



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n184.95077>

# RANCIÈRE LECTOR DE FOUCAULT. SUPERPOSICIONES, CONEXIONES Y PROYECCIONES



## RANCIÈRE'S READING OF FOUCAULT: OVERLAYS, CONNECTIONS AND PROJECTIONS

TUILLANG YUING-ALFARO\*

Universidad Academia de Humanismo Cristiano-Santiago de Chile-Chile

PATRICIO LANDAETA\*\*

Universidad de Playa Ancha-Valparaíso-Chile

.....  
*Artículo recibido: 14 de abril de 2021; aceptado: 19 de julio de 2021.*

\* [tuillang.yuing@uacademia.cl](mailto:tuillang.yuing@uacademia.cl) / ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5028-377X>

\*\* [patricio.landaeta@upla.cl](mailto:patricio.landaeta@upla.cl) / ORCID: 0000-0002-3713-4155

### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Yuing-Alfaro, Tuillang y Landaeta, Patricio. "Rancière lector de Foucault. Superposiciones, conexiones y proyecciones." *Ideas y Valores* 73.184 (2024): 105-127.

**APA:** Yuing-Alfaro, T. y Landaeta, P. (2024). Rancière lector de Foucault. Superposiciones, conexiones y proyecciones. *Ideas y Valores*, 73 (184), 105-127.

**CHICAGO:** Tuillang Yuing-Alfaro y Patricio Landaeta. "Rancière lector de Foucault. Superposiciones, conexiones y proyecciones." *Ideas y Valores* 73, 184 (2024): 105-127.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**ABSTRACT**

This article explores some encounter points between Michel Foucault and Jacques Rancière. In our opinion, in their respective works it is possible to notice proposals that, despite their differences, are in many aspects convergent and complementary, which allows us to renew the keys of reading their contributions based on the diagnosis of superpositions, connections, and projections. The axes of the analysis are the gap between words and things or the fragility of the distribution of the sensible, the value of history, the subversion of distribution of the sensitive, and the distances and differences around policy and biopolitics.

*Keywords:* biopolitics, J. Rancière, M. Foucault, policy, subjectification.

**RESUMEN**

Este artículo examina algunos puntos de encuentro entre Michel Foucault y Jacques Rancière. A nuestro juicio, en sus respectivos trabajos es posible advertir propuestas que, pese a evidentes diferencias, resultan en muchos aspectos convergentes y complementarias, lo que permite renovar las claves de lectura de sus aportes con base en el diagnóstico de superposiciones, conexiones y proyecciones. Los ejes del análisis son: la grieta entre palabras y cosas o la fragilidad del reparto de lo sensible; el valor de la historia; la subversión del reparto de lo sensible; las distancias y diferencias en torno a la policía y la biopolítica.

*Palabras clave:* J. Rancière, M. Foucault, biopolítica, policía, subjetivación.

Es en la obra del propio Rancière donde se hallan explicitadas algunas de sus convergencias con el trabajo de Foucault. No obstante, a nuestro juicio, los alcances y ecos teóricos no han sido suficientemente analizados o lo han sido solo de manera segmentada, sin una elaboración que enfrente el trabajo de ambos filósofos en una articulación general. Ciertamente, es posible comprender que la voluminosa literatura que ha sistematizado y comentado la obra de Foucault no ha dado énfasis a un diálogo posible con Rancière (cf. Eribon; Dreyfus y Rabinow; Castro; Revel), y que los comentarios y sistematizaciones del pensamiento de Rancière no suelen dar a Foucault un lugar decisivo, privilegiando el patente influjo de Althusser (cf. Ruby 2010; Galende).

En la relación de Foucault y Rancière se distinguen cuatro aristas de trabajo. En primer lugar, el problema de la subjetivación. Para Fallas-Vargas (2016), Foucault y Rancière estarían unidos por una “indocilidad reflexiva”, manifiesta en el primero en su intento por pensar la crítica como desujeción a la política de la verdad, y en segundo en su interés por la interrupción del orden policial (72-74). Según Alba (2016) existiría, tanto en Foucault como en Rancière, una preocupación por la dimensión conflictiva o antagonica de la política, que se reflejaría en su afición por el “teatro político de la subversión” (293). No obstante, sería Rancière quien subraya la falta en Foucault de un interés *genuino* por la política, enfatizando su encierro en la esfera de la “policía” (294). Tello (2017) se ocupa de los puntos de encuentro entre ambos autores en torno al problema de la subjetivación, intentando rebatir, no obstante, la citada opinión de Rancière sobre la falta de política en Foucault. Ossandón (2020) remarca también el lugar del antagonismo en ambos, y sostiene que, si el proceso de subjetivación está ligado en Foucault a una “desujeción” y ulterior “reconstrucción de sí”, en Rancière este se entreteje con la desorganización del reparto de lo sensible (154). McSweeney (2010) es tajante en destacar una distancia imposible de colmar entre Foucault y Rancière: mientras Rancière considera que Foucault permanece encerrado en la esfera de la policía, este último sospecharía de toda subjetividad que reclame “trascender las relaciones de poder históricas” (185), pero sería tal quiebre el que abre la posibilidad de pensar la política en la actualidad (183). Ruby (2009) destaca que, si bien la noción de policía es tomada por Rancière de Foucault, esta es distinta en ambos autores. A los ojos de Rancière, Foucault se limita a crear una “teoría del estado policial”, ocupándose del poder y desentendiéndose de la política. La policía, en cambio, toma en Rancière la figura del consenso, encargada de mantener el *statu quo* y enmascarar el conflicto (55-56). Además, en el debate sobre política y biopolítica, Pellejero (2017) apunta que, aun cuando Rancière toma distancia de Foucault, pareciera deudor de su noción de policía a partir de la cual construye el “doble trascendental” que permitiría negativamente

definir lo político como una rara excepción que contesta la normalidad policial (38). En cuanto a la biopolítica, subraya que, según Rancière, esta se confunde con una conversión espiritual que conduce a la “disolución de la política en la tentativa de articular un nuevo poder constituyente” (43). Fajardo (2019) apunta que para Rancière la biopolítica sería una forma histórica de la policía que reacciona ante el escándalo de la política: el reparto conflictivo de lo sensible. Por lo tanto, su crítica alcanzaría tanto a Foucault como a Agamben, quien deshistoriza la biopolítica (217; 220). En torno al problema de la emancipación, Biesta (2008) sitúa el trabajo de Foucault y Rancière en un eje común: concebir una “nueva” idea emancipación. La reapropiación de la crítica de Kant en Foucault culminaría en mostrar que la experimentación subvierte la configuración actual de un orden dado, intentando conectarse con el trabajo de aquellos que buscan nuevas maneras de ser y hacer (175). A esto correspondería el esfuerzo de Rancière por mostrar que la ruptura del orden policial, la emancipación, ocurre siempre desde abajo: los sujetos, no esperan a ser emancipados. Para Lluch (2015) el pensamiento de Foucault y Rancière puede articularse en las prácticas de resistencia. En esa línea, la idea de “crítica” del uno sería complementaria a la noción de disenso del otro. Así, la “desujeción” del régimen policial correspondería a la configuración de “nuevas relaciones entre lo pensable, factible y percible” (50). Con respecto al vínculo entre estética y política, Fišerová (2013) sostiene que, pese a la posición que toma Rancière frente a Foucault, la estrecha relación de estética y política “prologaría una dirección dada por Foucault” (73), pues su problema fundamental sería el de los excluidos de un determinado reparto de lo sensible (265). Feola (2018), contrariamente, sostiene que Foucault se limitaría a dar voz a quienes no gozan de autoridad para hablar por sí mismos. Rancière, en cambio, enfatizaría la ruptura del encuadre simbólico en el que los sin voz devienen “sujetos” en una escena que los excluía de esa posición (86).

