

**Espacios de lo público.**  
**Aproximación a una mirada crítica de la política a partir de**  
**Jacques Rancière**

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá

2009

Espacios de lo público.  
Aproximación a una mirada crítica de la política a partir de Jacques Rancière

Trabajo presentado por  
**Olga Lucía Hernández Rodríguez**  
Para optar al título de  
Magíster en Filosofía

Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá  
2009

## *Agradecimientos*

*En un aproximado orden alfabético y  
a cada uno en su justa medida,  
a Ángel Pérez  
y a  
Gloria Rodríguez,  
con todo el corazón;  
también a los profesores Ángela Uribe  
Adolfo Chaparro, Amparo Vega,  
y William Duica.*

## Índice

Introducción	5
Forma moderna de la política o formas de la política moderna	11
Introducción	12
Sujeto y política	12
Esfera pública y esferas públicas	18
Una sin salida en el origen de lo político	30
Litigio, diferendo, desacuerdo: forma disensual de la política	38
Una comunidad disensual	51
Conclusiones	58
Bibliografía	62

## INTRODUCCIÓN

*[... ] un mundo común no puede estar simplemente determinado por un ethos, no puede ser apenas el resultado de la sedimentación de un cierto número de actos entrelazados. Es siempre una distribución polémica de las maneras de ser y de las «ocupaciones» en un espacio de posibles. J. Rancière.*

El origen de esta tesis se sitúa en una inquietud sobre los escenarios, los lugares, de lo que se comprende como ‘político’ en nuestros tiempos. Hoy, en efecto, se rumorán y se pregonan en las calles muchos desencantos en relación con la política, al vaivén de los flujos de información que corren en los escenarios comunes para la mirada de quienes habitan, de hecho, un mismo mundo. Un mismo mundo, en el sentido de aquello que pasa por los sentidos. Tales desencantos se perciben, se sienten, también en las vivencias cotidianas de un estado de cosas que choca con las promesas de los macro-relatos propios de la democracia moderna (“La igualdad”, “La libertad”, “La deliberación”, “Los derechos”) y de la llamada sociedad de consumo (“la liberación del deseo”, “el ideal de vida plena”).

El interés central de este escrito se origina en una pregunta por los límites del espacio público como escenario de la vida política en las ciudades modernas. Un escenario tal se articula, por una parte, a partir de las medidas que se toman en nombre de la defensa del espacio público mediante las disposiciones de los gobiernos sobre lo común (principalmente, en los centros urbanos): sobre lo que está legitimado para ser visto allí y lo que no. Estas disposiciones desembocan en una configuración dominante de los espacios materiales y virtuales propios de la vida en común, que acaba por alentar imaginarios concretos sobre esta última. Tales imaginarios aluden al hecho de que, de manera masiva, las personas llegan a esperar un cierto modo de ser de la ciudad y de la vida en comunidad, en virtud del cual acogen unos aspectos del ordenamiento presente y rechazan otros. Esta perspectiva sobre el espacio (de lo) público será el vértice de la primera parte de este escrito, que tomará como punto de partida ciertos planteamientos de la sociología y de una lectura de Charles Taylor sobre la modernidad. En esta parte el trabajo se articula con el trasfondo de la tradición liberal, desde la cual Jürgen Habermas elabora su comprensión de

la esfera pública. El espacio público se entiende, a la luz de estos planteamientos, como el escenario por excelencia de actividad ciudadana en el marco de los estados modernos. No obstante, esta actividad deviene política solo cuando la deliberación concierne a los asuntos del Estado, que reviste el ejercicio del poder jurídico. Así, desde la perspectiva moderna, la juridicidad viene a ser el dominio propiamente político.

De otro lado, sin embargo, la configuración de lo real compartido rebasa las instancias oficiales. El reino de lo sensible es el mismo para todos; no hay otro nombre sino 'común' que responda con propiedad a una idea del espacio llamado público. Cabe decir, en efecto, que no solo las instituciones, y los discursos concomitantes, tienen la facultad de incidir en un orden dominante, ya que éste cobra vida también a partir de las prácticas y de las creencias que se comparten en masa, mediante diversos mecanismos que van desde los medios de comunicación en la era de las tecnologías masivas, hasta las tradiciones que se repiten en núcleos familiares, pasando por la configuración de los espacios que se comparten en la vida en común, sobre todo en las dinámicas propias de los centros urbanos.

La experiencia del espacio común no está entonces plenamente determinada por un ordenamiento hegemónico, bien sea en el sentido institucional de la expresión, bien sea en el de la vivencia cotidiana de las prácticas, los hábitos y los espacios que compartimos, en un determinado devenir del presente. En tanto común, se trata de un espacio que interpela a sus habitantes a propósito del lugar (el modo, el instante) del que están llamados a apropiarse los individuos de carne y hueso -no los de las cifras que sustentan las grandes argumentaciones jurídicas que regulan la vida en comunidad-. A estos planteamientos subyace, por supuesto, una concepción específica del espacio en virtud de su carácter común. Entiendo por él los lugares, materiales y virtuales, de encuentro, físico y mediado, entre los individuos. En el mundo moderno, el espacio común está dado por esferas tan diversas como los muros de la ciudad y los foros cibernéticos; las vallas publicitarias, el amueblamiento arquitectónico y las informaciones divulgadas en los medios de comunicación masiva. Se trata del espacio, pues, en el sentido amplio a que dan lugar los

dispositivos y las prácticas que tienden hacia un acostumbramiento, perpetuo y a la vez inadvertido, de la mirada y de las propias relaciones con el entorno.

Dentro de este contexto, será de utilidad referir algunos aspectos del estudio crítico que hace Nancy Fraser de la idea habermasiana de la esfera pública, como un «espacio institucionalizado de interacción colectiva» (Cf. Fraser, 1997: 100), que desemboca en el ideal del consenso. Sus planteamientos, veremos, nos exhortan sobre la pertinencia de un nuevo modelo de la esfera pública que, para los propósitos de este texto, coincide con una concepción de la política que incluye el disenso en relación con cierto rango de actividades humanas, a las que llamaremos políticas.

Lo sensible del espacio público es ocasión para el pensamiento, pues encarna el problema de los criterios últimos de ordenación de los componentes de la sociedad y de las alternativas de agencia que, dentro del ordenamiento resultante, les restan a sus miembros. Este es un aspecto básico de toda configuración social que hace del origen de la política una sin-salida constitutiva: habrá política siempre que haya qué definir cómo se repartirá lo real, esto es, siempre que haya que definir una igualdad (y, por ende, también una desigualdad). Para desarrollar estas ideas tomaré partido, en un segundo momento, por la elaboración que hace Jacques Rancière de la teoría política de Aristóteles, y me detendré en sus críticas tanto a Habermas como a Jean-François Lyotard. Esto me permitirá destacar una dificultad inherente a la política misma que, en todo caso, no desemboca en su imposibilidad, sino en su punto de partida.

Este recorrido desplazará la pregunta por el qué y el dónde de la política hacia la pregunta por sus *quiénes* y su *cuándo*; hacia la pregunta por el cómo de la política en las sociedades contemporáneas. Se abre incluso una consideración de *lo* político en lugar de una idea de *la* política, esto es, en términos del atributo de una actividad y no de un objeto constituido.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Rancière, 2007: 32, *passim*. Esta distinción entre *la* política y *lo* político se traerá a colación solo cuando revista especial utilidad, pues, para evitar una saturación terminológica, resulta más práctico guardar la diáada política (*lo* político) y policía u orden policivo.

Dentro de este contexto, cabe hablar de acción (y no de escena) propia de lo político, que se explorará en un tercer momento como aquella que da origen a un proceso particular de subjetivación. A partir de allí, como veremos, el dominio de lo político se funda en un individuo que interviene en la realidad común, haciendo uso de la igualdad originaria que guarda con cualquiera de su especie, para declarar, enunciar, un desacuerdo, una diferencia, a propósito de una cuestión común. Este común, sin embargo, no está dado, sino que se instaaura a través de una impugnación que, en tanto concierne a individuos de colectividades específicas y se dirige a *otros* con nombre propio, viene a constituir comunidades que se encuentran en ocasiones particulares de disenso.

De manera análoga, la idea de una pugna tal nos remite, en la vida cotidiana, al ámbito del derecho, donde se *litiga* por excelencia. Son los abogados los encargados de instaurar una disputa por algo en relación con lo cual hay una objeción, un disenso, y de argumentar en una comunidad específica en torno a dicha disputa. Sin embargo, no es el campo de la institucionalidad el que viene a corresponderle a la política, a la luz de una filosofía como la de Rancière o la de Lyotard. Estos autores, en efecto, resultan de interés para las preguntas planteadas, en la medida en que articulan una idea de la política en los términos de una puesta en cuestión permanente del ordenamiento dado de la realidad común (en la que yo incluiría los discursos hegemónicos,<sup>2</sup> los lenguajes compartidos y disímiles). En esta medida, el litigio como origen –siempre por realizar– de la política no habrá de entenderse en términos de un ejercicio de juridicidad. Es más bien un ejercicio de impugnación, de *violencia simbólica*, a contrapelo de un ordenamiento establecido de lo real, o de discursos sobre lo común que se pretenden unívocos.

Por un lado, está entonces una regulación impuesta sobre los lugares propios de encuentro social, una disposición específica sobre los cuerpos, los tiempos, los discursos masivos, los recursos, que desemboca en un ordenamiento dado, que Rancière denomina *policivo*.<sup>3</sup> Por

---

<sup>2</sup> Me anticipo a precisar que tomo de Nancy Fraser la definición de hegemonía, que citaré en su momento.

<sup>3</sup> A la instancia encargada de instaurar y mantener el ordenamiento social resultante de la división de lo sensible Rancière le denomina “policía”, entendida como la normatividad y la legislación (e incluso las costumbres) que definen en una sociedad los roles de sus miembros y los escenarios propios de sus



otra parte, aparece una intermitencia de acciones que reconfiguran tal ordenamiento de lo sensible, bajo la forma del disenso. Este ámbito, el de la acción de quien disiente, da lugar a una comprensión particular de la política en términos de los procesos de subjetivación que dan vida a una comunidad *propriadamente política*, agenciada por individuos que realizan su igualdad en argumentaciones concretas a propósito de lo real común.

Los procesos de subjetivación política, en efecto, acontecen dentro de comunidades particulares y, al mismo tiempo, inciden en la reconfiguración del común sensible en nuevas comunidades. Estas comunidades son las de aquellos que confluyen en el encuentro del litigio particular que se instaura mediante una obra, un performance, una manifestación pública específica, esto es, mediante un dispositivo de irrupción divergente en ordenamientos hegemónicos. Estas nuevas comunidades sensibles se fundan, al mismo tiempo, en la igualdad originaria del lenguaje, en la potencia humana de comprender y de hacerse comprender. En este sentido, los actos litigiosos, impugnantes, están orientados a que una comunidad sensible reconozca, *vea*, literalmente, una cuestión común por la cual disentir del ordenamiento que es el resultado de decisiones específicas sobre lo real común. Estas decisiones aluden a cursos de acción que pueden desarrollarse bien sea vía armada, bien sea vía jurídica, bien sea mediante el mero acostumbramiento de la mirada. Este último, dicho sea de paso, obedece al complejo de producción de significados en la vida que se comparte en las calles, en los medios de comunicación virtual y de entretenimiento masivo, en los centros de trabajo, en el seno de las familias. Dentro de este contexto, los relatos, las imágenes, los imaginarios que los individuos comparten, en tanto miembros de una comunidad sensible, llegan a configurar lo que con propiedad vendría a llamarse hoy por hoy ‘esfera pública’.

---

actividades: “La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. [...] es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido.” Rancière, 1996: 44.

En este orden de ideas, este escrito desemboca en la idea de una *comunidad política* concomitante con la forma propia de la agencia que realizan sus individuos, que toma distancia de la comunidad consensual proyectada desde la perspectiva del Estado moderno. El litigio no es un ejercicio solipsista; conlleva la instauración de un común litigioso, que resulta tal en cuanto la impugnación enunciada remite a un mundo común, en el que unos impugnan a otros a propósito de aquello que se hace ver/aparecer como un objeto concerniente a ambos. Ello será posible en la medida en que se suscite el encuentro entre comunidades sensibles cuyos miembros comparten, además, la facultad de la argumentación. Tenemos entonces, en efecto, la configuración de un ordenamiento específico de la realidad por cuenta del rango de decisiones que regularmente llamamos políticas. Y, dentro de este orden está, a su vez, la agencia de individuos que desemboca en colectivos de enunciación, capaces de crear campos disensuales<sup>4</sup> en los que se gestan réplicas de cambio en las esferas de la vida cotidiana. Al acentuar esta dimensión de la acción humana, la política resulta ser un ámbito que rebasa el discurso del derecho, y da lugar a la reconfiguración de las formas que cobra la vida en comunidad, a largo plazo, en micro esferas de contagio.

---

<sup>4</sup> La forma más adecuada para construir el adjetivo a partir del verbo *disentir* sería acaso *disidente*. Esta palabra, sin embargo, parece dar la idea de una rebeldía injustificada, lo cual deja inadvertido el espíritu de quien *disiente*, en términos de una subjetivación política. Por eso he optado por la palabra (quizás menos sonora, pero tal vez más específica) *disensual*. Esta consideración terminológica me fue posible por comunicación con el profesor Noel Olaya, a quien agradezco.

FORMA MODERNA DE LA POLÍTICA  
O  
FORMAS DE LA POLÍTICA MODERNA

*Introducción*

En primer lugar, abordaré algunos planteamientos del individualismo moderno, que forma parte de los pilares de la tradición liberal. Me detendré luego en la concepción de la política que se sigue de esta perspectiva, como la delimitación de un campo de acción que se circunscribe a la configuración de una esfera pública (moderna). Para la tradición liberal, en efecto, la actividad política es aquella que concierne a la estructura y los principios del Estado moderno. Uno de sus mecanismos esenciales, se proclama, es el de la deliberación que se lleva a cabo en el marco de la esfera pública. En concordancia con ello, la democracia se instala en la afirmación de la igualdad formal por la cual los ciudadanos tendrían acceso a la deliberación racional pública, acerca de las cuestiones de interés común. Esta perspectiva, en buena medida, es tributaria de la tradición que inaugura Habermas, cuya concepción de la esfera pública arroja dos resultados para la comprensión de la vida en comunidad. El primero es la función crítica en relación con el Estado. El segundo es la configuración de la opinión pública, “en el sentido fuerte de un consenso acerca del bien común” (Fraser, 1997: 100). Estos resultados llaman nuestra atención en cuanto ponen de relieve, por un lado, que aquello que denominamos ‘sentido común’ tiende a representar el ordenamiento dado de lo real como si fuera natural, como si no pudiéramos sino ajustarnos a él y, por otro, que dicho ‘sentido’ es el fruto de los relatos que se van aposentando mediante la circulación hegemónica de ciertos discursos en manos de intereses particulares. Ambos hechos darán forma a la crítica con la que se cierra la consideración sobre la tradición liberal, propuesta en la primera parte.

De los elementos elaborados en esta primera parte resultará una manera de entender la política en términos de una acción litigiosa que subvierte el orden establecido y configura

un tipo de subjetividad<sup>5</sup> disensual, divergente. Veremos que, para Rancière, la política se funda sobre una aporía constitutiva, que desemboca en un nuevo significado de la política misma, entendida ahora como la redistribución del orden de lo sensible. Desde la situación que les corresponde en el orden de la realidad resultante de una distribución determinada, los individuos singulares se ven llamados a acciones particulares mediante las cuales instituyen un litigio que pugna por los criterios que subyacen a la distribución –partición o repartición, también usadas por el autor– imperante y, mediante ello, ejercen una redistribución. Es entonces en el asunto de la distribución donde comienza la política, y es en el litigio, donde se realiza. Para desarrollar esta perspectiva, atenderé a nociones como ‘subjetivación política’, ‘diferendo’, ‘litigio’, ‘desacuerdo’. Cabe resaltar que, a propósito de estas tres últimas, me propongo mostrar de qué modo los planteamientos de Lyotard y de Rancière, pese a exhibir un énfasis distinto en el inicio de la actividad política, coinciden en la forma que ésta viene a cobrar en los escenarios del mundo contemporáneo.

