

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**TRABAJO FINAL DE LICENCIATURA**

**La figura del sujeto de los derechos como categoría política  
emancipatoria en la obra de Jacques Rancière**

**Alumno: Amadeo Laguens**

**Director: Sebastián Torres**

**Córdoba, 2017**



### **Agradecimientos**

A Sebastián Torres por su permanente generosidad y a todo el grupo de investigación  
por su infinita apertura

A mis padres y hermanos, por tanto

A Castor, por el amor y la paciencia

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>5</b>
<b>1. POLÍTICA</b>	
1. 1. División de la obra: política, historia, estética	18
1.1.1. Estética	20
1.2. Los nombres de la política	21
1.3. Igualdad	22
<b>2. HISTORIA</b>	
2.1. La era democrática: el uso de la palabra	30
2.2. Las escenas de la historia	36
<b>3: EL SUJETO DE DERECHOS</b>	
3.1. La cuestión del sujeto	40
3.2. Subjetivación y emancipación	42
3.2.1. El juego de la emancipación	43
3.3. Subjetivación política	48
3.3.1. Democracia y espacio público	48
3.3.2. Subjetivación política como emancipación	53
3.4 El sujeto de los derechos	55
3.4.1. La cuestión del estado de derecho	59
3.5 <i>vita democratica</i>	62
<b>CONSIDERACIONES FINALES</b>	<b>71</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA CITADA</b>	<b>76</b>

"La bandera avanza hacia el paisaje inmundo,  
y nuestra jerga ahoga el tambor.  
En los centros alimentaremos la prostitución más  
cínica. Aplastaremos las revueltas lógicas.  
¡En los países de pimienta y destemplanza!  
- al servicio de las más monstruosas explotaciones  
industriales o militares.  
Adiós a los de aquí, a cualquier sitio. Reclutas de  
buena voluntad, nuestra filosofía será feroz;  
ignorantes para la ciencia, taimados para el  
bienestar; que reviente el mundo que avanza. Ésta es  
la verdadera marcha. Adelante, ¡en camino!"

Arthur Rimbaud,  
"Democracia", en *Iluminaciones*

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo leer la obra del filósofo argelino Jacques Rancière a través de un concepto secundario en sus trabajos, el sujeto de derechos. Esto nos permite, sobre todo, revisar tres aspectos centrales de su producción: la cuestión política, el lugar de la historia y el sujeto. En este marco, dos nombres claves aparecen, igualdad y democracia, nombres que luego son re-trazados bajo lo que consideramos condensa gran parte del recorrido, la *vita democratica*. Esta experiencia democrática escenifica el cruce entre el proceso de subjetivación, y por lo tanto emancipación, y democracia. Para Rancière, la escenificación se construye: son escenas de la historia las que el filósofo toma para hablar de experiencias democráticas. Visibilizan una articulación entre subjetivación y democracia, donde se encuentran las acciones de los sujetos bajo el signo de la igualdad, una igualdad otorgada a través del nombre de los derechos.

Partiendo desde lo que Rancière entiende por conceptos claves como política, igualdad, historicidad democrática, democracia, subjetivación, entre otros, llegamos a comprender que, mediante un concepto como el de sujeto de derechos, no sólo es posible releerlos desde una perspectiva poco habitual en el estudio de su obra, sino también volver a ellos a través de una noción fundamental como es la de *vita democratica*, encontrando puntos de conexión entre las tesis sobre la historia y las de política, que de otro modo parecerían no tener una relación tan estrecha. Es posible realizar un trayecto conceptual que recorre sus categorías principales y que, desde un

nombre que no es central en su obra –aunque aparezca muchas veces–, como el de los derechos, podemos releer a aquellas y establecer un vínculo que subyace y que creemos necesario dilucidarlo. En este sentido, la idea de *vita democratica* expone tal vínculo en tanto resume el trinomio que veremos en los tres capítulos que siguen: política, historia y sujeto de los derechos.

Es necesario saber que ciertas categorías como *sujeto* y *derechos* forman parte del contexto de un debate amplio, dentro de lo que podríamos definir como el escenario francés de la filosofía política contemporánea<sup>1</sup>, en general, lo que se considera la Francia de posguerra y en particular, el contexto posterior al mayo del '68.

Este escenario es conflictivo<sup>2</sup>, y los mismos autores que lo componen suelen ser reacios a verse identificados en él, pero tienen en común algunos aspectos que lo definen como tal: no es una tradición, puesto que no es posible rastrearla en autores clásicos, sino que se encuentra unificado por algunas preguntas y problemáticas en común, tomando diferentes aportes históricos y de diversas disciplinas; se pregunta por la actualidad de la política en términos de conflicto inherente a ella misma, sin por ello encontrar un conflicto fundante de la política o de lo social, pero tampoco aceptando la pura contingencia de lo sucedido; y, sobre todo, se distancia de las lecturas del liberalismo que enmarcan el pensamiento sobre democracia, sujeto, derechos y diversos conceptos políticos dentro la relación individuo-Estado, situando al sujeto a partir de lo que entienden por ciudadanía, participación política dentro de las instituciones estatales y construcción de identidades políticas prefiguradas por conflictos de intereses.

---

<sup>1</sup> Elegimos hablar de un escenario y no de una corriente o escuela, pues, siguiendo a Federico Schuster, un escenario no posee rasgos unificadores absolutos, sino que más bien conviven en él y entran en conflicto diferentes corrientes de pensamiento con algunos puntos en común. *Cfr.* Schuster, F.: *Filosofía y métodos en las ciencias sociales*, ed. Manantial, Buenos Aires (2002).

<sup>2</sup> Sobre este escenario, *cfr.* Balibar, É., “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, Ponencia presentada el 21 de marzo de 2001 en el Coloquio “*Normas y estructuras*”, Universidad de Rennes I, primera aparición en la *Revue de Metaphysique et de Morale*, número especial “Repenser les structures”, Enero de 2005, pp. 163 y 164; Bisset, E. *et al.*, *Sujeto. Una categoría en disputa*, La Cebra, Buenos Aires (2015); Marchant, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, FCE, Buenos Aires, 2009; Cadava, E., Connor, P. y Nancy, J.-L. (eds.), *Who comes after the subject?*, ed. Routledge, Nueva York (1991), pp. 120-134.

En este marco, Rancière forma parte de la disputa por los sentidos sobre ciertos nombres tales como democracia, sujeto, emancipación, derechos. El debate sobre sus usos y significados ya no se circunscribe dentro del ámbito de disciplinas como las ciencias jurídicas para hablar de derechos, la ciencia política para hablar de Estado, de democracia, de república, o el psicoanálisis para hablar sobre el sujeto. Es posible así referirse a *derechos* antes que al *Derecho*, entendidos como una categoría propiamente política, que posee su recorrido histórico en tanto nombre utilizado para diversas demandas emancipatorias, que no son consideradas sólo si se piensa al derecho y a la política bajo el análisis, por ejemplo, del Estado de derecho y las libertades del individuo<sup>3</sup>.

Para Rancière, existen demandas que toman impulso cuando encuentran sostén en diferentes *declaraciones* de derechos, más que en su propio contenido. El uso de los derechos constituye una forma de creación de *momentos políticos*, puesto que para el filósofo argelino los derechos son entendidos como *portadores fácticos y operativos de igualdad*<sup>4</sup>, siendo la igualdad el concepto central en su obra.

Esta lectura adquiere mayor sentido si incluimos los derechos desde la perspectiva de una *experiencia democrática* que Rancière reconstruye en gran parte de sus obras, donde los derechos son utilizados en tanto es su forma lo que se pone en juego, y actualizan el recuerdo del acontecimiento que los inscribe, en diferentes momentos, como principio de igualdad<sup>5</sup>. Lo que genera una demanda en nombre de derechos es poner en valor un principio operativo de la política, el principio de igualdad. La igualdad es un principio que, inscripto en una comunidad *desigual*, no sólo se pone en juego como tal (como principio), sino que en su mismo tratamiento trae a colación su historia, su momento *fáctico* de igualdad. Esos momentos son, como veremos, experiencia democrática, *vita democratica*, son escenas donde se pone a prueba y verifica el principio de igualdad y donde tiene lugar lo que Rancière da a llamar subjetivación política, que no es otra cosa que emancipación. A lo largo de este trabajo

---

<sup>3</sup> Temática que ocupó gran parte del debate sobre los derechos en el siglo XX. Podemos pensar en Ronald Dworkin, Will Kimlicka, en cierto modo Michael Walzer, por nombrar a algunos autores relevantes de esta línea, o Jürgen Habermas y su concepción fundacionalista de los derechos, por otro lado.

<sup>4</sup> Cfr. Rancière, J., *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dor Zabunyan*, Nueva Visión, Buenos Aires (2014), p. 158 y ss.

<sup>5</sup> Cfr. Rancière, J., *En los bordes de lo político*, La Cebra, Buenos Aires (2007), pp. 113-121.

desarrollamos este principio, especialmente en el primer capítulo, pues es el nudo casi axiomático que permite articular toda lectura de la obra rancieriana.

\*\*\*

La emancipación pertenece a una tradición que, en el caso de Rancière, se remonta a las lecturas de Karl Marx, siendo este uno de los filósofos claves en la teorización de sus primeras obras. Por otro lado, algo similar ocurre con Hannah Arendt, con quien Rancière mantiene una relación ambigua, que oscila entre la crítica y la constante recuperación. Al mismo tiempo, Marx y Arendt se presentan como dos autores que marcan una tendencia en el pensamiento sobre la política y los derechos, y poseen una fuerte vigencia en el debate de la filosofía política contemporánea<sup>6</sup>.

Marx realiza una aguda crítica a los derechos del hombre y el ciudadano en su escrito de juventud *Sobre la cuestión judía*, crítica que tendrá una influencia decisiva en posteriores lecturas sobre los derechos, puesto que pondrá en evidencia el carácter ilusorio de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en tanto no hacen más que encubrir la abstracción de la universalidad política del Estado, al mismo tiempo que enmascaran el carácter individualista de la sociedad civil. Como presupuesto, en este texto se encuentran algunas definiciones que Marx ya había realizado en 1843 en *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*<sup>7</sup>, estableciendo como real, y no únicamente ideal, la oposición entre Estado político y sociedad civil, siendo esta última la que determina al primero<sup>8</sup>. Es así que resulta posible comprender su postura en *Sobre la cuestión judía*, donde diferencia entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano, correspondiendo los primeros con la idea de sociedad civil y los segundos con la de Estado. Para Marx, los derechos humanos son, *en parte*, los

---

<sup>6</sup> Marx y Arendt son el trasfondo de los derechos como un problema filosófico político, de los cuales van a partir Rancière y otros autores tan diversos como Balibar, Lefort, Agamben, Benhabib o Wellmer.

<sup>7</sup> Marx, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

<sup>8</sup> Para la distinción, en la crítica marxiana, entre la crítica a la emancipación política y a la pura particularidad de la sociedad civil, ver Rocca, F.: “Enunciados, ilusiones y paradojas. La crítica a los Derechos del Hombre bajo el espectro de *Sobre la cuestión judía*”, VII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP), Bogotá (2013). Disponible en la web:

[http://www.academia.edu/4701817/Enunciados\\_ilusiones\\_y\\_paradojas.\\_La\\_critica\\_a\\_los\\_Derechos\\_del\\_Hombre\\_bajo\\_el\\_espectro\\_de\\_Sobre\\_la\\_cuestion\\_judia](http://www.academia.edu/4701817/Enunciados_ilusiones_y_paradojas._La_critica_a_los_Derechos_del_Hombre_bajo_el_espectro_de_Sobre_la_cuestion_judia).



derechos que “entran en la categoría de la libertad política, en la categoría de los derechos cívicos”, es decir, como aclara unas líneas antes, “estos derechos humanos son derechos políticos, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido es la *participación en la comunidad*, y concretamente, en la comunidad *política*, en el *Estado*”<sup>9</sup>. “La otra parte de los derechos humanos” corresponde con la de los derechos del hombre:

Los *derechos del hombre*, los derechos humanos, se distinguen como tales de los derechos del ciudadano, de los derechos cívicos. ¿Cuál es el hombre a quien aquí se distingue del ciudadano? Sencillamente, el miembro de la *sociedad burguesa* (...) es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad<sup>10</sup>.

Derechos que, según Marx, no van más allá del hombre egoísta y que en la Constitución de 1793 se materializan en los artículos dedicados a la libertad, la propiedad privada, la igualdad y la seguridad.

Esta crítica que, según advierte Bernard Bourgeois ya se encuentra contenida en los primeros textos, pero se mantiene constante y definitiva hasta *El capital*, resume todo un modo de pensamiento respecto de los derechos humanos: “los ‘Derechos del hombre’ idealizan –quieren fijar de manera abstracta– un estado de cosas inhumano, y una actualidad que hace ella misma abstracción del hombre”<sup>11</sup>. Es decir, esta lectura prefigura una visión de los derechos del hombre que va a instalar, según Bourgeois, la

---

<sup>9</sup> Marx, K., “Sobre la cuestión judía”, en *Sobre la liberación humana*, textos de Karl Marx y de Bruno Bauer, Razón y Revolución, Buenos Aires (2012), p. 195.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 195-96.

<sup>11</sup> Bourgeois, B., *Filosofía y derechos del hombre. Desde Kant hasta Marx*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, Embajada de Francia, Bogotá (2003), p. 102. Esta tesis que sostiene Bourgeois de permanencia de la crítica a los derechos del hombre en Marx a lo largo de su obra puede contrastarse con la lectura inversa que propone Manuel Atienza en *Marx y los derechos humanos*, donde es posible evidenciar ciertos cambios sutiles entre los textos marxianos de juventud y los textos posteriores a *La ideología alemana* como *La miseria de la filosofía* (1847), los artículos de la *Gaceta alemana de Bruselas* (1847), la *Nueva Gaceta renana* (1848) e incluso el *Manifiesto del partido comunista* (1848), donde si bien se mantiene la crítica a los derechos como fenómenos ideológico-burgueses, parecen adquirir importancia en tanto *medios* para el logro de la sociedad comunista. Cfr. Atienza, M., *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid (1982), disponible en la web: [http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cuadernosFacultadDerecho/index/assoc/Cuaderno.dir/Cuadernos\\_1982v001p015.pdf](http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cuadernosFacultadDerecho/index/assoc/Cuaderno.dir/Cuadernos_1982v001p015.pdf)

diferencia entre idealidad y realidad, entre formalidad y empiria, o entre un mundo del humano concreto y un mundo abstracto fuera de su alcance. Tal distinción, que Rancière la tomará como la distancia entre derecho y hecho, es precisamente una distinción que permite poner de manifiesto su propio carácter político.

La lectura marxiana dominará el esquema de la crítica a los derechos, siendo luego receptada y modificada por Hannah Arendt a mediados del siglo XX, sobre todo en su obra *Los orígenes del totalitarismo*. Aquí Arendt busca establecer cómo y por qué los derechos del hombre no son más que derechos que responden al sistema del Estado-nación y que, junto con su decaimiento, demostrarán no tener consistencia suficiente para dar respuesta a la situación de nuevos sujetos desprovistos de ciudadanía.

Nos detendremos brevemente en Arendt puesto que sólo si entendemos su planteo sobre los derechos del hombre podemos comprender las derivas actuales en torno al sujeto y los derechos en la filosofía política contemporánea, sobre todo en la obra de Rancière.

Como es sabido, la disolución del sistema basado en el Estado-nación en el período entre guerras deja en evidencia uno de los aspectos más crudos de la época, que incluso hoy continúa como proceso, el movimiento de millones de personas alrededor de todo el planeta que han sido privados de su lugar de residencia por diferentes motivos. Son desplazados, exiliados, apátridas y (algunas veces) refugiados que los une, al menos, una característica en común: son individuos que carecen de un lugar fijo de residencia. Su pertenencia a un pueblo ya no es garantizada por lo que se supone actúa como garante, el nacimiento dentro de un territorio delimitado exterior e interiormente, es decir, una nación “adoptada” por un Estado, que inmediatamente otorga la pertenencia nacional a una comunidad política, a quien nace bajo este dominio. Esto viene acompañado por ciertos derechos básicos que el hecho mismo de ser ciudadano de un país proporciona, los derechos civiles, supuesta extensión “terrenal” de los derechos del hombre. Pues bien, de todo este conjunto de atributos es privado el apátrida. La pérdida de nacionalidad conlleva, como Arendt no deja de señalar, el abandono involuntario de una residencia propia y de una protección estatal, en tanto el individuo ya no pertenece a una comunidad política, no es un ciudadano de un país y carece ahora de responsabilidades y derechos propios. La relación entre derechos humanos y derechos civiles se hace evidente en el caso del apátrida, y uno parece no tener consistencia sin el otro. En palabras de la autora:

Los Derechos del Hombre, después de todo, habían sido definidos como “inalienables” porque se suponían que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos. (...) Los derechos civiles –es decir, los diversos derechos de los ciudadanos en diferentes países– eran estimados como encarnación y expresión en forma de leyes intangibles de los eternos Derechos del Hombre, que por sí mismos eran considerados independientes de la ciudadanía y de la nacionalidad. Todos los seres humanos eran ciudadanos de algún tipo de comunidad política (...). Los Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables (...) allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano<sup>12</sup>.

Es importante considerar este punto en dos sentidos: como la confirmación de una “abstracción” atribuida a la *Declaración...*<sup>13</sup>, y entonces cercana a la posición marxiana de los derechos, pero también como la identificación inmediata de los derechos del hombre con derechos de los pueblos en el sistema del Estado-nación<sup>14</sup>, lo que equivale a hablar de ciudadanía, nacionalidad y pueblo por un lado –en donde residirían efectivamente los derechos humanos–, y el hombre fuera de la ley –no ciudadano–, por otro. Esto se da particularmente en el caso del apátrida, puesto que existen situaciones donde la pérdida de derechos civiles (tales como la libertad o la prosecución de la felicidad) no acarrea la pérdida de los derechos humanos<sup>15</sup>. Y es aquí donde reside el eje que nos interesa resaltar, propio de la “paradoja”<sup>16</sup> de los derechos del hombre. En efecto, Arendt insiste en la particularidad de esta figura que, al no pertenecer a comunidad política alguna ni tener un lugar definido donde residir, no sólo se encuentra totalmente expulsado de la ley, sino que no hay ley alguna para él. Es

---

<sup>12</sup> Arendt, H., “Las perplejidades de los derechos del hombre” en Cap. IX, “La decadencia del estado-nación y el final de los derechos del hombre”, *Los orígenes del totalitarismo. Segunda parte: imperialismo*, pp. 414-416.

<sup>13</sup> Cfr. la recuperación que realiza Arendt de Edmund Burke en este sentido, en *ibíd.*, pp 423 y ss.

<sup>14</sup> Cfr. *ibíd.*, p. 413.

<sup>15</sup> Tal cual como remarca Arendt en *ibíd.*, p. 418.

<sup>16</sup> Para la idea de la “paradoja” de los derechos, cf. *ibíd.*, pp. 399, 413, 426.

mediante la ley que se priva a alguien de derechos, por lo que la idea misma de ley incluye, dentro de sí, la potestad de decidir a quién deja fuera de ella. Pero, señala Arendt, la ley es pensada en una comunidad dada<sup>17</sup>; sin pertenencia a esta, no sólo el individuo queda fuera de la ley, sino que la ley ya no lo alcanza para decidir sobre él, incluso sobre su afuera. El apátrida se encuentra fuera del alcance de la distinción (legal) entre legalidad-ilegalidad, marcos en los cuales los derechos humanos siguen siendo, aún, válidos y aplicables incluso para quienes pierden los derechos civiles.

Esta dimisión involuntaria de la ciudadanía-nacionalidad del apátrida significa, sobre todo, la “privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones”<sup>18</sup>. Su exclusión ya no depende únicamente de la privación de los derechos civiles como la libertad y la justicia, sujetos a lo que una persona haga o diga, sino que depende directamente de la raza a la que pertenezca, el credo que profese o, podríamos decir, de lo que la propia persona es. De esta manera, Arendt llega al punto de considerar la posibilidad de un “derecho a tener derechos”, que garantice aquellos derechos de opinión y acción, y un derecho a pertenecer a una comunidad política<sup>19</sup>.

Este postulado de Arendt da lugar a diversas interpretaciones contemporáneas, puesto que deja abiertos, a nuestro entender, al menos dos derivas centrales: 1) si el problema debe ser visto como una distinción más bien ontológica respecto de lo que puede significar Hombre y Humanidad, ya que la propia paradoja nos lleva a eso. Si esto es así, y no hay posibilidad de definir tales conceptos, no queda más alternativa que desechar la noción de derechos del hombre por falaz, para luego poder pensar otro tipo de política al respecto, tal como lo hace Giorgio Agamben. O bien, 2) si los derechos deben ser vistos en términos de factibilidad práctica y por lo tanto potencialmente políticos, más allá de quién sea su sujeto. En este caso, al mismo tiempo que una discusión filosófica, es también una discusión política.

Las dos opciones se abren lugar por lo siguiente: como Arendt señala, si examinamos la condición humana general de los expulsados, nos enfrentamos al

Ser humano que (...) queda abandonado con aquellas cualidades que normalmente sólo pueden destacar en la esfera de la vida privada y que deben

---

<sup>17</sup> Cf. *ibíd.*

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 420.

<sup>19</sup> Cf. *ibíd.*

permanecer indiferenciadas, simple existencia, en todas las cuestiones de carácter público. Esta simple existencia, es decir, todo lo que nos es misteriosamente otorgado por el nacimiento y que incluye la forma de nuestros cuerpos y el talento de nuestras mentes<sup>20</sup>.