En adelante podremos detenernos solo en algunos aspectos que tensan las filosofías de ambos autores, concentrándonos en elaborar una mirada de conjunto. De este modo, los ejes en los que nos enfocamos son, en primer lugar: la desconexión entre palabras y cosas o la fragilidad del reparto de lo sensible; en segundo lugar, el valor de la historia como subversión de este reparto; y, en tercer lugar, las distancias y diferencias de las concepciones de “policía” y “biopolítica”.

### **Una grieta entre palabras y cosas o de la fragilidad del reparto de lo sensible**

En *La noche de los proletarios*, Rancière sostiene:

[F]rente al nihilismo de la sabiduría oficial, hay nuevamente que instruirse en la sabiduría más sutil de quienes no tenían el pensamiento

como profesión y que no obstante [...] nos han enseñado a volver a poner en cuestión la evidencia de las relaciones entre las palabras y las cosas. (2010 25, cursivas añadidas)

La alusión al célebre libro de Foucault de 1966 permite iniciar este juego de resonancias. En efecto, dos preguntas ayudan a formular nuestra tentativa: ¿De qué modo el desfase entre palabras y cosas pone en cuestión las evidencias del saber oficial? ¿Existe un diagnóstico común entre lo que Foucault elabora históricamente y lo que Rancière demanda como un quehacer político? Inicialmente podemos señalar que tanto Foucault como Rancière comparten una serie de supuestos relativos a la construcción del ámbito sensible y a sus efectos (cf. Ruby 2010). Se trata, ante todo, de un horizonte filosófico que renuncia al distrito suprasensible y a todo fundamento que se apoye en una instancia metafísica que reafirme o justifique un cierto orden –natural o sagrado– a partir de una racionalidad que salta por sobre la contingencia. Por el contrario, para estos, la historicidad inmanente y material de la sensibilidad es el único eje donde se articulan todas las manifestaciones de lo humano, ya sean en el ámbito del conocimiento y la cultura, como también en el de la política. Esta es una herencia que, por cierto, aparece sobre todo en la obra de Nietzsche, su precursor; pero que es compartida también por pensadores afines como Deleuze y Lyotard, entre otros (cf. Ruby 2010; Galende).

A esta suerte de primacía de la inmanencia se suma otro elemento: este distrito de lo sensible no es transparente para la razón. La materialidad no es una dimensión que se deje descifrar sin inconvenientes. No existe un correlato evidente entre palabras y cosas. En su lugar, se asume que no existe instancia que pueda determinar un orden legible de lo sensible al que la gramática de las cosas deba simplemente obedecer. De esta manera, sensibilidad y materialidad huyen permanentemente de toda codificación que ensaye fijar de modo definitivo sus dinámicas. Rancière señala a este respecto: “no hay un universo material y un universo intelectual en una relación jerárquica eventualmente invertible. Hay una relación actual entre un universo sensible y el sentido que se le puede otorgar” (2012 58). En lugar de una naturaleza dócil a la razón, cabe afirmar una materialidad múltiple, cuyas significaciones serán atribuidas según códigos de inteligibilidad sucesivos en el curso de la historia.

Ahora bien, en el caso de Foucault, esta toma de posición está en la base de su proyecto arqueológico. Al alero de Nietzsche, así como de una interrogación histórica de la epistemología, buena parte de sus investigaciones iniciales pueden ser leídas como una revisión histórica de aquellos órdenes que predominaron a la hora de vincular palabras y cosas. En Rancière, por su parte, las preguntas apuntan a mostrar cómo este predominio de lo sensible, estructurado como una esfera de

legibilidad y legitimidad, posee efectos en el terreno de la política. Lo sensible representa en Rancière el modo inmanente sobre el que se organiza y articula una determinada distribución de lo social, acentuando jerarquías, estableciendo regímenes de diferenciación y exclusión de alteridades, y configurando secciones dentro del tiempo y el espacio que urden el juego de lo visible y lo oculto. Y será precisamente una interferencia en el orden predominante o en la organización de lo sensible lo que constituiría la escena de la política. No existe, pues, una dicotomía inteligible/sensible fiel a una ley natural. La mayor o menor inteligibilidad no responden sino a una administración hegemónica de la misma sensibilidad que se codifica en modos más o menos exitosos de hacer y decir, según un cierto régimen de predominio y privilegio, atado siempre a una geografía y a una época, siempre frágil en su constitución.

*Foucault: el orden de las palabras y las cosas*

En *Las palabras y las cosas* Foucault construye el relato histórico de los modos de relación entre el lenguaje y el mundo que han dado lugar a discursos configuradores de saberes sobre lo humano con pretensiones de cientificidad. Una historia que muestra los quiebres entre diferentes regímenes de orden por medio de los cuales se ha codificado la experiencia. Recordemos que Foucault traza una línea discontinua entre la historia natural y la biología; el análisis de las riquezas y la economía política; y la gramática general con la lingüística, para mostrar los núcleos de positividad donde se construye el saber científico de un ser humano que no puede responder plenamente de sí mismo. Del saber renacentista a la plena modernidad, pasando por la época clásica, Foucault saca a la luz el entramado que conforma la *episteme* de una época, ese nivel arcaico y fundamental que revela las condiciones del pensar en un determinado momento histórico. No obstante, también señala que la aparición de un nuevo escenario epistémico se produce en un “espacio de nulidad”, que es indicativo de un cierto vacío en las formas de ver, decir y pensar. Este punto ciego articula la economía de legitimidad del discurso en una época, es decir, las distribuciones de aquello que es posible enunciar, frente a “otros discursos” que inevitablemente son destinados a la marginalidad.

