene nada de irracional ni de subjetivista. Por el contrario, el desacuerdo forma el núcleo *de la lógica de lo político* (NORVAL, A., *Las decisiones democráticas y la cuestión de la universalidad*, en: CRITCHLEY, S.-MARCHART, O. (comp): 2008, p. 195. Énfasis nuestro).

<sup>14</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 12. Nótese que hay una lógica del desacuerdo que difiere de la lógica como ordenamiento del discurso. La lógica del desacuerdo coincide con lo que Laclau llama “lógica de la equivalencia” y a la que Tocqueville concebía como la lógica democrática de la igualación de las condiciones, cuyo principio es la igualdad.

<sup>15</sup> El mismo Rancière advierte que este término “plantea algunos problemas” por las acepciones que tiene en las lenguas latinas pero, a pesar de ello, insiste en emplearlo (Cf. RANCIERE, J., 1996, pp. 43-45). En otro lugar, hemos señalado la conveniencia de reemplazarlo por el término “régimen”, que no da lugar a los equívocos mencionados (Cf. ETCHEGARAY, R., *El pueblo como sujeto de la política en Peronismo y revolución de J. W. Cooke*, *Miríada. Revista de Ciencias Sociales*, Año I, Número 1, Enero-junio 2008, Ediciones Universidad del Salvador, pp. 35-57).

<sup>16</sup> Cf. RANCIERE, J., 1996, pp. 43-4.

<sup>17</sup> En el epígrafe del cuarto capítulo de *El hombre unidimensional*, Marcuse cita a R. Barthes: “En el estado actual de la historia, todo escrito político solo puede confirmar un universo policíaco, del mismo modo que todo escrito intelectual solo puede instituir una *para-literatura* que ya no se atreve a decir su nombre” (MARCUSE, H., 1985, p. 114).

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.**  
 Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

concepto de 'policía' tiene un sentido neutro<sup>18</sup>, no peyorativo.

La policía es –dice Rancière-, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. (...) La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un *orden de lo visible y lo decible* que hace que tal actividad sea visible y tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al *ruido*<sup>19</sup>.

La política plantea no solamente (recurriendo a la metáfora de los juegos de mesa) el lugar de las piezas en el tablero sino también el orden mismo del tablero, *el escenario de la interlocución*. Esto es lo que busca instituir aquel grupo que no tiene parte y que procura ser escuchado; porque mientras no hay escenario común, en primer lugar, *ése que es la parte que no tiene parte es nadie, no existe* como parte para aquellos que tienen parte. *No es un igual* sino alguien que está en una inferioridad de condición, que está *excluido de la partición* y de la repartición<sup>20</sup>. La política busca crear una situación de interlocución en un escenario común, donde el que tiene un título o una parte reconocida y real en la sociedad, acepte que aquél que le habla es igual; que *puede comprender* lo que se le dice y que puede ser comprendido y escuchado; que lo que está diciendo es 'lenguaje' y no meramente 'ruido' y, por lo tanto, que tiene que ser *tenido en cuenta*. Rancière dice que el *logos* es la palabra que uno escucha, pero también es *la cuenta de la palabra*; o sea, no solo es la palabra que uno puede entender, sino también *aquella que se toma en cuenta*<sup>21</sup> como palabra.

Esta definición de la política como desacuerdo se diferencia de todas las

<sup>18</sup> Cf. RANCIERE, J. 1996, p. 44.

<sup>19</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 44. Énfasis nuestro. Rancière piensa aquí en el concepto de poder disciplinario de Foucault, aunque establece a continuación una distinción precisa: "La policía no es tanto el 'disciplinamiento' de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen" (Ibíd.).

<sup>20</sup> "La política es la práctica que rompe ese orden de la policía que anticipa las relaciones de poder en la evidencia misma de los datos sensibles. (...) Comienza cuando seres destinados a habitar en el espacio invisible del trabajo, que no deja tiempo para hacer otra cosa, se toman el tiempo que no tienen para declararse copartícipes de un mundo común, para hacer ver en él lo que no se veía, u oír como palabra que discute acerca de lo común aquello que solo era oído como ruido de los cuerpos" (RANCIERE, J., 2010: 62).

<sup>21</sup> En este punto, sería pertinente distinguir el nivel *óptico* de lo que se está contando del nivel *ontológico* de la contabilidad como tal (Cf. LACLAU, E., 2005, p. 306).

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.**  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

posiciones llamadas ‘contractualistas’ como así también del “modelo de la democracia deliberativa”<sup>22</sup>. Para éstas, lo que constituye la comunidad es el pacto, el contrato o los acuerdos consensuados. Sin ellos no hay sociedad sino guerra o violencia. En cambio, en la posición de Rancière, *lo que constituye a la comunidad no es el acuerdo sino el desacuerdo*. Es a partir de ese conflicto o litigio que se puede constituir una comunidad *política*.

### 3. El *desacuerdo* y el nacimiento de la política

Con el fin de justificar su tesis sobre el objeto de la política, Rancière comienza haciendo una interpretación de un texto de Aristóteles<sup>23</sup> donde se define la *naturaleza política* del hombre. En él se diferencia al hombre del resto de los animales en que éstos solo tienen voz como medio para indicar el dolor o el placer pero carecen de la palabra. Los hombres, en cambio, tienen la palabra (*logos*) que les permite “manifestar lo útil y nocivo, y por consiguiente, lo justo y lo injusto”<sup>24</sup>. De allí que Aristóteles pueda afirmar que el hombre tiene una *naturaleza política*.

Rancière advierte que el término griego βλαβερων (*blaberon*), que se traduce como ‘nocivo’, no tiene un único significado. Puede entenderse como cualquier desagrado, como la consecuencia negativa que un individuo recibe de lo hecho por otro o por él mismo, o se puede entender como un perjuicio objetivamente determinable que hace un individuo a otro (en el que hay una relación implicada). Por συμφέρον (*sympheron*), traducido por ‘útil’, se entiende la ventaja que un individuo o comunidad puede obtener u obtiene de una acción. Pero esto *no implica una relación con otro*. Ventajoso o útil es lo que resulta beneficioso para alguien (individuo o grupo); nocivo, en cambio, es lo que resulta perjudicial para alguien (individuo o grupo) pero también el *daño* que otro inflige. Si se tratase solamente de distribuir ventajas y desventajas, utilidades y pérdidas,

---

<sup>22</sup> Cf. NORVAL, A., Las decisiones democráticas y la cuestión de la universalidad. Repensar los enfoques recientes, en Critchley, S.-Marchart, O., 2008, p. 177-193.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES: *Política*, I, 1253 a 9-18.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253 a 14-15, citado según la traducción de Rancière. García Gual y Pérez Jiménez traducen: “la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

todo se reduciría a una administración de los recursos, a un acuerdo entre partes: cuando las ventajas y desventajas son dadas y comunes no hay lugar para la justicia ni para la política, porque la ganancia obtenida por uno no implica necesariamente una pérdida para otro. El desacuerdo que da lugar a la política se genera por el *daño*, por la *distorsión* en el reparto de las ventajas y las desventajas.

En consecuencia, los términos griegos *sympheron* y *blaberon* no son verdaderos opuestos<sup>25</sup>, como lo justo y lo injusto. De aquí se deriva un doble problema: por un lado, ¿por qué Aristóteles habla de la correlación útil/nocivo = justo/injusto en lugar de la correcta: auxilio recibido/perjuicio (recibido) = justo/injusto?; por otro lado, ¿cómo justifica el pasaje del primer par de opuestos al segundo?

Para Rancière la clave que permite responder a las dos cuestiones es el concepto de *blaberon* que, al mismo tiempo, introduce la *distorsión* y posibilita la *mediación* entre lo útil y lo justo. Según su hipótesis la condición de posibilidad de la justicia y de la política para las filosofías de Platón o Aristóteles es la “eliminación previa de cierta distorsión”, al entender que la justicia o la política consiste en impedir que los que conviven en comunidad se causen daño entre sí y restablecer el equilibrio entre utilidades y perjuicios allí donde se han causado daños. Pero la justicia *como principio de la comunidad* “solo comienza donde el *quid* es lo que los ciudadanos poseen en común y donde éstos se interesan en la manera en que son repartidas las formas de ejercicio y control del ejercicio de ese poder común”.<sup>26</sup> En otros términos: la justicia política es el orden que determina la distribución de lo común, es la *elección de la medida misma* según la cual cada parte solo toma lo que le corresponde antes que el mero equilibrio de los intereses particulares o la reparación de los perjuicios que unos individuos causan a otros. La política *para Aristóteles* consistiría, según Rancière, en repartir equitativamente las partes de lo común. Para que haya política tiene que haber una igualdad

---

justo y lo injusto” (ARISTÓTELES, *Política*, Barcelona, Altaya, 1993, p. 44).

<sup>25</sup> “En el uso griego corriente –observa– lo que se opone habitualmente al *blaberon* como daño sufrido es *ophelimon*, el auxilio que se recibe” (RANCIERE, J., 1996, p. 16).

<sup>26</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 17.

geométrica, que en pro de la armonía común, establezca la porción que cada parte de la comunidad debe tener según su aporte (las *axiai*) al bien común. Tiene que haber un arreglo de las ‘partes’ de la *polis*. Entonces, para la teoría clásica ejemplificada con el texto de Aristóteles, la política es *una cuenta de reparto entre las partes de la comunidad* (la cual, como se verá más abajo, es siempre *errónea* e implica una *distorsión*); y no las relaciones entre los individuos o de éstos con la comunidad.