El apátrida queda sólo con sus cualidades que deberían permanecer en el ámbito de lo privado. Lo privado no forma parte de lo que Arendt llama el artificio humano, el espacio de lo público y de la pluralidad. Argumento que Agamben lleva al extremo, utilizando la distinción aristotélica entre *zoé* y *bíos* para hablar de nuda vida y vida política, omitiendo así el detalle de que Arendt no utiliza esta distinción en el texto en cuestión, y haciendo de la primera el fundamento implícito en la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* para poder incorporar esta problemática dentro del paradigma biopolítico y del estado de excepción<sup>21</sup>.

Del mismo modo, resulta llamativo que Agamben no considere el párrafo siguiente del texto arendtiano donde la autora continúa desarrollando la idea de ámbito privado, pero en complementación con el ámbito público, puesto que allí la interpretación política toma cuerpo y se lee lo que la filósofa entiende por esfera pública en contraposición a esfera privada:

La esfera pública está tan consecuentemente basada en la ley de la igualdad como la esfera privada está basada en la ley de la diferencia y de la diferenciación universales. La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 425.

<sup>21</sup> No es de nuestro interés ahondar más en esta visión, pero vale la pena confrontar la lectura que Agamben hace de Arendt bajo el singular paraguas creado por las tesis biopolíticas de Foucault y el estado de excepción schmitteano, omitiendo ahondar en la fórmula del derecho a tener derechos, sobre todo en *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia (2010).

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 426.

Esto es el puntapié inicial para pensar lo político de una declaración de derechos sin encerrarlo en la aporía del hombre o el ciudadano, incluso cuando Arendt no pretenda hacerlo. De ahí el otro de los desprendimientos posibles. Efectivamente, es gracias a esta diferencia que no podemos encasillar a Arendt dentro de lo que Agamben llama el paradigma biopolítico (o no al menos como única alternativa posible), sino más bien considerarla como la primera en abrir la discusión actual en torno a la politicidad de una declaración de derechos. Esto es, a pesar de que podemos identificar algunos puntos comunes con Marx en la instalación de la sospecha respecto de una posible abstracción inoperante en términos políticos, esta segunda crítica contiene una diferencia fundamental, y es que retoma, aun en un contexto casi impensable, el valor del nombre “derechos” expresada en una simple “fórmula”, operando así como el punto inicial para retomar la discusión actual sobre tal concepto. La siguiente cita busca reflejar ese valor otorgado a los derechos al que nos referimos:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un *derecho a tener derechos* (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global<sup>23</sup>.

Si bien esta fórmula no volverá a aparecer en Hannah Arendt a lo largo de su obra, ha dejado abierta una serie de interpretaciones en las cuales se puede incluir un abanico de autores como Seyla Benhabib, Richard Bernstein, Claude Lefort, Étienne Balibar, Albrecht Wellmer, Slavok Žižek, entre otros<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Arendt, H., *Ob. Cit.*, p. 420. No podemos extendernos más en la lectura de Arendt, pero es importante recalcar que sus palabras se encuentran siempre acompañadas por un desarrollo, podríamos decir histórico o contextual, que resulta crucial tenerlo constantemente en consideración a la hora de interpretar sus “tesis” sobre los derechos. Creemos que este párrafo muestra precisamente eso, incorporando una reflexión teórica sobre los derechos dentro de un análisis minucioso de un determinado momento histórico, que si bien nos permite extraer nuevas consecuencias filosóficas de sus palabras, no nos da lugar a resituar toda su producción bajo un paradigma que no parece encontrarse en ningún lugar de su obra.

<sup>24</sup> Ver, por ejemplo, Balibar, É., *Ciudadanía*, ed. Adriana Hidalgo (2012), “La impolítica de los derechos humanos. Arendt: el derecho a tener derechos y la desobediencia cívica”, en *Erytheis*, n°2, noviembre

\*\*\*

Aunque muchas de las tesis de Rancière se oponen explícitamente a varias de las conceptualizaciones de Arendt<sup>25</sup>, notamos cómo rescata cierta politicidad inherente a la idea de los derechos, considerándolos desde el lugar del sujeto político, idea que encontramos condensada en su reciente reformulación del derecho a tener derechos, del siguiente modo: “los Derechos del Hombre son los derechos de aquellos que no tienen los derechos que tienen y que tienen los derechos que no tienen”<sup>26</sup>.

Esta conceptualización, a primera vista, no parece demasiado desarrollada por el autor. Sin embargo, vemos que es posible encontrarla a lo largo de gran parte de sus escritos, a veces de forma marginal y otras veces como parte de una

---

2007; Benhabib, S., “‘El derecho a tener derechos’: Hannah Arendt y las contradicciones del Estado-Nación”, en *Los derechos de los otros*, Gedisa, Barcelona (2005), “Otro universalismo: sobre la unidad y la diversidad de los derechos humanos”, en *Isegoría*, n°39, julio-diciembre de 1988; Bernstein, R., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, EE.UU. (1996); Habermas, J., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid (2005), *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona (1999); Lefort, C., “Derechos del hombre y política”, en *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires (1990), “Derechos humanos y Estado de bienestar”, en *El arte de escribir y lo político*, Herder, Barcelona (2007); “El pensamiento político ante los derechos del hombre” y “Derecho internacional, derechos del hombre y política”, en *Democracia y representación*, ed. Prometeo, Buenos Aires (2011); Wellmer, A., “Derechos humanos y democracia” en *Líneas de fuga de la modernidad*, FCE, Buenos Aires (2013).

<sup>25</sup> Una relación que, sin embargo, no deja de tener sus idas y vueltas. Tal es el caso de los conceptos de aparición y de artificio que Rancière reconoce en Arendt y retoma para pensar la acción política. Cfr. algunas obras importantes de Rancière como *El desacuerdo...*, *En los bordes de lo político*, y las entrevistas *Tiempos de la igualdad* y *El método de la igualdad*, todos trabajos que citaremos más adelante. También es importante ver Schaap, A., “Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics”, en *Jacques Rancière in the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*, Deranty, J.-P. y Ross, A. (eds.) ed. Continuum, Londres (2011), o bien “Enacting the Right to Have Rights: Jacques Rancière’s critique of Hannah Arendt”, en *European Journal of Political Theory*, 10(1), 2011; Ingram, J., “The Subject of the Politics of Recognition: Hannah Arendt and Jacques Rancière?” en Bertram, G., Celikates, R., Laudou, C. and Lauer, D. (eds.), *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l’humain*, L’Harmattan, París (2006), 229-45.

<sup>26</sup> Rancière, J., “¿Quién es el sujeto de los Derechos del Hombre?”, en *Derecho y Barbarie*, año 3, n° 3, 2010:11-19, p. 13. También aparece, ya no de forma tan explícita, en varios de los textos principales que veremos más adelante, a veces formulada de igual modo, a veces modificada, pero manteniendo la misma idea.

conclusión. Podemos pensar lo propiamente político de una declaración de derechos, en tanto vale más por su forma o rasgo igualitario que por su contenido. Es así que, para Rancière,

La existencia de un sujeto de derecho supone que la frase jurídica es verificable en un espacio de sentido común. (...) Igualdad y libertad son potencias que se engendran y crecen por un acto que les es propio. Y eso es lo que implica la idea de emancipación al afirmar que no hay libertad o igualdad ilusoria, que tanto la una como la otra son una potencia de la que conviene verificar sus efectos<sup>27</sup>.

Es posible considerar, de este modo, la politicidad del sujeto de los derechos del hombre en tanto sujeto que, por medio de una declaración, muestra que es un sujeto capaz de hacerla valer de modo emancipatorio, es decir, bajo el presupuesto de la igualdad. A partir del concepto de derechos surge nuestra hipótesis de lectura de la obra de Rancière, que retoma muchas de sus categorías principales, al tiempo que permite encontrar su posición filosófico-política de fondo respecto a ciertos usos de sus propios conceptos, donde la figura del sujeto de los derechos adquiere un espacio que permite comprenderlos desde una perspectiva más acabada. Dicho enfoque involucra tanto el aspecto político de la obra como el histórico.

Esta hipótesis de trabajo, a partir de un concepto secundario como el de sujeto de los derechos, busca dar luz a una parte de su producción teórica, y al mismo tiempo, demostrar que es posible enmarcar sus tesis dentro de la disputa por los derechos, a partir de la reformulación de la noción arendtiana del derecho a tener derechos, dando lugar a tomar la noción de derechos como un “nombre” de la política, y por ello, como un concepto con potencialidad política emancipatoria.

De este modo, el recorrido de este trabajo nos lleva a considerar, en el primer capítulo, la sección política de su obra, a fin de identificar sus conceptos más relevantes y de utilidad para nuestro propósito. En el segundo capítulo, introducimos lo que Rancière entiende por la historia, en particular la historicidad democrática, para poder comprender la importancia de la democracia y la subjetivación en el marco de las escenas de la historia. Esto nos conduce, en el tercer capítulo, a considerar el proceso de subjetivación, mediado por los derechos, como un proceso de relevancia para

---

<sup>27</sup> Rancière, J., *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires (2007), pp. 85-86.



comprender mejor todo lo visto en los primeros dos capítulos, en particular desde aquello que Rancière llama *vita democratica*.

## 1. POLÍTICA

### 1.1. División de la obra: política, historia, estética

El trabajo con conceptos de un autor que se cruzan en gran parte de sus escritos requiere, al menos, dos momentos: uno imprescindible que implica la lectura minuciosa de todo lo que tenga relación con aquellos, es decir, el trabajo de fuente y de bibliografía secundaria sobre el autor en cuestión; y un segundo momento que tiene que ver con la reflexión, en el sentido etimológico del término, sobre dicha obra. Este segundo momento genera algunas dificultades, pues no es sencillo atenerse sólo a lo que nuestro autor en cuestión nos dice textualmente en uno u otro libro. Antes bien, es la lógica de su escritura misma la que nos invita a ir y venir constantemente sobre ella, a riesgo permanente de perder el camino que originalmente hubiésemos querido plantear. Es ahí, entonces, que tomamos prestada de Rancière la forma en que muchas veces él mismo se relaciona con los textos<sup>28</sup>:

En mis términos, escribir –y su otro costado, leer– es una redistribución de lo sensible. La escritura libera las palabras de una relación dada entre signos y cuerpos. Al hacerlo, difumina la distinción entre oro y hierro y hace esta mezcla accesible para cualquiera<sup>29</sup>.

De la misma forma en que el autor toma momentos de la historia que le interesa traer a escena, fragmentos que no están ahí, a disposición de quien se interese por ellos, sino que poseen existencia en el instante en que alguien los construye como tales (y en muchos casos reformula), nosotros extraemos momentos de su obra que nos parece

---

<sup>28</sup> Ver “Escritura filosófica y discurso ordinario”, en *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*, Nueva Visión, Buenos Aires (2014), p. 114 y ss.

<sup>29</sup> Rancière, J., “Afterword. The method of equality: an answer to some questions”, en Rockhill, G. y Watts, Ph. (eds), *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*, Duke University Press, Londres (2009), p. 278 (traducción propia). Respecto del lugar de la escritura para Rancière hay mucho para decir, sobre todo en relación con lo que comparte con autores como Jean-Luc Nancy. Así, vale la pena ver al respecto lo que señala sobre el pensamiento y la escritura en *El método de la igualdad... ob. cit.*, pp. 114-120, y en *El Maestro Ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, ed. Del Zorzal, Buenos Aires (2007), pp. 85-87, y confrontarlo con Nancy, J-L., *La comunidad desobrada*, ed. Arena Libros, Madrid (2001), p. 77-78.

deberían formar parte de esta construcción, pero que no siempre están explícitos en su producción. Para ello resulta siempre necesario complementar el trabajo de análisis de sus ideas junto con el seguimiento de lo que podríamos llamar la estructura de ensayos, artículos y entrevistas que las contienen, dejando lugar a un apoyo, si se quiere, metodológico en la exposición.

Para encarar la cuestión del sujeto político de la emancipación en Rancière, existen varios caminos. Tomaremos uno que nos permite comprender su obra cabalmente: dividir su producción teórica en tres partes, y así dimensionarla en su totalidad con vistas a rescatar aquellos nudos centrales que creemos importantes. Esto no implica distinguir separadamente cada concepto, sino todo lo contrario. Realizamos esta distinción metodológica a fin de traer a colación, de diferentes modos y de acuerdo a cómo se presenta en cada sección, dichos conceptos teóricos. Es así como surgen y desaparecen una y otra vez nombres<sup>30</sup> tales como igualdad, sujeto, emancipación, etc., tanto en una sección como en otra, adquiriendo mayor sentido a medida que este trabajo se desarrolla. La división es, como acabamos de decir, de carácter metodológico, pero también epistémico. Esto es, creemos que esta división nos permite no sólo una exposición más ordenada de la obra rancieriana, sino también un conocimiento más acabado de sus categorías por medio del revelamiento de sus estrechas y necesarias relaciones.

Existen tres aspectos fundamentales que, por supuesto, están íntimamente vinculados por algunas nociones centrales que cruzan toda su producción, la cual tiene como eje central, siempre, la construcción de una filosofía capaz de pensar los momentos de emancipación. A fin de poder organizar mejor la lectura de (parte de) su obra, mantenemos entonces esta división. Una primera parte de su obra será el trabajo con la *historia*; una segunda, el desarrollo de las “tesis” sobre la *política* propiamente dicha; y una tercera su producción sobre *estética*. Diremos algunas palabras sobre esta última pues nos interesa traer a colación un concepto que se encuentra muy presente en esta etapa de su producción, como el de “lo sensible”. Luego, deberemos dejar de lado este aspecto para desarrollar los otros dos momentos, pues es a partir de ellos desde

---

<sup>30</sup> Utilizamos la palabra “nombre” tanto como “concepto” indistintamente, precisamente siguiendo lo que Rancière dice al respecto: “el ‘concepto’ designa entonces un operador de desplazamiento, la apertura a un campo de pensamiento”, y “un nombre es un operador de desplazamiento”. Cfr. Rancière, J., *El método de la igualdad*, ob. cit., pp. 120 y 206.

donde reconstruiremos los principales argumentos sobre el sujeto, la emancipación y los derechos.

### 1.1.1. Estética

Las tesis sobre estética ocupan una parte extensa de su producción<sup>31</sup>, y contienen elementos relevantes para comprender otras secciones de su obra, como los regímenes del arte, que permiten delimitar ciertos momentos de reconfiguración de lo sensible. Estos regímenes, clasificados en ético, representativo y estético del arte, son modos no taxativos de pensar las maneras de ser del arte y mantienen relaciones con otros conceptos importantes de la obra, sobre todo a partir de la idea de lo sensible.

De este aspecto de su obra es útil remarcar su conceptualización sobre el régimen estético de identificación del arte y su relación con la política. Rancière sostiene que el arte y la política comparten el escenario de lo estético, siempre y cuando se entienda que tal punto no tiene que ver con una teorización sobre lo bello, sino que es su carácter de *Aisthesis* lo que tiene de particular, su modo de *aparecer* y de configurar el plano de *lo sensible*. Al igual que en la política, todo lo dado, las formas de ser del mundo, lo establecido, forman parte del orden de lo sensible; lo que conlleva, necesariamente, sus consecuentes formas de ser, pensar, ver y decir. Esto no quiere decir, como suele ser leído en Rancière, que tales formas son necesariamente negativas, y por lo tanto es sólo la acción política la que viene a salvaguardar aquello que se pierde en lo mundano, cotidiano o dado. Tanto la lógica de lo dado, llamada lógica policial, como la política, son partes de un proceso de configuración y reconfiguración permanente de lo sensible, donde lo que lo moviliza es un principio por demás heterogéneo a la política como a la policía: el principio de igualdad.

---

<sup>31</sup> Los textos más importantes serán aquí, entre muchos otros, *Le Partage du sensible* (2000), *La fable cinématographique* (2001), *Politique de la littérature* (2007), *Le spectateur émancipé* (2008). También forman parte de esta clasificación textos como *Arrêt sur histoire* (1997), con Jean-Louis Comolli -que luego será en parte reeditado en *Figures de l'histoire* (2013), *La parole muette* (1998), *Aisthesis* (2011) y *Le fil perdu* (2014) que, junto con algunos otros, estos tres últimos podrían formar parte también de las siguientes disecciones que hicimos.

Dichas formas de ser, pensar, ver y decir, al tiempo que poseen sus determinadas configuraciones, son, o es posible que sean<sup>32</sup>, re-configuradas de otro modo. Movimiento que es propio de la política como también del arte, puesto que comparten el ámbito de lo sensible y su constante perturbación. En este espacio, hablar de estética de la política implica tener en cuenta tal disrupción de la política en el orden de lo sensible. De igual forma tiene sentido hablar de “política de la estética”, siempre y cuando sea considerado bajo el régimen estético del arte, donde lo que está en juego es “la manera en que las prácticas y las formas de visibilidad del arte intervienen en la división de lo sensible y en su reconfiguración, en el que recortan espacios y tiempos, sujetos y objetos, lo común y lo particular”<sup>33</sup>.

## 1.2. Los nombres de la política

Lo que entendemos por el aspecto político de su obra corresponde a sus trabajos sobre la relación entre filosofía y política<sup>34</sup>: sea en forma de “definición”, sea en forma de disputa. Textos donde Rancière se separa decididamente de algunas tradiciones de pensamiento y, a partir de allí, construye su sistema de conceptualización que va a prevalecer como fondo teórico en todos sus escritos, aun cuando no siempre los haga explícitos. Esto pasa, sobre todo, con lo que va a llamar los nombres de la política, palabras que por su “heterología” pueden ser todo el tiempo re-trazados: democracia, política, filosofía, sujeto, ciudadano, entre otros. La heterología significa la lógica de los nombres propios que se vuelven impropios en tanto son puestos a prueba como *otro*

---

<sup>32</sup> Cfr. Rancière, J., *El método de la igualdad...*, *ob. cit.*, p. 203 y ss., para comprender lo que entiende por lo “posible”.

<sup>33</sup> Rancière, J., *Sobre políticas estéticas*, ed. Museu d’Art Contemporani de Barcelona y Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona (2005), p. 19.

<sup>34</sup> Por supuesto, aquí entran tanto textos de polémica con otros autores, como también textos “situacionales”: *La leçon d’Althusser* (1974), *La Mésestante* (1995), *Aux bords du politique* (1990, 1998) *La haine de la démocratie* (2005), sin contar infinita cantidad de artículos. Incluimos aquí también *Le Philosophe et ses pauvres* (1983), ya que no creemos que este texto forme parte de la sección histórica de su obra, lugar donde la incorporan Rockhill y Watts en “Jacques Rancière. Thinker of disensus”, quienes realizan una disección guiada por la misma lógica que estamos realizando nosotros, pero con diferencias de lectura con algunos de sus escritos. Cfr. Rockhill, G. y Watts, Ph. (eds.), *Jacques Rancière. history, politics, aesthetics*, Duke University Press, Estados Unidos (2009), p. 4.

*nombre*, son verificados por sujetos bajo *el principio de la igualdad de un ser parlante con otro ser parlante*. Nombres que no tienen una dinámica de correspondencia necesaria entre lo que las palabras dicen y su objeto de referencia, pues las palabras, por su polisemia (y la homonimia dirá Rancière<sup>35</sup>), siempre exceden lo que ellas mismas se supone señalan o bien quieren decir, ocupando el lugar de otra palabra: es la *lógica del otro* la que las constituye.

Para el autor, la nominación, que pertenece al orden del discurso, designa y asigna un lugar en el orden social. El trabajo de Rancière con estos nombres pone en evidencia cómo se producen las relaciones entre dichas asignaciones y las situaciones efectivas, sus coincidencias o sus desplazamientos. Movimiento que se realiza siempre por medio del uso de la palabra y su efectividad simbólica en el orden de lo sensible. Un ejemplo de esto es lo que Rancière sostiene respecto de aquel “Hombre y Ciudadano” de la Declaración: “la universalidad política no está en *hombre* o en *ciudadano*. Está en el ‘¿qué es lo que resulta de eso?’, en su implementación discursiva y práctica”<sup>36</sup>, frase que muestra justamente lo que le resulta importante remarcar respecto a la cuestión de lo que se nombra, en este caso, a partir de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano.

### 1.2.1 Igualdad

El concepto central de toda la obra rancieriana es, sin lugar a dudas, la igualdad. En principio, para Rancière la igualdad es un supuesto que cobra sentido *sólo en la medida* en que se lo pone a prueba. Supuesto, podríamos decir, circular. Por un lado, su verificación es posible mediante una práctica. Por otro lado, es sólo mediante la igualdad como presupuesto que tales prácticas adquieren forma política. Pero esto no quiere decir que es un principio propio de la política. Mejor dicho, es un principio por el cual hay política, pero que no es propio, sino más bien ajeno a ella. Rancière sostiene, al

---

<sup>35</sup> Rancière, J., “El uso de las distinciones”, p. 7, traducción de artículo publicado en revista *Faillies*, II, 2006, consultado en <[http://www.ddooss.org/articulos/otros/Jacques\\_Ranciere.htm](http://www.ddooss.org/articulos/otros/Jacques_Ranciere.htm)>

<sup>36</sup> Rancière, J., *Política, policía, democracia*, ed. LOM, Santiago (2006), p. 20. Como se evidencia en esta cita, aquí aparece lo que advertíamos más arriba sobre los nombres que cruzan una y otra vez sus escritos. En este caso, surge la referencia a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que vemos retratada en su obra en diferentes momentos, y que trataremos de ir replicando en cada capítulo.

respecto, que “Hay política porque la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. Eso quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces”<sup>37</sup>. El autor continúa señalando que “la política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común [y] quienes están presentes en él”<sup>38</sup>. Aquí se encuentra una diferencia fundamental, entre otras, con la teoría de la democracia deliberativa, pues el uso que se hace de este escenario es polémico por definición, ya que no hay un interlocutor preexistente que se encuentre ahí presente:

Las partes no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se hacen contar como partes. La “discusión” sobre la distorsión no es un intercambio (...) entre interlocutores constituidos. Conciérne a la misma situación verbal y sus actores. No hay política porque los hombres, gracias al privilegio de la palabra, ponen en común sus intereses. Hay política porque quienes no tienen *derecho* a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo<sup>39</sup>.