### *Sujeto y política*

*Vivimos en un tiempo en que la misma experiencia privada de tener una identidad personal que descubrir, un destino personal que cumplir, se ha convertido en una fuerza política de grandes proporciones. A. Giddens.*

La indagación moderna por las condiciones de posibilidad de la experiencia subjetiva y la consecuente duda en relación con las posibilidades de tener un conocimiento del yo, consolidan en la tradición occidental la cuestión del sujeto como problema filosófico. La noción de ‘sujeto’ y las que de ella se derivan, pueden ser abordadas desde distintas perspectivas. Así, por ejemplo, en epistemología puede hablarse de la idea de un sujeto de la experiencia; en ontología, de la díada sujeto-objeto; en fenomenología, de una unidad de la conciencia; en ética, de un agente, y de un portador de creencias; en política, de un

---

<sup>5</sup> Veremos que, desde la tradición de pensamiento en la que se circunscribe Rancière, más que de “sujeto”, se habla de “procesos de subjetivación”. Así, “una *subjetivación política* es el proceso mediante el cual aquellos que no tienen nombre se otorgan un nombre colectivo que les sirve para renombrar y re-calificar una situación dada”. Rancière, 2005a: 83. En este sentido, la idea de una subjetivación política se inscribe, desde su definición, en la postura del disenso y en el carácter realizativo de la agencia litigiosa.

portador de identidad ciudadana y de derechos. En este último ámbito se inserta la concepción liberal del sujeto, que para algunos es el resultado del desarrollo de la modernidad, que daría origen a una idea de los individuos como agentes racionales, autónomos y libres, pilar de las sociedades contractualistas y razón de ser de las grandes instituciones modernas como el Estado o el Derecho Internacional Humanitario.

Desde la perspectiva del individualismo moderno, ‘sujeto’ alude en sus orígenes a un entramado de cambios sociales que a lo largo de varios siglos en Europa dio origen a una posición especial del ser humano dentro de la comprensión de la realidad, distinta a la que ocupaba en periodos como la Antigüedad clásica o el Medioevo. Se habla, así, de subjetividad moderna en términos de un modo de ser de los individuos que se configuró a partir de las manifestaciones sociales de un periodo que, en distintos terrenos, empezó a situar en el centro de sus prácticas, de sus instituciones y de sus teorías al individuo, en virtud de su particularidad.<sup>6</sup> ‘Sujeto’ se refiere entonces al individuo que, desde la particularidad de su ser, sostiene los derechos que le son reconocidos en virtud de su pertenencia a una comunidad civil (sujeto de derechos) y, asimismo, sostiene las creencias, los vínculos y los roles que lo mantienen unido a otros en una sociedad.

Respondiendo a esta perspectiva, la denominada crítica postmoderna a la noción de ‘sujeto’<sup>7</sup> advierte que la idea de un sujeto no expresa una unidad última, ni *per se* ni por legitimación de un orden jurídico. Según esta perspectiva, la idea de un sujeto no se define por una esencia que le sea propia, o por una identidad recibida en virtud de su pertenencia a un todo socio-político. Según la crítica posmoderna, la subjetividad alude más bien a la agencia; a la capacidad de contestación política que tiene alguien en tanto agente. El sujeto,

---

<sup>6</sup> Esta afirmación se apoya en los siguientes estudios consultados: ELIAS, Norbert. *La sociedad de los individuos. Ensayos*, Barcelona: Península, 2000; HEILBRONER, Robert. *La formación de la sociedad económica*, México: FCE, 1964; HIRSCHMANN, Albert. *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo*. México: FCE, 1978; TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996. El nombre de ‘individualismo moderno’ lo tomo de CRUZ, Manuel (comp.), *Tiempo de subjetividad*, Barcelona: Paidós, 1996 y de DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Alianza Editorial, Madrid: Alianza Editorial, 1987.

<sup>7</sup> Cf. Hengehold, “Postmodern Critique of the Subject” en: Craig, 1998.

pues, se origina en la acción de individuos concretos que no depende de la legitimación de un ordenamiento previo. Como veremos, esta última comprensión del sujeto desemboca en una idea holística de la política, en el sentido de que ésta no constituye un escenario separado de la vida privada de los individuos, quienes devienen sujetos políticos en las acciones que irrumpen en el orden establecido. Pero por ahora, detengámonos en algunos planteamientos del individualismo moderno.

En su obra *Imaginario sociales modernos*, Charles Taylor explora algunas problemáticas que la modernidad occidental plantea al pensamiento contemporáneo. Uno de los conceptos más sugerentes que desarrolla allí es el de ‘orden moral’:

La idea de un orden moral no se limita al conocimiento y aceptación de una serie de normas, sino que añade el reconocimiento de una serie de rasgos en el mundo, en la acción divina o en la vida humana que hacen que ciertas normas sean a un tiempo buenas y (en la medida que se indique) realizables. En otras palabras, la imagen del orden moral no sólo supone una definición de lo que es justo, sino también del contexto que da sentido a luchar por ello y esperar su realización (aunque sólo sea parcial).<sup>8</sup>

De acuerdo con ello, la acción moral de los individuos cobraría sentido a partir de compromisos ontológicos que orientarían sus decisiones morales. Este tipo de compromisos puede reconocerse en las prácticas, las teorías y las instituciones de sociedades particulares, tal como lo explica Taylor al desarrollar la idea de un ‘orden moral moderno’.<sup>9</sup> En términos generales, este orden está configurado a partir de cuatro rasgos. El primer rasgo consiste en el desarrollo de la teoría de los derechos y de la legitimidad del gobierno propia de los planteamientos de los grandes autores del liberalismo moderno. La base común de estos autores es la idea moderna de que las sociedades se originan en las relaciones de mutua cooperación entre individuos libres e iguales, e incluso, iguales en tanto libres. En otras palabras, el primer rasgo del orden moral moderno es el supuesto del liberalismo, de acuerdo con el cual las personas nos organizamos en sociedades, en un acto de libertad, atendiendo a nuestro interés personal y a la garantía de nuestra supervivencia y

---

<sup>8</sup> Taylor, 2006: 21.

<sup>9</sup> Cf. Taylor, 2006: 15 y ss.

tranquilidad.<sup>10</sup>

El segundo rasgo de este orden moral es la creencia en la dependencia mutua entre las personas para obtener seguridad y prosperidad. Esta idea no solo se concibe como el origen de las sociedades modernas, sino que además se expresa como justificación de las nuevas formas de control social que se fueron asentando en la naciente sociedad de mercado y en los proyectos de Estados soberanos. Así, las diferenciaciones jerárquicas, por ejemplo, no se defienden como naturalmente buenas, sino como favorables a ese orden que pretende garantizar el bienestar de cada uno de los individuos, en términos de la garantía de sus derechos y de su prosperidad económica.<sup>11</sup>

El tercer rasgo del orden moral moderno consiste en la definición del individuo en virtud de sus derechos civiles. Este rasgo constituye, a su vez, la razón de ser de las organizaciones políticas. En esta definición el énfasis está puesto, en primer lugar, en los derechos que les son reconocidos a los individuos, comenzando por su ciudadanía, y, en segundo lugar, en la primacía de la libertad, de acuerdo con la cual cada individuo ejerce su capacidad de acción dentro de un contexto normativo en el orden social. De hecho, uno de los rasgos esenciales del tipo de sujeto que emerge en la modernidad es la noción de libertad como el atributo que define, no solo la esencia de cada uno de los miembros de la sociedad y el criterio de su igualdad, sino también su desenvolvimiento en ésta. Definidos desde la tradición liberal como iguales en cuanto libres, los individuos modernos se conciben a sí mismos como agentes morales, como sujetos de la acción que es orientada por su razón. Pero esta acción solo cobra sentido en el ordenamiento que la legitima, en los contextos mencionados de la normatividad social y de la regulación jurídica. Todo ello se condensa, finalmente, en el cuarto rasgo que Taylor presenta como propio del orden moral moderno, a saber, la garantía jurídica homogénea de los derechos, de la libertad y del beneficio mutuo para todos los individuos.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Cf. Taylor, 2006: 20 y ss.

<sup>11</sup> Cf. Taylor, 2006: 26.

<sup>12</sup> Cf. Taylor, 2006: 35.

A la luz de estos rasgos del orden moral moderno, Taylor muestra el modo en el que los pensadores más representativos de la modernidad conciben la configuración de las sociedades modernas como una agrupación de individuos que se unen en virtud de su autonomía y de su racionalidad:

Así pues, el primer servicio que nos prestamos unos a otros [...] es el de garantizar la seguridad colectiva, el de proteger nuestras vidas y nuestras propiedades a través de la ley. Pero también nos servimos unos a otros mediante la práctica del intercambio económico. Estos dos grandes valores, la seguridad y la prosperidad, pasan a ser los fines principales de la sociedad organizada, concebible a partir de ahora como un medio para el intercambio beneficioso entre sus miembros. El orden social ideal es aquel donde nuestros fines se hallan entrelazados entre sí, donde cada cual ayuda a los otros a ayudarse a sí mismo.<sup>13</sup>

En este sentido, la organización social se concibe como la garantía jurídica de las condiciones de la libertad individual –así lo mostrarían obras como el *Segundo tratado sobre el gobierno* de Locke o el *Contrato social* de Rousseau–. Dentro de este marco, la denominada subjetivación moderna, esto es, el modo en el que los individuos llegan a definirse como portadores de una identidad, de un conjunto de creencias sobre sí mismos y sobre su entorno y de una serie de derechos, está marcada por la promoción del interés propio y por la definición e igualación de las personas en términos de su libertad.

Ahora bien, el aspecto económico de la modernidad, si bien queda por fuera de los rasgos del orden moral, es una parte importante de la perspectiva histórica que Taylor aborda. Para él, y para algunos historiadores de la economía como Hirschmann y Heilbroner (referenciados en la nota dos), dicho aspecto se explica a partir del desarrollo de la sociedad de mercado, que puede situarse en Europa entre los siglos X y XIX. Este desarrollo es el resultado de un complejo entramado de condiciones por las cuales las relaciones económicas llegaron a ocupar un lugar central en la vida de los ciudadanos a partir de la modernidad. Tales condiciones se reconocen en fenómenos concretos, como la

---

<sup>13</sup> Taylor, 2006: 26.



expropiación de tierras por cuenta de la naciente clase burguesa, que a su vez se vieron justificadas en el abandono de las estructuras feudales con el propósito de permitir a los nuevos propietarios concentrar la producción agrícola en la satisfacción de sus intereses comerciales. El fenómeno se comprende a la luz de los cambios en las creencias de los cristianos que trajo consigo la Reforma, en relación con la valoración del trabajo y de los méritos terrenales. El trabajo empieza a concebirse como una de las actividades a través de las cuales se agrada al Señor, sobre todo porque a través suyo los seres humanos se harán dignos de las utilidades con las cuales llevar una mejor vida en la tierra, tal como lo querría Dios. Así mismo, la búsqueda de prosperidad comienza a elogiarse en el marco de la creciente actividad del comercio que siglos atrás tantas críticas había recibido. A partir de la modernidad, el comercio se entiende incluso como una actividad buena, en el sentido de que favorece, sin perjuicio alguno, el bienestar de las personas. Esto es lo que se conoce como el *doux commerce*.<sup>14</sup> Entretanto, un último fenómeno que vale la pena mencionar es el de la igualación de las actividades terrenales como parte del fomento de la vida corriente,<sup>15</sup> una vez los seres humanos llegaron a ser definidos como libres para buscar los medios que garantizaran su bienestar y su felicidad. Con esta mención llana del aspecto económico de la subjetividad moderna no pretendo sino aludir al hecho de que la concepción moderna de los individuos como iguales en cuanto libres echa raíces, en buena medida, en las circunstancias materiales por las cuales los individuos tuvieron que hacerse cargo de sí mismos y de los suyos. Esto ocurrió una vez se les llamó a todos, por igual, ‘libres’, en lugar de ‘siervos’ o ‘esclavos’ a unos y ‘señores’ o ‘amos’ a otros. Ante esta nueva condición, resultado de un nuevo ordenamiento de la realidad, las actividades del trabajo y del comercio comenzaron a determinar el modo de vida de las personas y las prioridades de la sociedad.

Los elementos descritos hasta acá como constitutivos de un tipo particular de sujeto tienen,

---

<sup>14</sup> Cf. Hirschmann, 1978: 76 y ss.

<sup>15</sup> Esta idea de la vida corriente es elaborada por Taylor en *Las fuentes del yo* ( cap. 13); alude a los elementos que empezaron a entenderse como la finalidad de una “vida normal”, tales como la conformación de una familia, la configuración de la esfera privada, la dedicación a un trabajo determinado y la adquisición de bienes.

como es de esperarse, profundas incidencias en la concepción de la política y de las prácticas que le son propias. Una consecuencia de esta manera de entender el sujeto, por ejemplo, es la escisión de la esfera política en relación con los demás aspectos de la vida, que se expresa con especial relevancia –para los propósitos de este escrito– en la concepción de lo público, de cuya consideración me ocupo en el siguiente apartado.

### *Esfera pública y esferas públicas*

*La racionalidad política solo es pensable con la condición de sustraerse a la alternativa donde cierto racionalismo quiere encerrarla: o bien el intercambio entre interlocutores que ponen en discusión sus intereses o sus normas, o bien la violencia de lo irracional.*  
J. Rancière.

*Nuestra hipotética sociedad igualitaria y multicultural seguramente tendría que adelantar debates sobre las políticas y los asuntos que afectan a todos. La pregunta es: ¿compartirían los participantes en dichos debates lo suficiente en lo que respecta a valores, normas de expresión y, por lo tanto, protocolos de persuasión, como para inculcar a su diálogo el carácter de deliberaciones orientadas a lograr un acuerdo razonado?* N. Fraser.

El escenario propio de actuación del sujeto que he descrito como parte de la comprensión moderna y liberal del rol de los individuos, en relación con su sociedad, es el del espacio público. Este ámbito es también el resultado de los cambios que trajo la sociedad de mercado y de los planteamientos teóricos que sirvieron como fundamento a las estructuras políticas modernas. Taylor lo define de la siguiente manera:

La esfera pública es vista como un espacio común donde los miembros de la sociedad se relacionan a través de diversos medios, ya sean impresos, electrónicos, etc., y también de encuentros cara a cara, para discutir cuestiones de interés común, y por lo tanto para formarse una opinión común sobre ellos.<sup>16</sup>

Una primera forma de abordar el escenario de lo público consiste, así, en entenderlo como la configuración material de los espacios de encuentro de los individuos que comparten intereses. Esta perspectiva nos muestra que no es fortuita la confluencia en el siglo XIX del

---

<sup>16</sup> Taylor, 2006: 106.

principio del libre cambio, el desarrollo acelerado de vías de transporte y la invención de sistemas técnicos de comunicación. En efecto, las posibilidades materiales de encuentro entre los individuos constituyen, no solo, como señala Taylor, las condiciones para la discusión sobre intereses comunes y la formación de opiniones compartidas al respecto, sino también el vehículo para la integración y el ordenamiento de las sociedades del *laissez-faire* y de la deliberación democrática promovida por el liberalismo, a la cual todo ciudadano tiene derecho de acceder.

En su origen, la idea de una esfera pública está dada por un interés particular que puede situarse en la aparición de una clase burguesa, que confronta el poder del Estado. Cabe decir que éste, a su vez, toma determinaciones que inciden también en la vida privada de los ciudadanos. Se llama pública entonces, en primer lugar, por contraste con la vida privada, en tanto escenario común para el tratamiento de cuestiones que conciernen a varios, dentro de una cierta comunidad. En su origen también se encuentra la oposición al uso legítimo de la fuerza por parte del Estado, de ahí su primera definición como una esfera extrapolítica. Estos planteamientos quedan expresados a cabalidad en la definición habermasiana de la noción en cuestión:

By “public sphere” we mean first of all a domain of our social life in which such a thing as public opinion can be formed. [...] The term “public opinion” refers to the functions of criticism and control of organized state authority that the public exercises informally, as well as formally during periodic elections.<sup>17</sup>

Le corresponde a la esfera pública, pues, una función crítica, que viene a tener un poder regulativo en relación con el ejercicio del poder por parte de la autoridad, sin ser ella misma un ejercicio del poder. La autoridad organizada del Estado provee mecanismos, como las elecciones, que le confieren reconocimiento formal a la esfera pública, que deviene política solo en cuanto se ocupa de los asuntos concernientes al Estado. Para Habermas, política y esfera pública se separan en los siguientes términos:

---

<sup>17</sup> Habermas, “The Public Sphere” en: Goodin, 2002: 105.

