
Treball Fi de Grau

Democracia y política: estudio analítico desde la perspectiva del filósofo posfundacional Jacques Rancière

Adriana Llano Marin



Aquest TFG està subject a la licència [Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Este TFG está sujeto a la licencia [Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

This TFG is licensed under the [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

**DEMOCRACIA Y POLÍTICA:
ESTUDIO ANALÍTICO DESDE LA PERSPECTIVA
DEL FILÓSOFO POSFUNDACIONAL
JACQUES RANCIÈRE**

Adriana Llano Marin
Trabajo de Fin de Grado
Tutor: Albert Moya Ruiz
Facultad de Humanidades

ÍNDICE:

1. INTRODUCCIÓN	5
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	6
3. METODOLOGÍA.....	12
4. JACQUES RANCIÈRE: ¿FILÓSOFO MARXISTA O POSFUNDACIONALISTA	13
4.1. JACQUES RANCIÈRE: VIDA Y OBRA.....	13
4.2. ¿QUÉ ES EL POSFUNDACIONALISMO?.....	14
4.3. RANCIÈRE ¿MARXISTA?	17
4.4. EL MAYO DEL 68: EL CAMBIO FILOSÓFICO	21
5. LA POLÍTICA RANCIERANIA.....	25
5.1. LOS ORÍGENES.....	25
5.2. <i>PHONÉ O LOGOS</i>	28
5.3. LA IGUALDAD Y LA POLÍTICA	31
5.4. POLÍTICA Y POLICÍA	35
5.4.1. ¿TIENE <i>ARKHÉ</i> LA POLÍTICA?	39
5.4.2. LA SUBJETIVACIÓN POLÍTICA	40
6. LA DEMOCRACIA.....	43
6.1. LA DEMOCRACIA: VICTORIA SOBRE SU REFLEJO.....	43
6.2. ¿QUÉ ENTIENDE RANCIÈRE POR “DEMOCRACIA”?	46
6.2.1. SUBJETIVACIÓN DEMOCRÁTICA.....	49
6.3. POST-DEMOCRACIA	50
6.3.1. RÉGIMEN POSTDEMOCRÁTICO: OPINIÓN Y DERECHO	51
7. DEMOCRACIA Y POLÍTICA: CRÍTICA Y COMPARACIÓN.....	53
8. CONCLUSIÓN	59
9. BIBLIOGRAFÍA.....	61

1. INTRODUCCIÓN

La política y la democracia constituyen dos conceptos muy relevantes en nuestros días siendo utilizados en discursos de cualquier índole. Y a pesar de ello, la mayoría de las personas no tienen una idea clara de lo que estos términos significan realmente, incluso llegando al punto de que en algunas ocasiones ni las mismas personas a las que les corresponde ejercerlas tienen una idea clara de lo que implican. Al tratarse de una problemática actual, me ha parecido importante realizar un ejercicio de profundización en estos dos conceptos desde una perspectiva distinta a la habitual, tal como podrá verse. Una perspectiva que es consciente de que la política y la democracia se hallan integradas en nuestras sociedades y a menudo se suelen poner en duda, tanto en su funcionamiento como en su eficacia, pero ¿y si no estuviésemos entendiendo correctamente estos términos? Esta cuestión es la que intentará abordarse a lo largo de esta investigación.

Como es bien sabido, ambos conceptos han constituido el centro de numerosas teorías, desde Platón y Aristóteles, hasta los contractualistas, pasando por Marx hasta los posfundacionalistas, pero no ha habido un consenso general para saber con seguridad qué nos quieren decir y establecer un significado cerrado al respecto. Lo que ha ocurrido más bien, es que ambos términos han sido reducidos a menudo a su mínima expresión, convirtiendo a la democracia en un simple sistema electivo de representantes escogidos mediante la soberanía popular¹, mientras que la política acabaría entendiéndose como el ejercicio del poder de los representantes de la ciudadanía².

Esta investigación buscará vislumbrar otro sentido de los términos de democracia y política, analizándolos por separado y confrontándolos entre ellos, con el objetivo de saber si poseen alguna semejanza o pueden oponerse mutuamente. De la misma manera, se realizará un breve análisis a la crítica que realiza el filósofo argelino, Jacques Rancière, a la democracia occidental actual.

Por lo que hace la acotación del tema, me he inspirado en la problemática actual por lo que respecta a la democracia y la política. A partir de ahí indagué sobre filosofía y pensamiento político, encontrando a Rancière como un filósofo renovador de las ideas de política, democracia y sociedad, entendidas de manera distinta a la tradicional. En ese momento, empecé a leer artículos sobre dicha filosofía y encontré la crítica que realizó a la democracia y la idea que tenía de política. Con estos dos puntos pensé en confrontar estos dos conceptos y ver si existe o no disparidad entre ellos, al tenor de su filosofía.

¹ Real Academia española. (s. f.). *democracia* | *Diccionario de la lengua española*. «Diccionario de la Lengua Española» - Edición del Tricentenario. <https://dle.rae.es/democracia?m=form>

² Real Academia Española. (s. f.-b). *político, política* | *Diccionario de la lengua española*. «Diccionario de la Lengua Española» - Edición del Tricentenario. <https://dle.rae.es/pol%C3%ADtico?m=form>

El trabajo se dividirá en cuatro apartados. En el primero de ellos se realizará una introducción a la vida y obra de Jacques Rancière. Esto nos servirá para situar su pensamiento político y comprender por qué motivo piensa la democracia y la política de una forma particular, además de servirnos para poder analizar sus fuentes de inspiración más importantes: el Marxismo y el Mayo del 68. A continuación pasaremos a analizar el concepto de “política”, examinando brevemente sus orígenes y el momento en el que Rancière encuentra un punto de inflexión que le permite construir su propia visión del significado de la política, así como de los principios que la conforman y los sujetos que la ejecutan. El tercer apartado se centrará exclusivamente en la noción de democracia, analizando el significado del régimen político que entendemos cómo democracia y la crítica que realiza Rancière a ésta, para posteriormente establecer la propia visión que va a tener el filósofo franco-argelino de la misma. Se hará también referencia en este punto a la subjetivación democrática y posdemocrática entendidas como régimen político. Finalmente, en el cuarto y último apartado se estudiará la posible confrontación entre política y democracia y la recepción crítica que han hecho algunos autores de la obra de Rancière.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

¿Son la política y la democracia dos conceptos iguales? Estos dos conceptos que habitualmente solemos asociar con naturalidad en las sociedades desarrolladas contemporáneas podrían no estar tan cerca como parece.

Este trabajo busca dar respuesta a dicha pregunta en la filosofía de Jacques Rancière, filósofo argelino, que ha escrito diferentes obras como: *Les noms de l'histoire* (1992), *La mésentente: politique et philosophie* (1995), *La haine de la démocratie* (2000) y *Le spectateur émancipé* (2008). Nuestra investigación girará en torno a dos obras emblemáticas del filósofo: *El Desacuerdo: Política y filosofía* y *El Odio a la Democracia*, además de apoyarse en artículos escritos por el propio Rancière y otras fuentes secundarias que analizan el pensamiento del autor. El cometido es clarificar si para este pensador ambos conceptos son lo mismo, cómo se relacionan entre ellos y estudiar la importancia que tienen como alternativa social y política.

Para poder cumplir con este objetivo, nos centraremos principalmente en el análisis de las dos obras de Rancière mencionadas anteriormente (*El Desacuerdo: Política y filosofía* publicado en 1995 y *El Odio a la democracia*, del año 2000) y que serán fundamentales para poder entender tanto la visión de Rancière en relación con la política y la democracia, como la correspondencia que según el autor existe entre ellos. Inicialmente, y para poder comprender de forma adecuada la propuesta de Rancière, la reflexión requerirá que realicemos un ejercicio de replanteamiento de algunas concepciones asentadas y de depuración de prejuicios respecto a estos dos términos.

En lo que respecta a la obra “El Desacuerdo: Política y Filosofía”, nos centraremos en dos de sus capítulos centrales para hablar de política: “El comienzo de la Política” y “La distorsión: Política y Policía”. Mientras que para hablar de democracia haremos uso del capítulo “Democracia o Consenso”. En el capítulo de “El comienzo de la Política”³ hace un examen exhaustivo de las primeras teorías sobre la política, poniendo el foco en la teoría política de Aristóteles y de la importancia de la irrupción del *demos*, de los excluidos, en el orden establecido por los *oligoi* y los *aristoi* para ejercitar la acción política, acción entendida como la capacidad de cualquier individuo de hacerse ver y escuchar, cuestionando dicho orden implantado por una parte. En lo que respecta a “La distorsión: Política y Policía”⁴, hará referencia a la diferenciación entre policía y política. Cuando nos hable de policía, se referirá a aquellos sujetos e instituciones que realizan el reparto sensible de la sociedad, haciendo hincapié en los excluidos, es decir en aquellos individuos que según los que poseen el poder no tienen capacidad suficiente para formar parte de ese reparto sensible. Todo esto lo contrapone con la política, concepto que le servirá para hacer referencia al levantamiento de los excluidos y que permitiría poner en cuestión el orden sensible establecido por la policía. Finalmente, en “Democracia y Consenso”⁵, el filósofo examina la relación entre democracia, basada en el desacuerdo y en la igualdad política de los ciudadanos, y el consenso. Rancière realiza aquí una crítica al uso del consenso, como herramienta democrática que permite el mantenimiento de un *status quo* que favorece a unos pocos (élites y poderes ya establecidos) y perpetúa las desigualdades de poder.

En referencia al libro “El Odio a la democracia”, analizaremos algunas de sus ideas centrales, especialmente las que apelan a la igualdad y desigualdad y aludiremos a la cuestión planteada en el capítulo titulado “De la democracia victoriosa a la democracia criminal”⁶ en el que se plantean algunas cuestiones tales como el debilitamiento de la autoridad, el desvanecimiento del interés común en pro del interés particular, y sus consecuencias en el fomento de la desigualdad.

A su vez, en el capítulo “La política o pastor perdido”⁷ hará hincapié en el hecho de que la política auténtica no necesitará de un líder que encabece al pueblo, sino que emerge cuando cada individuo reclama su capacidad de identificación y participación en la esfera política. Mientras que en el capítulo “Democracia, república y representación”⁸ lo que hará Rancière es una crítica de cómo

³ Rancière, J. (1996). El Comienzo de la Política. En *El Desacuerdo: Política y Filosofía*, 2.a ed., pp. 13-35. Ediciones Nueva Visión.

⁴ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. En *El Desacuerdo: Política y Filosofía*, 2.a ed., pp. 35-61. Ediciones Nueva Visión.

⁵ Rancière, J. (1996). Democracia o Consenso. En *El Desacuerdo: Política y Filosofía*, 2.a ed., pp. 121-153. Ediciones Nueva Visión.

⁶ Rancière, J. (2006). De la democracia victoriosa a la democracia criminal. En *Odio a la Democracia*, 1.a ed., pp. 15-53. Amorrotu.

⁷ Rancière, J. (2006). La política o el pastor perdido. En *Odio a la Democracia*, 1.a ed., pp. 53-75. Amorrotu.

⁸ Rancière, J. (2006). Democracia, república, representación. En *Odio a la Democracia*, 1.a ed., pp. 75-103. Amorrotu.

se ha utilizado el término de “democracia” como régimen político, así como de herramienta que se utiliza para mantener y legitimar el orden político existente perpetuando las desigualdades generadas por el poder.

Las ideas desarrolladas en “El Odio a la democracia”, vienen igualmente respaldadas por otro artículo del autor que ha sido objeto de nuestro análisis y que lleva por título “Democracia y Post-Democracia”⁹. En él, Rancière expondrá la degradación de la democracia en nuestras sociedades, situando la problemática en la identificación de la democracia con las instituciones o con el poder del pueblo de elegir a sus representantes.

Por otro lado, también se ha tenido en cuenta el artículo titulado “Política, identificación y subjetivación”¹⁰ de 1998, en el que se aclara un concepto importante para nuestra investigación, el de la “subjetivación política”, y en el que Rancière también introduce la noción de “lo político”, concepto relevante que alude al encuentro entre la lógica del orden policial y el de la política.

Finalmente, esta investigación también se ha centrado en numerosas fuentes secundarias, que han permitido una mejor comprensión del autor, tanto a nivel conceptual como biográfico y contextual.

En “¿Tiene el concepto de política de J.Rancière presupuestos marxistas?”¹¹ El estudioso de Rancière, Andrés Parra, sostiene que en realidad el autor mantiene más diferencias que semejanzas con el pensamiento marxista, aunque pueda parecer lo contrario. Rancière critica a Marx por su enfoque economicista de la política, limitando la confrontación al ámbito industrial y la distribución de medios de producción. Argumenta que la política no surge de un contexto específico, sino que tiene su propia lógica independiente de la sociedad, teniendo claro que los únicos que pueden transformar las circunstancias condicionantes son aquellos hombres que se encuentran afectados por ellas¹².

La crítica al marxismo que se le atribuye a Rancière en estos artículos, viene precedida por el mayo francés o Mayo del 68, un acontecimiento social y político de gran calado del que participó Jacques Rancière como figura de primera línea. Para conocer más a fondo esta vinculación se han analizado los estudios de Juan Núñez y Luciano Manuel Thobokhlt titulado “El Mayo Francés y

⁹ Rancière, J. (1995). Democracia y post-democracia. *Ideas y valores*, 44 (98-99), pp. 23-40.

¹⁰ Rancière, J. (2000). Política, identificación y subjetivación. *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, pp. 145-152.

¹¹ Parra Ayala, A. F. (2017). ¿Tiene el concepto de política de J.Rancière presupuestos marxistas? *Las Torres de Lucca*, 10, 75-106.

¹² *Ibid.*, p. 81.

la construcción de un itinerario intelectual: Jaques Rancière” y el artículo de investigación “Lo que palpita en el pensamiento en torno al mayo del 68” de Cristina Pólesman. En ambos textos se hace referencia a la importancia de este acontecimiento para la filosofía política de Rancière, pero aún más importante será lo que conllevó respecto a la relación con su maestro Althusser, ya que supuso la ruptura entre discípulo y maestro. Respecto a esta ruptura también se ha tenido en cuenta el artículo “In memoriam Louis Althusser” en el que se analiza de forma crítica el pensamiento de su maestro, con el fin de comprender mejor este alejamiento entre alumno y maestro.

Un gran número de estudiosos han señalado la importancia que tuvo el Mayo del 68 para el pensamiento filosófico en general. En este sentido se apela, por ejemplo, a la obra de Gilles Deleuze, la de Slavoj Žižek y la de Alain Badiou. Por ejemplo, Deleuze en “Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)” analiza una serie de nuevos órdenes políticos, entre ellos el neofascismo que tienen que ver con el vacío filosófico dejado a partir de la experiencia del Mayo del 68. Del mismo modo Slavoj Žižek aborda esta cuestión en un artículo publicado en el periódico español El País titulado “Mayo del 68 visto con los ojos de hoy”. También Alain Badiou posee algunos escritos sobre la temática. En un artículo de 2008, “Mai à la puissance quatre”, señala que después de esta revolución se creó en Francia una necesidad de superar ciertas figuras para construir un nuevo orden. Igualmente, en su libro titulado “Compendio de metapolítica” (2009) y particularmente en el capítulo “Rancière y la comunidad de los iguales”, Badiou desarrolla la idea de superar ciertas figuras, con la necesidad de crear una sociedad nueva.

Teniendo en cuenta los antecedentes y la importancia que tuvo el marxismo en la formación del pensamiento filosófico-político de Rancière y aunque se separe de sus planteamientos posteriormente, no hay duda de que parte de su concepción crítica de la política mantiene puntos de conexión con un tipo de planteamiento podríamos decir “neomarxista”.

Como sostiene Gerard Vilar ¹³, uno de los principales estudiosos de su pensamiento en España, Rancière no posee una filosofía estructurada y sistemática, sino que va analizando diferentes conceptos que acaban entrelazándose entre ellos en una teoría política propia y peculiar. Vilar nos habla también de la importancia que supone para su pensamiento la ruptura con su maestro Louis Althusser y la profunda influencia que éste tuvo en el filósofo. Por tanto, para poder estudiar el pensamiento rancieriano hay que elegir alguno de estos conceptos y analizarlos con precisión, teniendo en cuenta que los demás aparecerán durante el discurso. En este sentido hemos elegido los conceptos de “democracia” y “política”, que inevitablemente nos remiten a la concepción que

¹³ Vilar, G. (2012). Jacques Rancière: La metódica de la igualdad. En *Filosofías postmetafísicas: 20 años de filosofía francesa contemporánea* (1.a ed., pp. 271-293).

tiene Rancière de otras ideas esenciales como son para él, los términos de “igualdad”, “orden social”, “disenso” o “reparto de lo sensible”, por mencionar solo algunas de ellas.

A lo largo de la investigación podremos entrever que se produce en su planteamiento político una dicotomía entre aquello que se sitúa dentro de lo que llama el “reparto sensible” de la sociedad y lo que se encuentra en la “no-parte”. Aquellos individuos situados en este último orden de realidad serán aquellos que inicien la acción política, buscando recuperar e imponer la igualdad perdida. En la mayoría de los casos los que formarán parte de esa “no-parte” serán para Rancière los obreros. En este sentido el autor escribirá un libro llamado “La noche de los proletarios” al que nos referiremos por alusión a través del trabajo de Diana Patiño titulado “La noche de los proletarios de Jacques Rancière como una posible genealogía”.¹⁴

En relación con la “no-parte”, nos apoyaremos también en dos artículos: “Entre la (filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación: el problema del orden social en el pensamiento de Jacques Rancière”¹⁵ de Juan José Martínez Olgún y “Política de la atención... o como salir con Rancière fuera de escena”¹⁶ de Marina Garcés. En ambos se hará hincapié en la importancia de ese momento de emancipación, donde la no-parte realiza ese movimiento de irrupción del orden policial, rompiendo esa representación y configuración establecida, dando especial importancia a la puesta en duda del orden policial con la intención de reconfigurarlo.

Además, para entender mejor la filosofía de Rancière tenemos tres artículos muy importantes que son: “Notas para repensar la teoría democrática de Jacques Rancière”¹⁷, “La filosofía política de Jacques Rancière”¹⁸ y “Democracia, ciudadanía y derechos humanos en la obra de Jacques Rancière”¹⁹. Estos tres estudios, muy clarificadores, nos han servido como respaldo para poder poner un poco de luz al pensamiento político de nuestro autor.

No hay duda de que de Rancière, la vertiente más estudiada y analizada, en términos generales, ha sido su filosofía estética. El propio filósofo aplicó la política a la estética y al arte, produciendo

¹⁴ Patiño Niño, D. M. (2017). La noche de los proletarios de Jacques Rancière como una posible genealogía. *Revista Filosofía Universidad Costa Rica*, 55-66.

¹⁵ Martínez Olgún, J. J. (2013). Entre la (filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación: el problema del orden social en el pensamiento de Jacques Rancière. *Revista de la Carrera de Sociología Entramados y Perspectivas*, 3, 191-205.

¹⁶ Garcés, M. (2010). Política de la atención. . . o como salir con Rancière fuera de escena. *Res Publica*, 26, 61-74.

¹⁷ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática de Jacques Rancière. *MAPOCHO, Revista de Humanidades* (1.a ed., Vol. 85, pp. 162-178). Biblioteca Nacional.

¹⁸ Etchegaray, R. (1996). LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE JACQUES RANCIÈRE. *Nuevo Pensamiento*, 4, 25-60.

