

La Aufklärung, desacuerdo y lo político en Jacques Rancière y Michel Foucault.

Aufklärung, disagreement and politics in Jacques Rancière and Michel Foucault

Fabrizio Fallas-Vargas (Universidad de Costa Rica, UCR / Instituto Tecnológico de Costa Rica, ITCR)
fv.fabrizius@gmail.com

RESUMEN

El presente trabajo explora las tareas de la investigación crítica, que de acuerdo con una lectura dialéctica negativa de la relación Rancière/Foucault, expresa la actualidad de la pregunta kantiana y la cuestión de la filosofía. ¿Qué es la crítica? ¿Para qué la filosofía? ¿Qué es pensar hoy? Ambas cuestiones sirven para desplegar los núcleos tensores y afinidades que ambos filósofos articulan en torno a esa rigurosa e indócil experiencia reflexiva que denominamos filosofía y su campo privilegiado en el caso de los aparatos teórico-conceptuales de ambos, a saber: el objeto de lo político.

Palabras clave: Rancière, Foucault, Política, Adorno, Crítica, Aufklärung.

ABSTRACT

This paper explores the main tasks of critical research, which according to a negative dialectical reading of Rancière/Foucault link, targets the actuality of Kant's question and the question of philosophy. What is Critique? Why Philosophy? What is Thinking today? This in order to deploy the central conflicts and affinities between the two philosophers, articulated within this rigorous and unruly reflective experience that we call philosophy and its privileged field in the case of both theoretical and conceptual universes, namely: the object of politics.

Keywords: Rancière, Foucault, Politics, Adorno, Critique, Aufklärung.

Esta sociedad que va sujetando cada vez más a la gente, crece al mismo tiempo que su irracionalidad, y esto en forma constitutiva. Mientras siga existiendo esta tensión, no se provocará la compensación térmica que sería necesaria para que no haya más espontaneidad. No puedo imaginar que haya un mundo potenciado hasta la locura sin que se desencadenen fuerzas objetivas opuestas.¹

Theodor W. Adorno

Prolegómeno de toda *Aufklärung* presente y futura, advierte Foucault, la *crítica* designa una manifestación de la experiencia entre el sujeto y “su” mundo tensa. Y ello es así porque la experiencia de *de-sujeción* articula conflictivamente el componente activo del sujeto (en lo epistémico) y una problematización de las condiciones de sociabilidad (en lo político). Si Kant percibía como condición de ilustración –como proceso no acabado– el horizonte regulativo de una universalidad racional y abstracta, para Marx, en cambio, en los *Manuscritos de 1844*, la pregunta debe redirigirse dialécticamente al conflicto del sujeto y “su” mundo, y, en consecuencia, debe abordarse mediante un criterio de ingreso distinto. En efecto, para Marx la distorsión que atraviesa las relaciones sociales –en/desde las cuales se efectualizan sujetos, efectivos o no, en términos *práxicos*²– no responde a una trampa “somática” de las inclinaciones, que impide el adecuado desarrollo de la racionalidad –como condición de posibilidad de la ética–, y de una moderna/ilustrada sociabilidad, sino que, precisamente la restricción disciplinada/productiva del libre juego de las facultades físicas y mentales –que bajo su forma liberada, en Marx remiten al carácter antropo/ontogénico condensado en la categoría de trabajo no alienado–, merced al *principio de intercambio* (afín a la reciprocidad identitaria en cuanto formalmente “justa” del contrato de trabajo, materialmente asimétrica), que preside el orden de sociabilidad burgués, deriva en una formación económico-social sin alternativas y por detrás de las posibilidades liberatorias contenidas –si bien formalmente– en la divisa con la que Kant identifica el proceso en marcha de la Ilustración: *sapere aude*. Ella resulta ofuscada mediante la depauperación física y psíquica, que, una vez naturalizada en forma ideológica, retorna como trabajo muerto al interior del capital.

