

Hacia una política alucinatoria. Apostillas sobre “El saber en cuestión. Entrevista a Jacques Rancière”

Pedro Sosa*

El punto de partida de esta entrevista obedece a circunstancias accidentales. En general, no hay necesidad en los comienzos. Las cosas empiezan por cualquier parte. En este caso, la presente entrevista se inscribe en el marco de un trabajo de investigación doctoral sobre la cuestión de la relación entre ideología, sujeto, reproducción/transformación social en el pensamiento de Louis Althusser. Por este motivo, y no por alguna razón de orden inmanente a la filosofía de Jacques Rancière, la entrevista empieza por una pregunta sobre la relación con la obra de Althusser. Podría haber empezado por cualquier otro lado.

Ahora bien, este comienzo accidental coincide con el comienzo cronológico de la obra de Rancière. Junto con Etienne Balibar, Pierre Macherey y Roger Establet, participó de la escritura colectiva de *Para leer El capital*, y se formó en filosofía en el seno de esa experiencia de pensamiento que fue el althusserianismo de los años 60's, en el momento de su auge.¹ De modo tal que el pensamiento de Rancière tuvo, en un sentido, un punto de partida en Althusser.

La precipitación de Mayo del '68, sin embargo, produjo una división radical. Adhiriendo, aunque no sin ciertas reservas importantes, a la línea del PCF, Althusser vio en el levantamiento estudiantil, a partir de su desencuentro con el movimiento obrero, una revuelta ideológica de origen pequeño-burgués, improcedente en su impulsividad y guiada en su radicalidad más por fantasías ideológicas que por una evaluación acertada de la correlación de fuerzas reales. Rancière, por su parte, toma posición por el movimiento estudiantil, en línea con las organizaciones maoístas, y ese posicionamiento marca un punto de no retorno en su trayectoria.² Podemos decir que lo que denominamos el pensamiento de Rancière, la imagen integral que proyecta, comienza, propiamente, en la ruptura con Althusser, en ese quiebre que se produjo en Mayo del '68 y que se consumó en el gesto parricida que fue *La lección de Althusser*. La impugnación de la posición de su maestro en términos de una filosofía del orden que funda la autoridad política sobre la posesión del saber universitario y que, en este sentido, tiene un efecto represivo con respecto a los procesos de transformación política que no respetan la dirección teórica de los que se supone que saben, sienta las bases a partir de las cuales desarrolla su pensamiento. Toda su filosofía es el despliegue de las consecuencias del posicionamiento mediante el cual se demarca de Althusser: desde la reivindicación, en *La noche de los proletarios*,³ de la ocupación obrera del terreno del pensamiento, en el que no se suponía que los trabajadores de la fábrica

* CIECS – CONICET; pedro.sosa90@gmail.com.

¹ En la entrevista, Rancière ofrece algunos elementos para pensar lo que significó ese momento en términos teóricos y políticos.

² Rancière, Jacques. “Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser)”. Karsz, Saúl (ed.). *Lectura de Althusser*. Buenos Aires, Galerna, 1970, pp. 319-357; Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*. Buenos Aires, Galerna, 1975.

³ Rancière, Jacques. *La noche de los proletarios*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

se aventuraran, hasta la afirmación, en *El desacuerdo* como referencia paradigmática,⁴ de la política en términos de aquella ocurrencia que viene a producir una alteración en el reparto de lo sensible, deshaciendo así a su paso la distribución policial de los lugares y las funciones tal como las registra la descripción sociológica de lo que hay (y toda la reflexión estética que a partir de allí desplegó), pasando por la apuesta en *El maestro ignorante*⁵ a una lógica emancipadora para pensar la educación, el hilo que atraviesa el pensamiento de Rancière, de una punta a la otra, está dado por la afirmación de la igualdad de las inteligencias. Y esa tesis se remonta a la ruptura con Althusser. Es justamente esa igualdad de las inteligencias, aquello que la estructura de dominación que sostiene el sistema capitalista repugna, aquello que resulta escandaloso para el orden establecido del cual la filosofía de Althusser se habría mostrado en última instancia solidaria.

Efectivamente, hay algo en Rancière que comienza en esa ruptura. La trayectoria que describe una vida es, en el mejor de los casos, el despliegue de los efectos de una ruptura, de aunque sea una sola ruptura, tanto en el elemento del pensamiento como en el de la acción. Quizá, como dice Paul Valéry, “todo comienza por una interrupción”.

En su irreversibilidad, toda ruptura está amenazada por el fantasma de un retorno. En la medida en que se produce en la inmanencia de una diferenciación interna que establece una discontinuidad (ya que de lo contrario no hay ruptura sino una oposición preexistente), toda ruptura remite, inevitablemente, al lugar del que partió, al fondo del que emergió. En este sentido, en definitiva, todo corte es una relación, y quizá podamos decir, incluso, que el corte es constitutivo de toda relación. Paradójicamente, una separación instituye un vínculo maldito, una solidaridad inextricable con aquello respecto de lo cual se produce el desprendimiento. En otros términos: en la medida en que la distancia se revela como condición de posibilidad de toda relación, todo distanciamiento está acompañado por el fantasma de la abolición de la distancia, y la ruptura, en este sentido, es algo que requiere ser refrendado una y otra vez.