Aristóteles señala tres *axiai* o títulos de las partes de la comunidad: “la riqueza de los pocos (los *ολιγοι*); la virtud o la excelencia (*αρετή*) que da su nombre a los mejores (*ἀριστοι*)<sup>27</sup>; y la libertad que pertenece al pueblo (*δήμος*)”<sup>28</sup>. Cada una de las *axiai* considerada unilateralmente da origen a un régimen particular: la oligarquía, la aristocracia y la democracia, mientras que la exacta combinación de los tres procura el bien común. La *cuenta errónea* fundamental se revela cuando se trata de determinar el título propio (libertad) del *demos* y en qué medida le es propio. La libertad, advierte Rancière, no es una *propiedad positiva determinable*, como es la riqueza o la virtud, sino la pura facticidad de haber nacido en una *polis* donde se ha abolido la esclavitud por deudas y donde todos los ciudadanos participan de los asuntos comunes. Además, la libertad tampoco es exclusiva o *propia* del *demos*. Las gentes del *demos* son libres como también lo son las otras partes (los que poseen riqueza o virtud).

---

<sup>27</sup> “Tal es el fondo del problema. Hay un orden natural de las cosas según el cual los hombres reunidos son gobernados por quienes poseen los títulos para gobernarlos. La historia conoció dos grandes títulos para gobernar a los hombres: uno que estriba en la filiación humana o divina, o sea, la superioridad por nacimiento; otro que estriba en la organización de las actividades productivas y reproductivas de la sociedad, o sea, el poder de la riqueza. Las sociedades son gobernadas habitualmente por una combinación de estos dos poderes a los que fuerza y ciencia aportan, en diversas proporciones, su refuerzo. Pero si los ancianos deben gobernar no solamente a los jóvenes, sino también a los sabios y a los ignorantes; si los sabios deben gobernar no solamente a los ignorantes, sino a los ricos y a los pobres; si deben hacerse obedecer por los poseedores de la fuerza y hacerse comprender por los ignorantes, aquí falta algo más, un título suplementario, común a los que poseen todos estos títulos pero también común a quienes los poseen y a quienes no los poseen. Pues bien, el único que queda es el título anárquico, el título propio de aquellos que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados” (RANCIERE, J., 2006, p. 70).

<sup>28</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 19. No obstante, Rancière señala que estas tres partes se reducen a dos (los ricos y los pobres), ya que las gentes de bien o de excelencia no son distinguibles de los ricos o solo son los “sueños de los filósofos”. Sin embargo, esta posición parece desconocer que la historia social es muy rica en la descripción de la nobleza guerrera o sacerdotal que no se identifica sin más con “los ricos”.

El *demos* se atribuye como parte propia la [libertad] que *pertenece a todos* los ciudadanos. Y a la vez, esta parte que no lo es identifica su *propiedad impropia* con el principio exclusivo de la comunidad, y su nombre -el nombre de la masa indistinta de los hombres sin cualidades- con el nombre mismo de la comunidad. Puesto que la libertad -que es simplemente la cualidad de quienes no tienen ninguna otra: ni mérito, ni riqueza- se cuenta al mismo tiempo como *la virtud común*. Permite al *demos* -es decir, al agrupamiento fáctico de los hombres sin cualidades, de esos hombres que, nos dice Aristóteles, 'no tenían parte en nada'- identificarse por homonimia con el todo de la comunidad<sup>29</sup>.

En resumen: la cuenta es errónea porque hay una parte de la comunidad que no hace ninguna contribución propia, porque la libertad no es propia de esa parte ni es una contribución determinable<sup>30</sup>. Esta cuenta doblemente errónea crea las condiciones para que el *demos* aporte a la comunidad *el litigio* en un doble sentido. Por un lado, el título que aporta el *demos* es una propiedad litigiosa, ya que estrictamente no le pertenece como parte, sino que es común a todas las partes. Por otro lado, quiénes son parte y quiénes no lo son, también es algo que está en litigio. Rancière sostiene que la política se diferencia del conflicto de intereses, ya que éste se define por partes que son contables mientras que en la política está en juego *el principio de contabilidad* como tal.

Esta propiedad litigiosa -dice Rancière- no es en verdad más que la institución de un común-litigioso. La masa de los hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del *daño* que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen 'parte en nada'. *Es en nombre del daño que las otras partes le infligen que el pueblo se identifica con el todo de la comunidad*<sup>31</sup>. Lo que no tiene parte no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo<sup>32</sup>. Pero también es a través de la existencia de esta parte de los sin parte, de esa nada que es todo,

<sup>29</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 22.

<sup>30</sup> "La dificultad aquí -comenta Laclau- reside en que los tres principios no son categorías regionales dentro de una clasificación ontológica coherente. Mientras que la riqueza es una categoría determinable objetivamente, la virtud lo es menos, y cuando abordamos la libertad del 'pueblo' entramos en un terreno que carece de una ubicación particular determinable: la libertad como principio axiológico es, por un lado, un atributo de los miembros *de la comunidad en general*, pero también, por otro lado, es el único rasgo definitorio -la única función comunitaria- de un grupo particular de personas. Por lo tanto, *tenemos una particularidad cuyo único rol es ser la simple encarnación de la universalidad*" (LACLAU, E., 2005, p. 304. Énfasis nuestro).

<sup>31</sup> El pueblo reclama al sentirse dañado por las otras partes de la comunidad. ¿Qué identifica distorsión y daño? ¿Por qué el *demos* es dañado? El daño que padece es la exclusión, el no ser considerado una parte en el reparto.

<sup>32</sup> Al no tener parte y no poder identificarse con una parte, el pueblo solo puede identificarse con la nada (ninguna parte, por defecto o falta) o el todo (ninguna parte, por exceso).

NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.

Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

que la comunidad existe como *comunidad política*, es decir *dividida por un litigio fundamental*<sup>33</sup>, por un litigio que se refiere a la cuenta de sus partes antes incluso de referirse a sus 'derechos'. El pueblo no es una clase entre otras. Es la clase de la *tort* [distorsión/daño] que perjudica a la comunidad y la instituye como 'comunidad' de lo justo y de lo injusto<sup>34</sup>.

A diferencia de la concepción marxista tradicional, para Rancière, las clases no se determinan por la división entre los propietarios y los no-propietarios, sino por la denuncia del cómputo erróneo y por la lucha que instaura el litigio. "Hay política -y no simplemente *dominación*- porque hay un cómputo erróneo en las partes del todo"<sup>35</sup>, ya que el todo (lo común) está en las partes y una parte se identifica con el todo<sup>36</sup>. "*Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte, una parte o un partido de los pobres*. No hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos"<sup>37</sup>, sino cuando es reconocida una parte de los sin parte.

La política existe cuando el orden natural de la dominación es *interrumpido* por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica del vínculo. La misma define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir *dividida*, fundada sobre la distorsión que escapa a la aritmética de los intercambios y las reparaciones<sup>38</sup>.

Y más adelante agrega: "Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la *dominación*<sup>39</sup> es atravesada por el efecto de esta igualdad"<sup>40</sup> de los

<sup>33</sup> La comunidad política es posible por el antagonismo o el conflicto y se define por él. No hay comunidad política sin antagonismo.

<sup>34</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 23. Desde la perspectiva liberal se podría argumentar que la concesión de la libertad (o la abolición de la esclavitud por deudas) es un beneficio y lo contrario de un daño. Sin embargo, Rancière respondería que tal beneficio es aparente ya que el pueblo es libre a condición de no ejercer efectivamente esa libertad puramente nominal.

<sup>35</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 24.

<sup>36</sup> Que una parte haga pasar sus intereses como universales es lo que Marx y Žižek llaman "ideología". Esto mismo es a lo que Laclau llama "hegemonía": que una clase o una parte se identifique con lo universal.

<sup>37</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 25. Como ejemplo de una guerra de pobres contra ricos o de esclavos contra amos, Rancière cita el relato efectuado por Herodoto (*Historias*, IV, 3) sobre la rebelión de los esclavos de los escitas. La distorsión primera que da origen a la política "es la imposibilidad misma de la *arkhé*" (RANCIERE, J., 1996, p. 28).

<sup>38</sup> RANCIERE, J., 1996, pp. 25-6.

<sup>39</sup> Para Rancière la dominación se identifica con lo que él llama "*police*", es decir, con el orden supuestamente natural o con el orden naturalizado de la comunidad, con una distribución de las partes y un criterio de distribución aceptado.

<sup>40</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 31.

que mandan y de los que obedecen<sup>41</sup>.

El doble litigio de la cuenta de los pobres como pueblo y del pueblo como comunidad es el litigio por el cual hay política<sup>42</sup>. En consecuencia –infiere Rancière-, “*la institución de la política es idéntica a la institución de la lucha de clases*”<sup>43</sup> o de lo que Laclau<sup>44</sup> llama el ‘antagonismo’<sup>45</sup> y de lo que Žižek conceptualiza como la ‘irrupción de lo Real’<sup>46</sup>. “La política –aclara Rancière- es la institución del litigio entre *clases que no lo son verdaderamente*”<sup>47</sup>. El litigio que funda la política introduce una inconmensurabilidad en el orden aceptado de la distribución social. Dicha inconmensurabilidad se deriva de que un sector de la comunidad *no tiene unidad de medida*, no tiene parte propia con su virtud correspondiente, porque no se puede medir lo que no tiene parte. Esto se manifiesta en la ausencia de canales de participación, que están en manos de los sectores reconocidos. Esta misma inconmensurabilidad arruina el proyecto platónico<sup>48</sup> –concebido antes por Solón- de la *polis* ordenada según la proporción del *kosmos*.

#### 4. El ‘fundamento’ de la política: contingencia y universalidad

Rancière señala que Platón supo ver en el desacuerdo la esencia de la

<sup>41</sup> La política no consiste simplemente en la lucha por la igualdad, sino en la traducción de esa igualdad en libertad. “Lo que no pueden hacer [los esclavos de los escitas rebelados] es transformar la igualdad guerrera en libertad política” (RANCIERE, J., 1996, p. 27).