Si la praxis crítica, la condición litigiosa de la experiencia que caracteriza lo político, parece estar en crisis, si las condiciones materiales de producción de la filosofía como experiencia de lo político (posicionada, en el entendido de que como ha sostenido Adorno, no existe filosofía ino-

¹ Cfr. Adorno, Theodor - Horkheimer, Max ,1956/2014: 33.

² En sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx hace énfasis en el carácter crítico de la praxis, en tanto que proceso conflictivo de (auto)constitución de sujetos y la producción negativa de espacios epistémicos: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la territorialidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico” (Cfr. 1888/1975: 55).

cente), proporciona aún excitativas al pensar y al deseo de lo (in)decible, se advierte la vigencia (inactual)³ de los filósofos de la crisis, filósofos de la crítica, pero que al tiempo se constituyen en filósofos de la crisis de la crítica: Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse, y, desde luego, Rancière y Foucault. El arco analítico de estos filósofos indóciles, se concreta en la tensión y la contestación, sin concesiones de cualquier tentativa apologética uniformizante (abstracta) de la experiencia y la existencia. Son filósofos que han recuperado lo que Adorno (1966/1986: 194) denomina el *componente somático* de la *ratio*: el cuerpo y lo político. En Foucault la organización de la experiencia/existencia bajo la exigencia del disciplinamiento (docilización) de los cuerpos sometidos a la *ratio* abstracta, remite en primera instancia a la dinámica obturada que se instala en la *ratio* a través de la *gubernamentalización*. Si la *Aufklärung* posee algún sentido crítico, es en la medida en que busca suturar el desgarramiento inmanente al “espíritu de la época”, en la dinamización del presente que ha dejado ser una mera repetición, esto es, la persistencia de la pregunta acerca de lo que se define como imposible dentro de los cánones de experiencia identitaria/y del principio del canje. Preguntar lo (im)posible es decisivo porque define una gramática del sujeto como deriva de su relación con el ejercicio del poder:

[...] de esta gubernamentalización, que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI, no puede ser disociada, me parece, la cuestión de “¿cómo no ser gobernado? [...] en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar, se encuentra una cuestión perpetua que sería. “cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos (Foucault, 1983/2004: 9).

A partir de lo anterior, emerge en Foucault una primera definición de lo que es la crítica en la medida en que se constituye como la expresión negativa respecto del carácter del gobierno que se ejerce en forma localizada, esto es, si la *ratio* escindida vehicula la proliferación de las artes de gubernamentalización, en la *crítica* que le niega se potencian las artes “demoníacas” de la no gubernamentalización.⁴ Para Foucault, esta tensión que se constituye en la noción de gubernamentalización, se juega en una matriz que articula epistemología y política, planteándose una forma modificada de las tareas de la filosofía, que anuncia, avisa, los términos de una “indocilidad reflexiva”, y cuyo foco crítico es fundamentalmente relacional:

³ La noción paradójica de vigencia (in)actual ha sido acuñada por el filósofo Ronulfo Vargas (2006), quien teoriza sobre Marcuse: “Cuestionar la vigencia de un pensamiento adquiere sentido en la medida en que prevalezca la problemática que lo haya motivado, y sean todavía pertinentes los razonamientos e instrumentos conceptuales formulados para examinar esa problemática. La actualidad de un pensador o de una teoría, por otra parte, en muchos casos, es asunto de moda. Marcuse fue moda en un pasado reciente, pero en nuestros días su vigencia es escandalosa” (149).

[...] el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismo de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad. (1978/2004: 10).

Jacques Rancière se ha instalado dentro de la estirpe de filósofos indóciles, cuyos contornos se han desplegado en líneas generales, arriba, en tanto que ha pensado la condición estructural de posibilidad de la *crítica* –en/desde la política de la verdad–: *el desacuerdo*. Su matriz analítica no postula los principios que guiarían acuerdos metafísicos de una acción comunicativa con vocación formalmente universalista pero materialmente eurocéntrica, sino que busca en los intersticios de lo político una lógica interna eminentemente conflictiva y en vínculo con la economía política.