Hay una distancia, y la cuestión es saber, en el fondo, cuál es la distancia: en esa frase con la que Rancière constata una distancia respecto de Althusser, se cifra quizá su mayor cercanía. Después de todo, para Althusser, la relación entre la teoría y política, punto en el que justamente se ubica exactamente la distancia tomada por Rancière, es un asunto de distancia: hay un vacío que la teoría no puede ni debe suturar, en la medida en que da cuenta de la apertura a la contingencia de la práctica política efectiva.⁶ Sin ánimos de disolver las diferencias, el punto de partida de esta entrevista, no sólo como el lugar por el que empieza, sino también como el trasfondo de enunciación desde el que se realiza, es el de la pregunta por los puntos de composibilidad que la ruptura eclipsa, así como por los puntos en los que tal composición se revela imposible y las diferencias irreconciliables. Independientemente de la posición de Rancière, esa pregunta, en todo caso, queda abierta.

⁴ Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

⁵ Rancière, Jacques. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona, Laertes, 2002.

⁶ Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal, 2004.

Hay una imagen según la cual el pensamiento de Rancière proyectaría una suerte de división excluyente, una exterioridad radical, entre aquello que denomina policía y aquello que denomina política. De un lado, la distribución normal de lo sensible, cada cosa en su lugar y a cada quien la parte que le corresponde, y del otro, la irrupción que viene después y desde afuera de la política como emergencia de aquello que no tiene parte y que en su aparición visibiliza la exclusión a la que estaba sometido. Se trata de una lectura que efectivamente se apoya sobre el texto de Rancière, en la medida en que la operación por la cual la política se sustrae de la policía es un gesto fundamental de su planteo.⁷ Pero quizá sea una imagen demasiado simplista y esquemática, a cuya construcción hayan contribuido determinadas interpretaciones no lo suficientemente atentas (Marchart, 2010; Žižek, 2005),⁸ que convenga confrontar con una lectura que haga mayor justicia a las complejidades y los matices de su pensamiento.

Esta última le podría restituir al texto de Rancière aquello que insiste en decir: que la lógica policial –que establece y garantiza, bajo un principio de clausura y de pretendida completitud, una determinada distribución de lo sensible en partes que agotarían el campo de lo social, organizadas de acuerdo a una determinada jerarquía, a una determinada relación de desigualdad–, supondría aquello mismo que la socava: una cierta comunidad de iguales. El orden establecido, para legitimar y reproducir la desigualdad sobre la que se sostiene, debe apelar a una determinada igualdad, aquella que se supone en la mediación lingüística sobre la que se instituye.⁹ Además de la igualdad formal, ideológica, con la que en determinados casos la desigualdad real se mascara a sí misma, toda estructura de dominación, en general, implica la necesidad de una *explicación* de esa necesidad, una cierta justificación, sobre la que se legitima, y esto supone la posibilidad de una comunicación, de un mutuo entendimiento. Los dominadores

⁷ “La policía no es tanto un ‘disciplinamiento’ de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen. Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica de la primera: la 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. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes. La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido” (Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Op. cit., p. 30)

⁸ Marchart, Olivier. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

⁹ “Antes que el *logos* que discute sobre lo útil y lo nocivo, está el *logos* que ordena y que da derecho a ordenar. Pero este *logos* primordial está corroído por una contradicción primordial. Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural.” (Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Op. cit., p. 31)

les dan a los dominados las razones de su dominación y se espera que estos últimos puedan entenderlas.

En este sentido, la política no sería una irrupción exterior y *a posteriori* sobre el orden policial dado, sino que sería una dimensión ontológicamente anterior a toda gestión policial-institucional de lo social.¹⁰ La policía es la denegación de la política, la conjura de la política, que sin embargo se le puede siempre volver en contra para impugnar su cierre pretendidamente definitivo. En la medida en que no hay una exclusión de la igualdad, lo que hay es un cierto daño, una lesión que la lógica policial produce a la igualdad constitutiva de todo orden social, aquella misma sobre la que se asienta. Frente a ello, la política consiste en un cierto tratamiento del daño. En este modo de entender las cosas, política y policía son gramáticas co-constitutivas de lo social. Sería imposible pensar en una sin la otra, y esto porque hay una dimensión de la igualdad que es insoslayable. Todo orden social establecido, con su estructura de dominación, se funda sobre una igualdad paradójica que es aquello que lo desmonta, no al modo de un advenimiento exterior, sino de un pliegue, o una torsión, una vuelta del orden policial contra sí mismo.

En este sentido, si la política se identifica con el momento de la transformación, ésta no parte de evidenciar el carácter ideológico de la igualdad exhibiendo el hecho, el dato de la dominación, sino que al contrario, procede de impugnar la realidad de la desigualdad real en nombre de la igualdad universal que la misma dominación supone.