Access to the public sphere is open in principle to all citizens. [...] We speak of a political public sphere (as distinguished from a literary one, for instance) when the public discussions concern objects connected with the practice of the state. The coercive power of the state is the counterpart, as it were, of the political public sphere, but it is not a part of it. State power is, to be sure, considered “public” power, but it owes the attribute of publicness to its task of caring for the public, that is, providing for the common good of all legal consociates. Only when the exercise of public authority has actually been subordinated to the requirement of democratic publicness does the political public sphere acquire an institutionalized influence on the government, by way of the legislative body.<sup>18</sup>

Desglosemos algunos supuestos de esta consideración de la esfera pública. En primer lugar, se asume que todos los ciudadanos –en principio– (no sabemos propiamente de qué depende esta restricción<sup>19</sup>) tienen acceso a ella. Todos, en las condiciones ideales que permiten articular un proyecto de fundamentación de la ética,<sup>20</sup> se sitúan dentro de los requerimientos propios de una discusión pública, lo que se reconoce con el concepto de ‘racionalidad práctica’. Si bien este concepto es particularmente complejo, debido en parte a su raigambre profunda en la historia de la filosofía, dentro del contexto de la tradición que aborda Habermas puede delimitarse como la posibilidad de aducir argumentos, propia de nuestras acciones en sociedad. En este sentido, la argumentación de las acciones éticas y morales responde a la lógica de la acción comunicativa, regida por los principios de universalidad y de cooperación que le son propios. No obstante, para que estos principios apliquen es necesario contar con un andamiaje previo de interlocución, en el que los

---

<sup>18</sup> Habermas, “The Public Sphere” en: Goodin, 2002: 105.

<sup>19</sup> Es decir, aunque Habermas se cuida de decir que el acceso a la esfera pública es *en principio* para todos los ciudadanos, no aclara en qué sentido sería solo “en principio”.

<sup>20</sup> Dicho proyecto es abordado en Habermas, 1985 (cf. 60-61). Es importante recordar que para este autor hay una diferencia fundamental entre la ética y la moral que, *grosso modo*, podría caracterizarse como la distinción entre el dominio de la acción particular y el de la acción que involucra el nosotros. Cf. Habermas, 1990: 7 y ss. Ambos ámbitos comparten, sin embargo, el requerimiento de la argumentación racional. Ahora bien, aunque al situarse en la filosofía habermasiana hay que tener presente esta diferencia, no me detendré en ella porque el proyecto de una fundamentación de la ética no coincide con los propósitos del presente texto. De hecho, cabe resaltar que una de las dificultades que he tenido para poner a dialogar a Habermas con Rancière ha sido encontrar que el objeto de sus investigaciones es diferente, si bien éstas terminan encontrándose, de manera inevitable, en la cuestión de la acción dentro del entramado social. En esta medida, he decidido traer a colación solo algunos aspectos de la propuesta de Habermas, que resulten relevantes para la comprensión de la crítica de Rancière a la tradición de la filosofía liberal y a Habermas mismo.

participantes, las reglas y el escenario mismo estén ya configurados.<sup>21</sup>

Ahora bien, volviendo a la cita de Habermas sobre la esfera pública, vemos que allí él se adelanta a conferirle un posible estatus político a esta esfera, pero solo en virtud del objeto de las discusiones que en ella se desarrollan, a saber, las prácticas del Estado. El ámbito propiamente político queda delimitado por las prácticas estatales, que contemplan el

---

<sup>21</sup> Así lo muestra, por ejemplo, la siguiente caracterización de la racionalidad de la acción comunicativa: “Llamo comunicativas a las interacciones en las cuales *los participantes coordinan de común acuerdo* sus planes de acción; el consenso que se consigue en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez”. Habermas, 1985: 77 (las cursivas son mías). Hasta acá, vemos que las situaciones comunicativas requieren participantes ya definidos que buscan un acuerdo común, mientras que en el litigio del que habla Rancière, como veremos más adelante, de lo que se trata es justamente de definir quiénes serán los interlocutores y cuál es el común que los convoca, toda vez que los planes de acción, en las prácticas que definen los destinos de las personas en tanto miembros de una sociedad no son el fruto de acuerdos comunes. Para el autor argelino, así mismo, el objetivo de las interacciones políticas no es el consenso, sino el disenso, como se irá viendo. Por ahora, completemos el planteamiento de Habermas en lo que nos interesa para asir su idea de la racionalidad comunicativa: “En el campo de los procesos de entendimiento lingüísticamente explícitos, los actores plantean pretensiones de validez con sus actos de habla, en la medida en que se ponen recíprocamente de acuerdo y se trata, además, de pretensiones de verdad, de rectitud, de veracidad, según que se refieren en cada caso a algo en el mundo objetivo [...], a algo en el mundo social conjunto [...], o a algo en el propio mundo subjetivo [...]. Mientras que en la acción estratégica un actor *influye* sobre el otro empíricamente mediante la amenaza de sanciones o la promesa de gratificaciones a fin de *conseguir* la deseada prosecución de una interacción, en la acción comunicativa cada actor aparece *racionalmente impelido* a una acción complementaria, y ello merced al efecto vinculante locutivo del acto de habla.” Habermas, 1985: 78. Como vemos, las condiciones normativas de la situación comunicativa suponen ya participantes en igualdad de condiciones, regidos por los mismos principios y las mismas finalidades propias de la racionalidad comunicativa. Pero el análisis de Rancière, quizás en la medida en que no parte de una perspectiva normativa sino de una que podríamos denominar descriptiva, sugiere que para llegar a unas condiciones tales hay que dar primero la pelea por la escena misma de la discusión, por la definición de sus actores. Y, de hecho, una vez se da el reconocimiento intersubjetivo que da pie al consenso, la acción política se desvirtúa; ella es disensual. Con todo, como he señalado, estos planteamientos no se verán completos sino al acabar el recorrido propuesto en lo que sigue. Así que, por ahora, quisiera completar el argumento de Habermas que he abierto en esta cita: “Que un hablante pueda interpelar a un oyente a aceptar tal oferta [la del acto de habla], no se explica en función de la validez de lo dicho, sino de la *garantía* surgida de la coordinación que formula el hablante de que, llegado el caso, hará realidad la pretensión de validez que ha presentado. En el caso de pretensiones de verdad y de rectitud, el hablante puede dar cumplimiento a su garantía por medios discursivos, esto es, aduciendo razones [...]” Habermas, 1985: 78. De nuevo; para que haya una garantía entre hablantes hay que asumir que éstos ya están configurados como tales, con las mismas posibilidades de ejercer acciones comunicativas que tendrán un receptor que las reconocerá y se acogerá a los requerimientos del ejercicio discursivo. En un plano empírico, son tales las condiciones de las que precisamente se carece, como señala Fraser, y es en virtud de esta carencia que se origina la acción política, también en Lyotard (aunque en otros términos), como se verá más adelante.

ejercicio del poder como propio de los mecanismos legítimos de los Estados. La esfera pública, si bien da lugar a la regulación de las prácticas y los mecanismos de los cuerpos legislativos, no es en sí misma política, pues no están en su dominio las actividades estatales. El poder coercitivo del Estado no forma, pues, parte de la esfera pública *política*, sino que vendría a ser, de algún modo, su contraparte. Dicho poder, entretanto, presta atención a lo público en tanto mantiene el bien común de las instituciones legales. Se trata, así, de una relación de reciprocidad: el ejercicio de la autoridad pública está llamado a subordinarse al carácter público propio de la democracia y esta subordinación, a su vez, legitima la influencia que tiene la esfera pública sobre los asuntos del gobierno, toda vez que le confiere un carácter institucional a través de las facultades del cuerpo legislativo.

Tenemos además, también como supuesto, la existencia de intereses *comunes*, no en el sentido de la convergencia de perspectivas –como se pretende hoy en día de las encuestas masivas de opinión–, sino en el de un debate abierto que interesa por igual a todos los miembros de la comunidad y a propósito del cual ellos están llamados a encontrar una conclusión compartida, a través del ejercicio de su racionalidad; un consenso. Cabe señalar que la racionalidad se presenta a la vez como requisito y como ideal de la comunidad cuyos miembros se asumen como agentes del debate público que supervisa, desde afuera, al poder político. Éste, entretanto, provee las condiciones mismas del debate: reconoce a sus participantes como tales y legitima las condiciones de su encuentro.

De conformidad con esta comprensión de lo público y de su relación con lo político, el desarrollo de la modernidad se sostiene en los supuestos liberales de la democracia que los Estados modernos promulgan como su razón de ser.<sup>22</sup> De acuerdo con tal comprensión, asimismo, los individuos se sitúan, en cuanto ciudadanos, dentro de la racionalidad de la deliberación en un escenario compartido en el que todos son definidos como iguales. De allí se deriva una concepción de la política en términos de los asuntos estatales. Uno de tales asuntos es el ejercicio del poder que, entendido como la fuerza que unos ejercen sobre otros, justifica la escisión entre la esfera pública y el ejercicio político. Dentro de esta

---

<sup>22</sup> Fraser advierte que “las interpretaciones comunes del término ‘público’ son ideológicas” (1997: 135).

consideración de la política, el rango de actividades *políticas* de los individuos está delimitado por su identificación como ciudadanos, cuya acción, en cuanto tales, no se ve legitimada si no es a través de los mecanismos que el Estado mismo prevé atendiendo a su participación y a lo que tiene legitimidad para aparecer en el fuero público, a la manera de lo que se establece en una Carta Política o, en general, en las disposiciones jurídicas.

Hoy en día, sin embargo, es posible reconocer que el universo de la opinión que se teje en torno a lo común,<sup>23</sup> se construye en las *micro esferas* de los contactos cotidianos más que en el rango de las posibilidades oficiales o institucionales<sup>24</sup> de encuentro comunitario: en los ascensores, en los buses y taxis, en las oficinas, en los mercados; en los recorridos por las calles de las ciudades; en los programas radiales y en los foros virtuales: en el imperio de lo *audible*, lo *decible*, lo *visible*, el de aquello que pasa por los sentidos, en la cotidianidad de individuos que viven en configuraciones urbanas espaciotemporales de la vida en comunidad.

---

<sup>23</sup> La configuración de opiniones comunes es un asunto de especial interés en la era de las tecnologías de comunicación masiva, que inciden profundamente en los relatos que se van aposentando en los imaginarios sociales y en la memoria colectiva, pues lo que recordamos (y lo que olvidamos) en las sociedades, se constituye a partir de las imágenes y los discursos que se hacen visibles en los escenarios sensibles comunes. Vale la pena resaltar que, en el caso del instrumento audiovisual, las imágenes se manipulan desde el proceso de montaje hasta el de edición, que es el proceso que en últimas le da forma al resultado que se ve en la pantalla (película, videoclip, etc.). Cuando se trata de selección de imágenes para formatos informativos, las posibilidades del proceso de edición resultan un instrumento de gran poder, pues al seleccionar y reorganizar fragmentos de secuencias visuales y sonoras se construyen discursos acomodados que se emiten y se repiten como verdaderos. Ahora bien, este instrumento no es una novedad de los medios audiovisuales. Sin embargo, atendiendo al lugar que éstos ocupan en la comunicación masiva de las sociedades contemporáneas, también es interesante señalar su incidencia en la configuración de una esfera pública. Al respecto, véase TODOROV, Tzvetan, *Los usos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000. Otra excelente muestra literaria de este poder de los medios de comunicación en relación con la memoria es la novela *1984* de George Orwell. Finalmente, un aporte considerable al respecto es el de Fraser misma, quien atiende a un hecho central en la consideración del fuero de lo público en el mundo contemporáneo, a saber, el carácter privado de los medios de comunicación: “los medios que constituyen el soporte material para la circulación de las ideas son propiedad privada y operan con ánimo de lucro. Por consiguiente, los grupos socialmente subordinados carecen por lo general de un acceso igual a los medios materiales que permiten la igual participación.” (Fraser, 1997: 111) En efecto, es inevitable ver la democracia contemporánea a la luz del capitalismo tardío.

<sup>24</sup> Fraser interpreta la esfera pública de Habermas como un “espacio institucionalizado”, término al que vale la pena atender en virtud del carácter que cobra la esfera pública cuando pretende ejercer un control sobre los asuntos del Estado. Cuando hablamos de una esfera pública *política*, es el Estado quien define los límites y las condiciones de lo público democrático.

En esta medida, cuenta también como escenario de lo público el de las expresiones y manifestaciones en la calle (desde la marcha hasta el performance, sean o no de protesta), que le han salido al paso a la idea del debate público racional, en el sentido habermasiano, acerca del bien común. Este es un hecho en el que se detiene Nancy Fraser, en su valioso estudio de la tradición de la ‘esfera pública’ en el mundo occidental, *Iustitia Interrupta*.<sup>25</sup> Allí, la autora señala que las intervenciones que se apropian del espacio público como una iniciativa planeada hablan de la necesidad de una nueva (comprensión de la) esfera pública, toda vez que no ha de ser fortuito el auge en las últimas décadas de expresiones artísticas y políticas abocadas a las calles, que son por excelencia lugares públicos.<sup>26</sup> Tal auge, advierte la autora, nos recuerda que una esfera pública supeditada a la legitimación jurídica ha venido a ser, históricamente, una instancia más de dominación:

la esfera pública burguesa oficial es el vehículo institucional de una importante transformación histórica de la naturaleza de la dominación política. Se trata del paso de un modo de dominación represivo a uno hegemónico, de un gobierno basado principalmente en la obediencia a una fuerza superior, a un gobierno basado principalmente en el consentimiento [o, algo que lo parece], complementado por algún grado de represión. Lo importante es que este nuevo modo de dominación política, al igual que el anterior, garantiza la capacidad de un estrato de la sociedad de gobernar a los demás. La esfera pública oficial fue entonces –de hecho aún lo es– el lugar institucional de mayor importancia para la construcción del consentimiento que define el nuevo modo hegemónico de dominación.<sup>27</sup>

En este sentido, el blanco de crítica a la comprensión liberal del fuero público que subyace a las instancias jurídicas y económicas, es la idea del pretendido consenso. Fraser, en efecto, es explícita al cuestionar las condiciones materiales, esto es, posibles en un espacio y en un tiempo específicos, en las que habría de tener lugar un fuero de encuentro como el

---

<sup>25</sup> Este estudio es de especial interés para esta tesis, ya que presenta un recorrido crítico por la tradición que inaugura Habermas con su consideración de la esfera pública. El estudio de Fraser, por demás, ofrece una perspectiva propositiva que se encuentra bastante cerca del horizonte de las propuestas de Rancière y de Lyotard en relación con la política.

<sup>26</sup> Rancière también llama la atención sobre ello. Véase Rancière, 2007: 68 y ss.

<sup>27</sup> Fraser, 1997: 106.



que concibe la tradición que se inaugura con Habermas, a propósito de la ‘esfera pública’.<sup>28</sup> Lo interesante de esta crítica, que parece tan sencilla al tocar directamente la viabilidad de una propuesta sostenida en condiciones ideales, es que pone sobre la mesa la cuestión misma del origen de la política, esto es, la de un retorno permanente a los discursos sobre la igualdad y las expresiones concretas de desigualdad, en los que reposan las disposiciones sobre el todo social:

El problema, para los liberales, reside entonces en cómo fortalecer las barreras que separan las instituciones políticas, que presuntamente representarían relaciones de igualdad, de las instituciones económicas, culturales y sociosexuales fundamentadas en relaciones sistemáticas de desigualdad.<sup>29</sup>

Las pretensiones de una teoría de la acción comunicativa y de una idea de los límites y las potencias de una esfera pública, se encuentran con un ordenamiento de la realidad que funciona a contrapelo del requisito base de aquellas, esto es, la igualdad, que es al mismo tiempo su horizonte. Este encuentro disonante nos recuerda la crítica, con la que Rancière inaugura *El desacuerdo*, a la tradición filosófica que ha estado al servicio de los preceptos del liberalismo. Éstos, de hecho, vienen a ser ideales que, sin favorecer las condiciones que ellos mismos dicen sostener, son de todos modos los pilares ideológicos de un ordenamiento desigual que se erige en nombre de las instituciones que él mismo preserva y que, a largo plazo, alientan creencias, prácticas y hábitos que sedimentan una mirada naturalista del ordenamiento de lo real. Así, la perspectiva de una esfera pública avalada por la racionalidad liberal exhorta a la denuncia del desarraigo del pretendido consenso universal, en el transcurrir material de la vida en comunidad. De allí, en parte, lo que el

---

<sup>28</sup> Así, por ejemplo: “Deberíamos preguntarnos si es posible, siquiera en principio, que los interlocutores delibren en espacios discursivos asignados *como si* fueran iguales socialmente, cuando estos espacios discursivos están situados dentro de un contexto social más amplio, penetrado por relaciones estructurales de dominación y subordinación.” Fraser, 1997: 111. Este *como si*, resaltado por la autora misma, constituye lo que ella denomina “el segundo rasgo de la esfera pública moderna” (Fraser, 1997: 115). A partir de la consideración de tal rasgo, el problema de una «única esfera» viene a consistir en que “los miembros de los grupos subordinados” quedan subsumidos en un «nosotros» que en realidad es reflejo de “el más poderoso”. En síntesis, su crítica al liberalismo radica en la ausencia de una “igualdad social sustantiva” (cf. Fraser, 1997: 113). Para un desglose de los rasgos que Fraser encuentra en la ‘esfera pública’ habermasiana, véase sobre todo pp. 107-108 de su texto.