^{<4} En *Estructuralismo y postestructuralismo* (1983/1999), Foucault pondera la interpenetración de la pregunta kantiana por la *Aufklärung* y el esfuerzo teórico que por distintas vías Adorno, Horkheimer, Marcuse emprendieron en sus intervenciones para elaborar dialécticamente la crítica de la racionalidad identificatoria, de la *ratio formalis* y para elaborar una cuestión fundamental: ¿para qué la filosofía?, campos que el filósofo francés, reconoce capitales para su analítica: “...si la filosofía moderna, la de los siglos XIX y XX, deriva en gran parte de la pregunta kantiana “*Was ist Aufklärung*”, es decir, si se admite que la filosofía moderna entre sus funciones principales ha tenido la de interrogarse por lo que en ese momento histórico en el que la razón pudo aparecer bajo su forma de “mayoría de edad”, “sin tutela”, entonces, la función de la filosofía en el siglo XIX consiste en preguntarse qué es ese momento histórico en el que la razón accede a la autonomía, qué significa la historia de la razón y qué valor hay que conceder al dominio de la razón en el mundo moderno a través de las tres grandes formas del pensamiento científico, el equipamiento técnico y la organización política. Creo que una de las grandes funciones de la filosofía era preguntarse sobre estos tres ámbitos, es decir, en cierto modo hacer el balance o insertar una pregunta inquietante en el reino de la razón. Continuar, proseguir la pregunta kantiana “*Was ist Aufklärung*”? En Francia, esta recuperación, esta repetición de la pregunta ha adoptado una forma precisa y quizá, por otra parte insuficiente: ¿qué es la historia de la ciencia? [...] en Alemania la pregunta por lo que ha sido la historia de la razón o la historia de las formas de racionalidad en Europa no se ha manifestado de ese modo en la historia de las ciencias, sino más bien, en la corriente de pensamiento que va, a grandes rasgos, de Max Weber hasta la teoría crítica [...] Lo que es sorprendente es que Francia no haya conocido en absoluto, o muy mal, muy indirectamente, la corriente del pensamiento weberiano; que haya conocido muy mal la teoría crítica y prácticamente haya ignorado por completo a la escuela de Francfort [...] si hubiese podido conocer a la escuela de Francfort, si la hubiese conocido a tiempo, me hubiera ahorrado mucho trabajo, no hubiera dicho tantas tonterías y no habría dado tantos rodeos al intentar avanzar paso a paso, cuando ya habían sido abiertas vías por la escuela de Francfort” (314-315).

¿Cuáles son las posibilidades de la estética y lo político al interior del sistema de intercambio y su patrón de poder⁵ a escala planetaria, en la cartografía de un sistema mundo que distribuye/excluye en forma asimétrica las temporalidades y las condiciones experiencia, a saber: la organización de la existencia al interior del capitalismo (Rancière, 1996: 142) que, como ha advertido Žižek (S.D.: 11), no necesita ya del “demos” como estrategia de legitimación? Repárese en lo siguiente: organización de la experiencia excluyente a escala planetaria, en lugar de democracia. La democracia, en sentido restrictivo, paródico (Rancière: 138) policial/procedimental, elude el litigio en significación e incorpora una dimensión abstracta o formalmente reconciliada sobre la población aniquilada/descontada/desplazada en la obturación de lo político. Es en la democracia en la que *los que no tienen parte* han sido neutralizados en un lugar social/identificación, con recurso a procedimientos institucionales socialmente sancionados, promovidos, y no un Estado experto que interioriza su superioridad en la impotencia de los humanos: “el empequeñecimiento y la gobernabilidad de los hombres son perseguidos como «progreso»” (Adorno –Horkheimer, 2001: 97-98). Al advertir la separación/distribución identitaria de las sociedades ordenadas “(democráticamente)”, Rancière no incurre en la separación de la historia de los *no contados* de la *historia escandalosa, salvaje y disruptiva* de la modernidad (que en Marx remite a la categoría de praxis crítica como proceso de auto-constitución de sujeto en/desde la elaboración de espacios epistémicos alternativos).

