



**JACQUES RANCIÈRE Y EL PROBLEMA ACERCA DE CUÁNDO “HAY POLÍTICA”.
LA IGUALDAD COMO FUNDAMENTO Y SUS CONSECUENCIAS
(DES)POLITIZANTES**

**JACQUES RANCIÈRE AND THE PROBLEM OF WHEN “POLITICS EXISTS”.
EQUALITY AS FOUNDATION AND ITS (DE)POLITICIZING CONSEQUENCES**

Emiliano Gambarotta

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín
Universidad Nacional de La Plata
emilianogambarotta@yahoo.com.ar

Resumen

¿En qué condiciones hay política? Esta pregunta subyace al conjunto de la teoría de Rancière. Para quien no siempre la hay, lo que siempre hay, en cambio, es dominación, una división policial de lo sensible. Aprender tales condiciones, y lo que ello nos dice sobre esta teoría de lo político, es el objetivo principal del presente artículo. Con tal fin se realizará una lectura interna de dicha teoría, indagando la lógica propia de los materiales ranciereanos, en pos de captar sus potencialidades pero también sus puntos ciegos al problematizar lo político. En definitiva, se realizará una “crítica inmanente” de su teoría, la cual se enfocará especialmente en cómo este autor tematiza la relación entre conocimiento y política. Así, se estudiarán, por un lado, los factores que llevan a que el conocimiento (filosófico, sociológico, etc.) suprima a la política, al litigio que la caracteriza, según Rancière. Esto conducirá, a su vez, a detallar cuáles son las condiciones que él señala como necesarias para que “haya política”. Por el otro lado, y en vínculo con lo anterior, se analizará el estatus que en esta teoría se da a la “igualdad”, en tanto desligarla de toda pretensión de verdad (cognoscitiva) resulta clave en las objeciones a la relación entre conocimiento y política que plantea Rancière, en lo que constituye, al mismo tiempo, uno de los cuestionamientos contemporáneos más radicales de dicha relación. El fin que persigue la crítica inmanente de esta teoría es elaborar los elementos para una nueva problematización de ese lazo entre conocimiento y política, particularmente del lugar que el conocimiento crítico puede tener en una política democrática.



Abstract

Under what conditions politics exists? This question lies beneath the whole Rancière's theory. While according to him politics does not always exist, domination is what exists instead, a police division of the sensible. The main purpose of this paper is to grasp these conditions and what they say to us about this political theory. To this end, I will do a internal reading of such theory, looking into the inner logic of Rancière's materials, with the attempt of understanding not only its potentialities but also the blind spots by problematizing the politics. Briefly, I aim to accomplish an "immanent critique" of his theory, focused in how the author conceives the relation between knowledge and politics. Thus, I will first study those factors that lead knowledge (philosophical, sociological, etc.) to suppress politics, and the dispute that characterize it, according to Rancière. This will lead me to detail which are the conditions he pointed as necessary for "politics exists". Then, I will analyze the status assigned to the notion of "equality" in this theory, since separate it from all pretension of (cognitive) truth is a key element in Rancière's objections to the knowledge and politics relation, being this, at the same time, one of the most radical contemporary questionings of such relation. The goal of this immanent critique of the theory is to elaborate the elements for a new discussion of the link between knowledge and politics, particularly about the place that the critical knowledge can have in a democratic politics.

Palabras clave: política; igualdad; crítica; democracia; J. Rancière.

Key words: politics; equality; critique; democracy; J. Rancière.

La teoría política de Jacques Rancière se enraíza en el entrelazamiento de dos preocupaciones centrales: en primer lugar, una pregunta por la disrupción del orden dominante y su distribución de identidades, cuerpos y partes, llevándolo a reservar el término "política" para tal disrupción del orden "policial"; en segundo lugar, una problematización de la relación entre el conocimiento (filosófico, sociológico, etcétera) y la política, marco en el cual cuestiona —lo que él entiende son— los diversos intentos de aquél por terminar con ésta, esto es, por suprimir el disenso que la política genera. Son tales preocupaciones las que aquí abordaremos, en cuyo punto de cruce situaremos nuestra pregunta por la crítica y por el cuestionamiento que Rancière le dirige, en tanto la crítica puede ser concebida como una específica práctica de



producción de conocimiento que busca concretar una disrupción del orden dominante.

Para abordar estas cuestiones tomaremos el camino (el “método”, en su vieja acepción) de una lectura interna de su propuesta teórica, es decir, un modo de trabajar estos materiales (que, como todo trabajo, los modifica con su práctica) que no parte de premisas que sean externas a ellos. En nuestro caso, no se parte de la contraposición entre la concepción de la política elaborada por Rancière y una concepción otra, para después cuestionar a la de aquél por no ajustarse a esa otra definición, ajena al *corpus* rancièreano. Pero tampoco se busca realizar un mero comentario exegético de su obra, en el cual se expongan sus categorías sin salirse nunca de ellas. En definitiva, con este método buscamos introducirnos en su material teórico para así aprehender en él elementos que nos lleven más allá de sí mismo, señalando sus limitaciones pero también sus potencialidades para las actuales discusiones en teoría política. Dialéctica entre el adentro y el afuera del material trabajado que es propia de lo que en la tradición del marxismo —una de las fuentes en las que abreva Rancière— se denomina “crítica inmanente”¹. Tal el modo en que abordaremos a la teoría rancièreana, por lo que aquí no será nuestro camino el introducirnos en las discusiones exegéticas entre comentaristas de su obra. Antes bien, buscaremos adentrarnos en el material teórico producido por el propio Rancière, con vistas a captar lo que este material nos dice sobre la problematización actual de lo político. En especial, sobre la relación entre conocimiento y política, que encuentra aquí uno de sus cuestionamientos más radicales, y las consecuencias que de esto se siguen para los fundamentos sobre los que se erige a esta última, aquellos que posibilitan que “haya política”.

Con vistas a problematizar tales cuestiones, dedicaremos la primera sección a introducir las categorías principales que configuran la propuesta de Rancière para, en la segunda sección, concentrarnos en su concepción de la política, en especial en los elementos que, según él, posibilitan que “haya política”, base sobre la cual buscaremos señalar el punto ciego que consideramos intrínseco a una teoría de lo político como la suya. Finalmente, extraeremos de este material teórico los elementos para una problematización de lo político que sortee tales problemas a través de —lo que llamaremos— un acogimiento de la incerteza.

Estética, democracia y conocimiento

1. *La división policial de lo sensible*. La noción de “división de lo sensible” es una de las categorías básicas de la teoría política de Rancière, con ella alude al ser-



juntos humano, ámbito en el cual tiene lugar una distribución de las maneras de hacer, las maneras de decir y las maneras de pensar, estableciéndose así la división entre lo decible y lo indecible, entre lo visible y lo invisible e incluso entre la palabra (los que tienen la capacidad humana de hablar) y el ruido (propio de los animales). Éste es también el nivel más general en el que Rancière utiliza la noción de estética, pues esta división, dado su propio carácter *sensible*, implica esa dimensión estética, entendida

“en un sentido kantiano —eventualmente revisitado por Foucault— como el sistema de formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir. Es un recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y la problemática de la política como forma de experiencia”. (Rancière, 2009: 10)

Las cristalizaciones particulares de esta división —que generan una lógica del hacer, del decir y del pensar propia y específica de ese particular modo de repartir lo sensible— es a lo que Rancière denomina un régimen de identificación, en cuyo trasfondo puede detectarse la influencia del concepto de régimen que Foucault elabora en *La arqueología del saber*. De allí que —al igual que en Foucault— para Rancière es el régimen el que constituye al objeto (establece, por caso, lo que es arte y lo que no lo es).