Así, la sugerencia de Foucault de narrar las disposiciones diversas entre *palabras y cosas* en el decurso histórico permite tomar noticia de un lugar que podría comprenderse como la imposibilidad constitutiva a todo ejercicio del pensar, vale decir, un lugar del pensamiento que cae fuera de las fronteras del orden y que, por lo mismo, permite al pensamiento disponerse *frente* a la realidad. Para ello Foucault delimita un dominio cuyos extremos estarían constituidos por los códigos fundamentales de una cultura y por aquellas reflexiones que intentarían explicar el orden

del discurso existente. En el medio asoma una zona que permitiría una distancia primaria en relación con sus propias categorías y que, en ese sentido, sugiere algo relativo a “una experiencia desnuda del orden” (Foucault 2002 6). El proyecto arqueológico busca, entonces, poner en cuestión el orden general del saber de una época en relación con otros órdenes posibles: “Así, entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una región media que entrega el orden en su ser mismo” (*ibid.*). Advértase, sin embargo, que este *ser mismo del orden* no indica una experiencia originaria del orden puro, sino más bien una zona que transita de manera impensada e implícita en los discursos de una época. De este modo, la discontinuidad pronuncia y elabora límites entre distintos discursos expresados como los saberes de un período histórico. Sin embargo, entre uno y otro discurso no existe un paisaje más profundo que hiciera las veces de fundamento: dichos quiebres y fisuras indican un pliegue del pensamiento a nivel de superficie, una zona opaca que siempre está atrapada en la historia. Se trata de un pensar, entonces, que debe asumir, o al menos vislumbrar, la posibilidad de carecer de orden, de pensarse como indigente de categorías, en la misma medida en que estas han cambiado y, por tanto, nada garantiza su validez universal. Desde esa perspectiva, aquella zona perseguida por la arqueología opera por omisión: se muestra siempre como un lugar ocupado según un *a priori histórico* que le prescribe un modo de pensar. No hay un sostén fundamental, sino más bien una hendidura entre los discursos y sus referentes en un espacio que dista de ser trascendental, puesto que se expone constantemente a la mutación. Esta mutabilidad es, precisamente, la que pone en evidencia esa dimensión imposible del pensar:

La discontinuidad –el hecho de que en unos cuantos años quizá una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente– se abre sin duda sobre una erosión del exterior, sobre este espacio que, para el pensamiento, está del otro lado, pero sobre el cual no ha dejado de pensar desde su origen. Llevado al límite, el problema que se plantea es el de las relaciones entre el pensamiento y la cultura: ¿cómo es posible que el pensamiento tenga un lugar en el espacio del mundo, que tenga algo así como un origen y que no deje, aquí y allá, de empezar siempre de nuevo? (id. 57)

En la época en que Foucault defiende con vigor la bandera de la arqueología, aún no ha tomado los recaudos sobre la positividad de esta alteridad, ni ha dado el espesor a dicha dimensión en términos de relaciones de poder. Sin embargo, intuye –y las críticas recibidas así se lo indican– que hay algo más que el mero saber, para que el pensamiento de una época se transforme y se consolide como cierto y verdadero. No obstante, la reconstitución que pretende la arqueología anida

primariamente en ese lugar en que el pensamiento advierte su propia contingencia. Por cierto, es Deleuze quien ha insistido en la irreductibilidad de lo visible al enunciado que marca esa separación que posibilita hablar de las palabras y las cosas. “En Foucault, los lugares de visibilidad nunca tendrán el mismo ritmo, la misma historia, la misma forma que los campos de enunciados” (1987 78). Al utilizar certeramente esta clave interpretativa, Deleuze sintetiza el trabajo de Foucault, atribuyendo a la historia un rol decisivo: “Foucault espera de la Historia esa determinación de los visibles y de los enunciables de cada época, que va más allá de los comportamientos y de las mentalidades, las ideas, puesto que los hace posibles” (*id.* 77).

Existiría, entonces, una zona que funcionaría como un código de desciframiento al amparo del cual se darían cita palabras y cosas. Sin embargo, esta zona es en sí misma indescifrable, puesto que se ha constituido fuera de dicho código interpretativo, o más bien, con anterioridad a él. Ese lugar de anterioridad, que anticipa y desborda los códigos de una cultura, está sumergido en condiciones históricas que la labor de la arqueología buscaría actualizar y hacer patentes. Para nuestro propósito, es necesario enfatizar cómo esta instancia implícita gracias a la cual se establece un conjunto de relaciones discursivas y de dispositivos de visibilidad, va a hacer referencia –por su fugacidad y contingencia–, a un enlace mudo que ordena las formas de sensibilidad de acuerdo con un código determinado. La fragilidad de una época es la evidencia de un cierto reparto del territorio de lo inmanente. No obstante, lejos estamos del Foucault de la década de 1970, quien resignificó estas cuestiones a la luz de una analítica del poder que permitirá otorgar a esta perspectiva un alcance manifiestamente político.

### *Rancière. Una irrupción política de lo visible y lo decible*

Para Rancière, el reparto de lo sensible es “ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas” (2009 9). Este reparto implica también una distribución que maniobra a nivel material, en un plano inmanente y que, en la misma medida, establece un régimen de visibilidad determinado. De este modo, el reparto consiste en una relación que instituye un juego de oposiciones entre lo visible y lo invisible –o más bien aquello que es invisibilizado– y que da lugar a una organización definida del cuerpo social. En sintonía con la interpretación deleuziana, este atiende a la tensión móvil entre lo visible y lo enunciable, entre lo que se dice, se piensa y se hace según un modo determinado de organizar lo sensible.

No obstante, Rancière profundiza en los efectos políticos de esta diagramación de lo sensible que organiza palabras y cosas. Para el



autor se trata ante todo de un modo de organización que repercute en los roles y en la visibilidad o invisibilidad que tienen los miembros de la comunidad. En ese sentido, tiene lugar una distinción fundamental entre la escena de la policía y la de la política. Para Rancière la policía es, ante todo, la consideración dócil y sin matices de este ordenamiento de lo visible y de lo enunciable, vale decir, cuando este reparto de lo sensible tiene un rango “de suyo”, obvio o naturalizado. En efecto, el orden policial remite a:

esta lógica que cuenta las partes de las meras partes, que distribuye los cuerpos en el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y pone en concordancia los modos de ser, los modos de hacer y los modos de decir que convienen a cada uno. (1996 42-43)

Así, la policía trata de una consideración de la comunidad como una sumatoria meramente aritmética de partes, que no supone litigios y que condena entonces inevitablemente a cierto sector hacia la invisibilidad de su rol “natural”.