La dificultad epistémica que plantea el comprender que del lugar de la enunciación al no-lugar de la enunciación no queda sino el abismo de lo que no se puede decir, trae a colación las manifestaciones de un crimen infinito en el que los que no tienen parte han quedado sin rescate ni reparación. Un crimen infinito en que se despliega la potencia del “mal que

⁵ Este patrón de poder (colonial) caracteriza la organización de la experiencia y la existencia moderna como entramado relacional de dominación económico-política, simbólica y libidinal. Al respecto, en un estudio acerca de la relación tensa (y constructiva) entre el universo teórico foucaultiano y el pensamiento de matriz decolonial, sostiene Galceran Huguet (2012), al recuperar la obra de Aníbal Quijano: “ En concreto, Quijano señala que los ámbitos por considerar —pues son aquellos cuyo control está sometido a disputa— son los siguientes: 1) *La relación y la distribución del trabajo*: qué personas o sectores sociales se encargan en una distribución previa, socialmente impuesta, de qué trabajos, y qué sectores están exentos de hacerlo; eso marca los límites de la movilidad social y predetermina los montos y la posibilidad de apropiación del producto. 2) *La naturaleza*: qué relaciones se establecen con la naturaleza en cuanto a su cuidado, uso y aprovechamiento, compra-venta, etc. Estas relaciones están también socialmente configuradas y son previas al individuo. 3) *El sexo*, la sexualidad y las relaciones de reproducción. En este punto se insertan la consideración social de las diferencias sexuales, la heterosexualidad u homosexualidad y el tráfico de mujeres. 4) *La subjetividad*. Este punto afecta a la construcción de la subjetividad, en lo que podríamos llamar las dos figuras centrales: la del dominante y la del dominado, pero incluye figuras mixtas e híbridas (tema del mestizaje) y está en relación con la producción de conocimiento. 5) *La autoridad y la coerción*. Si se consideran estas últimas como las únicas definitorias del «poder», este se reduce a sus formas más crasas y fomenta la idea de sociedades sin poder para sus formas más ligadas culturalmente” (63).

excede toda medida jurídica y política” (Rancière, 2002) pero que dentro de su definición de lo pensable/decible, y la organización de “la” realidad, si bien produce un mundo y posibilidades de existencia, también distribuye/separa temporalidades/experiencias en medio de un consenso para el despliegue de la destrucción y muerte para la defensa de un presunto mundo del bien.

Rancière se ubica asimismo como pensador de la negatividad, al articular en el (des)orden del discurso lo que para el sistema es ruido, lo que no puede ser pensado, el logos inaudito de las víctimas (pero no de la víctima infinita, carente de litigio y difusa del consenso, sino su reverso) quienes tienen que articular su logos negativo a contrapelo, para hablar en forma efectiva:

Queda la demostración de la exacta identidad de la enfermedad y la salud, de la norma de saturación del consenso y el abandono de las identidades sufrientes. La guerra de todos contra todos, la constitución de cada individuo como amenaza para la comunidad, son el estricto correlato de la búsqueda consensual de la comunidad enteramente realizada como identidad refleja en cada miembro del pueblo y la población. La supresión de la distorsión reivindicada por la sociedad consensual es idéntica a su absolutización (1996: 147).

En efecto, sostiene Rancière: “¿Qué es el consenso si no la presuposición de inclusión de todas las partes y sus problemas, que prohíbe la subjetivación política de una parte de los sin parte, de una cuenta de los incontados?” (146). Enfrentar el efecto de la supresión de la distorsión, y de la total indeterminación de la ley que penetra, mediante el terror estatal en la materialidad somática y que bloquea la actividad del pensamiento y la crítica. Rancière, de la *noche del Absoluto* de la que ni Hegel se encuentra a salvo (Rancière, 2002b: 4) que encuentra su manifestación en la negación de lo político (polémico, subjetivante-práxico) mediante la activación y reproducción ad infinitum de la policía, ofusca la producción de espacios de disrupción epistémica (un exceso de experiencia/existencia) que supone la aparición de lo político y que requiere su desaparición. La lógica de la policía es la lógica de la desaparición, debe negarse a sí misma pensar el excedente de realidad que posibilita la actualidad de lo político.