Ahora bien, el conflicto en torno al modo en que se parte y reparte lo sensible genera dos lógicas básicas del ser-juntos humano: en primer lugar la policía, la cual

“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 que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido [...]. La policía no es tanto un «disciplinamiento» de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen”. (Rancière, 1996: 44-45)

Distribución de los cuerpos, que les asigna *su* lugar, cuyo anverso es tornar impensable el que aparezcan en ubicaciones otras, haciendo, diciendo o pensando cosas otras. La consigna central de lo policial es la de “zapateros a tus zapatos”, y a ninguna otra cosa más que a ellos, es decir, que el zapatero no ha de “des-ubicarse” dedicando su tiempo y sus capacidades a pescar, a trabajar la madera y menos aún a filosofar.

Semejante lógica se sostiene en la evidencia del orden “natural”, que es una naturalización del orden policial, por la que no sólo se fijan unas determinadas relaciones entre las cosas, los cuerpos y las capacidades, también se las inviste del



carácter de una evidencia que borra su propia contingencia. Por eso poner en cuestión esa “naturaleza”, abrir un litigio en torno a ella (y a cómo se reparten las partes) es ya un paso hacia la política, la cual por tanto “rompe la evidencia sensible del orden «natural»” (Rancière, 2010: 61).

Cabe destacar, sin embargo, que la caracterización de lo policial que Rancière realiza se mantiene en este nivel, sin tematizar los mecanismos internos que particularizan socio-históricamente su lógica. Por lo que la misma categoría es por él utilizada, sin mayores particularizaciones, para abordar la Grecia clásica, los conflictos obreros del siglo XIX o la “posdemocracia” francesa (y europea) de fines del siglo XX y principios del XXI. Lo cual nos pone ante un primer rasgo de su teoría política: la ausencia en ella de elementos capaces de brindar un diagnóstico específico de las formas de ordenamiento policial de lo social propias, de un momento socio-histórico particular, cuya consecuencia es la imposibilidad, desde esta teoría, de diferenciar entre sí a dos divisiones policiales de lo sensible. Rancière nos advierte que esto no tiene por qué conducir a una posición de nihilista indiferencia, para la que todo da igual, pues según él “hay una policía menos buena y una mejor”; sin embargo, nos señala inmediatamente que “esto no cambia su naturaleza, que es lo único que está en cuestión aquí” (Rancière, 1996: 46). Sólo importa que sea policial, allí se detiene su análisis.

Esta policía se ve interrumpida por la segunda lógica de partición de lo sensible, la política, a la cual abordaremos extensamente en la próxima sección. Adelantemos por ahora que ella entraña una ruptura con la lógica policial de división de lo sensible, con sus evidencias naturales. En este sentido, la política en Rancière es básicamente una acción de carácter disruptivo, cuyo núcleo se sitúa en la interrupción de una distribución de lo sensible que es siempre policial. Esto ya nos sitúa ante una consecuencia clave de esta concepción de la policía y la política, el que esta última —en tanto acción que rompe con lo policial— es una fuerza que no está constantemente presente en el mundo social; es decir, no siempre hay política, por el contrario, lo que siempre hay es dominación, lo permanente es la policía. Por ello la política no da lugar a un régimen de identificación mientras que la policía sí, es más, es el único régimen posible, que podrá tener distintas configuraciones históricas, pero —como acabamos de ver— ello no es un punto de interés para Rancière, quien no las tematiza. Pues, en última instancia, su planteo se estructura en base a “una oposición dicotómica: el raro, emergente acto político de igualdad y el constante, ubicuo régimen policial de desigualdad” (Myers, 2016: 61). Quizás a esto se deba que, en su teoría, no haya lugar para una diferenciación entre *la* política y *lo* político, en tanto ésta tiende a



ponerse en juego para distinguir dos *órdenes* de distinto nivel (tal es el caso, por ejemplo, de la teoría de Mouffe, [2012]), mientras que —como vimos— en Rancière la política no refiere a un orden (estos son siempre policiales) sino a una acción, más aún, a aquella que disrumpe el orden establecido. De allí que en este planteo la política no pueda percibirse más que sobre el telón de fondo de la permanencia de lo policial².

A esto se agrega que al no tematizar densamente las posibles diferencias entre distintas policías, tampoco su teoría brinda criterio alguno a partir del cual dar cuenta de las transformaciones que la política genera en una división policial de lo sensible. Así, la perspectiva de Rancière no permite aprehender las consecuencias sensibles, en la configuración estética, de la política que él mismo pone en el centro de su perspectiva. No brinda elementos con los que captar si ella hace *perdurablemente* “más buena” (o no) a una división de lo sensible (al modificar su configuración) y qué implicaría que lo hiciese. Sólo permite abordar a la política en su carácter episódico, de ruptura con la (permanente) policía.

2. *Democracia*. Todo esto se traslada a su concepción de la democracia, a la cual Rancière no diferencia claramente de la política, dejándonos con el interrogante de si, en su perspectiva, puede haber una política no democrática. Sin embargo, si nos esforzamos por sistematizar una diferencia entre ambas nociones dentro de la teoría rancièreana, entonces podemos decir que la democracia remite a esa distorsión que pone en juego no sólo el reparto entre las partes sino también a la cuenta misma y, en definitiva, a las partes como tales. En esta lectura, la democracia no remite a esa desubicación que se concreta cuando el zapatero se dedica a la poesía (y no sólo a sus zapatos), sino a la distorsión que afecta al régimen establecido, al conjunto de ubicaciones e identidades que éste divide y distribuye. Distorsión que, además, es llevada adelante por una específica forma de subjetivación política: el *demos*. Éste, como toda forma de subjetivación política según Rancière, genera una desclasificación, una des-identificación que des-ubica la distribución policial de lo sensible³. Y la genera en tanto se plantea al mismo tiempo como parte y todo, al tener por “parte” una propiedad vacía: su libertad. Una propiedad impropia en tanto común a todos, que justamente por esto tiene la función negativa de sostener una igualdad básica, disruptiva para con el reparto desigual de las partes, haciendo de toda cuenta una cuenta necesariamente errónea. A la vez que tener por parte esa propiedad común le permite identificar a la libertad y su igualdad con el principio de la comunidad, y a su nombre, al *demos*, con el nombre de la comunidad misma,



estableciendo así la distorsión fundamental⁴.

A partir de esto se evidencia su función des-ubicadora, en tanto toda ubicación de las partes (y de sus partes de la comunidad) es cuestionable en base a esta propiedad impropia que es la parte de los que no tienen parte, cuya aparición (en la esfera de apariencia de la sociedad) entraña la subjetivación política de la figura del *demos*, la cual instaura el litigio sobre la (re)partición de lo sensible, sobre el principio mismo de la comunidad. Pues aquel “que no tiene parte —los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno— no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo” (Rancière, 1996, 23). Esto mismo señala cómo la figura del *demos* no tiene un carácter estático, sino que es aquella que en una división policial de lo sensible introduce dicho litigio fundamental. El cual, en la edad democrática moderna, ha tomado la “forma privilegiada que se ha llamado lucha de clases” (Rancière, 2011: 53).

Ahora bien, esta concepción de la democracia —al igual que la de la política— hace de ella una acción, más aún, una que se define por sus consecuencias negativas: la disrupción de la lógica policial. En efecto, para Rancière,

“la democracia 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, y a la riqueza, la omnipotencia sobre las vidas”. (Rancière, 2007b: 136-137; las cursivas son mías)

La democracia, entonces,

“no es un conjunto de instituciones o un tipo de régimen ente otros sino una manera de ser de lo político [...] Más precisamente, democracia es el nombre de *una interrupción* singular de ese orden de distribución de los cuerpos en comunidad que se ha propuesto conceptualizar con el empleo de la noción ampliada de *policía*”. (Rancière, 1996: 125-126; las cursivas son mías)

Volvemos así a toparnos con ese carácter episódico que ya habíamos detectado en su concepción de la política. Rasgo en el que reside una de las determinaciones que singularizan a esta concepción de la democracia, especialmente en relación a los enfoques de raíz post-fundacionalista. En efecto, para la perspectiva de Mouffe (2012) —por mencionar a la otra autora que, dentro de este enfoque, más ha trabajado sobre esta cuestión— la noción de democracia remite a un específico ordenamiento (óntico) de los desafíos que plantea la ontología, el cual se distingue por canalizar el antagonismo inerradicable en un enfrentamiento agonal. No hay aquí un énfasis en las potenciales características disruptivas de la democracia, por el contrario se trata de



una problematización de su institución (perdurable en el tiempo) como orden hegemónico.