¹⁹ Santiago, J. (2009). Democracia, ciudadanía y derechos humanos en la obra de Jacques Rancière. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, pp. 268-277

tres exitosos libros que son: “Sobre políticas estéticas”, publicado en 2005, “El reparto de lo sensible: estética y política”, publicado en 2009, y “Disenso. Ensayos sobre estética y política”, publicado en 2019. Consecuentemente la mayor parte de la bibliografía secundaria se ha centrado especialmente en esta dimensión teórica de su pensamiento. Gerard Vilar, por ejemplo, traductor al español de algunas de estas obras estéticas, le dedica un capítulo de su libro “Desartización, Paradojas del arte sin fin” (2012). En este capítulo titulado a su vez “Preservar las diferencias. Rancière y las paradojas de la desartización”, Vilar comenta la división tripartita que realiza Rancière de los regímenes del arte: régimen ético, régimen representacional y régimen estético. En este último sería, según el filósofo argelino, en el que nos encontraríamos insertos actualmente y desde la Ilustración. Para Rancière, estos regímenes estéticos configuran modos de repartir lo sensible, a partir de la existencia de un sentido común predefinido, que muestra los valores dentro de un régimen de visibilidad específico. Lo importante aquí, según señala Rancière, es tener en cuenta que “el régimen del arte es arte, en tanto que también es no arte, algo distinto al arte” (Vilar, 2010, pg. 275). Se expresa así que, en último término, lo extraordinario puede convertirse en ordinario y viceversa, así como lo prosaico se convierte a menudo en poético y al revés, por lo que el arte ya no tendrá una intencionalidad de expresar modelos de vida, ya sean presentes o futuros, ni de valores supremos o trascendentales, sino que hablarán de otro tipo de valores más mundanos y de elementos no trascendentales. Pero ¿qué ocurre con esta tensión constante? La respuesta de Rancière es que esta situación nos ha llevado a crear una tercera vía constituida por formas híbridas entre arte y realidad sensible, que lo que pretende es transgredir esas fronteras de separación realizando esa poetización de lo prosaico como la “prosaización” de lo poético. Por tanto, esa forma mixta de arte es lo que en la vida política y democrática llamaríamos “política”.

También hemos hecho uso del artículo titulado “Jacques Rancière. Contra-historias estéticas”, de Fernando Infante del Rosal, publicado en 2017. En él el autor señala con precisión la crítica que Rancière formula a la “Institución arte” y cuyo centro de interés no es otro que la imposición del “status quo” y una visión consensual del arte. Infante del Rosal muestra también la crítica del autor a las fronteras existentes entre lo artístico y lo no artístico. Rancière verá en la estética una herramienta esencial para descomponer los modelos de sensibilidad tradicionales dando como consecuencia un nuevo reparto de lo sensible.

Respecto al reparto de lo sensible y la estética de Rancière, también Javier González Panizo escribió en el año 2013 un libro titulado “Jacques Rancière: estética y política”, en el que analiza la relación entre ambos conceptos y las similitudes existentes entre ellas. Otros estudiosos relevantes a nivel internacional y que se han ocupado de estudiar la relación entre la política estética y la repartición de lo sensible en la obra de Rancière serían, por ejemplo, Aliocha Wald Lasowski, Jérôme Game o Mark Robson.

Antes de finalizar este estado de la cuestión, quisiéramos hacer referencia a tres figuras destacables de la literatura secundaria sobre Rancière que también nos han sido enormemente útiles en nuestro propósito. El primero de ellos es el filósofo francés Oliver Marchart, principal exponente del pensamiento posfundacional y analista político de prestigio internacional, que fue el primero en situar a Rancière dentro de la categoría del pensamiento político posfundacional, a pesar de considerar que su pensamiento se diferenciaría claramente del de otros pensadores considerados posfundacionales como Hannah Arendt, Alain Badiou o Claude Lefort. El segundo autor a tener en cuenta es el filósofo Xavier Bassas, uno de los principales traductores de las obras de Rancière al castellano. Bassas realizó la traducción al español de “Ensayar la Igualdad”, además de haber escrito numerosos estudios específicos sobre la obra del autor argentino. Finalmente, otro de los pensadores que se han ocupado de estudiar con profundidad el pensamiento y la obra de Rancière es el ya mencionado filósofo Gerard Vilar. Vilar ha analizado la filosofía de Jacques Rancière en todas sus vertientes, pero sobre todo desde la perspectiva de la estética y del reparto de lo sensible. Para finalizar solo quisiéramos recordar que Jacques Rancière sigue vivo y que, por tanto, su pensamiento y obra no están en ningún caso clausurados, hecho que todavía puede hacer variar sus ideas y pensamientos. Podemos considerar su trabajo en la actualidad como una “work in progress” dada su actualidad y sus planteamientos todavía abiertos.

3. METODOLOGÍA

Para poder llevar a cabo esta investigación se ha realizado una búsqueda exhaustiva de obras del autor que traten la temática estudiada. Como ya hemos mencionado, la búsqueda nos ha remitido a dos obras en las que Rancière analiza en detalle los conceptos de Política y Democracia que eran la fuente de nuestro interés. Estas obras serían “El Desacuerdo” y “Odio a la Democracia”. Ambos textos se han convertido en el hilo conductor para el desarrollo de este trabajo, teniendo en cuenta que, estando vivo el autor, existen todavía pocos estudios exhaustivos sobre estos dos textos, dados los cambios a los que todavía podría estar sometida la concepción política de Rancière que sigue publicando artículos y obras sobre estas temáticas. Nada es pues definitivo, en este sentido.

Para este análisis también se han utilizado y analizado, como ya se ha mencionado anteriormente, una amplia bibliografía ya sea del mismo autor como de intérpretes de su pensamiento y sus ideas. El estudio comparativo entre los textos y las ideas ha sido la metodología más utilizada para la elaboración de este trabajo. El análisis de estas diferentes fuentes nos ha permitido hacernos una idea de la recepción del pensamiento rancieriano en nuestro tiempo y el impacto que poseen en la actualidad sus ideas en relación con la filosofía política contemporánea.

4. JACQUES RANCIÈRE: ¿FILÓSOFO MARXISTA O POSFUNDACIONALISTA

4.1. Jacques Rancière: vida y obra

Jacques Rancière es actualmente profesor de filosofía en la European Graduate School de Saas-Fee (Suiza) y profesor emérito de estética y filosofía política en la Universidad de Saint-Denis. Nació en 1940 en Argel, la Argelia francesa, pero con tres años se desplazaría a París donde estudio en la École Normale²⁰. En dicho centro conocerá a su mentor, Louis Althusser, y redactará su tesis doctoral sobre el concepto de crítica en Marx²¹. Durante estos años también se uniría al seminario de Althusser sobre *El Capital* de Marx y, posteriormente, participará en el tercer volumen de *Leer El Capital* de su maestro²². Pero todo cambia cuando, en el mes de mayo de 1968, se producen una serie de movilizaciones estudiantiles en París en las que él participa. Es a partir de ese momento que Rancière se separa de su maestro, en sentido ideológico, para impulsar su carrera filosófica y sus teorías políticas²³. En ese momento, sus intereses irán desde la propia historia de las ideas a “un trabajo de agitación intelectual y lucha ideológica”²⁴, hasta hablar de las preocupaciones estéticas y la filosofía del arte.

Una vez hallado su propio camino, Rancière escribirá numerosos artículos en revistas especializadas y sus libros tendrán un significativo impacto en el mundo académico. Obras como: *Les noms de l'histoire* (1992), *Le spectateur émancipé* (2008) o nuestras obras centrales: *La méésentente: politique et philosophie* (1995) y *La haine de la démocratie* (2000), también conocida como *El odio a la democracia*²⁵, son obras que ya forman parte de la filosofía del siglo XX. El filósofo franco-argelino es uno de los filósofos contemporáneos vivos más importantes, influyentes y referenciados de la actualidad, además de ser uno de los principales impulsores del llamado “pensamiento político posfundacional”, que desarrollaremos con más detenimiento en el siguiente apartado.

La filosofía rancieriana, aunque posea características comunes a algunos de los pensadores políticos del posfundacionalismo y el postestructuralismo francés de mediados del XX, va a hacer aportaciones importantes en temáticas de su propia cosecha tales como el desacuerdo, el no-consenso, la diferencia y el antagonismo. En sus obras, sin embargo, no dejan de aparecer

²⁰ Vilar, G. (2012). Jacques Rancière: La metódica de la igualdad. *En Filosofías postmetafísicas: 20 años de filosofía francesa contemporánea*, pp. 271.

²¹ Ídem

²² Ídem

²³ U.N.S.M. (s. f.). *Biografía | Lectura Mundi*. Lectura Mundi. Recuperado 3 de mayo de 2022, de <https://www.unsam.edu.ar/lecturamundi/sitio/ranciere-jacques/biografia/>

²⁴ Vilar, G. (2012). *Jacques Rancière: La metódica... Op. Cit.* Pp. 272

²⁵ Ídem

conceptos de origen marxista tal como puede verse en sus usos de términos como “proletariado”, “lucha obrera” o “superestructura”.

Por lo que se refiere al tema central de esta investigación, centrada en desentrañar si realmente la política y la democracia son conceptos que van o no de la mano, ya podemos anunciar que a pesar de que Rancière vea en ellas una interrelación conceptual y práctica intrínsecas, considera que no siempre ni necesariamente tienen que ir de la mano. Ambas servirán de base para criticar el orden policial (concepto que desarrollaremos en los próximos capítulos), así como para señalar la importancia de la igualdad y la influencia que tiene en el entramado democrático y político.

Lo que pretende Rancière con sus obras es desmentir la construcción del sistema democrático tal y como lo conocemos actualmente, en el que se nos ha impuesto la idea de que es un régimen político cuya dinámica se basa en la elección de unos representantes mediante el voto del pueblo, que más tarde se convertirán en el portavoz de la ciudadanía y decidirán en nuestro nombre. La democracia va más allá de esta idea tan reducida, para Rancière se basará en la acción más allá del voto. Además, a lo largo de sus obras, podemos observar que la democracia es parte del proceso de desacuerdo entre el orden policial con la política, demostrando así que la democracia no será un régimen político sino una manifestación de lucha que se puede instaurar en regímenes políticos como las oligarquías, por ejemplo.

Es importante ver que Rancière es:

[...] un pensador no del futuro, sino de una posibilidad. Un pensador que expone la naturaleza de la política, precisamente para dejarla ahí, al arbitrio de los sujetos que son los únicos que pueden determinar los futuros, aunque también los presentes posibles.

No pretende dar una respuesta a sus preguntas, no pretende generar un futuro mejor, sino hacer una crítica y dar ciertos puntos que, los que le leamos, debemos utilizar para dar un paso adelante y conseguir una democracia real e igualitaria, una reconfiguración de nuestra realidad para pasar a otra nueva.

4.2. ¿Qué es el posfundacionalismo?

La filosofía posfundacional es una corriente filosófica fundada por Oliver Marchart, filósofo político y sociólogo austriaco, con la intención de unir a todos aquellos filósofos que forman parte del pensamiento posmarxista y posestructuralista. Dentro de esta corriente se encuentran, sobre todo, a filósofos franceses, como son: Claude Lefort, Alain Badiou, Étienne Balibar, Jean-François Lyotard y, claramente, Jacques Rancière. También se suele incluir en este movimiento a Hannah Arendt y Ernesto Laclau. Esta unión no es sin embargo arbitraria. Se funda en la

invitación realizada por Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe de discutir “la retirada de lo político” en el *Centre for Philosophical Research on the Political*, ya que gran parte de estos pensadores fueron influenciados por el artículo de “La paradoja política” de Paul Ricoeur, que diferenció entre la política óntica (es decir, la existencia de la política en sí misma) con la ontología de lo político (la parte generada e interpretada por el ser humano de la idea de política).²⁶

Para entender el tipo de movimiento filosófico al que nos enfrentamos es importante conocer dos elementos: el primero es que lo central del movimiento será la acción, el actuar del ser, mientras que la segunda es que la base de esta filosofía está en Heidegger y a lo que viene a denominarse “heideggerianismo de izquierda”, ambos elementos se encuentran muy relacionados entre sí.

El posfundacionalismo parte de la idea de la innecesidad de que todo fundamento sea fijo y último, es decir, se da el abandono de todo fundamento absoluto²⁷, tal y como Heidegger predicaba, entendiendo este abandono como el prescindir de cualquier principio o norma que tenga en sí mismo un carácter irrefutable, inmutable o incondicional²⁸. Esto no quiere decir que la sociedad o el orden político no tenga ningún fundamento, porque si no estaríamos hablando de otro movimiento totalmente diferente, llamado: antifundacionalismo. Estamos ante la idea de que no nos podemos imaginar que todo se apoya en un fundamento último y fijo²⁹, sino que este fundamento nace a partir del actuar del agente político. Uno de los primeros posfundacionalistas que afirmó esto fue Claude Lefort, que vio la necesidad de reconceptualizar la democracia como un orden político porque se dio cuenta que establecer un debate sobre la legitimidad o no del fundamento, como tal, no tenía sentido ni garantía ninguna³⁰. Lo que genera esta falta de fundamento último es un vacío que desmonta toda certeza colectiva³¹. Nos encontramos en un momento de desvanecimiento metafísico, en el que todos los principios han sido arruinados, demostrando que una vez se ha perdido todo fundamento que creíamos fijo, solo queda el actuar³².

Para el posfundacionalismo, la idea de sociedad se percibe como un todo estructurado en la que existe una idea, valor o norma contingente que varía según la acción política³³. Para ello será imprescindible ver la diferencia entre “la política” y “lo político”. La política corresponde al momento de instituir lo social, mientras que lo político se apoya en las formas de acción

²⁶ Marchart, O. (2019). Sobre la primacía de la política: el “giro ontológico” como forma del actuar político. *Pensamiento al Margen*, p.138.

²⁷ Ramírez, C. A. (2013). ¿Posfundacionalismo o consumación de la metafísica? La teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. *Ideas y Valores*, p. 10.

²⁸ Ídem

²⁹ Marchart, O. *Sobre la primacía... Op. Cit.* P. 139

³⁰ Ramírez, C.A. *¿Posfundacionalismo o consumación de la metafísica?... Op. Cit.* P. 10..

³¹ Ídem.

³² Marchart, O. *Sobre la primacía... Op. Cit.* P. 140

³³ Ídem.

institucionalizadas en el subsistema político³⁴. Todo esto se fundamenta en el actuar y para ello volvemos a Heidegger.

Heidegger, en su etapa tardía, dejó de lado el actuar activo, que es lo que adopta la filosofía posfundacional, para transformarlo en un actuar pasivo en la medida en que el Dasein (ser-ahí) no va a encontrar el Ser a partir del traspaso de la barrera que separa el ente del Ser, ni mirando en la profundidad de los entes, sino que será el Ser quien se revele cuando quiera o lo vea necesario. Por lo que el “desocultamiento” del Ser no es un actuar activo de búsqueda, sino un actuar pasivo de revelación³⁵. Este punto no será abrazado por la política posfundacional, pues ellos buscan la negatividad: esto quiere decir, que el antagonismo entre acciones solo puede nacer a partir de acciones mundanas, sin la intervención del Ser³⁶.

El ser humano no se ha identificado nunca consigo mismo, ni con lo que le rodea y gracias a esa no-identificación van a emerger las acciones humanas³⁷. El posfundacionalismo no es una filosofía positiva, es de negación: el fundamento vive de negar su carácter fundamental, teniendo en cuenta la incapacidad de establecer un fundamento absoluto para reconstruir el tejido social³⁸, por ello será tan importante la acción de los agentes políticos, ya que “el actuar es solo una forma de negar el Ser”³⁹.

Alexandre Kojève, filósofo francés de origen ruso, también habló de esta necesidad del hombre en el actuar, diciendo que “[...] el actuar es transformar lo que es real. Y transformar lo que es real es negar lo dado”⁴⁰, por tanto podemos entrever que lo importante de la política es negar, porque es el momento en el que surge la acción. Si no hubiera negación, no habría acción, punto que nos llevaría a la ausencia o el fin incluso de lo político, y el final de la Historia ya que esta se basa en acciones que producen cambios: en dialécticas⁴¹.

Esta política de protesta, de negar lo dado, solo se puede iniciar a través de un sujeto político, también llamado *gent provocateur*⁴². Este sujeto lo que hace es impulsar un antagonismo, una negación de la realidad que tiene. Este antagonismo no se activa por sí mismo, sino que necesita una activación, de alguien que inicie el movimiento: el sujeto político⁴³. Estos sujetos o actores deben tenerse en cuenta como “sujetos de sus acciones, ya que de otra manera nunca podrían

³⁴ Ramírez, C.A. *¿Posfundacionalismo o consumación de la metafísica?... Op. Cit.* P 11.

³⁵ Marchart, O. *Sobre la primacía... Op. Cit.* P. 140

³⁶ Ibid. P. 141

³⁷ Ibid. P. 142.

³⁸ Ramírez, C.A. *¿Posfundacionalismo o consumación de la metafísica?... Op. Cit.* P. 30.

³⁹ Marchart, O. *Sobre la primacía... Op. Cit.* P. 142.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Ídem.

⁴² Ibid. P. 143.

⁴³ Ídem.

actuar”⁴⁴, por lo que si estos sujetos quieren o desean tener una participación activa deben atribuirse a sí mismos esa “capacidad de actuar, a menos que quieran permanecer como pasivos observadores”⁴⁵, teniendo en cuenta que el hecho de activar un antagonismo, con la intención de crear una confrontación entre lo dado y su negación, no siempre significará garantía de éxito, no siempre se generará un cambio en los fundamentos sociales o de creencias.

En relación con el actuar es relevante saber que “el agente tiene que actuar *como si* estuviese capacitado para actuar”⁴⁶, esto quiere decir que, si no tiene esa capacidad o no se cree con dicha capacidad, solo estará facultado al actuar pasivo a partir de la observación y no de la acción. Cuando se eliminan los fundamentos, el sujeto está obligado a actuar para encontrar unos nuevos y, según Marchart, partimos de dos matices: el primero, es que esa “voluntad no debe limitarse a un individuo. [...] pertenece a un agente colectivo”⁴⁷. Es decir, el ser es un ser-en-común que busca construir una nueva hegemonía común, social, no individual. El segundo matiz se basa en que “no debemos cometer el error de imaginar esta voluntad como una fuerza destructiva. [...] el agente debe afirmar capacidades que no posee interiormente. En el momento de la afirmación, la voluntad debe ser afirmada”⁴⁸, esto quiere decir que esa voluntad no es de revolución violenta sino de afirmar tu capacidad de negar lo dado cuando no te la han atribuido.

Esta idea de afirmación también la toma Nietzsche, diferenciando entre “el sí del asno” y “el sí dionisiaco”. La diferencia fundamental entre ambos es que “el sí del asno” es aquel que no sabe decir que no, mientras que el dionisiaco es la afirmación pura de la negación.⁴⁹ Lo que vemos es que el asno sería aquel sujeto que no tiene agencia política, que no afirma, solo emite un simple “sí”, pero no se lo cree⁵⁰. En cambio, el dionisiaco es aquel que actúa afirmando su afirmación (negando lo dado) y es lo que hace posible un proyecto de nuevos fundamentos, por tanto, ese proyecto común.

4.3. Rancière ¿Marxista?

A la obra de Jacques Rancière se le ha atribuido una notoria influencia marxista, señalándose en ella numerosas similitudes con el pensamiento marxista o posmarxista, especialmente por el influjo que ejerce en él el pensamiento de Althusser. En este apartado intentaremos ofrecer unas pinceladas sobre las similitudes y diferencias que poseerían la teoría de Marx y la de Rancière.

⁴⁴ Ibid. P 143.

⁴⁵ Ídem.

⁴⁶ Ibid. P. 145.