<sup>42</sup> Cf. RANCIERE, J., 1996, p. 29.

Rancière advierte, como ya lo había hecho Marcuse, que la misma libertad puede ser un medio de dominación: “La dominación efectúa un distingo entre lo público, que pertenece a todos, y lo privado, donde reina la libertad de cada uno. Pero esta libertad de cada uno es la libertad, es decir, la dominación, de aquellos que detentan los poderes inmanentes a la sociedad. Es el imperio de la ley de incremento de la riqueza” (RANCIERE, J., 2006, p. 83).

<sup>43</sup> Cf. RANCIERE, J., 1996, p. 35.

<sup>44</sup> Sin embargo, Laclau critica a Rancière por no abandonar definitivamente la categoría equívoca de “lucha de clases”, y por hacer algunas “concesiones sociológicas” al problema ontológico fundamental. Por otro lado, para Laclau, Rancière tiende a identificar “la posibilidad de la política con la posibilidad de una política emancipatoria”, sin tener en cuenta la posibilidad de una política fascista. (Cf. LACLAU, E., 2005, pp. 303-8).

<sup>45</sup> Cf. LACLAU, E.-MOUFFE, Ch., 1987, pp. 141 ss.

<sup>46</sup> ŽIŽEK, S., Bienvenidos al desierto de lo Real, en: <http://aleph-arts.org/pens/desierto.html>.

<sup>47</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 33. A diferencia de Marx, para quien las clases están constituidas a partir de la estructura productiva de la sociedad, para Rancière la constitución de las clases siempre está en litigio, *mientras hay política*.

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.**  
 Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

política y por eso la identificó con el mal, el desorden y la injusticia. Paradójicamente, la filosofía política platónica es profundamente antipolítica y radicalmente antidemocrática. El instinto certero del maestro de Aristóteles nunca se equivocó al señalar que

...el mal no es el *siempre más* sino el *cualquiera* [la igualdad de cualquiera con cualquiera], la revelación brutal de la *anarquía* [ausencia de αρχή, la contingencia del orden social] última sobre la que descansa toda jerarquía. (...) El fundamento de la política no es más la convención que la naturaleza: es la *ausencia de fundamento* de todo orden social. Hay política simplemente porque ningún orden social se funda en la naturaleza, ninguna ley divina ordena las sociedades humanas<sup>49</sup>.

Solo hay política cuando aparece el principio de la igualdad de cualquiera con cualquiera<sup>50</sup>, lo que pone de manifiesto la *contingencia*<sup>51</sup> de todo orden. Cuando el principio de lo político ha surgido ya no es posible encontrar un fundamento ni tradicional ni nuevo<sup>52</sup>. Rancière establece así un rasgo característico de la política (en oposición a la *dominación* policial) cual es la *ausencia de un fundamento* de la comunidad. Coincide en ello con las posiciones de Foucault y Deleuze, por un lado, y (como se verá) con Laclau y Žižek, por el otro, pero se diferencia de la tradición ilustrada y del marxismo de Lukács y la Escuela de Frankfurt.

Pero, si -como argumentaba Platón- existe un orden en la sociedad sobre la base del mando y la obediencia, hay que considerar que *para obedecer una orden se requiere comprender* el significado de lo que se ordena y se necesita

<sup>48</sup> Cf. RANCIERE, J., 1996, p. 34.

<sup>49</sup> RANCIERE, J., 1996, pp. 30-1. Énfasis y corchetes nuestros.

<sup>50</sup> Para Rancière democracia y política se identifican, ya que la política no es otra cosa que la puesta en acto del principio democrático de la igualdad de cualquiera con cualquiera. “La democracia no es un régimen político. Es una *ruptura* de la lógica del *arkhé*, en otras palabras, la anticipación de la regla en la disposición por él. La democracia es *el* régimen de la política en tanto forma de relación que define a un *sujeto* específico” (RANCIERE, J., *11 Tesis sobre la política*, Tesis 4. Énfasis en el original).

<sup>51</sup> “El escándalo de la democracia, y del sorteo, que es su esencia, es revelar que ese título no puede ser sino la ausencia de título; que, en última instancia, el gobierno de las sociedades no puede descansar más que en su propia contingencia” (RANCIERE, J., 2006, p. 71).

<sup>52</sup> A la inversa, una comunidad fundada en un principio no puede ser nunca democrática: “Cuando a uno se le ocurre fundar en su principio la proporción de la *polis*, es que la democracia ya pasó por allí. (...) Quien quiera curar a la política de sus males no tendrá más que una solución: la mentira que inventa [es decir, la ideología] una naturaleza social para dar una *arkhé* a la comunidad” (RANCIERE, J., 1996, p. 31).

igualmente *comprender* que hay que obedecerla, y para que ello sea posible es preciso *ser igual* a quien manda en la capacidad de comprensión. Pero –como observa Rancière- *esta igualdad del que manda con el que obedece carcome el orden natural de la dominación*<sup>53</sup>. La política tiene, entonces, un efecto *desnaturalizador y desclasificador*<sup>54</sup>, que es al mismo tiempo *humanizador*<sup>55</sup>.

En efecto –dice Rancière-, *lo propio de la igualdad reside menos en el unificar que en el desclasificar*, en el deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para remplazarla por las figuras polémicas de la división. Poder de la división inconsistente y siempre renaciente que arranca a la política de las diferentes figuras de la animalidad: el gran cuerpo colectivo, la zoología de los órdenes, justificada por los círculos de naturaleza y función, la reunión colectiva de odios de la jauría. La división inconsistente de la polémica igualitaria ejerce esta potencia de humanización a través de figuras históricas específicas<sup>56</sup>.

Los hombres emergen de lo que Hegel llamaba el “jardín de los animales”<sup>57</sup>, cuando se constituye la política. Rancière encuentra en los antiguos griegos una determinación precisa *del problema político*, aunque su enunciación no se produjo sino hasta la modernidad (con Hobbes). Consecuentemente, la enunciación del problema de la dominación tampoco tendrá lugar en la antigüedad ni en la cristiandad, sino cuando se den las condiciones para afirmar *el principio democrático de la igualdad de cualquiera con cualquiera*. El motivo por el cual los griegos se sustrajeron al enunciado de la igualdad que está a la base de la política es que definían la libertad en relación con su contrario específico que es la esclavitud, es decir, el supuesto de las diferencias naturales es todavía demasiado ‘obvio’ y no permite una distancia crítica que posibilitaría la enunciación. De acuerdo con nuestra hipótesis –que sigue una indicación de Hegel en las

<sup>53</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 31.

<sup>54</sup> La igualdad de cualquiera con cualquiera genera necesariamente un efecto “desidentificador” –es decir, iguala a los diferentes agentes sociales- y, consecuentemente, no puede dejar de producir inseguridad y crisis. Laclau y Mouffe advierten que tales efectos son percibidos por los neoconservadores como “exceso de democracia”, “precipicio igualitario”, “crisis de valores” e ingobernabilidad (Cf. LACLAU, E.-MOUFFE, Ch., 1987, p. 186).

<sup>55</sup> A diferencia de Foucault, Deleuze, Althusser y Heidegger, que identifican al “hombre” del humanismo con el sujeto cartesiano e iluminista centrado en la razón y en la técnica, Rancière retoma el concepto clásico que define al hombre como ser parlante y “político”, aunque ya no identifica *logos y arkhé*.

<sup>56</sup> RANCIERE, J., *En los bordes...*, p. 29.

<sup>57</sup> HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México, F. C. E., 1966, p. 447.

*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*<sup>58</sup> -, el primer paso en este proceso de distanciamiento solo lo hará posible el advenimiento del principio cristiano de la igualdad de todos los hombres por la redención de Cristo.

## 5. El acto que instauro la política y su lógica

Rancière explica el surgimiento de la política analizando el comentario que Pierre-Simon Ballanche publicó en 1829 al relato hecho por el historiador romano Tito Livio sobre la secesión de los plebeyos en el monte Aventino. El comentarista sitúa el problema en el marco de una discusión *sobre la cuestión de la palabra misma*. Según esta interpretación los patricios sostienen la postura ‘platónica’<sup>59</sup> que niega que los plebeyos puedan proferir palabras, puesto que esos seres sin nombre y sin cuenta carecen de *logos*<sup>60</sup>. Ante la actitud asumida por los patricios de no reconocerlos, los plebeyos (a diferencia de los esclavos de los escitas que pretendieron enfrentar a sus amos *dentro del mismo orden* y con la misma lógica que ellos<sup>61</sup>) respondieron *instituyendo otro orden*, “otra división de lo *sensible*” y se constituyeron como seres parlantes, como seres con nombre, como seres que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan.

Para que Menenio Agripa haya compuesto esta fábula, primero hizo falta que los plebeyos *se retirasen* al Aventino, pero también que *hablen*, que se *nombren*, que hagan comprender que ellos mismos son seres parlantes, con los que conviene hablar. La presuposición igualitaria, la invención comunitaria del discurso, presupone una fractura primera por la que se introducen en la comunidad de seres parlantes aquellos que no estaban incluidos. Fractura que induce otra economía de la presuposición igualitaria. *La comunidad de seres parlantes funda*

<sup>58</sup> “Solo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. Esta conciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima región del espíritu” (HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 67).

<sup>59</sup> “El *demos* es para Platón la facticidad insostenible del gran animal que ocupa la escena de la comunidad política, sin que por ello llegue a constituirse en un sujeto uno. El nombre que lo califica es ciertamente *ochlos* (ὄχλος): turba popular, entiéndase, la turbulencia infinita de esas colecciones de individuos siempre diferentes de sí mismos que viven la intermitencia entre el deseo y el desgarramiento de la pasión” (RANCIERE, J., *En los bordes...*, p. 11).