Sobre este telón de fondo se evidencia cómo, en parte, el desafío que nos presenta la teoría de Rancière es el de la interrogación por dicha institución de la democracia. En esta línea puede inscribirse el trabajo de Plot (2015), que busca articular la mirada rancièrea con la concepción de Lefort acerca de la *sociedad* democrática (referente sobre el que también se construye parte de la teoría de Mouffe), tarea en la cual la noción de régimen (de identificación del arte) elaborada por el primero funciona de puente. Sin perder de vista esta discusión, nuestro interés se orienta a una problematización de la democracia que pueda aprehender tanto su dimensión de acción disruptiva como su institucionalización perdurable en el tiempo, sin por esto último tener que necesariamente hacer de ella una división policial de lo sensible, que fija las ubicaciones de los cuerpos y las capacidades.

Avanzar en esta dirección nos permitiría sortear uno de los obstáculos propios a una teoría como la de Rancière: la ausencia de parámetros claros a partir de los cuales sostener que una división de lo sensible sea “más democrática” que otra; como no sea la mera afirmación de que en una de ellas es más factible que tenga lugar esta modalidad de acción que es la democracia. Pero, ¿por qué sería más factible?, ¿qué características habría de tener para que fuese efectivamente más acogedora para la acción que la democracia es, según Rancière? Nuevamente, nos topamos con una pregunta cuya respuesta requeriría interrogar más densamente tanto las características que singularizarían la configuración estética de una división policial de lo sensible, diferenciándola de otras, como los impactos que en esa configuración tendría la democracia en tanto acción, sus consecuencias en el modo en que la sociedad se ordena a sí misma.

3. *Conocimiento y política.* Introduzcamos ahora una última dimensión clave de la teoría política propuesta por Rancière: la relación entre el conocimiento (sociológico, filosófico, etcétera) y la política. En este punto, su tesis central es que ese conocimiento busca cancelar el escándalo que la distorsión propiamente política entraña, produciendo una des-politización de la división de lo sensible. Sobre este trasfondo, Rancière distingue tres grandes figuras de este conflicto entre conocimiento y política, las cuales, por distintos caminos, arriban a la misma cancelación de la política. Y todas ellas lo hacen bajo la premisa de realizar lo que se concibe como la verdadera esencia de ésta, cuyo anverso es tornar a la parte de los sin parte y su distorsión un vicio a ser eliminado del cuerpo social.



La primera de estas figuras es la arquipolítica, cuyo modelo da Platón. En ella se plantea un proyecto de coincidencia perfecta de las capacidades “naturales” con los cuerpos y las cosas, cada uno ocupando *su* lugar, vía por la cual se resolvería la distorsión política, logrando una comunidad armónica en la que no habría motivo para romper esta distribución de ubicaciones (para que el zapatero dedique tiempo a la filosofía). En este sentido “la arquipolítica es la realización integral de la *physis* en *nomos*, el devenir sensible total de la ley comunitaria” (Rancière, 1996: 91).

La parapolítica es la segunda de las figuras planteadas por Rancière, cuyo modelo él encuentra en la filosofía aristotélica. Se diferencia de la arquipolítica en que la parapolítica sí da un lugar, dentro de la comunidad, a la división; pero sólo en tanto la reduce a un problema práctico de gobierno, apuntando así a generar dispositivos institucionales que ubiquen a los actores y a los litigios. Por esta vía se asienta la paradoja por la cual el mando desigualitario es ejercido por iguales sobre sus iguales, pero canalizándolo institucionalmente. La disrupción política es domada a través de su pretendido acogimiento en la división de poderes y capacidades entre las instituciones de gobierno.

Por último, la metapolítica, cuyo modelo por antonomasia lo da Marx, y que presenta una suerte de espejo del planteo arquipolítico. Pues ella también establece una verdad de la política que no tiene cabida en el presente, pero esta es la verdad de una falsedad. Es decir, en la metapolítica —y a diferencia de la arquipolítica— “la verdad de la política ya no se sitúa por encima de ella en su esencia o su idea. Se sitúa por debajo o por detrás, en lo que aquella oculta y no está hecha sino para ocultar. La metapolítica es el ejercicio de esa verdad” (Rancière, 1996: 107), puesta constantemente en juego como fundamento para la *crítica* de la falsedad imperante. Es el discurso orientado a develar “la falsedad de la política [...] para probar su desconocimiento de su propia verdad” (Rancière, 1996: 107). Esta es la figura a través de la cual Rancière polemiza con la tradición crítica, de allí que nos centremos en ella, en tanto es en dicha tradición que se inscriben algunos de los interrogantes que nos hemos planteado al inicio de este escrito.

En efecto, al cuestionar a la metapolítica, Rancière está problematizando los fundamentos mismos de la práctica de producción de un conocimiento crítico. Su asentarse en la verdad de una falsedad para, por un lado, rechazar la configuración dominante de la división de lo sensible, en tanto falsedad que detrás de velos universales, esconde particulares intereses sociales. Y, por el otro, brindar una orientación para la práctica política, pues el desenmascaramiento de esa verdad señala tanto al sujeto (la clase proletaria u otro) como al camino que ha de tomarse



para transformar esa falsedad. Así, dicha orientación de la política surge de que esa verdad no sólo niega la falsedad presente en el mismo gesto en que la devela como falsedad, sino que para hacerlo afirma una otredad frente a la mismidad de la división policial de lo sensible, una lógica que no tiene lugar en el reparto presente. En este específico sentido se trata de una *utopía*.

La metapolítica contiene, entonces, tanto un “más allá” de la política, una pospolítica, como la pretensión de brindar “un acompañamiento científico de la política” (Rancière, 1996: 111) que da la orientación que esta última ha de seguir, a la vez que señala sus posibles “desvíos” de la senda correcta. Todo esto se pone en juego, por ejemplo, en la crítica al carácter ideológico de la igualdad burguesa, al develarse la falsedad de esa igualdad como su verdad (ideológica) que es también la iluminación de la (verdadera) desigualdad de la sociedad burguesa. Pero en ese gesto también se hace de esa igualdad un no lugar (una utopía) en la lógica del presente que, como tal, es susceptible de tornarse el objetivo a ser perseguido por la práctica política. Ya sea que se propugne la toma de conciencia de la verdad de esa falsedad, como un paso hacia una transformación revolucionaria que instaure dicha igualdad; o bien sea que se plantee un diagnóstico sociológico de los mecanismos que, más allá de la intención de los agentes, reproducen esa desigualdad, conocimiento que se torna entonces “un instrumento de liberación” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 297). Este es el foco de los cuestionamientos que Rancière realiza a Pierre Bourdieu⁵, pues en el momento en que su sociología reflexiva brinda la base para una crítica de los mecanismos que reproducen la dominación social caería, según Rancière, en el gesto metapolítico.

Llegados a este punto, y dado que la teoría política de Rancière incluye como una de sus instancias centrales un cuestionamiento de la relación entre el conocimiento que se pretende crítico y la política, es que podemos plantearnos densamente dos cuestiones claves para los fines de este escrito. En primer lugar, ¿la teoría política de Rancière nos obliga a abandonar la crítica? Si por esta entendemos el específico modo en que el conocimiento (sociológico, filosófico, etcétera) busca impactar en la división policial de lo sensible, produciendo su disrupción en una orientación determinada, ¿hemos de combatir esta dimensión política del conocimiento a fin de evitar caer en la metapolítica? Sostenemos que no, lo cual nos sitúa ante la pregunta acerca de ¿cómo fundar esa crítica a la policía, afirmando una otredad que no tiene lugar en su división de lo sensible, sin hacer de esa otredad una verdad cuya función es develar la falsedad de la policía? En definitiva, hemos de preguntarnos ¿cómo *fundar* una crítica de lo político no metapolítica?