Desde luego, esta diagramación no excluye un orden de los discursos. El reparto de lo sensible establece también una separación entre aquello que puede o no ser dicho, es decir, aquella gramática coherente con la distribución de visibilidades. Así, resulta fundamental que todo reparto de lo sensible se corresponda con cierto orden del discurso (Foucault 1996). La imposición o aceptación de dicho orden como evidente y necesario es la escenificación de la policía:

[L]a policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido. (Rancière 1996 44-45)

Ahora bien, cuando este ordenamiento policial de lo real es impugnado permitiendo la visibilidad o protagonismo de un sector que hasta ese momento no era percibido en esta distribución, estamos en la escena de la política. La política supone, para Rancière al menos dos conflictos: el primero en relación con un reparto de lo sensible que es impugnado; el segundo, performativamente, supone además un conflicto entre quienes son detentores de la palabra en el espacio común. La política es “la contradicción de dos mundos alojados en uno solo” (Rancière 1996 42), lo cual supone entonces necesariamente una dimensión polémica o de enfrentamiento que obliga a redistribuir el ordenamiento de lo sensible: “La política trata de lo que vemos y de lo que podemos decir al respecto, sobre quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, sobre

las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo.” (Rancière 2009 10). En definitiva, en la distinción entre policía y política se evidencian dos estructuraciones del mundo común que, sin embargo, presentan diferentes estatutos y reglamentaciones. Con todo, policía y política no se constituyen como dos modos indiferentemente opuestos, sino que cada una de estas categorías representa una forma diversa de situarse en el tiempo y en el espacio ante el reparto organizativo de las sensibilidades: “si la política pone en acción una lógica completamente heterogénea a la de la policía, siempre está anudada a esta” (Rancière 1996 47). Así, mientras que, por una parte, la policía tiende a perpetuar y, por lo tanto, a mantener estática una forma particular de reparto, por otra parte, la política se afina en el desacuerdo frente a dicha repartición, y desde allí, propicia la posibilidad de subvertir esa división de las sensibilidades.

Es posible entonces señalar que la tarea de la policía es mantener y estructurar la asignación de lugares, aptitudes y funciones a una parte o a la totalidad de la comunidad; vigilar y perpetuar una forma de asignación que se ha generalizado sobre –y que determina y condiciona– el orden social en su manera de construir el vínculo entre palabras y cosas: “es un orden de lo visible y lo decible, que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido” (Rancière 1996 44-45). Del otro lado, el lugar de la política es el del litigio, y es en esa esfera desde donde se sospecha sobre la asignación y anquilosamiento de las reparticiones de lo sensible. La política se centraría, entonces, en una suerte de desacuerdo sobre las irregularidades y desigualdades en el reparto que se ha hecho de las sensibilidades en la comunidad:

La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí dónde solo el ruido tenía lugar [...]. (Rancière 1996 45)

En ese sentido, la política es una impugnación del reparto de lo sensible que da lugar a la aparición y eventualmente al reconocimiento de la materialidad y performatividad de discursos, cuerpos, lugares, tiempos y prácticas que han sido invisibilizados en el mundo común. La política, en tanto desacuerdo, evidencia una cuadrícula de lo sensible que sugiere un orden disruptivo, o en términos de Foucault, una nueva *episteme*.

En definitiva, Rancière muestra que la política puede ser considerada como: “el conjunto de actos que efectúan una ‘propiedad’ suplementaria, una propiedad biológica y antropológica inencontrable: la igualdad de los seres hablantes” (2011 123). Ahora bien, la cuestión de los hablantes remite a la “fundación antropológica” de la política iniciada en la *Política* de Aristóteles. Para Rancière, al escindir voz y palabra –*phoné*

y *logos*– se asiste a una distinción que coloca al hombre del lado de la palabra y de la razón, y al animal del lado del grito, sin posibilidad de un *bios politikos*. Por cierto, esto ya implica una cierta asignación de lugares, es decir, una forma de reparto de lo sensible. De ese modo, los espacios, los tiempos y las tareas se organizan de diferentes maneras en la comunidad, generando modos de vida heterogéneos, entre los cuales, algunos son considerados más humanos que otros. En este sentido, Rancière muestra cómo desde el momento primario de la política en Occidente, se hace presente el litigio entre policía y política: “el punto fundamental y permanente del litigio que separa la política de la policía” (2011 122). Así, la separación primaria entre *phoné* y *logos* indica una forma de reparto de lo sensible, que genera una estructura de mundo común que es siempre frágil y mutable. La historia, ciertamente, será la encargada de manifestar sucesivamente el agotamiento de estos ordenes cambiantes. En este sentido, es posible decir que Rancière añade a este juego de distribuciones de lo visible y lo decible una especial atención a la confrontación, a la disputa sobre la que se soporta el *a priori* que diagnostica la arqueología foucaultiana. En todo caso, es el propio Rancière quien advierte esta cercanía, pero acentuando su componente político:

Hay entonces, en la base de la política, una «estética» [...] Si nos apegamos a la analogía, podemos entenderla en un sentido kantiano –eventualmente revisitado por Foucault– como el sistema de formas a priori que determinan lo que se da a sentir. Es un recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y el ruido que define a la vez el lugar y la problemática de la política como forma de experiencia. (2009 10)

El rol de la política, en tanto práctica posible, sería el impugnar o, más concretamente, disentir respecto de las formas de reparto de lo sensible, no sin antes confrontar las consecuencias que se desprenden de estos modos de reparto. Ahora bien, ¿qué les permite a los sujetos sospechar, y en último término, impugnar un reparto que se presenta como evidente? Ciertamente, Rancière ha elaborado algunas respuestas, pero al menos una de ellas tiene que ver directamente con la filosofía de Foucault: mostrar la historicidad y fragilidad del presente en relación con un pasado que lo desafía. No es casual, pues, que el otro punto de encuentro entre ambos autores sea el modo de construir/hacer historia, y que además Rancière haga también de este problema una de sus preocupaciones recurrentes (2017).

### **El valor de la historia: subversión del reparto de lo sensible en Foucault y Rancière**

Foucault y Rancière no son historiadores de formación, pero ambos trabajan a partir de archivos. En el caso de Foucault, la apelación a la historia es explícita. Se trata de una constante oscilación que atraviesa

la obra del autor: “Mis libros no son unos tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos” (Foucault 2001 839). En el caso de Rancière, esto es menos patente, pero posee una importancia decisiva: “En general, los historiadores me consideran como filósofo y los filósofos como historiador” (Rancière 2017 21). En efecto, *La noche de los proletarios* trabaja con los legajos del movimiento obrero de la Francia de mediados del siglo XIX, no tanto para confirmar cómo toma cuerpo un sujeto histórico, como para reparar en los desvíos y desajustes que rompían con la totalización cómoda de las épocas, colectivos y otros protagonistas de la historia. Si bien la obra de Rancière ha transitado por territorios de índole muy diversa, ha sido constante su preocupación por renovar las pretensiones de sentido con respecto a un material de archivo. Esto es claro en el caso de las tensiones entre historia y ficción, sobre todo a propósito del aporte de la “nueva historia”. Frente a esta pretendida oposición, Rancière apuesta por una co-implicación que devela cómo la historiografía precisa de una dimensión narrativa para restituir la “carne” a las palabras, vale decir, una dimensión subjetiva en su relato:

Es como si esta carne fuese siempre una carne hecha de palabras. Por esto, lo que he intentado analizar no es la manera general según la cual la historia se relaciona con el relato, sino cómo esta cuestión del relato se liga con la cuestión de la verdad en un tipo de historia o en un paradigma histórico determinado. (2017 25)

Al respecto, la tesis es precisa: para remover las evidencias que hacen de la política simplemente policía y del presente frágil una facticidad prepotente, deben concurrir al menos dos elementos: historia y sensibilidad.