<sup>60</sup> Para los patricios, no hay escena política *puesto que* no hay partes; no hay partes, dado que los plebeyos, al no tener *logos*, no *son*. [Nuestra nota]

<sup>61</sup> Cf. RANCIERE, J., 1996, pp. 26-27.

*su efectividad en una violencia previa.* La esencia de esta violencia -extraña a toda cuenta de muertos o heridos- es el *hacer visible lo invisible, el dar un nombre a lo anónimo*, el dar a entender una palabra ahí donde solo se percibía ruido. Pero esta *violencia inaugural que crea la separación*, el lugar polémico de una comunidad, solo es posible al *proyectar hacia atrás* la presuposición igualitaria.<sup>62</sup>

El *acto violento* que instaura la política no consiste en atacar, hacer la guerra o matar al enemigo, sino en romper la distribución de partes establecida, en fracturar el orden dado. Este acto requiere dos movimientos complementarios: hacer visible y dar nombre o hablar. La instauración de la política supone siempre un acto de ruptura<sup>63</sup>, un acto en el que lo invisible se manifiesta y se hace visible y en el que los sin nombre se dan un nombre y hablan. No se trata de incorporar nuevos interlocutores a una conversación interrumpida en un escenario previamente delimitado, sino de la irrupción de nuevos sujetos con un nuevo lenguaje en un escenario inédito, ya que el sujeto, el lenguaje y el escenario se instauran *al mismo tiempo y por el mismo acto*. “La política –dice Rancière- es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él”. Es un conflicto en el que *“las partes no preexisten”*<sup>64</sup> al conflicto que nombran y en el cual se hacen contar como partes<sup>65</sup>. No es una lucha o un intercambio o una negociación entre partes ya constituidas.

Hay política –sigue diciendo más abajo- porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común *la distorsión*, que no es otra cosa que *el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo*: el mundo en que *son* y aquel en que *no son*, el mundo donde *hay algo* ‘entre’ ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde *no hay nada*<sup>66</sup>.

Se trata de la contradicción entre dos modos del “ser-juntos humanos”, entre dos

<sup>62</sup> RANCIERE, J., *En los bordes...*, p. 67. Énfasis nuestro.

<sup>63</sup> “La política es una *ruptura* específica de la lógica del *arkhé*, dado que no presupone simplemente la ruptura de la distribución “normal” de las posiciones entre quien ejercita el poder y quien lo sufre sino también una *ruptura* en la idea de las disposiciones que hacen a las personas “adecuadas” a estas posiciones” (RANCIERE, J., *11 Tesis sobre la política*, Tesis 3. Énfasis en el original).

<sup>64</sup> Como Marcuse y Foucault, también Rancière sostiene que el sujeto no preexiste a la praxis.

<sup>65</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 41.

lógicas<sup>67</sup>: (a) una lógica que cuenta las partes de las *meras partes*, y (b) otra que “suspende esta armonía por el simple hecho de actualizar la contingencia de la igualdad, ni aritmética ni geométrica<sup>68</sup>, de unos seres parlantes cualesquiera”<sup>69 70</sup>. La actividad que se corresponde con la primera lógica, Rancière propone llamarla –como ya se dijo- ‘*policía*’, mientras que el nombre de ‘*política*’<sup>71</sup> debe reservarse a la *praxis* de la relación y la contradicción entre las dos<sup>72</sup>, “que rompe la *configuración sensible* donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte”<sup>73</sup>. La finalidad de la ‘*policía*’ consiste en constituir un sistema ordenado de diferencias, donde cada parte tenga su lugar y donde el antagonismo y el conflicto se superen o disuelvan<sup>74</sup>.

La actividad política –dice Rancière- es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio es heterogéneo, el de una parte de los que no

<sup>66</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 42.

<sup>67</sup> Laclau y Mouffe llaman a la primera “lógica de las diferencias” y a la segunda “lógica de la equivalencia”.

<sup>68</sup> [Nota nuestra] No es aritmética si por tal se entiende el cambio de uno por uno como ocurre con los intercambios mercantiles en el mercado (pongo una parte y me corresponde una parte igual a la que puse) ni es la geométrica donde a cada uno corresponde una cantidad proporcional a la puesta por él. No es ni idéntica ni proporcional porque el pueblo no aportó nada y reclama igualdad con todos. La igualdad aritmética puede ejemplificarse:  $1 = 1$ . La igualdad geométrica puede ejemplificarse:  $1/2 = 2/4$ . El desacuerdo puede ejemplificarse:  $1 = 0$ .

<sup>69</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 43.

<sup>70</sup> “Más precisamente, él los advertía del anudamiento imposible de dos lógicas contradictorias: la lógica igualitaria implicada en el acto de la palabra y la lógica desigualitaria inherente a la relación social. Jamás podrían coincidir las maneras diferentes en que el ser hablante es cogido por un doble arbitrario: aquel de la lengua y aquel de la relación social.” (RANCIERE, J., *En los bordes...*, p. 64).

<sup>71</sup> Rancière desecha el concepto de «poder» porque anula la heterogeneidad de los mundos que son conectados por la política. “Para que una cosa sea política, es preciso que de lugar al encuentro de la lógica policial [diferencial] y a la lógica igualitaria [equivalencial], el cual nunca está preconstituido” (RANCIERE, J., 1996, p. 48).

<sup>72</sup> “La política comienza precisamente cuando se sale de ese modo funcional: de ahí que afirme que el pueblo, el *demos*, no es la población, pero tampoco los pobres. El *demos* son la *gens de rien*, los que no cuentan, es decir, no necesariamente los excluidos, los miserables, sino *cualquiera*. Mi idea es que la política comienza cuando nacen sujetos políticos que ya no definen ninguna particularidad social, sino que definen, por el contrario, *el poder de cualquiera*” (RANCIERE, J., La democracia es el poder de cualquiera, Reportaje a Jacques Rancière por Amador Fernández Savater, 3/2/07, El País).

<sup>73</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 45.

<sup>74</sup> “La política es específicamente antagónica a lo *policial*. Lo *policial* es una distribución de lo visible cuyo principio es la *ausencia* del vacío y el suplemento” (RANCIERE, J., *11 Tesis sobre la política*, Tesis 8. Énfasis en el original).

tienen parte, la que, en última instancia, manifiesta en sí misma *la pura contingencia del orden*, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante. Hay política cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos *heterogéneos*. [Y más adelante agrega:] Es así como la puesta en relación de dos cosas sin relación se convierte en la medida de lo inconmensurable entre dos órdenes<sup>75</sup>.

Como Foucault y Deleuze, Rancière advierte que lo que constituye el carácter político de una acción no es el lugar donde se ejerce (supuesto de la localización) ni el objeto sino su forma, “la que inscribe la verificación de la igualdad en la institución de un litigio, de *una comunidad que solo existe por la división*. La política se topa en todos lados con la *policía*. No obstante, es preciso pensar este encuentro como encuentro de los heterogéneos”<sup>76</sup>. Para que haya política tiene que constituirse un lugar donde coincidan los heterogéneos, que no puede ser sino una ‘propiedad vacía’ o (en términos de Laclau) un ‘significante flotante’<sup>77</sup>. Es vacía porque el orden policial está constituido *plenamente*, en él solo hay pesos y contrapesos, es decir, diferencias. El lugar vacío<sup>78</sup> es el lugar de la *política* (Rancière) o del *antagonismo* (Laclau-Mouffe).

Rancière advierte que para pensar la política como “encuentro de los heterogéneos” se requiere *renunciar* a la utilización de *conceptos*, como el de poder, que aseguren a priori el tránsito entre los dos dominios. Si todas las relaciones sociales son relaciones de poder, entonces, nada puede sustraerse a su dominio y no quedan alternativas más que “la visión sombría de un poder presente en todas partes y en todo momento” o la visión heroica o lúdica que asume la tarea sublime e imposible de enfrentar al monstruo que habrá de devorarlo. Si se afirma que “todo es poder”, entonces, nada lo es, y el concepto mismo se vuelve inútil. Rancière le reconoce a Foucault el haber mostrado “magistralmente” que el orden policial se extiende más allá de los poderes del Estado, de las instituciones y las técnicas especializadas<sup>79</sup>, pero advierte que es

<sup>75</sup> RANCIERE, J., 1996, pp. 45-6 y 60. “El acto político de la huelga consiste entonces en construir la relación entre esas cosas que no tienen relación, en ver juntas como objeto del litigio la relación y la no relación” (p. 58).

<sup>76</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 47. Énfasis nuestro.

<sup>77</sup> Cf. LACLAU, E., *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, pp. 69-86.

<sup>78</sup> Cf. LEFORT, C., *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

<sup>79</sup> Rancière señala además que ningún Estado es democrático ya que implica siempre relaciones  
**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.**  
 Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

igualmente importante advertir que *nada es en sí mismo político*, solo porque en ello se ejerzan relaciones de poder. De esta manera Rancière elude la extensión desmedida que llega a atribuirse al poder en algunas versiones de la teoría foucaultiana<sup>80</sup>, diferenciando las dos lógicas heterogéneas del orden policial y de la política. Esa desmesura es señalada como el origen de otra aporía a la que fueran conducidos tanto Marcuse como Foucault: la del sujeto.

## 6. Subjetivación de la política

A pesar de la crítica estructuralista y althusseriana a la noción de sujeto, Rancière *revaloriza* su papel para la política y para la filosofía política.

La política –dice– es asunto de sujetos, o más bien de *modos de subjetivación*. Por subjetivación se entenderá la producción mediante una serie de *actos* de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia. (...) La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial<sup>81</sup>.