Ahora bien, esta definición de la política para el autor adquiere sentido junto con otra parte importante de su constructo teórico, aquello que define, tomando lo que Foucault instituía como técnica de gobierno, como la *policía*: el orden dado de la distribución de los cuerpos en función de la división entre modos de hacer, ser y decir. Dicho de otro modo, cierta partición<sup>40</sup> de lo sensible que asigna determinado espacio, tiempo y tareas a los cuerpos por su nombre. En palabras de Rancière, la policía

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 (...). La policía no es tanto un “disciplinamiento” de los cuerpos

---

<sup>37</sup> Rancière, J., *El desacuerdo...*, *ob. cit.*, p. 31.

<sup>38</sup> Rancière, J., *ídem.*, p. 41.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, pp. 41-42. El subrayado es nuestro. Vemos que aquí aparece, por primera vez de muchas en este libro (uno de sus más importantes), la palabra “derecho” para nombrar la acción política.

<sup>40</sup> La palabra en francés es *partage*, que también puede ser traducido como compartir.

como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen<sup>41</sup>.

Si los nombres no pertenecen, por su sola definición, a una identidad fija y permanente en el orden de lo sensible, entonces precisamente hay política por la conjunción de esta lógica policial con la lógica que viene a desacomodarla, la de la igualdad, que establece una ruptura de cierta división de lo sensible del orden policial mediante su manifestación, la de un “supuesto que por principio le es heterogéneo (...), que manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier ser parlante”<sup>42</sup>. Es así como se encuentra el lazo entre la policía y la política, pues las une una lógica impropia, o como dijimos al comienzo, un principio que no les es propio:

La política no tiene objetos o cuestiones que le sean propios. Su único principio, la igualdad, no le es propio y en sí mismo no tiene nada de político. Todo lo que aquélla hace es darle una actualidad *en la forma de casos*, inscribir, en la forma de un litigio, la verificación de la igualdad en el corazón del orden policial. Lo que constituye el carácter político de una acción no es su objeto o el lugar donde se ejerce sino únicamente su forma, la que inscribe la verificación de la igualdad<sup>43</sup>.

La cita precedente resulta de vital importancia para no confundir y no generalizar sobre la teoría política de Rancière<sup>44</sup>, y para entender que si bien gran parte de su obra versa sobre la política, el eje central siempre estuvo en las prácticas que presuponen y llevan adelante el principio de igualdad. Sólo si comprendemos el lugar de tal principio es posible dimensionar la importancia del trabajo del autor de selección y construcción de escenas que cobran sentido bajo el presupuesto igualitario. Como aclara el autor en

---

<sup>41</sup> Rancière, J., *El desacuerdo...*, *ob. cit.*, pp. 44-45

<sup>42</sup> Rancière, J., *ibíd.*, pp. 45-46

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 47. El subrayado es nuestro.

<sup>44</sup> Cosa que efectivamente suele circular en las lecturas que tildan al autor como un pensador del acontecimiento, (*cfr.*, por ejemplo, Beraldi, G., “Rancière y la posibilidad de un ‘acontecimiento’ político en la educación” en *Ciencia, Docencia y Tecnología*, N° 39, Año XX, noviembre de 2009 (107-120)) o cierta generalización sobre lo que entiende por *policía*. Respecto a esto último no podemos extendernos aquí, pero debería alcanzar lo que señala en *ibíd.* pp. 46-47 para deslindarlo de una postura que piensa el orden policial únicamente de forma negativa.



una entrevista: “El punto fundamental para mi es éste: el carácter afirmativo de la igualdad y la construcción de una escena de verificación de la igualdad”<sup>45</sup>.

Una noción que muchas veces genera confusión, y que es necesario dilucidar, es la de la universalidad, y su relación con la igualdad. Para empezar, es preciso señalar que la construcción de escenas es siempre singular, por lo que la igualdad no es lisa y llanamente un universal. La igualdad aparece siempre acompañada por su puesta en práctica, una práctica que siempre está presuponiendo a la igualdad como una *posibilidad*. No hay igualdad en sí. Rancière dirá precisamente que *lo que hay* es desigualdad. El orden policial es eso. Lo que vemos, aquello que podemos comprobar, es la desigualdad. Sin embargo, nada indica que, aunque no sea posible comprobar la igualdad, no se pueda suponerla. Nada impide suponerla como existente, para partir de ella y evidenciar sus efectos. Tal acto es lo que define, para Rancière, nada menos que la emancipación. De no hacerlo, se partiría siempre suponiendo la desigualdad<sup>46</sup>.

Esta primera definición, entonces, asocia inmediatamente la igualdad a una práctica particular, difícil de pensar como un principio de aplicación universal. Por otro lado, lo anterior nos lleva al problema de la “ontología política”, aunque no haya en Rancière ningún desarrollo reconocido como propio y exclusivo de este plano filosófico. Pues, según señala Juan Manuel Reynares, la relación que se establece entre “la igualdad propia del lenguaje y la desigualdad de las relaciones sociales” es una “distorsión ontológica” que nos permitiría comprender “la co-constituitividad de la política y de la policía, como lógicas del ser-juntos humanos”<sup>47</sup>. Digamos primero que, si hay un *ser-juntos humanos*, es un *ser-entre*<sup>48</sup>. Segundo, y más importante, si es posible hacer una lectura ontológico-política de su obra, es cuando hacemos frente a cierta facticidad de las prácticas singulares que actualizan la igualdad bajo algún tipo de presupuesto anterior a estas, suponiendo la existencia de una noción subyacente y fundante a partir de la cual podemos pensar dicha facticidad. Y esto es riesgoso. Rancière no rechaza las lecturas ontológicas de sus producciones, ni anula las que se

---

<sup>45</sup> Rancière, J., *El método de la igualdad...*, *ob. cit.*, p. 159

<sup>46</sup> Este punto lo analizaremos con más detalle en el capítulo tres.

<sup>47</sup> Reynares, J.M., “Ontología de la distorsión”, en *Ontologías políticas*, Emmanuel Biset y Roque Farrán (eds.), Imago Mundi, Buenos Aires (2011), p. 103

<sup>48</sup> *Cfr. infra*, n. 147.

han hecho a partir de esa visión<sup>49</sup>, pero esta postura no nos permite comprender por qué resulta imposible utilizar, al modo de la aplicación de un teorema, la igualdad como universal en todo caso donde se evidencie una modificación fáctica del orden de lo sensible. No sólo eso, sino que al partir de una lectura ontológica de la cuestión política (que sin embargo debería ir un poco más atrás, y pensarla desde la cuestión del reparto de lo sensible), corremos el riesgo de encapsular la cuestión del universal, y por lo tanto de la igualdad, como un presupuesto previo no a nivel práctico, sino metafísico, y por eso mismo un universal sin dinamismo y sin necesidad de estar atado a un particular para cobrar sentido. Al mismo tiempo, si ese particular adquiere cuerpo sólo en la medida en que el universal de la igualdad lo pone en juego, y tal universal puede ser potencialmente pensado por fuera del aspecto práctico (es decir, ontológicamente), entonces es el particular mismo el que queda vacío.

Si hay un universal sin más, debería funcionar como una esencia previa a todo orden existente, donde la tarea residiría en encontrar y descubrir dicha esencia. Pero tampoco alcanza, y esto lo señala bien Reynares, con tomar al universal como una “universalidad vacía” encarnada por el proceso de subjetivación que afirma siempre un *singulier universal*<sup>50</sup>. Y es acá donde volvemos a la importancia de comprender ese acompañamiento de la verificación, la puesta en práctica. Esto es, cada una de esas escenas son momentos particulares que logran poner en juego un universal. Precisamente, como veremos más adelante, “la escena es el encuentro directo entre lo más particular y lo universal”<sup>51</sup>. De lo contrario, no hay modo alguno de evidenciar tal presupuesto. Es decir, el universal cobra sentido, y por lo tanto existe como tal, sólo en su relación con la particularidad fáctica que lo prueba. No sólo el hecho particular depende de ese universal para operar, sino que también la universalidad del principio cobra sentido sólo si se pone a prueba por medio del particular. Y probar, verificar, es hacer aparecer algo en el orden de lo sensible.

---

<sup>49</sup> Cfr. Rancière, J., *El método de la igualdad...*, ob. cit., pp.92-93. Incluso aclara, al final de *El desacuerdo*, en referencia a la ontología del ser-en-común de Jean-Luc Nancy, su diferencia entre una lectura del *interesse* originario, enfocándose antes en el *inter* como interrupción puntual y local de la lógica igualitaria que en el *esse* como fundante de la comunidad. Cfr. *El Desacuerdo...*, p. 170-172 y Nancy, J-L., *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid (2006), pp. 37-44; *El sentido del mundo*, La marca editora, Buenos Aires (2003), pp. 137-179.

<sup>50</sup> Aquí Reynares hace uso de las palabras de Žižek. Cfr. Reynares, J.M., “Ontología de la distorsión”, en ob. cit., p. 120, n. 37.

<sup>51</sup> Rancière, J., *El método de la igualdad...*, ob. cit., p.99.

La universalidad de la igualdad no existe, ni metafísica ni formalmente, sino que sólo su puesta a prueba le otorga *posibilidad* de existencia, en tanto permite operar en su nombre y solamente así, afirmarla. Sea como “principio”, como “axioma”, es siempre un supuesto que, antes de poseer por sí cierta universalidad, es universal sólo en la particularidad, es decir, es un *supuesto universalizable*. La igualdad funciona como un universal, sólo si entendemos, a diferencia de Reynares, que no hay detrás una ontología que la sitúe esencialmente como sustrato de las prácticas políticas, aún cuando sea presentada en forma de encarnación de un singular universal que la piense ontológicamente<sup>52</sup>.

Para cerrar este nudo tomamos la lectura que realiza Sergio Villalobos-Ruminott sobre la idea de cierto acontecimiento en Rancière, ya que sus palabras aclaran la necesidad de des-ontologizar las tesis de Rancière al fin de entender su separación del orden conceptual que la ontología política establece: “En el fondo, la desarticulación de la relación onto-política conlleva la desarticulación del esquema categorial que inscribe la temporalidad en un modelo binario (contingencia-necesidad) y permite pensar la constitución del sujeto político en términos de una irrupción acontecimental”<sup>53</sup>. Sujeto político que encarna un “potencial igualitario necesariamente universalista, pero rigurosamente contingente”<sup>54</sup>. La temporalidad que trabaja Rancière supone encontrar momentos de particularización del universal de la igualdad en casos concretos que dan lugar a la emancipación y la subjetivación política. Como señala Rancière,

---

<sup>52</sup> Por otro lado, y sin poder extendernos más en el tema, es lo que señala Étienne Balibar respecto del principio cívico de “igualdad” como un universal, que combina e instala, a partir del evento originario de las declaraciones estadounidense y francesa de derechos, tanto una *equality* como una *liberty* [*equaliberty*], operando como la “cara activa” del derecho a tener derechos arendtiano y hace de cada caso la institución de un universal singular: “‘Igualdad’ es un nombre que damos al ‘derecho a tener derechos’, dado que enfatiza la cara activa de esta noción. En la práctica, significa que puede haber un derecho a tener derechos solamente allí donde los individuos y los grupos no los reciben de un poder soberano externo o de una revelación trascendente, sino que *se confieren este derecho a sí mismos, o se otorgan los derechos recíprocamente*”. Balibar, É., “Sobre el universalismo. Un debate con Alain Badiou”, Intervención de apertura del *Koehn Endowed Lecture in Critical Theory. A Dialogue Between Alain Badiou and Étienne Balibar on ‘Universalism’*”, Universidad de California en Irvine, 2 de febrero de 2007, p. 7, disponible en la web: <http://eipcp.net/transversal/0607/balibar/es>.

<sup>53</sup> Villalobos-Ruminott, S., “El procedimiento-Rancière”, en *Política común*, Volumen 4, 2013, disponible en: <http://dx.doi.org/10.3998/pc.1232227.0004.002>.

<sup>54</sup> *Ídem*.

Esto es lo que implica el *proceso democrático*: la acción de sujetos que, trabajando sobre el intervalo de identidades, reconfiguran las distribuciones de lo privado y lo público, de lo universal y lo particular. (...) Consiste en esa puesta en juego perpetua, en esa invención de formas de subjetivación y de casos de verificación que contraría la perpetua privatización de la vida pública<sup>55</sup>.

Rancière hace operar así una heterología dentro de la política, la heterología de la igualdad, que permite cierto desplazamiento azaroso, no previsible, de los lugares que los nombres expresan. Desplazamiento que se vincula a la heterotopía de la política, pues no remite sólo a lo propio de ciertos nombres o expresiones, sino además al lugar del sujeto que nombran: sujeto al que los nombres identifican de un modo pero también aquel que, a través de dichos nombres y por fuera de ellos, evade y se mueve de las identificaciones que promueven, como así también de formas de clasificación que suponen. Al igual que un concepto, un nombre, dirá Rancière, es “un operador de desplazamiento”<sup>56</sup>. Como bien lo define Reynares,

Estos nombres están caracterizados por su carácter intrínsecamente polémico, al estar disponibles a la disputa por los límites de su comprensión, de allí que puedan ser suplementados políticamente. Esa práctica de suplemento es la que caracteriza al sujeto político. La reivindicación de la pretensión igualitaria que está a la base de la política implica disputar la semantización de los nombres (...). El suplemento sirve aquí para enfatizar la polisemia que caracteriza al lenguaje. Nunca un término posee un significado pleno y positivo, sino que este está siempre sujeto a la conflictividad política<sup>57</sup>.

Esto no va a ser otra cosa que el movimiento por el cual los sujetos ponen en juego las palabras. Sujetos anónimos, en tanto no son identificables por las palabras, sino que es “el poder de cualquiera” el que entra en escena. Podemos denominar esta operación como un proceso de des-identificación. Movimiento que es, para Rancière, democrático. Y tal proceso lleva el nombre de emancipación. Heterología y heterotopía son, entonces, categorías que permiten comprender el movimiento político y el uso de

---

<sup>55</sup> Rancière, J., *El odio a la democracia*, ed. Amorrortu, Buenos Aires (2007), pp. 89-90. El subrayado es nuestro.

<sup>56</sup> *Cfr. supra*, n. 40.

<sup>57</sup> Reynares, J.M., “Ontología de la distorsión”, *ob. cit.*, p. 117.

nombres propios que no son tales; nombres que constituyen, por medio de su vínculo con otras palabras, de su relación con las cosas, formas argumentativas y discursivas de la emancipación, singular o colectiva. Antes de entrar a analizar estos conceptos, debemos ver el segundo eje de la obra de Rancière, los momentos de la historia.

## 2. HISTORIA

El trabajo con la historia es, al igual que el eje que representa la dupla política y policia, la segunda columna que vertebra el recorrido pretendido aquí sobre la experiencia democrática y el lugar del derecho en los procesos de subjetivación. Pero no es suficiente considerar a este nuevo eje propuesto en pie de igualdad con el primero. Creemos que el trabajo con las escenas de la historia, aparte de contener el germen algunas veces, y el desarrollo muchas otras, de los conceptos fundamentales de su obra, funciona como un claro facilitador de la comprensión de los aspectos metodológicos y epistémicos de esta y, por lo tanto, de nuestra exposición a lo largo de este trabajo. Este punto es el que subyace como trasfondo de lo que el autor dirá más adelante en sus producciones sobre la política, el sujeto y la emancipación bajo el supuesto de la igualdad. Esto no quita que las obras posteriores no posean en sí mismaS independencia suficiente para ser leídas como tales, pero entender dicho aspecto y posicionarnos desde él nos arroja luz sobre aquella otra columna que vimos en el capítulo anterior. Es sólo si analizamos estos dos pilares de su trabajo como podemos ir entendiendo sus entrecruzamientos conceptuales y exponer gran parte de su obra en toda su dimensión, resaltando en ella los momentos que son de relevancia para nuestro fin y que al mismo tiempo son, creemos, hilos transversales de su producción.

A esta sección podríamos denominarla como su producción sobre los modos de desidentificación de sujetos particulares en situaciones dadas a lo largo de la historia<sup>58</sup>, o según sus propias palabras, simplemente como “la posibilidad de que los sujetos en general hagan una historia”<sup>59</sup>. Esta última es la definición, para Rancière, de la *historicidad democrática*, cierto modo de hacer, pensar y decir donde se ponen en juego

---

<sup>58</sup> A esta sección del trabajo con la historia corresponderían algunas de sus obras fundamentales, muchas de las cuales forman parte de su estudio de la historia del pensamiento obrero, como *La parole ouvrière*, con Alain Faure (1976), *La nuit des prolétaires* (1981), *Le maître ignorant* (1987), *Courts voyages au pays du peuple* (1990), *Les mots de l'histoire* (1992), *La parole muette*, (1998), *Aisthesis* (2011), y la revista por él y otros fundada *Les révoltes logiques* (1975-1981).

<sup>59</sup> Rancière, J., *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, ed. Nueva Visión, Buenos Aires (1993), p. 120.

formas singulares y colectivas de subjetivación<sup>60</sup>. Es el trabajo sobre “escenas de la historia”<sup>61</sup>, donde los sujetos re-configuran modos particulares de lo dado en el orden policial, apropiándose de palabras “mudas”, separando los tiempos de la “temporalidad de la simple reproducción”<sup>62</sup>. Son, en un punto, acciones políticas. Pero no es el aspecto propiamente político lo que le interesa a Rancière en esta parte de su obra, sino más bien los modos como estos procesos de separación de lo establecido crean efectos de emancipación sobre sujetos, sean individuos o colectivos, bajo el supuesto de la igualdad, en determinados momentos de la historia. Para el autor, “el tiempo de la historia no es solamente el de los grandes destinos colectivos. Es aquel en el que cualquiera y cualquier cosa hacen historia y dan testimonio de la historia”<sup>63</sup>.

## 2.1. La era democrática: el uso de la palabra

Para Rancière, lo que aparece en el análisis de la historia como disciplina, junto con el nacimiento de la literatura, es el exceso de las palabras: el lugar donde aquel que no tiene lugar en la comunidad que constituye el habla se hace lugar por el juego propio de ese mismo lenguaje. Es ahí donde “hay historia”. Como sostiene Rancière: “hay historia porque los seres hablantes están reunidos y divididos por nombres, porque se nombran ellos mismos y nombran a los otros que no tienen ‘ni la más mínima relación’ con conjuntos de propiedades”<sup>64</sup>.

Para Rancière, un punto importante a tener en cuenta es que, sobre todo con Platón y el nacimiento de la filosofía política, toda nominación implica una clasificación. Denominar, por ejemplo, a una clase social, no es sólo hablar de un conjunto de relaciones, sino también decir cómo esta clase debe ser, o bajo qué propiedades comunes permanecen los individuos que la componen. Este es el ámbito de lo policial, a diferencia de lo político. La distancia que se establece entre la

---

<sup>60</sup> Cfr., sobre todo, “Los hombres como animales literarios”, en *El tiempo de la igualdad*, ed. Herder, Barcelona (2011), pp. 79-100.

<sup>61</sup> Cfr. Rancière, J., *El método de la igualdad... ob. cit.*, pp. 98 y ss.

<sup>62</sup> Rancière, J., “Los hombres como animales literarios”, en *El tiempo de la igualdad, ob. cit.*, p. 79.

<sup>63</sup> Rancière, J., “Sentidos y figuras de la historia”, en *Figuras de la historia*, ed. Eterna Cadencia, Buenos Aires (2013), pp. 63.

<sup>64</sup> Rancière, J., *Los nombres..., ob. cit.*, p. 47.

identificación otorgada por un nombre y su clasificación nunca desaparece. Hay una “no-relación” que siempre se muestra como una distancia, que no es más que la de las palabras y las cosas. En ese hiato es que los sujetos clasificados por determinados nombres se *des-identifican*, porque el exceso de las palabras es siempre mayor que lo que estas dicen. Allí es donde se encuentra nada menos que el proceso de subjetivación política, propio de lo que Rancière llama la “era democrática”. A dicho proceso es posible ahora visualizarlo a partir de lo que considera un momento específico de la historia, la modernidad. De este modo, señala Rancière,

La era democrática y social no es, en efecto, ni la era de las masas ni la de los individuos. Es la era de la subjetivación azarosa, (...) constituid[a] a partir de lugares de palabra que no son localidades designables, que son articulaciones singulares entre el orden de la palabra y el de las clasificaciones<sup>65</sup>.

Bajo este modo de entender la historia y el uso de la palabra, toma relevancia el trabajo con los “archivos del pensamiento obrero”, como llama Rancière a las cartas, textos, poemas y diarios de algunos trabajadores y algunas trabajadoras de la primera mitad del siglo XIX<sup>66</sup>, donde implícitamente pone a trabajar un modelo de historia que luego explicitará en *Los nombres de la historia*, y que apunta su interés a “la manera de vivir el tiempo histórico, las fechas importantes, los ciclos de esperanza, de desaliento, de vuelta a empezar, de esperanza desplazada”<sup>67</sup>. Historia que “se convirtió un poco en la historia intelectual de una generación (...) en 1830” y que no es otra que una “historia herética”: “La herejía es *separación*, según su etimología (...): es, estrictamente, *dia-bólica: symbolon* resquebrajado que no se recompone, trozo de metal o de lengua que no se combina con ningún otro (...), voz separada del cuerpo, cuerpo separado del lugar”<sup>68</sup>.