Volveremos sobre eso último. Pero antes es necesario tomar nota de una cuestión fundamental. La política, o mejor dicho, lo político en tanto concepto que da cuenta del encuentro entre la política y la policía,¹¹ se juega en una dimensión estética. En definitiva, lo que está en juego es el reparto de lo sensible.¹² Hay una

¹⁰ Reynares, Juan. "Ontología de la distorsión". Biset, Emmanuel; Farrán, Roque (ed.). *Ontologías políticas*. Buenos Aires, Imago Mundi, 2011, pp. 101-122.

¹¹ "[...] lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el *del gobierno*. Éste consiste en organizar la reunión y el consentimiento de los hombres en comunidad y reposa sobre la distribución jerárquica de las posiciones y las funciones. Daré a este proceso el nombre de *policía*. El segundo proceso es el de la igualdad. Éste consiste en el juego de las prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y por el cuidado de verificarla. El nombre más adecuado para designar esta interacción es el de *emancipación* [...] Tenemos entonces tres términos: policía, emancipación y lo político. Si queremos insistir en su entrelazamiento, podemos dar al proceso de la emancipación el nombre de política. Distinguiremos entonces entre la policía, la política y lo político. Lo político será el terreno del encuentro entre la política y la policía en el tratamiento de un daño." (Rancière, Jacques. "Política, identificación, subjetivación". *Metapolítica*, n° 36, Buenos Aires, 2004, p. 26)

¹² "Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que permiten ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas [...] Esta repartición de las partes y de los lugares se basa en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determinan la forma misma en la que un común se presta a la participación y donde unos y otros son parte de ese reparto [...] Esto define el hecho de ser o no visible en un espacio común, dotado de una palabra común, etc. Por lo tanto hay, en la base de la política, una "estética" que no tiene nada que ver con esa "estetización de la política" propia de la "era de masas", de la que habla Benjamin. [...] Es un recorte de los tiempos y de los espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y

suerte de economía de la visibilidad, una cierta distribución de lo que aparece de acuerdo a una jerarquía de lugares. Lo que está en juego en el conflicto entre la reproducción de un cierto régimen de dominación y su eventual transformación es la posibilidad de un nuevo reparto de lo sensible, de una redistribución del régimen de visibilidad que ordena el modo en el que las cosas aparecen. En este sentido es que todo régimen de dominación constituye un régimen estético determinado y la transformación es una cuestión que atañe al orden del aparecer y de la sensibilidad, del modo en que se distribuye lo visible en una sociedad determinada.

Al mismo tiempo, así como hay una esteticidad de la política, también hay una politicidad de la estética, una política del arte, en la medida en que una obra intervenga introduciendo una diferencia en el régimen de sensibilidad establecido.¹³ Estética y política se encuentran en el punto en el que la dimensión sensible de lo común se ve sometida a la posibilidad de su transformación, toda vez que la normalidad de la organización policial de lo sensible es puesta en cuestión. En este sentido, un movimiento social que en la apelación a una igualdad performativa reclama por sus derechos no se distingue de la intervención artística que en su emergencia disloca las jerarquías que organizan el campo del arte en correspondencia con una determinada estructura social, más que en el lugar sobre el que actúan y los medios a través de los cuales lo hacen. La operación es la misma.

Hemos dicho que la diferencia entre política y policía no estriba en una separación excluyente sino en una tensión constitutiva de todo orden social. La lógica policial que sostiene un orden desigual no puede hacerlo más que por medio de la invocación de una cierta igualdad. Sin embargo, se trata de una igualdad limitada a una cierta comunidad lingüística. El primer gesto policial consiste en la institución de la diferencia entre *phoné* y *logos*, esto es, en la sustracción de la palabra humana para discernir lo que es justo e injusto, respecto del mero ruido de la voz animal que simplemente expresa las sensaciones de dolor y placer.¹⁴ Sobre

del ruido que define a la vez el lugar y lo que está en juego en la política como forma de experiencia.” (Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile, LOM, 2009, pp. 9-10)

¹³ “El arte no es político, en primer lugar, por los mensajes y los sentimientos que transmite acerca del orden del mundo. No es político, tampoco, por la manera en que representa las estructuras de la sociedad, los conflictos y las identidades de los grupos sociales. Es político por la misma distancia que toma con respecto a sus funciones, por las clases de tiempos y de espacio que instituye, por la manera que recorta este tiempo y puebla este espacio”. (Rancière, Jacques. *El malestar en la estética*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011, p. 33). “La política del arte “consiste en suspender las coordenadas normales de la experiencia sensorial”. (Rancière, Jacques. *El malestar en la estética*. Op. cit., p. 35)

¹⁴ “El destino supremamente político del hombre queda atestiguado por un indicio: la posesión del *logos*, es decir de la palabra, que manifiesta, en tanto la voz simplemente indica. 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. La posesión de este órgano de manifestación marca la separación entre dos clases de animales como diferencia de dos maneras de tener parte en lo sensible: la del placer y el sufrimiento, común a todos los animales dotados de voz; y la del bien y el mal, propia únicamente de

esta diferencia entre la palabra y el ruido, se funda la diferencia entre la humanidad y la animalidad, que sustrae el ámbito de la *polis* del dominio de la *physis*.¹⁵

La política, en sentido rancieriano, comienza con un litigio: cuando se discute, en acto, el lugar en el que se inscribe esa línea de separación, cuando quienes están privados de la palabra y por lo tanto de la humanidad asociada a ella, se apropian de la declaración de igualdad en la que no estaban incluidos, y en su emergencia visibilizan la exclusión sobre la que se funda un orden y ponen en cuestión la partición sensible en la que ellos no tenían parte. Como hemos señalado, más que un advenimiento exterior, el momento de la política es el de la torsión, el pliegue, la reversión del orden social mismo.