El reemplazo del concepto de ‘sujeto’ por el de ‘modos de subjetivación’ es central en la elaboración que hace Rancière. El primer concepto está definido por su origen en la gnoseología y la metafísica cartesianas, si bien sufrió importantes modificaciones en el desarrollo del pensamiento moderno. En el contexto cartesiano, el sujeto se define por su racionalidad y por su oposición al objeto<sup>82</sup>. El concepto de ‘modos de subjetivación’, en cambio, introduce tres notas distintivas respecto de las concepciones anteriores: 1) no se parte de la unidad sino de la

---

desiguales o diferenciales.

<sup>80</sup> El concepto foucaultiano de *poder* (que se asemeja al concepto de *policía* en Rancière) suele confundirse impropriamente con el concepto de política. Esta confusión ha llevado a identificar la lucha contra el poder con la lucha contra la democracia, lo que Rancière considera “un discurso manifiestamente reaccionario”. Cf. RANCIERE, J., 2006, p. 132; RANCIERE, J., La democracia es el poder de cualquiera, Reportaje a Jacques Rancière por Amador Fernández Savater, El País, 3/2/07.

<sup>81</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 52.

<sup>82</sup> Cf. HEIDEGGER, M., La época de la imagen del mundo, en HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas*, traducción de J. Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires, segunda edición, 1969. NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

multiplicidad; 2) el rasgo distintivo no es la racionalidad sino la acción significativa; 3) no está definido *a priori* sino que alcanza una identidad en y por la política<sup>83</sup>.

Toda subjetivación política es la manifestación de una distancia entre la parte como función social constituida (policial, diferencial) y la ausencia de parte de esas subjetividades en la definición de lo común de la comunidad.

*Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta de la relación de una parte y una ausencia de parte*<sup>84</sup>.

Si en la teoría política anterior, los sujetos quedaban *definidos por y sujetos a* la estructura que los constituye, para Rancière la acción política abre un ámbito nuevo en el que cada uno ejerce y manifiesta su igualdad con cualquiera. Indudablemente, esta acción introduce un *desorden* en la realidad estructurada e instituida, como consecuencia del cual las identidades constituidas se desdibujan y se ‘desidentifican’<sup>85</sup>.

La diferencia que el desorden político viene a inscribir en el orden policial –dice Rancière– puede, en un primer análisis expresarse como diferencia de una *subjetivación* a una *identificación*. La misma inscribe un nombre de sujeto como diferente a toda parte identificada de la comunidad<sup>86</sup>.

Rancière pone el ejemplo del revolucionario francés Auguste Blanqui, quien respondió a la pregunta que le había hecho el presidente del tribunal acerca de su profesión diciendo: ‘proletario’. Cita también el ejemplo de Jeanne Deroin, quien se presentó a sufragar en 1849, en unas elecciones a las que no había sido convocada ya que la ciudadanía no incluía a las mujeres. La *subjetivación* es así “la mera cuenta de los incontados” y se genera *en el mismo acto* por el que estos

<sup>83</sup> Cf. ETCHEGARAY, R. et alia: Informe final del Proyecto de Investigación: *Condiciones y límites de las nociones de sujeto, subjetividad e identidad*, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, UNLaM, 2009, disponible en: <http://repositoriocyt.unlam.edu.ar/biblioteca/A126.pdf>

<sup>84</sup> RANCIERE, J., 1996, pp. 52 y 53.

<sup>85</sup> “En eso consiste un proceso de subjetivación política: en la acción de capacidades no contadas que vienen a escindir la unidad de lo dado y la evidencia de lo visible para diseñar una nueva topografía de lo posible” (RANCIERE, J., 2010: 52).

<sup>86</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 54.

seres inexistentes hablan y se identifican con el daño inflingido.

Pero la política debe distinguirse de otras formas de distorsión como son el derecho, la religión o la guerra. Éstas hacen desaparecer la política al reducirla al orden policial. La distorsión política no es zanjable, pero es sin embargo 'tratable'. Se diferencia así de la guerra inexpiable y de la deuda religiosa irrescatable<sup>87</sup>.

## 7. La filosofía política como negación de la Política

En una exposición que recuerda la deconstrucción de la historia de la metafísica heideggeriana<sup>88</sup>, Rancière se propone mostrar cómo la historia de la filosofía política desde Platón hasta la actualidad no ha hecho otra cosa que *negar* la política. Dicha exposición resulta pertinente para definir lo propio de la política y diferenciar esta perspectiva de la corriente principal de la tradición filosófica. Con ese fin, este apartado delimitará, siguiendo a Rancière<sup>89</sup>, las posturas centrales en dicha tradición.

La filosofía política es el nombre de un encuentro polémico donde se expone la *paradoja de la política*: su ausencia de fundamento propio, su apoyatura en la isonomía, es decir, el sentido de la ley consiste en representar la igualdad de todos los seres parlantes. Para la filosofía política platónica, en cambio, la igualdad geométrica del *kosmos* es apta para armonizar el alma de la *polis*, oponiéndose a la igualdad democrática rebajada a la igualdad aritmética. "La *politeia* es el régimen de la comunidad fundado en su esencia, aquel donde todas las manifestaciones de lo común dependen del mismo principio. [...] La *politeia* de los filósofos es la identidad de la política y la policía"<sup>90</sup>. Suponiendo el *mismo principio* durante toda su historia, la filosofía política se ha desplegado en figuras diferentes. Las tres principales *figuras* de la filosofía política son la *arquipolítica* (Platón), la *parapolítica* (Aristóteles, Hobbes, Tocqueville) y la *metapolítica*

<sup>87</sup> Cf. RANCIERE, J., 1996, p. 57.

<sup>88</sup> Cf. HEIDEGGER, M., La constitución onto-teo-lógica de la metafísica, en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.

<sup>89</sup> Cf. RANCIERE, J., 1996, pp. 83-120.

<sup>90</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 86. Subrayado nuestro.

(marxismo, liberalismo económico).

(1) *La arquipolítica*: Por tal se entiende todo intento ‘comunitario’ tendiente a definir un espacio tradicional cerrado, homogéneo, orgánicamente estructurado, sin ningún vacío que permita la emergencia del acto propiamente político<sup>91</sup>. El gran invento de Platón fue la ‘república’ en oposición a la democracia, es decir, el gobierno del orden en contraposición al desorden de las pasiones<sup>92</sup>. “La arquipolítica se resume así en el cumplimiento integral de la *physis* en *nomos*. Éste supone la supresión de los elementos del dispositivo polémico de la política, su reemplazo por las formas de sensibilización de la ley comunitaria”<sup>93</sup>. La arquipolítica de Platón da una solución a la paradoja cambiando la configuración democrática de la política. En la ‘república’, la ley existe como “*logos* viviente”, como *ethos* de cada miembro. Ese *ethos* anima a los cuerpos y dirige los comportamientos y pensamientos con su espíritu. Por eso, la política de Platón comienza con el espíritu de la ley, el *kosmos* que ordena la *polis* haciendo que el ciudadano actúe no según la ley, sino según el espíritu de la ley. La ley no lo refrena, lo convence. Por eso, la arquipolítica *concilia* maneras de ser y de pensar. Platón sustituyó el régimen de la distorsión y de la democracia por la ‘república’, en la cual la *paideia* es central para armonizar a los individuos.

(2) *La parapolítica*: Esta figura parte del reconocimiento de que el orden platónico es imposible en una *polis* en la que “todos son iguales por naturaleza”<sup>94</sup>. Aristóteles, siguiendo a Platón, creía que lo mejor sería el gobierno de los mejores, pero ello es imposible si se supone la igualdad por naturaleza. Por eso, más allá de lo bueno o lo malo, es justo que todos participen en el mando alternando el lugar de gobernante y gobernado. Desde la perspectiva de Aristóteles, el error de Platón consistió en confundir el orden de la familia con el orden de la *polis*.

“El problema de la parapolítica consistirá entonces en conciliar las dos

<sup>91</sup> Cf. ŽIŽEK, S., 2001, pp. 204-6.

<sup>92</sup> Como advierte Laclau, una comunidad buena y ordenada sería aquella en la que el principio geométrico rigiera sobre todas las relaciones. Cf. LACLAU, E., 2005, p. 304.

<sup>93</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 93.

<sup>94</sup> ARISTÓTELES: *Política*, II, 1261 b 1.

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”. Aristóteles propone “la realización de un orden natural de la política como orden constitucional *a través de la inclusión misma de lo que obstaculiza toda realización de ese género: el demos*”<sup>95</sup>.

El objetivo de la parapolítica es convertir a los actores y a las formas de acción de la política en partes y formas de distribución del orden policial. Su centro es el dispositivo institucional de las *arkhai* y la relación de dominación que se juega en él, es decir, el poder, la *policia*. La instancia que dirige y mantiene a la *polis* es siempre el gobierno de una de las partes, la que paradójicamente no puede gobernar sino atendiendo a los intereses de la otra parte<sup>96</sup>. La política de Aristóteles suscita un orden “en el que lo privado y lo público se armonizan en su distancia, en el ejercicio separado de las pasiones públicas del honor [*aristoí*] y las pasiones privadas de la ganancia [*oligoí*]”<sup>97</sup>.

Hobbes reformula el modelo de la parapolítica en los comienzos de la modernidad pero, paradójicamente, para refutar a Aristóteles, no hace más que trasponer su razonamiento (la victoria del deseo razonable de conservación sobre la pasión propia del demócrata, del oligarca o del tirano).

Lo desplaza del plano de las partes en el poder al de los individuos, de una teoría del gobierno a una teoría del origen del poder. Este doble desplazamiento tiene una función bien específica: *liquida inicialmente la parte de los sin parte*. Así, la politicidad solo existe por la alienación inicial y total de una libertad que es únicamente la de los individuos. La libertad no podría existir como parte de los sin parte, como la propiedad vacía de algún sujeto político. Debe ser todo o nada. Solo puede existir de dos formas: como propiedad de los puros individuos asociales o en su alienación radical como soberanía del soberano<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 95.