⁴⁷ Ídem

⁴⁸ Ídem

⁴⁹ Ibid. P 146.

⁵⁰ Ídem

Realmente, Rancière ha sido uno de los filósofos más críticos con las ideas de Marx, ya que para empezar va a partir de dos puntos muy diferentes a éste para entender la política. Mientras que Marx la fundamenta en la idea de “modos de producción”, así como en las luchas de clases, Rancière se da cuenta que la política no se puede reducir a ningún lugar específico de lo social o de la sociedad.

Lo primero que critica Rancière a Marx es la reducción de la política a una descripción sociológica de lo que ocurre en la sociedad para poder definir quién participa en el conflicto político⁵¹. De ello deriva que la respuesta del marxismo ante preguntas como ¿quién forma parte de la disputa en el conflicto político? O ¿qué se está disputando como tal?, acaben siendo las siguientes respuestas:

[...] a) lo que se disputa es la repartición del excedente de la producción; b) los protagonistas son las clases sociales, separadas y distinguibles por propiedad o ausencia de medios de producción; c) lo que resuelve el conflicto es una socialización y democratización del excedente de la producción para satisfacer y elevar humanamente las necesidades individuales.⁵²

Lo que reprocha Rancière a Marx, no es que realice su filosofía a partir de un análisis sociológico de la sociedad para poder determinar qué se disputa o quiénes forman parte de ésta, sino el hecho de haber basado la política en ese análisis, provocando que ésta se sitúe como una subregión de la sociedad⁵³. Según Rancière, Marx sitúa el lugar del conflicto en la fábrica, en el hogar u otros espacios comunes, subordinando la política a espacios ya existentes. Rancière, en cambio, sostendrá que “la escena política es el lugar donde se disputa si la fábrica o el hogar son o no lugares políticos”⁵⁴, demostrando que la escena política es independiente de los lugares sociales donde puede darse, ya que ésta tiene una lógica propia, no subordinada. En el caso de que se subordine, la política se vería ocultada y despojada de su función: el actuar en un modo propio e independiente.

Pero ¿por qué Rancière se niega a aceptar la política como una subregión o como una subordinación de la sociedad? Pues bien, para Rancière supone una contradicción en sí misma, ya que genera que la política esté al servicio de la dominación, que el propio Marx denuncia, convirtiéndolo en un instrumento para mantener ese orden social, ayudando “a la reproducción

⁵¹ Parra Ayala, A. F. (2017). ¿Tiene el concepto de política de J.Rancière presupuestos marxistas? *Las Torres de Lucca*, P.78

⁵² Ibid. P. 79.

⁵³ Ídem

⁵⁴ Ídem

de las relaciones sociales de producción a través de los Aparatos Ideológicos del Estado”⁵⁵. En otras palabras, tenemos dos partes: los productores dominados y la ideología que se impone por la parte dominante. Lo que ve Rancière es que, si la política es una subregión de la sociedad, ésta se determinará por las circunstancias materiales impuestas por la clase dominante, haciendo que los dominados (o los obreros de las fábricas) no puedan generar su propia emancipación porque dependen de esas circunstancias. Se da cuenta de que el fallo de Marx es que para que los dominados se liberen necesitarán que sean los dominantes quienes los liberen y no ellos mismos como sujetos políticos, ya que “los individuos pueden pensar únicamente lo que sus condiciones materiales les permiten”⁵⁶, por tanto, solo pueden pensar a partir de lo determinado por los amos. Rancière se da cuenta, a su vez, que esto es lo que ya sostenía Platón en *La República*, estipulando la determinación de la clase social, y en la que cada uno debe hacer lo que le pertoca por pertenecer a un grupo u otro, creando un círculo vicioso e imposibilitante en relación con su emancipación y libertad. Por su posfundacionalismo, Rancière se basará, en cambio, en la acción y no en las relaciones sociales.

Si la política se genera como una subregión de la sociedad, lo que provoca es que el pensamiento de las personas que lo forman se condicione por la realidad material de la que provienen, generando así opiniones o creencias falsas: es una verdad limitada por esas condiciones materiales de las que parte. Esta idea lo que hace es “paralizar la acción política”⁵⁷, permitiendo la continuación de la dominación. Si bien Marx lo intenta solucionar abrazando la idea de la ciencia: “el sabio que puede conocer la verdad detrás de las apariencias y poseer así la ciencia para liberar a aquellos que solo pueden pensar lo que pueden”⁵⁸, esto no es suficiente para Rancière, ya que para él la acción política debe provenir del dominado, deben ser estos mismos quienes despierten de esa dominación y actuar en consecuencia. No puede venir un tercero a liberar por su sabiduría, sino que es el propio sujeto quien debe generar el antagonismo y liberarse a sí mismo de la dominación, generando nuevos fundamentos.

Rancière prueba que “no hay en él un lugar del conflicto identificable en la sociedad, positivizado a través de conceptos como las fuerzas productivas o las clases sociales, que “luego” tienen una “expresión política””⁵⁹, es decir, lo que nos muestra es que no existe un punto específico de conflicto que se pueda identificar fácilmente en la sociedad, como sí es el caso de Marx con la fábrica o los lugares de producción. De la misma forma tampoco encontraremos unos cuerpos específicos que sean los precursores del conflicto político, como en Marx vemos que serían las

⁵⁵ Ibid P. 80.

⁵⁶ Ibid. P. 83.

⁵⁷ Ibid, pp 84

⁵⁸ Ídem

⁵⁹ Ibid, pp 85.

clases sociales. Rancière no identificará algo específico como “político”, la política no tendrá ese lugar de fácil identificación en la sociedad y esto es porque no lo toma como una subregión de la sociedad.

Además, para Rancière la política se da muy pocas veces en la historia, desvinculándola de la relación directa con el poder. El filósofo francés estipula que la política solo se da si la dominación se interrumpe mediante una acción política⁶⁰. Todo esto se fundamenta en la separación que hace entre la lógica del orden policial (o policía) y la lógica política, que se desarrollarán mejor en el siguiente capítulo, pero a grandes rasgos, el orden policial es aquel que se genera mediante “la construcción de órdenes jerárquicos, las estrategias de legitimación y reproducción dentro del campo social”⁶¹. Lo que nos quiere decir es que el orden policial es aquel que impone qué cuerpos se deben ver, cómo se deben ver, sus funciones, los lugares de la comunidad, ... “el orden policial es aquel que asigna a cada cual una tarea y un rol específicos: da a cada cual su parte y su lugar”⁶², por tanto también determina quién tiene capacidad para una función u otra dentro de la sociedad. Este orden policial será interrumpido por aquellos que tiene *phoné* pero no tienen *logos*, aquellos que no son capaces de tener palabra porque así lo han determinado. En ese momento será cuando se inicia la política y, por tanto, se genera el espacio para ejecutarlo. ¿Cómo lo harán? Pues teniendo como base la igualdad, punto que desarrollaremos más adelante, pero que se describiría brevemente en estos términos: “la paradoja es que un orden presupone una situación de igualdad si quiere ser obedecida: quien obedece debe entender que lo dicho se trata de una orden, entender su contenido y, además saber qué se debe obedecer”⁶³, por lo que ambos sujetos parten, o deberían partir, de un mismo lenguaje y una misma inteligencia.

Por tanto, podemos concluir que la diferencia esencial entre ambos pensadores es la existencia de la relación entre un lugar con el conflicto político. Mientras que Marx afirma que la política se encuentra dependiente de un lugar social previo al conflicto, determinado por la producción material y las circunstancias de cada sujeto, Rancière expresa que “no hay un mundo, un lugar de la política, ella no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos”⁶⁴ (el mundo o lógica policial y el mundo o lógica política del que niega ese orden).

A su vez, mientras que el marxismo afirma que la política sí que tiene un objeto definido: las relaciones de producción y, por tanto, hay una relación directa en que las acciones de los individuos se basan en el orden económico, Rancière afirma que no existe “ningún objeto,

⁶⁰ Rancière, J. (1996). El comienzo de la Política: Política y Policía. En *El Desacuerdo: Política y filosofía*, pp. 32-33.

⁶¹ Parra Ayala, A. F. (2017). *¿Tiene el concepto de... Op. Cit.* Pp. 86.

⁶² *Ídem*

⁶³ *Ibid*, pp. 88.

⁶⁴ *Ibid*. P. 90.

espacio, relación jerárquica, [...] en sí mismo político. No hay pues un lugar social que dé cuenta de la esencia o naturaleza del conflicto político”⁶⁵, también afirma esa idea de que la política nace a partir del choque de dos mundos contrarios.

Finalmente, para el marxismo, “el lugar de la política es solo un lugar para las clases sociales”⁶⁶ ya que son los que forman parte de un espacio social donde se manifiesta el espacio político. Pero para Rancière este movimiento es un movimiento de cualquiera y para cualquiera, sin necesidad de clases, simplemente el no identificarte ya te da legitimidad para actuar.

4.4. El Mayo del 68: El cambio filosófico

El Mayo del 68, o vulgarmente conocido como “El Mayo Francés”, cambió la vida, no solo a Rancière, sino también a la sociedad francesa. Para entender el cambio del filósofo argelino, también hay que entender de qué se trata este movimiento francés revolucionario.

El movimiento del Mayo del 68 fue una de las revueltas estudiantiles más importantes que sufrió Francia, desencadenando así diferentes huelgas de trabajadores. Numerosos historiadores se refieren a este hecho como “una revolución fallida”⁶⁷. Pero lo importante es el impacto social que tuvo, y sigue teniendo hoy en día, especialmente en términos de pensamiento político.

Este movimiento germinó a partir de la reclamación de un cambio social, no un cambio de poder como muchos han afirmado. También se reivindicaron más libertades en lo que es la esfera privada de la persona, como poner en duda el control del Estado en lo que hace la esfera pública, es decir, la política, la educación, entre otras facetas, cuestionando el control excesivo del Estado⁶⁸. Nacido por diferentes causas, que abarcarían desde el ecologismo hasta la libertad sexual, el feminismo como la educación igualitaria⁶⁹, y aun constituyendo al final una revolución fallida, el Mayo Francés consiguió transformar el sistema moral y de valores impuestos en la Francia de la posguerra.

Su materialización histórica se produce a través de unas revueltas estudiantiles que tuvieron lugar en la Facultad de Letras de la Universidad de Nanterre el 22 de marzo de 1968, naciendo *el Movimiento 22 de marzo*⁷⁰ y convocando una movilización para aprobar “un programa de

⁶⁵ Ídem

⁶⁶ Ibid. P. 91.

⁶⁷ Sahagún, F. (s. f.). Una revolución fallida que cambió la vida de generaciones. *El Mundo*. <https://lab.elmundo.es/mayo-del-68/francia.html>

⁶⁸ Dusster, D. (2018). El Mayo del 68 en diez claves. *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/internacional/20180506/443237104279/mayo-68-francia-revolucion.html>

⁶⁹ Ídem

⁷⁰ (2020). El Mayo Francés del 68: el mes de la revuelta y la reivindicación. *Secretaría de Cultura de la Nación*. <https://www.cultura.gob.ar/mayo-frances-el-mes-de-la-revuelta-8993/>

reformas educativas y de exigencias de políticas radicales”⁷¹ lideradas por Daniel Cohn-Bendit, conocido como *Danny el Rojo*. Pero esta revuelta tiene su precedente en tres motivos centrales: la cultura juvenil y rebelde muy influenciada por la posguerra y el capitalismo americanizado, la indignación por la Guerra del Vietnam⁷² y las reformas universitarias del 1967.⁷³ Todo ello, influenciado por “las corrientes antiimperialistas, anticapitalistas, neomarxistas, troskistas, castristas, maoístas, estructuralistas y freudianas”⁷⁴.

Se produjeron así grandes protestas, manifestaciones y huelgas que tuvieron lugar entre el 3 al 30 de mayo de 1968, pasando de la Universidad de Nanterre, periferia de París, a la Universidad de la Sorbona, como una de las más importantes de la ciudad⁷⁵ y provocando el histórico desfile del día 7 de mayo por el Arco del Triunfo parisino, en el que se cantaba el himno de *La Internacional comunista*⁷⁶. La ocupación de la Sorbona, que duraría hasta el 16 de junio de 1968, implicó a muchos sindicatos de trabajadores que se unieron a esta revuelta, gracias a la solidaridad y simpatía generados en Nanterre, ya que estaba situado en un barrio obrero e inmigrante⁷⁷. Las protestas iban creciendo, así como las barricadas, provocando diferentes enfrentamientos con la policía francesa. Todo ello desembocó en la convocatoria de una huelga general el día 13 de mayo y a partir del 17 se convertiría en huelga indefinida, paralizando París en todos sus sentidos⁷⁸. Con ello se consiguió que De Gaulle aceptara subir el salario entre un 15 y 30%, reducción de las jornadas laborales, entre otras cosas. En *Los Acuerdos de Greneelle*, se impulsó la disolución de la Asamblea General provocando así nuevas elecciones en una Francia en plena revuelta⁷⁹.

Este movimiento tendría una gran influencia para Rancière, no solo por lo que hace su propia filosofía, sino también por la ruptura que se produce con su maestro: Louis Althusser. Rancière formó parte del círculo de Althusser, así como formó parte del Partido Comunista Francés (en adelante, PCF). El trabajo que realizaba Rancière con su maestro, y otros estudiantes, era un intento de renovación del corpus marxiano⁸⁰, circunstancia que provocó su participación en la obra de Althusser: *Para Leer El Capital*, constituyendo la cumbre del “althuserianismo”⁸¹.

⁷¹ Sahagún, F. (s. f.). *Una revolución fallida... Op. Cit.*

⁷² Dusster, D. (2018). *El Mayo del... Op. Cit.*

⁷³ Sahagún, F. (s. f.). *Una revolución fallida... Op. Cit.*

⁷⁴ Ídem.

⁷⁵ Ídem.

⁷⁶ Dusster, D. (2018). *El Mayo del... Op. Cit.*

⁷⁷ Ídem.

⁷⁸ Sahagún, F. (s. f.). *Una revolución fallida... Op. Cit.*

⁷⁹ Ídem.

⁸⁰ Núñez, J. M., & Thobokhlt, L. (2010). El Mayo Francés Y La Construcción De Un Itinerario Intelectual: Jaques Rancière. *Pensar: Epistemología y Ciencias Sociales*, p. 97.

⁸¹ Ídem.

La idea de Althusser y su filosofía renovadora del marxismo desencadenó que él mismo se convirtiera en víctima de dichos escritos. En los años 60, muchos intelectuales y estudiantes del PCF fueron formados bajo el contexto histórico de lucha contra las guerras de Argelia y de Vietnam⁸². Althusser aprovechó la oportunidad para renovar la filosofía marxista a partir de dos obras, en las que participaron varios de sus estudiantes: en 1965, *Pour Marx* “donde atacaba abiertamente las interpretaciones humanistas o existencialistas del partido”⁸³, con la intención de reformar también el PCF y, en 1966, *Para Leer el Capital* proponiendo “una nueva construcción metodológica en el análisis marxista”⁸⁴ basando esta nueva corriente en “el corte epistemológico”⁸⁵. La clave para entender a Althusser es que “la filosofía marxista no se encuentra en los escritos anteriores a *El Capital*, sino que hay que desvelarla como trasfondo de su teoría económica”⁸⁶, por tanto, ese “corte epistemológico” se basa en la ruptura de los escritos de juventud de Marx, en el que hay un dominio ideológico perteneciente al humanismo teórico, mientras que, a partir de 1845 habrá un dominio científico dando pie a los conceptos iniciales que formarán parte del materialismo histórico de Marx que alcanza su maduración en la etapa económica⁸⁷. Incluso, el propio Rancière se dio cuenta de esa heterogeneidad de los discursos⁸⁸

La clave tanto de Althusser como de sus colaboradores “será abrir el camino de la investigación en todos los dominios, constituyendo desde la base científica de la teoría marxista la relativa autonomía de cada instancia y de su historia específica”⁸⁹, ya que Althusser tienen una gran influencia estructuralista donde los elementos son en sí mismos autónomos de los demás, con propias determinaciones y eficacias⁹⁰.

Todo esto cambiará en 1968, con la influencia de la revolución del Mayo del 68, los seguidores de Althusser empezarán a alejarse de su maestro y, por ende, del PCF⁹¹, cada uno hacia un camino diferente, ya sea a la derecha o a la izquierda más radical. Todo ello vendrá influenciado por las diferentes obras que publica Althusser en 1969, marcando un antes y un después con su obra “Lenin y la filosofía”⁹². Aquí el filósofo cambiará la forma ver el conocimiento con ese “corte epistemológico”, pero también encanará “una ruptura político-sociológica, entronizando a Lenin

⁸² Almarza Meñica, J. M. (1991). In Memoriam Louis Althusser. *Estudios Filosóficos*, p. 126.

⁸³ Ídem.

⁸⁴ Ídem.

⁸⁵ Ídem.

⁸⁶ Ibid. P. 129.

⁸⁷ Ibid. P. 127

⁸⁸ Ibid. P. 128.

⁸⁹ Ibid. P. 130.

⁹⁰ Ídem.

⁹¹ Ibid. P. 131.

⁹² Ídem.

en el altar laico de la filosofía materialista”⁹³, es decir, verá y alagará a Lenin como el pensador materialista más destacable de esta corriente.

Aunque este punto fue el punto de inflexión entre el maestro con sus seguidores y produjo la separación de los jóvenes del PCF, previamente ya había problemas en el interior del partido, sobre todo por la reflexión que se realizó sobre el poder “mostrándose así la indignancia de la teoría política marxista con una concepción ingenua del poder”⁹⁴ viendo que la teoría marxista, cuando era analizada profundamente, perdía peso. Con toda esta disgregación, el propio Althusser volverá a cambiar y retrocederá de nuevo hacia una filosofía epistemológica⁹⁵, apoyándose en la fenomenología, en la experiencia y en la vivencia, aceptando que los partidos comunistas occidentales se habían equivocado con la dictadura del proletariado⁹⁶.

Gracias a esta separación con Althusser, Rancière inicia la construcción de su propio pensamiento, teniendo como efecto “un desplazamiento, un lugar donde mirar hacia atrás y cambiar los trayectos, un balance respecto de lo pensado, escrito y actuado”⁹⁷. Es relevante saber que, aunque Althusser buscaba una renovación marxiana se quedó con la base de Marx que constataba “la incapacidad de las masas para elevar su inteligencia más allá de los medios para obtener aumentos de salarios”⁹⁸, por tanto, que no eran capaces de realizar por sí mismos su emancipación, sino que necesitaban un agente externo. En cambio, Rancière rompe con esa filosofía donde el dominado no es capaz de conocer. Además, critica a su exmaestro diciendo que realiza “una filosofía del orden. [...] lejos de despejar los caminos hacia la emancipación, reduplica lo imperante”⁹⁹, es decir: la falta de conocimiento de la ciencia por parte de los dominados. Así lo reafirma diciendo: “[...] los obreros no tienen necesidad de nuestra ciencia, sino de nuestra rebelión”¹⁰⁰, siguiendo con esta idea, Rancière demuestra que “la inteligencia de la guerra de clases, como de la producción, no pertenece a especialistas. La revolución no necesita de expertos”¹⁰¹. Todo ello se fundamenta en la figura del “maestro ignorante”, desmontando la idea de que los dominantes son los únicos que conocen. La idea de “maestro ignorante” volverá a salir más adelante, pero es una figura que encarna lo que Rancière quiere mostrar con la concepción de que la rebelión no necesita de especialistas. Él critica la constitución de lugares determinados a partir de los que saben y los que no¹⁰², provocando que la decisión de liberar dependa exclusivamente de los dominantes. Pero

⁹³ Ídem.