Sin embargo, a pesar de la insistencia en devolver la igualdad al dominio de la existencia, y del esfuerzo por dar cuenta de la imbricación íntima de la política y la policía, cabe preguntarnos si no asistimos con Rancière, al mismo tiempo, a una sustracción necesaria de la primera con respecto a la segunda, en la medida en que consiste en el gesto de impugnar la explotación, la dominación, la desigualdad existente, en nombre de una igualdad apropiada en toda su potencia performativa. ¿No nos situamos en antípodas de todo realismo? Lo que se nos plantea con la evidencia del dato, esto es, la desigualdad existente, no tiene más fuerza que la potencia transformadora de una declaración, de un enunciado, de una idea. En el desajuste que se produce entre una expresión aparentemente ideológica, como la de la igualdad, y la realidad cruda de la dominación, no se

los hombres y presente ya en la percepción de lo útil y lo nocivo.” (Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Op. cit., p. 14)

¹⁵ Pensar la política a la manera de Rancière en términos de la institución de la diferencia entre humanidad, *polis*, de un lado, y animalidad, *physis* del otro, a partir de la asignación diferencial del lenguaje, se revela particularmente productivo en estos tiempos de catástrofe ambiental en los que vivimos, en los que tal catástrofe de golpe se nos aparece con dimensiones inéditas e incalculables. Una serie de autorxs contemporáneos –Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, Déborah Danowski, Isabelle Stengers, Donna Haraway, Dipesh Chakrabarty, entre otros– vienen interviniendo en esa discusión, poniendo de relieve la improcedencia contemporánea de ese esquema occidental y moderno en función del cual la cultura está de un lado y la naturaleza del otro, y en virtud del cual se ha organizado el pensamiento y la política modernas (Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012; Latour, Bruno. *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. Paris, La découverte, 2015). La “intrusión de Gaia” (Stengers, Isabelle. *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Buenos Aires, Futuro Anterior/NED, 2017) ha puesto brutalmente en evidencia la inadecuación de este esquema con la realidad y nos coloca frente a la necesidad de redefinir los límites de la política, el espacio que ocupa, los personajes que intervienen. Expresiones como “la guerra entre humanos y terrícolas” o la idea de un “parlamento de las cosas” (Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Op. cit.), o de una “cosmopolítica” (Stengers, Isabelle. “La propuesta cosmopolítica”. *Revista Pléyade*, n° 14, 2014, pp. 17-41), dan cuenta del intento por discutir esa línea divisoria en función de la cual se define quiénes son sujetos políticos, quiénes hablan, la palabra de quiénes cuenta. En el perspectivismo amerindio que reponen Viveiros de Castro y Danowski, todo el cosmos está “lleno de gente”, “todo es humano” y “todo habla” (Danowski, Déborah & Viveiros de Castro, Eduard. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires, Caja Negra, 2019).

encuentra sólo la clave de la legitimación del poder, sino también la posibilidad de producir la existencia retroactiva de aquello que no entraba en el registro de las existencias y que con su aparición altera el reparto de lo sensible.

Esto nos llevaría a decir que, si la política se juega en el elemento de lo sensible y detenta en este sentido una dimensión estética, no lo hace sino a condición de al mismo tiempo comportar un elemento extraño con respecto a lo que se ofrece a la sensibilidad. Si la política excede a la policía, es porque hay un afuera de lo sensible, un resto en virtud del cual se pueden operar transformaciones sensibles. Ese exterior constitutivo, un vacío que se condensa en una frase, en una declaración de igualdad que no se corresponde con el modo en el que las cosas son y aparecen, es tan constitutivo de la política como la dimensión de la visibilidad en la que se inscribe. Toda práctica verdaderamente transformadora consiste en un delirio, es alucinatoria: ver cosas que no están ahí, tener la mirada dividida entre un mundo que es y un mundo que no es, escuchar voces que no entran en el registro de las existencias; y hacer seguir de ellas sus consecuencias.

En este sentido, la igualdad de las inteligencias no sería una realidad que se vea y se pueda constatar inmediatamente en el régimen efectivo de lo que es, sino que es algo que se produce en la medida en que se supone. No es un enunciado descriptivo cuyo valor de verdad deba determinarse a partir de un examen objetivo del estado de cosas. Su valor de verdad en cambio reside en su potencia transformadora: se trata de un enunciado del que, en la medida en que se supone como real, pueden desplegarse sus consecuencias efectivas sobre el orden dado. En esto consiste el proceso de verificación, la asunción de una verdad que se constituye como tal en esa misma asunción, en el proceso del despliegue de sus consecuencias.