<sup>96</sup> Desde que Solón aboliera en Atenas la esclavitud por deudas toda ciudad comporta esa masa de pobres impropios para el ejercicio de la ley y el mando y que sin embargo se encuentran igualmente en la *polis*. Hombres libres, que reclaman para sí el nombre común, el título común de la comunidad política: la libertad. De allí procede una segunda determinación del arte político; éste es, en términos modernos, el arte de *contar con*: contar con los inconciliables, con la co-presencia entre los ricos y los pobres que ya no pueden ser lanzados por la borda y que permanecen ligados al centro de la *polis*. (RANCIERE, J., *En los bordes...*, p. 12).

<sup>97</sup> RANCIERE, J., *En los bordes...*, p. 16. Corchetes nuestros.

<sup>98</sup> RANCIERE, J., 1996, pp. 101-2. Énfasis nuestro.

Rancière señala que Hobbes ‘inventa’ una naturaleza humana individual cuyo correlato es la soberanía absoluta, con la finalidad de excluir o eliminar “la disputa de las partes y sus partes”, pero agregando un nuevo litigio que relaciona a cada individuo con el todo soberano. Con Hobbes la igualdad se constituye como el principio último de lo político, lo que supone que “*no hay ningún principio natural de dominación* de un hombre sobre otro”. En última instancia el orden social descansa sobre la igualdad que es al mismo tiempo su ruina.

Por un lado, la libertad se convirtió en lo propio de los individuos como tales, (...) el *título* de cualquiera a poner en cuestión al Estado o a servir de prueba de la infidelidad de su principio. Por otro lado, el pueblo, al que se trataba de suprimir en la tautología de la soberanía, aparecerá como el personaje que debe ser presupuesto para que la alienación sea pensable y, en definitiva, como el verdadero sujeto de la soberanía<sup>99</sup>.

Rancière coincide con la tesis de que la lucha contra la dominación tiene lugar, en los comienzos de la modernidad en el ámbito de lo jurídico-político:

El derecho –dice–, cuya determinación filosófica se había producido para desatar el nudo de lo justo con el litigio, se convierte en el nuevo nombre, el nombre por excelencia de la distorsión [política]. [...] Al denunciar los compromisos de la parapolítica aristotélica con la sedición que amenaza el cuerpo social, y al descomponer al *demos* en individuos, la parapolítica del contrato y la soberanía reabre una separación más radical que la vieja separación política de la parte tomada por el todo. Dispone la separación del hombre con respecto a sí mismo como fondo primero y último de la del pueblo consigo mismo<sup>100</sup>.

Como Hegel, Rancière considera al terror como una consecuencia necesaria de la contradicción entre el principio de soberanía del pueblo y la individualidad como sujeto irreductible de la libertad.

<sup>99</sup> RANCIERE, J., 1996, pp. 104-5.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

Tocqueville actualiza<sup>101</sup> el pensamiento parapolítico en el siglo XIX, buscando realizar un orden 'policial' que lleve al fin de la política. Desde esta perspectiva, la realización del programa aristotélico no se logra por medio de una clase social (clase media) sino mediante cierto *estado social* que promueva la igualación de las condiciones. Esta nueva sociabilidad consigue la regulación de las relaciones entre lo político y lo social, entre lo público y lo privado: una sociabilidad autorregulada. La igualación de las condiciones asegura la pacificación de los afectos políticos mediante una extensión ilimitada de las satisfacciones privadas. El término clave aquí es 'costumbres suaves', es decir, el apaciguamiento de las pasiones violentas de la distancia.

La consumación de la política para Tocqueville tiene un límite y una condición. El límite, como en Aristóteles, se sitúa en el advenimiento del despotismo, de ese poder tutelar que domina pacíficamente, "dejando a la sociedad en su estado de igualdad, de satisfacción de lo privado y autorregulación de las pasiones"<sup>102</sup>. La condición es la existencia de una Providencia o su secularización en la idea de Progreso y su actualización postmoderna en la que el sistema se vive como el medio ambiente natural.

La parapolítica es el intento de despolitizar la política, es decir, de traducirla a la lógica de la 'policía'; se acepta el conflicto político, pero reformulándolo como una competencia, dentro del espacio representacional, entre las partes/agentes reconocidos, que luchan por la ocupación (temporaria) del lugar del poder<sup>103</sup>.

(3) *La metapolítica*: Esta nueva figura señala una distorsión absoluta que arruina toda conducción política. *Esa distorsión absoluta es lo social*, que convierte a la política en una 'falsedad radical'. La verdad de la política está por debajo o por detrás de la política, en lo que ésta la oculta (y no está hecha sino para ocultar).

La metapolítica es el discurso sobre la falsedad de la política que viene a redoblar cada manifestación política del litigio, para probar su desconocimiento de su

<sup>100</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 105. Corchetes nuestros.

<sup>101</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 99.

<sup>102</sup> RANCIERE, J., *En los bordes...*, p. 19.

<sup>103</sup> Cf. ŽIŽEK, S., 2001, pp. 204-6.

propia verdad al señalar en cada ocasión la distancia entre los nombres y las cosas, la distancia entre la enunciación de un *logos* del pueblo, del hombre o de la ciudadanía y la cuenta que se hace de ellos, distancia reveladora de una injusticia fundamental, en sí misma idéntica a una mentira constitutiva. Si la arquipolítica antigua proponía una medicina de la salud comunitaria, la metapolítica moderna se presenta como una sintomatología que, en cada diferencia política, por ejemplo la del hombre y el ciudadano, detecta un signo de no verdad<sup>104</sup>.

La relación tensa entre la política y la metapolítica se pone en juego en la interpretación que hace Marx de la diferencia entre el hombre y el ciudadano, entre el pueblo explotado y el pueblo soberano. La metapolítica denuncia en esta relación una identificación imposible y un encubrimiento ideológico<sup>105</sup>. El sistema jurídico, político e institucional se convierte en una mera democracia formal, que oculta y distorsiona la verdadera soberanía del pueblo<sup>106</sup>.

En la metapolítica (el socialismo utópico, el marxismo y el liberalismo económico) el conflicto político se afirma sin reservas, pero como un teatro de sombras en el cual se despliegan acontecimientos cuyo lugar propio está en 'otra escena' (la de los procesos económicos); la meta final de la 'verdadera' política es entonces su autocancelación, la transformación de la 'administración del pueblo' en la 'administración de las cosas', en el seno del orden de la voluntad colectiva, racional y perfectamente transparente para sí mismo<sup>107</sup>.

Žižek concuerda con Rancière cuando señala que existen tres lógicas de lo político: la patriarcal o del amo tradicional, la democrática, regida por el lugar vacío del poder, y la totalitaria. La primera basa su autoridad en alguna razón trascendente o en el derecho divino [correspondiéndose con la arquipolítica]. La segunda afirma que solo se puede contener o armonizar una sociedad sostenida en el lugar vacío del poder regulando la acción común y sujetándola a instituciones [correspondiéndose con la parapolítica]. La tercera (amo totalitario) solo es posible dentro del espacio abierto por la metapolítica. Ésta identifica el agente con el saber, y esta identidad legitima la violencia totalitaria, la que sería

<sup>104</sup> RANCIERE, J., 1996, pp. 107-8. Énfasis nuestros.

<sup>105</sup> Cf. ETCHEGARAY, R.- CHORROARÍN, S. – PAC, A. – ERRAMOUSPE, P., *¿Cómo no sentirse así? ¡Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología*, Buenos Aires, Prometeo-UNLaM, 2009, pp. 25-70.

<sup>106</sup> Cf. RANCIERE, J., 1996, p. 113.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

diferente del terrorismo jacobino (tal como lo describe y analiza Hegel<sup>108</sup>) y del terror comunista leninista<sup>109</sup>.

A estas tres variantes de la filosofía política, entendida como “el proyecto filosófico de *realizar la política mediante su supresión*” se contrapone la política.

Hay política desde el momento en que existe la esfera de apariencia de un sujeto *pueblo* del que lo propio es ser diferente de sí mismo. [...] En política, un sujeto no tiene cuerpo consistente, es un actor intermitente que tiene momentos, lugares, apariciones, y del que lo propio es inventar, en el doble sentido lógico y estético de estos términos, *argumentos* y *demostraciones* para poner en relación la no relación y dar lugar al no lugar. [...] La demostración exhibe a la vez el texto igualitario y la relación desigualitaria<sup>110</sup>.

Rancière define la democracia en general como “el modo de subjetivación de la política, (...) el modo de lo que viene a interrumpir el buen funcionamiento de ese orden a través de un dispositivo singular de subjetivación”<sup>111</sup>. El dispositivo de subjetivación se resume en tres aspectos:

1. La democracia se define por “la existencia de una esfera de *apariciencia*”<sup>112</sup> (no entendida como ilusión ni como opuesta a lo real) específica del pueblo. (...) Es la introducción en el campo de la experiencia de un visible que modifica el régimen de lo visible”. Un ámbito donde se manifiesta la ‘opinión pública’ por la ocupación del espacio público.

2. El pueblo no se define por alguna propiedad particular (ética, sociológica, funcional) sino que es la institución de una parte de los que no tienen parte. “La democracia es la institución de sujetos que no coinciden con las partes del Estado o la sociedad, *sujetos flotantes* que desajustan toda representación de los lugares y las partes”<sup>113</sup>. Rancière sostiene que las formas de representación y los representantes proceden de las oligarquías. Las formas democráticas no son

<sup>107</sup> Cf. ŽIŽEK, S., 2001, pp. 204-6.

<sup>108</sup> Cf. ETCHEGARAY, R., 2000, pp. 141-153.

<sup>109</sup> Cf. ŽIŽEK, S., 2001, pp. 208-9.

<sup>110</sup> RANCIERE, J., 1996, pp. 114-16.

<sup>111</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 126.