No hay, en esta instancia de separación, una concordancia entre el cuerpo que habla (o que el historiador hace hablar) y aquella “verdad” a la que corresponde. No es posible así “regular la perturbación de las palabras” como la historia de las

---

<sup>65</sup> Rancière, J., *Los nombres...*, *ob. cit.*, p 114.

<sup>66</sup> Aquí nos referimos a *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, ed. Tinta Limón, Buenos Aires (2010).

<sup>67</sup> Rancière, J., “¡Y peor para los que estén cansados!”, en *El tiempo de la igualdad*, *ob. cit.*, p. 30.

<sup>68</sup> Rancière, J., *Los nombres...*, *ob. cit.*, p. 87.



mentalidades pretende hacer<sup>69</sup>. Esta herejía es “propia de la historicidad democrática”<sup>70</sup> y debe ser pensada, según Rancière, en un plano doble: empíricamente, en la desviación y disidencias religiosas y, podríamos decir, teóricamente, en los saberes heterodoxos que surgieron junto con los movimientos sociales modernos. En el primer aspecto del plano existe una “red de conexiones” dispersas, en las cuales, por supuesto, el sujeto del movimiento obrero forma parte: nuevas lenguas, pedagogías autodidácticas, escrituras sobre comunidades pasadas o por venir, entre otras.

Dentro de esta red de conexiones dispersas, se encuentra la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, documento que será una primera bisagra para comprender el porqué de lo democrático de la era moderna. Al tiempo que este moviliza y divide “según líneas nuevas las energías de la disidencia religiosa”, es un texto que permite “articular una experiencia de otro modo dedicada al mutismo por la separación de los lenguajes”<sup>71</sup>. Esto significa que la declaración como forma universal de manifestación de la palabra deja aparecer, en la escena pública, otras formas de ser, hacer y decir en el ámbito de lo sensible que no estaban contempladas como tales, formas que precisamente hacen uso de la Declaración sin dejar lugar a una única apropiación de su sentido. La Declaración ocupa, como un texto de referencia, un doble lugar: una inscripción material de la igualdad instalada en el orden de lo sensible, y el lugar de una palabra que escapa a todo espacio localizable puesto que puede ser constantemente relocalizada, operando como las “frases y disposiciones de frases que transforman en cosa visible y decible aquello que no tenía lugar para ser distinguido y solamente se escuchaba como ruido inarticulado, promoviendo al espacio común a sujetos inéditos”<sup>72</sup>.

En la segunda cara del plano doble, y de un modo más esencial, lo que aparece es la herejía como toma de palabra del sujeto obrero, propia de la “era democrática”. Por eso es posible hablar del sujeto de la historia, según este uso del exceso de palabras, que sitúa los nombres entre varios lugares, mostrando así su singularidad heterotópica. Aquí la Declaración también funciona como expresión de este modo de apropiación:

---

<sup>69</sup> Cfr. *ídem*, p. 112.

<sup>70</sup> *Ídem*, p. 115.

<sup>71</sup> *Ídem*.

<sup>72</sup> *Ídem*, p. 114. Es importante no considerar esta “aparición” o “irrupción” en el ámbito de lo sensible como una lógica del “acontecimiento”. La diferencia está en que es siempre una construcción de escenas que dan sentido a momentos concretos, y tiene que ver mucho más con cierto artificio de la política.

Son los nombres singulares, falsamente propios y falsamente comunes, de un estar-juntos sin lugar ni cuerpo; de un estar-juntos que es un estar-entre: entre varios lugares y varias identidades, varios modos de localización y de identificación. En efecto, esta herejía o errancia moderna tiene una propiedad inaudita: es idéntica al principio mismo de la ley que, al declarar los derechos humanos y del ciudadano, instala al sujeto democrático en el infinito de su distancia y de su recíproca protesta<sup>73</sup>.

Esta es la perspectiva desde la cual Rancière trabajará, sobre todo, en los primeros años de su producción teórica, y es la que posibilita ubicar, teóricamente, el trabajo con archivos obreros y qué entiende por los modos de subjetivación política que subyacen en ciertos usos de las palabras como la Declaración de 1789, o la Carta de 1830. Esto va de la mano también con el modo de pensar y practicar la historia que llevó adelante en la revista *Les révoltes logiques*, en la cual Rancière se dedicó, junto con otros autores, a estudiar y escribir sobre diferentes instancias de emancipación obrera y que tuvo vida desde 1975 a 1981: “la historia practicada en *Les révoltes logiques* enfatizaba que no hay una sola ‘voz del pueblo’. Hay voces quebradas, polémicas, dividiendo, en cada tiempo, la identidad que presentan”<sup>74</sup>. Antes de escribir sus textos más importantes como *La noche de los proletarios...*, *El desacuerdo...*, y otros, ya está prefigurando un modo de leer y relacionarse con archivos de época y lo que estos dicen.

Rancière va a tomar como punto de inflexión la idea de “era democrática” o “moderna” para desarrollar su definición de emancipación y subjetivación política en sus estudios sobre la experiencia de la militancia obrera. La era democrática es la era moderna, marcada por el hito de la Revolución Francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Las reivindicaciones obreras, las luchas por las injusticias sufridas, ya no entran bajo una lógica de correlación de fuerzas sino que comienza a aparecer una nueva práctica de la huelga que “busca transformar la

---

<sup>73</sup> *Ídem*, p. 116. Cfr. n. 61.

<sup>74</sup> Rancière, J., *Staging the people. The proletarian and his double*, ed. Verso, Nueva York, p. 11 (traducción propia). Del mismo modo recuerda en una entrevista: “mi proyecto, como el de *Révoltes Logiques*, es transcribir la memoria de los enfrentamientos imperceptibles, la huella de esos caminos, la marca de esas rupturas (...). No se trata de la nostalgia de los recuerdos, sino de la insistencia de las preguntas, de la prolongación de una brecha”, en Rancière, J., “¡Y peor para los que estén cansados!”, en *ob. cit.*, p. 31.

relación de fuerzas en relación de razón. Lo que no significa sustituir los actos por las palabras, sino hacer de la relación de fuerzas una práctica demostrativa”<sup>75</sup>, práctica de demostración de la igualdad. Esta demostración, y aquí la importancia de la “era moderna”, es una verificación de la igualdad como principio que permite oponer una frase a otra frase, un hecho a otro hecho, ya no un hecho a una frase o viceversa; pero que sobre todo adquiere valor en tanto la igualdad se encuentra inscrita en una declaración –un hecho fáctico– a la que es posible retrotraerse, volver a poner en escena mediante su recuerdo o rememoración<sup>76</sup>. Por eso los derechos son entendidos como portadores fácticos y operativos de igualdad<sup>77</sup>. La Declaración se encuentra inscrita materialmente en el orden de lo sensible, al tiempo que es la habilitación a un modo del uso de la palabra que escapa siempre a cualquier sujeción. Lo que Rancière señala aquí es que los derechos son el signo por excelencia del principio de igualdad, la referencia a una igualdad plasmada en un orden desigual. Esa inscripción igualitaria, particular, es universalizable pues está ahí para que sea puesta a prueba en cada caso, siempre. Bajo el nombre de los derechos, inscritos en una Declaración, se universaliza, poniendo en práctica el principio igualitario. Al mismo tiempo, este principio se resguarda en su propia inscripción dentro del orden desigual. Cada acto es una rememoración de tal principio.

Sin embargo, esto no significa dar vuelta el orden establecido, hacer una revolución, como tampoco una muestra de la correlación de fuerzas en términos de intereses contrapuestos. Lo que hace aparecer en escena una huelga en nombre de los derechos, e incluso lo que refleja el término “derechos” apunta al corazón mismo de la comunidad, del ser-en-común de la comunidad, mostrando que es siempre una comunidad de partición, no de consenso. Lo que muestra el uso de los derechos es un modo de traducir, de maximizar una inscripción igualitaria en “la vida de todos los días”<sup>78</sup>. Hace de la verificación del principio de igualdad una práctica demostrativa, validada bajo el nombre de unos derechos aclamados y plasmados en una declaración.

---

<sup>75</sup> *Ídem.*

<sup>76</sup> *Cfr. n. 185.*

<sup>77</sup> Claro está que esto no quiere decir que antes no hubo política ni principio alguno de igualdad. Sólo nos concentramos en el marco que nos interesa reconstruir dentro de su producción. *Cfr. El desacuerdo..., ob. cit.*, pp. 31-34, sobre la “libertad” en los antiguos como el operador de igualdad: “Hay política cuando la contingencia igualitaria interrumpe como ‘libertad’ del pueblo el orden natural de las dominaciones”

<sup>78</sup> Rancière, J., *En los bordes de lo político, ob. cit.*, pp. 70-72.

Esto es, precisamente, como veremos al final, la *vita democratica*, algo que la experiencia obrera realiza según nos relata *La noche de los proletarios*.

## 2.2. Las escenas de la historia

La lógica de trabajo rancieriana respecto de los usos de la historia consiste en no formar parte de tradición historiográfica alguna, lo cual hace que siempre oscile entre el trabajo de un historiador y el ensayo filosófico. Los momentos a elegir suelen tener una referencia vaga o imprecisa a hechos fácticos, utilizando más bien “archivos” que él mismo tilda de inadecuados a la hora de extraerle algún valor significativo para la historia. Si la lectura de los archivos del pensamiento obrero tiene algún sentido para la historia del movimiento de los trabajadores de principios y mediados del siglo XIX, es porque busca separarse de lo que dicha historia se ha encargado de reproducir una y otra vez, según Rancière, consciente o inconscientemente: la lógica platónica de la distribución de los tiempos y los lugares, lógica que los “‘intelectuales desclasados’, ‘ideólogos pequeño-burgueses’, ‘Maestros’”<sup>79</sup> creyeron haber evitado poniendo la palabra en el lugar del cuerpo, el cuerpo por la escritura, donde “el trabajo de la teoría debe igualarse al sufrimiento”<sup>80</sup> del hombre con delantal de cuero, buscando desentrañar la verdad oculta de la relación de clases en la práctica de los trabajadores, o ensalzando una cultura de lucha detrás de las cotidianidades impuestas por la fábrica o el taller, entendiendo así la vida obrera con una lógica autónoma. Rancière objeta, justamente, que ese descubrimiento de cierto velo intelectual que cree lograr la ciencia histórica, sobre todo marxista, forma parte de esa dotación de sentido y coincidencia entre ciertos modos de distribución de las tareas y determinadas formas de vida obrera. La emancipación, bajo esta perspectiva, sólo puede venir gracias a un doble trabajo de recuperación del proletario: poner en evidencia el lugar que le tocó y que, por supuesto, desconoce, y retomar la verdad oculta en su ser, en su vida diaria, que no es más que trabajar. No es suficiente con demostrar la lógica inherente a la lucha de clases y la desigualdad palpable del día a día<sup>81</sup>, ya que la verdad se encuentra en el sujeto; hay que

---

<sup>79</sup> Rancière, J., *La noche de los proletarios... ob. cit.*, p. 39.

<sup>80</sup> *Ídem*.

<sup>81</sup> Punto que le reprochará a la sociología contemporánea de Bourdieu y Passeron y sus consecuentes aplicaciones en las reformas educativas de Francia a mediados de los '80. *Cfr.* sobre todo, de Rancière, *El*

buscarla en su materialidad, en sus prácticas de resistencia y subordinación cotidianas, en fin, en su toma de conciencia de desclasado. El problema es que tal trabajo doble nunca deja de suponer que el obrero es, ante todo, un obrero, con sus tiempos reales y necesidades que avasallan toda posibilidad de ser, hacer y decir de otro modo. Y ahí interviene, precisamente, el teórico:

La modestia historiadora (...) no ha suprimido el viejo discurso de la ciencia que excluye al artesano encerrado en el círculo de las necesidades y de los trabajos materiales, solamente lo ha duplicado en un discurso de la verdad, encarnando esa verdad en el mismo sujeto que no puede ni conocerla ni conocerse pero no sabría por eso mismo cesar de manifestarla en sus gestos y sus palabras. De ese modo el dominio se asegura un recambio: ora afirma la incapacidad del trabajador de conocer y transformar su condición sin el auxilio de su ciencia; ora tiene deferencia por la verdad sufriente del cuerpo popular y vergüenza de la falsa ciencia que la altera<sup>82</sup>.

Frente a esto, Rancière busca trabajar sobre la emancipación en el movimiento obrero, pero a partir algunos supuestos diferentes: el foco de la lectura de los archivos debe permitir construir escenas de emancipación, donde no se espera que los sujetos hagan lo que hacen, tomando así palabras de la burguesía de la época, de algunos letrados, de patrones, como así también los detalles que muestran un desplazamiento sutil de los tiempos, los horarios y los espacios de la producción obrera y sus consecuentes percepciones del mundo, reflejados en las cartas y diarios de algunas asociaciones obreras. La preocupación para Rancière reside en

(...) la insistencia de encontrar –según el caso– los gestos de los trabajadores tanto más cultivados que sus discursos, su disciplina más revolucionaria que sus arrebatos, sus fiestas más subversivas que sus motines, su palabra, en fin, tanto más elocuente en cuanto que es más muda y su subversión tanto más radical en cuanto que forma pliegues imperceptibles en la superficie del orden cotidiano<sup>83</sup>.

---

*maestro ignorante* y *En los bordes de lo político*. Ver también Nordman, C., *Rancière y Bourdieu. La política entre sociología y filosofía*, ed. Nueva Visión, Buenos Aires (2010)

<sup>82</sup> *Ídem*, pp. 39 y 40.

<sup>83</sup> *Ídem*, p. 42

Esto es lo que significa “construir escenas”. Tal construcción no es más que la identificación de una escena de la historia, donde es posible encontrar momentos de subjetivación que se constituyen en una diferencia con la situación dada. Crear una escena es “la puesta en práctica de un método”<sup>84</sup>. Su identificación es, de forma simultánea, su construcción, donde se produce un encuentro entre lo particular y lo universal, entre situaciones particulares y su reconstrucción en tanto funciona como “emblematización de esa situación”<sup>85</sup>, abriéndose así a otras escenas posibles de ser exploradas. La escena es, en palabras de Rancière, “una entidad teórica propia a lo que denomino un método de la igualdad porque destruye al mismo tiempo las jerarquías entre los niveles de realidad y de discurso y los métodos habituales para juzgar el carácter significativo de los fenómenos”<sup>86</sup>.

La construcción de escenas tiene sentido sólo si volvemos a uno de los conceptos centrales de Rancière, el reparto de lo sensible, es decir, de qué modo está distribuido lo dado y sus consecuentes formas de pensar, decir y hacer. Así lo explica Rancière en una entrevista, a propósito de la construcción de escenas y el reparto de lo sensible:

Construyo la escena como una maquinita en la que se puede condensar el máximo de significaciones en torno a la cuestión central, que es el reparto de lo sensible. A partir de eso la construyo, la entronizo como escena en función de sus capacidad para interrogar todos los conceptos o los discursos, todas las ficciones que tratan las mismas cuestiones, a saber, *qué relación hay entre el hecho de tener tiempo o no tener tiempo y el hecho de poder pensar o no poder pensar*<sup>87</sup>.

Del mismo modo, más atrás anticipa: “obtengo una escena sobre la distribución de los humanos en función de la posesión o la ausencia de tiempo”<sup>88</sup>. Al fin y al cabo, continúa,

---

<sup>84</sup> *El método de la igualdad...*, ob. cit., p. 98

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 99

<sup>86</sup> *Ídem*

<sup>87</sup> *ibid.*, p 100. El subrayado es nuestro

<sup>88</sup> *ibid.*, p. 99

Lo que puede ser puesto en juego (en las escenas tomadas, con diferentes grados de “facticidad”) es una cuestión de intensidad o de maximización de significaciones, de la multiplicidad de escenas, de registros de discursos que pueden intervenir y también de la capacidad de una transversal que hace que la historia concreta sea a la vez materia para una escritura literaria y materia para una moral filosófica”<sup>89</sup>.

El trabajo de construcción y/o reconstrucción de tal escena depende y sólo existe en la medida en que el autor le otorgue presencia por medio de la escritura. Habrá, desde ya, escenas que se encuentran mejor constituidas que otras, pero en todo caso lo que importa es el grado o la intensidad de un entrecruzamiento con el discurso filosófico que esta “materia prima” permite realizar. En última instancia, no son más que encuentros azarosos (y no tanto) entre discursos, pues el trabajo es siempre sobre diferentes relatos y apariciones de palabras inesperadas: encuentros entre “el discurso del filósofo con el discurso del que, por definición, no puede filosofar, a saber, el obrero”<sup>90</sup>.

Habiendo establecido el lugar desde donde Rancière se posiciona para construir las escenas de la historia, y antes de continuar con la noción aquí esbozada de experiencia democrática del movimiento militante obrero, debemos ahora ahondar un poco más en el aspecto específico de la cuestión de los derechos como portadores fácticos de igualdad y su significancia política en términos de subjetivación-emancipación.

---

<sup>89</sup> *Ídem.*

<sup>90</sup> *ibíd.* p. 100

### 3. EL SUJETO DE LOS DERECHOS

#### 3.1. La cuestión del sujeto

La categoría sujeto implica la articulación con diversos nombres de la política, como así también de la historia. Dicha categoría no se encuentra directamente problematizada por Rancière, pero sin embargo la idea del proceso de subjetivación bajo el supuesto de la igualdad como modo de emancipación supone, sí, un desarrollo conceptual sobre este problema que debe ser considerado. Este desarrollo viene acompañado por otra categoría, definitivamente más marginal, como la de derechos.

Según señalan Biset *et al.*<sup>91</sup>, la categoría sujeto se define en la modernidad. Una modernidad que nunca acaba de fundarse en el sujeto que ella misma constituye, pues se encontrará constantemente sometido a una crítica que llegará incluso a postular la muerte del sujeto. En la tensión sobre la categoría, Biset *et al.* muestran un interesante mapa de abordaje de la cuestión del sujeto, que nos permite comprender por qué y cómo Rancière se incluye en esta línea de pensamiento.

Por un lado, es posible reconocer una serie de desarrollos vinculados sobre todo con lecturas de Heidegger y un “abandono metafísico”<sup>92</sup>, donde autores como Nancy, Lacoue-Labarthe, Esposito, llaman a repensar los conceptos apoyados en supuestos metafísicos al mismo tiempo que resaltan la prioridad o importancia que adquiere la ontología política del sujeto. Aquí se encuentra, sobre todo, la pregunta fundamental que va a realizar Jean-Luc Nancy a muchos de sus colegas (en su gran mayoría franceses, en un primer momento) en 1989: “¿quién viene después del sujeto?”<sup>93</sup>

Por otro lado, los autores de *Sujeto. Una categoría en disputa* señalan que existe otra clasificación posible, que llaman “la paradoja radicalizada”, y que toma el problema del sujeto desde la modernidad a partir del binomio conflictivo entre

---

<sup>91</sup> Biset, E. *et al.*, *Sujeto...*, *ob. cit.*

<sup>92</sup> *Ídem*, p. 14.

<sup>93</sup> Formulada originalmente en la revista *Cahiers Confrontation*, 20, 1989, y luego reeditada y ampliada en inglés en el libro *Who comes after the subject?*, *ob. cit.* En este debate participan autores como Deleuze, Derrida, Badiou, Rancière, Blanchot, Descombes, Lyotard, Balibar, Levinas, entre muchos otros.



subjetivación y sujeción, representado por Foucault y su herencia contemporánea que radicaliza la idea de sujeto como súbdito<sup>94</sup>, tal como lo plantea Agamben.

Por último, otro interesante camino en este mapa es lo que llaman “el vacío estructural”, donde se incluye claramente a Rancière. Aquí está presente la tradición del estructuralismo francés que borra al “sujeto constituyente de sentido” de la perspectiva fenomenológica-hermenéutica<sup>95</sup>, pero que sin embargo plantea un nuevo pensamiento del sujeto al interior de esta corriente. Desde el sujeto del deseo del psicoanálisis con Jacques Lacan y desde el sujeto del cambio histórico del marxismo con Louis Althusser, se redefine al sujeto como el nudo problemático de la estructura en tanto tal, cuestión que lleva definitivamente a lo que Balibar va a llamar “la operación simultánea de deconstrucción y reconstrucción del sujeto”<sup>96</sup>.

Este pensamiento sobre el sujeto se forma también alrededor de cierto cuestionamiento al estructuralismo de vertiente marxista, y que por ello, el mismo Balibar llama posestructuralista, pero que va más allá en otros sentidos, puesto que discute con otras tradiciones, y retoma otras problemáticas. Como señalan Biset *et. al.*, desde el pensamiento político emancipatorio, “sin buscar agotar el horizonte, se produce una reformulación de la tradición marxista al ver en la categoría de sujeto, no el resultado de una determinación estructural, sino la *historicidad* de un sujeto de la emancipación”<sup>97</sup>. La reformulación marxista no agota el horizonte de la cuestión del sujeto planteada en el estructuralismo, más bien la complejiza (y por eso podemos empezar a hablar ya de cierto postestructuralismo, pues no es un abandono ni una superación, sino cierto tipo de reformulación). El sujeto de la emancipación ya no es identificable en un lugar determinado, como el sujeto proletario del marxismo, sino que “surge del *impasse* de la estructura, constituyéndose así como lugar privilegiado de la política”. Justamente, siguen los autores, “sujeto y política devienen categorías

---

<sup>94</sup> Biset, E., *et. al.*, *ob. cit.*, p. 16.

<sup>95</sup> *Ídem*, p. 15.

