

POLÍTICA, CIUDADANÍA Y SUBJETIVIDAD. REFLEXIONES SOBRE LA EMANCIPACIÓN Y LA DEMOCRACIA A PARTIR DE ÉTIENNE BALIBAR Y JACQUES RANCIÈRE

Politics, Citizenship and Subjectivity. Étienne Balibar's and Jacques Rancière's Thought on Emancipation and Democracy

Lucía Vinuesa

Universidad Nacional de Rosario (Rosario, Argentina)

Universidad Nacional General Sarmiento (Buenos Aires, Argentina)

CONICET (Buenos Aires, Argentina)

lucyavinuesa@gmail.com

RESUMEN

Este artículo intentará contribuir a la discusión teórica y filosófica política sobre la emancipación y la democracia en base a la producción intelectual reciente de Étienne Balibar y Jacques Rancière. Las nociones con las que ambos autores acompañan la idea de emancipación, por una parte, iluminan sobre otros modos posibles de pensar la política, las luchas y la transformación, y, por otra parte, permiten re-significar la filosofía y la política, así como la inclusión de la igualdad radical entre los seres hablantes en el centro de la disputa teórica y política.

PALABRAS CLAVE: *política, ciudadanía, emancipación, subjetividad, democracia, Balibar, Rancière.*

ABSTRACT

This article will attempt to contribute to the theoretical and philosophical political discussion on emancipation and democracy based on the recent intellectual production of Étienne Balibar and Jacques Rancière. The notions with which both authors accompany the idea of emancipation, on the one hand, illuminate on other possible ways of thinking about politics, struggles and transformation, and, on the other hand, allow us to re-signify philosophy and politics, thus as the inclusion of radical equality between speaking beings at the center of the theoretical and political dispute.

KEYWORDS: *politics, citizenship, emancipation, subjectivity, democracy, Balibar, Rancière.*

POLÍTICA, CIUDADANÍA Y SUBJETIVIDAD. REFLEXIONES SOBRE
LA EMANCIPACIÓN Y LA DEMOCRACIA A PARTIR DE ÉTIENNE
BALIBAR Y JACQUES RANCIÈRE

INTRODUCCIÓN

Hacia mediados de la década de 1960, Étienne Balibar y Jacques Rancière, siendo jóvenes estudiantes de la École Normale, conforman junto a Pierre Macherey, François Regnault y Jacques-Alain Miller, entre otros, el grupo que integraría los seminarios y cursos de lectura de *El Capital*, coordinados por Louis Althusser. En cierta forma, el proyecto que los aglutinaba tuvo por fin ofrecer un marxismo científico entre la comunidad de *normaliens* y hacia el interior de las filas del Partido Comunista Francés. Althusser (1992) argumenta, en *El porvenir es largo*, que lo que fue más atacado por parte de sus adversarios fue el modo singular con el cual “leían” a Marx, separándose de su literalidad “para hacerlo comprensible a su propio pensamiento” (p. 297). Es decir, pensar en su lugar lo que él hubiera debido pensar. Estos años en la obra de Althusser —que se extienden a lo largo de la década de 1960 hasta 1968— están signados por un marcado “teoricismo” que en un período posterior será el blanco de la autocrítica que él mismo realiza (Althusser, 2008[1975]). Producto de este proyecto colectivo, además de los seminarios que dictaron, inaugurados por Rancière, será el texto *Lire Le Capital* (1965).

Durante esos años, el grupo de la *Rue d’Ulm*¹ asumirá un rol de interlocutor y un papel clave en reposicionar al marxismo científico desde el interior de la academia. Esta misma posición de policía teórica marxista será la que impugnará fuertemente uno de los discípulos althusserianos que aquí trabajamos, tras

¹ Denominación que hace referencia al nombre de la calle sobre la que se sitúa l’École Normale Supérieure en la ciudad de París, y al colectivo de estudiantes *normaliens* que emprendieron junto (y motorizados por) Althusser la relectura filosófica de Marx.

los acontecimientos que tuvieron lugar durante las semanas de mayo de 1968 en las calles, universidades y fábricas parisinas. A partir de la ruptura con su maestro, Rancière (2011b) se aleja del althusserismo en base a una crítica al marxismo científico, o bien, al modo en que el marxismo fue leído. Ruptura y crítica que daba cuenta de una postura militante no asumida por parte del mismo Rancière, antes que una crítica marxista al marxismo. Asimismo, en varios trabajos a lo largo de su obra encontramos la puesta en cuestión de la filosofía política (Rancière, 2012) y de la ciencia (Rancière, 2013), que se constituyen como órdenes policiales.²

En los términos que aquí lo intentamos reconstruir, puede sugerirse que el mayo del 68 constituyó, junto a la puesta en cuestión del propio marxismo o del movimiento comunista (Anderson, 1980),³ un punto de inflexión para la filosofía y la política

² En el caso de Althusser, lo que le endilga es el hecho de que se haya tendido una trampa a la emancipación en cuanto tal entre la lógica del maestro y la lógica de la ideología (Galende, 2012). Esta trampa consiste en sugerir que los hombres sólo serán capaces de emanciparse de la ideología si antes se asumen como incapaces de develarla por sí misma y, con base en dicho reconocimiento, se someten a la autoridad del saber, a la ciencia verdadera. Frente a lo cual Rancière buscará romper particularmente con esa imagen de la ideología que, se supone, constituye al sujeto, y concibe un modo de política que implica la desidentificación de sujetos individuales como modo de transformación del reparto de lo sensible. Su modo de concebir la subjetivación política carece de un carácter inmanente o trascendental; en cierto sentido, el proceso de desidentificación y subjetivación política rancieriano es testimonio de la retirada de un sujeto histórico substancial o plenamente constituido (Trujillo, 2005). Este reposicionamiento temprano de Rancière marcará el rumbo de su tematización de la política como proceso de subjetivación que puede comprenderse en términos de emancipación, de estética, y resulta inescindible de la lógica igualitaria, que habilita otros modos del ser, del hacer y del decir.

³ Perry Anderson (1980) toma distancia de la sentencia de que el marxismo ha entrado en su crisis. De hecho, procura relevar los autores y las obras que aún se inscriben en el materialismo dialéctico. Motivo por el cual dirá que hacia finales de los sesenta es el movimiento comunista, especialmente la URSS, el que ha sido desplazado al banquillo de los acusados. Y agrega que el marxismo en cuanto tal ha consistido en una crítica permanente de la realidad histórica; el hecho de que se hable de una crisis teórica antes que una aseveración de su extinción, daría cuenta de su vitalidad. En una línea similar, Balibar (2006) entiende que el marxismo se ha caracterizado por sus refundaciones sucesivas, ya que el mismo Marx, al dejar tras de sí varias obras en construcción, logró que el contenido de su pensamiento sea inescindible de sus desplazamientos.

francesa. La irrupción de las revueltas y de la huelga general durante las semanas de mayo en 1968, en Francia, habría tenido efectos en la filosofía francesa que coadyuvaron al desplazamiento epistemológico del sujeto que se venía operando desde la década de 1960. Los acontecimientos de mayo del 68 habrían marcado un trastocamiento en el tratamiento de la temática del sujeto, trasladando el eje de análisis hacia la cuestión de la subjetivación. A este acontecimiento, durante los años 1980, se le suman otros hechos, como el retorno del pensamiento filosófico político de la política, y un recrudescimiento del neoliberalismo como racionalidad, modo de gobierno del hombre, productor de subjetividades, y lógica normativa global (Laval y Dardot, 2013), que resultarían explicativos de la profundización de una reflexión sobre la democracia que nos atrevemos a adjetivar como “radical”, en ambos autores, a pesar de sus diferencias. Así como, especialmente en el caso de Balibar, la relectura de la tradición del liberalismo político para pensar el sujeto de derechos.