<sup>112</sup> “La *apariciencia*, en efecto, y en particular la *apariciencia* política, no es lo que oculta la realidad sino lo que la duplica, lo que introduce en ella unos objetos litigiosos, unos objetos cuyo modo de presentación no es homogéneo con el modo de existencia corriente de los objetos que allí se identifican” (RANCIERE, J., 1996, p. 132).

<sup>113</sup> *Ibidem*.

representativas sino que los cargos y las funciones se cubren por sorteo<sup>114</sup>.

3. El lugar de la apariencia del pueblo es el lugar de la conducción de un litigio. No es un conflicto de intereses entre partes constituidas sino un conflicto sobre la cuenta misma de las partes.

Las formas de la democracia son las formas de manifestación del dispositivo ternario, “de esta apariencia, de esta subjetivación no identitaria y de esta dirección del litigio”<sup>115</sup>. No se trata de un régimen de vida, ni de un conjunto de instituciones, ni el equilibrio de los poderes. Las formas de la democracia son formas de constitución de la política entendida como un modo específico de ser-juntos de los seres humanos. Las formas de la democracia se identifican con la institución de la política misma<sup>116</sup>. La post-democracia, en cambio, es reducible al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales. Es la práctica y el pensamiento de una adecuación total entre las formas del Estado<sup>117</sup> y el estado de las relaciones sociales. La post-democracia *implica la desaparición de la política*, en tanto se habría logrado suprimir el lugar de la manifestación pública del litigio<sup>118</sup>.

Como señala Žižek, Rancière identifica el gesto singular de la subjetivación política democrática como el núcleo de la tradición política europea (negado por la filosofía política). Lo propiamente político es el momento en que la negociación no aborda solo una demanda particular, sino que apunta a algo más, y comienza a funcionar como la condensación metafórica de la reestructuración global de todo el espacio social.

<sup>114</sup> Este mecanismo es el único que puede garantizar la igualdad de cualquiera con cualquiera. Sin él las elecciones remitirían necesariamente a la mayor capacidad o virtud (aristocracia) o al mayor poder (oligarquía). La democracia supone igualmente la renovación de autoridades *sin posibilidad de reelección*.

<sup>115</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 127.

<sup>116</sup> La palabra democracia “fue primero un insulto inventado en la Grecia antigua por quienes veían en el innumerable gobierno de la multitud la destrucción de cualquier orden legítimo. Resultó sinónimo de abominación para todos cuantos pensaban que el poder correspondía por derecho a quienes se hallaban destinados a él por su nacimiento o a quienes eran convocados a él por sus capacidades” (RANCIERE, J., 2006, p.10).

<sup>117</sup> “Todo Estado es oligárquico. [...] Vivimos en Estados de derecho oligárquicos, es decir, en Estados donde el poder de la oligarquía está delimitado por el doble reconocimiento de la soberanía popular y de las libertades individuales” (RANCIERE, J., 2006, pp. 103 y 106).

<sup>118</sup> “Hoy en día, el Estado se legitima al declarar imposible a la política. Y esta demostración de imposibilidad pasa por la demostración de su propia impotencia” (RANCIERE, J., 1996, p. 139).  
**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.**  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

## 8. Conclusión

Rancière responde al desafío planteado por Michel Foucault y la Escuela de Frankfurt, afrontando la dificultad de volver a conceptualizar la dominación, pero abandonando el término ‘poder’ (utilizado por Foucault) tanto como los conceptos utilizados por la tradición marxista (explotación, alienación, ideología, unidimensionalidad). Considera que estos términos no permiten pensar y comprender los aspectos constructivos, creativos y positivos de la acción y del discurso. Como los autores mencionados, Rancière tiene una clara conciencia de las relaciones entre el poder y el saber, entre la explotación y la ideología, entre la acción y la palabra. Para evitar los equívocos derivados de las discusiones anteriores, decide rescatar el término ‘política’ forjado en la época clásica, pero asignándole un significado novedoso, que incluye elementos de las concepciones clásicas y rasgos de las recientes teorías del poder y de la dominación.

La *dominación* se identifica con una *partición de lo sensible*, que se manifiesta en las acciones y los discursos dentro del *orden policial*. Tal partición puede comprenderse claramente en el discurso de los patricios romanos que enfrentan la rebelión de los plebeyos en el monte Aventino. “Estrictamente –dice Rancière-, [ese discurso] expresa el orden de lo sensible que organiza su dominación, *que es esta dominación*”<sup>119</sup>.

En la antigüedad la dominación se confundió con el orden natural. A partir de la modernidad la dominación se ejerce mediante “una lógica de distribución de esferas de doble resorte”. Por un lado, separa la esfera pública de la privada. Sobre esta base declara que la igualdad entre los ‘hombres’ y los ‘ciudadanos’ concierne solamente a la esfera de lo jurídico-político tal como se ha constituido (sin extenderse a lo social o al trabajo y la propiedad). Ello implica, además, que la soberanía del pueblo solo puede ser ejercida por sus representantes o gobernantes y nunca por él mismo de manera directa<sup>120</sup>. Pero la separación es

<sup>119</sup> RANCIERE, J., 1996, p. 38. Énfasis nuestro.

<sup>120</sup> “La dominación efectúa un distinguo entre lo público, que pertenece a todos, y lo privado, donde **NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.**  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

producida solo para reunir mejor ambas esferas “bajo la ley oligárquica”. De allí que la democracia o la política (que para Rancière son sinónimos) consista en un doble movimiento dirigido a extender la igualdad jurídico-política a otros ámbitos de la vida común y a reafirmar la pertenencia de la esfera pública a todos y a cualquiera.

La democracia [o la política] no es ni esa forma de gobierno que permite a la oligarquía reinar en 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<sup>121</sup>, y a la riqueza, la omnipotencia sobre las vidas. Es la potencia que debe batirse, hoy más que nunca, contra la confusión de estos poderes en una sola y misma ley de dominación. [...] La democracia está tan desnuda en su relación con el poder de la riqueza como con el poder de la filiación, que hoy viene a secundarlo o a desafiarlo. No se funda en ninguna naturaleza de las cosas ni está garantizado por ninguna forma institucional. No la acarrea ninguna necesidad histórica y ella misma no es vehículo de ninguna. Solo se confía en la constancia de sus propios actos. Hay motivos para que la cosa dé miedo, y por lo tanto odio, en quienes están habituados a ejercer el magisterio del pensamiento. Pero en los que saben compartir con cualquiera el poder igual de la inteligencia puede suscitar, a la inversa, coraje y, por lo tanto, alegría<sup>122</sup>.

Desde esta perspectiva, la dominación y la política se oponen y se excluyen. El objeto de la política es el *desacuerdo*, dado que produce un efecto de desordenamiento del sistema y de desidentificación de los sujetos. Pero el concepto de la política no se circunscribe a la esfera del Estado de derecho o del gobierno del Estado, ni en el sentido constitutivo que tiene en los autores modernos anteriores a Marx ni en el significado restringido y secundario que tiene para los marxistas. Diferenciándose de las posiciones *liberales* para alinearse con los autores de la tradición *democrática*, sostiene desde el comienzo que la política es la actividad que tiene por objeto la igualdad.

La *distorsión* da origen a la política y ésta tiene un efecto *desnaturalizador* y *desclasificador*. Mientras que el orden de la dominación parece sostenerse en un *fundamento* natural o trascendente, eterno o permanente, la política pone de

---

reina la libertad de cada uno. Pero esta libertad de cada uno es la libertad, es decir, la dominación, de aquellos que detentan los poderes inmanentes a la sociedad. Es el imperio de la ley de incremento de la riqueza” (RANCIERE, J., 2006, p. 83).

<sup>121</sup> [Nuestra nota] El orden oligárquico supone una suerte de privatización de lo público. A la inversa, la democracia implica una subordinación de lo privado a lo público.

NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.

Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

manifiesto que la comunidad o la sociedad se sostiene sobre un *fundamento* que está siempre *ausente*. Siguiendo una línea de pensamiento abierta por Nietzsche y Heidegger y desarrollada por Foucault, Deleuze y Rorty, Rancière afirma que las bases de todo orden social son *contingentes*.

Rancière sostiene que toda política presupone un acto de ruptura con el *orden policial* anterior que no puede sino ser violento. Sin embargo, se interesa más por comprender las lógicas diferentes que articulan el orden policial y la política que en la focalización de la ruptura. Por otra parte, se deshace del concepto de ‘revolución’, junto con los otros conceptos marxistas tradicionales, apropiándose del concepto althusseriano de *ruptura*. Hay política cuando se produce una ruptura en la que se instituye *una parte de los que no tienen parte*. El orden social estructurado en un sistema de diferencias se rige por una lógica que cuenta las partes como meras partes, mientras que la política suspende el orden policial instituyendo “la igualdad de unos seres parlantes cualesquiera”. La finalidad del orden *policial* es estructurar un sistema diferencial, en el que cada parte ocupe el lugar que le corresponde. Se trata de un sistema que, como la racionalidad unidimensional de Marcuse, disuelve el antagonismo y la contradicción, excluyendo la política (“negación dialéctica” en Marcuse). El sistema diferencial se sostiene sobre un fundamento a diferencia de la institución de la política que se basa en la postulación de una igualdad ‘vacía’, ‘contingente’, carente de fundamento substancial. La política se sostiene en la *institución de un litigio*, en la instauración de una división.