Lo mismo en relación con la democracia. En el planteo de Rancière, aquello que simplemente se ofrece como democracia desde la gestión oficial de nuestras sociedades contemporáneas sencillamente no lo es. Y no sólo no lo es, sino que es una reacción represiva (policial) frente al escándalo que la verdadera democracia representa en tanto afirmación de la igualdad de cualquiera con cualquiera, de esa condición de indistinción en la que todo sujeto se encuentra en relación con otro y en virtud de la cual puede reclamar por su igual derecho para participar del gobierno y la toma de decisiones de una determinada comunidad política.¹⁶ Democracia no es entonces un término que describa la realidad de un sistema de gobierno dado, sino aquella realidad que se invoca y que opera en todo proceso de transformación del orden dado en función del despliegue de la igualdad.

En la afirmación de la igualdad de las inteligencias, que suspendería la posibilidad de establecer una jerarquía entre quienes saben y quienes no, y de montar sobre ella todo un orden de dominación que no haría sino reproducir una

¹⁶ “El poder del pueblo no es el de la población reunida, el de su mayoría, o el de las clases trabajadoras. Es simplemente el poder propio de los que no tienen más títulos para gobernar que para ser gobernados [...] El *escándalo* de la democracia, y del sorteo, que es su esencia, es revelar que ese título no puede ser sino la ausencia de título; que, en última instancia, el gobierno de las sociedades no puede descansar más que en su propia contingencia” (Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 71).

desigualdad, se podría eventualmente ver la inscripción de Rancière en las coordenadas de una cierta crítica contemporánea de la verdad según la cual todo discurso que apele a y se legitime en un cierto conocimiento verdadero remite y responde, en definitiva, a una forma de dominación. Esta idea puede remontarse a una herencia nietzscheana del pensamiento francés de finales del siglo XX, en virtud de la cual no hay sino sólo interpretaciones e imposición de las más fuertes. Detrás de las apariencias del saber no encontramos más que los resortes del poder.

Está claro que en Rancière hay una desacreditación de la institución científica en términos de la validez epistémica de sus enunciados. De hecho, en torno a esta cuestión radica la distancia que tomó con respecto a Althusser y la ruptura a partir de la cual desplegó su pensamiento. Sin embargo, esto no lleva en su caso al abandono de una determinada idea de verdad, sino en todo caso a su redefinición por vía de su sustracción respecto del dominio del saber. La verdad ocurre por fuera de los límites del saber como nombre de la institución social que en su descripción de lo que hay, del reparto de lo que existe, no hace más que reproducirlo. Efectivamente, una práctica política de transformación no puede prescindir de una cierta noción de verdad en virtud de la cual se pueda de calificar como verdaderos a los enunciados que produce y que la orientan. Pero entonces verdad es lo que se sustrae y en su sustracción denuncia el carácter policial del saber: *y de golpe, hay una verdad que aparece brutalmente*. Si no hay una impugnación de la verdad como tal, se trata entonces de la afirmación de una producción de la verdad inmanente al ejercicio de la política, a la producción artística, incluso a la misma producción teórica. No hay garantías epistemológicas, no hay lugar exterior desde el cual sancionar la legitimidad del conocimiento, sino el hecho, el *factum* de la verdad: “lo verdadero se designa a sí mismo como verdad, y al mismo tiempo designa a lo falso como falso”¹⁷. *La verdad es algo a lo que se cae*. Es una ocurrencia de hecho que tiene lugar en la inmanencia de un proceso determinado. De pronto, nos encontramos en el elemento de una verdad. En un momento determinado, pronunciamos algo verdadero. Y es verdadero en virtud del mismo movimiento en el que tal enunciado, que se verifica en acto, se produce.

Ese movimiento de sustracción de la verdad con respecto al saber, es al mismo tiempo el movimiento que define el proceso de subjetivación en función del cual aquello que se sustrae del dominio de las identidades que el saber sociológico asigna (en función de la parte que a cada quien le corresponde en el reparto de lo sensible), se constituye como sujeto. “Sujeto” es así un concepto que designa un proceso de desidentificación que no sólo impugna el nombre, la identidad que la organización policial del orden dado atribuye, sino que irrumpe con un nombre propio que pone en cuestión todo el sistema de clasificación de identidades (Rancière, 2004).¹⁸ No es solo el rechazo de una identidad que se asigna en función del lugar que se ocupa en el sistema de diferenciaciones sociales, sino principalmente el de todo el régimen de identidades a partir del cual se realiza la cuenta de las partes de la sociedad. Sujeto, en este sentido, es aquello que designa

¹⁷ Paráfrasis althusseriana de Spinoza (Althusser, Louis. *Ser marxista en filosofía*. Madrid, Akal, 2017). En *Ética*, Libro II, Proposición XLIII, Escolio, puede leerse: “[...] la verdad es norma de sí y de lo falso” (Spinoza, Baruch. *Ética*. Madrid, Gredos, 2011, p. 88)

¹⁸ Rancière, Jacques. “Política, identificación, subjetivación”. Op. cit.

la puesta en práctica de aquella igualdad que, en el proceso de su verificación, desbarata todo el orden de desigualdades existentes.