<sup>96</sup> Balibar, É., “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, Ponencia presentada el 21 de marzo de 2001 en el *Coloquio “Normas y estructuras”*, Universidad de Rennes I, primera aparición en la *Revue de Metaphysique et de Morale*, número especial “Repenser les structures”, Enero de 2005, pp. 163 y 164.

<sup>97</sup> *Ídem*, pp. 16-17. El subrayado es nuestro.

mutuamente determinadas: política nombra la emergencia de un sujeto histórico singular”<sup>98</sup>.

Al igual que Rancière, para Balibar la modernidad, marcada por las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX, es una bisagra para la lectura de la política. Los acontecimientos históricos marcan no sólo el rumbo de la política, sino también sus posteriores lecturas. No es casual que Balibar hable de un acontecimiento también “intelectual” y “discursivo”. Y precisamente, el hito político discursivo que marca este giro sin vuelta atrás es el texto paradigmático de la Revolución Francesa, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, del año 1789. ¿Por qué este acontecimiento se vuelve irreversible?

El mismo título de la *Declaración* lo hace manifiesto: porque plantea una ecuación universal, *sin precedente real en la historia*, entre el Hombre como tal y un nuevo ciudadano definido por sus “derechos” o, mejor aún, definido a partir de la conquista y ejercicio colectivo de sus derechos sin ninguna limitación *preestablecida*<sup>99</sup>.

Si la antinomia antes planteada entre súbdito y soberano a partir de la etimología de la palabra sujeto dejaba a esta en una paradoja constitutiva, luego de la Declaración el sujeto deviene ciudadano, y ya no es sólo el súbdito que obedece a la ley, sino el soberano que la hace. El ciudadano hace la propia ley que él obedece, ya no depende de una autoridad soberana que lo determine, la autodeterminación y por lo tanto la emancipación son realidades concretas del sujeto ciudadano.

### **3.2. Subjetivación y emancipación**

Para Rancière, *lo político* se define a partir del “encuentro de dos procesos heterogéneos”<sup>100</sup>, lo policial y la igualdad. La igualdad, dijimos, es un principio ajeno a

---

<sup>98</sup> *Ídem*. Los autores continúan el planteo, sosteniendo que “la categoría sujeto adquiere un estatuto ontológico” en tanto “se da un proceso de constitución allí” donde “se avanza más allá de la identificación del sujeto con individuos o colectivos específicos”.

<sup>99</sup> *Ibíd.* Cfr. *supra*, n. 64.

<sup>100</sup> *Ídem*, p. 17.

la política. Para que haya política debe haber algo que haga “reaccionar” ese principio, algo así como una confusión, cierta “distorsión”, o mejor dicho un “daño”<sup>101</sup>. El tratamiento de un daño supone una cuestión esencial: la construcción de la escena *como* política. Cuando ese daño se demuestra, hay escena política. De lo contrario, lo que hay es “ley de la igualdad” y “ley de la policía”. La definición de la igualdad como principio “impropio” de la política nos da un panorama del alcance que posee todo rasgo igualitario en cualquier proceso de subjetivación.

La igualdad como una “ley”, que opera más allá de la cuestión política, activa siempre formas de subjetivación inéditas. Estas formas son un modo muy concreto de emancipación, y es algo que Rancière postula a partir del descubrimiento de un personaje muy particular, Joseph Jacotot<sup>102</sup>, y sus experiencias como maestro en Bélgica a principios del siglo XIX<sup>103</sup>.

### 3.2.1. El juego de la emancipación

Joseph Jacotot es el maestro de una escena clave en la obra de Rancière, la emancipación intelectual. Esto funciona para comprender el proceso de subjetivación llevado adelante mediante el principio de igualdad, proceso llamado emancipación.

---

<sup>101</sup> Como bien señala Horacio Pons en su traducción de *El desacuerdo*, la palabra usada aquí es *tort*, que aparte del significado de “distorsión”, también posee el de “daño”, “perjuicio”, “error”. Una distorsión, aclara, puede ser el producto de un daño. *Cfr.* Rancière, J., *El desacuerdo... ob. cit.*, pp. 16 y 17, N. del T. En el caso de obras como *En los bordes de lo político* y *Política, policía e igualdad*, se opta directamente por la palabra “daño”.

<sup>102</sup> Rancière, J., *El maestro ignorante... ob. cit.*

<sup>103</sup> Hay también una lectura similar por hacer respecto de las últimas producciones de Rancière, alrededor de lo que denomina el régimen estético del arte, como escenas no tanto de emancipación en términos de sujetos políticos, sino de ciertas “aventuras” democráticas. Tendrá que ver, quizás, con lo que concluiremos en relación a lo que él llama *vita democratica*. Con respecto a este momento en la trayectoria de Rancière, es interesante saber que el estudio sobre Joseph Jacotot y su “método de enseñanza universal” lo realiza en la misma época en que se dedica a estudiar los que él llama “archivos del sueño obrero”, debiendo luego desprender toda una reflexión y posterior publicación al respecto. Esto es algo que escapa por mucho a este espacio, pero es interesante ver que en el texto de 1974 *La leçon d'Althusser*, y en gran parte de los artículos publicados en *Les Révoltes Logiques*, se encuentran referencias a lo que está leyendo sobre el movimiento obrero, que luego va a estar en *La nuit des prolétaires* de 1981; del mismo modo, en este último ya se encuentra la referencia a las prácticas de Jacotot, explicitadas posteriormente en *Le maître ignorant*, de 1987.

La emancipación intelectual se puede condensar en una frase: es un proceso que se logra a partir del trabajo de “la inteligencia al servicio de la voluntad”<sup>104</sup>. Esta breve oración contiene una apuesta simple: para poder hablar de inteligencia, hay que pensar antes el lugar de la voluntad.

Siempre se puede discutir sobre la igualdad como algo inherente entre los hombres o algo externo a ellos. Si nacemos o no nacemos iguales, con mayor o menor capacidad de pensar que otro, por ejemplo. Esto debería ser el punto de partida para poder luego hablar acerca de la sociedad, de las relaciones humanas, de las instituciones, entre otras cosas. Pero la discusión, advierte Rancière, no se centrará nunca en cuál es el punto de partida, sino en qué es lo que efectivamente se puede evidenciar, se puede demostrar y se puede afirmar. La conclusión a la que llegarán los “sabios”, dirá Rancière, es que lo que hay es siempre desigualdad. La sociología, por ejemplo, se encarga de eso. Lo que esta demuestra es que lo que hay, lo que existe y a partir de lo cual se pueden establecer verdades es la desigualdad. Pero, ¿será posible llegar a la conclusión contraria?, ¿es posible demostrar la igualdad? Según los modos de la ciencia social, no será posible, porque efectivamente lo que se puede demostrar científicamente es la desigualdad.

¿Cómo hacer para demostrar la igualdad, si lo que sobra en el mundo es desigualdad? Hay que empezar cambiando el enfoque del problema. Y es aquí donde Rancière, junto (o gracias) a Jacotot va a traer a colación algo importante: sí, existe la desigualdad, pero siempre va a existir y será afirmada y confirmada una y otra vez porque se la supone como punto de partida en todo análisis. Bajo esa lógica, la igualdad nunca podrá ser demostrada, más bien resultará imposible hacerlo. Los estudios sociológicos lo confirman: el sistema educativo francés parte de una desigualdad de clase que, por más reformas en vistas a alguna igualdad, no hace más que reproducir las desigualdades existentes.

No tiene sentido, entonces, sostiene Rancière, afirmar que todos los hombres son iguales, ya que no se puede demostrar. Pero, si bien no es posible, nada impide que lo supongamos como opinión: “nuestro problema no consiste en afirmar que todas las inteligencias son iguales, sino en ver qué se puede hacer a partir de esta suposición. Y para ello nos basta con que esa opinión sea posible, vale decir, que ninguna verdad

---

<sup>104</sup> Cfr. Rancière, J, *El maestro ignorante... ob. cit.*, p. 76 y ss.

contraria sea demostrada”<sup>105</sup>. Podemos empezar nombrando una creencia sobre la igualdad de inteligencias: “todas las inteligencias son iguales”, y ver qué ocurre con esta frase. No estamos oponiendo una verdad científica a otra, a la espera de una posible refutación; si se trata de una verdad, es a modo de una especie de “verdad a prueba”, de hipótesis práctica que cobra sentido en la medida en que su puesta en escena adquiere cuerpo. Y sólo adquiere cuerpo como un principio.

Una vez más, la igualdad sólo es un supuesto que opera como tal, mediante su verificación, mediante su práctica. Una forma de llevarlo a cabo es mediante el trabajo de la voluntad, el querer hacer algo y tener razón para ello, poniendo en actividad uno de las operaciones básicas de cualquier inteligencia: la atención a las cosas, conocidas o por conocer. Bajo este supuesto, todo sujeto es capaz, por sí mismo, de no considerarse como un sabio y poseedor de la verdad de las cosas, como así tampoco un ser inferior necesitado de explicaciones. Este es el trabajo de la inteligencia, guiado por la voluntad, y bajo el supuesto de la *posibilidad* de ver, hacer, y decir algo en tanto se considera (opina o supone) que es igual que otro. Aquel que se piensa igual que los demás, verifica constantemente la enseñanza universal; verificando sus supuestos, es un sujeto emancipado y también un potencial sujeto emancipador<sup>106</sup>.

La inteligencia y la voluntad son, entonces, dos facultades puestas en juego en el acto de aprender. Carece de sentido decir, como postulado universal, que todas las inteligencias son iguales –como así tampoco que son todas desiguales. En efecto, no podemos comprobar tal igualdad de inteligencias, puesto que es materialmente imposible, pero nada impide que la supongamos y actuemos para ver si se la puede practicar. Sí podemos decir, también, que se presta más o menos atención a algo, lo mismo que existe la posibilidad de distracción en cualquier sujeto. Con ello no decimos nada nuevo, y sin embargo ya es suficiente para comenzar a verificar el supuesto de la igualdad. Es por eso que a la igualdad de inteligencias sólo tiene sentido postularla si es posible verificarla, y sólo es posible verificarla si se la supone. Es un principio que, de inmediato, se convierte en un supuesto activo.

La atención exigida por la voluntad sí es un acto verificable. El mejor ejemplo para esto es, según Jacotot, cómo se aprende la lengua materna: en un contexto de necesidad (necesidad de comunicación, de aprendizaje técnico) se pone en juego la

---

<sup>105</sup> Rancière, J., *El maestro ignorante... ob. cit.*, p. 66.

<sup>106</sup> *Cfr. ibíd.*, p. 60.

voluntad de querer aprender algo –que no es otra cosa que la razón de la búsqueda–, por lo que inmediatamente comienza el acto de buscar y de prestar atención a lo que hay, a lo que se sabe, relacionar lo nuevo con lo viejo, etc. Relacionar es también interpretar, traducir, improvisar, crear, relatar, adivinar<sup>107</sup>. Esta atención es la inteligencia, la que se puede comprobar en el acto mismo en el que se lleva a cabo la búsqueda y la atención a las cosas –en la experiencia de Jacotot, la atención a un libro<sup>108</sup>. Es por ello que se dice que la inteligencia está al servicio de la voluntad: las condiciones azarosas ponen al sujeto en situaciones de necesidad para afrontarlas, llevarlas adelante y no esquivarlas ni pedir ayuda (no decir “no puedo” ni tampoco “sé su verdad, su razón”).

La capacidad para “aprovechar” el azar y convertirlo en “método” es lo que un maestro emancipador puede lograr, suponiendo la opinión de la igualdad de inteligencias, y creyendo en la potencia de la voluntad que puede instar al sujeto a hacer uso de toda su atención para “resolver” la situación planteada como necesaria. Un maestro emancipador es aquel que da lugar a esos espacios de potencial incentivo de la voluntad y la subsiguiente acción de la inteligencia, el que crea situaciones donde se necesite impulsar la inteligencia para atender a lo que se presenta. La puesta en acto de este proceso es la verificación misma de la igualdad de inteligencias. Toda distancia entre inteligencias es borrada, sólo media un objeto que pone en común aquello que no estaba puesto en común. Quien es capaz de potenciar esta posibilidad de verificación de inteligencias –en tanto considera al otro igual a él– es un sujeto emancipador. No interesa dar razones sobre lo que se presenta frente al alumno, sino dar lugar a que su propia atención le abra las puertas al conocimiento sobre lo que no sabe.

La operación “Rancière/Jacotot” es un juego donde “se nos detalla” pacientemente la lógica de la emancipación. Es una lógica que incluye necesariamente al otro, que se convierte ella misma en una *heterología*, y hace propio aquello que le es impropio por definición; en este caso todo tipo de saber.

La política de la emancipación es la política de un propio impropio. La lógica de la emancipación es una *heterología*. Expresémoslo de otro modo: el proceso de emancipación es la verificación de la igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro. Siempre está implementado en nombre de una categoría que se le niega el principio de esta igualdad o su consecuencia –

---

<sup>107</sup> Cfr. *idem*, 87.

<sup>108</sup> Cfr. Jacotot, J., *Lengua materna*, Cactus, Buenos Aires (2008) pp. 29 y ss.

trabajadores, mujeres, negros u otros—. Pero la implementación de la igualdad no por eso es manifestación de lo propio o de los atributos de la categoría en cuestión. El nombre de una categoría víctima de *un daño* y que invoca *sus derechos* es siempre el nombre del anónimo, el nombre de cualquiera<sup>109</sup>.

Esta cita nos permite dar ahora un paso más adelante, y articular este proceso de emancipación con el de la subjetivación política, en particular mediante algo que ya venimos esbozando: ciertos momentos políticos bajo el nombre de derechos. Cuestión que nos lleva, inexorablemente, a tocar otro aspecto clave en la obra de Rancière, la democracia, pues estos momentos forman parte de la definición de democracia para el autor.

La emancipación se trata no sólo de un proceso de subjetivación política, sino también de un modo de vivir que uno “se impone a sí mismo”. Esta forma de pensar la emancipación tiene que ver con la idea de experiencia democrática como un “trabajo de la igualdad”:

[U]n trabajo de la igualdad (...) debe consistir siempre (...) en una prueba que uno se impone a sí mismo. Ese es el sentido de la emancipación: emanciparse es salir de la minoría. Pero nadie sale de la minoría social más que por sí mismo. Emancipar a los trabajadores... [consiste en mostrar] que no son solamente seres de necesidad, de queja o de grito, sino seres de razón y discurso, que pueden oponer razón a las razones y esgrimir su acción como una demostración. Por eso se constituye la huelga como un sistema de razones. (...) Tal vez no sea necesario que los trabajadores posean sus fábricas y que las hagan funcionar por su cuenta para que sean iguales: quizá basta que demuestren, llegado el caso, que son capaces de hacerlo. Se trata de hacer una demostración de comunidad antes que de fundar un contra-poder que legisle en nombre de una sociedad por venir. Emanciparse no es escindirse, es afirmarse como copartícipe de un mundo común<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Rancière, J., *Política, policía, democracia*, ob. cit., p. 19. El subrayado es nuestro.

<sup>110</sup> Rancière, J., *En los bordes de lo político*, ob. cit., pp. 72 y 73.

### 3.3. Subjetivación política

#### 3.3.1 Democracia y espacio público

La emancipación, entonces, es un proceso que es factible de ser relatado mediante experiencias concretas de sujetos que actúan de acuerdo al supuesto igualitario, como el caso de lo que Jacotot llama la “enseñanza universal”. Bajo la idea de que todas las inteligencias son iguales es posible la emancipación intelectual de cada uno. Pero el problema central al que se enfrenta Jacotot, y con él su método igualitario, es la “masificación”. Jacotot se enfrenta a la instrucción masiva, a la cual llama “lógica embrutecedora”, que lo lleva inevitablemente a la pregunta por la emancipación social. Es decir, si es posible pensar la emancipación intelectual para todo el mundo, en forma simultánea y directa. Jacotot va a decir que no. Para Rancière esto significa un problema de índole político, puesto que supone considerar todo el aspecto propiamente político de la subjetivación. Desde nuestra hipótesis de lectura, creemos que en cada caso tomado por el autor para “ejemplificar”, o bien para hablar de la emancipación como un proceso de subjetivación política, lo que aparecen son precisamente algunas acciones entendidas bajo el nombre de los derechos.

Luego de *El maestro ignorante...*, queda abierto el problema de la relación entre emancipación bajo el signo de la igualdad y la sociedad “explicadora” o desigual. En dicha sociedad, la única posibilidad de que la igualdad se vislumbre es individual. La emancipación intelectual es individual. No hay, para Jacotot, otra emancipación posible. Por lo tanto, no hay igualdad social. Existe sólo la ley de la igualdad y la ley de la policía, de la desigualdad; una niega a la otra. Para que haya política, hay que modificar un poco la fórmula: “En lugar de decir que toda policía niega la igualdad, diremos que toda policía *daña* la igualdad. Diremos entonces que lo político es la *escena* donde la verificación de la igualdad debe tomar la forma del tratamiento de un daño”<sup>111</sup>. El tratamiento de un daño es la puesta en escena de una falla de toda comunidad, de aquello que no formaba parte de la cuenta originaria de la comunidad y que aparece precisamente como incontado, como un exceso en la cuenta de las partes. No es un conflicto de intereses entre partes. Aquí hay “una parte de los que no tienen parte” que se hace contar como tal, bajo el mismo lenguaje que no la cuenta. Así, dirá Rancière, el

---

<sup>111</sup> Rancière, J. *Política, policía, democracia*, ob. cit., pp. 17 y 18.



conflicto no gira en torno a que una parte dice “negro” y la otra “blanco”, sino en que las dos dicen “blanco” y sin embargo no se entienden<sup>112</sup>. Esta cuenta “supernumeraria” no es otra cosa que la democracia.

La singularidad del acto del *demos*, un *kratein* en un lugar de un *arkheîn*, atestigua de un desorden o equivocación originaria. El *demos* es al mismo tiempo el nombre de la comunidad y el nombre de su división, el nombre de un tratamiento de un daño. (...) [E]l pueblo es siempre más y menos que él mismo. Es el poder de *uno-de-más* que enrarece el orden de la policía<sup>113</sup>.

La política se “funda” en esa cuenta errónea y su inevitable desorden del *uno-de-más*, de ese poder de cualquiera, o ese anónimo, que viene a romper cualquier incorporación imaginaria a una sociedad con órdenes naturalizados, mostrando así su división originaria. Eso es la democracia. Aquí hay una referencia explícita a Claude Lefort, y vale la pena leer algo de lo que Rancière señala al respecto:

En una sociedad habrá democracia siempre que el *demos* exista como poder de división del *okhlos*. Ese poder de división se realiza a través de un sistema histórico contingente de acontecimientos, discursos y prácticas mediante los cuales una multitud cualquiera se declara y manifiesta como tal, rechazando, al mismo tiempo, tanto su incorporación al Uno de la colectividad que distribuye rangos e identidades, como a la pura derelicción de los focos individuales de goce y terror<sup>114</sup>.

Aquí están presentes algunas ideas que Rancière toma de Lefort, sobre todo en relación a una noción de democracia ligada a la modernidad, a través de la cuestión de los derechos del hombre. Para Lefort, los derechos irrumpen luego de la Declaración dejando una marca institucional, al mismo tiempo que una nueva forma de experiencia de vida social o co-existencia intersubjetiva. Es importante para Lefort saber lo que se produce a través de la institucionalización de los derechos del hombre, puesto que tiene una significación distinta a la crítica marxiana: “gracias a la afirmación, al reconocimiento, a la legitimación de cierta cantidad de libertades, un despliegue del

---

<sup>112</sup> Cfr. Rancière, J., *El desacuerdo...*, ob. cit., p. 8.

<sup>113</sup> Rancière, J., *idem*, p. 18.

<sup>114</sup> Rancière, J., *En los bordes de lo político*, ob. cit., p. 56.

espacio público, que acompaña un nuevo modo de relaciones sociales”<sup>115</sup>. Dicha significación es precisamente la forma democrática, ya que, como bien señala Martín Plot,

Para Lefort, la democracia no es un régimen en el que una sociedad atomista es gobernada por leyes sino “un régimen fundado en la legitimidad del debate acerca de qué es legítimo y qué es ilegítimo”, un régimen que se convierte en teatro de enunciación y contestación de derechos. Los derechos no son, así, una institución positiva sino un principio generativo de la democracia<sup>116</sup>.

Radicalizando esta perspectiva, diremos con Rancière que la democracia es la “*paradoja* fundadora de la política”. Pero, ¿cuál es esa paradoja? La de un gobierno que no puede gobernar. Si la democracia es una forma de gobierno, entonces es el gobierno de quien no tiene título para gobernar, “y el único que cumple con esta condición es el gobierno de ninguno y de todo el mundo, el gobierno de quienes no tienen título particular para gobernar, a saber, la democracia”<sup>117</sup>. La ausencia de título es lo que da título para el ejercicio de la *arkhé*. Ese poder de ninguno para gobernar es el lugar del sujeto anónimo, que actualiza el común de la comunidad siempre polémico. La democracia, en tal sentido, no es otra cosa que la subjetivación política misma, pues son los sujetos políticos quienes aseguran la existencia de la democracia como reconfiguración del espacio común, es decir, el disenso.

La democracia es, en general, el modo de subjetivación política. (...) Democracia es el nombre de una interrupción singular de ese orden de distribución de los cuerpos en comunidad (...). Es el nombre de lo que viene a interrumpir el buen funcionamiento de ese orden a través de un dispositivo singular de subjetivación<sup>118</sup>.

El disenso es eso que viene a desacomodar el orden, porque aquellos que lo hacen notar son quienes no coinciden en las partes de ese orden, llámese Estado, sociedad o

---

<sup>115</sup> Lefort, C., “El pensamiento político ante los derechos del hombre”, en *Democracia y representación*, Prometeo, Buenos Aires (2011), p. 80.