⁹⁴ Ídem.

⁹⁵ Ibid. P. 132.

⁹⁶ Ídem.

⁹⁷ Núñez, J. M., & Thobokhlt, L. (2010). *El Mayo Francés... Op. Cit.* P. 97.

⁹⁸ Ibid. P. 102.

⁹⁹ Ibid. P. 100.

¹⁰⁰ Ídem.

¹⁰¹ Ibid. P. 102.

¹⁰² Ibid. P. 101.

con el maestro ignorante no ocurre esto, esta figura sirve para la emancipación¹⁰³, es decir, es quien transfiere una voluntad, no un conocimiento¹⁰⁴, de que una persona con sus medios puede aprender y rebelarse, hacer cambiar lo estipulado por los amos. Lo que consigue el maestro ignorante es potenciar las capacidades de los alumnos, y no transferir conocimiento, trata a los alumnos como un igual, no como una relación de jerarquía¹⁰⁵.

5. LA POLÍTICA RANCIERANA

Para entender los elementos que explicaremos en este apartado, es importante saber que Rancière no es un pensador de futuro o de principios, sino que es un pensador de la posibilidad. Lo que él realiza con su estudio sobre la política es exponer la naturaleza de ésta, para que los sujetos que forman parte de ella y la practican sean los únicos que puedan determinar su futuro, pero también sus posibles presentes¹⁰⁶.

5.1. Los Orígenes

La idea de “política” ha ido evolucionando a lo largo de la historia de la filosofía. Vamos a coger como referencia lo dicho por Aristóteles, ya que “en el Libro I de la *Política* de Aristóteles definen el carácter eminentemente político del animal humano y, [...] asienta los fundamentos de la ciudad”.¹⁰⁷ Todo ello se justifica por el hecho de que el hombre ostenta algo que otros seres no: el *logos*, es decir, “lo que manifiesta la palabra, lo que hace evidente para una comunidad de sujetos que la escuchan, es lo útil y lo nocivo y, en consecuencia, lo justo y lo injusto”¹⁰⁸. Gracias a la palabra se inicia la politicidad, no solo por ser el único animal que la ostenta y le posibilita para expresar el bien y el mal, sino que gracias a ella se genera “una politicidad de un tipo superior que se lleva a cabo en la familia y la ciudad”¹⁰⁹.

La ciudad política debe estar formada por dos elementos: justicia política e igualdad. Cuando hablamos de justicia política es relevante tener en cuenta que no nos referiremos a la justicia de los individuos, sino que es aquella que “mantiene unidas las relaciones entre los individuos y los bienes”¹¹⁰ pero también “es el orden que determina la distribución de lo común”¹¹¹. La justicia conlleva el equilibrio entre las ventajas y desventajas, ya que es el momento en que se toma “la

¹⁰³ Ibid. P. 102.

¹⁰⁴ Ídem.

¹⁰⁵ Ibid. P. 101.

¹⁰⁶ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática de Jacques Rancière. *MAPOCHO, Revista de Humanidades*. 85. Pp. 165.

¹⁰⁷ Rancière, J. (1996). El comienzo de la Política. *En El Desacuerdo: Política y filosofía*. P. 13.

¹⁰⁸ Ibid. P. 14.

¹⁰⁹ Ídem

¹¹⁰ Ídem

¹¹¹ Ibid. P.18.

parte conveniente, la parte media de unas y otras”¹¹², para ello es necesario 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”¹¹³.

¿Cuándo entra la política en juego?

Comienza precisamente allí donde dejan de equilibrarse las pérdidas y ganancias, donde la tarea consiste en repartir las partes de lo *común*, en armonizar según la proporción geométrica las partes de la comunidad y los títulos para obtener esas partes, las *axiai* que dan derecho a la comunidad.¹¹⁴

Lo que nos quiere decir Rancière es que, para los clásicos, la política entra en juego cuando el orden establecido en la ciudad se desordena, es decir, cuando los sujetos que forman parte de la comunidad se desprenden de su *axia*, de los valores que ostentan para poder conseguir el fin último de la comunidad: el bien común. Si las partes dejan de aportar dichos valores, la comunidad se desordena y no puede llegar a su fin último.¹¹⁵

Lo que podemos ver, por tanto, es que:

La política no es asunto de vínculos entre los individuos y de relaciones entre éstos y la comunidad; compete a una cuenta de las "partes" de la comunidad, la cual es siempre una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea.

Esas partes que forman la comunidad son tres: los *oligoi*, los *aristoi* y la *demos*. Lo que ocurre aquí es que cada uno de ellos tiene un valor: los primeros ostentan la riqueza, los segundos la excelencia, mientras que la libertad la ostenta el *demos*. Aquí es donde nacerá el problema, la cuenta errónea de la que hablábamos antes. Rancière se percata de que el hecho de atribuir la libertad al *demos* conlleva atribuirles una propiedad que no es posible de determinar¹¹⁶, como sí lo es en los otros dos casos. Esto genera que “el pueblo que no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo, pero [...] se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen”¹¹⁷. Lo que nos quiere decir Rancière es que al pueblo se le atribuye un elemento que es común para las tres partes que forman la ciudad: la libertad, elemento que no les será propio.

¹¹² Ídem.

¹¹³ Ibid. P.17.

¹¹⁴ Ibid. P. 18.

¹¹⁵ Ibid. P. 19.

¹¹⁶ Ibid. P. 20.

¹¹⁷ Ibid. P. 22.

La identificación del *demos*, entendida como “el agrupamiento fáctico de los hombres sin cualidades”¹¹⁸, con la libertad implica que se dé una consecuencia más grave de la que parece: la parte que ostenta la libertad realmente no ostenta nada, por tanto es una propiedad impropia porque pertenece a toda la comunidad, desde los *oligoi*, los *aristoi* y el propio *demos*, por lo que se identifican con el todo de la comunidad¹¹⁹. Es donde empieza el litigio, gracias a la identificación de la parte que no ostenta nada con la comunidad existirá este litigio con los que sí que tienen un *axia* propio. El pueblo “se identifica con la comunidad en nombre del daño que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujar la inexistencia de quienes no tienen “parte en nada”¹²⁰, es decir, el pueblo es aquella parte que se encuentra limitada por los que sí que poseen un valor determinado y saben lo que aportan a la comunidad. Los sujetos que sí que tienen valores determinables, a su vez, empujan a que los que no tienen nada, solo libertad, a que dejen de existir, empujándolos al silencio.

Esta parte que no tiene parte es la que genera la distorsión perjudicial para la propia comunidad, ya que ésta ha sido estipulada por “las personas acomodadas [...] que distribuyen los poderes o las apariencias de poder entre estas dos únicas partes [*oligoi* y *demos*]”¹²¹, esta aparición de dos únicas clases, eliminando los *aristoi*, la hace el propio Aristóteles en el Libro IV de *La Política*, donde reduce la ciudad entre ricos y pobres, generando que el inicio de luchas de clases, concepto introducido por los clásicos previamente a la modernidad.¹²² Gracias a esto, Rancière se da cuenta que existirá la política cuando “hay una parte de los que no tiene parte, una parte o un partido de los pobres. No hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos”¹²³. Para considerar la existencia de la política es cuando “el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte”¹²⁴, esto será porque los que no tienen parte se darán cuenta de que existe una desigualdad que ha sido impuesta por los que tienen un *axia* determinado. Para ello, es necesario que nieguen lo que les ha sido dado, de manera que si no se niegan lo que se produce es una simple oposición. Esa oposición se queda en una manifestación de desigualdad económica a la que no le sigue una acción¹²⁵. Cabe recordar que para Rancière lo relevante es la acción y que el hecho de negar lo dado, intrínsecamente, ostenta el actuar. Es importante tener en cuenta que cuando se habla de pobres no solo se habla de pobreza económica, va más allá, se hace referencia a “el reino de la ausencia de cualidad, la

¹¹⁸ Ídem.

¹¹⁹ Ídem.

¹²⁰ Ídem.

¹²¹ Ibid. P. 25.

¹²² Ídem.

¹²³ Ídem.

¹²⁴ Ídem.

¹²⁵ Ibid. P. 28.

efectividad de la disyunción primordial que lleva el nombre vacío de libertad, la propiedad impropia, el título del litigio”¹²⁶.

Por tanto, podemos entrever que el propio Aristóteles abrió el camino a Rancière para impulsar la idea de qué es la política: el levantamiento de la parte que no tiene parte, aunque tenga un título impropio como es la libertad, porque como sabemos ésta formaba parte de todos los individuos atenienses. La libertad era atribuida por los *oligoi* y los *aristoi*, aquellos que decidían sobre el orden social, por lo que solo habrá política cuando la no-parte decida levantar e irrumpir en dicho orden.

Aunque los clásicos sí que intentan limitar más esta idea, Hobbes lo rebautiza como “la guerra de todos contra todos”¹²⁷. Hobbes especifica que la relación entre ricos y pobres, que aparece en la clasicidad griega tiene una especificidad más clara: la esclavitud¹²⁸. ¿Por qué? Porque el esclavo entiende¹²⁹ el orden impuesto por el amo y será el propio esclavo quien decida cuándo cambiar su situación de dominación frente al amo. Se nos muestra que: primero, debe haber una base de igualdad para entender que uno es el amo y el otro es el esclavo, por tanto, para entender sobre el orden específico. Y segundo, que hay dos clases diferenciadas donde unos tienen un título claro y limitado y otros no tienen nada, no tienen parte. Pero lo mismo ocurrirá con Marx, que en vez de hablarnos de esclavos nos habla de proletarios. Al final lo que debemos tener en cuenta es que Rancière se fija en que “los pobres” de Aristóteles, “los esclavos” de Hobbes o “el proletariado” de Marx son, en sí mismas, “una disolución de todas las clases”¹³⁰, es decir, son un grupo de personas a las que se les atribuye como propio algo impropio (la libertad) y que parte de ellos interrumpirán el tejido social creado en nombre de la igualdad para actualizarla y cambiarla.

5.2. *Phoné o Logos*

Rancière dará una gran importancia a todo lo que gira en torno a la idea de “palabra”. Como hemos observado en el apartado anterior, la palabra, el *logos* es lo que diferencia a los que tienen el poder, la riqueza o la virtud, de los que solo tienen libertad. Según Rancière, “el esclavo [según Hobbes] es quien participa en la comunidad del lenguaje solo en la forma de comprensión (*esthesis*), no de la posesión (*hexis*)”¹³¹: el esclavo es aquel que está condenado a los mandatos de quién sí posee esa palabra que ellos solo pueden comprender, pero si existe la comprensión de la palabra entre los que la poseen y los que no ¿significa que existe cierta igualdad? Esto lo discutiremos en el próximo apartado, pero es relevante tenerlo en cuenta.

¹²⁶ Ídem.

¹²⁷ Ibid. P. 32.

¹²⁸ Ídem.

¹²⁹ Ídem.

¹³⁰ Ibid. P. 33.

¹³¹ Ibid. P. 32

La posesión de la palabra tiene muchos más privilegios de los que parece a simple vista, entre ellos “la voz, dice Aristóteles, es un instrumento destinado a un fin limitado. [...] Sirve para que los animales indiquen su sensación de dolor o de agrado”¹³², pero no solo esto, sino que esta posesión genera la capacidad de distribuir los cuerpos de la comunidad¹³³ de una manera u otra, haciendo que los que solo tiene *phoné* deban, o no, aceptar ese orden porque no tienen esa capacidad del *logos*. Por tanto, partimos de una comunidad bipartida, “[...] la distribución simbólica de los cuerpos [se] divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay logos [...] y de quienes no hay un logos”¹³⁴. La palabra, el *logos* es lo que da el poder de dar nombre, de etiquetar, por tanto, quien no tiene *logos* no tiene capacidad de nombrar, ni de nombrarse.

Esta última idea, la recoge Rancière a través de Pierre-Simon Ballanche, filósofo y escritor francés, que critica el gran fallo de los historiadores latinos: la incapacidad de ver un acontecimiento más allá que como una revuelta. Ballanche busca ver la escena del conflicto de otra manera, el conflicto sobre la palabra misma, buscando ver si existe un lugar o escenario común entre plebeyos y patricios para debatir¹³⁵. Se da cuenta que el problema es que:

[...] la posición de los patricios intransigentes es simple: no hay motivo para discutir con los plebeyos, por la sencilla razón de que éstos no hablan. Y no hablan porque son seres sin nombre, privados de logos, es decir de inscripción simbólica en la ciudad. [...] transmiten [...] la vida misma, reducida a su facultad reproductiva. Quien carece de nombre *no puede* hablar¹³⁶.

Se entiende que, entre dos seres supuestamente diferentes no puede generarse ningún punto de encuentro lingüístico como tal, construyendo un orden donde la estructura se basa en el sometimiento¹³⁷, ya que “el orden que estructura la dominación de los patricios no sabe de *logos* que pueda ser articulado por seres privados de *logos*, ni de *palabra* que puedan proferir unos seres sin nombre, unos seres de los que no hay cuenta”¹³⁸: los patricios, los gobernantes, los que tienen palabra no pueden entender el establecer un escenario de intercambio de *logos* con seres que no lo ostentan, que no tienen capacidad para cambiar lo establecido, según ellos.

¹³² Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo: Política y filosofía*. Pp. 35.

¹³³ Ibid. P 36.

¹³⁴ Ibid. P. 37

¹³⁵ Ídem

¹³⁶ Ibid. P.38.

¹³⁷ Ídem.

¹³⁸ Ibid. Pp. 38-39.

¿Y qué hacen los plebeyos ante esta situación?

Los plebeyos realizan lo que era impensable: instituyen otro orden, otra división de lo sensible al constituirse [...] como seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan. [...] En síntesis, se conducen como seres con nombre. Se descubren, en la modalidad de la transgresión, como seres parlantes, dotados de una palabra que no expresa meramente la necesidad, el sufrimiento y el furor, sino que manifiesta la inteligencia.¹³⁹

Aquí es donde aparece la política y la igualdad de la que vamos a hablar durante este capítulo. Los plebeyos son capaces de tener ese *logos* que se les ha negado, abren los ojos y se instituyen con un nombre, se dan cuenta de que sí que pueden entrar en esa sociedad como seres parlantes, que son capaces de expresar más allá de gemidos de dolor, pueden manifestar inteligencia. Lo que ocurre aquí es que tenemos una división entre el *logos* y la *phoné*, entre los patricios y los plebeyos, instituida por los propios patricios. Pero cuando los plebeyos son capaces de entender el relato de desigualdad entre ambos, “ya eran necesariamente iguales”¹⁴⁰. Este relato lo que genera es una división desigual en el plano de lo sensible, pero no a nivel intelectual.

Una vez se dan cuenta de que realmente son capaces de entender y emitir el *logos* que se les había negado, partimos de la pregunta que hemos realizado párrafos anteriores, y que conecta con el siguiente párrafo: “el sentido necesario para comprender esa división presupone una división igualitaria [...]”¹⁴¹. Lo que nos dice aquí Rancière es que, gracias a la palabra, como nexo entre las dos partes, partimos de una igualdad: el hecho de que los plebeyos entiendan el plano de la desigualdad generado por el orden de los que tienen parte, necesariamente tienen que poseer de *logos*.

Entendiendo que la palabra es la que presupone la igualdad, podemos concluir que la propia palabra es la capaz de medir “la distancia del *logos* consigo mismo y da realidad a esa medida”¹⁴², ya que los plebeyos crean otro espacio sensible que les sirve de demostración de que sí que hablan como los patricios y que su sumisión no depende de otra cosa que el orden establecido por ellos, porque los patricios así lo han decidido.

Gracias a la palabra “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

¹³⁹ Ibid. P. 39.

¹⁴⁰ Ibid. P. 40.

¹⁴¹ Ídem

¹⁴² Ídem

la distorsión, [...] la contradicción de estos mundos alejados en uno solo”¹⁴³. Con esto podemos entrever que la política se basará en la distorsión de quien instituye el orden social, de quien tiene *logos* desde el primer momento y domina a los que no eran contados como seres con dicha capacidad de palabra y entendimiento.

5.3. La igualdad y la política

Tal y como hemos avanzado en el apartado anterior, la igualdad es un elemento que se presupone al plano desigual, que se instituye por los que sí que tienen parte. La idea de la igualdad, según Gerard Vilar, “es uno de los valores centrales de la modernidad y la crítica del sujeto es el centro de gravedad en la filosofía posmoderna”¹⁴⁴. Además, para Rancière supondrá uno de los conceptos, y razones, por los cuales se alejó de su maestro Althusser.

Partimos de la idea de que el concepto de igualdad, de forma tradicional, siempre ha sido orientada hacia la creación de “nuestras normas, instituciones y acciones”¹⁴⁵: se interpretaba la igualdad como una meta, algo que se tenía que conseguir mediante regulación normativa, es decir, algo que no se ostenta. Pero Rancière se dio cuenta, gracias al Mayo del 68, que la igualdad no debía ser algo futuro, como lo pensaba la izquierda que él mismo militaba¹⁴⁶. Paralelamente, otros partidos o pensamientos, como el de Althusser, abogaban por “la tarea de dirigir hacia esta meta [la igualdad] a las masas ignorantes”¹⁴⁷, donde los estudiantes, que habían participado en ese Mayo del 68, debían ser reconducidos hacia el cuerpo institucional de los partidos, dejando “pensar y hablar a sus dirigentes en nombre de las bases y las masas”¹⁴⁸. Esta idea hizo romper a Rancière, entre otras muchas cosas, con su maestro y con el marxismo general, creando y fundamentando su propia idea de igualdad como presente y no como algo futuro, igualdad como voluntad y no como intención, idea que también será importante para entender el concepto de democracia para Rancière que estudiaremos en el sexto apartado.

¿Cómo llegó Rancière a construir la idea de igualdad que tan importante ha sido para entender la política del filósofo? Todo empezó con Joseph Jacotot, el *maestro ignorante*. Jacotot fue maestro, pero anteriormente fue soldado, administrador, diputado y pedagogo. Este maestro fue exiliado en 1815 a causa de la restauración borbónica, obligado a ir a Bélgica donde trabajó como profesor de literatura francesa en la Universidad de Lovaina. Lo que inspira a Rancière fue el choque que

¹⁴³ Ibid. P. 42.

¹⁴⁴ Vilar, G. (2012). Jacques Rancière: La metódica de la igualdad. En *Filosofías postmetafísicas: 20 años de filosofía francesa contemporánea*. P. 273.

¹⁴⁵ Ídem.

¹⁴⁶ Ídem.

¹⁴⁷ Ídem.

¹⁴⁸ Ídem.

vivió Jacotot en la universidad, cuando se dio cuenta que sus estudiantes no sabían francés y él no sabía flamenco. Realizó un experimento filosófico: les entregó el libro *Telémaco* de Fénelon en una edición bilingüe, teniendo que realizar una comparación de la traducción con la lengua original. Con ello, se dio cuenta de que todos los estudiantes mejoraron su expresión escrita en francés, sin ellos tener conocimientos previos de esa lengua, generando así el concepto de “enseñanza universal”¹⁴⁹. Esta anécdota, para Rancière, provoca una nueva manera de ver la sociedad. Se da cuenta que en la educación ocurre lo mismo que ocurre en la sociedad mediante “la relación vertical entre el que sabe y el que no sabe”¹⁵⁰, es decir, los que tienen palabra imponen sobre los que solo, en teoría, tienen voz, los patricios sobre los plebeyos, los *oligoi* sobre el *demos*.