En segundo lugar, la propia distinción entre la policía y la política que Rancière



define, y a partir de la cual señala el carácter despolitizante de lo policial, ¿no es ya un gesto metapolítico? Develar sobre la base de esta distinción cómo, por ejemplo, la democracia consensual es una falsedad, una contradicción entre sus términos, cuya verdad es el interés por cancelar la democracia (según la definición rancièreana de ella), ¿no es ya metapolítica? En última instancia, que la teoría política de Rancière (como toda teoría política) se arrogue la definición de la política y, a partir de eso, la potestad de establecer cuándo “hay política” y cuándo no la hay ¿no es ya el germen de la metapolítica?

Para dar cuenta de este segundo interrogante hemos de adentrarnos más densamente en la definición que él elabora de la política, analizando especialmente las múltiples ocasiones en que señala las condiciones para que “haya política”. Por esta vía iremos planteando los elementos con los que dar respuesta al primero de nuestros interrogantes.

La política y sus cimientos: igualdad y ausencia de fundamentos

1. *Hay política.* Según hemos visto, un rasgo distintivo de la teoría política de Rancière es que para él “no siempre hay política, a pesar de que siempre hay formas de poder” (Rancière, 2005: 20). De allí que entre sus preocupaciones centrales esté, justamente, el aclarar cuándo *hay política*, es decir, establecer las condiciones que permiten su aparición. Así, sostiene que “hay política —y no simplemente dominación— porque hay un cómputo erróneo en las partes del todo” (Rancière, 1996: 24) al aparecer una parte de los sin parte. La parte de aquellos que sólo tienen una propiedad impropia, en tanto no tienen riqueza u otros títulos más allá de su ser parte de ese común; por lo que su propiedad es una propiedad común a todos. En definitiva, “hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte, una parte o un partido de los pobres” (Rancière, 1996: 25) que, con su institución, interrumpe el dominio de la riqueza o del poder; esto es, “al margen de esta institución no hay política. No hay más que el orden de la dominación o el desorden de la revuelta” (Rancière, 1996: 26). Y con esta disrupción, la política pone en cuestión la manera en que se parte y reparte lo sensible, su división policial junto con las evidencias naturales que ella instaura. Por ello, “hay política mientras haya conflicto sobre la configuración misma de los datos, conflicto interpuesto por los sujetos excluidos en relación con la suma de las partes de la población” (Rancière, 2005: 58). Vía por la cual se agrieta el consenso en torno a esas evidencias naturales; se des-naturaliza su particular modo de adecuar las maneras de hacer, de decir y de pensar, des-ubicándolas de “su” lugar. Por lo que



“la esencia de la política consiste en perturbar este acuerdo mediante operaciones disensuales, montajes de consignas y acciones que vuelven visible lo que no se veía, muestran como objetos comunes cosas que eran vistas como del dominio privado, hacen que prestemos atención a sujetos habitualmente tratados como simples objetos al servicio de los gobernantes, etc.”. (Rancière, 2005: 56)

La parte de los sin parte insta a la comunidad como comunidad política, lo cual es decir dividida por el litigio fundamental, aquel que surge con la propiedad impropia de esta parte, que le permite identificarse con el todo de la comunidad. Y “no hay política sino por la interrupción, la torsión primera que instituye a la política como el despliegue de una distorsión o un litigio fundamental” (Rancière, 1996: 27).

Se evidencia así el carácter clave, para la teoría política de Rancière, de esa propiedad vacía, sea la libertad del *demos* ateniense —que le permite identificarse con la comunidad, pretendiendo el todo frente a la nada que tienen—, sea otra manifestación de la misma propiedad vacía. Pues cualquiera de tales manifestaciones es consecuencia de una lógica más fundamental: la igualdad de las inteligencias, que constituye el principio no político de la política. En este sentido, “para que haya política, es preciso que el vacío apolítico de la igualdad de cualquiera con cualquiera produzca el vacío de una propiedad política como la libertad del *demos* ateniense” (Rancière, 1996: 50). En definitiva,

“hay política cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos heterogéneos. El primero es el proceso policial en el sentido que se intentó definir. El segundo es el proceso de la igualdad. Con este término, entendemos provisoriamente el conjunto abierto de las prácticas guiadas por la suposición de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante y por la preocupación de verificar esa igualdad”. (Rancière, 1996: 46)

La política, según Rancière, requiere entonces que haya un lugar para ese encuentro, que es un choque, entre la lógica policial y la lógica de la igualdad, más específicamente, para que esa igualdad disrumpa la distribución policial de lo sensible, generando un conflicto en torno a la relación entre los cuerpos, las cosas y las capacidades, sobre cómo se fijan “sus” ubicaciones⁶. Lugar de encuentro que es también el de una des-ubicación, por eso “hay política desde el momento en que existe la esfera de apariencia de un sujeto *pueblo* del que lo propio es ser diferente a sí mismo” (Rancière, 1996: 114), produciendo una des-identificación que pone en cuestión la lógica misma por la que las partes se establecen como tales.

La subjetivación política, que aquí se pone en juego, entraña darle voz a los que no la tenían, por eso “la política propiamente dicha consiste en la producción de



sujetos que dan voz a los anónimos” (Rancière, 2010: 67). Esto tiene su cristalización más clara en “el proceso mediante el cual aquellos que no tienen nombre se otorgan un nombre colectivo que les sirve para re-nombrar y re-calificar una situación dada” (Rancière, 2005: 83), alterando y desclasificando la evidencia natural a través de la cual la policía distribuye las maneras de hacer, de decir y de pensar. Es por ello que, según Rancière,

“la política sobreviene cuando aquellos que «no tienen» tiempo se toman ese tiempo necesario para erigirse en habitantes de un espacio común y para demostrar que su boca emite perfectamente un lenguaje que habla de cosas comunes y no solamente un grito que denota sufrimiento [...] La política consiste en reconfigurar la división de lo sensible, en introducir sujetos y objetos nuevos, en hacer visible aquello que no lo era, en escuchar como a seres dotados de la palabra a aquellos que no eran considerados más que como animales ruidosos”. (Rancière, 2005: 18-19)

Es decir que “hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión” (Rancière, 1996: 42). En este sentido,

“hay política porque el *logos* nunca es meramente la palabra, porque siempre es indisolublemente la *cuenta* en que se tiene esa palabra: la cuenta por la cual una emisión sonora es entendida como palabra, apta para enunciar lo justo, mientras que otra sólo se percibe como ruido que señala placer o dolor, aceptación o revuelta”. (Rancière, 1996: 37)

En este punto, el recorrido que hemos realizado por las distintas condiciones que, según Rancière, permiten que “haya política” (y no mera dominación) nos sitúa ante los fundamentos mismos sobre los que se yergue su edificio teórico. Puesto que toda su concepción de la política se sostiene en una tesis que puede sintetizarse del siguiente modo: “hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. Eso quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces” (Rancière, 1996: 31). Pues sólo “hay política cuando la contingencia igualitaria interrumpe como «libertad» del pueblo el orden natural de las dominaciones” (Rancière, 1996: 33). En estas frases se entrelazan las dos ideas sobre las que se sostiene la perspectiva de Rancière: la igualdad y la no naturalidad o contingencia del orden de las dominaciones.