En este escrito, intentaremos abonar a la discusión filosófica política con la pretensión de reflejar los matices que ofrece la puesta en diálogo de dos filósofos contemporáneos franceses que compartieron sus primeros pasos en el marxismo francés y el althusserismo, para luego, desde perspectivas diferentes, ubicar la política y la emancipación subjetiva en un registro efectivo, ya sea en la desidentificación del hacer, del ser y del decir, como en la potencia de un *conatus* que se traduce en una ciudadanía activa.

A lo largo de estas páginas vamos a concentrarnos en la producción intelectual de cada uno de los autores que puede localizarse temporalmente entre la década de 1980 y los 2000. Por nuestra parte, diremos que las nociones de democracia e igualdad aparecen fuertemente ligadas a la de emancipación, desplazando la idea de revolución como horizonte teleológico y destino necesario. Este momento de producción intelectual puede señalarse como de

quiebre o de giro⁴ en el caso de Balibar, y de profundización de una tendencia que ya venía operando en Rancière. En efecto, si consideramos la obra de este último, nos encontramos con cierta continuidad en torno a algunas cuestiones centrales. Tras una etapa inicial marcadamente marxista althusseriana, que cuestiona tempranamente, Rancière establece los elementos y líneas principales que conformarían sus preocupaciones a lo largo de sus escritos, sean estos más cercanos a la estética, la política o la filosofía.⁵

⁴ Si tomamos la clasificación en tres períodos que ofrece André Tosel (2015) sobre la producción de Balibar, los textos que tomamos aquí se inscribirían en un segundo momento en el que hay un desplazamiento de su inscripción en el marxismo y comienza a interrogarse por la potencia de la multitud y las formaciones identitarias imaginarias en relación con el poder constituyente de una democracia de masas, milita, a su vez, por una concepción concreta de los derechos del hombre (retomando aquí la fórmula arendtiana de “derecho a tener derechos”), y se aproxima a una relectura de la tradición del liberalismo moderno (Hobbes, Locke, Kant) junto al republicanismo contractualista (Rousseau, Fichte). El giro en Balibar se operaría específicamente hacia 1988 con el texto que escribe junto a Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase* (1991), que continúa en la construcción de la proposición de la *igualdad* (2017), en pocas palabras, lo que aquí cuestiona Balibar es la idea de ciudadanía ligada a la nación. A partir de allí elabora una noción de ciudadanía no nacional, que incorpora como su núcleo la tensión e interrelación entre la libertad y la igualdad, que reivindica un reconocimiento universal. Una tercera etapa, que Tosel (2015) ubica entre los años 1993 y 2015, período de producción que nos ha brindado las principales líneas de análisis que retomamos en este artículo, en el cual Balibar combina el conocimiento fino de la mundialización con el punto de vista de una violencia que se presenta inédita. A partir de estas reflexiones, Balibar pone en diálogo nociones como la de civilidad, emancipación, democratización de la democracia, que, desde nuestro punto de vista, vendrían a situarse como las vías de resistencia a los procesos de desdemocratización y de violencias en marcha.

⁵ Charles Ramond (2019), citando a Bersgon, sugiere que al leer a Rancière tenemos la impresión de que, tal como ocurre en toda la filosofía, no hace más que desarrollar una única intuición. Ahora bien, en Rancière dicha intuición podría plantearse bajo el nombre de esa singularidad reivindicativa y afirmativa de un universal igualitario que le era negado, los y las sin parte, o bien, el proletariado mismo. No ya, como ocurría en el marxismo, en tanto clase o sujeto político de la revolución, sino como el nombre de la paradoja política, es decir, la paradoja de que existan clases sociales sólo y porque hay una operación de desclasificación que se instaura en relación a toda la realidad de grupos sociales. Entre otras referencias, sugerimos la lectura de la entrevista “¡Y peor para los que están cansados!” que realicé con Edmond El Maleh en 1981, que puede encontrarse en *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética* (Rancière, 2011). A su vez, entre los archivos del Fondo

Intentaremos reconstruir el pensamiento de la política de estos autores, ya que consideramos resulta representativo de un clima de época que abandonó la radicalidad revolucionaria ubicando a la democracia con un protagonismo ineludible. A pesar de lo cual, lejos de replicar una teoría institucional y normativa de la democracia, revisten a categorías como la del ciudadano, el sujeto, el individuo, la lucha reivindicativa y los derechos de un cariz insurreccional y transformador.

1. LA POLÍTICA COMO IRRUPCIÓN IGUALITARIA Y EL DESPLIEGUE DE LA CIUDADANÍA ACTIVA

Desde las primeras líneas de *El desacuerdo*, Jacques Rancière (2012[1995]) nos advierte acerca del corto circuito necesario entre la filosofía y la política para que se produzca algún efecto de pensamiento. La imposibilidad de un acuerdo de la política con la filosofía, o de la filosofía con la política, lejos de constituir un obstáculo o una cuestión que deba ser reparada, expresa las condiciones mismas de una relación escabrosa, en la cual sus interlocutores no entienden lo que dice el otro. Es un escándalo teórico, y su acogida alborotada conlleva efectos de lecturas que dislocan la distribución de cuerpos, tiempos y lugares. A distancia de una pretensión normativista u ordenadora de la política, tanto Étienne Balibar como Jacques Rancière formulan filosofías de la política que habilitan una reflexión sobre los procesos que vienen a confirmar la fractura del orden, sin deslizar a estos de lo estatuido que se transforma. En este sentido, ambos filósofos nos introducen en la cuestión de la política y lo político como *contrarios* de un mismo proceso a partir de lo cual resulta posible pensar la emancipación y la subjetivación igualitaria que la acompaña.

Jacques Rancière disponibles en el Institut Mémoires de l'édition contemporaines (Caen, Francia) puede consultarse una entrevista que Rancière concedió a Jean-Paul Dollé tras la publicación de *El desacuerdo* en 1995.

En lo que refiere a la noción teórica y política de emancipación, se consolida en ambos autores como la cuestión moderna que se actualiza y que continúa siendo “su” cuestión. Estos juegos *problemáticos* entre modernidad, emancipación y subjetivación aparecen explicitados en el análisis de Balibar, mientras que en Rancière la cuestión demanda un esfuerzo analítico y de reconstrucción teórica. En efecto, a lo largo de sus textos encontraremos una dificultad mayor para encasillar sus argumentos, a pesar de la centralidad que asume la emancipación en su “actitud” filosófica. En él, por ejemplo, la dimensión histórica para pensar la igualdad de cualquiera con cualquiera se diluye a través de una serie de referencias anecdóticas disímiles epocalmente. De hecho, a diferencia de Balibar, que traza una genealogía del devenir ciudadano del sujeto a partir de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* como institución que garantiza la igualdad entre los hombres, Rancière se remonta a acontecimientos presuntamente distantes unos de otros que dan cuenta de una figura fuerte de subjetivación política que viene a afirmar la igualdad entre los hombres y permite, asimismo, poner en cuestión lo común de una comunidad, le da a un conflicto una palabra política que daña la cuenta errónea de quienes pueden tener voz y quienes solo producen ruidos.⁶

⁶ En varios textos o entrevistas Rancière se apoya en la retirada de los plebeyos al Aventino como momento ejemplar de desacuerdo. Al mismo tiempo, da cuenta de dos relatos que recuerdan dicho suceso. El primero, ofrece la versión “policial”: un patricio va a explicar a los plebeyos que se han retirado al Aventino que en una sociedad, como en un cuerpo, hay un órgano central que dirige y miembros que ejecutan (los patricios y los plebeyos). Después de esta explicación, los plebeyos entienden efectivamente cuál es su lugar y vuelven a sus puestos. El segundo, olvidado por la historia a pesar de que en su momento, siglo XIX, tuvo un rol fundamental para definir los conceptos de la emancipación obrera, es el de Ballanche. Este reescribe el relato centrándolo de alguna manera en la cuestión de saber si los plebeyos son o no son seres hablantes. Es decir, los plebeyos no piden solamente la satisfacción de sus derechos, sino un tratado, una especie de contrato con los patricios. La posición de los patricios consiste en afirmar que no pueden hacer ningún tratado con los plebeyos, puesto que un tratado implica una palabra y los plebeyos no hablan. Allí es donde interviene la estructuración imaginaria de la sociedad: hay seres cuya palabra no es una verdadera palabra; “los plebeyos son considerados como gente que no habla

El proceso de la emancipación será, para este autor, la verificación de la igualdad de cualquier hablante con cualquier otro. En la base de esta igualdad encontramos una capacidad de inteligencia comúnmente compartida; desde la ruptura con su maestro Rancière no ha dejado de romper los regímenes estéticos que ordenan lugares, asignan funciones y disponen jerarquías. La emancipación, en Rancière, es la interacción política entre la lógica de la igualdad y la lógica del orden policial. La emancipación parte del presupuesto de la igualdad y su preocupación es verificarla.