<sup>116</sup> Plot, M., “prólogo”, en Lefort, C., *ibid.*, p. 14.

<sup>117</sup> Rancière, J., *Política, policía, democracia*, *ob. cit.*, p. 12.

<sup>118</sup> Rancière, J., *El desacuerdo...*, *ob. cit.*, p. 126.

comunidad. Para Rancière, “es indudable que aquí puede invocarse la ‘indeterminación democrática’ conceptualizada por Claude Lefort”<sup>119</sup>, pero sin embargo la desincorporación revolucionaria no se da en el “doble cuerpo” del rey (motivo central del abordaje que realiza Lefort), sino que lo que posee un doble cuerpo es el pueblo mismo. No habrá un cuerpo celestial y uno terrestre, sino un cuerpo social y otro cuerpo que desplaza ese social en tanto identificación posible; un poder del pueblo que “desvía al gobierno de sí mismo, desviando de sí misma a la sociedad”<sup>120</sup>. Esto no significa que la disputa se da entre democracia formal vs. democracia real, como así tampoco entre democracia y representación:

Las formas jurídico-políticas de las constituciones y leyes estatales jamás descansan sobre una misma lógica. (...) [como dice Raymond Aron, el] ‘régimen constitucional pluralista’ es una forma mixta: una forma de funcionamiento del Estado fundada inicialmente en el privilegio de las élites ‘naturales’ y desviada poco a poco de su función por las luchas democráticas. (...) La democracia no se identifica nunca con una forma jurídico-política, lo cual no significa que esto le resulte indiferente. Significa que el poder del pueblo está siempre más acá y más allá de esas formas<sup>121</sup>.

Eso es la democracia para Rancière, donde el nombre del pueblo es necesario para poder gobernar en su nombre, y sin embargo ese pueblo posee un poder que demuestra, más allá de todo, que lo que hay es un no-título para gobernar.

La apropiación del nombre del pueblo por parte del gobierno es, para Rancière, la indistinción entre lo público y lo privado, o bien la privatización del espacio público como lugar de encuentro y de conflicto, bajo el orden policial. La democracia es, de este modo, no una forma de vida de individuos aislados dedicados a su felicidad privada y de consumo, sino la lucha en contra de la privatización del espacio público, la búsqueda de su amplificación, tratando de “afirmar el carácter público de los espacios, relaciones e instituciones considerados como privados”<sup>122</sup>; búsqueda que tuvo consecuencias históricas, como las luchas por pertenecer al ámbito público (ser

---

<sup>119</sup> *Ídem.*

<sup>120</sup> Rancière, J., *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires (2007), p. 76.

<sup>121</sup> *Ibid.*, pp. 80-81

<sup>122</sup> *Ídem*, p 82, en una clara referencia a Hannah Arendt.

ciudadano en Francia), o las luchas por los salarios ya no como relación privada entre el patrón y el trabajador, sino como un asunto público y colectivo. Como señala Rancière, la indiferenciación entre el aspecto privado (“los intereses de una sociedad”) y lo público, es una indistinción que logra catalogar al sujeto de la democracia, con la sola “igualdad jurídica” de los ciudadanos ante la ley, suplantando la potencialidad política del sujeto en el espacio público por la relación entre individuos privados. Esto da lugar a un argumento similar al de Marx en *Sobre la cuestión judía* sobre el burgués propietario que impone la ley de sus intereses bajo la máscara del derecho igual de todos, o bien a la inversa, la tautología de los derechos del hombre que son los derechos de quienes ya tienen derechos por ser ciudadanos. En este sentido, Rancière señala que

El “derecho al trabajo” reivindicado por lo movimientos obreros del siglo XIX significó primeramente esto: (...) ante todo, instauración del trabajo como estructura de la vida colectiva arrancada al exclusivo reino del derecho de los intereses privados. (...) [la dominación] pretende separar el ámbito de la *cosa pública* de los intereses privados de la sociedad. En este carácter, declara que la igualdad de los “hombres” y los “ciudadanos”, cuando es reconocida, concierne nada más que a su relación con la esfera jurídico-política constituida, y que allí donde el pueblo es soberano, no lo es sino en la acción de sus representantes y gobernantes<sup>123</sup>.

¿Existe la posibilidad de que el modo de acción de un sujeto pueda ser político, o las categorías que lo definen son siempre estáticas y, por lo tanto, nunca hay más que juego de intereses entre actores reconocidos? ¿Qué significa que haya un espacio que puede ser otro diferente al que es? ¿En qué sentido esa modificación es política y tiene que ver con lo público? Es política en el momento en que esa disputa se plantea entre sujetos que antes de ser contados como partes, deben aparecer como contables para esa cuenta, y tienen el poder de hacerlo precisamente en y por el ámbito público, en el lugar heterotópico de esos nombres comunes. Eso es lo público.

El litigio constituye lo público como tal. A través de formas específicas de disenso se pone en evidencia que el espacio público no existe como algo dado (pasado o por venir), sino que lo que existe es la distancia entre una forma de lo sensible que define un espacio como público y otra que no es considerada como tal, y que disputa el

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 83

sentido de ese primer sensible. Este choque de “mundos” en uno solo es la política, y es sobre todo un proceso que crea tales “mundos”, que no los encuentra constituidos de antemano ni los presenta como un destino futuro.

### 3.3.2. Subjetivación política como emancipación

Teniendo en cuenta lo desarrollado hasta aquí, es posible afirmar que la subjetivación política consiste en el proceso por el cual un sujeto se otorga a sí mismo la capacidad o la potencia de *reconfigurar* una identidad dada, un lugar y un tiempo asignado previamente a su cuerpo, o diremos más adelante, “a su alma”. Este proceso recibe el nombre de emancipación, o bien, si lo leemos en clave propiamente política, el nombre de democracia.

Una subjetivación política es el proceso mediante el cual aquellos que no tienen nombre se otorgan un nombre colectivo que les sirve para re-nombrar y re-calificar una situación dada. [...] Un sujeto político no es un cuerpo colectivo. Es un colectivo de enunciación y de manifestación que identifica su causa y su voz con las de cualquiera, con las de todos aquellos y todas aquellas que no tienen ‘derecho’ a hablar<sup>124</sup>.

Podemos definir, entonces, siguiendo las palabras de Rancière, a la subjetivación política mediante tres ejes propios de la heterología, es decir, que existen “tres determinaciones de la alteridad”<sup>125</sup> en la clasificación de la subjetividad como heterología: primero es un proceso de desclasificación, de negación de una “identidad impuesta por otro, fijada por la lógica policial”; segundo, el sujeto es un *in-between*, un entre-dos nombres o identidades, nunca prefijadas; tercero, siempre se admite una “identificación imposible”<sup>126</sup>. Por ejemplo, el uso del nombre proletarios, originalmente referido a quienes sólo viven y se reproducen, y por lo tanto no cuentan en la constitución simbólica de la ciudad, puede ser usado para demostrar precisamente esa

---

<sup>124</sup> Rancière, J., *Sobre Políticas Estéticas*, Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona y Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona (2005), pp. 83-84.

<sup>125</sup> Cfr. Rancière, J., *Política, policía, democracia*, ob. cit., p. 23 y ss.

<sup>126</sup> *Ídem*, p 23.

falta en la cuenta de la comunidad. Esto es posible porque el sujeto proletario es un “nombre propio” que se encuentra entre varios nombres: ciudadano y hombre, humanidad e inhumanidad, etc. Por último, este nombre es una identificación imposible que “puede encarnarse en aquellos o aquellas que la enuncian”<sup>127</sup> aún cuando estos nunca sean los sujetos del daño. Se puede hablar en nombre de un daño a partir de un nombre impropio, pues es el lugar de la acción política de un anónimo, de un cualquiera. Para Rancière la subjetivación política siempre implica un “discurso del otro”, en un triple sentido: primero, “es el rechazo de una identidad fijada por otro”; segundo, “es una demostración que se dirige a otro y constituye una comunidad definida por un cierto daño”; y por último, “contiene siempre una identificación imposible (...) con otro con el cual, al mismo tiempo, no puede ser identificado: ‘condenado de la tierra’ u otro”<sup>128</sup>.

Esto es la política de la emancipación que realiza un sujeto, y es propiamente característico de la democracia. No es casualidad que el autor siempre vuelva sobre los usos de los nombres bajo la lucha por los derechos, propia de la era moderna.

La política de la emancipación (...) afirma que la universalidad de las declaraciones de los derechos es la de las argumentaciones que autorizan. Pero éstas se posibilitan, en el caso francés, por el intervalo mismo que separa los dos términos de hombres y de ciudadano, autorizando así el recurso de uno al otro, la escenificación de innumerables demostraciones de derechos, incluyendo los derechos de aquellos o aquellas que no son contados o contadas ni como hombres ni como ciudadanos<sup>129</sup>.

En este sentido, podría surgir una pregunta quizás engañosa, pero útil para problematizar un poco más esta cuestión: ¿cuál es la diferencia entre emancipación y democracia? Parece intrincado, pero la clave aquí está en cómo ubicar al sujeto, como lo venimos mostrando. Es posible considerar la emancipación desde el aspecto propiamente subjetivo, de formación y constitución de una subjetividad, donde la primera definición parte del proceso de verificación de la igualdad de cualquier ser hablante con otro. Aquí lo que se asimila es la idea de una potencia de cualquiera, de un

---

<sup>127</sup> *Ídem*, p. 22.

<sup>128</sup> *Ídem*, p. 34.

<sup>129</sup> *Ídem*, p. 24.

anónimo que invoca, en un procedimiento de argumentación, sus derechos bajo una original presuposición de la igualdad de un ser parlante con otro ser parlante. Recordemos que esta igualdad, principio extraño a la política, para reconfigurar el orden policial, debe evidenciarse a través de la puesta en escena de un daño. De lo contrario, la emancipación es un proceso de subjetivación, pero permanece en el plano más individual. La emancipación intelectual es el ejemplo: no reconfigura lo dado entendido como el orden policial frente a la política, más bien es un sujeto que se desidentifica de cierta lógica de la desigualdad. Es, si se quiere arriesgar, mucho más primario y esencial que la acción política propiamente dicha. Por otro lado, sin embargo, la subjetivación, también como desidentificación, puede ser potencialmente política, y generar un estado de cosas diferente al previsto u ordenado, y en tal caso se lo podrá llamar democracia, pues esa es su esencia. Pero esto se da, justamente, a través de la demostración de un daño, de una distorsión originaria de toda comunidad.

### **3.4. El sujeto de los derechos**

Diremos que es posible “identificar” al sujeto, también como un sujeto de los derechos. Insistimos, no debemos olvidar la categoría sujeto en relación a su politicidad bajo el nombre de la igualdad y su historicidad como sujeto que surge en el seno del esplendor de la democracia moderna. Dicho sujeto, en nombre de una serie de derechos, mostrará al menos dos cosas: no hay un sujeto determinado de los derechos del hombre, y éstos contienen una potencial capacidad para ser pensados políticamente. Como veremos, si hay una paradoja de los derechos del hombre, es ahí mismo donde reside su politicidad, y no la necesidad de su abandono inminente.

Esto quiere decir que, así como el sujeto permite pensar a los derechos como nombre de la política, estos permiten pensar el lugar del sujeto precisamente como aquel que no es previa ni posteriormente definido por los derechos, sino a la inversa. El sujeto, o bien la subjetividad política, da pie a reflexionar acerca de la politicidad de los derechos a partir del supuesto de la igualdad, incluso cuando el interés del autor reside más en este principio que en el nombre –también heterotópico– de los derechos en sí mismo. Ya lo dijimos más arriba: en tanto nombre que retrotrae el reclamo por igualdad, los derechos funcionan como “operadores de la igualdad”.

Al comienzo nos referimos al tratamiento de los derechos como problema filosófico y político que se presenta, gracias a la lectura de Hannah Arendt, alrededor de la problemática de los derechos del hombre, en función de una “paradoja”. De esto resulta la conocida fórmula arendtiana del “derecho a tener derechos”, fórmula que Rancière va a tomar para re-trazar e introducir su propia lectura de los derechos.

Según Rancière, la paradoja que plantea la abstracción de los derechos del hombre es tautológica o vacía<sup>130</sup>: o son derechos que pertenecen al ciudadano y por lo tanto a alguien que ya los posee, es decir, los derechos de quienes ya tienen derechos, y entonces son una tautología<sup>131</sup>; o bien son los derechos del hombre desnudo, pero entonces no son nada, pues el hombre desnudo carece –sobre todo– de derechos. De aquí Rancière desprende, así, un tercer supuesto, arrancado de la fórmula arendtiana del derecho a tener derechos: “los Derechos del Hombre son los derechos de aquellos que no tienen los derechos que tienen y que tienen los derechos que no tienen”<sup>132</sup>. Esta tesis, fundamental para entender la reinterpretación de la fórmula arendtiana que realiza Rancière, es el primer paso para pensar lo político contenido en una declaración en nombre de derechos. Y es un nexo clave para la relación que buscamos mostrar entre sujeto, y por lo tanto subjetivación, y derechos. Veremos así qué significa *lo político* tal como venimos haciendo, enfocado ahora en la cuestión de los derechos como un modo fundamental y estratégico de pensar la igualdad.

De esto se sigue, muy estrechamente, la consideración del lugar de la democracia, que al mismo tiempo nos retrotrae al comienzo para hablar de escenas de la historia, y nos permite desembocar nuevamente en momentos democráticos (o bien “experiencias”) donde la igualdad será puesta en juego, precisamente, en nombre de los derechos. En fin, resume mucho de lo que postulamos como un modo de lectura de la obra de Rancière, al operar como una forma de articular conceptos.

Para entender la declaración reformulada por Rancière hay que preguntarse, primero, a qué se refiere con “aquellos”. Y es que la centralidad reside menos en el

---

<sup>130</sup> Rancière, J., “¿Quién es el sujeto de los Derechos del Hombre?”, *ob. cit.*, pp. 11-19. Cf. también *El odio a la democracia*, *ob. cit.*, pp. 84-89.

<sup>131</sup> Habría que preguntarse, de todas maneras, por qué Rancière no menciona la diferencia que Arendt plantea entre los derechos civiles y los Derechos Humanos. Posible respuesta: la crítica va dirigida principalmente al paradigma biopolítico de Agamben como anulación de la diferencia política entre sujeto e identidad, a la vez que se apoya en lo que Rancière siempre considera como la postura “arquipolítica” propia de Arendt. Puntos discutibles los dos, que confluyen en la diferencia de estos autores sobre el lugar de la filosofía para pensar la política.

<sup>132</sup> Rancière, J., “¿Quién es el sujeto de los Derechos del Hombre?”, *op. cit.*, p.13.



contenido de los derechos que en quién es el sujeto de éstos, quién toma ese nombre genérico para darle entidad, quiénes son “aquellos” que no tienen lo que parecieran tener y sin embargo hacen uso de lo que carecen. O mejor dicho, cuál es el proceso mediante el cual “aquellos” que se *apropian* de algo que no les pertenece, sino que más bien les es *impropio*, demuestran que nunca puede haber *un* sujeto definido de los derechos. Esto supone entender que la pregunta por “quiénes son aquellos” no refiere nunca a un sujeto particular o a individuos particulares, como así tampoco a colectivos sociales definidos. Nuevamente la lógica del otro se hace evidente.

Los sujetos políticos no se identifican con “hombres” o agrupamientos de poblaciones, ni con identidades definidas por textos constitucionales. Se definen siempre por un intervalo entre identidades, sea que estén determinadas por las relaciones sociales o por las categorías jurídicas. (...) Hombre y ciudadano son nombres de este tipo, nombres de lo común cuya extensión y comprensión son igualmente litigiosas y que por esto mismo se prestan a una suplementación política, a un ejercicio que verifica a qué sujetos se aplican esos nombres y de qué poder son portadores<sup>133</sup>.

Existe una brecha entre lo que se supone “propio” de alguien y lo que le es impropio: en esa distancia reside el “aquellos”, el sujeto de esos derechos. Ese lugar vacío es el que ocupa dicho sujeto, no entendido en términos numéricos, sino como el que se constituye en un lugar que no le pertenece, *pero* le pertenece. Lugar donde reside el momento político por excelencia y que, paradójicamente, también es heterotópico.

Recordemos que una identidad que es definida y a la que le es asignada un lugar, un tiempo y un nombre propio es lo que Rancière llama la lógica de lo policial. La política, al contrario, es ese momento de institución de una paradoja, de un conflicto, en el ámbito de lo sensible. O bien podemos decir, la política como institución de un disenso, frente al consenso de la lógica policial. De lo que se trata es de pensar, frente a las lógicas identitarias o policiales, que siempre hay una distancia que se establece respecto a los nombres que éstas asignan. Esta distancia es constitutiva del orden dado, y la aparición de esa distancia es mostrada según lo que decíamos respecto del daño.

Esta evidencia de la distancia es un proceso político que, constituyéndose, constituye a la vez su sujeto. El sujeto político que se conforma en ese acto que irrumpe

---

<sup>133</sup> Cfr. n. 36.

y muestra la distancia existente entre la lógica policial que le asignaba un modo de ser, de hacer y de decir, y la lógica de la igualdad de un ser parlante con otro ser parlante, se pone en acción cuando aquel supuesto que le es heterogéneo, el de la igualdad, es verificado, universalizado en diferentes casos particulares.

El sujeto verifica una frase, bajo el nombre de los derechos, reconfigurando el orden de lo sensible, ese espacio común litigioso donde el sujeto se constituye. Como citamos en la introducción, para Rancière, “la existencia de un sujeto de derecho supone que la frase jurídica es verificable en un espacio de sentido común”<sup>134</sup>; sentido común que será siempre transgresivo y violento. Una inscripción que siempre posee cierta violencia en sus modos: al demostrar que la comunidad es siempre de partición “supone una violencia simbólica tanto en relación al otro como hacia sí mismo. El sujeto de derecho que ningún texto basta para fundar sólo puede existir en esta doble violencia”<sup>135</sup>.

En este proceso de subjetivación vuelve a aparecer la cuestión de la relación universal-particular como el trasfondo para comprender la noción de subjetividad, sobre todo a partir de la relación universalidad/identidad:

El único universal político es la igualdad. Pero no es un valor inscrito en la esencia de la humanidad o de la razón. La igualdad existe y causa efecto (...). No es un valor que se invoque, sino un universal que debe presuponerse, verificarse y demostrarse en cada caso. (...) El modo de eficacia de la universalidad en política, es la construcción, discursiva y práctica, de una verificación polémica, un caso, una demostración. El lugar de la verdad no es la del fundamento o de lo ideal. Es siempre un *topos*, el lugar de una subjetivación en un procedimiento de argumentación. Su lenguaje es siempre idiomático. (...) Cuando los grupos víctimas de una injusticia entran en el tratamiento de un daño, se refieren generalmente a la humanidad y a sus derechos, pero la universalidad no reside en conceptos invocados de este modo. Reside en el proceso argumentativo que demuestra sus consecuencias. (...) La universalidad política no está en *hombre* o *ciudadano*, Está en el ‘¿qué es lo que resulta de eso?’, en su implementación discursiva y práctica. Esta universalidad puede desarrollarse con la mediación de categorías particulares<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> Rancière, J., *En los bordes de lo político*, ob. cit., p. 74.

<sup>135</sup> *Ídem*.

<sup>136</sup> Rancière, J., *Política, policía, democracia*, ob. cit., pp. 19 y 20.

Esto nos devuelve a la pregunta central, “¿quién es el sujeto de los derechos humanos?”, puesto que en ella opera, también, la pregunta por el universal igualdad, mediado por la categoría particular del sujeto. Por ejemplo, las primeras militantes feministas francesas se preguntan si son las mujeres francesas, franceses. Lo que evidencia, en primera instancia, el fallo de la lógica desigual. Fallo que, precisamente, se convierte en una relación entre ese no-lugar y el lugar polémico. Esto no es otra cosa que una construcción de una escena política que pone en juego la relación universal/particular.

En dicha escena el efecto político de los derechos se evidencia, sobre todas las cosas, en su *forma* misma como *declaración*, más allá de su contenido. Toda forma independiente al contenido puede ser pensada de *otra forma*, y en eso reside la política de los nombres que son propiamente impropios, como el derecho, o el *demos* que, según Rancière, es el nombre genérico por excelencia, aquel que siempre significa algo más que la suma de la población. En ese excedente se encuentra el sujeto político, aquel que está de más, inclasificable. No es un sujeto identificable con el hombre o con el ciudadano, es el sujeto que en su clasificación como determinado tipo, se desclasifica. Si hay una paradoja, es en la identificación de un sujeto con aquello que no lo identifica como tal, en ese lugar impropio: el lugar del sujeto de los derechos humanos, aquel (o “aquellos”) entre hombre y ciudadano.

La pregunta por los derechos humanos se vuelve tautológica o vacía, justamente, si su respuesta consiste en definir, a través de ellos, a su sujeto. En cambio, se muestra política cuando los derechos no determinan su sujeto –excluyendo necesariamente a otro–, sino que en tanto nombres litigiosos, muestran cómo es posible la constitución de un sujeto político capaz de re-significar estos derechos, y no a la inversa. Los derechos humanos no definen su sujeto, es éste quien se constituye litigiosamente dándole sentido a la impropiedad propia de los derechos, a través de la paradoja inherente a su indefinición, propia de los nombres heterotópicos.