Al hacer aparecer la constitución (práxica) del sujeto político, esto es, su “desidentificación” (2002: 53) como amenaza para la comunidad, y, en tanto que el carácter saturante de la lógica policial recae sobre individuos separados de ellos mismos, al tiempo que integrados en una nueva malla social carente de distorsión, que desecha y les separa de los lugares/identidad/subjetivación litigiosos, y les reasigna la conformidad a una fantasía identificatoria que subsume fantasmalmente su violencia estructural. Así, bajo el imaginario “racial”, donde el extranjero y/o el inmigrante es visibilizado (reassignado) como una amenaza del locus o las expectativas sociosimbólicas que la propia absolutización de la sociedad consensual reivindica/niega al suprimir la distorsión, y licuar la memoria del litigio

dentro de la misma operación, se plantean, asimismo, otros interrogantes cruciales, relacionados con las condiciones sociohistóricas de producción de las formaciones económico-sociales modernas y su relación peculiar con la intrusión brutal de nuevas formas de racismo y xenofobia que en ella se efectualizan.

Al respecto, advierte Rancière:

[...] pueden encontrarse todo tipo de razones económicas y sociológicas: la desocupación que hace que se acuse al extranjero de ocupar el lugar del nativo, la urbanización salvaje, el abandono de los suburbios y las ciudades dormitorio [...] estas causas “socioeconómicas” que se atribuyen a un fenómeno político designan en realidad unas entidades inscriptas en la cuestión política de la partición de lo sensible. La fábrica y su desaparición, el trabajo como empleo y el trabajo como estructura del ser-en-común, la desocupación como falta de trabajo y la desocupación como “trastorno de identidad”, la distribución y redistribución de los trabajadores en unos espacios definidos por su distancia con respecto al lugar de trabajo y los de la visibilidad de lo común, todo concierne a la relación de la configuración policial de lo sensible y las posibilidades de constituir en ella la visibilidad de objetos litigiosos y sujetos del litigio. El carácter de la combinación de todos esos elementos corresponde a un modo de visibilidad que neutraliza o acusa la alteridad del extranjero (1996: 147-148).

Rancière coloca sobre el litigio lo que en función de la matriz supresora del consenso resulta carente de inteligibilidad: la lógica de la desaparición de los cuerpos parlantes, de su visibilidad, de su materialidad sufriente. La manifestación generalizada de esta matriz de “sociabilidad” y de sujeción (en términos foucaultianos), se expresa mediante una falsa universalidad, en la que la “intolerable” desnudez de la diferencia del otro, es reconfigurada mediante el régimen de lo visible y la arcaización hipostasiada de una fantasía identificatoria que hace sintagma con el odio absoluto/prepolítico (149) y que pasa a traducirse en cifras “contables”: el problema fundamental es que hay “demasiados inmigrantes”: negros, árabes, latinos, sólo por citar algunas asignaciones estereotípicas características de la imaginación autoritaria:

El sujeto que así opina es el sujeto de ese nuevo modo de lo visible que es el de la ostentación generalizada, un sujeto llamado a vivir integralmente todas sus fantasmas en el mundo de la exhibición integral y el acercamiento asintótico de los cuerpos, en ese “todo es posible” del goce anunciado y prometido, es decir, prometido, claro está, a la decepción e invitado por ellos a buscar y perseguir al “mal cuerpo”, el cuerpo diabólico que se mete en todos lados atraesado a la satisfacción talta que en todos lados está al alcance de la mano y en todos lados se sustrae a su influencia (150).