Por su parte, Balibar concibe como propia, aún, la cuestión moderna —problemática— del sujeto. A partir del ensayo respuesta a la pregunta de Nancy “¿Quién viene después del sujeto?”⁷ (Balibar, 2013 [1989]), dirá que luego del sujeto viene el ciudadano. Balibar considera la noción de sujeto a partir de sus dos etimologías posibles: una relacionada con la función metafísica de una ontología y de una gramática (el *subjectum*), y otra aparece asociada al soberano en este sentido se trata del *subjectus*. A partir de ambas, se propone tirar de los hilos de una genealogía que parta de las figuras de la sujeción a aquellas de su emancipación, “paradojalmente pensadas como subjetivación” (Balibar, 2013, p. 13). Balibar deja ver que la antítesis entre sujeción y subjetivación caracteriza a toda la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, y afirma también, en esta línea, que toda subjetivación consiste en un proceso de emancipación.

realmente; se cree que hablan, pero —dice un patricio— lo que sale de su boca es una especie de gruñido que expresa hambre o furor, y no un discurso articulado” (Rancière, 2011a, p. 107). Aquí radica la importancia del relato de Ballanche, toda la discusión, toda la lucha que llevan a cabo los plebeyos —en relación con los patricios, pero también y de entrada en relación con ellos mismos—, consiste en demostrar que son seres que poseen efectivamente la palabra y que, en consecuencia, pueden imponer un tratado y participar en una discusión sobre los intereses de la comunidad.

⁷ Pregunta que Balibar (2013) refiere como “intencionalmente sofisticada”, aparece, seguida de las respuestas de Badiou, Balibar, Blanchot, Borh-Jacobson, Cortine, Deleuze, Derrida, Descombes, Granel, Henry, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Marion, Rancière, en francés en *Cahiers Confrontation*, cahier 20, Aubier, 1989.

Decir que luego del sujeto viene el ciudadano no remite exclusivamente a la idea de ciudadano definido por sus derechos y deberes. El ciudadano “es ese ‘no-sujeto’ que viene luego del sujeto, y en el cual la constitución y el reconocimiento ponen fin (en principio) a la sujeción del sujeto” (Balibar, 2013, p. 49). Se comprende, entonces, que este modo de distinguir el sujeto del ciudadano nos lleva por el camino de pensar la ciudadanía que deviene del sujeto como una rehabilitación, o bien, restauración. En estos términos, Balibar insiste en el hecho de que el sujeto no es el hombre originario, los hombres no nacen súbditos sino libres e iguales en derechos.

En estos términos, el “sitio” de la cuestión del sujeto y de su emancipación en la época moderna, a la cual “pertenece siempre, por una parte, al menos”, es la cuestión de lo “que somos y sobre todo de eso que devenimos”. Dicha cuestión viene a coincidir con la unión de un discurso político de lo universal (no solo de valores universales, dirá Balibar, sino de derechos universales) y un discurso de la diferencia antropológica (que irá debilitándose por una multiplicidad de esquemas de identificación y normalización). Así, la subjetivación puede pensarse como un proceso conflictivo de sujeción y emancipación que se sitúa en las cercanías de la imposibilidad que es necesario “diferir sin cesar”: la subjetivación del ciudadano, y, en primer lugar, el acceso mismo a la ciudadanía, pasan por una confrontación política con la contradicción de sujeción y emancipación.

Tal como adelantamos en la introducción, Rancière comprende la emancipación a partir de la interacción entre dos lógicas opuestas, la policial y la de la igualdad. Esa interacción en la que tiene lugar una *demonstración* de igualdad es la política. En este sentido, vemos que para el autor términos como “política” y “emancipación”⁸ refieren al mismo proceso de verificación de

⁸ En la obra de Rancière, la noción de emancipación no se restringe a la de una subjetivación que podamos identificar como propia del ámbito que desde el sentido

la igualdad frente a la distribución policial de funciones, roles y modos de inteligencia asignados. En un breve ensayo⁹ en el que Rancière presenta algunas de las ideas que luego trabajó en extenso en el texto titulado *En los bordes de lo político* [1990], insiste en el entrelazamiento de la noción de policía, la de emancipación y la de lo político.

Es importante dejar en claro que el término “policía” no es peyorativo. De hecho, también hay luchas reivindicativas en este terreno. La diferencia es que para que estas den lugar a un conflicto político, la lucha por los derechos o por una u otra categoría de bienes debe unirse con “la afirmación de una capacidad para juzgar o decidir sobre los asuntos comunes” (Rancière, 2011a, p. 113). En consecuencia, si la policía es el reparto de lo sensible que identifica la efectuación de lo común de una comunidad con la efectuación de las propiedades —semejanzas y diferencias— que caracterizan los cuerpos y los modos de su agregación, así como la que estructura el espacio perceptivo en términos de lugares, funciones y aptitudes, excluyendo todo suplemento, la política es — “y no es más que” — el conjunto de actos que efectúan una propiedad suplementaria, una propiedad biológica y antropológica *inencountable*: la igualdad de los seres hablantes.

común comprendemos como político o al orden policial, en sus términos, sino que él se ocupa de extender la “toma de la palabra”, los actos de desidentificación subjetiva, a ámbitos que pueden ser académicos, escolares y estéticos. A partir de lo cual comprendemos que incluso cuando Rancière habla de política, de emancipación y de subjetivación, lo hace pensando en los movimientos de desclasificación y en la capacidad de un grupo social de afirmar una igualdad que de hecho se le negaba, o una voz que era silenciada. En este sentido, mencionamos dos textos fundantes en su filosofía: *La noche de los proletarios* (2017) y *El maestro ignorante*; en ambos podemos encontrar las tesis que luego darán forma a su itinerario teórico. En lo que respecta a sus textos estéticos, remitimos a la lectura, entre otros, de *El espectador emancipado* (2011[2009]).

⁹ “Política, identificación y subjetivación”. Una versión previa de este ensayo se publicó en el libro de Jacques Rancière *Aux bords du politique*. Paris: La Fabrique; 1998. Traducción de Carissa Sims y Daniel Duque.

Entonces, la policía refiere a una lógica heterogénea respecto a la igualdad, es un orden o un régimen estético, el reparto de los modos del ser, del hacer y del decir, el modo en que se asignan funciones a roles. Es la regla del aparecer de los cuerpos, la configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen (Rancière, 2012). Orden policial, en su esencia, es la ley (generalmente implícita) que define la parte o las ausencias de las partes también es el orden del gobierno, el régimen que organiza la reunión y el consentimiento de los hombres en comunidad, y que reposa sobre la distribución jerárquica de las posiciones y funciones, tal como aparece referido en el ensayo del mismo autor “Política, identificación y subjetivación”. El orden policial da cuenta de disposiciones de los cuerpos y del reparto de lo sensible que pueden reflejar lo que entendemos usualmente por gestión pública, institucional, así como el orden policial académico que organiza la jerarquía de saberes.

Por su parte, la política es el lugar de los nombres “impropios”: deshace, desclasifica y desordena, constituyendo escenarios polémicos que cuestionan los modos del ser, del hacer y del decir. Simétricamente opuesta a lo que Rancière (2012) entiende por policía, la política interrumpe el “orden natural de dominación” (, p. 25) a partir de la institución de una parte de los que no tienen parte, y es dicha institución, como forma específica de vínculo, que define lo común de la comunidad en tanto que comunidad política.