Rancière abandona no solamente los conceptos de ‘fundamento’ e ‘ideología’, sino también el de ‘sujeto revolucionario’. Esta cuestión se desplaza al problema de los modos de subjetivación. De esta manera logra superar las aporías de la tradición marxista manifiestas en Marcuse y la ausencia de respuestas satisfactorias (al menos sobre las condiciones de surgimiento de un nuevo sujeto político) por parte de Foucault y Deleuze. Como Laclau (según se verá en los capítulos siguientes), piensa que el sistema *policial* al definir las partes, los aportes de las partes y su lugar en el todo, define también a los sujetos

---

<sup>122</sup> RANCIÈRE, J. 2006, pp. 136-38.  
 NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.  
 Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

relacionados en ese conjunto social y a sus posiciones y partes. La institución de *una parte de los que no tienen parte* es al mismo tiempo la aparición de una subjetivación nueva, *no identificable* en el campo de experiencia dado. Ni el *demos*, ni los plebeyos rebelados en el monte Aventino, ni los burgueses de la Revolución Francesa, ni los proletarios de las luchas sociales del siglo XIX eran sujetos reconocidos e identificados como ‘parte’ de la comunidad de su tiempo. La *subjetivación* es concebida como la mera *cuenta de los incontados*.

¿Qué se entiende por dominación en este contexto teórico? ¿En qué medida esta conceptualización supera los límites de las categorías tradicionales denunciadas por los autores a los que se hizo referencia en el capítulo anterior? Para Rancière la dominación se identifica con lo que llama ‘*polición*’, en oposición a la política que surge de la igualdad de cualquiera con cualquiera. En un apartado que lleva por título “la comunidad de los iguales”, Rancière dice:

Se puede así soñar una sociedad de emancipados que sería una sociedad de artistas. Tal sociedad rechazaría la *división* entre los que saben y los que no saben, entre los que poseen y los que no poseen la propiedad de la inteligencia. Dicha sociedad solo conocería espíritus activos: hombres que hacen, que hablan de lo que hacen y que transforman así todas sus obras en modos de significar la humanidad que existe *tanto en ellos como en todos*. Tales hombres sabrían que nadie nace con más inteligencia que su vecino, que la superioridad que alguien declara es solamente el resultado de una aplicación en utilizar las palabras tan encarnizada como la aplicación de cualquier otro en manejar sus herramientas; que la inferioridad de alguien es consecuencia de las circunstancias que no le obligaron a seguir buscando<sup>123</sup>.

Como Marcuse y Foucault, Rancière distingue el plano de la acción y el de la palabra, el de la práctica y el de la teoría. Pero, a diferencia de Marcuse, no cree que la ‘racionalidad unidimensional’ esté disolviendo todas las contradicciones, al mismo tiempo que quita las bases para la crítica y la acción revolucionaria. No cree que la política se genere *en las contradicciones internas* de un sistema de dominación, sino en la institución contingente de una parte de los que no tienen parte, *que actúa y habla como si existiese y como si aportase algo*. A diferencia de Foucault, no cree que la política se pueda identificar con el

<sup>123</sup> RANCIERE, J., *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Barcelona, Editorial Laertes, 2003, p. 31.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

poder ni con una mera *resistencia*, sino con la apertura de un espacio inédito, en el que actúan y hablan sujetos antes inexistentes, efectuando cuentas de lo incontable.

A semejanza de Marcuse, que denuncia una ciencia operativa e instrumental que ignora el sentido, lo subjetivo y la historia<sup>124</sup>; a semejanza de Foucault, que describe cómo las ciencias sociales surgidas a fines del siglo XIX forman parte de una técnica de saber-poder completamente asimilada a los fines del panoptismo<sup>125</sup>; Rancière denuncia a la filosofía política ‘oficial’ desde Platón hasta Althusser por no hacer otra cosa que contribuir a justificar el orden de dominación policial. Si bien en la larga historia de la filosofía política se han implementado diferentes ‘figuras’ que articulan modos distintos de responder a la demanda de fundamento, todas ellas suponen algo en común: *la exclusión de la política*, la supresión de la *igualdad de todos con todos*. Esto último conduce a la identificación de la política con la democracia entendida no como un sistema de gobierno ni como un sistema social, sino como la institución de la igualdad de los incontados con aquellos de los que hay cuenta. Los sujetos democráticos no se definen por alguna propiedad común o por un derecho igual, sino por la “institución de la política misma”.

Al identificar la dominación con la *policía* y la política con la democracia, Rancière descuida la posibilidad de otras alternativas como, por ejemplo, el surgimiento de una política ‘fascista’. De allí que Laclau advierta que “sería histórica y teóricamente erróneo pensar que una alternativa fascista se ubica enteramente en el área de lo contable. Para explorar la totalidad del sistema de alternativas es necesario dar un paso más, que Rancière hasta ahora no ha dado: explorar cuáles son las formas de representación a las que puede dar lugar la incontabilidad”<sup>126</sup>. Laclau se propone dar ese paso en su obra reciente, como se

<sup>124</sup> Cf. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, especialmente capítulos 6 y 7.

<sup>125</sup> Cf. FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, México, Editorial Gedisa, 1986, pp. 134-136; DRUCKER, P., *La sociedad poscapitalista*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1993, pp. 33-39.

<sup>126</sup> LACLAU, E., 2005, p. 306. Curiosamente, Žižek le hace la misma crítica a Laclau, señalando que su teoría de la hegemonía “funciona como una herramienta conceptual neutra para explicar toda formación ideológica” [no solamente la política socialista] (en BUTLER, J. et alia, 2003, p. 232). NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

verá en el capítulo siguiente. Además, según Laclau, la conceptualización que Rancière hace de la dominación contiene cierta ambigüedad que se presta a la confusión del plano óptico con el ontológico, en la que se mezcla la descripción sociológica con la lógica política, principalmente cuando se utiliza la noción de 'lucha de clases'<sup>127</sup>.

A diferencia de Laclau, Žižek entiende que Rancière identifica el orden "corporativista/policial" con el fascismo, negando que se pueda hablar de política fascista. Sin embargo, advierte que en esta postura hay "una lógica que incluye de antemano su propio fracaso"<sup>128</sup>, porque se apega a su *carácter marginal*. "Por lo tanto –concluye Žižek– mantiene una actitud ambigua respecto de su opuesto político-ontológico, el orden policial del ser: tiene que referirse a él, lo *necesita* como el gran enemigo (el 'poder') que debe estar allí para que podamos emprender nuestra actividad marginal/subversiva, pero la idea de realizar *una total subversión* de este orden se descarta como protototalitaria"<sup>129</sup>.

Por último, al definir la política como esta ruptura radical del orden dado, Rancière termina por reducirla a *momentos de excepción*, a acontecimientos muy raros en el curso de la historia<sup>130</sup> y al mismo tiempo excluye del pensamiento político el conjunto de las relaciones 'normales' entre los agentes que pertenecerían al ámbito de la 'policía'. No obstante, en varias oportunidades Rancière ha destacado la importancia de los proyectos alternativos que han creado nuevas formas de organización y nuevos tipos de subjetivación como en la Comuna de París o en mayo del 68.

Rancière produce varios avances significativos en la conceptualización y en el planteo del problema de la *dominación*. En primer lugar, le vuelve a otorgar una importancia central a la *política* que había sido relegada a un lugar secundario por

<sup>127</sup> Cf. LACLAU, E., 2005, pp. 307-8.

<sup>128</sup> ŽIŽEK, S., 2001, p. 254.

<sup>129</sup> *Ibidem*. Énfasis nuestro.

<sup>130</sup> "Eso quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces" (RANCIERE, J., 1996, p. 31). "Si la política es el trazado de una diferencia evanescente en la distribución de las partes sociales, entonces su existencia *no es de ninguna manera necesaria*. Por el contrario, la política sucede siempre como un *accidente* recurrente en la historia de las formas de la dominación. El *objeto* esencial del litigio político es la existencia misma de la política" (RANCIERE, J., *11 Tesis sobre la política*, Tesis 7. Énfasis en el original).

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

las tradiciones marxista y liberal. En segundo lugar, hace posible la superación de las aporías derivadas de las nociones de fundamento, totalidad, estructura, alienación, ideología y sujeto. En tercer lugar, su comprensión de la política y de la filosofía política posibilita una reinterpretación de la historia de ambas. Por último, la crítica de la noción de fundamento y la insistencia en los conceptos de contingencia y universalidad, permitirán *pensar de otra manera* las lógicas de lo político.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Política*, Barcelona, Altaya, 1993.
- DRUCKER, P., *La sociedad poscapitalista*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1993.
- ETCHEGARAY, R.- CHORROARÍN, S. – PAC, A. – ERRAMOUSPE, P., *¿Cómo no sentirse así? ¡Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología*, Buenos Aires, Prometeo-UNLaM, 2009.
- ETCHEGARAY, R. et alia: Informe final del Proyecto de Investigación: *Condiciones y límites de las nociones de sujeto, subjetividad e identidad*, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, UNLaM, 2009, disponible en: <http://repositoriocyt.unlam.edu.ar/biblioteca/A126.pdf>
- FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, México, Editorial Gedisa, 1986.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México, F. C. E., 1966.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- HEIDEGGER, M., La constitución onto-teo-lógica de la metafísica, en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- HEIDEGGER, M., La época de la imagen del mundo, en Heidegger, M., *Sendas perdidas*, traducción de J. Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires, segunda edición, 1969.
- LACLAU, E., *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- LEFORT, C., *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.
- NORVAL, A., Las decisiones democráticas y la cuestión de la universalidad, en: CRITCHLEY, S.-MARCHART, O. (comp): 2008.
- PELLEJERO, E., Jacques Rancière: Las aventuras de la emancipación, en <http://cfcul.fc.ul.pt/equipa/eduardo%20pellejero/rancieemanc.doc>
- RANCIERE, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.
- RANCIERE, J., *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006.
- RANCIERE, J., La democracia es el poder de cualquiera, Reportaje a Jacques Rancière por Amador Fernández Savater, 3/2/07, El País.
- ŽIŽEK, S., Bienvenidos al desierto de lo Real, en: <http://aleph-arts.org/pens/desierto.html>.
- ŽIŽEK, S., *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2001.