Pensar las condiciones de posibilidad y reproducción de un nuevo tipo de racismo de las “sociedades avanzadas”, sostiene Rancière, atiende a pensar su singularidad, esto es, el que constituyen el “punto donde coinciden todas las formas de identidad consigo misma de la comunidad que definen el modelo consensual, pero también todas las formas de defección de esa identidad y de compensación de esta defección” (Idem), esto es situar

la falsa universalidad en un contexto histórico de sentido. El sufrimiento, y la muerte en la actualidad es índice de lo insoportable para una sociedad, ha dicho Rancière (2011: 40) empeñada en negar uno y otro, al lado del tedio, síntoma histórico que depende de sujetos históricos, que traslada al sufriente efectivo al mundo oscuro de lo indecible, lo insoportable, y que, forma parte entonces, de un proyecto político, no de una suerte de *anagnórisis* ligada a la idea mítica del destino.

El desacuerdo funciona como espacio epistémico en donde la memoria social-histórica, activa la política, cuya tarea es la “configuración de su propio espacio, lograr que el mundo de sus sujetos y sus operaciones resulten visibles [...] su esencia es la manifestación del disenso, en tanto presencia de dos mundos en uno” (S.D., Rancière: 1). Al desmontar el régimen policial de lo visible, pone en guardia respecto de la cancelación de la política que se opera en las formas complementarias del “fin de la política” y del “retorno de la política”. El nombre vulgar de esa cancelación es precisamente “el consenso” (Idem), mientras que el desacuerdo, como matriz alterna de lo visible remite a una forma de experiencia, una “modalidad específica de la acción” de de-sujeción (desidentificación) e interrupción práctica de la ordenada disposición/adecuación de los cuerpos parlantes en comunidad (policía).

Ello desmonta la raída concepción de lo político en términos de “arte de lo posible” a la irrupción de lo (im)posible, e incluso la noción de la política como mero “ejercicio del poder”. Este aspecto de la crítica, y de la política, es retomado por Foucault en *¿Qué es la Ilustración?*: “[...] la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible transgresión se encuentra, ella misma, siempre limitada, determinada y, por tanto, destinada a recomenzar” (1983/2004 : 93). Igualmente en Rancière, lo mismo que en Adorno, desde sus específicos universos analíticos consideran a la actividad filosófica como el desmontaje de los procedimientos (identitarios-policales y disciplinatorios) estructurales a la lógica cultural del capitalismo tardío y su efecto sobre el componente somático, los cuerpos (parlantes). En la dialéctica, esta operación debe ser articulada en forma concreta: lo político como antagonismo que en el arco heraclíteo se tensaba en la relación del sujeto con el *logos* que caracteriza la matriz de lo real (y sus posibilidades “gustosamente” ocultas), en donde “despierto” y “dormido”⁶ (Mondolfo, 1973:30) se siguen de una relación conflictiva con aquello que se concreta como aquello que es común a todos, “universal”.

En este orden de ideas, el horizonte de la *Aufklärung*, integra en una tradición a los pensadores indóciles. Una tradición que ha trascendido de la analítica de la verdad (y las cuestiones referidas a sus condiciones de universalización), en una *analítica de la experiencia, de la actualidad* y de “nosotros mismos” que es fundamentalmente paradójica, como diría Rancière en sus *11 Tesis sobre política*, “lo peculiar de la política es la existencia de un sujeto definido por su participación en opuestos. La política es una forma de acción paradójica (S.D.: 1)”.

Al respecto, sostiene Michel Foucault:

Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se ha dividido [*partagé*] la filosofía moderna [...] esta tradición de la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero y a partir de ahí, se puede decir que toda una tradición de la filosofía moderna se ha presentado y se ha desarrollado, desde el siglo XIX, como analítica de la verdad [...] Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica; es la que se ve nacer precisamente en la cuestión de la *Aufklärung* o en el texto sobre la revolución; esta otra tradición crítica plantea las siguientes preguntas: “Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles? [...] me parece que la elección filosófica con la que nos hallamos confrontados actualmente es ésta: se puede optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es ésta la forma de filosofía que, de Hegel a la escuela de Francfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la cual he intentado trabajar” (1983/2004: 68-69).