Una vez visto esto, Rancière unió la idea de igualdad con el *logos*, del que hemos hablado anteriormente. Para Rancière, la existencia de un orden social implica dos elementos: “[la orden] hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda”¹⁵¹. Esto quiere decir que para que haya unos que manden y otros que obedezcan es necesario una comprensión entre ambos grupos. Esta comprensión, para el filósofo, supone que debe haber una igualdad a nivel lingüístico de forma previa, ya que los que obedecen tienen que entender, primero, que están ante una orden y, segundo, entender qué les dice ese mandato del superior, y a partir de ahí establecer la repartición social en grupos. Rancière lo aclara diciendo que, para que los plebeyos acaten la orden, se “debe suponer que ellos entienden su discurso [de los patricios]. Debe suponer esa igualdad de los seres parlantes que contradice la distribución policial de los cuerpos puestos en su lugar y asignados a su función”¹⁵². Ese escenario previo de igualdad supone “[...] la igualdad de cualquiera con cualquiera [...], la ausencia de *arkhé*”¹⁵³, escenario en el que no hay nombres, no hay nada, pero en el que se inicia esa repartición de títulos, de lugares y de capacidades. Es el momento en que unos mandan y otros obedecen, estableciendo un orden social específico y un cambio en el sistema de interlocución lingüística entre partes, estableciendo así la desigualdad.

Pero ¿entonces de dónde nace esa desigualdad? Rancière nos dirá que la desigualdad nace del problema que tiene la propia palabra. No es lo mismo la palabra en sí misma que el comprender lo que nos cuenta esa palabra. Suena abstracto, pero a lo que se refiere el filósofo argelino es que no es lo mismo comprender el significado de la palabra que lo que nos transmite dicha palabra¹⁵⁴.

¹⁴⁹ Ibid. P. 275.

¹⁵⁰ Ídem.

¹⁵¹ Rancière, J. (1996). El comienzo de la Política. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 31.

¹⁵² Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 49.

¹⁵³ Rancière, J. (1996). El comienzo de la Política. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 30.

¹⁵⁴ Martínez Olgún, J. J. (2013). Entre la (filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación: el problema del orden social en el pensamiento de Jacques Rancière. *Revista de la Carrera de Sociología Entramados y Perspectivas*, 3. Pp. 195 -196.

La ejemplificación de este problema es el siguiente: tenemos dos grupos, los que forman parte del orden social (como pueden ser los patricios, los ricos o los amos, en este caso utilizaremos a los patricios como ejemplo) y la no-parte (el plebeyo, el esclavo, el obrero). Cuando los patricios hablan entre ellos, se entienden perfectamente, no hay una brecha en la interlocución, ya que utilizan las mismas palabras y comparten un sentido y un significado común para ellas. En cambio, cuando un plebeyo utiliza la misma palabra para comunicarse con un patricio, la comunicación deviene imposible, porque no comparten ese sentido común que sí compartirían los plebeyos entre ellos. Esto lo que genera es que, aunque las palabras sean las mismas, su significado y la manera en la que se perciben y comprenden serán totalmente diferentes, dependiendo de quién sea el receptor y quién el emisor. Lo que genera es un distanciamiento de entendimiento y de experiencia entre ambos grupos, generando la desigualdad. Esa desigualdad nace a partir de ese orden contingente en la sociedad, el reparto de lo sensible impuesto por los que tienen palabra, por los que tienen parte y que han usurpado esa significación y esa capacidad a los que no la tienen. Por eso cuando los que no tienen parte hablan, no los entienden, porque “todo orden social, apoyado sobre una explicación, excluye pues cualquier otra explicación”¹⁵⁵: todo orden impuesto por ellos, los que ostentan *logos*, no tendrá otra significación que la que ellos hayan otorgado.

No solo esto, Rancière afirma que la igualdad “por sí misma no tiene ningún efecto particular, ninguna consistencia política”¹⁵⁶, es algo que en sí misma no tiene nada porque necesita ser verificada constantemente¹⁵⁷. Rancière no ve la igualdad como un principio supremo de la sociedad, ya que él mismo admite que cuando ésta se inscribe en el orden social, necesariamente se convierte en su contrario¹⁵⁸. Además, tenemos que recordar que, tal como lo hemos anunciado en el capítulo anterior, para los filósofos posfundacionalistas, no hay ningún principio que sostenga nada, por eso la igualdad no se puede entender como *arkhé* del orden social. Lo que nos viene a decir Rancière es que la igualdad es un “supuesto que debe verificarse continuamente”¹⁵⁹, pero esta verificación no viene dada de “ninguna psicología, o ningún saber que concentre la búsqueda de su fundamento en el funcionamiento del cerebro, o ninguna teoría del conocimiento”¹⁶⁰, sino de un actuar. Esta verificación “invita a una práctica presente, a una

¹⁵⁵ Ídem.

¹⁵⁶ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 50

¹⁵⁷ Martínez Olgún, J. J. (2013). Entre la (filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación...*Op. Cit.* P. 199.

¹⁵⁸ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 50.

¹⁵⁹ Martínez Olgún, J. J. (2013). Entre la (filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación...*Op. Cit.* P. 199.

¹⁶⁰ Ídem.

insurrección que opere en los hábitos de la igualdad de cualquiera con cualquiera, y que deben comenzar a ser promulgados, experimentados, puestos en escena”¹⁶¹.

A tenor de esta explicación, volvemos a relacionarla con la desigualdad, ya que ésta es una parte del proceso de verificación de la igualdad. La igualdad (o emancipación, depende del texto podemos ver que el filósofo argelino se refiere a este concepto con ambos nombres) tiene un doble proceso de verificación: primero la desigualdad, ya que “para que unos manden y otros ordenen, para que no todos posean la palabra, el logos, es necesario ser iguales, que la orden se entienda y que se entienda, precisamente, que es una orden”¹⁶², por lo que es necesario que todos formen parte de ese elemento común: la palabra. Pero la segunda parte de ese proceso de verificación es “la *potencia igualitaria* o el de la *emancipación*”¹⁶³: este proceso se basa en generar un espacio, un escenario donde no hay nombres y cuerpos unidos¹⁶⁴, no hay identificación con lo representado en el orden social, sino que simplemente encontramos a un cualquiera con otro cualquiera que ostentan el mismo nivel de palabra, con la misma significación y el mismo sentido.

Lo que genera este doble proceso de verificación no es naíf, sino que:

La transformación de toda sociedad se produce a través de la lógica emancipatoria o de la igualdad que pone en jaque toda distribución para proponer, en ese mismo acto, una redistribución, una nueva forma de organizar el lazo social, un nuevo modo de distribuir las competencias o capacidades que dicho lazo presupone¹⁶⁵.

Por tanto, la igualdad es un elemento esencial a la hora de hablar de política para Rancière. Es el elemento que genera una distorsión del orden impuesto por unos cuantos¹⁶⁶. Esto genera “una serie de invenciones de igualdad en el seno mismo de la institución destinada a la desigualdad [...]”¹⁶⁷, provocando que la propia institución creada para la desigualdad pierda su función natural ya que está obligada a despojarse de las funciones impuestas para ser “un cualquiera”.

Nos damos cuenta así que la igualdad y las instituciones son necesariamente contrarias, incluso enemigas. Esto desata que: “la relación entre verificación de la igualdad y derecho impide formular experiencias institucionales flexibles, que permitan reinventarse permanentemente, dado

¹⁶¹ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática... *Op. Cit.* Pp. 171.

¹⁶² Martínez Olgún, J. J. (2013). Entre la (filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación... *Op. Cit.* P. 200.

¹⁶³ Ídem.

¹⁶⁴ Ídem.

¹⁶⁵ Ibid. P. 202.

¹⁶⁶ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo...* *Op. Cit.* P. 51.

¹⁶⁷ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática... *Op. Cit.* P. 167.

que la figura del derecho siempre apela a algún tipo de exclusión, a algún tipo de desigualdad”¹⁶⁸, el propio derecho genera esas desigualdades y esas exclusiones, siempre habrá alguien que no se sienta parte. Estamos en un proceso circular de verificación, es un proceso que se da continuamente, por eso Rancière aboga por una filosofía de presentes y de posibilidades y no de futuros.

5.4. Política Y Policía

Partimos de la idea de que la sociedad, la ciudad, está instituida por “clases que no lo son verdaderamente”¹⁶⁹, esto viene a decir que la sociedad tal y como está estructurada no es de manera natural, sino que hay alguien que ha impuesto este orden. Cuando hablamos de “alguien” no hacemos referencia a ningún tipo de deidad, sino a aquellos que tiene *logos* y capacidad de utilizarlo.

En Rancière hay que diferenciar entre política y orden policial o policía, ya que sería un error identificarlo como una unidad. Para entender la diferencia, debemos tener en cuenta en todo momento que la política en sí misma no está siempre y tampoco tiene un lugar específico donde ejercerla¹⁷⁰. Realmente, para el filósofo argelino, la política aparece muy pocas veces en la historia, no tiene un tratamiento reiterado, sino que se da en momentos específicos: “la política solo aparece y tiene sentido en tanto trata, presenta, escenifica un daño a la igualdad de cualquiera con cualquiera y trabaja por su verificación. Dicho tratamiento requiere el reconocimiento de esa igualdad dañada”¹⁷¹. Por lo tanto, la política no es lo común, sino que lo común será la policía¹⁷².

Bajo el nombre de “política” se confunden dos lógicas que debemos dejar claras. “Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución”¹⁷³, para evitar que se dé esta confusión, Rancière decide llamarle “policía”. Por ello es importante que nos deshagamos de relación entre política y administración de bienes, derechos y libertades, ya que en este caso estaremos haciendo referencia a la policía¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Ibid. P. 166.

¹⁶⁹ Rancière, J. (1996). El comienzo de la Política. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 30.

¹⁷⁰ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática... *Op. Cit.* P. 163.

¹⁷¹ Ídem.

¹⁷² Ídem.

¹⁷³ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 43.

¹⁷⁴ Etcheagaray, R. (1996). LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE JACQUES RANCIÈRE. Nuevo Pensamiento, 4, P.28.

Esto, a su vez, genera otra controversia, ya que todos identificamos a la policía como fuerzas del orden. Para Rancière, estas fuerzas que protegen el orden social se les denomina “baja policía” como “una forma particular de un orden más general que dispone lo sensible en lo cual los cuerpos se distribuyen en comunidad”¹⁷⁵. Tampoco la podemos confundir con la policía por el hecho que la policía lo que pretende es acercar el Estado al ciudadano o el ciudadano al Estado¹⁷⁶, entendiendo que la ciudadanía es propiedad de los individuos que forman parte de la comunidad, mientras que la política no conoce este tipo de relación institucional, sino que conoce “los dispositivos y las manifestaciones singulares mediante los cuales hay a veces una ciudadanía que nunca pertenece a los individuos como tales”¹⁷⁷.

Rancière hace una importante diferenciación entre lo que es la policía y el aparato del Estado. Cuando el filósofo francés hace referencia al “aparato del Estado”, se contraponen Estado y sociedad, donde el Estado es aquel que impone rigidez sobre el orden social¹⁷⁸, mientras que la policía es la ley, “que define la parte o la ausencia de parte de las partes”¹⁷⁹, genera “la distribución de los lugares y las funciones que define un orden policial depende tanto de la espontaneidad supuesta de las relaciones sociales como de la rigidez de las funciones estatales”¹⁸⁰. La policía lo que establece son los modos de ser, de hacer y de decir, por tanto, reparte las capacidades en “un orden de lo visible y lo decible”¹⁸¹. Además, nos aclara que no solo hay un tipo de policía, puede haber mejores o peores. Pero la mejor no es aquella que “sigue el orden supuestamente natural de las sociedades o la ciencia de los legisladores, sino aquella a la que las fracturas de la lógica igualitaria llegaron a apartar las más de las veces de su lógica “natural””¹⁸², es decir, si lo “lógico” fuera establecer una sociedad entre iguales donde no haya dominación el uno sobre otro, la mejor policía es aquella que aleja ese modelo de sociedad para constituir uno más ordenado, estableciendo desigualdades, sumisión de unos frente a otros, alejándose del fin de la comunidad.

Mientras que la política es “aquella 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”¹⁸³, mediante una serie de acciones que se representan en un escenario donde se unen dos realidades heterogéneas. Esto genera la necesidad de una acción activa que niegue este orden dado por aquellos a los que se les ha atribuido ese modo de hacer o

¹⁷⁵ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 43.

¹⁷⁶ *Ibid.* P. 47.

¹⁷⁷ *Ídem.*

¹⁷⁸ *Ibid.* Pp. 44.

¹⁷⁹ *Ídem.*

¹⁸⁰ *Ídem.*

¹⁸¹ *Ídem.*

¹⁸² *Ibid.* P. 46

¹⁸³ *Ibid.* P. 45.

decir, que hemos nombrado anteriormente, y produce el desvanecimiento de las “divisiones sensibles del orden policial”¹⁸⁴. La política se da en muy pocas ocasiones, el propio Rancière aboga por este principio: “la política no sería algo necesario. Tampoco tiene lugares propios”¹⁸⁵, ya que solo aparece en el momento en que la no-parte irrumpe en el orden policial. Por tanto, la política se da entre esos “dos procesos heterogéneos. El primero es el proceso policial [...]. El segundo es el proceso de la igualdad”¹⁸⁶. De la misma manera, ésta no tiene objetos propios, solo tiene un único principio: la igualdad¹⁸⁷, que como tal tampoco le es propio y no tiene nada de político. Lo que hace la política con este principio es “darle una actualidad en la forma de casos, inscribir, en forma del litigio, la verificación de la igualdad en el corazón del orden policial”¹⁸⁸, es decir, irrumpe en un orden dispuesto por ciertos agentes para distorsionarlo.

La política aparece para fracturar el orden establecido por unos cuantos, esa división instaurada, por una parte, reconocida y consensuada por ellos¹⁸⁹, dando por hecho que quienes no tienen parte no pueden opinar porque son inferiores por solo tener *phoné*. Lo que pretenderá la política es romper con dicha estructura¹⁹⁰.

Con lo expuesto, podemos ver cómo la política es un acto de distorsión, de irrupción contra el orden impuesto, con la necesidad de que existan dos partes. Para hablar de ellas, hay que saber que éstas “no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se hacen contar como partes”¹⁹¹, esto se da por dos razones: la primera es porque las partes están en continua redefinición, es decir, no son partes naturales¹⁹² de la sociedad, sino que tiene que ver con el momento histórico de cada una de ellas, sus circunstancias, entre otros elementos. La segunda es porque la parte que tiene título en la sociedad, que realmente forma parte del orden sensible y que ha participado en el establecimiento de éste entiende que no hay escena política porque no hay partes, no cuentan con la masa indiferenciada del *demos* porque no la tratan como tal, solo tiene *phoné*, no *logos*, por tanto, no puede generarse una situación de confrontación o un espacio común, ¿o sí?

Efectivamente, hay un espacio común: el momento del desacuerdo (*mésentente*). El momento en el que hay desacuerdo es cuando florece la política: el encuentro de dos procesos heterogéneos, como son la lógica del orden policial con la lógica igualitaria, es el encuentro entre la parte y la no-parte. “La política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario

¹⁸⁴ Ídem.

¹⁸⁵ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática... *Op. Cit.* P. 163.

¹⁸⁶ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 46.

¹⁸⁷ *Ibid.* P. 47.

¹⁸⁸ Ídem.

¹⁸⁹ Etchegaray, R. (1996). LA FILOSOFÍA POLÍTICA ... *Op. Cit.* P.28.

¹⁹⁰ Ídem.

¹⁹¹ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 41.

¹⁹² Etchegaray, R. (1996). LA FILOSOFÍA POLÍTICA ... *Op. Cit.* Pp.28.

común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él”¹⁹³, y el hecho de que exista la política es porque aquellos que “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, [...] la contradicción de estos mundos alojados en uno solo”¹⁹⁴.

Haciendo referencia al punto anterior, cuando hablábamos de igualdad y desigualdad hemos anunciado que el eje central es el *logos*, la palabra. Pues bien, aquí vuelve a aparecer porque tiene relación directa con este desacuerdo o disenso. En teoría, debería existir:

[...]un diálogo entre un ‘yo’ y un ‘tú’ en el que ambos reconocen una común capacidad para comunicarse y hacerse entender. Cada uno de ellos acepta que el otro es un sujeto de enunciación, dado que comparten el logos, lenguaje o razón¹⁹⁵.

Es decir, un lugar estable donde todos reconocieran esa capacidad de palabra del otro, pero como hemos estado viendo no siempre ocurre de esta manera.

Siempre hay alguien que queda fuera de esta situación ideal de interlocución, alguien que no puede presentarse como un igual ante aquellos agentes, precisamente porque se le ha negado el reconocimiento y la capacidad para alzar la voz y reclamar que él es la tercera persona excluida del diálogo ‘yo-tú’¹⁹⁶.

Esta parte excluida es lo que él llama la “no-parte”. Pero es que esta “no-parte”, esta tercera persona que no forma parte del orden social porque así se lo han impuesto, y además no se siente identificada con el título que tiene, “son esenciales para la lógica de la discusión política”¹⁹⁷, ya que son cuerpos que irrumpen en un orden establecido, por tanto, “no es la creación de espacios de diálogo en el que dos partes puedan llegar a acuerdos”¹⁹⁸, sino una distorsión del orden. Por lo que “la política en Rancière es forzosamente un escenario de conflicto, el espacio en cuyo seno se manifiesta un litigio, el de “las partes que no tienen parte””¹⁹⁹.

Cuando hablamos de desacuerdo, hay que tener en cuenta los dos significados de la palabra: “el hecho de no oír, de no entender”²⁰⁰ y “disputa, disenso”²⁰¹. Este desacuerdo no lo podemos dejar en un simple problema de comunicación, el desacuerdo se basa directamente en la situación

¹⁹³ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. En *El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 41.

¹⁹⁴ Ibid. P. 42.

¹⁹⁵ Santiago, J. (2009). Democracia, ciudadanía y derechos humanos en la obra de Jacques Rancière. *Astrolabio: revista internacional de filosofía.* P. 269.

¹⁹⁶ Ídem.

¹⁹⁷ Ibid. P. 270.

¹⁹⁸ Ídem.

¹⁹⁹ Ibid. P. 271.

²⁰⁰ Vilar, G. (2012). Jacques Rancière: La metódica de la igualdad. En *Filosofías ... Op.Cit.* P. 277.

²⁰¹ Ídem.

comunicativa de los sujetos²⁰². Para que realmente exista la política no puede haber únicamente una diferencia verbal, sino que debe haber una disputa sobre el orden sensible, por ello “la política actúa sobre la policía, lo hace en lugares y con palabras que les son comunes”²⁰³, para generar ese encuentro.

Hay que tener en cuenta que cuando hablamos de desacuerdo, de irrupción, Rancière no lo hace en el sentido de generar un acto violento de revuelta o una guerra para cambiar lo establecido, perfectamente pueden ser un seguido de manifestaciones, como las que vivió de joven. Cuando hablemos de desacuerdo hacemos referencia a esa ruptura de la distribución establecida por la parte²⁰⁴. El hecho de que aparezca este movimiento de instauración de la política, del desacuerdo lo que supone es “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 habla”²⁰⁵, generando así ese segundo nivel de verificación de la igualdad, del que hemos hablado antes, y cambiar ese orden, ya que las partes se despojarán de esos títulos y podrán comunicarse con las mismas condiciones.

5.4.1. ¿Tiene *arkhé* la política?

Tal y como la policía sí que tiene fundamento, ya que las sociedades se instauran en base a premisas previas, por ejemplo, los liberales conservadores basarán sus sociedades en la propiedad privada, los liberales socialistas tenderán más hacia lo común. Pero el caso de la instauración de la política es diferente al de la policía. Rancière nos dirá que: “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”²⁰⁶, la política simplemente se basará en la existencia de problemas sociales, de la distorsión y la irrupción que tiene la finalidad de verificar o actualizar la igualdad.