Si el sujeto, en cambio, se conceptualiza en términos de efecto de la interpelación ideológica, y a ésta se la piensa bajo el modelo de la requisita policial de la identidad (tal como lo pensó Althusser y, con él, toda una tradición del pensamiento crítico), la cosa –en la lectura de Rancière– estaría perdida de antemano por el modo en el cual se disponen los términos y los conceptos en el terreno teórico. Sujeto no es aquel que se constituye como tal en el gesto de hacerse cargo del llamado policial que lo interroga, sino aquel que en su irreverencia le devuelve la pregunta y no le reconoce ninguna autoridad: “quién es usted para exigirme una respuesta”.

Sin embargo, el proceso de subjetivación es en parte una cuestión de lenguaje, de palabras, de la irrupción de una lengua absurda que no tiene sentido en relación con el sistema policial de nombres que describen el reparto de lo sensible, y en esta medida, es un hecho discursivo, es decir, que acontece en parte en el dominio discursivo de lo que podríamos llamar “ideología”: un conjunto heterogéneo de enunciados, frases, discursos que tienen un efecto de sensibilidad, que son constitutivos de la percepción, esto es, que constituyen la relación imaginaria que los individuos de una sociedad establecen con sus condiciones materiales de existencia, el modo en que se las representan. Pero *las frases, en un punto, son todas equívocas*: frente a la fijación policial del sentido se trata de volver a las palabras contra sí mismas y de ser en todo caso el pasaje metafórico en virtud del cual una frase que nos determina dice de repente otra cosa y produce un efecto liberador.

La diferencia entre verdad y saber tiene también un corolario posible en relación con el modo de entender la democracia en su relación con la verdad. Si ésta última consiste para Rancière en la afirmación del conflicto constitutivo de toda sociedad, del desacuerdo, contra toda una tradición que la piensa en términos policiales de consenso y conciliación, podemos agregar que quizá este conflicto no ponga simplemente en escena una confrontación de posiciones cuyo valor resulte de la fuerza que una tenga para imponerse sobre la otra. La democracia no se reduce a la inmediatez efectiva del conflicto de opiniones, sino que consiste en el cortocircuito que el descubrimiento de una verdad de la práctica –*toda práctica es un modo de inteligibilidad*– produce en la circulación equivalencial de las opiniones. En este sentido, y no en otro, toda verdad es relativa. No porque hable más de los marcos subjetivos, culturales, ideológicos, lingüísticos en los que se inscribe, que de una realidad determinada, sino porque se produce en la inmanencia de la relación que un sujeto mantiene con una práctica determinada, en el proceso de verificación en el que se constituye como tal. *No está lo absoluto de un lado y lo relativo del otro*. Se trata quizá de pensar en la articulación entre lo uno y lo otro, quizá en algo de eso que dice Deleuze: no la afirmación de “la relatividad de lo verdadero, sino [de] la verdad de lo relativo”.

Hay algo así como un anonimato fundamental del pensamiento. La igualdad de las inteligencias es eso. El hecho de que el pensamiento no se pueda localizar nunca en un lugar y en un sujeto sino que sea lo que está en el medio, lo que está en común. El rechazo rancieriano del saber no es, después de todo, un gesto anti-intelectualista, sino antes bien lo contrario: la democratización del pensamiento, la

declaración de la imposibilidad de arrogarse un derecho de exclusividad sobre él, la denuncia de toda estructura de poder que pretenda limitar su circulación. Una especie de ubicuidad de la inteligencia: se puede pensar en cualquier parte, se puede pensar en todos lados. No hay un lugar exclusivo para el pensamiento. Pretender delimitar ese espacio, circunscribir toda actividad intelectual a un lugar determinado con una cierta jerarquía social, eso es lo que Rancière llama “saber”. En ese sentido, si la verdad se le sustrae, es porque es aquello que sucede cuando se piensa allí donde no se suponía que se piense. Se puede hacer pensamiento en cualquier situación, se puede pensar en acto, hay una inteligencia específica y singular para diversas prácticas. No se trata de la reivindicación arrebatada y un tanto ingenua del puro hacer a ciegas. Afirmar la primacía de la práctica frente a la teoría es sostener no sólo que la teoría misma es una práctica sino también que toda práctica constituye ya un modo de inteligibilidad, que en todos lados hay un pensamiento que se pone en juego, y que, en todo caso, hay que ejercerlo para que no resultemos ejercidos por el pensamiento de otro.