La novedad de Rancière para pensar la política es su carácter no ontológico: no propone una definición, no podremos referir a la política como un “es”, sino al momento en el que “hay” política. En efecto, al poner en común la distorsión fundamental e irrumpir el orden, hay política cuando ocurre un encuentro de dos procesos heterogéneos, el de la lógica policial y el de la igualdad, que nunca está pre-constituido.

Alejado de la lógica consensual que caracteriza a la *posdemocracia*,¹⁰ la frase igualitaria de una comunidad —de importancia radical para pensar las luchas y los momentos políticos— se presenta con el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse a ella misma. En alguna parte hay igualdad, está dicho y escrito, por este motivo puede ser verificado y quien se asigne esa tarea —la de verificar esa igualdad— puede fundar, a partir de allí, una práctica política. El momento de la política es una experiencia de desidentificación y subjetivación que cuestiona el reparto policial, nos introduce en un campo epistemológico y político que acaba por interpelar incluso el lugar del sujeto de la filosofía.

Como hemos sugerido previamente, la pregunta por la política en Rancière no responde ni remite a un nivel ontológico del orden del ser. Resulta válido recordar, en este punto, el libro de Oliver Marchart (2009) cuyo mérito radica en situar las discusiones de una serie de filósofos contemporáneos dentro del paradigma del heideggerianismo de izquierda o el pensamiento político posfundacional. Entre quienes tuvo inicio el pensamiento de la diferencia política modelada tras la diferencia óntico-ontológica como la distinción conceptual básica del pensamiento político contemporáneo. A pesar de las variantes en los predicados de quienes pueden ser incluidos en este modelo, lo que comparten es la necesidad de dividir la noción de la política desde dentro. Ahora bien, en este espectro, Rancière se ubicaría, según el mismo Marchart (2019), en un costado “anárquico” del posfundacionalismo. Las consecuencias de un principio anárquico de la diferencia política no refieren al actuar, como un actuar anárquico, sino a la falta de principio del actuar, del ser en acto. Por nuestra parte, diremos que si bien en Rancière cualquier forma del actuar “estratégico” es descartada, sí creemos encontrar una referencia del actuar con un

¹⁰ Rancière dedica un análisis muy interesante a la idea de pos-democracia en la última parte de su texto de 1995, *El desacuerdo*. Retomaremos dichas claves analíticas en la última parte de nuestro trabajo.

principio universal que es el de la igualdad y, agregamos, incluso en contradicción con la lectura de Frédéric Lordon (2019),¹¹ que esta diferencia entre política y policía no resulta inmediatamente expresiva de una primacía de la primera sobre la segunda. Lo cual nos permite aventurar que en el mismo Rancière algo de lo que se juega en las luchas del orden policial “contamina” o roza la irrupción política igualitaria.

Ahora bien, para pensar específicamente la distinción entre la política y lo político, recurrimos a un artículo corto en el cual Rancière explica que la política se vincula a la igualdad y lo político al escenario sobre el cual la verificación de la igualdad toma la forma del tratamiento de un daño.¹² De ahí que su reflexión, cuando intenta entrever la irrupción de la política, se afine en “momentos políticos”, en los que acontece una desidentificación con el orden cristalizado, siempre pasible de tornarse un nuevo orden policial. Desde este marco de sentido, la política, con momentos de lo político, es creativa, esporádica, inusual y contingente, y nunca se asocia a la reproducción del orden.

Por su parte, Balibar piensa la política a partir de su carácter irreductible entre el derecho, la ejecución de la ley y las revolu-

¹¹ Al respecto, Lordon (2019) es severo y afirma que el modo en que Rancière, lo mismo que Agamben, Badiou y Deleuze, entienden la política es, en efecto, “antipolítica”. Es decir, encerrar toda política en las singularidades; a estos filósofos no les interesa la regularidad. Y esta distinción que mencionábamos —política y policía— diferenciaría entre un sentido fuerte y uno débil de la política. En Rancière, la degradación y el desprecio por el transcurrir regular y cotidiano pasa por el uso mismo del léxico: policía (Lordon, 2019). En este sentido, la crítica de Lordon es más que pertinente porque apunta al corazón de la tematización de Rancière y recuerda la importancia de pensar también políticamente el “entre” de dos repartos de lo sensible. Por nuestra parte, como ya dijimos, abonamos a una lectura del orden policial que no sólo reconoce en él luchas y disputas decisivas, sino que en el esquema mismo de Rancière, por más desinterés que pueda manifestar frente a esas luchas, consideramos que el orden también dice algo de lo que irrumpe y trastoca.

¹² Aun cuando resultan conceptualmente emparentados y no diferenciables en la mayor parte de su obra, la idea de *lo político* como el encuentro de estos dos procesos surge específicamente en Rancière [1998] “Política, identificación y subjetivación”. Disponible en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/polyidenranciére.htm>

ciones, así como las insurrecciones, las resistencias y los golpes de Estado. En principio recuperamos la “Apertura” del texto *La igualibertad* (2017), en donde Balibar nos induce a pensar la política a partir del enfrentamiento de las lógicas institucionales y de las fuerzas sociales de la que forman parte también las fuerzas morales e ideológicas, como la estructura o la condición permanente de la política.

Al mismo tiempo, Balibar constata que cada uno de los episodios a los que da lugar el enfrentamiento mencionado, que concluye, según los casos, por sometimientos o liberaciones, ampliaciones o reducciones de la democracia, restauraciones o perturbaciones del orden, sigue siendo irreductiblemente singular. No es posible esgrimir una regla de juicio superestructural que permita inscribir los acontecimientos de la historia, ni ratificar su resultado.

Incertidumbre fundamental de las relaciones entre la institución y la fuerza, singularidad absoluta de las situaciones y las opciones. La lección, como vemos, sería la de una finitud radical, hasta la de una ambigüedad insuperable de las significaciones políticas con las que nos enfrentamos. De este modo, no podríamos pensar algo así como *la resistencia, la insumisión y la insurrección*, que tanto venera Balibar, al modo de una verdad general. Hay un elemento de riesgo imposible de eliminar que afecta tanto nuestras opciones como nuestras reflexiones, y esa es la marca misma de la política. Nuevamente en Balibar, al igual que observamos en Rancière, no hay un más allá esencial o trascendental que dé cuenta de la política como tal ni que dé lugar a un momento político.

La subjetivación política, en Rancière, puede pensarse a partir de la confluencia de los términos de política, democracia e igualdad. En cuanto tal, la subjetividad supone una heterología como lógica del otro bajo la cual el conflicto, la división y alteridad, asume características que se enlazan a lo antes dicho. Primero, nunca es solo la afirmación de una identidad, sino que es, a la vez, la negación de una identidad impuesta por el orden policial. En contraposición a la policía que quiere nombres “propios”, la política es una cuestión de nombres “impropios”, que expresan

una falla y manifiestan un daño. Segundo, la política es demostración y verificación que se dirige siempre a otro. Tercero, es una lógica que consiste en una identificación imposible (1998).

HOMBRE, SUJETO Y CIUDADANO

Entre los términos que componen el título de este apartado encontramos una relación no necesaria, pero sí explicativa, de la subjetivación emancipatoria en los términos en que lo propone Balibar. Decimos que no es necesaria porque el devenir histórico, que posibilitó la figura del ciudadano como antítesis jurídica del sujeto, no implica una consecuencia dialéctica inherente a la esencia de ambos términos. Sin intenciones de entrar en el debate sobre inmanencia o trascendencia, recordamos que Balibar reivindica la categoría spinoziana de *conatus*¹³ para pensar la emancipación, lo cual permitiría plantear que la figura del sujeto antecede a la del ciudadano, e inscribir la emancipación como potencia inmanente al hombre. No obstante, insistimos en que no existe entre el sujeto y el ciudadano una relación lineal o teleológica. Lo cual implica que la forma de la *Aufhebung* dialéctica —hegeliana o marxista— es más una interpretación que una explicación. “Me parecía que este gran ‘relevo’ se caracterizaría a la vez por su irreversibilidad y por su incompletitud, lo cual quiere decir inacabado, precario e insuficiente” (Balibar, 2013, p. 13). Luego veremos que este carácter precario e inacabado es el que permite una actualización renovada de la proposición de “igualibertad”, habilitando modos de subjetivación disímiles, poniendo en jaque fronteras y adoptando una relación particular con las diferencias antropológicas. Este carácter precario no cesa de volver a su seno, dando paso a figuras sucesivas en que deviene la ciudadanía.