En una primera dimensión, entonces, “hay política en razón de un solo universal, la igualdad, que asume la figura específica de la distorsión” (Rancière, 1996: 56). La cual se constituye así en el fundamento no político de la política, aquello que la dota de un carácter disruptivo para con la lógica de la desigualdad policial, en tanto



entraña una otredad a ella, a la vez que le brinda una particular orientación. La política no es una disrupción con cualquier *orientación* o sentido, sino aquella que tiene uno muy específico, dado por el contenido singular (y universal) de esa otredad que es la igualdad. Esa presencia de una específica orientación es otro de los rasgos que diferencian a la teoría de Rancière dentro de las concepciones post-fundacionalistas de la política, en especial de la elaborada por Laclau. En efecto, aun cuando ambos coinciden en darle un lugar decisivo al conflicto, el carácter formal de la teoría de Laclau lo lleva a cuestionarle a Rancière que la igualdad (o cualquier otro “contenido óntico”, en su terminología) sea determinante de la posibilidad misma de que “haya política” (para un desarrollo de este carácter formal de la teoría laclauiana, véase Gambarotta [2014], capítulo 7). Ésta es la base sobre la cual afirma que, para Rancière,

“lo que está en juego en el conflicto político es el principio de contabilidad como tal. Hasta aquí adhiero totalmente a su argumento. Sin embargo, en este caso no existe ninguna garantía *a priori* de que el pueblo como actor histórico se vaya a constituir alrededor de una identidad progresista [...] Precisamente porque lo que se ha puesto en cuestión no es el contenido óntico de lo que se está contando, sino el principio ontológico de la contabilidad como tal, las formas discursivas que va a adoptar este cuestionamiento van a ser en gran medida indeterminadas”. (Laclau, 2005: 306)

En definitiva, mientras ambos afirman la contingencia última de todo orden social, la ausencia de todo fundamento previo a su fijación (policial o hegemónica), la cuestión de la orientación —necesariamente particular— es en cambio uno de los principales elementos que los distancian (el otro está dado por el foco de Rancière en la acción, según hemos visto, lo cual contrasta con la interrogación de Laclau —al igual que Mouffe— en torno al establecimiento del orden social). Por ello, la teoría de Rancière nos permite, por un lado, discutir algunos rasgos comunes a la tematización post-fundacionalista de lo político, pero en una concepción que, por el otro lado, no abandona la pretensión (central a toda perspectiva crítica) de enlazar una determinada orientación política al propio entramado conceptual, haciéndola parte integrante de éste (y no un mero agregado externo). Esto último abre, a su vez, el problema acerca de cómo fundamentar tal orientación. Aquí reside parte de la complejidad de la teoría rancièrea, lo cual la torna un material especialmente interesante para el trabajo de crítica inmanente que en este trabajo se busca concretar.

Se evidencia entonces la centralidad, para la teoría de Rancière, de hacer de la igualdad un fundamento (cuestión sobre la que volveremos), al extremo de que



“sólo hay política cuando esas maquinarias [policiales] son interrumpidas por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno y sin el cual, sin embargo, en última instancia ninguna de ellas podría funcionar: el supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, esto es, en definitiva, la eficacia paradójica de la pura contingencia de todo orden”. (Rancière, 1996: 32)

Esto se enlaza con la segunda dimensión: la contingencia necesaria (el oxímoron es buscado) de todo orden que, como vimos, es siempre policial. Contingencia producto de la ausencia de todo fundamento; en efecto, “la política es el fundamento del poder de gobernar en ausencia de fundamento. El gobierno de los Estados es legítimo sólo por ser político. Y no es político más que descansando en su propia ausencia de fundamento” (Rancière, 2007b: 74). Lo cual se extiende a su concepción de la democracia, en tanto ésta

“es simplemente el poder propio de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados [...] El escándalo de la democracia [...] 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”. (Rancière, 2007b: 71)

Afirmaciones que giran en torno a la idea, completamente central al planteo de Rancière, según la cual “el fundamento de la política [...] es la ausencia de fundamento, la pura contingencia de todo orden social. Hay política simplemente porque ningún orden social se funda en la naturaleza, ninguna ley divina ordena las sociedades humanas” (Rancière, 1996: 30-31).

La contingencia última de todo orden social, su ausencia de fundamento, es parte de la tesis que Rancière busca sostener y poner en juego en su perspectiva. En tanto sobre ese trasfondo la igualdad puede disrumpir la (contingente) división policial de lo sensible, a la vez que esa igualdad pone en cuestión todo fundamento que se quiera dar a una distribución desigual de lo sensible. Intrínseca a cualquier forma de orden (siempre policial), en tanto éste supone la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen. En la concepción de Rancière, estos son los rasgos permanentes y positivos de la política.

2. *Cuestiones de fundamento.* Es no casualmente en tales rasgos donde encontramos la relación entre la política y un segundo sentido de la estética, ya no como referencia general a la división de lo sensible en su conjunto, sino como específico régimen de identificación del arte. Régimen que —al igual que la política suspende las relaciones evidentes y naturales en que se sostiene la policía— “suspende las conexiones ordinarias no solamente entre apariencia y realidad, sino



también entre forma y materia, actividad y pasividad, entendimiento y sensibilidad” (Rancière, 2005: 24) en la esfera de la experiencia artística. Si el régimen representativo del arte entraña un modelo jerárquico, dado por “un cuerpo bien ordenado donde el superior manda a los inferiores”, es frente a ello entonces que “la revolución estética se desarrolla como una interminable ruptura con ese modelo jerárquico del cuerpo, la historia y la acción” (Rancière, 2013b: 14-15). En esta línea, y en discusión con Benjamin, Rancière afirma que “no hubo por lo tanto «estetización» de la política en la edad moderna, porque en su principio ésta es estética” (Rancière, 1996: 79)⁷. Y no es casual que sea en este punto donde él establece esta relación entre la política y un régimen de identificación, pues estos rasgos básicos de la política constituyen el único momento en que ella, dentro de la teoría de Rancière, se acerca a no ser sólo una acción sino también a permitir aprehender un régimen de división de lo sensible y, por tanto, a no ser sólo disruptiva y episódica frente a un régimen policial que sí es permanente. En definitiva, estos rasgos no sólo son permanentes de la política según la definición que de ella da Rancière (todos los que hemos recorrido en el apartado anterior lo son, ya que siempre están cuando “hay política”); la especificidad de éstos es que son permanentes aun cuando “no haya política”: el orden siempre es contingente, la igualdad siempre está en juego, aun cuando no haya política, pues lo que ésta hace es actualizar y verificar esos rasgos, interrumpiendo a la policía que conduce a cancelarlos.

Así, avanzar hacia una concepción de la política o, más aún, de la democracia no sólo como acción, sino también como régimen y, en última instancia, como forma de sociedad, implicaría ir *contra* la insistencia de Rancière en restringirla a una acción cuyas consecuencias estructurales (y estructurantes) escapan a toda problematización. Pero a su vez se podría avanzar *con* su señalamiento de la ausencia de fundamentos, que es también cuestionar el establecimiento de una certeza a partir de la cual se fijan las ubicaciones, esto es, que funja de sostén para la distribución policial de lo sensible y, en definitiva, para la forma en que la sociedad se ordena y desordena a sí misma.

Es justamente tal ausencia, y su contingencia, lo que la policía busca cancelar. Por lo que la vía más contundente por la cual alcanzar la *des-politización* que lo policial entraña es establecer un fundamento que rijan y fije el modo de repartir las partes y sus partes. Sea a través del establecimiento de los títulos (la riqueza, la excelencia, etcétera) que se requieren para ocupar las distintas ubicaciones, sea —en lo que no es más que una variante de lo anterior— a través de un conocimiento que establezca la verdad de un determinado fundamento, haciendo de él la pauta que



habría de regir el ordenamiento de lo social. Y, como vimos, esto es lo que hacen, cada una a su manera, la arquipolítica, la parapolítica y la metapolítica.

En resumen, esa ausencia de fundamentos siempre actualizable vía la verificación de la igualdad constituye la tesis central que Rancière sostiene y de la cual el resto de las características acerca de cuándo “hay política” son consecuencias. Incluyendo al carácter permanente de lo policial, así como al episódico de la política.