Este posicionamiento de Rancière frente a los debates historiográficos repercute en el modo en que interpreta la perspectiva histórica del trabajo de Foucault, fundamental para mostrar las cercanías y la articulación del pensamiento de uno y otro autor. En *La difícil herencia de Michel Foucault*, Rancière (2016) ensaya un balance del impacto político de la obra de Foucault, donde plantea una clave de lectura frente a la reiterada demanda de rendimiento político que comúnmente se le exige a dicho autor. Al mismo tiempo, esta clave de lectura permite establecer algunos puntos que toman forma en el trabajo de Rancière y hacen parte de su filosofía. Brevemente, Rancière indica la imposibilidad de encontrar en la filosofía de Foucault un recetario político aplicable a las pugnas políticas y sociales. Al contrario, interesa recusar una primacía del pensar sobre la acción. “No basta que los filósofos estén en la calle” (2016 28), o si se prefiere, no están en la calle como resultado de la coherencia de un pensamiento que rige el actuar y la postura política en

una instancia anterior. En ese sentido, para Rancière, no cabe esperar de la lectura de Foucault el manual de reglas para la política de los nuevos tiempos, ni el desglose procedimental de los modos de enfrentarse al poder. En ningún caso Foucault sería el teórico de la resistencia. No obstante, si en Foucault no se encuentra un recetario para la acción política no es por esterilidad de sus análisis, sino precisamente porque que su filosofía busca pensar *de otro modo*.

Pensar de otro modo quiere decir afirmar que cada pensamiento, idea y concepto poseen un acta de nacimiento y que, de este modo, pueden tener también un acta de defunción. No pensamos *a pesar de* la contingencia, sino *gracias a* la contingencia que sacude la tenacidad de ciertas ideas que pretenden estar más allá de las circunstancias. En ese sentido, no hay más historia que la historia de la contingencia, afirmarán Deleuze y Guattari (1993 95), contingencia que es condición o principio de razón para la filosofía y correlato de la irrupción de los acontecimientos que dislocan la experiencia histórica o un determinado reparto de lo sensible. En suma, Foucault promueve el abandono del dominio del pensar por sobre las sintaxis de su época y las estéticas de su contexto. No hay ni intención ni posibilidad alguna de anticipar los resultados de ese ejercicio; ni siquiera hay garantías de que ello tenga un efecto, pero al menos es ocasión para, de súbito, “introducir el grano de arena que bloquea la máquina” (Rancière 2016 27) y hacer que esta funcione de modo inesperado o deje de funcionar y obligue a inventar otras racionalidades de lo real. De esta manera, la lucidez de la conciencia política de los filósofos que ocupan la calle, no es tanto un compromiso con las luchas sociales actuales cuanto un gesto de dominación, aquella que Foucault denunciaba como la figura del intelectual universal (2005 149), cuya acción –en tanto conexión inmediata de su análisis con la realidad histórica–, abriría también un abismo entre el decir elocuente de quienes saben lo que hacen, y la acción de aquellos que parecen no saberlo porque su decir no coincide con las gramáticas del orden.

En el trabajo de Foucault se asiste a una historia que pone sobre la mesa un coeficiente de sensibilidad, un relato que no busca disputar el grado de fidelidad ante los hechos –verdad demostrable–, sino más bien confrontarse con la zona opaca en que la historia rompe con la división jerárquica entre causas y efectos para producir sentido e impedir el reinado de una distribución de lo sensible naturalizada. No obstante, para Rancière (2016) es precisamente un “sentimiento”, lo que habría conducido a Foucault a extraviarse, en el territorio gris de los archivos, en una de sus apuestas realizada en conjunto con un grupo de historiadores en *La vida de los hombres infames*, una antología extraída de archivos de encierro. Allí Foucault indica: “La selección que se encontrará no tuvo regla más importante que mi gusto, mi placer, una emoción, la

risa, la sorpresa, un cierto escalofrío o algún otro sentimiento” (2001 237). En este trabajo, el archivo es valorado como un trazo de existencia que manifiesta la resistencia de ciertos sujetos al poder, en un enfoque en el que ya se vislumbra cierta estética de la existencia y que permite interrogar aquella “grilla de inteligibilidad que Occidente ha emprendido sobre nuestros gestos, sobre nuestras maneras de ser y de actuar.” (2001 248) En cierta medida, Rancière recupera esta posición y hace del archivo un espacio para desafiar el ensamblado dominante de las cosas y posibilitar la emancipación. Para Rancière, Foucault “se ocupa del pensamiento allí donde está verdaderamente en obra. Él la ve en obra en las técnicas de poder. Yo quisiera verlo en obra también en las prácticas de aquellos que resisten al poder, en las prácticas polémicas, en las luchas” (2012 72).

Rancière advierte que la filosofía de Foucault tiene el valor de la renuncia, el valor de abandonar la evidencia de la racionalidad que articula todo aquello que se dice y se sabe. Desde esa vacilación se precipita hacia ese lugar vacío en que el lazo entre las palabras y las cosas se muestra burdo, arbitrario y contingente. Así, cuando en la década de 1960 Foucault batía las banderas de la discontinuidad, lo hacía sin pensar de antemano dónde y cómo iba a encontrarla: la discontinuidad, como principio heredado de una epistemología histórica, era siempre una noción por elaborar. Y solo una búsqueda de las fracturas permitiría advertir la fragilidad del presente –del pensamiento presente– y declinar, por lo tanto, a la verdad como garantía y sostén de nuestros saberes, prácticas, instituciones y hábitos. En ese sentido, pensar de otro modo consiste en renunciar al control de sí mismo y tomar recaudo de que el sí mismo es el efecto tardío de un saber frágil y de un hacer incierto.

Que la fragilidad pueda tener un efecto político, es un resultado que Rancière es cuidadoso de no atribuir a Foucault: su filosofía “no funda más la revuelta que la sumisión” (2016 29), pero tiene sin embargo la virtud de suspender la certeza. Cuando las supremacías se fatigan y se interrumpe el orden del discurso, se vuelve posible la igualdad como un ensayo de verificación en donde cualquiera puede tomar la palabra y afirmar su emancipación (*cf.* Galvis 33). En este escenario, la política deja de ser un saber cierto –científico–, cuyo cálculo ofrecería la posibilidad tanto de anticipar el correcto proceder de los hombres, como también de establecer criterios que permitan jerarquizar el discurso de quienes saben de política, frente a quienes simplemente opinan y cuya voz está deslegitimada por adelantado. Nada de futurología técnica, de predicciones expertas o de cómputos sofisticados que hagan innecesaria la participación, aún en sus formas más indisciplinadas. Al contrario, la política “es siempre un salto que ningún saber justifica y del cual ningún saber se dispensa” (Rancière 2016 29).