¹³ Noción que extrae de Baruch Spinoza, a quien le dedica una reflexión interesante en *Spinoza y la política* (2011). Sugerimos también la lectura de *Spinoza politique. Le transindividuel* (Balibar, 2018), que incluye el libro mencionado e incorpora artículos inéditos, entre los cuales desarrolla la idea spinocista de transindividualidad (*transindividualité*).

Yo planteaba que la antítesis jurídica y política de la función “subjetiva” había estado representada por la figura (o mejor dicho las figuras sucesivas) del ciudadano, y por la “constitución de ciudadanía” (politeia, civitas), en la medida en que ella operaba una reducción de verticalidad que coloca los instrumentos del poder y la ley al nivel de la comunidad (idealmente al menos, pero esta idealidad puede, como diría Marx, “apoderarse de las masas”, y de este modo engendrar los efectos materiales). Más exactamente esta los transforma en instrumentos inmanentes de la “conciudadanidad” (y llegado el caso, en armas ofensivas o defensivas): puesto que, por más conflictiva que sea esa comunidad de ciudadanos (e incluso más cuando esta es conflictiva, y cuando el “reconocimiento” es el resultado de una lucha), es siempre de manera esencialmente horizontal, por el efecto de un procedimiento recíproco, que los individuos o los colectivos de los cuales está compuesta “se confieren” mutuamente una libertad digna. (Balibar, 2013, p. 14)

Con respecto al estatus de ciudadanía moderna, a su fundación normativa a través de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Balibar sostiene que los enunciados “fundadores”, en base a su sencillez y radicalidad revolucionaria, implican una contradicción que les impide involucrarse en un orden estable. La contradicción en el nivel más profundo —la imposible homologación entre hombre y ciudadano y la inestabilidad aporética entre los enunciados y la situación conflictiva en la que surgen y que les sirve de referente— da cuenta del fracaso de toda tentativa de reactivación fundada en su misma verdad; esta no hace más que tropezar con los efectos del desarrollo de sus propias tensiones. Aquí se comprende también, en los términos en que lo describe Balibar (2017), la interpretación del devenir de la *Declaración* durante los años del proceso revolucionario 1789-1795: la confrontación entre el texto original y las reescrituras dan cuenta de una oscilación propia de las versátiles lecturas de la relación hombre-ciudadano, en síntesis, del dato irrenunciable de las contradicciones que acompañaron a la misma desde su origen.

Por otro lado, Balibar rescata la complejidad y heterogeneidad de las teorías del derecho natural clásico, ya sean estas contractualistas o anticontractualistas. Dicha complejidad correspondería a una “homogeneidad relativa de una clase social ascendente, que se puede llamar burguesía” (Balibar, 2017, p. 90), en tensión con la simplicidad unitaria de la Declaración de los Derechos, que no hace más que representar en el campo de las ideas, o de las palabras, el modo en que estas escapan al control de sus autores y expresa la heterogeneidad social real de la Revolución francesa. Es decir, el hecho de que esta no es, o bien ha dejado de ser, una “revolución burguesa”, sino que representa una revolución hecha en conjunto entre la burguesía y el pueblo, o las masas no burguesas, en una constante puja de alianzas y enfrentamientos. “Una revolución inmediata en lucha con su propia impugnación interna, de no ser por la cual ni siquiera existiría, y que incesantemente corre tras la unidad de sus contrarios” (Balibar, 2017, p. 90).

Balibar es un autor con una prosa exquisita que se destaca por señalar aporías, tensiones y contradicciones, inclinación que trasciende un mero gusto ornamental literario. En efecto, la riqueza del modo en que aspira a una articulación posible entre praxis y teoría pasa por las consecuencias políticas que deduce en su interpretación del campo de las ideas o de los textos clásicos. En este sentido, cuando contrasta los enunciados de la Declaración, las ideas revolucionarias y el modo en que se tensiona la ciudadanía y la democracia, lo hace con una intencionalidad no disimulada de rastrear allí la potencialidad de modos de subjetivación o figuras de la ciudadanía que resistan el poder y las instituciones políticas, aspiren a su transformación o clamen por el acceso al efectivo reconocimiento de sus derechos. Así, la ciudadanía mantiene con la democracia una relación dialéctica que permite una dinámica transformación de lo político.

Por último, para pensar la articulación sujeto-ciudadano, así como el hombre que aparecería previo al sujeto, en el origen, repasemos el modo en que Balibar remite a la idea de “virtud del ciudadano” como una relación activa, conflictiva, problemática,

del ciudadano en el “poder” y en los “poderes”. En particular en relación con el poder de las leyes y las instituciones que en ellas se fundan —aquí Balibar piensa en el ejército, la policía, la justicia, la escuela—. La relación entre el ciudadano y el poder es activa y conflictiva a la vez, porque ese poder no es exterior a nosotros, no es algo que simplemente padecemos sin discutir, sino algo que construimos, que contribuimos a formar y transformar. Dirá Balibar que esta construcción y transformación del poder por el ciudadano puede darse “ya sea porque lo ejercemos o porque ejercemos una brizna de él de un modo u otro, ya sea porque lo aceptemos, porque lo obedecemos (y hay muchas maneras de obedecer), ya incluso porque nos resistimos a él o porque lo desafiamos” (p. 474).

De este modo, el ciudadano es activo en lo cotidiano, no por su obediencia al orden jurídico o al sistema de instituciones, a las que él mismo de manera directa o indirecta confirió la legitimidad, sino que es activo en su rebeldía. Es aquel que dice “no”, o al menos tiene la posibilidad de hacerlo. Y allí radica la paradoja de la ciudadanía política: para poder decir “sí”, de modo de traducir un poder efectivo, hay que decir “no”, ocasional y, acaso, regularmente.

El ciudadano en Balibar es el otro nombre de la democracia en su indeterminación radical, y en la sucesión de sus figuras posibles, constituye una noción preeminente para pensar la emancipación hoy. Aquí, nuevamente, Balibar no piensa el ciudadano fijo de una vez e instituido, sino a partir de las contradicciones inherentes y fundacionales de su institución moderna, aquella que nos permitió trazar una genealogía entre sujeción y emancipación.

La ecuación del Hombre y del Ciudadano de 1789 no es una repetición, un calco, del *zoon politikon* aristotélico. Se trata, antes bien, de una *refundación* cuya condición de posibilidad es un corte, mientras que la idea de *zoon politikon* se sustenta, en la “ciudad” griega o romana, no en la identificación de la libertad y la igualdad sino en una tesis diferente, la de “la igualdad en los límites de la libertad” (Balibar, 2017, p. 94). Es decir, se consideraba como un

estatuto social fundado en una tradición, en una constitución o en una cualidad natural de los individuos.

Por el contrario, en el seno de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, encontramos la identificación de los dos conceptos, el de igualdad y libertad, como núcleo irreductible de la contradicción. Cada una es la exacta “medida” de la otra, es lo que luego trataremos: la tesis de Balibar acerca de la “proposición de igualibertad”. Esta da las condiciones bajo las cuales el hombre es el ciudadano, y la razón de esta asimilación. Bajo la ecuación del hombre y del ciudadano, o como la razón de su universalidad, reside la “proposición de la igualibertad”.