3. *La igualdad y su estatus.* Volvemos así a la —por demás evidente— centralidad de la noción de igualdad para la teoría política de Rancière. Vimos cómo, en su perspectiva, ella contiene una instancia disruptiva de la distribución desigual de lo sensible propiamente policial, reintroduciendo la contingencia propia de la ausencia de fundamentos. Pero sobre todo es a través de la igualdad que se establece cuál es la *orientación* específica que esa disrupción ha de tener para ser efectivamente política, dotándola de un sentido particular y concreto que, como tal, se vuelve definitorio de la política. Es decir, no cualquier forma de disrupción de una singular policía es política, sino sólo aquella que entraña una verificación de la igualdad. Es esta orientación, la igualdad como esa otredad a la mismidad policial, la que podría evitar que esta teoría quede atrapada en ese nihilismo de la *apática indiferencia* (Gambarotta, 2014, especialmente capítulos 6 y 9) para la que todo orden es equiparable, pues todos ellos son de carácter policial y eso “es lo único que está en cuestión aquí”. La igualdad puede sacarla de esta indiferencia, planteando una orientación precisa para la lucha que pretende disrumpir lo policial, esto es, para la política.

En este punto resulta clave preguntarse cuál es el estatus que tal igualdad tiene en el edificio teórico rancièreano; pues hacer de ella una verdad llevaría directamente a que su teoría caiga en la misma metapolítica que denuncia. En tanto esa igualdad, junto con la política que la verifica, no serían otra cosa más que la manifestación de la falsedad de la dominación “natural” de la policía, cuyo punto extremo se situaría en la denuncia (más que frecuente en este autor) de que aquello que se denomina política (las formas de gobierno, etcétera) es en realidad una lógica policial que viene a cancelar la política. Se haría así del señalamiento de esa falsedad el *locus* de la verdad de esta teoría. Pero, si Rancière no sostuviese esa igualdad, dándole por tanto un cierto estatus dentro de su perspectiva, si no la tejiese como uno de los hilos de su trama teórica, entonces caería en el mentado nihilismo, con la consecuente imposibilidad de sostener una otredad para con la mismidad policial, así como de brindarle una orientación a la acción disruptiva. Se estaría, en definitiva,



diluyendo la crítica... y la política.

Se evidencia así la relevancia de indagar ese estatus, al cual aprehenderemos a través del “uso” —en el sentido wittgensteineano— que Rancière hace de esa igualdad. Vía por la cual sostendremos que él la usa si no como una verdad última, sí al menos como un principio incondicionado e ineludible, al que en última instancia no se puede más que aceptar, tornándolo el referente para una certeza sobre la que se asienta el conjunto de su teoría política.

Semejante estatus se alcanza por dos vías: en la primera, Rancière afirma que la igualdad es una opinión. Y “una opinión no es una verdad [...] El único error sería tomar nuestras opiniones por verdaderas” (Rancière, 2007a: 65). De esta manera se abre el espacio para que se pueda sostener una opinión distinta, es decir, la opinión desigualitaria, sin que una de ellas sea verdadera (o “más” verdadera), quedando la otra relegada a mera falsedad. Gesto en el cual se marca la importancia que, para él, tiene el correr a la noción de igualdad del lugar de la verdad, pues ello es imprescindible para escapar a la metapolítica. Sin embargo, estamos ante una opinión muy particular, pues cualquiera que sostenga una opinión contraria, desigualitaria, estará a su vez sosteniendo la opinión igualitaria. En efecto, “la desigualdad social no es pensable ni posible, sino en función de la igualdad primera de las inteligencias. La desigualdad no puede pensarse a sí misma” (Rancière, 2007a: 114). Es decir, estamos ante una opinión que no puede *no* ser sostenida por todos, incluyendo a aquellos que opinan distinto. Por esta vía se establece “la igualdad última sobre la que descansa todo orden social”, aun cuando tal orden entrañe esas relaciones desigualitarias en las que unos mandan y otros obedecen, sin las cuales no habría orden, pues

“para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden social natural. No hay duda de que los inferiores obedecen en la casi totalidad de los casos. Lo que queda es que el orden social es devuelto por ello a su contingencia última. En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad”. (Rancière, 1996: 31)⁸

Así, la igualdad posibilita el orden social, al cimentar la relación de obediencia, a la vez que es negada por ese orden social construido en torno a dicha relación de obediencia. Tal “la naturaleza paradójica de la igualdad, a la vez principio último de todo orden social y gubernamental y excluida de su funcionamiento «normal» [...] La igualdad es fundamental y ausente” (Rancière, 2007a: 13).

De esta manera se hace un uso de la igualdad que disuelve su proclamado



estatus de opinión, pues su primacía obliga a aceptarla —se lo sepa o no— aun cuando se sostenga la opinión contraria; y esto mismo la torna, a su vez, condición necesaria para que exista la sociedad. No hay lugar aquí, por tanto, para una efectiva afirmación de la opinión contraria (la desigualitaria); no hay posibilidad para un desacuerdo en torno a la primacía de esa igualdad, que adquiere así el estatus de lo ineludible, de principio último e incondicionado de todo orden social, que hemos de aceptar aun cuando opinemos en contrario pues, en el fondo, tal opinión *no es posible*. En base a esto sostenemos que ella funge de certeza última sobre la que se funda el resto de la teoría de Rancière y, muy especialmente, su concepción de cuándo “hay política”.

La segunda vía, más directa, por la que se alcanza y refuerza dicho estatus, surge del planteo de la igualdad de las inteligencias como presupuesto no político de la política, remitiendo para ello al ser humano como ser parlante o literario. Esto ya está en juego en la antes citada argumentación sobre cómo el obedecer una orden presupone de por sí tal igualdad. En tanto de la comprensión de la orden “se deduce, en suma, que la desigualdad de los rangos sociales no funciona más que en razón de la igualdad misma de los seres parlantes” (Rancière, 1996: 68). Es esta “capacidad igual de los seres parlantes en general” (Rancière, 1996: 60) la que la política verifica, disrumpiendo así al orden policial. Igualdad que, entonces, no es política pero tampoco policial, pues en definitiva, *no es contingente*. Vía por la cual la igualdad de la inteligencia, que nos iguala como seres parlantes, remite a una suerte de antropología filosófica que escapa nuevamente a su proclamado estatus de opinión para, en cambio, adquirir si no el de una verdad sí el de un principio incondicionado (prepolítico) que funge de referente de certeza sobre el que se sostiene la política y su reactualizar la contingencia de todo orden social.

En este punto nos distanciamos del por demás interesante trabajo de Myers. Pues, por un lado, ella sólo enfatiza la segunda de estas vías, esto es, “la igualdad como condición universal” (Myers, 2016: 53), lo cual la lleva a perder de vista la disolución de su estatus como opinión y, con él, la posibilidad de sostener una opinión contraria. Elemento clave para la discusión de la relación entre conocimiento y política que Rancière busca dar y que el enfoque de Myers no permite tematizar. Por el otro, su planteo busca sostener una suerte de doble uso en esta teoría de la noción de igualdad, en tanto ésta “aparece repetidamente como una ruptura momentánea en la caracterización que hace Rancière de la política, a la vez que es también consistentemente presentada como la «base» de incluso las más desigualitarias organizaciones sociales” (Myers, 2016: 50). El problema con esta lectura es que no



diferencia a la política de la igualdad como tal, cuando —según hemos buscado mostrar— la política acaece como una verificación de esa igualdad que funge así como su fundamento no político, verificación que disrumpe la policial lógica desigualitaria. Por eso, no siempre “hay política”, pues ella entraña esa momentánea ruptura; en cambio, cabe sostener que, a través de las dos vías ya mencionadas, para Rancière siempre “hay igualdad”, aun cuando ésta no se vea políticamente verificada.