Esto, sin embargo, nos lleva a plantearnos una pregunta en relación con una situación político-ideológica actual de dimensiones mundiales. Desde hace un tiempo a esta parte, hemos asistido a una suerte de alianza entre las posiciones más conservadoras y reaccionarias en la escena política internacional y un determinado discurso de rechazo y desprecio por el saber científico. Los casos de Trump y Bolsonaro son los más paradigmáticos en este sentido: el mismo negacionismo arbitrario en virtud del cual han relativizado públicamente la gravedad del calentamiento global, los ha llevado recientemente a expresar su escepticismo con respecto al peligro del coronavirus. Poco importa lo que verdaderamente piensen en la intimidad de su vida. Lo que sí es importante es que en función de ciertos intereses políticos y económicos se profiere un determinado discurso, con gran alcance y efectividad subjetiva, que sostiene su posición sobre la base de desconocer la autoridad epistémica de la ciencia. Ahora bien, “autoridad epistémica” es una expresión que condensa aquello que Rancière rechaza: el hecho de que una estructura de dominación se funda sobre determinado régimen de saber. Con esto no querríamos sugerir ninguna caracterización equivocada y por demás injusta con respecto a la orientación política del pensamiento de Rancière. Pero sí resulta interesante preguntarse si esta crítica filosófica de la autoridad del saber, como escena del pensamiento contemporáneo de la que Rancière participa junto con otros autores, que en otra coyuntura ha desempeñado una función crítica y ha desplegado múltiples efectos liberadores, no se revela hoy, en tiempos de pos-verdad, estratégicamente impropio frente a ciertas formas de dominación actuales. Las luchas contra ellas, ¿no implican, acaso, una reivindicación del valor de verdad de determinados enunciados científicos? ¿No es necesario decir que no toda práctica tiene el mismo valor en términos epistémicos, en términos del conocimiento que producen del mundo? ¿No se precisa acaso una defensa de cierta forma de objetividad de la práctica científica? La afirmación de la igualdad de las inteligencias, la dispersión, la apertura, la democratización del pensamiento como algo que ocurre o puede ocurrir en cualquier parte, debe hacerse, en todo caso, al mismo tiempo que teniendo el cuidado necesario de no caer en el terreno de la pura indistinción y equivalencia. Simultáneamente, por su parte, la afirmación de una diferencia epistémica a favor del discurso científico debe tener la precaución rancieriana de no por ello caer en la identificación automática de la verdad con el

saber, o en otros términos, del conocimiento con el lugar desde el que se supone que se enuncia.

Rancière es el nombre de un elogio de la militancia, de una reivindicación de la lucha por la igualdad, de una práctica sostenida en la idea de la posibilidad de la emancipación. Desde Mayo del '68 hasta hoy su pensamiento levanta una bandera que dice: *Siempre es posible que otro mundo exista. Siempre podemos inventar algo*. Esto puede parecer, a primera vista, una frase hecha, una consigna *naïve* y ramplona, repetida hasta el cansancio. Pero hay cosas que conviene decir una y otra vez. Más allá de toda complejidad en la elaboración conceptual, de todo refinamiento teórico, de todas las sutilezas de nuestro espíritu crítico, que siempre conviene cultivar –y Rancière es un ejemplo de ello–, conviene también no perder de vista esa afirmación elemental: la de la posibilidad de otra cosa que lo que aparece ante nuestros ojos.

Si es cierto que vivimos en tiempos de lo que Mark Fisher llama realismo capitalista (Fisher, 2018), si es cierta la frase que le atribuye tanto a Žižek como a Jameson según la cual “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (frase que cobra especial relevancia en este tiempo de ecocidio insoslayable, en el que la relación entre esos dos fines ha aparecido ante nuestros ojos como objeto de pensamiento), si es cierto que la victoria del capitalismo radica en la conquista ideológica de nuestra imaginación, en la definición de unos límites de lo imaginable respecto de los cuales queda afuera la posibilidad de alguna alternativa a la realidad efectiva e inmediata del capitalismo que se impone con la evidencia de lo dado, entonces, decir que otro mundo es posible y que siempre podemos inventar algo ya no parece algo tan ingenuo.

En *El espectador emancipado*, Rancière describe bien el dispositivo característico del pensamiento crítico,¹⁹ cuya operación consiste en mostrar, a quien no lo puede ver por sí mismo, la realidad de la explotación, la dominación, la desigualdad, que se esconde detrás de las apariencias, del engaño al que estamos sometidos. En algunos casos, se trata del gesto de quien viene a despertarnos del sueño en el que nos mantendrían dormidxs, con el que nos mantendrían tranquilxs, para mostrarnos, en cada cosa que hagamos, a cada momento, en todas partes, la realidad brutal de la explotación. El supuesto que orienta esta disposición paternalistamente liberadora es el de que “no sabemos lo que hacemos”, y que es cuestión de saberlo para que las cosas cambien. Tal como lo ha mostrado Žižek, inscribiéndose justamente en la herencia althusseriana de la teoría de la ideología, la ideología no procede de ese modo en las condiciones actuales de dominación capitalista. La dominación ideológica no es tanto una cuestión de orden intelectual como un sistema material de prácticas cotidianamente sostenidas cuya correspondencia con lo que pensamos y decimos no es necesaria. Y en este sentido, la vocación explicadora del discurso crítico se revela superflua. La desigualdad, la explotación, etc., no son realidades ocultas tras el velo de las dulces apariencias. Está todo a la vista, todo puesto constantemente en exhibición: hay una suerte de sobrevisibilidad, una saturación de información, una explosión de múltiples dispositivos proyectando sobre nosotros imágenes brutales de la realidad capitalista. La desigualdad y la injusticia están sobre-expuestas, y si bien el tratamiento de las imágenes no pone necesariamente en

¹⁹ Rancière, Jacques. *El espectador emancipado*. Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 29.

evidencia el mecanismo de la dominación, y sigue habiendo ficciones en las que nos reconfortamos de las que quizá convenga sacudirse de algún modo, que el problema es el sistema capitalista (“es el capitalismo, ¡estúpido!”) no deja de ser una respuesta de cierto sentido común. Y sin embargo, el capitalismo sigue ahí, y nosotrxs, en mayor o menor medida, seguimos sosteniéndolo.