En este punto nos podríamos preguntar: ¿no podríamos considerar la igualdad como un principio de la política? Aunque sí que lo podemos considerar, Rancière dirá que no, pero por el hecho de que “ninguna cosa es en sí misma política porque la política no existe sino por un principio que no le es propio, la igualdad”²⁰⁷. La política no puede tener ningún principio propio porque es algo efímero, accidental que se da en muy pocas ocasiones, y que en, todo caso, simplemente es impulsado por la acción de la no-parte en base a la verificación de la igualdad como herramienta, pero no como principio propio. La única función de la política es absorber la demanda igualitaria,

²⁰² Ídem.

²⁰³ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 49.

²⁰⁴ Etchegaray, R. (1996). LA FILOSOFÍA POLÍTICA ... *Op. Cit.* P.41.

²⁰⁵ Ídem.

²⁰⁶ Rancière, J. (1996). El comienzo de la Política. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 31.

²⁰⁷ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 49.

irrumpiendo en el orden sensible²⁰⁸ y así poder generar un espacio nuevo, neutro: un espacio sin títulos, nombres u orden, despojando de poder a aquellos que lo ostentan para generar ese espacio común. Por tanto, solo tiene sentido en cuanto verifica la igualdad e irrumpe²⁰⁹, son las dos únicas acciones que realiza, siempre siendo “an-arkhé”.

Lo que sí es importante también es saber que la política tampoco tiene un espacio que le sea propio. Por ejemplo, en Marx lo que veíamos es que las disputas se daban en la fábrica: obreros contra los amos, pero en Rancière no. En Rancière lo que encontramos es que “para que una cosa sea política, es preciso que dé lugar al encuentro de la lógica policial y la lógica igualitaria, el cual nunca está preconstituido”²¹⁰, por lo tanto, no hay nada que sea por sí misma política, pero “cualquiera puede llegar a serlo si da lugar al encuentro de las dos lógicas”²¹¹. Por ejemplo, un espacio político podría ser desde un despacho de un jefe con un trabajador, una casa familiar, un restaurante, ... cualquier lugar es política si hay un encuentro entre estas dos lógicas.

Podemos concluir, entonces, que la política no tiene lugar y no tiene *arkhé* propio, pero que se apodera de la igualdad para que nazca este encuentro, irrumpiendo en el orden social predispuestos por unos cuantos y pudiéndose instituir dónde sea.

5.4.2. La subjetivación política

Hemos estado nombrando constantemente de la “no-parte” y de la “parte”. En Rancière, la política se constituye por modos de subjetivación, no por sujetos, entendiendo por subjetivación:

[...] 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.²¹²

Con esta cita de Rancière nos da bastantes pistas de lo que son estos modos de subjetivación que vamos a desarrollar en este punto. Nos habla de “actos”, de “capacidad de enunciación”, “experiencia de lo dado” y de “identificación”.

Respecto a dichos “actos”, los modos de subjetivación se fundamentan, efectivamente, en el actuar, en este caso, en negar lo dado, ya que “el hombre solo puede ser satisfecho por el actuar. Ahora actuar es transformar lo que es real. Y transformar lo que es real es negar lo dado”²¹³. El negar lo dado es esencial para la acción política, y para Rancière, para que se dé ese desacuerdo y distorsión del orden impuesto. Cuando se habla de “negar lo dado” es porque:

²⁰⁸ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática... *Op. Cit.* P. 165.

²⁰⁹ Ídem.

²¹⁰ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo...* *Op. Cit.* P. 48.

²¹¹ Ídem.

²¹² *Ibid.* P. 52.

²¹³ Marchart, O. (2019). Sobre la primacía de la política... *Op. Cit.* P.142.

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 en relación de una parte y una ausencia de parte.²¹⁴

Se genera una desidentificación de lo que se les ha impuesto, como por ejemplo la negación de la capacidad de *logos*. Y lo curioso de estos modos de subjetivación es que “el agente tiene que actuar *como si* estuviese capacitado para actuar”²¹⁵.

Esta ficción de tener capacidad de actuar por aquellos que no la tienen, a causa del orden policial, genera necesariamente que esa voluntad de irrupción no sea individual, porque el movimiento no tendría sentido. En Rancière estaremos hablando de una “voluntad colectiva”²¹⁶, la cual “pasa de un agente a una zona política de ser-en-común”²¹⁷. Estos agentes o sujetos políticos no solo deben negar lo impuesto, sino que “debe afirmar capacidades que no posee interiormente”²¹⁸, usurpando lo que no es suyo: *el logos*²¹⁹. Y aquí es cuando entra esa capacidad de enunciación: al poseer algo que no es suyo, se reafirman en su voluntad como proyecto colectivo²²⁰ y son capaces de irrumpir en el orden policial

[...] superponiendo al orden policial que estructura la comunidad otra comunidad que no existe sino por y para el conflicto, una comunidad que es la del conflicto en torno a la existencia misma de lo común entre lo que tiene parte y lo que no la tiene.²²¹

Esta “no-parte” crea una comunidad que sólo tiene consistencia en el conflicto, es decir, es el momento en que se crea la política con la bandera de la verificación de la igualdad. Es el momento en que se crea ese escenario común, del que hemos hablado anteriormente, haciendo que se despojen de los títulos de la comunidad y ser un cualquiera con otro cualquiera.

Lo que produce esa subjetivación política es originar ese choque entre los que simplemente los identificaban como animales con voz y el “encuentro violento de la igualdad del *logos*”²²², es decir, al identificarse como seres con *logos* y actuar *como si* ostentaran esta capacidad, da lugar a un choque entre ese orden policial con la lógica y la demanda igualitaria. Resultando de este

²¹⁴ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 53.

²¹⁵ Marchart, O. (2019). Sobre la primacía de la política... *Op. Cit.* P.145.

²¹⁶ Ídem.

²¹⁷ Ídem.

²¹⁸ Ídem.

²¹⁹ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 53.

²²⁰ Marchart, O. (2019). Sobre la primacía de la política... *Op. Cit.* P.146.

²²¹ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 52.

²²² Ibid. P. 54.

choque 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”²²³.

Lo que pretende transmitir Rancière con esta idea de política, subjetivación política e igualdad es que, al final, la “no-parte” realiza la ejecución de “la acción de una comunidad específica reclamando sus derechos”²²⁴, de ahí la insistencia entre el *logos* y la *phoné*.

Si nos damos cuenta, aquellos que no forman parte o sienten que no forman parte, cuando se revuelven o levantan en contra del orden impuesto, inicialmente, se ven como un ruido de unos cuantos, pero cuando va avanzando el tiempo se puede observar cómo se genera una comunidad grande y es el momento en que los que imponen el orden policial (Administraciones Públicas, Gobierno, personas con poder ya sean jefes, altos mandatarios...) deben soltar ese título y crear un encuentro de “yo” y “tu” tratándose como dos seres con la misma capacidad de palabra y de entendimiento. Lo que son esa “no-parte” es una multitud de individuos que, al tener las mismas intenciones, crean una voluntad común convirtiéndose en un “ser-en-común”²²⁵, es como un único individuo formado por esos que no se sienten identificados.

Esta situación se puede llevar perfectamente a nuestra actualidad: manifestaciones feministas, manifestaciones LGTBIQ+, manifestaciones de ciertas etnias reivindicando sus derechos. Todos ellos, inicialmente, se tenían como ruido y poco a poco han ido introduciéndose en el orden impuesto como una nueva parte de ella: han conseguido regulaciones legales, al menos en el caso español, del matrimonio sin disparidad de sexos, regulación sobre asuntos de agresiones sexuales, ... Irrumpen violentamente reivindicando que sí que tienen *logos* y sí tienen capacidad para ser parte, distorsionando el orden y creando otro totalmente diferente.

Por tanto, podemos concluir este apartado diciendo que, gracias a los modos de subjetivación, estos sujetos políticos son capaces de crear el desacuerdo, la distorsión. Siendo así que “la distorsión es simplemente el modo de subjetivación en el cual la verificación de la igualdad asume una figura política”²²⁶, figura la cual tiene una única función: litigar respecto a una determinada forma de distribución de las ocupación, funciones y lugares de la sociedad²²⁷.

²²³ Ibid. P. 52.

²²⁴ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática... *Op. Cit.* P. 172.

²²⁵ Ídem.

²²⁶ Rancière, J. (1996). La distorsión: Política y Policía. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 56.

²²⁷ Ibid. P. 51.

6. LA DEMOCRACIA

6.1.La Democracia: Victoria Sobre Su Reflejo

La democracia es famosa por ser el gobierno del pueblo para el pueblo. El mejor de los regímenes políticos y estatales para vivir, pero ¿y si no fuera así? Rancière estudia la democracia a partir de dos vertientes: la vertiente actual y la vertiente filosófica.

En este apartado vamos a centrarnos en esa vertiente actual, ya que Rancière entiende que la democracia “proclama el triunfo de ésta, correlativo del hundimiento de los sistemas llamados totalitarios”²²⁸, materializándose así en un régimen político donde se crean instituciones que representan esa soberanía popular²²⁹, ese gobierno del pueblo para el pueblo. Se da cuenta que se ha entendido este concepto como la oposición al “gobierno de la arbitrariedad [...] al que se da a llamar [...] tiranía, dictadura o totalitarismo”²³⁰. Pero ¿por qué realmente ha triunfado la democracia? Rancière afirma con seguridad que “la quiebra de los estados llamados totalitarios es, en efecto, una quiebra con respecto a lo que era su legitimación última: eficacia, la capacidad del sistema para procurar las condiciones materiales de una nueva comunidad”²³¹, todo ello alimentado por la idea de que la democracia es el mejor camino para instituir la justicia verdadera, llegar a formas de producción de riqueza más estables y mejores, ... entre otros aspectos.

La democracia, entendida como régimen político, ha salido victoriosa frente al poder desmedido del Estado sobre el ciudadano y sus instituciones, haciendo que la legitimación de la democracia funcione “como balance de la catástrofe totalitaria”²³², es decir, por la derrota del totalitarismo. Actualmente, la democracia se enfrenta a uno de sus mayores retos, desde la perspectiva de Rancière: “el reinado de los deseos ilimitados de los individuos en la sociedad de la masa moderna”²³³. Según él, ““el buen gobierno democrático es el que es capaz de controlar un mal cuyo simple nombre es “vida democrática””²³⁴. Esta vida democrática se basa en la intromisión de todos los individuos de la sociedad en cada una de las actividades realizadas por el Estado, desafiando los principios del buen gobierno. Para equilibrar esta vida democrática, Rancière se fijó en que existían dos soluciones: orientar las energías de la escena pública, por tanto, del Estado, en la satisfacción de los fines individuales, o bien aumentar la participación popular en la discusión de los asuntos públicos. Ninguna de las dos opciones gustó, demostrando que “la

²²⁸ Rancière, J. (1996). Democracia o Consenso. *En El Desacuerdo: Política y filosofía*. P. 121.

²²⁹ Ídem.

²³⁰ Rancière, J. (2006). De la democracia victoriosa a la democracia criminal. *El Odio a la Democracia*. P. 18.

²³¹ Rancière, J. (1996). Democracia o Consenso. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 121-122.

²³² *Ibid.* P. 123.

²³³ Rancière, J. (2006). Introducción. *El Odio a la Democracia*. P. 9.

²³⁴ Rancière, J. (2006). De la democracia victoriosa... *Op. Cit.* P. 18.

democracia buena debía ser la forma de gobierno y de vida social capaz de controlar el doble exceso de actividad colectiva o retraimiento individual”²³⁵.

Con esto, Rancière se da cuenta de que la democracia no es ese gobierno del pueblo por el pueblo²³⁶, sino que va mucho más allá. La democracia se convertido en el “desorden de pasiones ávidas de satisfacción”²³⁷, que a su vez conlleva el “aumento irrefrenable de demandas que presionan a los gobiernos, debilitan la autoridad y convierten a individuos y grupos reacios a la disciplina y a los sacrificios requeridos por el interés común”²³⁸. A partir de estos fenómenos, el filósofo argelino se dio cuenta de que realmente los totalitarismos y la democracia no estaban tan alejados como parecía. Siempre se nos ha enseñado que la democracia es la forma de gobierno opuesta a los totalitarismos, “Estado total era el que suprimía la dualidad Estado y sociedad, entendiendo su esfera de ejercicio a la totalidad de la vida colectiva”²³⁹. Por tanto, los totalitarismos son aquellos donde el Estado devoraba a la sociedad, en cuanto libertades y derechos, sin embargo, la democracia tiene la misma dinámica, pero a la inversa: la “sociedad [es la] devoradora del Estado”²⁴⁰. Esto hace que la sociedad democrática sea de las peores sociedades que puede existir, ya que se rigen por unos derechos que son “derechos de los individuos egoístas”²⁴¹ porque solo piden al Estado y esto es la consecuencia de haya una sociedad que “quiere que todos sean iguales y que se respeten todas las diferencias”²⁴². Rancière ve el problema en que las sociedades democráticas actuales solo conocen “la búsqueda del crecimiento indefinido inherente a la lógica de la economía capitalista”²⁴³. Lo que está criticando es que la sociedad democrática se ha materializado en la estandarización del libre mercado, del capitalismo constante, creando un ser democrático que solo puede ser proveedor o cliente de este mercado, generando un sistema de oferta y demanda, basada en las necesidades desenfrenadas del sujeto democrático.

Lo que le ocurre a la sociedad democrática, a partir de la dinámica del libre mercado, es que se ha acostumbrado a tener todo lo que demanda. El ser democrático lo que hace es situarse en un plano igual que el propio Estado, demandándole todo lo que quiera o necesite, escudándose en el discurso de los derechos y libertades del individuo, siendo un instrumento para demandar la igualdad, supuestamente, democrática, pero en base a la diferencia. La respuesta del Estado suele

²³⁵ Ibid. Pp. 18-19.

²³⁶ Ibid. P. 16.

²³⁷ Ídem.

²³⁸ Ibid. P. 17.

²³⁹ Ibid. P. 24.

²⁴⁰ Ibid. P. 25.

²⁴¹ Ibid. P. 31.

²⁴² Rancière, J. (2006). Introducción. *El Odio a la Democracia*. P. 12.

²⁴³ Rancière, J. (2006). De la democracia victoriosa... *Op. Cit.* P. 34.

ser la de conceder dichos deseos y así evitar cualquier tipo de levantamiento social en contra suya. Este acontecimiento se ejemplifica de una manera interesante en la relación profesor-alumno. Rancière se fija en que el enemigo de la escuela republicana es “el alumno mismo, convertido entonces en el representante por excelencia del hombre democrático”²⁴⁴, siendo así un “joven consumidor ebrio de igualdad, cuya carta eran los derechos del hombre”²⁴⁵. Lo que nos quiere mostrar Rancière es que la igualdad mal entendida puede llevar a una sociedad democrática que no es la real. En este caso que hemos hablado de la relación alumno-profesor nos cuenta que:

[...] la valorización de la igualdad pasó a ser un trabajador común [el maestro] y corriente que tiene frente a sí usuarios y se ve llevado a discutir de igual a igual con el alumno, quien acaba planteándose como juez del maestro²⁴⁶.

Esto es lo que nos ocurre con los gobiernos: si el Estado no nos da, le juzgamos de igual a igual, perdiendo totalmente la autoridad que ostenta en sí mismo.

Pero no solo esto, sino que, a modo de estudio sociológico, nos explica que “hay demasiados individuos, demasiadas personas, aspirantes al privilegio de la individualidad”²⁴⁷. Esta individualidad, nos dice, es algo positivo para las élites, para el grupo de unos pocos, pero “si todo el mundo accede a ella se transforma en una catástrofe de civilización”²⁴⁸. Si todo el mundo accede a esa individualidad escudada por sus derechos y libertades, con la posibilidad de pedir incesantemente, el resultado es la catástrofe, ya no solo por la imposibilidad de dar todo a todo el mundo, sino porque pedimos a partir de las diferencias, de las excepciones y no de lo que nos asemeja y lo que nos haría bien a todos.

La democracia política actual, por tanto, es “una mala forma de gobierno”²⁴⁹, es un régimen contrario a lo que se nos dice ya que va en contradirección de la comunidad en sí. Además de ser una mala forma de gobierno, es un estado donde “el que gobierna es el hombre privado, egoísta”²⁵⁰ donde “la ley democrática no es sino el capricho del pueblo, expresión de la libertad de individuos indiferentes a cualquier orden colectivo y cuya única ley son sus cambios de humor y gustos”²⁵¹. Por tanto, lo que ha generado la democracia es una inversión de la estructura en sí misma, donde

²⁴⁴ Ibid. P. 43.

²⁴⁵ Ídem.

²⁴⁶ Ibid. P. 44.

²⁴⁷ Ibid. P. 47

²⁴⁸ Ídem.

²⁴⁹ Rancière, J. (2006). La política o el pastor perdido. *El Odio a la Democracia*. P. 56.

²⁵⁰ Ídem.

²⁵¹ Ídem.

“los gobernantes tienen aire de gobernados, y los gobernados, de los gobernantes”²⁵², como esa inversión de la relación alumno-maestro de la que hemos hablado anteriormente.

Lo que critica Rancière de la democracia actual es que vivimos encerrados en un individualismo constante donde solo se pide, pero no se mira más allá de los gustos propios y de las necesidades individuales. Termina diciéndonos que el mayor mal es “el desamparo de los individuos democráticos es el de los hombres que han perdido la medida por la cual lo Uno puede concordar con lo múltiple y los unos unirse en un *todos*”²⁵³. El problema que ve Rancière es que la sociedad democrática actual se ha centrado en la aspiración de una igualdad complicada, ya no solo porque no todos tenemos las mismas necesidades, sino porque también queremos que se respete la diferencia. Por ello, cuando el ser democrático pide algo al Estado, lo que ocurre es que no lo hará a partir de la idea de igualdad o bien común, sino que se basará en la diferencia, en sus necesidades.

6.2. ¿Qué Entiende Rancière Por “Democracia”?

Para entender qué es democracia en Rancière es importante partir de la idea de que “la palabra democracia no designa propiamente ni una forma de sociedad ni una forma de gobierno”²⁵⁴. Todo lo contrario, la democracia “dio origen inicialmente a la filosofía política porque no es un conjunto de instituciones o un tipo de régimen entre otros sino una manera de ser de lo político”²⁵⁵. Rancière ve el fallo en el intento de hacer coincidir la democracia con el régimen político que rige en una sociedad. Lo que hace el filósofo argelino es decirnos, incluso, cuándo hay democracia:

Las formas de la democracia no son otra cosa que las formas de manifestación de ese dispositivo ternario. Hay democracia si hay una esfera específica de aparición del pueblo. Hay democracia si hay actores específicos de la política que no son ni agentes del dispositivo estatal ni parte de la sociedad [...]. Hay democracia, por último, si hay un litigio en el escenario de la manifestación del pueblo por un sujeto no identitario.²⁵⁶

Nos está dando los elementos necesarios para ver que la democracia realmente es algo poco común, es la “creación de un espacio de visibilidad para el litigio”²⁵⁷. Nos muestra que la democracia no es un fenómeno consensual ni pacífico, más adelante desarrollaremos el porqué

²⁵² Ibid. P. 57.

²⁵³ Rancière, J. (2006). De la democracia victoriosa... *Op. Cit.* P. 50.

²⁵⁴ Rancière, J. (2006). Democracia, república, representación. *El Odio a la Democracia.* P. 76.

²⁵⁵ Rancière, J. (1996). Democracia o Consenso. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 125.