LA PROPOSICIÓN DE IGUALIBERTAD

A continuación, dedicaremos unas palabras a una proposición peculiar que Balibar compone a partir de las ideas de igualdad y de libertad, que se constituyen como huella en la historia de la ciudadanía moderna. Esa huella daría cuenta del diferencial de insurrección y de constitución, contradicción interna de la ciudadanía, tensión que se nos ofrece como una relectura de la tradición del liberalismo político (Hewlett, 2010), recuperando los enunciados de la *Declaración* pero incorporando el conflicto como aspecto insustituible del devenir ciudadano. Desde la perspectiva de Balibar, el elemento del conflicto que se desprende de esa unidad de los contrarios es el que nos permite comprender por qué las reivindicaciones de poderes aumentados por el pueblo o la emancipación respecto de la dominación, que se traduce en nuevos derechos, reviste, inevitablemente, un carácter revolucionario. “Al reivindicar simultáneamente la igualdad y la libertad, se reitera la enunciación que se encuentra en el origen de la ciudadanía universal moderna” (Balibar, 2017, p. 22).

La constitución de ciudadanía es amenazada y desestabilizada por el poder constituyente, aquel poder insurreccional de los movimientos políticos universalistas que apuntan a conquistar derechos aún inexistentes, a ampliar derechos, lo cual le otorga materialidad

a la “igualibertad”. En efecto, la fórmula de igualibertad, gracias a una ciudadanía activa, se mueve entre dos polos distinguibles: el de insurrección y el de constitución. Por su carácter intrínseco, y por la dialéctica que le da sentido, ninguna representación formal o jurídica de la política puede resumirla y acogerla.

Con base en lo expuesto, si pensamos un movimiento de emancipación que reivindica derechos, debemos tener siempre presente el sentido “insurreccional” que puede adoptar en una infinidad de maneras a través de movimientos populares, de campañas democráticas, de las formaciones de partidos duraderos o limitados en el tiempo. La relación de fuerzas que ella implica puede ser violenta o no, y según las condiciones, hacer uso o rechazar las formas jurídicas o las instituciones políticas existentes.

Pese a la diversidad de esta fenomenología (de conquistas de derechos civiles, políticos y sociales), vemos que el conflicto siempre es determinante en última instancia, porque la igualibertad no es una disposición originaria, y porque los dominantes nunca ceden sus privilegios o su poder de manera voluntaria. Siempre hacen falta luchas, y lo que más falta hace es que se afirme *una legitimidad de la lucha*. (Balibar, 2017, p. 24)

Vemos así ciertos puntos de contacto con el modo en que Rancière entiende la política, como el encuentro de dos lógicas heterogéneas que irrumpen el orden verificando una igualdad de origen. Haciendo contar a “la parte”¹⁴ que “sobra” o que excede el reparto de lo sensible y tomando en cuenta la palabra de aquellos de quienes no se escuchaban más que ruidos. Asimismo, aquello que Balibar refiere como “una legitimidad de la lucha”, puede emparentarse a la idea de significación universal que asume “la parte de los que no tienen parte”. Es posible inferir que en ambos

¹⁴ Para comprender la noción de parte de los sin parte, recogemos la frase que esgrime Rancière (2011) en una entrevista con a Yves Sintomer: “La categoría de la parte de los sin parte es una categoría abstracta que se encarna en el mundo a través de cierto número de sujetos políticos” (p.108).

autores la emancipación conlleva rupturas, desclasificaciones, reordenamientos singulares y acotados en el tiempo. En Balibar, la contradicción inherente a la institución de ciudadanía da lugar a dichos movimientos de insurrección emancipatorios, y en el caso de Rancière, la misma asume la forma de un daño ocasionado al reparto siempre injusto que define lugares, roles y funciones.

En relación con lo expuesto en el párrafo anterior, Balibar afirma que el momento insurreccional asociado al principio de la “igualibertad” no es exclusivamente fundador, y es enemigo de la estabilidad de las instituciones.

No existe en la historia nada semejante a una apropiación de lo universal, o una instalación permanente en el “reino” de lo universal, a la manera en que los filósofos clásicos pensaban el advenimiento de los Derechos del Hombre y del Ciudadano podía representar un punto de no retorno, el momento en que el hombre —en cuanto “poder de ciudadanía”— se convertía en los hechos en el portador de lo universal que ya era por destino. (Balibar, 2017, pp. 29-30)

En definitiva, la huella de “igualibertad” —en un momento insurreccional o revolucionario— da cuenta de que realizaron “a su manera” una articulación de compromiso individual y el movimiento colectivo, que es el corazón mismo de la idea de insurrección. En estos términos, la ciudadanía moderna es indisoluble de su referencia universalista. Los derechos del ciudadano son sostenidos por unos sujetos individuales pero conquistados a través de los movimientos sociales o de las campañas colectivas capaces de inventar, en cada circunstancia, las formas y los lenguajes apropiados a la solidaridad.

Recíprocamente, es esencialmente en las formas, en las instituciones de la solidaridad y en la acción colectiva para la conquista o la extensión de los derechos donde ocupa su lugar la ‘subjetivación’ que autonomiza al individuo (confiriéndole a título personal una ‘potencia de actuar’). (Balibar, 2017, p. 35)

Volveremos luego sobre la idea de la potencia de actuar de los hombres en una lucha común.

DEVENIR HISTÓRICO, TEMPORALIDAD Y POTENCIA

La cuestión de la temporalidad y el devenir histórico en Balibar debe pensarse a partir del proyecto moderno de autonomía *transindividual*, que si bien presenta puntos de contacto con Kant, Marx o el mismo Foucault, en relación con la política presenta algunas características diferenciales. En efecto, concibe los acontecimientos de la historia con cierta dependencia mutua. Incluso en su singularidad, estos acontecimientos se repiten, se invierten o se responden, dejan huellas, encadenan experiencias que viajan entre la consciencia de los individuos y los grupos, dándoles un lenguaje, instrumentos de reconocimiento, así como instrumentos críticos y autocríticos.

Aquí, lo que siempre se renueva es lo que “puede hacer” un ciudadano, “mejor aún: (...) lo que pueden hacer los individuos para, colectivamente, ser y seguir siendo ciudadanos, es decir, hacer de manera que las comunidades a las que pertenecen sean verdaderamente políticas” (Balibar, 2017, p. 474). En este sentido, el devenir ciudadano del sujeto, gracias al proyecto moderno de emancipación política, está permanentemente trabajado por un *conatus* de emancipación que la relanza y la lleva históricamente mucho antes, o más “adelante”; pero no puede concebirse como una relación lineal o una transformación teleológica, y por eso se distingue de la dialéctica hegeliana o marxista afirmando que lo que quiere decir la forma de la *Aufhebung*, acerca de la historia y del devenir dialéctico es, más bien, una interpretación que una explicación.

Para no repetir lo dicho, pero con ánimos de reforzar la tesis de Balibar, recordamos que la ciudadanía es una “relación doble” en la cual los ciudadanos se relacionan entre ellos según dos modalidades simultáneas, de las cuales una afirma su soberanía colectiva, mientras la otra individualiza su obediencia a la norma

del poder político, construyendo al mismo tiempo los modelos de su “identidad” y su “subjetividad” (este recorrido genealógico es tratado en sus dos volúmenes de *Ciudadano sujeto*, donde también distingue y problematiza la idea de diferencias antropológicas).

Es la modernidad, describe Balibar (2013) en *Ciudadano sujeto*, el momento en que los procesos del devenir-ciudadano del sujeto y del devenir-sujeto del ciudadano se superponen y se contradicen; la modernidad es el “momento” en que el vínculo entre la relación del yo con el sí (o con lo “propio”) y la relación del yo con el otro se percibe como un conflicto o una contradicción interna, el “momento” en que el vínculo de lo común con lo universal no puede definirse más ni como inclusión de lo común en lo universal ni como extensión universal de la comunidad, sino que deviene separación en el seno de lo universal político mismo. La modernidad es el momento en el que la asignación de responsabilidad social (el juicio sobre los otros) debe ser relacionada con un juicio sobre sí mismo que hace de la antinomia, antes característica del soberano (la identidad de la moralidad y de la falta, la identidad del respeto de las leyes y de su transgresión), el problema propio del sujeto (el objeto de su “cuidado” y de los “cuidados” que inspira). Finalmente, la modernidad es ese “momento” en el cual lo humano no puede volverse co-extensivo a lo político más que a condición de oponerle a sí mismo, como una unidad de “especie” y una división de “géneros” en la cual ninguna será la condición de la otra.