<sup>29</sup> Fraser, 1997: 112.

lector de autores como Rancière o Lyotard encuentra bajo la idea de una nueva forma de la política, de la que me ocuparé más adelante.

En este punto, entre tanto, la propuesta de Fraser le apunta a la configuración de *públicos subalternos* como una tendencia de las últimas décadas, expresión de una nueva forma de la política que se origina en las prácticas reales, cotidianas, de los individuos en el seno de sus comunidades. Se trata de “espacios discursivos paralelos donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contra-discursos, o que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses y necesidades”. (Fraser, 1997: 115). Así, lo primero en una lectura crítica de la ‘esfera pública’ es la multiplicación de esferas, de públicos, que desvirtúe las pretensiones unificadoras de aquella, que alimentan una defensa ciega del consenso, tan común en nuestros tiempos.

Esta aproximación, por demás, muestra que la posibilidad de agencia política a que da lugar la idea de la esfera pública, una vez ha pasado por el tamiz de la crítica, se instaura en oposición al flujo de los discursos dominantes, y parte de la iniciativa de individuos particulares que obran en conjunto. Ello les permite responder y reaccionar frente a la dominación sobre lo real que ejercen los relatos hegemónicos en torno a lo común y, a la vez, incidir de algún modo sobre su propia situación dentro del todo social. Éste, por su parte, se define en principio a partir de las categorías asignadas por instancias reguladoras del ordenamiento de lo real. Señalaba antes que tales instancias van desde las grandes instituciones jurídicas y las dinámicas de los grandes emporios económicos (como los medios de comunicación o los tráficos de armamento), hasta el acostumbramiento de la mirada que se vive en la vida cotidiana de cualquier ciudad contemporánea.

Esta perspectiva se sostiene, en efecto, a la luz del hecho histórico<sup>30</sup> consistente en que, en el orden social, dos tipos de fuerzas se mantienen en tensión (sin que deba reducirseles sin

---

<sup>30</sup> Pienso que esto que denomino “hecho histórico” corresponde a la descripción que hace Rancière del origen aporético propio de la política.

más al relato desgastado de la lucha entre pobres y ricos, o entre pueblo y soberano). Se trata de la dinámica propia de la hegemonía, que Fraser define del siguiente modo:

Es el poder para establecer el “sentido común” o *doxa* de una sociedad, el fondo de descripciones autoevidentes de la realidad social que normalmente permanecen inexpresadas. Este poder incluye la posibilidad de establecer definiciones autoritarias de las situaciones y las necesidades sociales, el poder para definir el universo de acuerdo legítimo y el poder para moldear la agencia política. El término *hegemonía* expresa entonces la posición ventajosa de unos grupos sociales en relación con el discurso. [...] La noción de hegemonía apunta a la intersección entre el poder, la desigualdad y el discurso.<sup>31</sup>

En esta medida, la insistencia en el acostumbramiento de la mirada como una de las instancias del ordenamiento de lo real, no es fortuita. De hecho, la esfera pública viene a ser un asunto central en el pensamiento sobre las sociedades contemporáneas en parte porque exhibe la fuerza de las opiniones compartidas en la articulación y la vivencia de lo real. La idea de una instancia única de articulación de lo público mantiene ocultos los mecanismos (los discursos, las prácticas) que se van sedimentando como naturales y que, sin embargo, alimentan estructuras del poder que unos ejercen sobre otros en la sociedad. Para Fraser, el interés de los contra públicos, de una suerte de micro esferas públicas, radica en que ponen en evidencia tal situación;<sup>32</sup> permiten reconocer que la configuración del presente es contingente y, con ello, dan lugar a un nuevo tipo de agencia contestataria, que viene a cumplir una función emancipadora, propia de la forma de la política que disiente de los macro relatos de la democracia liberal.

Finalmente, resulta notable el punto de intersección al que alude Fraser, entre poder, desigualdad y discurso, toda vez que saca a la política de una consideración meramente institucional,<sup>33</sup> y expresa el hecho de que el poder, que requiere una desigualdad previa y a su vez la alimenta, está atravesado por la circulación de los discursos que llegan a formar

---

<sup>31</sup> Fraser, 1997: 205.

<sup>32</sup> Cf. Fraser, 1997: 115.

<sup>33</sup> A propósito del término *institucional* para calificar la esfera pública, véase nota al pie 24. En Fraser, 1997: 97 y ss.

parte de nuestras maneras de vivir, a través del paso por los sentidos de las imágenes y de los relatos imperantes en los escenarios compartidos. Así, la actividad política en manos de individuos particulares, anónimos, viene a consistir en la posibilidad de ampliar los escenarios por donde pasan los discursos en torno a lo común y de ampliar, con ello, la confrontación misma a través de otros discursos. En esta medida, la función contestataria de la política exhibe un potencial de reconfiguración permanente de lo real, pues promueve espacios de fuga en relación con las categorizaciones hegemónicas que encierran a los individuos en modos unívocos de ser. Tales espacios permiten, al mismo tiempo, la reconfiguración de las comunidades políticas que, bien vista, es esencial a la idea misma de la democracia, bajo el principio de la asociación. De esta manera, los espacios que se abren en el disenso incentivan la práctica de nuevas actividades que puedan llegar a diversos públicos y mantener viva, de este modo, la capacidad de agencia propia de los ciudadanos.<sup>34</sup>

En este orden de ideas, una nueva concepción de la esfera pública puede entenderse como un “espacio de autodeterminación colectiva” (cf. Fraser, 1997: 123), en el que lo común mismo se reconfigurará permanentemente mediante la confrontación. Así, la opción de Fraser por las esferas públicas, en plural, da cuenta de la multiplicidad de escenarios de subjetivación política que se definen por un *uso de la propia voz*, que, a su vez da vida a un

---

<sup>34</sup> Un ejemplo nutrido de la manera en la que esto ocurre lo ofrece Fraser misma, tras definir una experiencia histórica de apropiación de la esfera pública por parte de *grupos subordinados*: “Propongo llamar a estos públicos [alternativos], contra *públicos subalternos* para indicar que se trata de espacios discursivos paralelos donde los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contra-discursos, lo que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses y necesidades. Quizás el ejemplo más impresionante sea el contra-público subalterno feminista de finales del siglo veinte en los Estados Unidos, con su abigarrado conjunto de revistas, librerías, editoriales, redes de distribución de películas y videos, series de conferencias, centros de investigación, programas académicos, congresos, convenciones, festivales y lugares de reunión locales. En esta esfera pública, las feministas han inventado nuevos términos para describir la realidad social, incluyendo ‘sexismo’, ‘doble jornada’, ‘acoso sexual’, y ‘violación intramarital’ [...]. Armadas con este lenguaje, hemos formulado de nuevo nuestras necesidades e identidades y, al hacerlo, hemos reducido, aunque no eliminado, nuestra desventaja en la esfera pública oficial. [...] En general, la proliferación de contra-públicos subalternos implica la ampliación de confrontación discursiva, y esto es de la mayor conveniencia para sociedades estratificadas.” Fraser, 1997: 115-116.

nuevo sentido de la comunidad, no fundado en el consenso, sino en la irrupción violenta<sup>35</sup> en los escenarios comunes; una suerte de *comunidad disensual*.

Esta es la perspectiva que toma distancia de la delimitación *oficial* de lo público y de lo privado, en la que opera un ejercicio tácito de poder. Lo político acontece cuando se instaura, allí, un objeto común de impugnación. De acuerdo con ello, lo que se define como común a través del litigio disensual es una pugna constante por la construcción misma de lo común. Por eso las definiciones de desacuerdo y de diferendo son de especial interés, en la medida en que acentúan la tarea siempre por realizar de la actividad política. Tal es, en efecto, el siguiente paso que propongo en esta disertación.

Hasta acá he expuesto algunos elementos propios de una comprensión de la política como un ámbito de la sociedad que está escindido de las dinámicas económicas y de la configuración del espacio público. De acuerdo con tal comprensión, la actividad política de los ciudadanos se circunscribe a las instituciones, los escenarios y los mecanismos establecidos para ella, y sus demás actividades quedan confinadas al destino que cada individuo, en el ejercicio de su libertad, quiera darle a su propia vida. El marco ético liberal de las creencias y las acciones privadas de los individuos se mantiene, así, en una esfera separada de la política. Esta lectura de la modernidad expresa un trayecto lineal como sustento de la repetida idea –cristiana– de que todos somos iguales y –liberal– de que desde la igualdad que nos reconoce la pertenencia a un Estado nos hacemos ciudadanos en sociedades en las que se extiende la idea de que de que los dictados del pueblo, de la mayoría, comandan el rumbo de las naciones. Desde esta perspectiva, la tradición liberal democrática defiende la libertad de asociación y el carácter público de los escenarios de discusión sobre los intereses comunes, teniendo como trasfondo un ideal de racionalidad que iguala a todos los posibles participantes en los debates que conciernen a lo público.

---

<sup>35</sup> Violenta en el sentido de que impugna, cuestiona. Rancière habla de una *violencia simbólica*.

## UNA SIN SALIDA EN EL ORIGEN DE LO POLÍTICO

*Lo que los “clásicos” nos enseñan es en primer lugar esto: 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. J. Rancière.*

*El desacuerdo*, obra que puede considerarse cumbre en la producción de Jacques Rancière, comienza con una crítica al hecho de que la filosofía que se declara política haya unido en el discurso de la modernidad los escenarios de la deliberación en torno a cuestiones de interés común con las instituciones que, a través de la legislación, *comandan los destinos de los pueblos*. Sin embargo, este enlace trastabilla al aterrizar en la configuración contemporánea de los Estados nacionales y de las organizaciones transnacionales. La crítica de Rancière, al respecto, toma como blanco primero lo que él denomina el “retorno de la filosofía política”, un pensamiento que se pretende depurado de los discursos del *fin* de la historia y de las imprecisiones del lenguaje de lo social:

Este retorno, sin embargo, plantea algunos problemas. Cuando no se limita a comentar determinados textos, ilustres u olvidados, de su propia historia, la filosofía política restaurada apenas parece impulsar su reflexión más allá de lo que los administradores del Estado pueden argumentar sobre la democracia y la ley, sobre el derecho y el estado de derecho. En síntesis, parece asegurar, sobre todo, la comunicación entre las grandes doctrinas clásicas y las formas de legitimación ordinarias de los estados de la llamada democracia liberal. Pero también carece de evidencia la supuesta concordancia entre el retorno de la filosofía política y el de su objeto, la política. [...] la política purificada reencontró los lugares propios de la deliberación y la decisión sobre el bien común, las asambleas donde se discute y legisla, las esferas del Estado donde se decide, las jurisdicciones supremas que verifican la conformidad de las decisiones con las leyes fundamentales de la comunidad. La desgracia es que, en esos mismos lugares, se expande la opinión desencantada de que hay poco para deliberar y que las decisiones se imponen por sí mismas, al no ser el trabajo propio de la política otra cosa que la adaptación puntual a las exigencias del mercado mundial y el reparto equitativo de los costos y los beneficios de esta adaptación.<sup>36</sup>

Esta perspectiva crítica, que da inicio a los planteamientos de *El desacuerdo*, y que se

---

<sup>36</sup> Rancière, 1996: 5-6.

puede seguir en las consideraciones de Rancière sobre la filosofía y sobre la política, nos permite reconocer la cuestión de las instancias que deciden sobre el reparto de lo común como punto de partida en su pensamiento de lo político. Cabe decir que podría abordarse dicha cuestión desde la idea de los eslabonamientos discursivos, para advertir que la perspectiva del capital corresponde a uno de los géneros, entre otros, que se “disputan” la hegemonía de los relatos sociales. En estos términos, que son los de Lyotard,<sup>37</sup> interlocutor en las argumentaciones de Rancière, no hay discurso alguno que sea hegemónico *per se*. Nada justifica, en este sentido, que se privilegie la hegemonía del discurso económico (o de cualquier otro) para emitir un diagnóstico definitivo de la situación de la política. Esta línea desemboca, como se verá más adelante, en la consideración de Lyotard sobre la política como el eslabonamiento de frases sin finalidad *per sé*.<sup>38</sup> No obstante, no veo que Rancière mismo sostuviera una hegemonía del discurso económico. Parece, más bien, que el universo que tal discurso presenta constituye un modo de ser de la realidad que es el blanco de su crítica, tanto desde la perspectiva de la filosofía, como desde la comprensión corriente de la política, en el sentido del lugar que tiene aquello que comúnmente llamamos ‘política’ en las sociedades contemporáneas. Pero tal blanco nos remitiría de nuevo al lenguaje, siguiendo a Lyotard: “la realidad no es algo dado, sino que es la ocasión de requerir que los procedimientos de establecerla se realicen respecto de ella”. (Lyotard, 1991, §10). Este es el punto en el que el encuentro entre estos dos autores remite a una diferencia en sus líneas argumentativas, que parece insalvable.

Sin embargo, guardando el orden de la argumentación, será la noción de litigio la que me dé pie para abordar el encuentro de estas dos perspectivas en torno a la política. Por lo pronto, la crítica de Rancière introducida es de especial interés, en tanto pone de manifiesto

---

<sup>37</sup> Así, por ejemplo, en el §200 de *La diferencia*, Lyotard señala: “Hay, pues, hegemonías de géneros que son como símbolos de la política y que se disputan los modos de eslabonamiento. El capital da la hegemonía política al género económico.” Al respecto, véase también el §189: “El principio mismo de una victoria absoluta de un género sobre los demás carece de sentido”.

<sup>38</sup> Véase, por ejemplo, el §190 de *La diferencia*: “La política [...] no es un género, es la multiplicidad de los géneros, la diversidad de los fines y, por excelencia, es la cuestión del eslabonamiento. [...] Si se quiere, es el estado del lenguaje, solo que no hay *un* lenguaje. Y la política consiste en que el lenguaje no es un lenguaje sino que es frases o en que el ser no es el ser sino *Hay*. Asimismo, uno de sus nombres es el ser que no es.”

el vacío que resulta de equiparar las instancias de la democracia consensual con la política. Su argumentación parte de Aristóteles, quien considera la actividad política como la primera en el orden de las artes y de las ciencias. Goza, como ellas, de un bien que le es propio. El bien de la política será lo justo, entendido como ‘el bien común’ que, en general, suele identificarse con la igualdad. Mas esta definición reviste un carácter problemático: ¿cuáles son los criterios que definen la igualdad misma? ¿En qué términos somos iguales? ¿En virtud de qué somos llamados iguales?<sup>39</sup> Estas cuestiones resultan de especial interés para los miembros de una comunidad política, toda vez que, dada la evidencia de que no somos iguales en muchos de nuestros atributos, la desigualdad se constituye en el criterio conforme al cual recibimos cosas diferentes. Este señalamiento fija ya el origen de la política en el asunto fundamental de la distribución. Es por esto que a la política le concierne la justicia, como la delimitación de la igualdad –y de la desigualdad– en virtud de la cual se ejerce la repartición de los bienes –abstractos, materiales y simbólicos– de la sociedad. En otras palabras, en el origen de la ciudad, o comunidad política, está el asunto de la justicia, en cuanto éste concierne fundamentalmente a la repartición, a los criterios por los cuales unos tendrán más que otros, como resulta inevitable.<sup>40</sup>

Aquello a partir de lo cual se ha formado la ciudad está dado por los aportes de sus miembros: los ricos aportan riquezas a la sociedad, en forma de renta; los que se destacan por una excelencia (*aristós*) aportan su virtud (*areté*); los esclavos su fuerza productiva; las mujeres su capacidad de reproducción y, los demás –el pueblo–, aportan su libertad. En esta conformación de la comunidad política se instaura su propia condición de posibilidad, a saber, la justicia, entendida como la medida según la cual cada uno toma solo lo que le

---

<sup>39</sup> Cf. Aristóteles, 1994: 1282b. Cabe advertir que en este apartado la traducción consultada reza: “Y el bien político es lo justo, es decir, el bien común; pero a todos les parece que lo justo es una igualdad y hasta cierto punto coinciden con los tratados filosóficos en que se ha precisado sobre las cuestiones de ética (pues dicen que lo justo es algo para algunos y que debe ser igualdad para los iguales). Mas, de qué es igualdad y de qué desigualdad no hay que pasarlo por alto; pues esto implica una cuestión [*aporía*] y una filosofía política.” La palabra griega *aporía* indica sin-salida (literalmente, sin caminos): la determinación misma de la igualdad conlleva una sin-salida. Se irá viendo que la condición de la política, en la perspectiva de Rancière, es una tensión permanente: la política llega hasta donde llega el litigio, es decir, la pugna por los criterios que definen la igualdad y la desigualdad. En este sentido, la actividad política no consiste en la generación de consensos, sino en la producción de disensos. Pero todo ello se irá viendo en el trascurso del texto.