²⁵⁶ Ibid. P. 127.

²⁵⁷ Rancière, J. (1995). Democracia y post-democracia. *Ideas y valores*, 44. P. 31.

de esto, pero es relevante tenerlo en cuenta. Además, él mismo acepta que la experiencia de la democracia es algo “acontecimental, pues solo emerge en formas de manifestación polémica ante la experiencia del daño/distorsión”²⁵⁸.

La respuesta a la pregunta: ¿Qué es, entonces, la democracia? Es simple: “La democracia es, en general, el modo de subjetivación de la política”²⁵⁹. Por tanto, la democracia es un modo de hacer política y de ser-político, entendido como un modo de irrupción en la sociedad policial, en el orden impuesto²⁶⁰. Es importante saber que la democracia, como irrupción, lo último que pretende es oponerse a una realidad impuesta, no quiere eliminarla, sino que se introduce, irrumpe, genera ese espacio litigioso para cambiarla²⁶¹ pero no para eliminarla. Esta aclaración es importante porque deja claro que la democracia no es una revolución violenta, aunque a veces puede abocar a ello, sino que es un cambio, un alzamiento de voz y palabra de aquellos que no tienen parte, o sienten que no tienen parte. La democracia, como hemos dicho en el punto anterior, no es un antagonismo de los totalitarismos, sino que es un cambio en la forma y en la apariencia de ese orden policial. De tal forma se afirma que la democracia: “No necesita del tiempo futuro de la disolución total de las instituciones desiguales”²⁶².

Al final, con esta idea de irrupción, lo que hace la democracia es ser en sí misma una “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”²⁶³, generando así comunidades que no se sienten parte del orden policial con una finalidad clara: poner en juego la oposición de dos lógicas, tanto la de la igualdad (o política) con la del orden policial²⁶⁴, poniendo en cuestión si realmente la forma de esa sociedad concreta es la correcta o no.

La democracia y su forma no tiene que ver con la traducción de unas instituciones a partir de la voluntad de unos cuantos votantes, sino que, para Rancière, es un “modo específico de un ser-juntos humanos”²⁶⁵, al final para crear esta irrupción es necesaria una voluntad conjunta, un querer ser para cambiar el orden, para ser vistos y ser escuchados, no solamente oídos. La finalidad de la democracia es crear un cuerpo unido, el cual “requiere de la voluntad y de la creencia firme [de] que somos iguales”²⁶⁶, bajo una identidad específica y hacerse ver para cambiar la estructura social, que no eliminarla.

²⁵⁸ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática... *Op. Cit.* P. 165.

²⁵⁹ Rancière, J. (1996). Democracia o Consenso. *En El Desacuerdo...* *Op. Cit.* P. 126

²⁶⁰ Ídem.

²⁶¹ Ídem.

²⁶² Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática... *Op. Cit.* P. 170.

²⁶³ Rancière, J. (1996). Democracia o Consenso. *En El Desacuerdo...* *Op. Cit.* P. 126

²⁶⁴ *Ibid.* P. 127.

²⁶⁵ *Ibid.* P. 128.

²⁶⁶ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática... *Op. Cit.* P. 170.

Junto con esto, la democracia necesariamente tiene que ser disenso, no puede ser un consenso entre partes porque presupondríamos que partimos de una interlocución entre iguales, entre partes que se entienden. Cuando nos referimos a este término, hablamos del “ejercicio que viene a confundir la lógica de los mundos separados poniendo polémicamente en común lo que ellos separan”²⁶⁷, con la pretensión de hacer visible un mundo no visible para los que forman parte del aparato policial, los que han decidido que esos sujetos que se alzan bajo la lógica igualitaria sean excluidos. Por eso la democracia no puede ser consensual, se basa en una dinámica en el que, a partir de la interrupción, se instituye una comunidad polémica²⁶⁸.

La experiencia de la democracia “no es la mera rendición de cuentas o la vigilancia popular a las instituciones policiales”²⁶⁹, sino que se fundamenta en tomar distancia por parte de los individuos excluidos, de los que son no-parte, y así poder crear una identidad que irrumpa frente lo impuesto. Esta irrupción es el proceso de emancipación, de la “verificación de la igualdad y de la demostración de lo contingente del reparto de lo sensible que funda el orden desigualitario”²⁷⁰. Lo que genera esta experiencia es un nuevo espacio que lo que hace es unir dos lógicas contrarias para tratar esa desigualdad, es el lugar donde se realiza “ese reclamo, mediante la demostración de la igualdad, que es posible”²⁷¹. Ese nuevo espacio es lo que Rancière llama “tercer pueblo”²⁷², refiriéndose al espacio que no tiene un principio, que no tiene consistencia en sí, ni un lugar que le sea propio, sino que es el producto de haber cogido distancia “de un nombre con otros nombres, de una forma con otras formas, de un cuerpo con otros cuerpos [...] hay dos o muchas figuras del nombre y del cuerpo del pueblo que es necesario poner en relación”²⁷³.

Después de la exposición de estos elementos sobre la democracia se puede observar que ésta es un fenómeno que no pretende ser instituida con una continuidad, sino todo lo contrario, es una experiencia momentánea, *acontecimental*, donde ella misma crea un tercer lugar, por tanto, lleva implícito en su ser “la constitución del espacio sensible donde ella puede hacer acto”²⁷⁴, referenciando a ese lugar donde se unen esas dos lógicas contrarias, creando un espacio polémico y poniendo en relieve el problema de la interlocución. Lo que hace la democracia es crear un espacio donde los excluidos y los que forman parte del aparato policial (los que se sienten incluidos en él) hablen un mismo idioma, donde se entiendan para cambiar ese orden.

²⁶⁷ Rancière, J. (1995). Democracia y ... *Op. Cit.* P. 31.

²⁶⁸ *Ibid.* P. 30.

²⁶⁹ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática... *Op. Cit.* P. 166.

²⁷⁰ *Ídem.*

²⁷¹ *Ibid.* P. 165.

²⁷² Rancière, J. (1995). Democracia y ... *Op. Cit.* P. 29.

²⁷³ *Ídem.*

²⁷⁴ *Ibid.* P. 30.

6.2.1. Subjetivación Democrática

La subjetivación democrática es una forma en que las personas que forman parte de la no-parte, los excluidos por ese orden institucional, estatal o policial, se introducen en una esfera que no les pertenece porque no se les reconoce como tal. Cuando Rancière habla de “pueblo” se refiere a:

el pueblo ocupante de esta esfera de apariencia es un "pueblo" de un tipo particular [...] que no se identifica con una parte sociológicamente determinable de una población ni con la suma de los grupos que la constituyen [...] ²⁷⁵

Lo que nos quiere transmitir es que “la democracia es el tipo de comunidad que se define por la existencia de una esfera de apariencia específica del pueblo”²⁷⁶. El pueblo al que se refiere es la unión de los individuos excluidos, que crean esta ficción para ser la fuerza opuesta y hacerse ver y escuchar, encabezando la institución del litigio en sí mismo. Pero sí que recalca que “el pueblo ocupante de esta esfera de apariencia es un "pueblo" de un tipo particular [...] que no se identifica con una parte sociológicamente determinable de una población ni con la suma de los grupos que la constituyen”²⁷⁷. El “pueblo” como apariencia no puede identificarse con una característica en concreto, es decir, no puede identificarse con una etnia, con un tipo de orientación sexual, ... sino que es la suma de aquellos que no se sienten identificados con el orden impuesto y debe ser una mezcla de diferentes individuos con diferentes características. Si se unieran por características se crearían pequeños órdenes policiales entre los excluidos que no se entenderían entre ellos. Lo que dice Rancière es que hay que unirse entre los que no se sienten parte para cambiar y revolucionar ese orden policial, como ocurrió en el Mayo del 68 con los estudiantes y obreros.

El pueblo es el sujeto democrático, es “la dualidad de un cuerpo social y de un cuerpo que viene a desplazar toda identificación social, a ligar el nombre de un grupo social con el nombre de no importa quién”²⁷⁸: este cuerpo desplaza toda identificación social, obligando a las partes enfrentadas a desprenderse de los títulos sociales que les otorga el orden sensible en el momento en que se forma el lugar del litigio, pudiéndose escuchar los unos a los otros. De la misma manera, los excluidos deben desprenderse del hecho de ser excluidos.

Cuando se crea ese litigio ya no hay dos partes: hay un cualquiera con otro cualquiera, que se entienden porque no tienen títulos, no forman parte de nada, pudiendo constituir un lugar de

²⁷⁵ Rancière, J. (1996). Democracia o Consenso. *En El Desacuerdo... Op. Cit.* P. 126.

²⁷⁶ Ídem.

²⁷⁷ Ídem.

²⁷⁸ Rancière, J. (1995). Democracia y ... *Op. Cit.* P. 27.

entendimiento. El pueblo, por tanto, “es el lugar de conducción de un litigio”²⁷⁹, si ellos no reclaman, no hay democracia porque son aquellos que ponen en cuestión lo visible.

Para finalizar, hay que recalcar que “el sujeto democrático sólo toma cuerpo cuando entra en el espacio polémico de la política”²⁸⁰, es decir, solo cuando los individuos excluidos se dan cuenta que deben hacer algo para ser vistos y escuchados, cuando se dan cuenta que deben unirse para verificar la igualdad y tener la voluntad de ello es cuando realmente son sujetos democráticos, cuando se deciden a actuar de manera activa y no solo observando. Por eso Rancière también ve la importancia que, dentro de los excluidos, al momento de unirse, ninguno se quede fuera, es necesario que todos estén mano a mano, decididos a actuar.

6.3. Post-democracia

Como hemos mencionado en el punto anterior, la democracia no es un régimen político sino un fenómeno totalmente eventual, que da lugar al litigio para desaparecer posteriormente. Pero ¿qué queda, entonces, después de la democracia? Para Rancière lo que quedaría después del litigio es la post-democracia, entendida como la liquidación del *demos*, por tanto, la liquidación de la no-parte. La post-democracia sería el “modo de identificación entre los dispositivos institucionales y la disposición de las partes de la sociedad y sus partes, idóneo para hacer desaparecer al sujeto y el obrar propio de la democracia”²⁸¹, por lo que conlleva a la eliminación de la democracia.

La post-democracia para Rancière sería una forma de consenso porque es el momento en que realmente todas las partes que forman la sociedad están en igualdad de condiciones, es el momento en que se da “la desaparición de toda diferencia entre parte de un litigio y parte de la sociedad”²⁸², en consecuencia, es la desaparición de la tensión entre la lógica igualitaria y la lógica policial. Este consenso genera una predisposición de la igualdad de las partes ya en el propio régimen sensible, lugar en el que si hay algún desencuentro ya no será a nivel de litigio sino de discusión, “con la posibilidad de elegir entre dos maneras de elegir su parte”²⁸³. Lo que nos dice Rancière es que con la post-democracia solo hay una única parte, ya que ha desaparecido esa diferencia lingüística, todos tienen *logos* y todo lo que expresan cuentan lo mismo porque ya siguen una única dirección en cuanto a significación lingüística. Por ende, cualquier diferencia entre los individuos que forman parte de esta post-democracia no sería un litigio en sí mismo porque no hay diferenciación a nivel lingüístico, ninguno debe hacerse escuchar y ver frente al

²⁷⁹ Ídem.

²⁸⁰ Santiago, J. (2009). Democracia, ciudadanía ... *Op. Cit.* P. 273.

²⁸¹ Rancière, J. (1996). Democracia o Consenso. *En El Desacuerdo...* *Op. Cit.* P. 129.

²⁸² Ibid. P. 130.

²⁸³ Ibid. P. 129.

otro, sino que ya se ven, ya se entienden y la discusión se fundamentará en elegir un camino u otro dentro de una misma lógica, un mismo mundo y una misma realidad.

6.3.1. Régimen Postdemocrático: Opinión y Derecho

Con la institución de la post-democracia se crea un régimen de opinión y de derecho. Respecto al régimen de opinión lo que se instituye es la desaparición de la apariencia de pueblo²⁸⁴, aquí lo que ocurre es que “el pueblo nunca más es impar, incontable o irrepresentable”²⁸⁵ ya que éste forma parte del todo social, nunca más será el sujeto que debe reclamar su igualdad, su *logos* y su ser. Por primera vez será “la identidad del pueblo y la población, experimentada como régimen de interioridad de una comunidad”²⁸⁶, es decir, es la identificación de dos cuerpos que en el escenario democrático eran contrincantes, ya que la población era la parte identificada por el régimen policial, mientras que el pueblo era la no-parte. En cambio, en el escenario postdemocrático son lo mismo, se identifican entre ellos porque estamos en la esfera de cualquiera con cualquiera. De esta manera, si ha desaparecido esa ficción de pueblo, si desaparece la no-parte, necesariamente tiene que darse la “supresión del litigio”²⁸⁷ porque ya no se podrá reanimar el nombre de pueblo ni las apariencias que generaban su división con el orden policial²⁸⁸. Pero esa supresión del litigio no se da por el régimen de la opinión sino por el régimen de derecho. Este “derecho” son:

[...] disposiciones jurídicas de los códigos y maneras de ponerlas en práctica, ideas filosóficas de la comunidad y de lo que la funda, estructuras políticas de la distorsión, modos de gestión policial de las relaciones entre el Estado y los grupos e intereses sociales²⁸⁹.

La supresión del litigio se basa en “la feliz armonía entre la actividad legislativa del poder público, los derechos de los individuos y la inventiva procesal de los estudios de abogados”²⁹⁰, es la inclusión de la sociedad en los derechos e instituciones estatales. Todo ello se consigue porque se da pie a que la lógica igualitaria (democracia) y la lógica policial (Estado) se unan en un mismo nombre: la comunidad²⁹¹, que hace que pueda identificarse con el derecho como representante de ésta. Gracias a esto, todo el aparato legislativo y todas las instituciones son capaces de

²⁸⁴ Ibid. P. 130.

²⁸⁵ Ídem.

²⁸⁶ Ibid. P. 134-135.

²⁸⁷ Ibid. P. 135.

²⁸⁸ Ídem.

²⁸⁹ Ibid. P. 136.

²⁹⁰ Ibid. Pp. 136-137.

²⁹¹ Ibid. P. 137.

identificarse con el espíritu de la comunidad, uniendo así las libertades individuales con las energías sociales²⁹².

Con ello, lo que provoca es la desaparición del escenario y exposición política, así como el litigio, ¿por qué? Porque se instituye un control de la constitucionalidad que lo que pretende es declarar el “no lugar de la manifestación pública del litigio”²⁹³, este control constitucional no es otra cosa que la unión entre el Estado y el antiguo litigio político. Este control, según Rancière, estará constituido por un juez supremo²⁹⁴, que representa la identidad de la igualdad y la protección de ésta cuando surja alguna diferencia. La función de este juez supremo es que cualquier persona que acuda a ellos presente “[...]la ley o el artículo de ley indeseables como contradictorios no con tal o cual artículo de la Constitución, sino con el espíritu mismo de ésta, o sea el principio de igualdad”²⁹⁵. Este último punto es importante porque ya no se basan en la ley únicamente, que antes se fundamentaba en la desigualdad, sino que gracias a la unión Estado y sociedad, gracias a la creación de la comunidad, las leyes y la ley suprema, como son las constituciones, se fundamentan en la igualdad y en la defensa de ésta. Lo que pretenderá el régimen de derecho, por ende, será demostrar jurídicamente que se identifica con “el alma de la comunidad, [...] demostración [...] de la identidad consigo misma de la opinión”²⁹⁶.

Esto tiene consecuencias que Rancière ya preveía, y que actualmente estamos en los inicios de estas. Lo que deberá hacer el Estado es un ejercicio conjunto de redefinición de derechos de los individuos cada vez que surja algún tipo de circunstancia que sea propensa a poner en duda la igualdad, a su vez los deberá introducir en sus normativas y aparatos jurídicos y adaptarse a cualquier cambio social que acontezca²⁹⁷. Es decir, el Estado debe estar atento a todos los fenómenos sociales, a cada uno de los individuos que la forman para introducir todo lo que reivindican y evitar, de esta forma, que se vuelva hacia el litigio y a que existan excluidos. La función del Estado cambia completamente a la idea que se tenía cuando existía la diferencia entre parte y no-parte, ya que ahora debe suprimir “todo intervalo de apariencia, de subjetivación y de litigio en la exacta concordancia del orden del derecho y el orden de los hechos”²⁹⁸. Lo que conlleva que el acto de verificación que antes tenía el *demos*, ahora lo ostente el Estado. Este ejercicio se deberá realizar reiteradamente para reconocer “continuamente a los individuos y a los grupos en derechos siempre nuevos”²⁹⁹ y así no perder nunca su legitimación. Esto genera que el Estado no mira realmente por el bien de la comunidad, sino que se orienta a estar siempre

²⁹² Ídem.

²⁹³ Ibid. P. 138.

²⁹⁴ Ídem.

²⁹⁵ Ídem.

²⁹⁶ Ibid. P. 139.

²⁹⁷ Ibid. P. 140.

²⁹⁸ Ibid. P. 142.

²⁹⁹ Ídem.

legitimado por ella, dando todo lo que piden. Esto es a causa de que, si queda algo fuera, algo sin tratar o darle cierta importancia, parece que ese algo sea un “casi nada”³⁰⁰, es decir, algo irrelevante, es el momento en el que puede surgir la diferencia que separa “la prosperidad futura de la miseria amenazante y el vínculo social del caos muy cercano”³⁰¹ desembocando a un “Estado proclamado vacío [...] Estado de saturación de la comunidad”³⁰².

Por tanto, con la post-democracia nos encontraríamos en un régimen “[...] sin intervalos donde puedan construirse formas de comunidad del litigio, formas de comunidad no especulares”³⁰³, un lugar donde reina el consenso porque se presupone que todas las partes y sus problemas tienen el mismo valor³⁰⁴, por ende, no pueden existir excluidos porque el Estado hará todos los esfuerzos para incluir a estas personas y sus derechos.

7. DEMOCRACIA Y POLÍTICA: CRÍTICA Y COMPARACIÓN

Rancière nos lo dice de forma directa: “La democracia es, en general, el modo de subjetivación de la política”³⁰⁵, por tanto, podemos afirmar que política y democracia en Rancière significa lo mismo. Incluso, podría parecer una forma de hacer política, pero sí que es cierto que él solo vislumbra una manera de hacer política y es ejerciendo la democracia, es el modo de subjetivación política más útil para generar desacuerdo.

En esta línea afirma lo siguiente: “Toda política es democrática en este sentido preciso, no en el sentido de un conjunto de instituciones sino en el de formas de manifestación que confrontan la lógica de la igualdad con aquella del orden policial”³⁰⁶. A lo largo de sus obras Rancière pretende que dejemos de lado la idea preconcebida de identificar democracia con las instituciones, así como entender la política como el ejercicio de poder de un gobernante.

Para él la democracia es la manera más perfecta de hacer política, de alzar la voz por parte de los excluidos, de la no-parte para poder verificar la igualdad. Es decir, “las formas de la democracia corresponden a lo que he intentado analizar como formas de constitución de un espacio político en general”³⁰⁷. Él mismo nos confirma que estudia la democracia no como régimen político, sino como creación de ese espacio de litigio, ese lugar donde se confrontan identidades distintas pero

³⁰⁰ Ibid. P. 143.

³⁰¹ Ídem.

³⁰² Ibid. P. 144.

³⁰³ Ibid. P. 145

³⁰⁴ Ibid. P. 146.

³⁰⁵ Ibid. P. 126

³⁰⁶ Rancière, J. (1995). *Democracia y ... Op. Cit.* P. 28.