En el marco de esta constante exhibición del daño, que probablemente termina por producir efectos de anestesia y naturalización, de normalización de la percepción, quizá el tratamiento que convenga sea el presentar una idea verdadera, clara y distinta, una frase simple e ingenua, que sin embargo toque un punto sensible: *siempre es posible que otro mundo exista*. Mantenerlo presente, repetirlo constantemente como un mantra, y actuar en consecuencia, es decir, proceder a su verificación.

Althusser decía una cosa extraña: que ser materialista es no contarse historias. Es difícil saber qué significa eso en el marco de un pensamiento que justamente afirmó el carácter necesariamente imaginario de la relación que establecemos con las condiciones materiales de existencia. Si no es posible experimentar el mundo más que a través de una relación atravesada por la imaginación, más que a condición de “hacernos la película”, de hacernos determinada película, ¿qué cosa puede significar “no contarse historias”? No tenemos por qué responder esto aquí, pero sí podemos decir que la afirmación de la posibilidad de otro mundo puede corresponderse en todo caso con la necesidad, no de no contarnos historias, sino de contarnos otras.²⁰ Si somos animales literarios, como dice Rancière en la entrevista, la diferencia pasa por qué historias nos vamos a contar, por los efectos de esas historias, por los personajes que las habitan, por los papeles que desempeñamos en esas historias, por las tramas en torno a las cuales se organizan las acciones. De este modo, la tarea del pensamiento no sería del gesto crítico de abrirnos los ojos para ver la realidad que se esconde detrás de la película que se nos proyecta ante los ojos –aquello que experimentamos como la realidad es ya una película–, sino de hacernos otras películas y de encomendarnos a su performatividad.

Hay un efecto afectivo que no se debe menospreciar en la filosofía de Rancière. Frente a la reacción pesimista, resignada, depresiva, que el realismo capitalista produce (Fisher, 2018: 45), y con la cual la manía de mostrar la dominación que se esconde a la vuelta de cada esquina para concluir que todo está perdido se revela solidaria, afirmar que otro mundo es posible comporta un efecto estimulante y un potencial transformador que abren a la posibilidad de vivir de otro modo. Y *la emancipación es una manera de vivir ya de otro modo*. Conviene reivindicar esa afirmación y ver en ella lo que efectivamente dice: vivir entre dos

²⁰ Nos resulta interesante pensar esta dimensión del planteo de Rancière en relación con la perspectiva que asume Donna Haraway en su libro *Seguir con el problema*. Allí la autora reivindica y hace uso de las herramientas que proporciona la ciencia ficción y la fabulación especulativa, para imaginar bajo el término de *Chthuluceno* nuevas formas de parentesco y de relación entre las diferentes especies, a condición de las cuales resultaría pensable la supervivencia terrenal, la posibilidad de un futuro alternativo a la destrucción ambiental: “[...]importa qué historias contamos para contar otras historias, importa qué nudos anudan nudos, qué pensamientos piensan pensamientos, qué descripciones describen descripciones, qué lazos enlazan lazos. Importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias” (Haraway, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao, Consonni, 2019, p. 35).

mundos, desplegar sobre éste las consecuencias que se siguen de, al mismo tiempo, ya vivir en otro. En esa prefiguración, esa imaginación productiva, que se sitúa en el punto justo entre el delirio y la fuga, de un lado, y el discurso posibilista de la fatalidad de lo dado, del otro, se juegan las posibilidades de la emancipación política: el descubrimiento de un poder sin contraparte de privación, la habilitación de una posibilidad colectiva, común, que no sabíamos que teníamos.

Referencias bibliográficas

Althusser, Louis, *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Akal, 2017.

___ *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004.

Danowski, Déborah & Viveiros de Castro, Eduardo, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

Fisher, Mark, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018.

Haraway, Donna, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Bilbao, Consonni, 2019.

Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012.

___ *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La découverte, 2015.

Marchart, Olivier, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

Rancière, Jacques, "Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser)". Karsz, Saúl (ed.). *Lectura de Althusser*. Buenos Aires, Galerna, 1970, pp. 319-357

___ *La lección de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1975.

___ *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

___ *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Barcelona, Laertes, 2002.

___ "Política, identificación, subjetivación", en *Metapolítica*, Nº 36, Buenos Aires, 2004, pp. 26-32.

___ *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

___ *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Santiago de Chile, LOM, 2009.

___ *La noche de los proletarios*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010a.

___ *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial, 2010b.

___ *El malestar en la estética*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.

Reynares, Juan, "Ontología de la distorsión", en *Ontologías políticas*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011, pp. 101-122.

Spinoza, Baruch, *Ética*, Madrid, Gredos, 2011.

Stengers, Isabelle, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, Buenos Aires, Futuro Anterior/NED, 2017.

___ "La propuesta cosmopolítica", en *Revista Pléyade*, N° 14, 2014, pp. 17-41.

Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2005.