<sup>40</sup> Cf. Aristóteles, 1993: 1282b-1283a.



corresponde. (Tal medida, en efecto, viene a determinar lo que Rancière llama, como se verá más adelante, la “distribución del reino de lo sensible”). Para Rancière, sin embargo, el aporte particular del pueblo no puede ser la libertad, porque ésta no es un atributo que lo defina; de la libertad también participan otras partes de la comunidad. En este sentido, los miembros de la clase ‘pueblo’ no tienen ningún título positivo, ni riqueza ni virtud; esta clase no se define tampoco por propiedad alguna, salvo la de las carencias compartidas por los individuos contados en ella. El aporte del pueblo será entonces, según Rancière, el litigio, es decir, la pugna por la repartición misma que constituye a sus miembros en la suma de la parte de los que no tienen parte en la repartición de los cargos, de las posibilidades de hacerse visibles, de los recursos y de los bienes públicos.<sup>41</sup> En esta medida, la actividad política aparece cuando los individuos realizan acciones que ponen en cuestión el ordenamiento mismo que fija la repartición de lo sensible, por la cual ellos habitan la parte de los sin-parte. Sobre ello volveré más adelante.

Entretanto, volviendo a la lectura que hace Rancière de Aristóteles en *El desacuerdo*, vemos que en el ámbito de la política, la aporía originaria consiste en definir el criterio para denominar iguales a los miembros de una comunidad. Atendiendo a ese criterio se reconocen los derechos y los méritos que establecen una distribución específica de los bienes comunes. Una muestra de esto puede encontrarse en una consideración liberal sobre el ordenamiento social, por ejemplo, que con frecuencia apela a las nociones formales que dan fundamento al régimen democrático. A la luz de ello, somos iguales en nuestra dignidad humana, reza el DIH; somos iguales en tanto nacemos libres y permanecemos tales bajo el amparo de los Estados en los que se nos inscribe como ciudadanos desde que se nos registra al nacer. Por ello se reparten por igual los derechos y las obligaciones. El rol de la política, según esto, consistiría en la disposición de los instrumentos jurídicos para garantizar los derechos que nos insertan en un registro de lo político<sup>42</sup> desde el nacimiento mismo. Tal registro nos sitúa en el escenario establecido del fuero público, en el que todos

---

<sup>41</sup> Cf. Rancière, 1996: 19 y ss.

<sup>42</sup> Esta idea del registro político de la existencia se la debo a Tassin en su texto “Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político” en: Quiroga, 1999.

estaríamos en igualdad de condiciones para ejercer un control sobre los asuntos de interés público.

Se trata de la dinámica propia de la denominada *democracia consensual*, en la que Rancière denuncia el estado idílico de un acuerdo deliberativo,<sup>43</sup> supuesto fruto de la racionalidad de sus participantes, condición y a la vez ideal de la comunidad que interviene en la esfera política al deliberar sobre las cuestiones del Estado. En esta situación, sin embargo, se han distribuido ya las partes mismas de la deliberación; sus condiciones no están sometidas a discusión. Para ilustrar esta crítica, resulta de utilidad el siguiente fragmento de una entrevista de Rancière que aparece publicada en castellano en 1999:

Como Habermas, sostengo que la discusión se encuentra en el centro de la política. Sólo que yo pienso que la interlocución no responde al modelo de la racionalidad comunicativa. En efecto, esta última supone que la escena de la interlocución se constituya con participantes instalados en esta posición y confrontando sus enunciados a propósito de un referente común.<sup>44</sup>

Encuentro que estas condiciones de la ‘escena de la interlocución’, que Rancière denuncia como ausentes en el modelo de la racionalidad comunicativa, son el conjunto de condiciones materiales, sensibles o reales de aquello mismo que se pretende como el centro de gravedad de la política. ¿Son, en verdad, *todos*, el mismo tipo de ‘agente racional’? Y, además, ¿cuál es el sentido en el que puede hablarse con propiedad de un ‘referente común’?

Las discusiones que conciernen a lo común, en efecto, resultan globales solo en cuanto a las consecuencias de decisiones específicas sobre lo común. Decisiones que, por demás, lo advierten tanto Habermas como Rancière, hace ya bastante están subordinadas a las exigencias del mercado, una suerte de dinámica transnacional.<sup>45</sup> De manera que, ¿en manos

---

<sup>43</sup> Cf. Rancière, 1996: 121.

<sup>44</sup> Rancière, entrevista en: Quiroga, 1999: 266.

<sup>45</sup> Un ejemplo del rol de la política en relación con la economía en estos autores se encuentra en: Habermas, 1999: 85, y Rancière, 1996: 6. Cabe señalar que la reconstrucción que allí hace Habermas

de quién, de cuáles rostros, de cuáles nombres, está la configuración de una escena racional de deliberación? Ante la evidencia de la desigualdad, ante los casos particulares de una distribución no equitativa de la palabra, de los recursos, de la visibilidad, aparece el cuestionamiento del orden que se proclama en nombre de la igualdad, pues él mismo determina un orden que es desigual.

Habermas, por su parte, habla de un tipo de disputas a cuya solución contribuye “un potencial de fundamentación igualmente accesible para todos”.<sup>46</sup> Sin embargo, las condiciones concretas en las cuales tal potencial puede actualizarse como ‘igualmente accesible para todos’ ponen de manifiesto una contradicción en un orden en el que ocurren a la vez dos cosas: por un lado, se defiende un modelo de la sociedad en el que las disputas que conciernen a lo común están llamadas a solucionarse mediante la deliberación racional, y por otro, se declara como aceptado el ordenamiento por el cual no existe una escena de deliberación tal. Es decir, una escena que acoja efectivamente las condiciones particulares de quienes tienen una pelea que dar en reclamo de su situación de desigualdad.<sup>47</sup> Las personas que abiertamente están en esta situación no cuentan de hecho, muchas veces, con los requerimientos de una deliberación regida efectivamente por los principios de universalidad y de cooperación propios de la deliberación racional (piénsese por ejemplo en el litigio que podrían ejercer las comunidades analfabetas dentro del contexto de la deliberación racional). En este sentido, la política no puede erigirse, al menos no exclusivamente, al amparo de un escenario dado de la deliberación y de la racionalidad. Al respecto, vale la pena retomar la entrevista de Rancière que cité previamente:

---

de las nociones de Estado y Nación son de gran utilidad para continuar la reflexión sobre la crítica que le hace Rancière.

<sup>46</sup> Cf. Habermas, 1999: 30. Aunque la lectura de algunos capítulos de *La inclusión del otro* me ayudó mucho para pensar en la concepción de la política de Rancière, no me detengo en ella porque encuentro que la pregunta por el sustento racional de los juicios morales no es la misma cuestión que la de la naturaleza de la política. Claro que la indagación moral tiene un punto de encuentro crucial con la política en lo que concierne a la acción humana. Sin embargo, se abre aquí toda una investigación independiente.

<sup>47</sup> Este hecho no conduce, sin embargo, a una imposibilidad de la política, como le critica Rancière a Lyotard. De esta crítica me ocuparé más adelante.

[...] existe siempre al menos uno de los elementos constitutivos de la escena dialógica, que no están reconocidos por el otro y que es necesario forzarlo a incluirlo en su resumen de la situación. La escena política es así siempre simbólicamente violenta [...] no se constituye nunca de manera simétrica en un lenguaje homogéneo, con la lógica única de la comunicación [,] pero la escena puede constituirse y producir efectos.<sup>48</sup>

Porque es posible constituir la escena del diálogo es que cobra sentido el ejercicio del litigio, esto es, para Rancière, la política misma. Pero de esto me ocuparé más adelante. Por ahora, retomando la crítica de Rancière a la filosofía política, vale la pena recordar que esta última retrotrae los escenarios de la deliberación como propios de la actividad política y ésta, a su vez, como el ejercicio de las decisiones concertadas con miras al bien común. Para Rancière, se origina acá un desfase entre lo que supone la restauración de la filosofía política y el trabajo de quienes tienen en sus manos la actividad política. En efecto, las deliberaciones sobre principios y las decisiones conformes a ellas no son las que determinan los cursos de acción que se siguen de las políticas de los Estados y los entes jurídicos mundiales.<sup>49</sup>

Y, sin embargo, ¿cómo resolver entonces la aporía propia de la distribución originaria? ¿Cómo entender, en este contexto, lo propio de la política y del sujeto político? ¿Qué se requiere para que haya subjetividad política; cuál es el origen y la naturaleza de la actividad o la acción política? ¿Cuáles son los límites y las condiciones de un espacio público que pueda considerarse propiamente –no solo por la temática de sus discusiones– político? En lo que sigue, veremos que para abordar estos cuestionamientos, el asunto de la distribución de lo sensible fijará en Rancière el punto de partida de lo político, atendiendo a que el espacio público primero es el que compartimos en virtud de nuestros sentidos. Este recorrido nos conducirá a un encuentro entre este autor y Lyotard, a propósito de las nociones de litigio y diferendo, en el que sus posturas sobre lo político vienen a confluir en

---

<sup>48</sup> Rancière, entrevista en: Quiroga, 1999: 267.

<sup>49</sup> Es verdad que para Habermas, en tanto su perspectiva es normativa, habría que señalar acá que del hecho de que no se cumpla la orientación racional de las políticas, no se sigue que no debería cumplirse. Sin embargo, esta aclaración queda fuera de lugar en la perspectiva rancieriana que, como puede verse, no es normativa.

una misma comprensión de la naturaleza de la política, pese a la distancia que Rancière dice tomar de este último.

## LITIGIO, DIFERENCIA, DESACUERDO: FORMA DISENSUAL DE LA POLÍTICA

*“El pueblo” no es el soberano, es el defensor de la discrepancia contra el soberano. El pueblo se ríe un poco. La política es la tragedia para la autoridad y es la comedia para el pueblo. J-F. Lyotard.*

*[...] la política no tiene lugar propio ni sujetos naturales. Una manifestación es política no porque tenga tal lugar y refiera a tal objeto, sino porque su forma es la de un enfrentamiento entre dos repartos de lo sensible. Un sujeto político no es un grupo de intereses o de ideas. Es el operador de un dispositivo particular de subjetivación del litigio por el cual hay política. Así, la manifestación política es siempre puntual y sus sujetos siempre precarios. J. Rancière.*

Si la distribución desigual de lo real está a la base de todo ordenamiento social, la necesidad de afirmar la igualdad constitutiva que se funda en el lenguaje, como *capacidad de entender y de hacerse entender*, estará siempre viva. Lo estará, así mismo, el llamamiento a intervenir en la realidad tal como se impone desde las instancias que tienen en sus manos las decisiones que inciden en lo común. Por eso, el punto de partida de la actividad política es un disenso, una divergencia. Para terminar de dar forma a esta idea, comienzo con la definición que propone Rancière para el desacuerdo, una vez ha abordado su crítica a la filosofía liberal:

*[...] el desacuerdo no se refiere solamente a las palabras. En general, se refiere a la situación misma de quienes hablan. En ello, el desacuerdo se distingue de lo que Jean-François Lyotard conceptualizó con el nombre de diferendo. [...] Concierno menos a la argumentación que a lo argumentable, la presencia o la ausencia de un objeto común entre un X y un Y. Se refiere a la *presentación sensible de ese carácter común, la calidad misma de los interlocutores al presentarlo*. La situación extrema de desacuerdo es aquella en la que X *no ve el objeto común* que le presenta Y porque no entiende que los sonidos emitidos por éste componen palabras y ordenamientos de palabras similares a los suyos.<sup>50</sup>*

En una situación extrema de desacuerdo, el decir del otro es ruido para el interlocutor: éste no entiende sus enunciados. Se trata, pues, de una situación del lenguaje que, no obstante, rebasa una explicación en términos de la incompatibilidad entre los regímenes de frases y la heterogeneidad de géneros discursivos.

---

<sup>50</sup> Rancière, 1996: 10. Las cursivas son mías.

Para Lyotard, la noción de régimen de la enunciación coincide con la de los tipos de proposición, a cada uno de los cuales, señala, “corresponde un modo de presentación de un universo,<sup>51</sup> y un modo no puede traducirse a otro” (§178). Esta restricción alude a la inconmensurabilidad entre regímenes que da origen a un diferendo. Sin embargo, la imposibilidad de traducir frases de distintos regímenes no conlleva la de eslabonarlas atendiendo a fines diversos: “Un género de discurso inspira o determina un modo de eslabonamiento de las enunciaciones entre sí y éstas pueden ser de un régimen diferente.” (§197). Un género de discurso consiste, entonces, en la producción de una nueva relación entre las proposiciones, sin que sea posible reducir la una a la otra si provienen de regímenes diferentes. Ello en virtud de que su heterogeneidad impide la traducción, en el sentido de que en un régimen haya un equivalente para una proposición que provenga de otro. En esta situación se origina el diferendo.

En este orden de ideas, el eslabonamiento propio de los géneros del discurso, que es en sí mismo contingente y que puede someterse a múltiples fines, viene a ser el modo de tratar un diferendo, como un llamamiento a la invención de un nuevo enlace proposicional. Pero esta nueva configuración no está sometida a una voluntad, como tal vez sí podría pensarse desde la perspectiva de Rancière. Lyotard, por su parte, toma distancia de un ideal antropocéntrico en relación con el lenguaje y con la hegemonía que pueden adquirir los discursos:

los fines se apoderan de las frases y las instancias que éstas presentan, es decir, se apoderan especialmente de “nosotros”. “Nosotros” no apuntamos a ellos. Nuestras “intenciones” son las tensiones para eslabonar de una cierta manera, tensiones que los géneros ejercen sobre los destinatarios y los destinadores de las frases, sobre sus referentes y sobre su sentido. Creemos que queremos persuadir, seducir, convencer, ser rectos, hacer creer, hacer interrogarse, pero lo

---

<sup>51</sup> Esta expresión me remite a aquello que, en palabras de Rancière, he referenciado como “el reino de lo sensible o de lo real”. En un esfuerzo por *traducir* las frases de un autor a las del otro, a ello correspondería el llamado “universo enunciativo”. Ahora bien, lo propio del eslabonamiento de proposiciones, que concierne a los géneros (no a los regímenes), es su sometimiento a un fin, que determina eso que Lyotard llama “el modo de presentación de”.

que ocurre es que un género de discurso, dialéctico, erótico, didáctico, épico, retórico, “irónico” impone a nuestra frase y a nosotros mismos su modo de eslabonamiento. No hay ninguna razón para eslabonar intenciones y voluntades con esas tensiones, como no sea la vanidad de cargar a nuestra cuenta aquello que corresponde al darse y a la diferencia entre las maneras de eslabonar nuestra frase.<sup>52</sup>

Allende las intenciones de los interlocutores, el diferendo resulta ser el conflicto inevitable entre los géneros del discurso, toda vez que la prevalencia de un género supone la exclusión de los demás<sup>53</sup>. Más adelante (§185), Lyotard define los géneros de discurso como “estrategias” que no están supeditadas, necesariamente o por definición, a la intención particular de *alguien*. El diferendo es, en esta medida, un conflicto constitutivo del lenguaje mismo. En tal conflicto, cabe advertir que cada enunciación impone la necesidad de tomar partido por un modo de eslabonarla, de insertarla en una cadena teleológica, que atiende a los propósitos mismos del género en el que se inserta. Las frases mismas, en efecto, presentan un universo que contiene sus propias posibilidades de eslabonamiento, luego el diferendo no pasa de ser la situación misma del lenguaje en la que solo una de esas posibilidades se actualiza a la vez.

En este orden de ideas, la deliberación viene a entenderse como una forma de género discursivo que, al enunciar la norma,<sup>54</sup> determina un fin único para proposiciones que pertenecen a regímenes distintos. Allí está la risa del pueblo, toda vez que esa pretendida unidad es imposible: cada eslabonamiento discursivo muestra la contingencia misma de esa cadena, que puede articularse de diversas maneras, atendiendo a multiplicidad de fines

---

<sup>52</sup> Lyotard, 1991, §183.

<sup>53</sup> Ver §188: “Hay fines vinculados con géneros de discurso. Cuando se alcanzan esos fines se habla de éxito y ello significa que hay conflicto. Pero el conflicto no es entre seres humanos, sino que antes bien resulta de las frases.”