Este nuevo desarrollo del devenir sujeto del ciudadano dirá Balibar ha sido preparado por un trabajo de definición de la individualidad jurídica, moral e intelectual que puede remontarse al “nominalismo” del final de la Edad Media y se inviste en las prácticas institucionales y culturales. Se refleja, asimismo, en la filosofía, pero no se encontrará su nombre y su lugar estructural sino luego de la emergencia del ciudadano revolucionario, ya que este reposa sobre la inversión de lo que era anteriormente el *subjectus*. Si bien es muy difícil para los sujetos desentenderse de la determinación como *subjectus*, la universalidad no pudo llegar al sujeto más que por el ciudadano.

En definitiva, este devenir histórico del sujeto-ciudadano da cuenta de la necesidad de tomar en consideración el quiebre histórico revolucionario, cuyo efecto no es solo operar el relevo del sujeto (*subjectus, subditus*) por el ciudadano (titular de derechos políticos), sino animar un devenir sujeto (*subjectum*) del ciudadano en el sentido de una naturalización de su humanidad, que inscribe todas las diferencias antropológicas en un “carácter individual” al determinarlo por su reconocimiento social, con el cual se identifica en el curso de su educación.

Por último, parece conveniente resaltar que Balibar sugiere pensar la materia “histórica”, la substancia “espiritual”, la efectividad “social” de esa cosa misma a la cual, en el encadenamiento de las “figuras” de la conciencia, Hegel le confiere la función decisiva de operar el viraje hacia la historicidad y la universalidad concreta, a partir del “poder constituyente de los sujetos que actúan conjuntamente, sabiéndolo o sin saberlo” (Balibar, 2013, p. 22).

Por su parte, Rancière estima el actuar conjunto de los hombres, su lucha en común, no por una causa que les sea común, sino que lo común opera al nivel de la lucha, y “las luchas” son necesariamente singulares. Al mismo tiempo, de acuerdo con Galende (2012), Rancière considera que el círculo anónimo de la potencia se genera a partir del modo en el cual los hombres (y las mujeres) nos transmitimos unos/as a otros/as la actualización de nuestras propias capacidades. A través del “arte de la emancipación” los hombres nos ayudamos unos a otros a emanciparnos por el simple hecho de compartir la vida de este círculo; lo que amenaza este círculo es su contrario, el círculo de la impotencia. Se expresa en el mundo en que cada quien se distrae de sus propias capacidades para minimizar las del otro, o cuando creemos no ser capaces de algo por no disponer de los conocimientos adecuados. Para Rancière, como también para Balibar, no hay un momento de la emancipación, con precisión responde, que, en efecto, este no “ha pasado”.

Incluso cuando pensamos en movimientos de subjetivación, como puede ser el proletariado durante el siglo XIX, Rancière (2011) reconoce que fueron momentos en que los conceptos estaban fun-

dados en barreras, en una declaración de fronteras, del reparto y de los lugares, es decir: en una declaración abiertamente desigualitaria de la estructuración social. Barreras que en la situación presente parecen denegadas, motivo insuficiente para pensar en la imposibilidad de subjetivaciones políticas fuertes. Todo el asunto radica en constituir las barreras que hoy no están colocadas en parte alguna. Aquí lo que se pone en juego es la capacidad de autosimbolización de un orden, no las condiciones que la historia brinda para hacerlo.

Tal vez, de todo este armado teórico lo que podemos extraer como potencia emancipadora consiste en una fórmula que articule la desclasificación que operan quienes irrumpen en un orden que los deja fuera, en íntimo diálogo con una serie de instituciones que aspiran a transformar. En este sentido, no se trataría de hacer de la diferencia política el centro de la cuestión, sino de poder servirnos de un diálogo entre derechos, reivindicaciones, insumisiones y transformación del orden.

PALABRAS DE CIERRE

Para finalizar este escrito presentaremos escuetamente el vínculo entre la crítica a la forma de democracia consensual y las salidas posibles a partir del modo en que ambos autores resignifican la emancipación política y subjetiva. La experiencia democrática, en los términos en que Rancière (2012) la trabaja, es aquella que pone en juego lo universal bajo una forma polémica: es, justamente, esa puesta en juego perpetua, esa invención de formas de subjetivación y de casos de verificación que contrarían la recurrente privatización de la vida pública. Ahora bien, en la lógica consensual que caracteriza una forma de policía contemporánea, propia de la *posdemocracia* (Rancière, 2012), ocurren una serie de procesos como aquel en que el derecho aligera al Estado de la política, que ya había aligerado al pueblo, o bien, el proceso mediante el cual se descompone en todos sus elementos a todo posible litigio, transformando a las partes del litigio en actores sociales, que parecen reflejar en su obrar la identidad de la comunidad consigo misma.

Bajo el término de *posdemocracia* Rancière (2012) vislumbra la confluencia de tres fenómenos a partir de los cuales el Estado acaba por suprimir todo intervalo de apariencia, de subjetivación y de litigio. Estos consisten en (i) la juridización proliferante, (ii) las prácticas de peritaje generalizado y (iii) las de la encuesta permanente. De este modo, el consenso, lejos de ser la virtud razonable de individuos kantianos que se ponen de acuerdo para discutir sus problemas y armonizar sus intereses al mejor estilo habermasiano, es un régimen determinado de lo sensible, un modo particular en que el derecho se constituye en *arkhé* de la comunidad. Es preciso arreglar el litigio en su principio, como estructura específica de comunidad.

La igualdad se transforma en su contrario al adecuar la “forma” de la comunidad al principio jurídico o bien al reducir las voces de las partes litigiosas a los resultados de encuestas, al *decir* de la opinión pública. Por otro lado, esta lógica apunta a optimizar los goces de los individuos, a quienes se le revela a cada paso su propia incapacidad de manejar las condiciones de esa optimización. El Estado funda su autoridad a partir de su capacidad de interiorizar esa impotencia común, y determina el ínfimo territorio del “casi nada” de lo posible, de donde dependen la prosperidad de cada uno y el mantenimiento del lazo comunitario.

Sin ánimos normativos ni prescriptivos, los autores que hemos analizado presentan dos modos de hacer filosofía de la política que nos acompañan por el camino sinuoso e incierto del pensar insurrecto y del pensar sobre la insurrección bajo el presupuesto de la igualdad. Esta insurrección también puede pensarse como insumisión o como emancipación (a pesar de ser conscientes de los efectos diferenciales de cada una de dichas categorías), y no vamos a entenderla como una esencia ni una necesidad histórica ni una característica de determinados sujetos; creemos que su valor radica en la medida en que se despliega dialécticamente en relación con un orden, actualiza una igualdad ya inscrita en algún sitio (parte de la igualdad, al tiempo que la actualiza), se burla de las jerarquías, cuestiona las diferencias antropológicas y los privilegios, y, lo más

importante, lo hace apelando a un común compartido, en un “entre” ineludible: es la acción de un grupo que en su singular reivindicación apela a un universal que nos engloba en un nosotros.

Si el neoliberalismo no hace más que recordarnos que somos individualmente culpables o merecedores de nuestra suerte, la política que podemos pensar a partir de las lecturas que hemos hecho de Balibar y Rancière nos arranca del desierto para ubicarnos junto a otros en posibles procesos de subjetivación emancipatoria.