Por esas dos vías, entonces, la igualdad es investida con el estatus de una *certeza*, que brinda así el fundamento sobre el que cimentar la particular orientación de la acción política en su disrumper la división policial de lo sensible, manifestando la contingencia última de este orden (su verdad) frente a su pretendido carácter “natural” (su falsedad). Semejante camino introduce, entonces, la metapolítica en la teoría de Rancière. Pero sin esa certeza (y su metapolítica) se disuelve en ella toda posibilidad de crítica y, en definitiva, de política. Más aún, se disuelve la posibilidad de concebir una instancia disruptiva de la mismidad policial, al perderse la ligazón con aquella instancia (la igualdad) que entraña una otredad para con ella. Esta situación dilemática puede sintetizarse en la alternativa: o metapolítica o disolución de la política. A ella nos ha llevado nuestro trabajo en torno al segundo de los interrogantes que planteamos al final de la primera sección, situándonos ahora ante el problema que la primera de nuestras preguntas planteaba. Abordarlo será tarea de la próxima sección.

De la igualdad como certeza a la igualdad como dios de los valores

El trabajo de lectura que hemos realizado sobre los materiales ranciereanos, la crítica inmanente de su teoría, nos ha llevado a aprehender cómo este autor no puede sostener su concepción de la política sin caer en la metapolítica que él mismo rechaza. Tal tensión dilemática subyace ya al momento mismo en que establece cuándo “hay política” y cuándo no, porque en última instancia toda definición de la política —sin la cual es impensable una teoría política— que pretenda ser excluyente de toda otra definición, no dando por tanto lugar al desacuerdo (en el sentido en que Rancière utiliza esta noción) en torno a qué estamos diciendo cuando decimos política, entraña un paso en dirección al concepto como Uno que excluye y su *ochlocracia* (Rancière, 2007b). Junto con esto viene el arrogarse la potestad de establecer cuándo hay política y sobre todo cuándo la práctica que se pretende política (el gobierno, las elecciones) no sólo no lo es sino que es en sí misma un momento de des-politización, de cancelación de la política a manos de la policía. Ésta sería su verdad detrás de la falsedad de pretenderse política.



En efecto, ¿hasta qué punto cuestionar a la democracia consensual como “posdemocrática” no es señalar su falsedad cuya verdad está, justamente, en ser un momento de cancelación de la democracia y su interrupción, verdad de la falsedad que es reveladora del secreto de la posdemocracia: su odio a la democracia? Y esto ¿no tiene por contraparte hacer de la perspectiva de Rancière “la verdad que no es otra cosa que la puesta en evidencia de la falsedad” (Rancière, 1996: 111), como lo hace la metapolítica marxiana a través de su concepto de ideología?

Semejante problemática marca un punto ciego en la teoría política de Rancière. Pero, en tanto sería absurdo pretender elaborar una teoría política que no defina a la política, cabe entender a éste como un problema para toda teoría sobre lo político, cuya salida no ha de ser echar al niño con el agua sucia abandonando toda pretensión cognoscitiva sobre la política, es decir, abandonando la práctica de la teoría política. Antes bien, hemos de acoger este punto ciego como un momento constitutivo de ella, dándole un lugar actuante entre los hilos que conforman nuestra trama teórica, tejiendo una concepción sobre la política que acoja sobrerreflexivamente la posibilidad del desacuerdo sobre la definición misma de la política, sin cancelarlo a través de la pretensión de instaurar un concepto Uno que excluye a todos los demás. Esto, que puede parecer un lugar común y hasta una banalidad, ha de ser tomado no como un postulado que luego no tiene peso (o incluso se niega) en la práctica de la teoría, tal y como sucede con el estatus de la igualdad en Rancière y el uso que él hace de ella. Por el contrario, ha de ser tomado radicalmente y en todas sus consecuencias, incluyendo en nuestra definición de la política los condicionamientos que la política y su desacuerdo generan sobre dicha definición.

En este marco, resulta clave retomar la otra idea central en la que se sostiene la teoría política de Rancière: la ausencia de fundamentos. Pero no para hacer de ella la imposibilidad última de dar algún tipo de fundamento, cuyo anverso sería su carácter necesariamente contingente. Pues ello conduce a una nueva certeza: la de la imposibilidad de establecer cualquier tipo de fundamento, no siendo esto más que una inversión especular de aquellas perspectivas que sitúan un elemento positivo como referente para tal certeza (Gambarotta, 2014). A la vez que, como dijimos, una completa y total ausencia de fundamentos —que debería incluir a la igualdad según el uso que de ella hace Rancière— llevaría a nuestra teoría a una apática indiferencia, obturando la posibilidad de darle una orientación particular a la interrupción de la división policial de lo sensible. Más aún, ni siquiera podría tomarse partido por dicha interrupción frente a la reproducción de lo policial, pues ¿cómo fundar tal toma de partido? Avanzar por este camino conduce, a nuestro entender, a la disolución de la



política como acción disruptiva, junto con lo cual se disuelve a la crítica como singular instancia de tal acción que tiene lugar en el ámbito cognoscitivo.

Es por todo esto que, para nosotros, el desafío consiste en plantear la ausencia de un fundamento que se pretenda *incondicionado* y, como tal, garante para el establecimiento de una *certeza* última sobre lo político (incluyendo en esto a la certeza negativa que sostiene la imposibilidad de establecer una certeza como fundamento). En esta línea, proponemos darle un lugar a la *incerteza* en los fundamentos, como consecuencia del acogimiento radical (y sobrerreflexivo) del mentado punto ciego. Semejante incerteza da cuenta de que tal fundamento no escapa a los condicionamientos socio-históricos, y ello en el más directo de los sentidos, de que el contenido concreto de ese fundamento —la igualdad, en el caso de Rancière— varía históricamente, tanto porque varía lo que interpretamos por igualdad, como por la variación del entramado relacional en que se lucha por esa igualdad. Pero también en el sentido de rechazar aquella afirmación según la cual no puede haber ningún otro fundamento, pues todo punto de vista otro es algo imposible (como en última instancia lo es la opinión desigualitaria en Rancière) o errado. Semejante concepción cancela la disputa política, su ser-juntos, allí donde se pretendía fundarla. Por eso sostenemos que, antes que mantener la búsqueda de tal fundamento, sea para finalmente hallarlo o bien para alcanzar la certeza negativa acerca de su imposibilidad, cabe desarticular el interrogante que esa búsqueda entraña. Para preguntarnos en cambio cómo fundar la política y la crítica en nuestro presente, sin caer en las consecuencias a las que llevan cada una de estas dos certezas especularmente inversas. Volvemos así a situarnos ante la primera de nuestras preguntas.

Rancière insinúa este paso al hacer de ella una opinión (con la dificultad ya vista por el uso que le da), en pos de no tornarla una verdad, propia de los “grandes relatos” modernos. Frente a ello busca darle un estatus cognoscitivo más débil, pero cognoscitivo al fin: es decir, la mantiene en ese ámbito. A diferencia de esto, nuestra tesis es que resulta necesario radicalizar cualitativamente ese gesto, aprehendiendo a la igualdad no como una instancia dentro del ámbito cognoscitivo, sino como un valor (en el sentido en que Weber trabaja esta noción), uno más en la pluralidad de cosmovisiones en pugna. Tan sagrado para nosotros como lo son sus valores para los otros⁹, acogiendo de esta manera la incerteza no de una ausencia de fundamentos sino de que nuestro fundamento en la igualdad no sea necesariamente el dios al que otros dedican sus libaciones; en definitiva, que tengamos un desacuerdo en torno a ello. Valor que, como señala Weber, no resulta fundamentable teóricamente, no hay una verdad que lo sostenga, pero tampoco es una opinión, sino un dios (secular) en el



que depositamos nuestra fe o, mejor aún, por el que pascalianamente apostamos en un ámbito de incerteza.