<sup>54</sup> “La enunciación normativa tiene por fin, no la verdad, sino la justicia”. En esta medida, la ley no es tal por ser justa; al contrario, asumiendo el principio de que a ella nos sometemos todos, se le atribuye justicia por ser la ley. En este mismo párrafo, al final, continúa Lyotard: “En el caso de la normativa, cualquiera que sea su pretendida legitimación y su *forma* (el mito, la revelación, la deliberación), un género se apodera de enunciaciones heterogéneas y las subordina a un mismo fin”. §207. Los subrayados son míos.



posibles. La deliberación es entonces una forma y la justicia, por su parte, un fin (entre otros posibles para cualquier género), que concierne a lo común.<sup>55</sup>

La deliberación, entonces, no alude para Lyotard al género privilegiado de la política. Ésta, de hecho, no tiene un género que le sea propio; se habla de ‘política’ cuando el fin que se asume en el eslabonamiento discursivo es formular “las diferencias como litigios y su ‘ajuste’” (Cf. §201). En otras palabras, se le denomina político al modo en el que una situación de inconmensurabilidad entre regímenes de frases propia del lenguaje, cobra la forma de un litigio, una impugnación, y algo se ajusta entonces. Diríamos, siguiendo a Lyotard, que hay ajuste en tanto se configura un nuevo eslabonamiento, y la pretendida hegemonía de los discursos (del capital, de la ciudadanía, por ejemplo) queda *burlada*. Pero no hay ‘un género político’ *per se*. La forma deliberativa de la enunciación se funda en el centro vacío que es el conflicto mismo de las frases, y su juicio (cf. §200). En este último, se toma postura por un género, cuyo atributo esencial no es lo social. En efecto, toda enunciación implica lo social, en tanto conlleva la estructura de un destinador, un destinatario y una relación (cf. §193). Por demás, tampoco es atributo definitivo del juicio sobre las frases deliberativas “lo político”, que no es sino un eslabonamiento posible en el que confluyen otros géneros. Como se citó más arriba en este escrito, “Hay hegemonías de géneros que son como símbolos de la política y que se disputan los modos de eslabonamiento.” (§200)

Dentro de este contexto, decir que el diferendo concierne a las palabras no excluye que en él esté en juego también la situación de quienes enuncian; sería el conflicto al que se ven abocados por excelencia los seres lingüísticos, en tanto establecen cadenas de oraciones, y cadenas de oraciones para juzgar a su vez otras secuencias.

El desacuerdo, por su parte, remite a un punto de partida distinto en la investigación. En este caso, aunque un observador de la situación pueda reconocer que ambos interlocutores

---

<sup>55</sup> Aparece aquí un punto de encuentro con Aristóteles, en cuanto a su definición de lo justo en términos de la disposición sobre lo común.

están emitiendo los mismos enunciados, éstos no expresan algo que ellos consideren un mismo decir, pues, de hecho, no hay –no está dado– un objeto común que los sitúe en una situación auténtica de comunicación. En el caso del diferendo, ese común que ellos dejan de ver obedece no a la escena de interlocución, sino al carácter propio del lenguaje que hace intraducibles las frases heterogéneas y, sin embargo, insta al querellante a valerse del lenguaje para inventar nuevos eslabonamientos proposicionales.

No obstante esta diferencia de perspectivas, Rancière define el desacuerdo por oposición al diferendo, en tanto que Lyotard define el diferendo por oposición al litigio, entendido acaso como el alegato que se da en el marco institucional del ordenamiento jurídico, tal como puede verse, por ejemplo, en el §12 de *La diferencia*: “Me gustaría llamar *diferencia*<sup>56</sup> el caso en que el querellante se ve despojado de los medios de argumentar y se convierte por eso en una víctima.”<sup>57</sup> Así las cosas, el objeto de la querrela es anterior al diferendo, que surge en la ausencia de un tribunal que le dé lugar. En el §13, continúa: “la diferencia no es objeto de litigio, [...] se caracteriza por esta imposibilidad de probar. El que presenta una demanda ante el tribunal es escuchado, pero aquel que es la víctima queda reducido al silencio”. Para Rancière, en contraste, el litigio aparece porque hay desacuerdo, porque hay una instancia que da forma a los escenarios de la deliberación en la que ‘algunos’ son contados como víctimas, y hay otra instancia que impugna tal situación. Pero lo que tiene lugar entonces no es un proceso que se inicia en un tribunal jurídico, al menos no exclusivamente, sino el comienzo de una subjetivación específica, siempre intermitente, siempre por realizarse. El sujeto del litigio, para Rancière, no es aquel que apela a un tribunal ya configurado para probar la falta que ha sufrido, esto es, no es un sujeto litigante, a la manera del abogado en la corte. Su impugnación y, por tanto, su configuración como agente de un litigio –sujeto litigioso–, comienza justo en el estado de cosas en el que –y porque– no hay lugar para su alegato. De hecho, la impugnación misma consiste en la

---

<sup>56</sup> La edición consultada opta por traducir *le différend* como *diferencia*. Yo he optado por la traducción *diferendo* por recomendación de la directora de esta tesis.

<sup>57</sup> Veremos, más adelante, que el sujeto litigioso opera una desidentificación como víctima.

instauración de un objeto y de una escena comunes de litigio. Sobre ello volveré más adelante.

Para Lyotard, por otra parte, se habla de litigio cuando estamos dentro de un mismo género de discurso, es decir, cuando las proposiciones de una disputa se ven sometidas a una misma finalidad (cf. §40 y 228). Para que haya diferendo, en cambio, se requiere que haya heterogeneidad de frases que dé lugar a diversos eslabonamientos, como en efecto ocurre de manera constante, dentro del campo de batalla que es el lenguaje mismo (cf. §22, 23, 201). Allí, el diferendo acontece como “el estado inestable y el estado del lenguaje en que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía” (§22), y constituye una exhortación permanente a la invención de nuevos eslabonamientos, para que el llamado de alerta que es el sentimiento de no encontrar las palabras con las cuales salir del silencio, no quede *anquilosado* en un litigio: “El objetivo de una literatura, de una filosofía y tal vez de una política sería señalar diferencias y encontrarles idiomas”, concluye el párrafo 22. El párrafo 23 continúa del siguiente modo:

En la diferencia algo “pide” ser puesto en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo al instante. Entonces, los seres humanos que creían servirse del lenguaje como de un instrumento de comunicación aprenden por ese sentimiento de desazón que acompaña al silencio (y por ese sentimiento de placer que acompaña a la invención de un nuevo idioma) que son requeridos por el lenguaje [...] para reconocer que lo que hay que expresar en proposiciones excede lo que ellos pueden expresar actualmente y que les es menester permitir la institución de idiomas que todavía no existen.<sup>58</sup>

Para Lyotard, esta invención de idiomas no alcanza a darse en el litigio, instancia en la que se anula una de las proposiciones apelando a “una misma regla de juicio”<sup>59</sup> que, por demás, no es posible (como veíamos en otro momento).

Rancière, entre tanto, encuentra que desde tal perspectiva la política se torna imposible, pues no hay un lenguaje homogéneo capaz de juzgar los regímenes heterogéneos. Nos lleva

---

<sup>58</sup> Lyotard, 1991, §23. Al respecto, véase también §201.

<sup>59</sup> Cf. Lyotard, 1991: 9.

a pensar, además, en que la configuración de una suerte de pragmática de la política excede “la lógica única de la comunicación” (cf. Rancière, 1999: 206), si bien la praxis política solo es posible teniendo como base –y porque de hecho se tiene– la igualdad originaria del *logos*. Pero ya hemos visto que, dentro de la teoría lyotardiana del diferendo, no hace falta apelar a un lenguaje homogéneo que, por supuesto, no existe, para mantenerle abiertas las puertas a la política, toda vez que tiene lugar en la contingencia misma de todo eslabonamiento discursivo. Así, aquella “lógica de la comunicación” que, en efecto, parece ser la base de la comprensión lyotardiana del diferendo, en lugar de cerrarle los caminos a la política es, como el desacuerdo, la ocasión de emergencia de lo político, sólo que en términos de la “invención de nuevos idiomas” (cf. Lyotard, 1999: §22), esto es, en términos de la heterogeneidad de géneros discursivos a partir de la cual la política puede privilegiar ciertos fines, sin ser ella misma un género, pues no tiene una finalidad que le sea propia.

En este orden de ideas, encuentro que la distancia entre estos dos autores se mantiene en cuanto al punto de partida de esa impugnación que da origen a la política, pero se reduce en virtud de aquello que entonces tiene inicio, a saber, la actividad política. Veamos en qué sentido. En el §21 de *La diferencia*, Lyotard señala que “hacer justicia a la diferencia [*differend*] significa instituir nuevos destinatarios, nuevos destinadores, nuevas significaciones, nuevos referentes para que la sinrazón pueda expresarse y para que el querellante deje de ser una víctima” y, hasta ahí, encuentra uno que la tarea de subjetivación propia de lo político, que pasa por una subversión del lugar que supone una noción de ‘víctima’, es parte del mismo horizonte, en ambos autores. Sin embargo, continúa Lyotard: “Esto [hacer justicia a la diferencia] exige nuevas reglas de formación de las proposiciones y de eslabonamiento de ellas”. Y allí se hace explícito de nuevo el quiebre, casi *el differendo*, entre Rancière y Lyotard, en el sentido de que lo que está a la base del diferendo no es el tema de la distribución de las partes. Para Lyotard, la querella se hace necesaria en tanto aparece la figura de una víctima, la de quien ha sufrido un daño y se encuentra desprovisto de los medios para probarlo. Dicha querella se instala en la posibilidad de eslabonamiento propia de los géneros del discurso, que conduciría a la comunicabilidad de proposiciones, en todo caso intraducibles entre sí. El litigio para

Rancière entre tanto, es realizativo, toda vez que en su instauración misma acontece ya una redistribución, en nombre de la cual se impugna la repartición dada. Uno podría verse tentado a sostener que existe un género litigioso del discurso, de no ser porque el litigio, pese a partir de la naturaleza lingüística del hombre, es una *forma de la acción*, más que un eslabonamiento proposicional.

De cualquier modo, ambas posturas vienen a confluír en una manera de abordar la política que toma distancia del ideal de la razón pública para la que hay un conjunto de supuestos necesarios como la racionalidad, la igualdad y la libertad, en un fuero público en el que se entran a discutir asuntos concernientes a los individuos, en tanto miembros de comunidades específicas. Estos supuestos pueden expresarse bajo la forma del orden que está ya determinado y sobre el cual no se entra a discutir, o bajo la forma de los regímenes del discurso (que se pretenden) hegemónicos. En un caso, el trasfondo es lo sensible; en el otro, es el lenguaje –que también pasa por lo sensible–. En ambos, de todas maneras, lo que resulta es una exhortación al ejercicio de la igualdad insoslayable de los seres lingüísticos, con miras a un re-nombramiento, a la agencia de un cambio en la propia situación, la *emergencia* de un ‘otro’ cuyo decir carece de lugar en un ordenamiento establecido. Lyotard desemboca entonces, como Rancière, en una cierta forma disensual de la política que conlleva un cambio en la situación de quien tiene razones para instaurar una querrela y en la de quienes, a partir de entonces, tienen una nueva noticia a propósito de esta imputación: “El efecto que el diferendo tiene en la acción es poner en abismo la teoría política basada en consensos y suscitar nuevas producciones de subjetividad, en un proceso polifónico que resiste a toda determinación causal unívoca del poder.” (Chaparro, 2003: 13).

Siguiendo a Rancière, estas “producciones de subjetividad” acontecen mediante los litigios, entendidos como actos de impugnación particulares –que operan mediante dispositivos específicos, como una obra artística, por ejemplo–,<sup>60</sup> siempre por realizarse y reinventarse

---

<sup>60</sup> A propósito del potencial político de los dispositivos artísticos, hay una muestra referida por Rancière que vale la pena mirar: “Sin duda las propuestas de Krzysztof Wokietzko representan el

de nuevo, que instalan una contienda por aquello mismo que está en discusión, a saber, una participación disímil de lo real. Esta contienda es, en primer lugar, la del *reconocimiento* de los interlocutores, la de su *visibilidad* y *audibilidad* en el sentido pleno de tales expresiones. Es, así mismo, una pugna por la configuración de un objeto común en cuestión, por la posibilidad de *ver un mismo objeto* de disputa, y de *ver* legitimidad para enunciarlo en *quienes lo enuncian*. Tal es el sentido en el que la política se realiza como una irrupción en el orden dado de lo sensible, como excepción que cuestiona lo establecido.

Así, la idea de un ‘sujeto político’ completo acaba por desvirtuarse, atendiendo a los procesos de subjetivación particulares que se realizan en cada acto que cuestiona la legitimidad del ordenamiento social en torno al reparto de lo sensible, en cada ruptura del silencio de quien ha sido despojado de los medios para denunciar la falta que ha sufrido. No hay, pues, un sujeto político por fuera del litigio, en el sentido de Rancière, como no hay política por fuera de la agencia litigiosa; no hay, así mismo, en los términos de Lyotard, sujeto tal ni política en general, sin un eslabonamiento siempre nuevo del discurso que ponga en evidencia el diferendo y le haga frente. Mientras la tradición liberal define al sujeto político en virtud de la identidad que le confiere su pertenencia al todo del Estado y al régimen democrático, la perspectiva del disenso muestra que dentro de dicha identidad se mantienen como desiguales las partes de la comunidad, en la raíz misma de su definición

---

ejemplo más sistemático y más turbador al mismo tiempo. Tenemos aquí a un artista que ha situado exactamente en el centro de su problemática la constitución de un disenso, en el sentido más estricto del término: la introducción en el espacio público de un objeto suplementario, heterogéneo, portador de una contradicción evidente entre dos mundos. Este es el caso de esas proyecciones que ponen el cuerpo espectral de los sin hogar sobre los monumentos públicos de los barrios de los que han sido desalojados. El sin-hogar abandona su identidad consensual de excluido para convertirse en la encarnación de la contradicción del espacio público: en aquel que vive materialmente en el espacio público de la calle y que, por esta misma razón, está excluido del espacio público entendido como espacio de la simbolización de lo común y de participación en las decisiones sobre los asuntos comunes.” Rancière, 2005a: 63. La ‘identidad consensual’ de la que habla Rancière en esta cita nos remite al modo en el que se asignan los roles, las identidades y lo que se entiende por ‘común’ en la sociedad, a *la producción de la realidad común* (Rancière, 2005a: 77), en la que viene a consistir la lógica del consenso. En contraste, estos cuerpos de los habitantes de la calle hacen evidente que las decisiones sobre el espacio denominado público no atienden a un reconocimiento de tal espacio como plenamente común, sino a ordenamientos previos dentro de los cuales los ciudadanos simplemente se sitúan y se desenvuelven, como parte del ordenamiento de las ciudades modernas que regula los usos del espacio público.

como partes que tienen parte y partes que no la tienen en el reparto de lo sensible, o como la clase de los individuos confinados al silencio. De este modo, la democracia consensual circunscribe la agencia del ciudadano a una esfera pública demarcada por los límites de las instituciones y de una concepción específica de la racionalidad, dentro de los cuales el individuo recibe una identidad política. El litigio, por su parte, en el sentido de Rancière, consiste en la instauración de modos de subjetivación propios que operan una des-identificación; en acciones de individuos singulares y de los colectivos de enunciación a que ellos dan lugar, que cuestionan la identidad que define el modo de ser político de los ciudadanos al asignarles un lugar vía negativa. Esta asignación es posible, cabe recordarlo, a través de categorías que aluden a la aparición de una “víctima”, como uno de los elementos en la sumatoria de la parte sin parte en cierto reparto de lo sensible. Se puede sostener, por demás, que en ambos autores la actividad política se origina en la aparición de categorías tales, toda vez que tiene como punto de partida una situación específica del daño padecido por alguien, de la que Rancière hablará en términos de una cuenta errónea, y Lyotard en los de un silenciamiento.

Las categorías, en efecto, cumplen un papel definitivo en la sedimentación de un modo particular de ser.<sup>61</sup> Así, por ejemplo, la designación del proletario en la experiencia histórica del siglo XX no es meramente la del obrero de industria, sino la del que no es contado en la repartición del logos; él, en efecto, solo aporta a la ciudad su fuerza de trabajo y su capacidad de reproducción. En consonancia con ello, categorías como ‘obrero’, ‘proletario’, ‘ciudadano’ o ‘pueblo’ aluden a una negación,<sup>62</sup> no a una identidad; ponen de manifiesto una ausencia en la cuenta de los que se definen de manera positiva. En esta asignación se hace manifiesta una paradoja constitutiva de la política, en el sentido de que

---

<sup>61</sup> Cf. Rancière en: Quiroga, 1999, también para el análisis que sigue.