Como pudimos observar, Balibar nos orienta en la búsqueda de una ciudadanía reflexiva y activa que implicaría la potencia colectiva de subvertir el orden establecido en el camino de democratizar lo instituido. Ello no conlleva denostar el orden dado, como podemos ver. Tampoco suprime toda violencia, de ahí que resulta ilustrativa la noción de *civilidad* (2005, 2010) que recupera el autor para pensar la política, que viene a resolver el conflicto de las identificaciones rechazando los extremos violentos con el fin de dar paso a la política, ya sea vía la emancipación o la transformación. El autor logra pensar en el interior del orden y junto a la institucionalidad democrática, en vista del progresivo aumento de la democratización vigente, siempre acompañadas de prácticas de igualdad radical. Este modo de relación dialéctica entre insurrección y des-democratización o insurrección y democratización da cuenta del margen de incertidumbre imborrable que va de la mano de la ciudadanía activa. A lo cual podemos agregar lo siguiente: pensar en términos dialécticos las instituciones democráticas y la insurrección permite que comprendamos la pertinencia de la fórmula “derecho a tener derechos”. En estos términos lo que se nos ofrece es un movimiento que remite al mismo tiempo a una igualdad inscrita y a un ejercicio de reivindicación activa de la misma, que se aleja de cualquier premisa de necesidad histórica.

Por último, volvamos sobre la idea de emancipación en términos de Rancière, quien, similar a Balibar, la piensa en clave de un colectivo y en consonancia con la igualdad de cualquiera con cualquiera. Para Rancière, la emancipación intelectual enunciada por Joseph Jacotot, que él recupera en *El maestro ignorante* (2016),

a partir de considerar que “todas las inteligencias son iguales”, le permite pensar la misma como la ruptura del esquema que une la concepción unilineal del tiempo con la reproducción de la jerarquía de los tiempos y de las inteligencias. La igualdad, lejos de constituirse como una idea simple, es un hecho verificado constantemente. Podemos verla cuando un saber es transmitido, un servicio ejecutado, una autoridad reconocida; en todos estos ejemplos, quien enseña o quien dirija habla de igual a igual, le atribuye al otro, a su interlocutor, una facultad intelectual igual a la suya; de otro modo, no comprendería el mensaje. Si existen relaciones desiguales es porque funcionan a través de una multitud de relaciones de igualdad. Entonces, el trabajo de la emancipación es el de autonomizar la potencia igualitaria detrás de toda relación de desigualdad, el de construir su propia esfera de eficacia.

Construir esa esfera de eficacia es construir un tiempo que le sea propio. Rancière responde negativamente a la pregunta de si ha pasado el tiempo de la emancipación. No hay, para él, un tiempo que defina la emancipación, ni la misma se inscribe en un horizonte temporal o de necesidad histórica. Se trata justamente de alterar el reparto de lo sensible actualizando, como ejercicio activo, la igualdad que está inscrita en las relaciones entre hombres y mujeres.

Frente a la escenografía del tiempo global unilineal del neoliberalismo y de las inteligencias desiguales, es posible oponer la escenografía de la inteligencia igual y los tiempos múltiples, inscribiendo así también la incertidumbre en el centro del orden policial que viene a irrumpir con la lógica igualitaria. Cuando se pone sobre el tapete la posibilidad de una multiplicidad de tiempos que construye la igualdad, el autor no solo discute los tiempos del mercado, sino los que quiso imprimir el marxismo. A pesar de lo cual se mantiene lejos de una idea de catástrofe civilizacional. Como no hay un tiempo, una temporalidad del proceso global que someta a su ley todos los ritmos de la vida individual, la emancipación no viene jamás como el resultado de este proceso global o como la ruptura radical resultante del agotamiento de

todas las posibilidades. Adviene porque hay otros tiempos que no pueden predecirse, y de los cuales no se tiene certeza alguna.

Si, para Rancière, no ha pasado el tiempo de la emancipación, es porque este está siempre en obra. La tensión entre la igualdad de cualquiera con cualquiera, y las relaciones de desigualdad que esta trae aparejada, no se ha resuelto, y no hay camino alguno para su resolución y reconciliación total. Al igual que la incertidumbre que ocasiona a cada paso la ciudadanía reflexiva y activa en la que piensa Balibar, la emancipación en Rancière es de hecho una manera de vivir como iguales en el mundo de la desigualdad, en lugar de esperar el reino de la igualdad prometido por el desenvolvimiento del proceso global que sería guiado “por aquellos que conocen su funcionamiento” (Rancière, 2014).

REFERENCIAS

- Althusser, L et al. (1965[1975]). *Lire Le Capital*. París: Maspero.
- Althusser, L. (2008). Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens. En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (pp. 209-248). Madrid: Akal Cuestiones de antagonismo.
- Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo. Los hechos*. Traducción de *El porvenir es largo*: Marta Pessarrodona, de *Los hechos*: Carles Urritz. Barcelona: Ediciones Destino.
- Anderson, P. (1980). ¿Existe una crisis del marxismo? *Dialéctica*, 5(9), 145 - 158. Recuperado de: <https://nomelleveselapunte.files.wordpress.com/2010/04/anderson-perry-c2bfexiste-una-tesis-del-marxismoc2bf-dialectica-nc2ba9-1980.pdf>
- Balibar, É. (2005). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. L. Padilla (trad.). Barcelona: Gedisa.
- Balibar, É. (2006). *La filosofía de Marx*. H. Pons (trad). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, É. (2007). El estructuralismo, ¿una destitución del sujeto? *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 4-5, 155-172. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3267049>
- Balibar, É. (2010). *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. París: Éditions Galilée.

- Balibar, É. (2011). *Spinoza y la política*. C. Marchesino y G. Merlino (trads.). Buenos Aires: Prometeo.
- Balibar, É. (2013[1989]). *Ciudadano sujeto*. Vol. 1: *el sujeto ciudadano*. C. Marchesino (trad.). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Balibar, É. (2014). *Ciudadano sujeto*. Vol. 2: *Ensayos de Antropología Filosófica*. C. Marchesino (trad.). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Balibar, É. (2017). *La igualibertad*. V. Goldstein (trad.). Barcelona: Herder.
- Balibar, É. (2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. París: Presses Universitaires de France.
- Galende, F. (2012). *Rancière: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Hewlett, N. (2010). *Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking Emancipation*. London: Continuum International Publishing Group.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Lordon, F. (2019). *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent...* París: La Fabrique éditions.
- Marchart, O. (2009) El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. M. D. Álvarez (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marchart, O. (2019) Sobre la primacía de la política: el “giro ontológico” como forma del actuar político. *Pensamiento al margen*, 10, 136 - 148. Recuperado de: <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/71066/1/n%c2%ba10-8-Sobre-la-primaci%cc%81a-de-la-poli%cc%81tica.pdf>
- Ramond, C. (2019), *Jacques Rancière. L'égalité des intelligences*. París: Éditions Belin Humensis.
- Rancière, J. (2011a). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. J. Bassas Vila (trad.). Barcelona: Herder.
- Rancière, J. (2011b). *La leçon d'Althusser*. París: La fabrique éditions.
- Rancière, J. (2012[1995]). *El desacuerdo. Política y filosofía*. H. Pons (trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2013). *El filósofo y sus pobres*. Traducción de Marie Bardet y Nathalie Goldwaser. Los Polvorines, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, INADI.

- Rancière, J. (2014). ¿Ha pasado el tiempo de la emancipación? *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, 9(13), 14-27. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5226039>
- Rancière, J. (2016). *El maestro ignorante*. N. Estrach (trad.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rancière, J. (1995). Entrevista en *Magazine littéraire*, n.º331, avril 1995, con Jean-Paul Dollé (pp. 146-150). Archivos del *Institut Mémoires de l'Éditions Contemporains*. Caen, Francia, consultados en noviembre de 2019.
- Tosel, A. (2015). Étienne Balibar: parcours, révolutions. questions. En É. Balibar et al. *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar* (51-92). París: La dispute.
- Trujillo, I. (2005). Presentación e Historicidad y mekhané. Consideraciones en torno al cuasi-trascendentalismo de Slavoj Žižek. *Actuel Marx*, n° 3. *La deconstrucción y el retorno de lo político*. Recuperado de: <https://actuelmarx.parisnanterre.fr/num3chi.htm>
- Wallerstein, I. & Balibar, É. (1991). *Race, nation, class. Ambiguous identities*. C. Turner (trad.). Londres: Verso.