En conclusión, entre los distintos condicionantes socio-históricos de nuestra perspectiva teórica también se encuentran estos valores que impactan incluso en la definición de política que elaboramos en nuestra teoría de lo político. Vía que no lleva al nihilismo relativista que disuelve la posibilidad de la práctica teórica, pero sí señala y acoge sobrerreflexivamente el que dicha definición contiene un determinado interés político. Y aquellos interesados por concretarlo, por concretar esa igualdad, encuentran en esta teoría reflexiva y crítica de lo político un momento de la lucha en pos de tal concreción.

Por esta senda se puede afirmar y sostener esa otredad a la mismidad de la división policial de lo sensible que la igualdad entraña, a través de la cual se dota de una orientación particular a la disrupción que se define como política, incluyendo en esto la orientación de la práctica de producción de conocimiento crítico, en tanto específica modalidad de la práctica disruptiva que tiene lugar en el ámbito del conocimiento. Semejante concepción no conduce a la metapolítica, pues no se funda en la certeza que surge de usar a la igualdad como una “opinión” que no puede ser evitada, ni siquiera por quien sostiene la opinión desigualitaria. Antes bien, se funda en la incerteza que surge de sostener a la igualdad como un valor-otro a los hoy dominantes, el cual es tan sagrado para nosotros como lo son sus valores para los otros. No es el único valor y, menos aún, el único válido (pues no tiene sostén teórico) o aquél necesariamente sostenido por todos (incluyendo quienes se le oponen). Todo lo cual no quita que sea el *nuestro*, por el que nosotros luchamos, y ésta no es una lucha independiente o que se pueda separar de nuestro pensamiento.

Referencias bibliográficas

ADORNO, Theodor W. (2009). *Notas sobre literatura. Obra completa, 11*. Madrid: Akal.

ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Etienne. (1969). *Para leer El capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Primera edición en inglés, 1992.)

DE CERTEAU, Michel. (2010). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana. (Primera edición en francés, 1990.)

FOUCAULT, Michel. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Primera edición en francés, 1969.)



- GAMBAROTTA, Emiliano. (2014). *Hacia una teoría crítica reflexiva: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Prometeo.
- GAMBAROTTA, Emiliano. (2015). Estetización y democratización: Benjamin, Rancière y la dialéctica de lo político. En E. Gambarotta, M. Plot y T. Borovinsky, T. (orgs.), *Estética, política, dialéctica: el debate contemporáneo*, pp. 57-78. Buenos Aires: Prometeo.
- GAMBAROTTA, Emiliano (2017). *Bourdieu y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- LACLAU, Ernesto. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- LUKÁCS, George. (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo. (Primera edición en alemán, 1923.)
- MARX, Karl. (2000) *El capital*. México: FCE. (Primera edición en alemán, 1867.)
- MOUFFE, Chantal. (2012). *La paradoja democrática*. Buenos Aires: Gedisa. (Primera edición en inglés, 2003.)
- MYERS, Ella. (2016). "Presupposing equality: The trouble with Rancière's axiomatic approach". *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 42 (1), 45-69.
- NORDMANN, Charlotte. (2010). *Bourdieu/Rancière. La política entre sociología y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- PLOT, Martín. (2015). ¿Permanencia de lo estético-político? En E. Gambarotta, M. Plot y T. Borovinsky (orgs.), *Estética, política, dialéctica: el debate contemporáneo*, pp. 33-54. Buenos Aires: Prometeo.
- RANCIÈRE, Jacques. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión. (Primera edición en francés, 1995.)
- RANCIÈRE, Jacques. (2005). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- RANCIÈRE, Jacques. (2007a). *El maestro ignorante*. Buenos Aires: Libro del Zorzal. (Primera edición en francés, 1987.)
- RANCIÈRE, Jacques. (2007b). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu. (Primera edición en francés, 2005.)
- RANCIÈRE, Jacques. (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: LOM. (Primera edición en francés, 2000.)
- RANCIÈRE, Jacques. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial. (Primera edición en francés, 2008.)
- RANCIÈRE, Jacques. (2011). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra. (Primera edición en francés, 1990.)
- RANCIÈRE, Jacques. (2013b). *Aisthesis*. Buenos Aires: Manantial. (Primera edición en francés, 2011.)



WEBER, Max. (1997). La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social. En *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu. (Primera edición en alemán, 1904.)

Notas

¹ Tal es el método a través del cual ya Marx buscaba leer en los “silencios” de la teoría económica clásica, planteando por ejemplo la pregunta que es interna a la teoría del valor trabajo de Ricardo pero que ella no puede plantearse a sí misma: “¿de dónde proviene la ganancia, si el capitalista vende las mercancías al precio que a él le cuestan?” (Marx, 2000: 512, nota 43). Modo de trabajar materiales teóricos que es retomado por autores como Lukács (1969) o Althusser y Balibar (1969), con su lectura sintomática. Quizás sea Adorno quien más claramente plantea esta concepción de la crítica inmanente cuando cuestiona a ese tipo de pensamiento que “se aferra astutamente a los textos, como si estos estuvieran ahí sin más y tuvieran autoridad. Así consigue, sin el engaño de algo primero, un suelo, por más que dudoso, bajo sus pies, de un modo comparable a la antigua exégesis teológica de las Escrituras. La tendencia de la crítica, sin embargo, es la opuesta: mediante la confrontación de los textos con su propio enfático concepto, con la verdad de la que cada uno habla aunque no quiera hablar de ella” (Adorno, 2009: 30). En nuestro caso, con los desafíos a los que hoy se enfrenta el interrogante por lo político y por el lugar del conocimiento crítico allí.

² En este punto puede notarse cómo Rancière construye su concepción de la política abrevando en la noción de “táctica” de De Certeau (2010), en tanto ambas acontecen en un espacio que no dominan, que no les es propio. Para un desarrollo de esta relación, véase Gambarotta (2015).

³ “Toda subjetivación es una desidentificación” (Rancière, 1996: 53). Y también, “una subjetivación política es el proceso mediante el cual aquellos que no tienen nombre se otorgan un nombre colectivo que les sirve para re-nombrar y re-calificar una situación dada” (Rancière, 2005: 83).

⁴ “El *demos* se atribuye como parte propia la igualdad 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 [...] con el nombre mismo de la comunidad. Puesto que la libertad [...] se cuenta al mismo tiempo como la virtud común. Permite al *demos* [...] identificarse por homonimia con toda la comunidad. Tal es la distorsión fundamental” (Rancière, 1996: 22).

⁵ Al respecto véase especialmente su “Prólogo” a *El maestro ignorante* y la tercera parte de *El filósofo y sus pobres*, también puede consultarse Nordmann (2010). Para un desarrollo propio de estas cuestiones véase Gambarotta (2017), especialmente el *Excursus* y el capítulo 4.

⁶ “Lo propio de la igualdad reside menos en unificar que en desclasificar, en deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para remplazarla por las figuras polémicas de la división” (Rancière, 2011: 52).

⁷ Cabe aclarar, sin embargo, que el planteo de Benjamin tiene lugar en un tercer sentido de la estética, distinto de los dos anteriores (como división de lo sensible y como régimen de identificación), aquel en el que Rancière habla no ya de la estética de la política sino de la política de la estética. La estetización en Benjamin es una particular política de la estética (que impacta en lo político en general, por supuesto) a la que él mismo opone otra política de la estética (también con impacto en lo político): la politización del arte. Para un desarrollo de esta comparación, véase Gambarotta (2015).

⁸ Éste es el argumento central de *El maestro ignorante* —y desde allí de toda la teoría de Rancière—, donde sostiene que “la desigualdad social misma la supone [a la igualdad]: quien obedece a un orden, debe desde ya, y en primer lugar, comprender el orden dado; en segundo lugar, tiene que comprender que debe obedecerlo. Debe ser igual a su maestro para someterse a él” (Rancière, 2007a: 9).

⁹ “Las «cosmovisiones» jamás pueden ser el producto de un avance en el saber empírico, y que, por lo tanto, los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, sólo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros” (Weber, 1997: 46).



Fecha de recepción: 21 de mayo de 2016. Fecha de aceptación: 18 de mayo de 2017.