<sup>62</sup> En su análisis de la tradición obrera, Rancière vuelve sobre *La Constitución de Atenas* de Aristóteles, deteniéndose en el planteamiento de que los pobres son aquellos que no tienen ninguna participación en la *polis*; en el universo de los griegos, el ‘*demos*’ designa a los que no son nada. Para Rancière resulta significativo el hecho de que tal término haya llegado a ser el que designa a la comunidad. Cf. *Ibid.*

su objeto primero, la justicia, desemboca en la cuenta de un todo que es a la vez parte: una parte, la de aquellos que no participan en nada, se cuenta como un todo.<sup>63</sup>

De conformidad con estos planteamientos, la política comenzará justo allí donde el hecho de que exista la cuenta de los incontados dé lugar al litigio por el principio mismo de la distribución de las partes, en relación con los criterios por los cuales éstas son definidas como tales en el ordenamiento social. Esta paradoja de la cuenta de los incontados alude al carácter disensual y litigioso propio de la política, y muestra por qué la acción de los individuos singulares ocupa un lugar central en ella:

Lejos de toda banalización consensual, la democracia queda por redescubrirse en toda su violencia simbólica como la paradoja fundadora de la política. Como todo gobierno trabaja para hacer olvidar esta paradoja fundadora, la democracia jamás asegura su existencia, salvo por la acción de esos sujetos políticos que constantemente vuelven a cuestionar la cuenta consensual de las partes de la sociedad y de las partes que pueden repartirse. La política solo existe, se dice en estas *Tesis*, por la acción suplementaria de esos sujetos que constantemente reconfiguran el espacio común, los objetos que lo pueblan y las descripciones que pueden darse y los posibles que pueden ponerse en acto. La esencia de la política es el disenso, que no es el conflicto de intereses, de opiniones y de intereses, sino el conflicto de dos mundos sensibles. Dicho conflicto [...] está presente en todas partes porque la misma lógica desigual de los funcionamientos gubernamentales solo es posible sobre la base de la paradoja igualitaria, cuando ella trabaja en todas partes por cerrar nuevamente esta brecha y [...] la acción política debe siempre reabirla. El disenso es el conflicto sobre la configuración del mundo común por el cual un mundo común existe.<sup>64</sup>

Contra el supuesto liberal de la asociación originaria de la sociedad y el ideal subsecuente del consenso, la política deviene un asunto de subjetivación, en el sentido del llamamiento a los individuos a realizar su igualdad originaria, la del lenguaje, para *tomar la palabra* y

---

<sup>63</sup> El caso de aquello que hoy llamamos exclusión, señala Rancière, es de especial utilidad para entender esta paradoja. En un sistema en el que se supone que todos pueden ser contados, en el que se supone que hay una cuenta exacta de las partes de la ciudad, de las necesidades y opiniones de sus ciudadanos, la categoría de los excluidos abre el margen de los que no son contados, de los que no cuentan como partícipes en el reparto de la ciudadanía.

<sup>64</sup> Rancière, 2007: 12.



tomar un *nombre para (re)designarse*,<sup>65</sup> para valerse de la contingencia misma de todo eslabonamiento discursivo y salir del silencio con la enunciación de una falta sufrida. Al hacerlo, el espacio que ya estaba dispuesto, por el cual aquellos eran designados como una determinada parte de la sociedad, queda reconfigurado. Cambia entonces lo que se hace visible en tal espacio; las identidades (como la de “víctima”) que lo constituían previamente se desvirtúan, y en su lugar aparecen (las acciones de) individuos singulares que se hacen sujetos políticos en la irrupción del orden policivo, del que forman parte las instancias jurídicas de enjuiciamiento.

El escenario que con propiedad se llamará político será entonces el de las acciones singulares (de individuos, en colectividades), pero no en cuanto legitimadas por el sentido restringido de la esfera pública en la democracia consensual. Las acciones litigiosas se insertan dentro de tal esfera de manera incisiva,<sup>66</sup> y más allá de ella misma, en el sentido de que la delimitación de lo público está siempre por reconfigurarse. La irrupción de la agencia política se da, pues, en el ordenamiento compartido, bajo la forma del disenso. En otras palabras, el modo de ser político de la acción será el de los procesos de subjetivación, el de los mecanismos mediante los cuales los individuos, que han sido definidos como cierto tipo de sujetos por las instancias institucionales que los rigen, cuestionan esa definición misma. En efecto: “toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio del 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.” (Rancière, 1996: 53).

En contraste, si se asume que la política se restringe a los asuntos del Estado, los ciudadanos, al obrar como tales, tendrán que pasar por la identidad que les confiere su pertenencia a la comunidad política. Es decir que para que éstos sean entendidos como agentes o sujetos políticos, tendrán que insertarse en el orden previo que ya los ha definido

---

<sup>65</sup> Cf. Rancière, en: Quiroga, 1999: 251.

<sup>66</sup> En este sentido, los movimientos de la llamada contracultura son un caso especial de consideración para la actividad y el pensamiento políticos.

como pertenecientes a cierta parte de la sociedad, y les ha asignado cierta parte en el reparto de lo sensible. Pero mientras lo que esté en juego sea la relación entre los ciudadanos y el Estado, seguiremos insertos en el ámbito policivo. El de lo político aparecerá, en cambio, *cuando* la identidad que el Estado y los discursos hegemónicos le confieren a los individuos sea cuestionada, en tanto categoría universal que totaliza a los individuos bajo el rasgo que comparten quienes son definidos como ‘ciudadanos’ –o, en palabras de Lyotard, *cuando* la víctima se convierta en (se haga) querellante–. Ese rasgo que pretende ser común para la clase de los ciudadanos, advierte Rancière, viene a ser la ausencia de parte en la repartición de lo sensible: ciudadano es el que tiene derechos, nada más. En este sentido, si la política es siempre un litigio, será entonces un asunto que concierna a los individuos y a sus colectividades, allende (e incluso contra) la legitimación institucional.

La política es entonces conflictual, pues se origina siempre en una ocasión de disputa y es así, por naturaleza, la instauración de un pleito que conlleva un cambio en el ordenamiento de la realidad. La política es incluso aporética, toda vez que acaece allí donde se pone de manifiesto el problema de fijar los criterios de desigualdad en virtud de los cuales se instaura una igualdad. Desde esta perspectiva, el asunto de la democracia sí es la igualdad, pero no como algo dado sino como algo que siempre está por realizarse, mas no en el sentido de un ideal, sino en el de cada acción, el de cada litigio específico que se emprenda. En términos de Rancière:

La política no tiene objetos o cuestiones que le sean propios. Su único principio, la igualdad, no le es propio y en sí mismo no tiene nada de político. Todo lo que aquélla [la política] hace es darle una actualidad en la forma de casos, inscribir, en la forma del litigio, la verificación de la igualdad en el corazón del orden policival. Lo que constituye el carácter político de una acción no es su objeto ni el lugar donde se ejerce sino únicamente su forma, la que inscribe la verificación de la igualdad en la institución de un litigio, de una comunidad que solo existe por la división [de las partes].<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Rancière, 1996: 47.

Si la política concierne a la distribución de lo sensible y exhorta a la verificación de la igualdad originaria en virtud de la cual tal distribución resulta siempre problemática, entonces es insostenible delimitarla a los asuntos del Estado. Al hacerlo, se asume que los criterios por los cuales ciertas instancias distribuyen las partes del todo social atienden a una igualdad que es artificial, desde el momento mismo en que una parte de la sociedad está legitimada para distribuir los poderes y a otra parte no le corresponde sino someterse al ordenamiento resultante.<sup>68</sup> La política no puede definirse entonces por una serie de temas, como ocurría al decir que si la esfera pública se torna política es porque sus discusiones se ocupan de los asuntos concernientes al Estado. Tampoco se define por situarse en los lugares que las instancias jurídicas establecen para reconocer a un individuo como ciudadano y a sus acciones como políticas o no políticas; en tal caso, no pasaría de garantizar la preservación de un orden que se instaura en la desigualdad misma por la cual el *logos* de unos es visible y legítimo, mientras el de otros no lo es. La política viene a ser, más bien, *un modo de la acción*, en cuanto impugna el criterio mismo de la desigualdad que rige en la distribución de lo sensible. En este sentido, ella consiste, ante todo, en actos que resultan del ejercicio de la libertad que de otro modo no sobrepasa los reconocimientos formales, y de la igualdad irreductible que les da a todos los humanos la capacidad de entender y de hacerse entender. Los actos litigiosos actualizan la igualdad que propiamente da origen a la sociedad, a saber, la del *logos* que incide en el ordenamiento de la realidad. La actividad política es, pues, en primer lugar, un acto emancipador. Si atendemos al recorrido que nos trae a esta afirmación, la política concierne a los individuos, quienes de hecho, son los únicos capaces de emancipación propiamente. Sin embargo, ello no nos conduce a una perspectiva solipsista de la agencia política.

### *Una comunidad disensual*

Hemos visto que puede sostenerse como rasgo inaugural de la política el modo en el que cobra vida una forma específica de existencia singular y colectiva, a partir de disposiciones

---

<sup>68</sup> Esto quiere decir que la política es *an-árquica*, no tiene un principio que le sea propio.

concretas sobre los tiempos, los espacios y los cuerpos y sus relaciones. Esta consideración nos sitúa en el asunto de lo real compartido, cuya repartición viene a ser la sin-salida donde tiene inicio lo político. En efecto, cuando Rancière señala que el reino de las imágenes y el de los significados no es distinto al de los cuerpos,<sup>69</sup> en otras palabras, que el mundo es solo uno, el de lo sensible,<sup>70</sup> también cuando se trata del significado, se nos impone la configuración del espacio público como el escenario por excelencia de las disposiciones sobre lo común sensible, aquel en el que se juega la visibilidad y, en general, la ocupación material de los espacios denominados ‘públicos’.

Tal ocupación acontece, en primer término, en el marco de la legitimidad que en el mundo moderno es un asunto jurídico, esto es, concerniente a la ley, entrelazado con la fuerza de las costumbres sociales. De esta manera, los usos oficiales del espacio público dan una forma específica a lo sensible compartido dentro de la cotidianidad urbana, que viene a coincidir con el denominado orden policivo. En este sentido, la política se presenta siempre de un modo violento (no en el sentido armado, que como tal vendría a ser parte del orden policivo, sino en el de la disidencia simbólica, que pasa por lo sensible), mediante acciones singulares que ejercen los individuos dentro de múltiples colectivos, que desembocan en la instauración de un *objeto común de litigio; un común litigioso*.

A la luz de este carácter disensual, litigioso, de la acción política, la agencia del sujeto político constituye no solo el proceso de subjetivación que da lugar a la emancipación individual (la única posible, de hecho), sino también el encuentro de individuos en

---

<sup>69</sup> Cf., por ejemplo en “Le Travail de l’image”: “Nous ne sommes pas devant les images; nous sommes au milieu d’elles, comme elles sont au milieu de nous. La question est de savoir comment on circule parmi elles, comment on les fait circuler”. P. 2. [“No estamos delante de las imágenes ; estamos en medio de ellas, como ellas están en medio de nosotros. La cuestión es saber cómo se circula entre ellas, cómo se las hace circular.” Traducción mía.]

<sup>70</sup> “on n’a jamais affaire qu’à de la présence : des choses, des mains qui les touchent, des bouches qui en parlent, des oreilles qui écoutent, des images qui circulent, des yeux dans lesquels se marque l’attention à ce qui est dit ou vu, des projecteurs qui adressent ces signes des corps à d’autres yeux et d’autres oreilles.” Le travail de l’image, p. 1. [“no hay más que la presencia: de las cosas, de las manos que las tocan, de las bocas que hablan, de los oídos que escuchan, de las imágenes que circulan, de los ojos en los cuales se fija la atención en lo que se dice o se ve, de los proyectores que envían esos signos de los cuerpos a los de otros ojos y otros oídos.” Traducción mía.]

comunidades sensibles, o de lo sensible, en relación con el mundo real compartido y con un objeto de impugnación que aparece como común, como concerniente *a ambas partes de la enunciación*. En esa medida, la acción litigiosa está dada por una estructura de comunicación argumentativa.<sup>71</sup>

La política está hecha de acciones que inciden en la distribución del espacio material y simbólico que comparten los miembros de tales comunidades; en ella se toman decisiones que inciden en la disposición de los tiempos, de los espacios, de los cuerpos y de sus relaciones. Estas decisiones dan forma a experiencias particulares en relación con lo que se denomina ‘común’ y en relación con el reconocimiento de sujetos, actores o agentes capaces de apropiarse de eso común, de argumentar sobre ello y de cuestionarlo.<sup>72</sup> Es así como surge la instauración de una comunidad que bien podría llamarse del disenso, toda vez que cuando el objeto del litigio se presenta como común, éste aparece como concerniente a quienes comparten ya el ordenamiento del mundo sensible, no solo a quienes lo enuncian en primera instancia.

Llegamos así nuevamente a la idea de que la distribución de lo sensible es la configuración de las partes del todo común;<sup>73</sup> es la determinación de a qué parte, a quiénes, les corresponde qué. Esta repartición, así mismo, determina las relaciones entre los individuos

---

<sup>71</sup> Véase, por ejemplo, Rancière, 1996, a propósito de una estructuración discursiva bajo la forma de la imputación: «He aquí nuestros argumentos. Ustedes, o, mejor, ‘ellos’ [forma litigiosa] pueden reconocerlos. Cualquiera puede reconocerlos. Demostración que se dirige al mismo tiempo al ‘ellos’ de la opinión pública y al ellos que le es así ‘asignado’.” P. 72.

<sup>72</sup>Cf. Rancière, 2005a: 17-18.

<sup>73</sup> Cabe señalar que dentro de la categoría de lo sensible se cuentan los significados, en virtud de la materialidad de su composición y en virtud de la configuración específica de la realidad que conllevan. También se cuentan allí las identidades, en el sentido de los mecanismos sensibles que están al servicio de su fijación. Cuando hablo de fijación de identidades pienso en un rango amplio de escenarios. El primero de ellos es el de los dispositivos estatales para la *identificación* de los ciudadanos. Otro aún más presente en los imaginarios colectivos es el del acostumbramiento de la mirada que consiguen las representaciones mediáticas (publicidad, relatos televisivos, etc.) a través de las cuales re-afirmamos estereotipos (a la manera de ‘el latino’) y persistimos en un orden visual en el que no tienen cabida, por ejemplo, rostros e historias de personas que viven en las calles, si no es a través de una mirada de ‘lo otro’, ‘lo ajeno’, ‘lo extraño’. En este caso, claro, ‘identidad’ no significa estrictamente lo mismo que cuando hablamos de “la identidad del ciudadano”. Sin embargo, aquí el término “identidad” mantiene el carácter distributivo propio de una categorización, de una cuenta, de un nombramiento que borra particularidades, que afirma un ordenamiento impuesto.

que constituyen esas partes. Por eso la distribución de lo sensible guarda un vínculo directo con la cuestión del espacio público: ella determina el modo en el que unos y otros tendrán acceso a la repartición de lo que es –o se pretende– común, y regula las relaciones entre ellos, que emergerán de tal disposición; insta una división entre el lenguaje y el ruido, esto es, entre las acciones y los sujetos que son reconocidos como legítimos a la hora de determinar los criterios por los cuales se ejerce la repartición misma de lo sensible, y las acciones y los sujetos que no son considerados legítimos en la fijación de tales criterios.<sup>74</sup>

La idea de distribución (‘partición’ o ‘repartición’) tiene diversas manifestaciones en la vida cotidiana. Las rutinas propias del ciudadano promedio trabajador, por ejemplo, o las de los miembros de la comunidad en cuanto pertenecientes a ella, son una muestra de asignaciones de identidad, de tiempos y de espacios. Para pensar en la distribución de lo visible y lo invisible, del ruido y del lenguaje, también puede servir como ejemplo la ocupación del espacio público por cuenta de la publicidad, o el conjunto de los criterios que delimitan la mostración (tanto el contenido como su forma de aparición) de la información que circula en medios de comunicación masiva.<sup>75</sup>

En este orden de ideas, una alternativa política como la de los procesos de subjetivación no pasa por la legitimación de un derecho, o, más bien, no se agota en su reconocimiento. En efecto, cabe preguntarse, ¿cuál es la dimensión real de un derecho? ¿Qué alcance tiene para

---

<sup>74</sup>Cf. Rancière, 2005a: 19.