La participación de Foucault en el *Groupe d'information sur les prisons* (GIP), que Rancière aborda con atención, ofrece un ejemplo de cómo es posible desconocer los privilegios del saber técnico en el terreno de las luchas. El GIP perseguía crear las condiciones para que la palabra de los prisioneros pudiese circular, difundirse y amplificarse. Para este fin, era necesario renunciar a tomar la palabra en nombre de ellos, mostrar que su palabra estaba ya ahí antes de que toda una serie de particiones institucionales, culturales y hasta morales la volvieran invisible y la enmudecieran. En lugar de transformar la experiencia del GIP en una teoría sobre la prisión, sus investigaciones se limitaban a acompañar el desarrollo de los hechos. No era la oportunidad entonces ni de entregar una teoría para las luchas penitenciarias ni tampoco de extraer una teoría desde las prácticas de resistencia de los reclusos. No había en el mundo de las ideas de la lucha carcelaria un saber verdadero que alcanzar. Al contrario, se trataba de dibujar un horizonte en el que teoría y práctica se confundieran, rompiendo con el límite que las separa y que a la vez distribuye el mundo entre aquellos que viven con su inteligencia y quienes solo contribuyen con su fuerza:

Lo que dice Foucault en ese texto, para mí, es que una teoría de la prisión es siempre una teoría de la prisión, sea ella enunciada por un prisionero o por un jurista. No hay jerarquía entre los discursos, y el hecho de que hablen personas que no hablaban cobra importancia en relación a ello. (Rancière 2012 47)

Por la misma razón, pensar es un hacer “terrenal”. El discurso es evaluado únicamente en la medida en que permita transformar una escena, hacer intolerable una evidencia, volver insoportable un paisaje y empujar hacia un nuevo reparto. A este respecto Foucault señala: “Es en esto en lo que la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica” (1979 79). La teoría es entonces una praxis donde concurren tácita o explícitamente las gramáticas y las estéticas de la política. Al parecer los presos no necesitaban de la ciencia social para contar con una teoría de la prisión y un diagnóstico claro de lo que en sus luchas estaba en juego. La descalificación de su teoría no obedecía al mundo de las razones sino al ordenamiento de los discursos, a los regímenes de verdad que impiden que algunos arriben a los lugares del decir calificado. En otras palabras, el discurso no goza de ninguna primacía a la hora de transformar las distribuciones en juego, ya que siempre está atado a una disposición que se impone de suyo, como la cláusula de lo posible y el cerrojo de lo obvio. Al contrario, son los propios sujetos del poder, en su hacer y padecer, quienes abren nuevos posibles en el presente.

Con todo, el camino de ambos autores está lejos de superponerse. Grandes distancias se marcan en sus investigaciones. Sin embargo,

creemos advertir que Rancière pone el acento en un punto en común: no hay emancipación cuando un pensamiento dirige las acciones de otros. Al contrario, para Rancière, la difícil herencia de Michel Foucault deja abierta una cuestión que permanece hoy como central y latente: “la de saber de qué se cree la gente capaz” (2012 58). Así, buscar en Foucault el momento de resolución de su propuesta política es un ejercicio que puede conducir a su misma clausura. No se trata entonces de hacer confesar al autor la verdad que no alcanzó a decir, ni de extorsionar sus textos para que revelen su secreto.

### **Política, policía, biopolítica: algunas precisiones**

En una entrevista concedida a Éric Alliez, Rancière establece sus distancias frente a la noción de biopolítica elaborada por Foucault. El debate se abre con la discusión en torno a la definición del hombre como “animal político” de Aristóteles, pasaje que retoma Foucault para sostener que, si bien la biopolítica emerge como una cuestión propiamente moderna, parece hallarse tácitamente en la conformación de la política occidental. Este pasaje será también recuperado por Rancière, pero con otros fines, a saber, advertir que la distinción establecida entre *phoné* y *logos* “inaugura el litigio permanente política y policía” (Rancière 2011 121-122).

¿Qué relación habría entonces entre el *bios politikos* de Aristóteles y la biopolítica analizada por Foucault para explicar los desplazamientos desde esa concepción política matricial? Vale la pena recordar el siguiente pasaje: “habría que hablar de ‘biopolítica’ para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al saber-poder en un agente de transformación de la vida humana [...]” (Foucault 2003 173). El autor subraya el ingreso de la vida al horizonte político, en tanto elemento que queda afecto a cálculos y regulaciones por parte de los dispositivos de saber-poder. En efecto, la vida se erige como fundamento de lo político, ya que sobre ella se despliegan tecnologías que administran la denominada “población”. Ahora bien, al ser interrogado por el lugar que eventualmente ocuparía la biopolítica en sus indagaciones sobre la filosofía política en general –y sobre el reparto de lo sensible en particular–, Rancière toma distancia de Foucault. Esta distancia estaría marcada, en principio, por el estatus de los objetos de reflexión, a saber, los dispositivos y mecanismos de poder. Según Rancière, el análisis de Foucault estaría centrado en la descripción de mecanismos que permiten el asentamiento del orden policiaco. Por esta razón sus análisis se circunscribirían a un reparto de lo sensible que sería policial y a partir del cual podría evidenciarse el surgimiento de específicos mecanismos de poder que actuarían sobre el individuo o la población. En términos de Rancière, Foucault no se pronuncia sobre una política, sino que entrega la descripción de una



estructuración política, inscrita en un esquema policial, la que, ante la ausencia de suplemento político, asignaría roles y funciones a los cuerpos y a las poblaciones.

En el mismo sentido, Rancière sostiene también que Foucault no parece haberse interesado por los modos de asignar un suplemento al *bios*, es decir, por una subjetividad política que impugne las formas de reparto de lo sensible dadas. Aún vislumbrando una posible distinción entre biopoder y biopolítica, el autor sitúa el pensamiento de Foucault del lado de la policía y le arroga la imposibilidad de dar cuenta de la subjetivación política como un modo de desafiar el orden policial (cf. Galdino 135). Si para Rancière el lugar de la política es el del desacuerdo, ello parece no ser claro en Foucault. La disciplina y la biopolítica abrirían dominios de análisis que evidencian modos de ser, formas de objetivación y de subjetivación, en los cuales la sensibilidad ya habría sido repartida. Rancière ve entonces el análisis de Foucault como una suerte de clarificación de prácticas policíacas, que evidencian modos de reparto de lo sensible divergentes del litigio y el desacuerdo, es decir, de la política. Esta tarea de elucidación del presente –el diagnóstico– a partir de su constitución histórica dejaría el corazón de la política –el desacuerdo– y con ello la subjetivación política en una zona desatendida.