### **3.4.1. La cuestión del estado de derecho**

El tema de los derechos nos lleva a otro punto en la obra de Rancière, y merece un pequeño apartado en tanto resulta una confusión común en su lectura, que tiene que ver

con la crítica al estado de derecho. Es una confusión, en un punto, justificada, pues encontramos aquí cierta ambigüedad y algunas modificaciones en su perspectiva. Esto es así porque en una primera lectura, no parece ser lo mismo aquello que dirá en 1980 con lo que dirá en las últimas entrevistas publicadas, respecto a la cuestión del “estado de derecho”. Pero habrá que decir, como hipótesis, que lo que cambia, sobre todo, es contra quiénes se dirige: en sus primeros escritos, contra la versión marxista de la lectura de los derechos del hombre; en los últimos tiempos, contra una política del consenso cargada de cierto “odio a la democracia”, vigente en la actualidad.

Debemos entender que la crítica al estado de derecho se dirige a su definición como “imperio de la ley” (su traducción en inglés lo aclara mejor, “*rule of law*”). Para Rancière, la lectura de la vida política a través de los mecanismos jurídicos y los deberes del ciudadano son un modo más de las reglas de normatividad de la lógica policial. Y aquí aparecen dos confusiones: primero, no es posible una identificación de la política con lo *propio* de una comunidad, sea una comunidad pequeña, el Estado, etc. La identificación de la política con alguna manifestación *propia* de la comunidad, no importa cuál y cómo, responde al principio de la policía, no de la política. La política siempre es el uno-de-más que no puede ser contado en esa comunidad. En segundo lugar, el derecho escapa, precisamente, a ser sólo un artilugio jurídico de ese estilo, pues precisamente debe ser considerado a partir de su politicidad inherente (y agregaríamos también, en su propia historicidad), que tiene que ver con la lógica que vimos más arriba, de un propio *impropio*, o heterología de la emancipación.

Sin embargo, esto no radicaliza el argumento rancieriano al punto de considerarlo un pensamiento anárquico, o anti-estatal, y aquí es donde pareciera mostrar cierta indecisión o falta de aclaración de sus definiciones. El derecho es también la forma en que se puede medir y ampliar la actividad política, e incluso permitir “la institucionalización de las condiciones mismas de su propio ejercicio”<sup>137</sup>. Tampoco hace falta decir que con esto la política deba ser pensada y elaborada desde esa institucionalización. Son siempre los sujetos quienes hacen la política, entre la lógica policial y el principio igualitario. Lo que el derecho logra es institucionalizar la condición del ejercicio de la política mediante “el incremento de la potencia del sujeto político en tanto que tal”. Esto significa, según señala Rancière, que “este incremento de potencia se manifiesta también en la reordenación de la relación de fuerzas tal como se

---

<sup>137</sup> Rancière, J., *El método de la igualdad...*, *ob. cit.*, p. 216.

inscribe en las instituciones estatales y en las sociales”<sup>138</sup>. Aquí Rancière reconoce que, si bien la política pasa exclusivamente por el sujeto político, no resulta lo mismo, para su efectividad, el grado en que las condiciones para llevarlo adelante estén desarrolladas. Aunque siempre permanezca un daño que pueda ser evidenciado mediante el uso de los derechos, se pueden ver limitados por estas condiciones, tal como señala nuestro autor:

Es bien sabido que todos los derechos están limitados por la posibilidad material de sacar partido de ellos, pero el principal derecho es el de ser un actor político sin medio. El hecho de poder salir a la calle teniendo en mente que el riesgo más probable no es que me disparen sino que, tal vez, me empujen un poco y me detengan, es algo muy importante. Más allá del aspecto puramente material, la creación de las condiciones que permiten que sea posible una presencia del pueblo en tanto que tal, diferente al pueblo encarnado en el Estado, es un criterio fundamental de la efectividad política. (...) Los efectos del combate político se advierten tanto en ese incremento subjetivo como en las condiciones de igualdad de derechos como también en cierta cantidad de condiciones mínimas requeridas para existir<sup>139</sup>.

Esto es muy interesante, pues si nos remitimos a un artículo de 1980 en *Les Révoltes Logiques*, vemos que ya está esbozando una posición al respecto, quizás más radicalizada por el encono que mantiene en esa época frente a las lecturas marxistas de todo tipo, en este caso sobre los derechos. Parece más extrema, pero ya se encuentra presente una idea de la relación entre democracia y derechos que continuará a lo largo de su obra. Relación en la que se encontrará de fondo, nuevamente, Lefort.

En un debate alrededor del libro *L'Etat et les esclaves* de Blandine Barret-Kriegel, y contra la lectura “anti-democrática” que ofrece Serge Cosseron respecto de los derechos, Rancière cita a Lefort para dar a entender ese exceso propio de la era democrática, encarnado en los derechos del hombre:

Es este exceso de democracia sobre el estado de derecho que Claude Lefort discute (*Libro 7*), y que hace de la demanda por “derechos” el instrumento, tanto

---

<sup>138</sup> *Ídem.*

<sup>139</sup> *Ídem.*, pp. 216-217

simbólico como real, de nuevas y desafiantes prácticas sociales, antes que la repetición de un estado o identidad comercial<sup>140</sup>.

Hay aquí una lectura de Lefort que nos muestra la relación que Rancière sostiene entre democracia y derechos, en donde si bien hay una crítica al estado actual de los derechos, lo que es importante reforzar es esta relación en sí misma<sup>141</sup>. Es decir, podemos concluir que la posibilidad de confusión entre la cuestión del sujeto de los derechos y la crítica al estado de derecho puede ser aclarada si comprendemos que Rancière es un pensador de la democracia “radical”, fundada en el supuesto de la igualdad, y en contra de un uso antidemocrático del nombre “derecho”.

### 3.5. *Vita democratica*

Creemos que un aspecto clave para darle sentido a todo este recorrido de lectura de la obra rancieriana se encuentra en aquello que el filósofo argelino entiende por experiencias democráticas o, su sinónimo, *vita democratica*. Este término proviene de un parafraseo de la *vita activa* de Arendt, y condensa varios conceptos que vimos a lo largo de este trabajo.

Gran parte de las definiciones de Rancière sobre la democracia parten de una defensa de este concepto fundante de la política, en contra de supuestas críticas. Es lo que da a llamar el “pensamiento de la sospecha”<sup>142</sup> alrededor de la democracia, en referencia al término *hypopsia* de los griegos.

---

<sup>140</sup> Rancière, J., “La révolution impensable”, en *Les Révoltes Logiques*, N° 12, 1980, pp.85-88. Traducción propia.

<sup>141</sup> Por otro lado, la defensa de la palabra democracia vuelve a aparecer en su libro *El odio a la democracia*, del año 2000. Aquí se agrega una crítica a la lectura liberal que busca en la democracia al individuo egoísta-consumista, según lo que llama una pobre lectura de las obras de Tocqueville. Cfr. Rancière, J., *El odio a la democracia*, *ob. cit.*, pp. 15 y ss.

<sup>142</sup> “La práctica democrática se ha visto así duplicada por el pensamiento de la sospecha, del mirar por debajo, reenviando todo enunciado democrático a una verdad disimulada de la desigualdad, la explotación o el desgarramiento. Se ha constituido una alianza entre dos temas: el de democracia formal opuesta a la democracia real, y el de la ilusión propia (...) de la conciencia espontánea de los explotados, separados del sentido de su propia práctica”, Rancière, J., *En los bordes de lo político*, *ob. cit.*, p. 67.

Las referencias de Rancière al mundo clásico son amplias y constantes, pero en este caso el problema no lo representa ni Tucídides, ni Platón, ni Aristóteles, sino que el pensamiento de la sospecha se dirige a nombrar un síntoma contemporáneo del pensamiento político: del mismo modo en que Platón define al régimen democrático, como un “bazar de constituciones”, la “crítica” contemporánea de la democracia postula que el individuo posmoderno es aquel que no distingue entre lo necesario y lo superfluo, lo igual o lo desigual, que pasa de la borrachera al régimen de gimnasia, etc.<sup>143</sup> Ese individuo representa la sociedad de consumo y la encarnación de la democracia misma, según sus “adversarios”<sup>144</sup>. Discurso que, al mismo tiempo, lleva a despreciar el sentido de la experiencia socialista –es decir, las experiencias de los obreros que él estudia– como trabajos de la democracia. Y aquí es donde Rancière introduce a Aristóteles que, aunque también considere a la democracia como el menos malo de los malos regímenes (en comparación a la *politeia*), presenta una idea del buen régimen político como justamente eso, un “bazar de constituciones”:

Un régimen sin mezcla, nos dice Aristóteles, un régimen que pretenda lograr que todas sus leyes e instituciones sean semejantes a su principio, se condena a la guerra civil y a la ruina (...). Para aproximarse a la perfección todo régimen deberá entonces corregirse (...), hacerse desemejante a sí mismo<sup>145</sup>.

Rancière rescata del pensamiento de Aristóteles algo muy valioso para pensar la democracia, que es la desemejanza del régimen a sí mismo como una función de artificio, abriendo el juego a pensar a la política ya no como una ilusión sino como un “arte de la vida en común”. Este arte, precisamente, le permite a Rancière dar un paso sobre la idea de democracia, en tanto poder del *démos*, como “un estilo de vida que da cabida a lo propio y a lo común”<sup>146</sup>. Efectivamente, Rancière se pregunta si esta idea de artificio de la vida en común “no tendrá algo que ver con la práctica y el pensamiento

---

<sup>143</sup> Cfr. *ibíd.*, p. 64.

<sup>144</sup> Aquí se refiere en particular a un libro de Crawford B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid (2003), y algunos textos de Jean Claude Millner.

<sup>145</sup> Rancière, J., *En los bordes de lo político*, *ob. cit.*, p. 65.

<sup>146</sup> *Ídem*, p. 66. Aquí está volviendo sobre lo que había comenzado al principio, un concepto de libertad que Tucídides, en libro II de *La Guerra del Peloponeso*, le atribuye a Pericles como una unidad entre lo propio y lo común.

democráticos en las democracias modernas”<sup>147</sup>, y que tiene que ver, quizás, no tanto con una acción colectiva y política –a la cual no excluye, por supuesto–, sino con una forma en que los sujetos pueden pensarse en y con la democracia en la vida cotidiana.

Este breve pasaje por las formas de gobierno en Platón y Aristóteles, que permite al autor interpretar el rasgo político del artificio de la vida en común como democrático (propio de la era moderna), es un prelude que Rancière realiza para llegar a lo que sostenemos es una cuestión central: la *vita democratica*. Este “modo de ser” de la vida democrática será presentado por experiencias (y por eso la historia es relevante) de la vida obrera, marcadas por otro modo de pensar la relación entre los modos de ser, hacer y decir de los sujetos con su mundo. Un mundo marcado, ahora, por cierto “espíritu” democrático. Como sostiene nuestro autor: “esto es lo que me gustaría mostrar examinando algunos aspectos de lo que llamaría *vita democratica*, en el sentido en que Hannah Arendt habla de la *vita activa*”<sup>148</sup>.

La *vita democratica* es la incorporación de la idea igualitaria “hecha cuerpo”, en la práctica de todos los días. Esto posibilita entender mejor dos cosas: aquello que tratamos de advertir respecto de la emancipación como un proceso de subjetivación, más allá de que luego pueda ser considerado político, y una idea de derechos que se identifica aún más con la de democracia, que se asimila a su historia moderna. La democracia puede ser pensada, en algún sentido –no siempre– como un modo de ser de acciones de los sujetos, modo de ser “hecho carne”, donde los derechos adquieren una fuerza dentro del proceso emancipatorio. Hay ciertos derechos que, luego de las revoluciones, son realmente incorporados al modo de pensar, ver y decir de los obreros. Estos derechos no sólo se hacen cuerpo en ellos como la libertad de demandar y hacer, sino que también cambian sus percepciones. La incorporación no es sólo corporal, sino también mental, “del alma”, como veremos.

Esta lectura busca articular, en un nivel más micro, esa relación entre la historia de las escenas democráticas, el lugar de ciertos derechos, y su relación con la subjetivación/emancipación. Veamos un ejemplo de uno de sus libros más importantes, *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*.

---

<sup>147</sup> Aquí vuelve también Lefort: “Puede que haya una relación por descubrir entre este arte de la desemejanza teorizado por Aristóteles y ese principio de división que Claude Lefort percibe como la esencia de la democracia moderna”. *Ibid.*, p. 66.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 68.



El trabajo con los archivos de la militancia socialista obrera es algo que Rancière realiza desde temprano para su constructo teórico. Es, entre otras cosas, una de las causas principales por las cuales se aleja del marxismo francés encarnado por Althusser y el Partido Comunista Francés. Ya explicamos más arriba, en la sección sobre el trabajo de la historia, la importancia de estas escenas. Habría que agregar que, aparte del trabajo más extenso en sus obras, es sin lugar a dudas el de mayor carácter “literario”<sup>149</sup>. Y eso no es casual. La filosofía para Rancière es el cruce de las fronteras que separan un tipo de escritura científica, académica, filosófica, con otra de carácter militante, o literario, o de distintos géneros y formas de escrituras en general. La asimilación en la forma de escritura entre las palabras del propio Rancière y lo que los archivos dicen es un modo de confundir esas palabras propias y ajenas: un entrecruzamiento entre las palabras que no son propias, haciendo *como si* fueran propias las veces que se considere necesario. Así como los obreros utilizan las palabras y los tiempos (en este caso, sobre todo los tiempos de la noche) propios de los burgueses, de los poetas, de los apóstoles, Rancière usa sus palabras para escribir un libro. Algo similar realiza, en menor medida y con más carga de tesis teóricas, en *El maestro ignorante* con las palabras de Jacotot.

Es sobre todo en este texto, entonces, donde el filósofo puede reconstruir, respecto de la incorporación de la idea igualitaria hecha cuerpo, como modo de vida, la cotidianeidad de una vida emancipada. El caso que mejor representa este modo de vida es el del carpintero Gabriel Gauny, quien sabe expresarlo, algunas veces, en palabras de un derecho, confuso y apenas esbozado, que se debe poder cumplir. Palabras que Rancière hace suyas:

No es la conciencia de la explotación lo que va a detener la mecánica productiva. Para quien sabe su existencia vendida, no importa en última instancia disputar sobre los beneficios del comprador. Entonces, no es la revuelta del trabajador explotado sino la cólera del pensamiento abandonado lo que viene a frenar los movimientos del cuerpo afirmando su derecho. Pero este *derecho de un alma*, a la que el encierro del taller no deja percibir, por la elevada ventana, otra libertad que el vuelo de los pájaros o el movimiento de las hojas, se encuentra al mismo tiempo repuesto: deviene el sueño de una vida vegetativa que aboliese el dolor o de una vida animal cuyo libre vuelo esté hecho del olvido de sí (...). La pérdida

---

<sup>149</sup> Podríamos arriesgar a decir algo parecido con su reciente libro *Aisthesis*.

de sí, ilusión beneficiosa para la explotación que descansa sobre la realidad de la liberación<sup>150</sup>.

La escena es triste, pues descansa sobre una impotencia del hacer obrero, que sólo puede ver por la ventana desde la casa donde está trabajando. Sin embargo, es ese mismo pensamiento que asimila el placer estético de contemplar por fuera de la ventana, lo que le permite, al mismo tiempo que “liberar su vista”, darse cuenta del encierro de su cuerpo; un encierro que no deja expresar el derecho de un alma de ser libre como ese vuelo de los pájaros.

Una práctica singular funciona, de este modo, creando una escena de verificación de la igualdad en tanto un espacio común que es siempre un espacio de división. Lo que Rancière llama el “silogismo de la igualdad” es lo que subyace bajo la puesta en acto de un universal, formas de prácticas que, frente a quienes se dedican a comprobar la desigualdad, deben ser sacadas a la luz como su opuesto:

La experiencia militante obrera asume en este punto un aspecto bastante singular para nuestros hábitos de pensamiento, a saber, una suerte de verificación de la igualdad. Como se sabe, la ciencia social se ha ocupado fundamentalmente de una cosa: verificar la desigualdad. Y de hecho ha podido probarla siempre. Frente a esta ciencia de la crítica social que redescubre perpetuamente la desigualdad parece interesante sacar a luz esas prácticas que se han asignado, precisamente, la tarea inversa<sup>151</sup>.

Rancière sostiene que se trata de un “arte de vivir o de un estilo de vida en la dinámica de la emancipación obrera”<sup>152</sup>, que tiene que ver precisamente con esas prácticas que revelan un pensamiento de la igualdad: en el momento en que se expresan, sea por medio de la escritura de sus pensamientos diarios (como Gauny), o por medio de su lucha colectiva, muestran la percepción singular de una falta sobre ellos mismos, que debe ser compensada. Faltas sobre el cuerpo colectivo, pero también faltas sobre el

---

<sup>150</sup> Rancière, J., *La noche de los proletarios...*, ob. cit., p. 97 y 117. El subrayado es nuestro.

<sup>151</sup> Rancière, J., *En los bordes de lo político*, ob. cit., p. 68. Cfr. este mismo presupuesto al comienzo de *El maestro ignorante...* ob. cit.

<sup>152</sup> Rancière, J., *El método de la igualdad...*, ob. cit., p. 234.

alma individual<sup>153</sup>. Algunas faltas se nombran mediante la falta de derechos, otras son más profundas e individuales y aparecen como ese “derecho de un alma” a ser libre, pero sobre todo aparecen ya como un reclamo incorporado, como parte de sus prácticas o de sus pensamientos. La vida democrática, y la potencia de los derechos, parecen otorgar cierto poder a quien los piensa y a quien expone: poder al menos desidentificarse del lugar y el tiempo donde se está, se vive y se muere. La muerte, “la pérdida de sí”, es una especie de último recurso frente a esa impotencia que genera el no poder hacer lo que debería poder, ser libre como el vuelo de los pájaros. La compensación es sólo el sueño de una vida vegetativa, animal, que no se preocupe justamente de sí mismo, sino que se pierda de sí. Otro instrumento más para facilitar la dominación, la opresión, puesto que una acción o un pensamiento libertario en nombre de derechos no necesariamente consigue su cometido. Pensamiento igualitario en la lógica desigual de todos los días; pensamiento que reemplaza, al menos, la necesidad de que alguien le quite el velo de su falsa conciencia.

Esta es una de las conclusiones a la que llega Rancière en *La noche de los proletarios...*, y es una de las formas de pensar la *vita democratica*, un modo de vivir la igualdad en medio de la desigualdad. No excluye en absoluto que pueda ser pensada en acciones colectivas. Más bien resulta necesario hacerlo. La experiencia democrática está suponiendo, de hecho, una acción concreta, pero hay dos sentidos que no debemos confundir. La práctica igualitaria no necesariamente se reduce a una “acción directa”, a una irrupción política que podría ser captada términos de acontecimientos. Nada impide hacerlo, pero la escena democrática reconstruida no refiere a estos acontecimientos, sino más bien a modos de hacer democráticos que deben ser pensados más allá de sus efectos posteriores como acción política. Por otro lado, la experiencia democrática no hace referencia a una forma de organización política. En este sentido, clave para poder comprender por qué resulta complejo transpolar las tesis rancierianas a los movimientos políticos, vale recordar las palabras de Rancière que trajimos más arriba: antes que escindirse de la sociedad desigual y fundar un contra-poder, la experiencia democrática bajo el nombre de la igualdad trata de demostrar un común de la comunidad, conflictivo, que muestra precisamente que a sus sistemas de razones se les pueden

---

<sup>153</sup> Aquí resulta muy interesante *cfr.* con uno de sus últimos trabajos sobre estética, cuando menciona varias veces una “vida del alma aún desconocida” de la democracia de la literatura, sobre todo en “El barómetro de Madame Aubain”, “La mentira de Marlow” y “El trabajo de la araña”, tres textos dentro de *El hilo perdido. Ensayos sobre la ficción moderna*, Manantial, Buenos Aires (2015).

oponer otros sistemas de razones, a un lenguaje se le puede oponer otro lenguaje y no meramente ruido, y que en esa oposición se funda el común de la comunidad. No es en vano que Rancière insista, desde los comienzos de sus trabajos, sobre otro modo de entender las luchas por la emancipación, a partir de lecturas de literatura y archivos que trabajan bajo este concepto de igualdad.

Entonces, es posible pensar la experiencia democrática más allá de la cuestión singular de cada obrero, y considerarla también dentro de un espacio de acción colectiva, en particular si comprendemos la importancia de la cuestión de los derechos luego de la Revolución Francesa. Hay que tener en cuenta, en este sentido, “la proliferación, en la literatura de la emancipación obrera –y la emancipación femenina– de argumentos que tienden a demostrar que los que piden igualdad tienen con justicia derecho a ella, que participan en un mundo común”<sup>154</sup>. Los obreros franceses que van a tomar la Carta que se promulga en 1830 y que señala que todos los franceses son iguales ante la ley, para reclamar a sus patrones una serie de demandas laborales<sup>155</sup>, o el caso de Olympe de Gouges que reclama por los derechos civiles y políticos de las mujeres francesas, bajo la consigna de que si, como ciudadanas, pueden ir a la guillotina entonces pueden hablar en la Asamblea<sup>156</sup>, son casos de la historia donde se evoca, una y otra vez, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, sea en el preámbulo de la Carta o sea en la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana como respuesta a aquella. Es posible demostrar que se puede jugar el mismo juego que el adversario, usar su mismo lenguaje. Eso es la emancipación, esa demostración, y se da exclusivamente gracias a esa proliferación de argumentos basados en los textos. Rancière señala, en relación a las acciones de Gauny y las acciones en nombre de derechos, que: “por una parte, la emancipación del obrero pasa por un cambio de estilo de vida, por una estetización de su vida. Por la otra, el punto de conjunción entre el hombre y el ciudadano (...), reside en que el hombre es un ser

---

<sup>154</sup> Cfr. *ibíd.*, p. 73.