<sup>75</sup> Tal vez resulte oportuno aclarar acá que hablo de la distribución de lo visible como parte de la distribución de lo sensible. En efecto, el ámbito de la imagen, el de la repartición de lo que *se hace visible* y lo que se mantiene oculto a la mirada entra en la cuestión del modo en el que se reparte lo sensible en el sentido de la *visibilidad*; en el sentido material de iluminar un espacio específico, un rostro particular, una serie de objetos pertenecientes a una historia concreta (ficcional o no) y enfocarlos. En el caso de los formatos audiovisuales, se visibiliza también mediante lo que se hace audible y lo que se silencia. Hay que decir, por demás, que cuando hago referencia a la imagen, aludo al espectro visual de los habitantes en las ciudades (publicidad, grafitis, aparatos con tecnologías de comunicación audiovisual, etc.); las piezas de la historia del arte; los registros que se hicieron posibles a partir de las tecnologías fotográficas, en fin, todo aquello que aparezca a las miradas a través de la exhibición de una imagen. De cara a estas posibilidades de la configuración del orden de lo sensible, el arte tiene la capacidad de incidir en la experiencia común en la medida en que sus creaciones, al ser dispositivos de procesos de subjetivación política y de enunciación colectiva, reconfiguran las relaciones entre los cuerpos, el tiempo y el espacio, que se asumen como dadas en el orden policivo. Se abre acá el espectro de la estética, cuya consideración, sin embargo, vendría a constituir de por sí todo un nuevo trabajo de indagación.

quienes lo portan? ¿Qué acontece en la vida de los individuos anónimos que no pasan de ser contados en cifras fijadas por categorías como "víctima", una vez se les *reconoce* un derecho? ¿Sobre todo en la particular condición de que necesitemos derechos especiales para víctimas! Esta admiración pone de manifiesto el hecho (del que se ocupa Rancière sobre todo en *El desacuerdo*) de que las categorizaciones tienen la particularidad de encarnar una contradicción, de la que antes hablé en términos de una paradoja: una parte sin parte se cuenta como un todo.

En efecto, un nombre como "víctima", fija la cuenta de portadores de derechos de los "nacidos en este territorio", como la libertad, la igualdad, la vida, y que, sin embargo, son *víctimas*. En otras palabras, un nombre tal enuncia una cuenta negativa, una cifra incierta (en el imaginario colectivo). Desde la perspectiva de Lyotard, la situación de aquel de quien se dice que es 'víctima' es la de quien se ve forzado al silencio sobre su propia situación y está llamado por eso a inventar un nuevo lenguaje de enunciación, a valerse de la contingencia de toda urdimbre proposicional. Entre tanto, no obstante, salta a la vista que el ordenamiento hegemónico continúa imponiéndose, y de ahí la insistencia en la pregunta por los lugares donde habría de jugarse hoy lo político.

La alternativa que he procurado articular es la de la agencia de individuos singulares, que *real-izan colectivos de enunciación, de impugnación*, creando campos disensuales que potencian en los individuos la *conciencia* de que los cambios en lo real, en la sociedad tal como se nos impone, sí son posibles (no solo deseables), precisamente a través de acciones concretas de intervención en lo sensible, de actos particulares del lenguaje. Aquí la forma de un contagio resulta bastante sugerente, en la medida en que todo lo que pueda suscitarse a partir de un evento de "visibilización", de un acto específico de cuestionamiento, llegue a obrar a manera de réplica en los receptores de una impugnación que se instaura bajo la forma de una argumentación.

Sin embargo, es posible que nos hallemos de nuevo en calle ciega (a-poría). Una vez que el acto de impugnación (el performance, el artículo crítico, o la circulación que tenga una

obra, plástica, gráfica, literaria o musical) se extingue, ¿qué acontece en la vida de los individuos anónimos, olvidados en los macrorelatos de la historia -que hoy por hoy se teje en tiempo real-? ¿Qué lugar(es) y qué tiempo(s) le quedan a su agencia? ¿Qué hay más allá de la emancipación singular, intermitente, que se alcanza en comunidades transitorias?

El proyecto de la forma disensual de la política parece orientarse a un *ethos* (por ejemplo, en *Sur le maître ignorant* y en *Aux bords du politique*, de Rancière) que, por un lado, en la vida cotidiana de los individuos, consiste en la realización de la libertad y la igualdad que les es propia, mediante actos litigiosos particulares y, por otro, en la vida de las comunidades, conduce a la reconfiguración de las relaciones en lo real a largo plazo, en *micro-esferas de contagio*. ¿Es éste el límite hasta donde puede llegar lo político? La persistencia de este aprieto exhibe la necesidad de una nueva concepción de la política y de la democracia, que está dada por la exhortación a una respuesta frente a las consideraciones de la política y de la historia en términos del fin.<sup>76</sup>

Recapitulando, el tratamiento que postula Rancière para la sin-salida a la que nos aboca la política, es el reconocimiento de que en el universo de objetos y de significados compartidos, el litigio da vida a la agencia continua de individuos anónimos que impugnan a otros a propósito de un hecho en el mundo compartido, que da lugar a una puesta en cuestión del ordenamiento imperante de la realidad. Acontece, entonces, la política. No solo en el sentido de la producción misma de dispositivos de disenso, sino también en el de aquello que acontece para quienes se encuentran en la nueva comunidad sensible: la de los lectores de una obra o de un artículo de prensa, los asistentes a un performance, los espectadores de una película. La dinámica de lo político es entonces, como mencioné antes, análoga a la del contagio, a partir del cual pequeños cambios se van replicando en instancias imprevistas dentro de su producción original. De esta manera, la cotidianidad que habitan los individuos se transforma a través de las réplicas de litigio que puedan generarse en los espacios comunes.

---

<sup>76</sup> Este es, recordemos, el punto de partida de la crítica con la que abre *El descuerdo*.



Con todo, al haber partido de la alusión a una suerte de desencantamiento en relación con los dominios de la política hoy por hoy, cabe preguntarse aún si los lineamientos precedentes dan cuenta de una forma contundente de lo político. ¿Esta alternativa hoy para lo político no viene a evocar un sentimiento familiar de impotencia, frente a la marcha indiferente de las maquinarias de distribución de lo sensible y de producción de discursos de circulación hegemónica?<sup>77</sup> ¿Qué acontece en el universo de los individuos anónimos que, una vez instaurada la impugnación, se mantienen en profunda desventaja en relación con quienes disponen de la mayoría de los recursos, a propósito de las condiciones materiales de la existencia? O, ¿qué pasa una vez la víctima sale del silencio y se hace querellante? Si es verdad que la política se funda en la sin-salida propia de la distribución originaria de los recursos, como advierte Rancière, o, en la posibilidad infinita de establecer nuevos eslabonamientos discursivos atendiendo a diversos fines, de la que habla Lyotard, ¿no puede su tratamiento sino ser contestatario, con los límites que ello supone dentro de un ordenamiento impuesto de lo real?

---

<sup>77</sup> Cuando hablo de tales maquinarias tengo en mente las instancias, discursivas y pragmáticas, de la macroeconomía y de instituciones jurídicas como los gobiernos.

## CONCLUSIONES

En la primera parte se reconstruyó una idea de la esfera pública en estrecha conexión con el desarrollo de un tipo de subjetividad propio de la modernidad, principalmente a partir de algunos planteamientos de Taylor, Habermas, y Rancière, así como a partir del estudio crítico que Nancy Fraser hace de la esfera pública moderna. De esta última autora resalto la relevancia que le da al plural de las esferas públicas. Esta elaboración dio lugar, en un segundo momento, a una consideración de la aporía constitutiva de la política, en términos de la fijación de los criterios para la repartición de lo real. Dada esta sin salida, que comparte con el diferendo el carácter irresoluble (no por ello inabordable) de una situación que da lugar a la agencia política, el disenso resulta ser un rasgo que acentúa el carácter político de las acciones que cuestionan y subvierten casos de repartos desiguales de la *visibilidad*, de la *audibilidad*, a propósito de situaciones que son presentadas como susceptibles de interés común. En esta medida, los planteamientos de Lyotard sobre el diferendo no resultan tan lejanos de los de Rancière sobre el desacuerdo, pese a lo que éste mismo sostiene al respecto. Finalmente, en un tercer momento la reflexión da lugar a la dimensión de la comunidad, toda vez que, si bien la libre realización de la propia igualdad con otro no puede sino ser singular, esto es, de cada individuo, la enunciación y el renombramiento acaecidos en la acción litigiosa atienden a la situación de una colectividad particular, y se dirigen también a nuevas colectividades.

Estas comunidades sensibles, fundadas en lo común real dispuesto en espacios y tiempos concretos, se reúnen pues en la *visibilización*, *enunciación* de un común litigioso. Éste, entre tanto, es instaurado en agenciamientos, realizaciones, de dispositivos específicos de subjetivación política. Se trata, así, de comunidades que se fundan en el universo sensible compartido, el de los sentidos, el de la materia, que es al mismo tiempo el de la facultad de habla y de comprensión que posibilitan la estructura argumentativa de un litigio. En otras palabras, una comunidad de este tipo se reúne en virtud de la argumentación propia de la impugnación que convoca a los individuos, a propósito de una cuestión común sobre la cual cuestionarse. Esto ocurre mediante dispositivos que intervienen en coordenadas

espaciotemporales concretas con la finalidad de revocar ciertas instancias de la desigualdad que es fruto del ordenamiento hegemónico de la realidad, y se da mediante actos de realización de la igualdad originaria entre los seres humanos. Así, la agencia política acaba por ejercer un cambio en la situación de quienes encuentran, y de quienes descubren, una razón para imputar un estado de cosas que supone una suerte de daño, expresado en las categorías resultantes de la lógica de la democracia consensual. Este es el sentido en el que he aludido a la actividad política como una redistribución del universo material y discursivo de la realidad.

La aproximación a lo político que propone esta tesis toma distancia de una concepción liberal de la democracia, a partir de un relieve sobre el pensamiento de lo singular. Para articular esta idea, he privilegiado algunos autores que ilustran una crítica a tal concepción, y abren una comprensión de la política entendida como una forma inestable de la agencia humana, que está siempre por realizarse en ocasiones particulares de disenso. La fuerza del obrar sitúa a la política, entonces, en los individuos que habitan un mundo en común y que realizan su igualdad con los de su especie, a propósito de ese común.

De cara a las pretensiones hegemónicas de ciertos discursos, de cierto ordenamiento dado de lo real, y a la luz de la elaboración presente sobre lo político, resulta de interés resaltar que otras instancias de la comunicación emergen en la vida cotidiana de las comunidades. Es posible sostener de estas instancias alternativas que son, con mayor sentido, o más adecuadamente, políticas. Ello, a condición de entender lo político como el margen de actividades de individuos que se encuentran en ocasiones particulares de disenso.

En otras palabras, hoy en día algo *genuinamente* político vendría a ser, en el ordenamiento que responde a lo que se entiende como ‘político’ en los imaginarios colectivos, la acción que dinamiza la circulación de nuevas informaciones y produce nuevas relaciones entre los cuerpos, a propósito de un aspecto del universo en común sobre el cual hay ocasión de un desacuerdo. Rancière señalaría que tal acción es, necesariamente, polémica. Lyotard diría, entre tanto, que política es una tensión constitutiva del lenguaje. En ambos casos, se sitúa

una situación irreductible en el origen de la política. Esta es una lectura que resulta sugerente si uno está dispuesto a comprender lo político primeramente como un campo, entre otros, de la agencia humana. Su particularidad, a la luz de los planteamientos consultados, consiste en una forma litigiosa, en una voluntad cuestionadora, a propósito de casos de desigualdad que remiten a pretensiones hegemónicas sobre lo común.

Esta tesis desemboca, así, en una re significación de prácticas que en muchos ámbitos de la vida cotidiana se consideran no políticas, pero que, entendidas en el sentido más amplio que se elabora desde la perspectiva del disenso, constituyen propiamente un ámbito político. Tal perspectiva corresponde a *una racionalidad política*, diría Rancière, que al mismo tiempo es realizativa, en tanto se resuelve en acciones particulares, cotidianas. El rasgo que las define como políticas es la forma de una argumentación que interpela a otro, a propósito de algo que *se hace aparecer* a su mirada como concerniente a ambos, dentro del todo común. Al decir “concerniente a ambos”, cabe resaltar para completar su sentido político según el recorrido propuesto, que hablamos de acción política cuando su carácter es litigioso, esto es, cuando se trata de la agencia que ocurre con ocasión de un disenso. En este orden de ideas, una acción política se entiende como una realización de la igualdad originaria entre los seres humanos, a propósito de un mundo común en el que buena parte de las desigualdades en la repartición de lo real común son el resultado de decisiones específicas sobre esto último, lo común, en un sentido amplio de la expresión.

Este texto es, de tal modo, una consideración amplia sobre la política entendida como el margen de intervenciones litigiosas, disensuales, que constituyen una re apropiación de los espacios de lo público, por parte de y hacia diversos públicos. Una política de lo singular, podría llamársele, en tanto se sitúa en la agencia que los individuos realizan, desde y dentro de su cotidianidad. Y hay que decir que, siendo singular, concierne al mismo tiempo, en cuanto política, a la comunidad, precisamente en virtud de la forma argumentativa propia de la impugnación litigiosa. Entendida así la política, resulta lamentable que los imaginarios masivos sobre lo que ella es continúen enarbolando el ideal liberal de la esfera pública como pilar de la democracia contemporánea. Hoy en día, algunos hablan incluso de

una democracia de la opinión, como una supuesta fase superior de la democracia. De la inconveniencia de una comprensión tal de la política, surge el interés de este escrito en resaltar que los autores privilegiados en él re significan las posibilidades de intervención política, allende las posibilidades que ofrecen los mecanismos de participación contemplados en los sistemas democráticos.

Esta tesis acoge entonces la consideración del potencial político de las esferas públicas, o micro prácticas de realización de la igualdad a propósito de lo común litigioso, y desemboca, gracias al plural resaltado, en una consideración de la política en términos de la agencia divergente de individuos anónimos que, insertos en comunidades particulares son, a su vez, *fundadores* de nuevas comunidades. No está demás insistir en que esto último es posible a partir del universo sensible que los humanos comparten con los de su especie, del que forma parte su facultad de *logos*.

En el recorrido propuesto, se atiende a la configuración de campos disensuales donde se hace explícito el potencial político de las intervenciones sensibles que, dentro del devenir de la vida en comunidad, subvierten una serie de disposiciones hegemónicas sobre el todo común. Se llega, pues, en esta tesis, a una idea de la intermitencia propia de lo político, en el sentido de que los procesos de subjetivación política son siempre singulares, y efímeros, fugaces, en tanto acaecen en el tiempo; son siempre una potencia por realizar. El campo de la política es entonces inestable, bajo la comprensión de lo político como una forma disensual de la agencia humana a propósito del todo común. Tal idea resulta ser una comprensión de la política que enriquece la vivencia cotidiana de los asuntos concernientes a lo común, de cara al tan adulado consenso propio de la democracia denominada deliberativa.

## BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Política*. Barcelona: Altaya, 1993.

CRAIG, Edward (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Cornwall: TJ International Ltd., Padstow, 1998.

CHAPARRO, Adolfo (ed.). *Los límites de la estética de la representación*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2006.

FRASER, Nancy. *Iustitia Interrupta. Reflexiones sobre la condición postsocialista*. Bogotá, Ed. Siglo XXI editores, Universidad de los Andes, 1997.

GOODIN, Robert, PETTIT, Philip (eds.). *Contemporary Political Philosophy*. Massachusetts: Blackwell, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985.

\_\_\_\_\_. “Acerca del uso ético pragmático y moral de la razón práctica”, en: *Filosofía* N° 1, Universidad de Mérida, 1990. pp. XX

HALL, Stuart. *Culture, Media and Language*. Londres: Hutchinson, 1980.

LYOTARD, Jean-François. *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1991.

QUIROGA, H., VILLAVICENCIO, S., VERMEREN, P., (comp.). *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Buenos Aires: 1999.

RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva

Visión, 1996.

\_\_\_\_\_. *Aux bords du politique*. París: Folio Essais, Gallimard, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Servei de Publicacions, Universidad Auónoma de Barcelona, 2005 a.

\_\_\_\_\_. *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine*. Barcelona: Paidós, 2005 b.

\_\_\_\_\_. *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Del Estante Editorial, 2005 c.

\_\_\_\_\_. *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra, 2007.

URIBE, Ángela. “Berito Cobarria: ¿El otro de la inclusión discursiva?”

*\*Artículos de Rancière consultados en internet:*

La división de lo sensible. Estética y política. Entrevista, disponible en Mesetas.net

Sur “Le maître ignorant”, 2004, disponible en Multitudes.

El uso de las distinciones, 2006, publicado en la revista Failles, nº2, primavera 2006.

Le partage du sensible, 2007, entrevista, disponible en Multitudes.

Le Travail de l’image, 2008, disponible en Multitudes.