La pertinencia de pensadores indóciles, filósofos de la crisis de la crítica, y de la crítica de la crisis permite pensar en los términos de un universal que se concreta en la organización de la experiencia y la existencia contemporánea: rancierianamente, y con atención a la “mathesis” reificada en la economía de mercado, debe decirse que en la actualidad “ser sin parte” es “ser empobrecido” (no “pobre” porque esta sería una condición de ser metafísica, esto es, pre-relacional y en consecuencia analíticamente nula) y que en términos políticos ello posee efectos desmovilizadores. Pensar el desacuerdo convoca el proceso práctico-crítico de subjetivación, más allá de las formas detenidas de la temporalidad y la experiencia para que el pensamiento, el deseo y la imaginación no detengan su despliegue antes de que ingresen como objeto el reparto de lo sensible.⁶ El filósofo (apologético) que habla desde/en el consenso ha pactado con los límites terribles de lo enunciable, en una superficie que desmultiplica los cuerpos parlantes y con ello el logos político. La actividad filosófica, en tanto que indisciplina reflexiva, debe de guardar distancia de esa “racionalidad argumentativa” (Rancière, 1996: 66), pero también de los lugares “pastorales” de la prédica/recetario de pasos a seguir para “conseguir” la activación de lo político. La prédica/recetario supone la putativa “posesión” de una verdad enigmática e inaccesible, o cuyo origen productivo resulta finalmente como si fuese exterior al orden de lo político, pero se encuentra dentro de los contornos de la policía. Este es el núcleo diferenciador de la política antigua y de la política moderna, como sostiene Rancière:

⁶ El rango político del arte es elaborado por Rancière, mediante la labor *ficcional* del artista, como constructor de entramados relacionales inéditos entre lo visible y su *significación*. Al respecto, advierte Español Casallas (2015) “[...] la verdadera labor del artista es la de hacer ver lo que no era visto y la de poner en relación lo que no estaba [...] el artista es aquel que disiente de aquello que se presenta como unívoco. No se trata de un *disenso* sobre el conflicto de las ideas o de los sentimientos, aunque sí, del conflicto de diferentes regímenes de sensorialidad [...] He aquí donde el arte entra en el terreno de la *política*. Esta en efecto, no es de entrada el ejercicio del poder o solamente la lucha por el poder. Su marco no está definido por normas establecidas, leyes ni instituciones. La política sería esa actividad que reconfigura la visión de lo establecido” (52).

La política antigua se libraba en nociones indistintas como esa *doxa*, esa apariencia que instituía al pueblo en posición de sujeto decisor de la comunidad. La política moderna se libra en primer lugar en esta distinción de una comunidad sensible virtual o exigible por encima de la distribución de los órdenes y las funciones. La política antigua obedecía sólo al concepto de *demos* y sus propiedades impropias, abriendo el espacio público como espacio del litigio. La política moderna obedece a la multiplicación de las operaciones de subjetivación que inventan mundos de comunidad que son mundos de disenso, a los dispositivos de demostración que son, en cada momento, al mismo tiempo argumentaciones y aperturas de mundo, la apertura de mundos comunes –lo que no quiere decir consensuales–, de mundos donde el sujeto que argumenta se cuenta como argumentador (79).

Pensar lo político como apertura de la experiencia y lo visible, como desidentificación de la matriz policial de sujeción, comporta pensar la *forma* de “razón” contabilizante/acumulativa/jerarquizante/integradora/exclusora, y su regimentación de la experiencia/existencia, de la temporalidad, como ejercicio fundamental de la crítica⁷ inmanente, multiplicadora de *mundos comunes/litigiosos*, esto es abrir el espacio/tiempo de lo nuevo, el contrapoder, del sujeto *no identitario* en el que se cumple la última de las manifestaciones del *dispositivo ternario*⁸ que caracteriza el dispositivo singular de subjetivación que desmonta la (re)producción del orden policial en la experiencia de lo político, un entramado conflictivo, litigioso en el que indentidades y alteridades, mundos comunes/concretos y separados/abstractos (re)definen en la actualidad el esfuerzo –más allá del concepto–⁹ por subvertir/enfrentar/transgredir el reparto de lo sensible.