Ahora bien, en la misma línea, Rancière se permite algunas precisiones con respecto al vínculo entre el poder y la vida como disposición originaria del hombre en tanto animal político. En este sentido, afirma:

En cualquier caso, la idea de sujeto político, de la política como modo de vida que desarrolla una disposición natural característica de una especie viviente singular, no puede asimilarse a lo que analiza Foucault: los cuerpos y las poblaciones como objeto de poder. (2011 123)

Así, pese a la evocación de la fórmula aristotélica del humano como animal político, Rancière ve en Foucault una huida de cualquier pretensión naturalizada o ahistórica, ya que da cuenta de las relaciones de poder específicas y situadas tanto en cuerpos individuales como a nivel de población. No obstante, para Rancière esto no basta para situar al pensamiento biopolítico foucaultiano del lado de la política, puesto que no traería noticias de una subjetivación emancipatoria. Al hablar de un cuerpo inscrito en un esquema policial o político, Rancière no alude al cuerpo en sentido foucaultiano, ya que, según él,

el cuerpo al que se refiere la “biopolítica” de Foucault es un cuerpo objeto de poder, un cuerpo localizado en el reparto policial de los cuerpos y de las agregaciones de cuerpos. Ahora bien, esta cuestión no es la cuestión de la política. La cuestión de la política empieza en el momento en que se trata del estatuto del sujeto que es apto para ocuparse de la comunidad. (2011 124)

La política para Rancière sería, entonces, una tarea que no se agota en el diagnóstico, sino que debe abrazar y dar cuenta del momento de la ruptura de los roles que implica la subjetivación política. A partir de ciertos quiebres en el reparto tendría lugar, para Rancière, el desacuerdo y la reasignación de las sensibilidades desigualmente otorgadas a los cuerpos. En efecto, la política apunta directamente a los “modos de subjetivación” (1996 52) y en este sentido, la política desemboca necesariamente en una práctica emancipadora que compromete al sujeto en su quehacer. Sobre esta cuestión Rancière también señala:

Por subjetivación se entenderá la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia. (ibd.)

Es decir, la subjetivación implica una reordenación de la asignación dada, una nueva forma de estructurar lo sensible a partir de los discursos que emergen de esta experiencia. Implica en ese sentido la visibilización de un desacuerdo y coincide por lo tanto con la política.

A la vez que Rancière se distancia de la relación vida-poder tal y como se define en la biopolítica, también acusa la ausencia de elementos que liberen el ejercicio de subjetivación política dentro del mismo esquema foucaultiano. En efecto, para Rancière “La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial” (1996 52). Es esta multiplicidad contradictoria la que precisamente Rancière no advierte en el aporte de Foucault, consideración que es cuestionable. Por ejemplo, podría señalarse que la noción de biopolítica alberga en sí una posibilidad de resistencia, y en tanto tal, de emancipación. Más aún cuando tenemos en cuenta que para Rancière la emancipación producto de la subjetivación política es: “siempre local y ocasional” (1996 173), tal como la idea de resistencia en Foucault (2003). Sin embargo, para Rancière esto no parece estar tan claro, pues el uso ambiguo de las categorías de biopolítica y biopoder es lo que da pie a una cierta confusión. Para este la noción de biopoder es clara en la reflexión de Foucault, mientras que la de biopolítica ha derivado en un uso extendido que sería ajeno al pensamiento del propio Foucault, como sucedería en el caso de Agamben. Con todo, se remarca una indiferencia entre política y biopolítica que desatendería la subjetivación política: “Si Foucault pudo hablar indiferentemente de biopoder y biopolítica, es porque su pensamiento de la política se construye en torno a la cuestión del poder, porque nunca se ha interesado teóricamente por la cuestión de la subjetivación política” (2011 124).

Podríamos entonces insistir, contra Rancière, en el alcance que tiene la noción de poder en Foucault. Si pensamos el poder como meramente represivo, el esquema policial se hace patente en los análisis de Foucault, incluyendo aquellos que versan sobre la biopolítica. Sin embargo, reducir el poder a tal esfera es desconocer su carácter afirmativo, su productividad, la que en tanto tal está anudada a la resistencia, a la libertad y a correspondientes desempeños de la subjetividad. En 1983 Foucault señala:

No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. [...] Así que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación. (2004 241-242)

Es sabido que, desde sus investigaciones sobre la sexualidad, Foucault resignifica su trabajo expresamente bajo el prisma de la subjetivación, es decir, a partir de los modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos. Rancière reconoce que en esta etapa de Foucault hay una clara interrogante sobre la subjetividad, pero advierte que se restringe a un contrato de sentido entre la sexualidad y una determinada microfísica del poder, lo que lo lleva, una vez más, a pensar el trabajo de Foucault como la descripción de un reparto policial de lo sensible.

Es necesario, ahora bien, matizar la supuesta falta interés en la subjetividad política en Foucault. En efecto, es este quien pone en relación el poder con la subjetividad. Asimismo, creemos que precisamente son los procesos de subjetivación los que permitirían algo así como un pensamiento del afuera con la tonalidad de una reapropiación ética, según la cual el sujeto puede pensarse desafiando las estructuras que lo sujetan y objetivan. Ciertamente, no se interesó explícitamente por una subjetivación política que partiera de la igualdad, y que tuviera que ver con un reparto de lo sensible. El problema de la comunidad política no fue particularmente abordado en torno a los procesos de subjetivación; de cualquier modo, no es solo la subjetivación política lo que atrajo la atención de Foucault, sino la subjetividad en general unida a la dimensión ética. Pero para Rancière, el hecho de limitarse al estudio de una estrecha e inseparable relación entre subjetividad y poder, y poner el acento en los modos en que actúa el poder, es lo que conduciría a Foucault a abjurar de un manifiesto ejercicio político y elidir el momento del desacuerdo.

En este sentido, la supuesta expulsión de la subjetividad política de la reflexión foucaulteana tendría como fuente principal la equiparación total entre biopoder y biopolítica. Sin embargo, si bien en principio Foucault utiliza de manera indistinta ambos términos, luego propone una distinción que evidenciaría la importancia de la subjetividad y de los usos que

el sujeto puede hacer de sí mismo a partir de la resistencia y la creación, como parte de un despliegue biopolítico. Conocida es la sentencia metódica de *La voluntad de saber*: “que dónde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor por lo mismo), esta nunca está en posición de exterioridad al poder” (2003 116). Vale decir, el poder implica resistencia porque en última instancia, lo que resiste es la vida, y en este sentido, un reparto policial de lo sensible no excluiría efectivamente un gesto político en términos de Rancière; siempre existiría la posibilidad de libertad y creación en el seno de los dispositivos de poder. Con ello, la emancipación frente a tal o cual reparto determinado, no está de antemano cancelada.