³⁰⁷ Ídem.

iguales. Por eso critica en su libro *Odio a la democracia* el intento reiterado de hacer ver que la democracia es un régimen político y, por ende, que la política sea el ejercicio de ese poder. Para Rancière, “en la política democrática, [...], no tiene nada que ver con un proyecto que pretenda tomar el poder, ni mucho menos competir partidariamente por la apropiación estatal. [...]”³⁰⁸, sino ese encuentro entre identidades, entre excluidos y parte.

Respecto a estos dos últimos, tanto en la democracia y en la política existe la subjetivación. Esta subjetivación es el punto más importante para poder poner en marcha la democracia y la política. Es el momento en que los excluidos se identifican como tales y actúan, viendo que no existe diferencia entre los que forman parte del órgano policial y ellos. Es el momento donde hay una acción colectiva, que no individual, por parte de éstos, creando una voluntad y actuando *como si* tuvieran palabra. Al final, lo que deja claro Rancière es que los excluidos, además de crear el litigio para reivindicar sus derechos y libertades, lo que hacen es poner en cuestión el orden policial, pero algo más importante: la interlocución. Una de las cuestiones más llamativas es esa distinción entre *phoné* y *logos*, más que nada porque es el origen de la diferencia. Aunque él se centre más en la igualdad como punto de partida, la diferencia que estipula entre *phoné* y *logos* es esencial para que haya litigio. ¿Por qué? Pues bien, él mismo lo explicaba: el *demos* es quien tiene *phoné*, solo es capaz de emitir ruido a los oídos de los que tienen *logos* y esto tiene una causa clara: los que tienen *logos* son los que han establecido las partes de la sociedad, a quién le corresponde cada función y quien debe considerarse parte y quien no. Lo que demuestra que todos tenemos *logos* pero que unos cuantos deciden no entender, no escuchar y crear la diferencia. Esto se nombra en el apartado 5.2. cuando se habla de estos dos fenómenos, es decir, la diferencia entre las dos partes es lo que cuenta esa palabra. Podemos tener una misma palabra, pero cada parte la entenderá de una manera u otra, lo que transmite el sentido o significado esa palabra será diferente por esa separación de esferas. No será lo mismo el: “¿me comprendes?” de una persona que forma parte de la repartición de lo sensible cuando lo emite hacia un excluido, ya que este “comprender” tendrá matices de orden, de mandato. Mientras que, el “¿me comprendes?” de un excluido o no-parte hacia un superior, entendido como una persona que sí que forma parte del reparto de lo sensible, expresará la necesidad de entendimiento entre las partes, de saber si hablan el mismo lenguaje a nivel significativo, no de lengua o idioma. El excluido mostrará la necesidad de ser escuchado y entendido, mientras que la parte simplemente expresará un mandato autoritario.

Siguiendo con la parte y la no-parte, Rancière en ningún momento se posiciona respecto a si la parte es mayoría y la no-parte es la minoría, o a la inversa. De primeras, y por las ideas preconcebidas que tenemos de la sociedad, podríamos entender que la no-parte es la minoría y

³⁰⁸ Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática... *Op. Cit.* P. 169.

que la mayoría, en cambio, sí formaría parte del orden policial. Pero, a partir de lo que él crítica de la democracia, el mundo actual dónde la mayor catástrofe es que todos los individuos pensamos que merecemos los mismos derechos y libertades, podemos entrever que la minoría realmente es el orden policial, entendida como el gobierno de unos pocos, de la sociedad minoritaria que ostenta el privilegio de la palabra, el privilegio de tener derechos y libertades, mientras que la no-parte sería la mayoría, aquellos que deben unirse para irrumpir en este orden privilegiado. Pero todo esto son suposiciones, el autor no aclara nada de este asunto, así como sus estudiosos tampoco han querido aventurarse a calificar como se conforman estas partes.

Todo esto va en relación con que si la no-parte no tiene ningún título, ningún nombre identificativo, lo que ellos generan tampoco tiene un principio. La democracia y la política no tiene un principio propio en el que fundamentarse porque ambas se constituyen como acontecimientos efímeros, acontecimientos eventuales que se dan muy pocas veces en la historia. Lo que hacen es apropiarse de la igualdad para verificarla, para demostrar que el orden policial necesita la presuposición de una igualdad para generar desigualdad. Esto último suena contradictorio, pero Rancière estipula que necesariamente todos los individuos deben ser iguales para luego devenir desiguales, por el hecho de que los excluidos entiendan que no forman parte de la sociedad y cumplan las órdenes de los que sí que la forman. A partir de esa igualdad, se puede estipular un orden policial de exclusión. Pero a su vez, acogen la igualdad como bandera para introducirse en ese orden y pausarlo, generando un espacio de encuentro entre policía y política dando pie a esa verificación, despojándose de los títulos de excluidos y de los títulos del orden policial para ser un cualquiera con otro cualquiera, dos personas en un mismo nivel de entendimiento y comprensión.

¿En qué se diferencia la democracia de la política? La política, como concepto en Rancière, hace referencia a la teoría filosófica, mientras que cuando se refiere a la democracia, habla de la materialización de la política en la sociedad como forma de subjetivación política. Para entender esto nos ayuda la crítica que versa sobre la democracia actual de las sociedades occidentales, estipulando así la diferencia entre democracia con régimen político. El fenómeno democrático, por tanto, político, se da en cualquier tipo de régimen. La diferencia como tal se daría en el modo de subjetivación porque en la democracia, esa “no-parte” le impondrá el nombre de “pueblo”. Pero como tal, no existen diferencias sustanciales entre política y democracia porque son el modo de irrupción en el orden sensible.

Aun así, hay más semejanzas que diferencias entre política y democracia, entendidas ambas como un punto intermedio entre la desigualdad y el cambio. Llevado a la practicidad, lo posterior a la política democrática será la post-democracia: momento donde el Estado y las energías sociales se

unen en la idea de la comunidad, donde ésta representa los principios de la igualdad y la legalidad. En la post-democracia ya no tenemos ese matiz de disenso, de violencia a nivel de irrupción porque todos los que forman parte de la sociedad son iguales, reconocidos por todos y por el Estado. El problema aquí es que el Estado será un estado vacío porque estará pendiente de una legitimación constante por parte de la sociedad, anticipándose a todas las quejas sociales, introduciendo todos los derechos y libertades que exijan. Aunque Rancière no lo afirma, podemos ver semejanzas entre lo que él observa de la democracia actual con la post-democracia. Según él, la democracia actual se rige por un gobierno de la sociedad ante el Estado, los individuos democráticos son individuos egoístas, que piden escudándose en sus derechos y respetando la diferencia, ¿y qué hacen los gobiernos? Conceder lo que se pide porque así evitan el litigio. La post-democracia es eso, el Estado debe estar pendiente de todos y cada uno de los individuos para evitar que se vuelvan a dar los excluidos. Esto, viendo la filosofía de Rancière, surge por la equivocación de establecer como principio la igualdad. La igualdad sostiene la sociedad actual y es el gran fallo. Al final la igualdad es en sí misma una propiedad independiente, no es un fundamento. Si realmente todos somos iguales, pero a la vez queremos que se nos respete la diferencia, generamos ese bucle incesante donde el gobierno nos tendrá que dar todo para que estemos satisfechos y no generar exclusión. Rancière aboga siempre por establecer gobiernos sin *arkhé* perpetuo, es decir, busca que las sociedades se fundamenten en principios cambiantes, no solamente en uno porque es lo que trae los problemas: la desigualdad. Si nos basamos en la propiedad, los que no tienen tanta capacidad económica se quedarían fuera, si nos basamos en la redistribución de los bienes, por ejemplo, los que quieren ir más allá se quedarían excluidos también porque generarían más. Y está claro que la igualdad sería la respuesta perfecta si no la utilizáramos como herramienta para exigir más derechos, más libertades, más riqueza... siempre teniendo en cuenta ese modelo de lo político por parte de Rancière: no hay fundamento, no hay un elemento único, absoluto y perpetuo que sustente una sociedad.

Rancière, aun así, ha recibido numerosas críticas de sus detractores. Estas críticas suelen ir en la misma línea. Las palabras de Žižek son claras al respecto: “las condiciones de la praxis política según la define el filósofo francés son demasiado irreales y abstractas como para poder traducirse en acciones concretas que lleven consigo una inversión del orden policial”³⁰⁹. Es cierto que la teoría de Rancière tiene sentido si entendemos la política, o la democracia, como ese “alzar la voz” de los que se sienten fuera del orden policial. Pero el filósofo deja muchos elementos sin concretar, entre ellos, no explica lo que ocurre en ese espacio de encuentro entre dos lógicas contrarias, ¿se genera una guerra?, ¿una revuelta violenta entre bandos?, ¿dialogan? No lo especifica con claridad. Sí que es cierto que nos dice que en ese encuentro, las partes se despojan

³⁰⁹ Santiago. J. (2009). Democracia, ciudadanía ... *Op. Cit.* P. 273.

de los títulos que ostentan para establecer, o intentar establecer, una comunicación de tú a tú, pero no indaga más allá. De la misma manera, tampoco nos dice que ocurre después de ese encuentro, ¿el orden policial cambia?, ¿si no llegan a un punto común qué ocurre?, ¿quedan más excluidos? Son preguntas que quedan sin contestar.

Con esta línea de crítica sobre democracia y política podemos también criticar la post-democracia. La post-democracia se puede ver como el resultado del encuentro entre las partes, que fuera la consecuencia del escenario del desacuerdo y, así, el régimen político de la nueva sociedad donde se suprime el litigio y todos los individuos forman parte de un todo. Pero él mismo también nos muestra los defectos de la post-democracia. Se da cuenta que el hecho de que todos seamos parte de una sociedad igualitaria generaría para el Estado una sobreacumulación de esfuerzos por contentarnos a todos, por evitar a cualquier costa el litigio. Tampoco explica cómo se llegaría a este escenario, qué haría falta: ¿habría gobernantes?, ¿habría leyes?, ¿limitaciones? No nos especifica nada.

Como dice Žižek, las condiciones son bastante abstractas e ideales. No es tan fácil generar un encuentro entre dos lógicas contrarias y que una de ellas se libre de los títulos que le ha otorgado la sociedad por el hecho de que ese título se convierte en una parte de la identidad personal de ese individuo. De la misma forma, tampoco es fácil generar una voluntad común entre los excluidos porque no todos tienen los mismos intereses. Por ejemplo, no se pueden juntar inmigrantes, mujeres e individuos del colectivo LGTBIQ+ porque cada uno lucha por sus intereses como grupos y pondrán más énfasis en unos aspectos que en otros. Entre los excluidos se crean pequeños grupos de subjetivación por los que alzan la voz, por eso es casi imposible que todos se unan por una gesta común.

Pero, a favor de Rancière, debemos abogar a que es un filósofo que sigue vivo, que está mejorando sus teorías filosóficas y que sigue observando los cambios que se crean en la sociedad para perfilar sus ideas, por tanto, no puede darnos una solución cerrada, como tampoco nos puede especificar ciertos aspectos de su filosofía porque es una filosofía en construcción, de estudio constante y más en nuestras sociedades plurales.

8. CONCLUSIÓN

Podemos concluir que efectivamente democracia y política a los ojos de Rancière son lo mismo, entendiendo la democracia como el modo de hacer política. Al final ambos conceptos cogen una orientación muy diferente a lo que estamos acostumbrados a oír porque ya no se tomaría como un régimen político o un modo de elección de los representantes. Estaremos ante un modo de hacer visible, de hacerse oír por parte de los excluidos y poder generar un encuentro litigioso entre ambas partes.

Como tal la filosofía de Rancière es una filosofía en construcción, es una filosofía que se está basando en los cambios de las sociedades occidentales actuales, sociedades que llevan un ritmo desenfrenado en relación con otras épocas. Rancière no da respuestas, no da una solución para el futuro, pero tampoco es su intención. Cuando leemos a este filósofo, nos damos cuenta de que las políticas actuales son de futuro, siempre mirando hacia dentro de unos años y él lo que da son posibilidades presentes. De la misma manera que lucha por la voz de los excluidos y de la importancia de éstos a la hora de hacer política tal y como él la entiende.

Lo que propone es una manera distinta de entender ambos conceptos que actualmente están enfrascados en una única visión. La democracia y la política, a nivel filosófico, siempre han ido más allá. No solo en Rancière, también en Platón, Aristóteles, Hobbes, Hannah Arendt, Marx, ... Son pensadores de diferentes épocas, con diferentes circunstancias históricas, políticas y sociales, pero todos ellos han tratado estos conceptos como conceptos relevantes en sus teorías filosóficas. Lo que vemos en la actualidad es que estos conceptos y su significado se han ido reduciendo al mínimo, y este mínimo, a su vez, está puesto en entredicho constantemente por la sociedad.

La política no es algo de élite, no es algo de los representantes, ni de unos pocos. La política para Rancière se basa en un actuar activo, no en simplemente generar discursos para que los ciudadanos voten o dejen de votar a un partido u otro. El problema de haber reducido tanto la política como la democracia en fechas datadas y orientadas hacia unos programas políticos, que parecen más propaganda que la intención real de buscar un cambio en la sociedad, hace que nos olvidemos realmente del propósito de ambas: hacernos ver y escuchar. Cuando votamos, dejamos todo en manos de los gobernantes, en la decisión de unos pocos, y nos olvidamos de que el cambio realmente lo tenemos que hacer nosotros. Rancière lo deja claro: la política democrática es eventual, es efímera, pero no datada. La política surge del enfrentamiento de un cualquiera con un cualquiera, no de un político con un inmigrante, o de un presidente frente a un individuo con problemas económicos. La política nace de la contraposición de aquellos que forman un único cuerpo para hacerse ver y oír, para poder reivindicar lo que son y que se les deje ser.

Aun así, sí que es cierto que Rancière deja varios puntos sin desarrollar. Expone la idea general pero no se adentra en los recovecos de ésta. No nos explica qué ocurre en el momento en que se genera el desacuerdo, cosa que sería interesante de estudiar y saber qué tipo de relación se desarrolla en ese punto de inflexión, así como saber si se genera un cambio después del desacuerdo, si cambia el orden policial a otro tipo de orden o si es dentro de ese orden donde se genera el cambio. También estaría bien conocer esa parte de “excluidos”, ya que no se especifica que individuos o colectivos los conforman ni cómo se forman, si dentro de estos grupos o entre estos individuos existe también desacuerdo, etc.

Son elementos que han sido sometidos a una crítica constante, a pesar de que sus ideas políticas no hay duda de que tienen y han tenido una influencia notable. Su teoría política está realmente bien construida y diagnostica muchas de las luchas sociales actuales, además de contar con un marco abierto y poco normativo en relación con sus propuestas.

No podemos olvidar la importancia que tuvieron las revoluciones del Mayo del 68 en la conformación del pensamiento de Rancière. Con esta revolución, el filósofo argelino se percató claramente de que para generar cambios políticos es necesario alzar la voz. ¿Quiénes alzaron la voz en esas huelgas? Trabajadores y estudiantes, pero no por separado, sino unidos. De ahí que vea la política como una acción de un ser-en-común y no por pequeños grupos o por individuos. Se dio cuenta que la unión de estos dos grupos sociales, normalmente más excluidos por razones económicas y de consideración hacia ellos, fue bajo una misma identidad: querían cambios que beneficiaran a todos, se hicieron ver y escuchar, no solo oír. Al principio fueron ruido, pero luego se convirtieron en palabras, es decir, el presidente De Gaulle viendo esta unión, esta acción que estaban realizando, no le quedó otra que ceder, dejar su título social de Presidente de la República Francesa y escuchar las peticiones de este grupo formado por obreros y estudiantes. Es el ejemplo de política claro, el crear un espacio entre “cualquieras”. Por ello este acontecimiento es el punto central de toda su filosofía, ejemplifica perfectamente lo que nos quiere transmitir respecto al funcionamiento de la sociedad a nivel político.

Finalmente, podemos abrir más líneas de investigación respecto al tema de la política y de la democracia, tanto unidas como por separado. Una de las líneas que me ha interesado es la importancia de la igualdad en Rancière, así como la línea de la estética ya que sería la demostración de la aplicación de la política en el arte y cómo se muestra en la realidad sensible. Además, en la perspectiva de la democracia, un estudio interesante sería la contraposición entre democracia y totalitarismos, aunque en este trabajo la hemos nombrado y descrito, se merecería una investigación a fondo a través de comparativas entre democracia actual y totalitarismos tanto pasados, como el caso del nazismo o fascismo, o actuales, como el caso de Rusia o China.

9. BIBLIOGRAFÍA

Jacques Rancière:

- Rancière, J. (1995). Democracia y post-democracia. *Ideas y valores*, 44 (98-99), pp. 23-40.
- Rancière, J. (1996). El comienzo de la Política, La distorsión: Política y Policía y Democracia o Consenso. *En El Desacuerdo: Política y filosofía* (1.a ed.). Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2000). Política, identificación y subjetivación. *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, pp. 145-152.
- Rancière, J. (2006). Introducción, De la democracia victoriosa a la democracia criminal, La política o el pastor perdido y Democracia, república y representación. *El Odio a la Democracia* (1.a ed.). Amorrortu.

Fuentes Secundarias:

- Almarza Meñica, J. M. (1991). In Memoriam Louis Althusser. *Estudios Filosóficos*, 40. Pp. 123-134.
- Córdova, D. (2019). Notas para repensar la teoría democrática de Jacques Rancière. *MAPOCHO, Revista de Humanidades* (1.a ed., Vol. 85, pp. 162–178). Biblioteca Nacional.
- Dusster, D. (2018). El Mayo del 68 en diez claves. *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/internacional/20180506/443237104279/mayo-68-francia-revolucion.html>
- (2020). El Mayo Francés del 68: el mes de la revuelta y la reivindicación. *Secretaría de Cultura de la Nación*. <https://www.cultura.gob.ar/mayo-frances-el-mes-de-la-revuelta-8993/>
- Etchegaray, R. (1996). LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE JACQUES RANCIÈRE. *Nuevo Pensamiento*, 4, 25-60. <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>
- Garcés, M. (2010). Política de la atención. . . o como salir con Rancière fuera de escena. *Res Publica*, 26, 61-74.
- Martínez Olguín, J. J. (2013). Entre la (filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación: el problema del orden social en el pensamiento de Jacques Rancière. *Revista de la Carrera de Sociología Entramados y Perspectivas*, 3, 191-205.
- Núñez, J. M., & Thobokhlt, L. (2010). El Mayo Francés Y La Construcción De Un Itinerario Intelectual: Jaques Rancière. *Pensar: Epistemología y Ciencias Sociales*, 5, 95-105.

- Parra Ayala, A. F. (2017). ¿Tiene el concepto de política de J.Rancière presupuestos marxistas? *Las Torres de Lucca*, 10, 75-106.
- Patiño Niño, D. M. (2017). La noche de los proletarios de Jacques Rancière como una posible genealogía. *Revista Filosofía Universidad Costa Rica*, 55-66.
- Pérez, G. (1996). Jacques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, 176 páginas. *Revista De Ciencias Sociales*.
- Pósleman, C. (2018). Lo que palpita en el pensamiento en torno al mayo del 68. *LA DELEUZIANA*, 8, 172-182.
- Sahagún, F. (s. f.). Una revolución fallida que cambió la vida de generaciones. *El Mundo*. <https://lab.elmundo.es/mayo-del-68/francia.html>
- Santiago, J. (2009). Democracia, ciudadanía y derechos humanos en la obra de Jacques Rancière. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, pp. 268-277
- Vilar, G. (2012). Jacques Rancière: La metódica de la igualdad. En *Filosofías postmetafísicas: 20 años de filosofía francesa contemporánea* (1.ª ed., pp. 271-293).