⁷Al respecto sostiene Foucault, en *Qué es la Ilustración*: “Creo que es necesario subrayar el vínculo que existe entre este breve artículo y las tres Críticas. Efectivamente, describe la *Aufklärung* como el momento en que la humanidad va a hacer uso de su propia razón, sin someterse a ninguna autoridad; ahora bien, es precisamente en ese momento cuando la Crítica es necesaria, pues tiene como papel definir las condiciones bajo las cuales el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer lo que cabe esperar. Es un uso ilegítimo de la razón el que hace nacer con la ilusión, el dogmatismo y la heteronomía; en cambio, cuando el uso legítimo de la razón ha sido claramente definido en sus principios, su autonomía puede quedar asegurada” (79).

⁸ En *El desacuerdo* (1996), Rancière sostiene que el nombre “democracia”, designa una “interrupción singular de ese orden de distribución de los cuerpos en comunidad que se ha propuesto conceptualizar con el empleo de la noción ampliada de la policía. Es el nombre de lo que viene a interrumpir el buen funcionamiento de ese orden a través de un dispositivo singular de subjetivación [...] Las formas de la democracia no son otra cosa que las formas de manifestación de ese dispositivo ternario. Hay democracia si hay actores específicos de la política que no son ni agentes del dispositivo estatal ni partes de la sociedad, si hay colectivos que desplazan las identificaciones en términos de partes del Estado o de la sociedad. Hay democracia, por último, si hay un litigio dirigido en el escenario de manifestación del pueblo por un sujeto no identitario. Las formas de la democracia son las formas de manifestación de esta apariencia, de esa subjetivación no identitaria y de esta dirección del litigio” (126-127).

⁹ Mediante este gesto adorniano, que recorre este breve estudio, se subraya el vínculo del universo crítico rancieriano con la dialéctica negativa, una vez que se repara en la exigencia del filósofo frankfurtiano de desmitologizar el concepto mediante la recuperación de sus componentes miméticos/somáticos, y librarlo así de su horizonte identitario. Sólo ello impediría su “proliferación malsana hasta convertirse en el Absoluto” (Adorno, 1966/1986: 21).

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1966/1986). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (2001). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

Español Casallas, Janneth (2015). “Conceptos de Jacques Rancière como herramienta de análisis en dos obras de la narrativa de Roberto Bolaño”, en *Revista Letral*, nº. 15, 50-61.

Foucault, Michel (1978/2004). “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 3-52.

--- (1983/2004). “Seminario sobre el texto de Kant “Was ist Aufklärung”, en *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 53-69.

--- (1983/2004). “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 71-97.

--- (1983/1999). “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 307-334.

Galcerán Huguet, Monserrat (2012). “El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial”, en *Revista Tabula Rasa*, n.º. 16, 59-77.

Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1956/2014). *Hacia un nuevo manifiesto*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Marx, Karl (1888/1975). “Tesis sobre Feuerbach”, en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú: Progreso, 54-57.

Mondolfo, Rodolfo (1973). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

--- (S.D.). *11 Tesis sobre la política*. Disponible en <http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html> (Recuperado el 23 de noviembre del 2003, a las 20:00 horas).

--- (2002). “Éclipse de la politique”. En *Journal l’Humanité*. Disponible en http://www.humanite.fr/popup_print.php?id_article=34588 (Recuperado el 24 de noviembre del 2003, 16:00 horas).

--- (2002b). *Prisoners of the infinite*. Disponible en <http://www.counter-punch.org/ranciere0430.html>. (Recuperado el 24 de noviembre del 2003, 15:00 horas).

--- (2011). *Momentos Políticos*. Buenos Aires: Clave Intelectual.

Vargas Campos, Ronulfo (2006). “Marcuse: Vigencia de un pensamiento inactual”, en *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, XLJV (111-112), 145-152.

Žižek, Slavoj (S.D.). “Sobre Cristo”, en *Revista Fractal*, N.º 52. Disponible en <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal52SlavojZizek.html>. Recuperado el 25 de febrero del 2015, 10:00 horas).