Con todo, esta aparente oposición entre biopolítica y política no es tan dicotómica. El poder que se ejerce sobre la vida lleva consigo la posibilidad de resistencia, aun cuando esa posibilidad se repliegue en el interior de los límites del sujeto:

[M]ostrar las determinaciones históricas de lo que somos es mostrar lo que hay que hacer. Porque somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad. Para liberarnos de nosotros mismos. (Foucault 1990 44)

Que la vida en su encuentro con el poder libere el espacio de una transformación, parece ser clave en la salida que Foucault ofrece ante la aparente omnipresencia del poder. Esto es lo que abre una dimensión ética que es la preocupación central de sus últimos trabajos, aun cuando no represente la impugnación de un cierto reparto de lo sensible en los términos de Rancière. No obstante, abre una arista, una vía de indagación donde ética y política se entrelazan para hacer patente que la resistencia no es algo “subjetivo”, en el sentido de consciente, individual o privado, tampoco una máscara de la capacidad de resiliencia de todo cuerpo social. Ello porque, por una parte, el trabajo ético de Foucault no implica ninguna huida hacia el horizonte individual o privado y, por otra parte, la política posee una dimensión inconsciente difícilmente asimilable a una “toma de consciencia”. En otras palabras, como sostiene Deleuze, en relación con el poder cabe tener en cuenta que la vida *es primero*. No la vida individual, ni siquiera colectiva, sino la vida como afuera del pensamiento, la vida como potencia no orgánica, como plano anterior a las formas que la aprisionan; vida, más allá de los organismos que la someten a un orden constituido, por ende, vida impersonal, más allá del yo y el nosotros. Continuando esta pista, resulta claro que la resistencia, asociada con este concepto de vida como potencia que excede todo orden, es primera en relación con los dispositivos de saber-poder. En efecto, la vida en tanto virtualidad desborda o se encuentra siempre

socavando todo reparto de lo sensible, para utilizar los términos de Rancière, sin por ello eludir la dimensión local e histórica que sella el carácter contingente de la resistencia.

### Conclusiones

A lo largo de este recorrido hemos explorado elementos que permiten establecer un diálogo entre el trabajo filosófico de Michel Foucault y Jacques Rancière. Más allá de los alcances biográficos y las referencias explícitas a Foucault en Rancière, creemos que existe una serie de cuestiones que admiten ser profundizadas y elaboradas con miras a rendimientos futuros. Dentro de estas cuestiones hemos presentado un análisis primario de tres puntos que nos han parecido relevantes. En primer lugar, la consonancia entre la articulación que poseen palabras y cosas en el pensamiento de Foucault, que alude a una dimensión intermedia que manifiesta la contingencia en la que reposan los discursos de una época, y aquello que Rancière denomina reparto de lo sensible, que además de organizar los discursos, asigna lugares y roles al interior de una escena diagramada políticamente. En un segundo momento, hemos examinado la relación de ambos con la historia y el material de archivo que se resiste a una racionalidad última con objeto de relevar momentos y personajes que impugnan un relato unívoco. Desde luego, se trata de una veta de análisis que es plausible continuar, sobre todo atendiendo a la posición que estos autores establecieron frente a los debates de la historiografía. Finalmente, hemos revisado el distanciamiento de Rancière, con su conceptualización del par política-policía, frente a la noción de biopolítica utilizada por Foucault para describir una apropiación precisa del poder sobre la vida. En este caso, Rancière expone su preferencia por acentuar el instante en que se objeta la naturalización de un orden, frente a la mera descripción que haría Foucault respecto de ese mismo orden. Cada una de estas tensiones exige evidentemente un desarrollo y profundización de mayor alcance, no obstante, su análisis parece abrir un abanico de interrogantes que va mucho más allá de una pretendida sistematización de la filosofía de cada uno de estos autores. Estas preguntas abiertas podrán ponerse en conexión con otros aportes y enriquecer las reflexiones de la filosofía, tanto desde un punto de vista epistemológico como estético, y político.

### Bibliografía

- Alba, Nelson Roberto. “Desubjetivación y antagonismo político: escenas de la contestación en Michel Foucault y Jacques Rancière.” *Oxímora* 13 (2018): 289-308.
- Biesta, Gert. “Toward a New “Logic” of Emancipation: Foucault and Rancière.” *Philosophy of Education Yearbook* (2008): 169-177.

- Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Ciudad de México: Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva visión, 2001.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva visión, 2004.
- Fallas-Vargas, Fabrizio. "La Aufklärung, desacuerdo y lo político en Jacques Rancière y Michel Foucault." *Letras* 16 (2016): 67-78.
- Fajardo, Christian. "Política y biopolítica: una aproximación desde Foucault, Agamben y Rancière." *Ciencia Política* 14.28 (2019): 197-222.
- Feola, Michael. *The Power of Sensibility. Aesthetic Politics Through Adorno, Foucault, and Rancière*. Evanston: Northwestern University Press, 2018.
- Fišerová, Michaela. *Partager le visible. Repenser Foucault*. París: L'Harmattan, 2013.
- Foucault, Michel. "El sujeto y el poder". Editado por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- Foucault, Michel. "La Vie des hommes infâmes". *Dits et écrits 2*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. "Table ronde du 20 mai 1978". *Dits et écrits 2*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Madrid: La Piqueta, 1996.
- Foucault, Michel. *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1979.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2005.
- Galdino, Pedro Danilo. "Foucault e Rancière: perspectivas e crítica ao conceito de biopoder." *Kalagatos*, 14.2 (2017): 133-144.
- Galende, Federico. *Rancière. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2012.
- Galvis, Emilse. "La subjetivación política más allá de la esfera pública: Michel Foucault, Jacques Rancière y Simone Weil." *Ideas y valores* 65.160 (2016): 29-48.
- McSweeney, John. "Culture and/or Politics? Rancière, Foucault and the Problem of Biopower." *Representation and Contestation. Cultural Politics in a Political Century*. Edited by Lin Ching-Yu & John McSweeney. Amsterdam: Rodopi, 2010. 181-201.

- Lluch, Ester Jordana. "Cuando nos quedamos solos: Resistir en la incertidumbre. Prácticas de emancipación y autonomía." *Athenea Digital* 13.1 (2015): 43-57.
- Ossandón, Carlos. "Foucault y Rancière: subjetividad y política." *Revista de Filosofía* 77 (2020): 147-157.
- Pellejero, Eduardo. "Aquém da biopolítica: a parte (sem parte) de Jacques Rancière." *Aurora* 25.37 (2013): 35-55.
- Rancière, Jacques. "¿Biopolítica o política?" *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder, 2011.
- Rancière, Jacques. "La difícil herencia de Michel Foucault." *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. Editado por A. Tello. Viña del Mar: Communes, 2016.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Rancière, J. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2007.
- Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible*. Santiago: LOM, 2009.
- Rancière, Jacques. *Historia y relato*. Viña del Mar: Catálogo, 2017.
- Rancière, Jacques. *La méthode de l'égalité*. Paris: Bayard, 2012.
- Rancière, Jacques. *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Revel, Judith. *Michel Foucault, expériences de la pensée*. Paris: Borda, 2003.
- Ruby, Christian. *Rancière y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- Ruby, Christian. *L'interruption. Jacques Rancière et la politique*. Paris: La Fabrique, 2009.
- Tello, Andrés., ed. *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. Viña del Mar: Communes, 2016.
- Tello, Andrés. "La política de los modos de subjetivación. Consideraciones a partir del (des)encuentro entre Foucault y Rancière." *Pensamiento al margen* 7 (2017): 11-29.