<sup>155</sup> Cfr. *ibíd.*

<sup>156</sup> Cfr. Rancière, J., “¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?”, *ob. cit.*; *El odio a la democracia*, *ob. cit.*, pp. 86-90.

dotado de palabra”<sup>157</sup>. La *vita democratica* contempla esos dos sentidos, uno más “personal” y otro más colectivo, siempre bajo el presupuesto de la igualdad<sup>158</sup>.

El caso de los reclamos en nombre de derechos, por último, agrega todavía otro componente que resalta la potencia igualitaria de los textos: el uso de una declaración es siempre también el recuerdo, el trabajo de poner en el presente y activar la memoria de un acontecimiento. Cada reclamo recuerda un texto que está de base, que remite a un recuerdo de esa igualdad inscrita en un texto. Como señala el autor, “un texto en el que el recuerdo es obligado en tanto recuerda él mismo el acontecimiento de su inscripción y cobra sentido en el acto que, reactivando el acontecimiento, lo lleva más allá de sí mismo”<sup>159</sup>. Precisamente, lo que vale aquí es más la declaración que el contenido en sí mismo, dado que la “declaración repite el acontecimiento que tuvo lugar y que la constituyó como ya escrita, como ya obligatoria”<sup>160</sup>. El acontecimiento posee una estructura repetitiva que permite su recuerdo e inscribe su presuposición como un derecho que puede ser vuelto a poner en escena.

Esta puesta en escena no se apoya en una fundación, sino que se autoriza en un *ha habido* que siempre reenvía a otro *ha habido* (...). Es el acontecimiento igualitario, su inscripción, la puesta en escena de esta inscripción, lo que transforma la contingencia del ser-ahí en conjunto, inscribiendo allí el derecho infundable de la multiplicidad<sup>161</sup>.

Finalmente, creemos que esta cita sintetiza, en gran medida, lo que queremos mostrar en este último capítulo:

---

<sup>157</sup> Rancière, J., *En los bordes de lo político*, ob. cit., p. 77.

<sup>158</sup> Aquí algunas palabras de Gauny que Rancière cita al respecto: “Enseguida él desencadena sus pasiones populares, es decir revela a sus camaradas la extensión de sus derechos exponiéndoles asimismo la suma exacta de sus deberes. Su inspiración excita a esos parias embrutecidos; apóstol infatigable de la rebelión, los lleva hasta un rincón y, allí, denuncia los impuestos en carne y alma que ellos pagan a la sociedad que los desfavorece. Entonces los conjurados hacen el juramento de rebelarse contra el freno que los ahoga” G. Gauny, citado por Rancière, en *La noche de los proletarios*, ob. cit., p. 98.

<sup>159</sup> *Ídem*, p. 116.

<sup>160</sup> *Ibíd.*

<sup>161</sup> *Ídem*, p. 119.

La experiencia democrática resulta ser así la de una cierta estética de la política. El hombre democrático es un ser de palabra, es decir, también un ser poético, capaz de asumir una distancia entre las palabras y las cosas (...). Virtud poética que es una virtud de confianza. Se trata de partir del punto de vista de la igualdad, de afirmarla, de trabajar presuponiéndola para ver todo cuanto puede producir, para maximizar todo lo que pueda darse de libertad y de igualdad<sup>162</sup>.

Sostenemos que esto último, sumado a la idea de derechos como portadores fácticos de igualdad, da lugar a pensar una relación mucho más estrecha entre conceptos a veces confusos por su interdependencia como democracia y subjetivación, subjetivación y emancipación, igualdad y derechos.

---

<sup>162</sup> *Ídem*, p. 76

## CONSIDERACIONES FINALES

Comenzamos este recorrido por la obra de Rancière tratando de demostrar una inquietud: existían algunos signos a lo largo de sus trabajos que nos permitían volver sobre éstos y descubrir conexiones, relaciones y diferencias entre sus conceptos principales; ver que no eran sólo algunos libros sueltos sobre política, otros más viejos sobre historia, y otros más nuevos sobre estética. Vimos que permanecían varias problemáticas desde el comienzo de su escritura que parecían preocuparle a Rancière hasta la actualidad. Nos enfocamos, en particular para este trabajo, sólo en dos de sus tres temas principales: la historia y la política. En el cruce entre estos dos, aparecieron conceptos con mayor o con menor fuerza, pero que apuntaban siempre a dilucidar la lógica de la igualdad como un modo de ser de la vida democrática, donde el sujeto de los derechos adquiriría una presencia importante como articulador de todo proceso emancipatorio.

El recorrido, lejos de despejar las dudas sobre el pensamiento de este autor, las duplicó. Ya no era cuestión de encontrar definiciones sobre lo que Rancière entiende por emancipación intelectual, regímenes del arte, historicidad democrática, o la relación sujeto y estado –cuestiones que fueron los primeros abordajes de su obra. Las preguntas que se plantean ahora tienen que ver con cómo es que estos momentos de la obra rancieriana se conectan entre sí, y cómo permanecen algunos nombres que, a primera vista, parecen secundarios, pero que pueden articular dicha obra de un modo más acabado que otros nombres. ¿Es que Rancière quiere decir siempre lo mismo cuando habla de emancipación, de democracia, de subjetivación, en textos tan diversos? Y si les otorga siempre un significado diferente, ¿cuál es y por qué? En este contexto de inquietudes nace la pregunta por el sujeto de los derechos. Pregunta que inmediatamente remite a la cuestión del sujeto, de la subjetivación, y por lo tanto de su emancipación. ¿Cómo se juega la emancipación a través de los derechos? ¿Cómo pensar, en esta línea, la democracia? Preguntas que nos llevan a hacer foco en ese concepto “secundario”, los derechos: quién es su sujeto, cómo se sitúa dentro del análisis histórico de la democracia y por qué puede ser pensado, también, en relación a las categorías políticas de Rancière. O bien, para decirlo en el orden en que se nos fue apareciendo: la pregunta de cómo situar los derechos a partir de la clave política que nos ofrece Rancière, la necesidad de contextualizar el problema en sus obras sobre la historia (y en lo que creemos su libro

principal, *La noche de los proletarios...*), y por último qué significa un sujeto de tales derechos.

En una primera parte del trabajo, algunos autores como Étienne Balibar y Hannah Arendt nos permitieron ubicar a Rancière dentro de problemas filosóficos comunes a varios autores. Luego, los aspectos de su filosofía política nos señalaron la relevancia de algunos nombres como igualdad, la partición de lo sensible y otros. Nombres que cada vez que avanzamos, debían ser retratados. Eso pasó, sobre todo, luego de comprender el aspecto de la historia en Rancière: sus escenas, el lugar de la democracia... Pero también surgió al final, donde pudimos llegar a la cuestión del sujeto e incorporar, a aquellos nombres, cierta complejidad. Por último, decidimos darle una vuelta a la lectura sobre estos mismos conceptos que aparecían una y otra vez, para separarlos y al mismo tiempo volverlos a juntar. En este sentido, mediante nuestra hipótesis de lectura tratamos (y seguimos haciéndolo) de reflexionar acerca de la relación entre sujeto, derechos, emancipación y democracia.

Podemos arriesgarnos y dar, entonces, algunos pasos más sobre lo dicho alrededor de esto último. Diremos, para empezar (y también para finalizar), que debemos pensar la emancipación *un poco más*. O como dirían Bisset *et. al.*, un poco más allá y más acá.

La emancipación es subjetivación política. Es una *experiencia* de subjetivación. Bien, pero comencemos pensándola al revés: la subjetivación política es un modo de la emancipación. Y sin embargo, ¿es siempre política la emancipación? Aquí debemos concebir la política en Rancière de dos modos. Una primera como ya lo retratamos en el capítulo primero, que incluye las definiciones conceptuales más clásicas sobre la cuestión política. Pero otro modo, quizás *más allá*, que se relaciona estrechamente con la historia –y también con la estética–. Una relación unida por dos conceptos centrales: *lo sensible* y *la igualdad*. En el momento en que la modificación del reparto de lo sensible es dirigida por acciones políticas y por el otorgamiento de ciertos sentidos estéticos a lo dado, y las percepciones del tiempo histórico –en tanto “herético”– no permiten identificar a los sujetos con ciertas prácticas y tiempos (sino que son más bien los sujetos quienes establecen las reglas de sus experiencias cotidianas), decimos que hay otro sentido de la palabra política en Rancière. Sentido que, acompañado de la cuestión histórica, nos obliga a realizar un pliegue sobre lo ya definido y profundizar sobre él.



Aquí aparece, precisamente, la experiencia democrática, o *vita democratica*, como primer eje articulador. Experiencia que se da, primordialmente, a través del uso del nombre de los derechos. La democracia, la emancipación, la subjetivación política, forman parte del conjunto denominado *vita democratica*, porque se encuentran dentro de lo que para Rancière es la historicidad democrática. Esta última hay que entenderla como una categoría propiamente filosófica para definir las escenas de la historia seleccionadas por el autor para dar cuenta de cómo los sujetos “hacen la historia” democrática. El cruce sujeto/subjetivación y democracia es clave en sus tesis. Y en el medio, en su articulación, se encuentra la acción de los sujetos bajo el signo de la igualdad, preferentemente bajo una igualdad otorgada por el nombre de los derechos y su Declaración.

Pensar la *vita democratica* tiene entonces un plus para pensar la política en Rancière en articulación con las definiciones sobre la historia. Y es que ya no nos quedamos siempre en el círculo de la cuestión propiamente política, sino que entender la política de los sujetos, sean individuos o colectivos, a través del pensamiento de una democracia “vvida”, o como “forma de vida” en la historia, permite considerar la vida de estos mismos sujetos en su propia historicidad, entender los ritmos de la igualdad, y con ello los juegos de la emancipación. No sólo desde lo político contenido en ella, sino más allá, en la historia de lo cotidiano, lo desapercibido, de esos sujetos que constituyen un tiempo y un espacio determinado y reconfigurado por la filosofía de un autor. Por eso vale insistir que la igualdad no es un principio propio de la política: porque la hace funcionar, opera a partir de su potencia, pero al mismo tiempo escapa a eso, lo excede, y se refugia en tiempos diversos, bajo lógicas que no son nunca propias, que requieren de ella o la reclaman como un propio impropio. Puede ser en forma de un reclamo de derechos, de un discurso, que la igualdad toma cuerpo en la experiencia y se constituye como fundación de una subjetividad política emancipada, pero también puede ser mucho más sutil, y aparecer ahí donde simplemente la vida de un hombre o una mujer que no hacen más que trabajar para satisfacer sus necesidades básicas, se ve desplazada por las percepciones de una igualdad de un ser parlante con otro ser parlante –el hombre es un animal político porque es también un animal literario–. Una igualdad que es también la igualdad de clamar por un “derecho” quizás más profundo, más subjetivo, más primordial, más cercano al alma de cada uno, y a la vida de todos y todas, todos los días: eso parece querer decirnos un “derecho de un alma”. “Derecho” a desplazarse, no tanto de los lugares, sino de las horas, los días y las noches. Desplazar el pensamiento y

las sensaciones, el “ruido” del habla propio y la palabra del otro. Hay una percepción de un *tiempo otro* potenciado por la heterología de la igualdad, como un principio motor, universal pero cotidiano, de la acción democrática de los sujetos.

Hay algo en la idea de derechos en Rancière que va más allá de su poder, digamos, performativo, su inscripción igualitaria como potencia del accionar político, o como un universal particularizado —o una particularización del universal—: va más allá de ese debate. Creemos que tiene que ver con un modo propio de pensar, de construir una escena de vida mediante el juego con las experiencias relatadas con palabras de todos y de cualquiera, experiencias propias de la democracia.

Los temas desarrollados en los diferentes capítulos parecen repetirse una y otra vez, machacados desde diferentes ángulos, profundizados a partir de nuevos conceptos. La idea de *vita democratica* retoma no sólo una lectura de Arendt con la cual comenzamos, sino que condensa cada uno de los nombres de la política y de la historia en Rancière. Los tiempos de la igualdad llevan el nombre de experiencias de y en la historia, a partir de un suceso moderno como la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. Eso quisimos decir cuando señalábamos más arriba que la herejía de la distorsión o perturbación de palabras que se da en la “era democrática” con los derechos como uno de sus principales sostenes políticos, es propia de una historicidad democrática, una manera de vivir el tiempo histórico que separa, “diabólicamente” la voz del cuerpo, el cuerpo del lugar... en fin, lo que se entiende ni más ni menos que por desidentificación, y por lo tanto, subjetivación, del lugar en la comunidad. El estar en comunidad es un estar-entre varias identidades, aquel *inter-esse* como un hiato insalvable entre aquello que un sujeto es y aquello que se espera que sea, del mismo modo como funciona el hiato entre hecho y derecho que nombrábamos antes. El principio de la ley que declara los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en el momento en que es puesto en juego por el sujeto democrático, o mejor dicho el sujeto de derechos, es un principio que lo instala en el “infinito de su distancia y su protesta”, de su identificación nunca acabada y su subjetivación a partir de un principio puesto a prueba, la igualdad.

Al mismo tiempo que pudimos hacer un recorrido de su obra y situar allí la cuestión de los derechos, mediante un sujeto que, bajo su nombre, revalida una y otra vez el principio igualitario, inscribiéndolo en sus experiencias democráticas, también pudimos revisar sus conceptos centrales a partir de dicha cuestión. Los derechos nos permitieron considerar, a través del filtro de la historia, una categoría de sujeto cargada

de complejidades y definiciones que terminaron por ser la puerta de ingreso para otros nombres dentro de su obra, como emancipación, historicidad, y nos arriesgamos a decir, la política misma. Reafirmamos, de este modo, aquello que dijimos al comienzo de este trabajo: los derechos son operadores fácticos de la igualdad. Así como la democracia puede ser pensada junto con la emancipación, los derechos pueden ser pensados junto con la democracia.

Creemos, por último, que este modo de trabajar la democracia es una apuesta de Rancière desde los comienzos de su carrera. Por eso transcribimos la cita de “Democracia”, de Arthur Rimbaud, un fragmento que va a aparecer, como epígrafe, en casi todos los números de aquella revista llamada *Les Révoltes Logiques*, de donde Rancière va a sacar su nombre, y que invita a pensar la democracia desde su esencia “herética”, rebelde, en una palabra, emancipadora.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AA.VV., *Política común*, Volumen 6, 2014, disponible en la web: [http://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0006.0\\*?rgn=full+text](http://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0006.0*?rgn=full+text).
- Agamben, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia (2010).
- Arendt, H., “Las perplejidades de los derechos del hombre” en Cap. IX, “La decadencia del estado-nación y el final de los derechos del hombre”, *Los orígenes del totalitarismo. Segunda parte: imperialismo*.
- Atienza, M., *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid (1982), disponible en la web: [http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cuadernosFacultadDerecho/index/assoc/Cuaderno.dir/Cuadernos\\_1982v001p015.pdf](http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cuadernosFacultadDerecho/index/assoc/Cuaderno.dir/Cuadernos_1982v001p015.pdf).
- Balibar, É., *Ciudadanía*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires (2013).
- Balibar, É., “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, Ponencia presentada el 21 de marzo de 2001 en el *Coloquio “Normas y estructuras”*, Universidad de Rennes I, primera aparición en la *Revue de Metaphysique et de Morale*, número especial “Repenser les structures”, Enero de 2005, pp. 163 y 164.
- Balibar, É., “La impolítica de los derechos humanos. Arendt: el derecho a tener derechos y la desobediencia cívica”, en *Erytheis*, nº2, noviembre 2007.
- Balibar, É., “Sobre el universalismo. Un debate con Alain Badiou”, Intervención de apertura del *Koehn Endowed Lecture in Critical Theory. A Dialogue Between Alain Badiou and Étienne Balibar on ‘Universalism’*”, Universidad de California en Irvine, 2 de febrero de 2007, p. 7, disponible en la web: <http://eipcp.net/transversal/0607/balibar/es>.
- Benhabib, S., “‘El derecho a tener derechos’: Hannah Arendt y las contradicciones del Estado-Nación”, en *Los derechos de los otros*, Gedisa, Barcelona (2005).

- Beraldi, G., “Rancière y la posibilidad de un ‘acontecimiento’ político en la educación” en *Ciencia, Docencia y Tecnología*, Nº 39, Año XX, noviembre de 2009 (107-120).
- Biset *et. al.*, *Sujeto. Una categoría en disputa*, La Cebra, Buenos Aires (2015).
- Bourgeois, B., *Filosofía y derechos del hombre. Desde Kant hasta Marx*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, Embajada de Francia, Bogotá (2003).
- Habermas, J., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid (2005).
- Habermas, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona (1999).
- Ingram, J., “The Subject of the Politics of Recognition: Hannah Arendt and Jacques Rancière?” en Bertram, G., Celikates, R., Laudou, C. and Lauer, D. (eds.), *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l ’humain*, L’Harmattan, París (2006), 229-45.
- Jacotot, J., *Lengua materna*, Cactus, Buenos Aires (2008).
- Lefort, C., “Derechos del hombre y política”, en *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires (1990).
- Lefort, C., “Derechos humanos y Estado de bienestar”, en *El arte de escribir y lo político*, Herder, Barcelona (2007).
- Lefort, C., “El pensamiento político ante los derechos del hombre” y “Derecho internacional, derechos del hombre y política”, en *Democracia y representación*, ed. Prometeo, Buenos Aires (2011).
- Marchant, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, FCE, Buenos Aires, (2009).
- Marx, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- Marx, K., “Sobre la cuestión judía”, en *Sobre la liberación humana*, textos de Karl Marx y de Bruno Bauer, Razón y Revolución, Buenos Aires (2012).
- Nancy, J.-L., *El sentido del mundo*, La Marca Editora, Buenos Aires (2003).
- Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid (2001), p. 77-78.
- Nancy, J.-L., *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid (2006).

- Nordman, C., *Rancière y Bourdieu. La política entre sociología y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires (2010).
- Plot, M., “prólogo”, en Lefort, C., *Democracia y representación*, Prometeo, Buenos Aires (2011).
- Rancière, J., “Afterword. The method of equality: an answer to some questions”, en Rockhill, G. y Watts, Ph. (eds), *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*, Duke University Press, Londres (2009).
- Rancière, J., *El hilo perdido. Ensayos sobre la ficción moderna*, Manantial, Buenos Aires (2015).
- Rancière, J., *El Maestro Ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Del Zorzal, Buenos Aires (2007).
- Rancière, J., *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dor Zabunyan*, Nueva Visión, Buenos Aires (2014).
- Rancière, J., *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires (2007).
- Rancière, J., *El tiempo de la igualdad*, Herder, Barcelona (2011).
- Rancière, J., “El uso de las distinciones”, p. 7, traducción de artículo publicado en revista Failles, II, 2006, disponible en la web: [http://www.ddooss.org/articulos/otros/Jacques\\_Ranciere.htm](http://www.ddooss.org/articulos/otros/Jacques_Ranciere.htm).
- Rancière, J., *En los bordes de lo político*, La Cebra, Buenos Aires (2007).
- Rancière, J., *Figuras de la historia*, Eterna Cadencia, Buenos Aires (2013).
- Rancière, J., *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, Tinta Limón, Buenos Aires (2010).
- Rancière, J., *La partición de lo sensible. Estética y política*, LOM, Santiago (2007).
- Rancière, J., “La révolution impensable”, en *Les Révoltes Logiques*, N° 12, 1980, pp.85-88.
- Rancière, J., *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Nueva Visión, Buenos Aires (1993).
- Rancière, J., *Política, policía, democracia*, LOM, Santiago (2006).

- Rancière, J., “¿Quién es el sujeto de los Derechos del Hombre?”, en *Derecho y Barbarie*, año 3, n° 3, 2010:11-19.
- Rancière, J., *Sobre políticas estéticas*, Museu d’Art Contemporani de Barcelona y Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona (2005).
- Rancière, J., *Staging the people. The proletarian and his double*, Verso, Nueva York (2011).
- Reynares, J.M., “Ontología de la distorsión”, en *Ontologías políticas*, Emmanuel Biset y Roque Farrán (eds.), Imago Mundi, Buenos Aires (2011).
- Rockhill, G. y Watts, Ph. (eds.), *Jacques Rancière. history, politics, aesthetics*, Duke University Press, Estados Unidos (2009).
- Rocca, F.: “Enunciados, ilusiones y paradojas. La crítica a los Derechos del Hombre bajo el espectro de *Sobre la cuestión judía*”, VII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP), Bogotá (2013). Disponible en la web:  
[http://www.academia.edu/4701817/Enunciados\\_ilusiones\\_y\\_paradojas.\\_La\\_critica\\_a\\_los\\_Derechos\\_del\\_Hombre\\_bajo\\_el\\_espectro\\_de\\_Sobre\\_la\\_cuestion\\_judicia](http://www.academia.edu/4701817/Enunciados_ilusiones_y_paradojas._La_critica_a_los_Derechos_del_Hombre_bajo_el_espectro_de_Sobre_la_cuestion_judicia).
- Schaap, A., “Enacting the Right to Have Rights: Jacques Rancière’s critique of Hannah Arendt”, en *European Journal of Political Theory*, 10(1), 2011.
- Schaap, A., “Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics”, en *Jacques Rancière in the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*, Deranty, J.-P. y Ross, A. (eds.), Continuum, Londres (2011).
- Schuster, Federico: *Filosofía y métodos en las ciencias sociales*, Manantial, Buenos Aires (2002).
- Villalobos-Ruminott, S., “El procedimiento-Rancière”, en *Política común*, Volumen 4, 2013, disponible en la web:  
<http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0004.002>.
- Wellmer, A., “Derechos humanos y democracia” en *Líneas de fuga de la modernidad*, FCE, Buenos Aires (2013).