

Estética del disenso
Políticas del arte en Jacques Rancière



Francisco Vega & Valerio Rocco / editores



Vega, Francisco, Rocco, Valerio

Estética del disenso. Políticas del arte en
Jacques Rancière [texto impreso] /
Francisco Vega (editor); Valerio Rocco (editor);
Jordi Carmona Hurtado; [et al.]. — 1ª ed. —
Santiago de Chile: Editorial Doble Ciencia, 2018.
212 pp. ; 14x21.5 cm.

COLECCIÓN ESTUDIOS ESTÉTICOS

Inscripción: 297826

ISBN: 978-956-9681-09-07

1. Filosofía – Estética I. Título
CDD 140

Estética del disenso
Políticas del arte en Jacques Rancière

Francisco Vega & Valerio Rocco (editores)

© de la presente edición Editorial Doble Ciencia (octubre 2018)

© de los autores

Impreso en Santiago de Chile

1ª edición, octubre de 2018

Inscripción N° 297826

ISBN: 978-956-9681-09-07

Imagen de portada: detalle de la instalación *Escape al paraíso* de
Patrick Hamilton (2004, Santiago de Chile). Cortesía del autor.

Diagramación y diseño: Luis Gálvez Guzmán.

Impreso en Dimacofi Negocios Avanzados S.A.

Editorial Doble Ciencia Limitada.

Santiago de Chile

www.dobleciencia.cl

Facebook: Doble Ciencia Editorial

Correo: dobleciencia@gmail.com

Estética del disenso

Políticas del arte en Jacques Rancière

Francisco Vega & Valerio Rocco / editores



Queda prohibida la reproducción de este libro en Chile y en el exterior sin
autorización previa de la editorial.

“La política no es *nomos* sino *nemein*” Sobre el sentido del reparto de lo sensible en J. Rancière

JORDI CARMONA HURTADO

En la fortuna crítica de la obra de Jacques Rancière, el concepto de “reparto de lo sensible” ocupa un lugar destacado. Ampliamente divulgado a partir de la publicación, en el año 2000, de la entrevista *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, ese concepto ha contribuido a que nos replanteemos las formas habituales en que pensamos la potencia política o social de las prácticas artísticas. Según Rancière, no es el contenido, ni la técnica, ni la intención del artista o los efectos que espera producir en el espectador lo que define el carácter político de una obra de arte. A la alternativa simple entre una política de la resistencia, según la cual el arte se desarrollaría según una ley autónoma en un espacio cerrado y completamente separado de la circulación sensible común, y una política de la comunicación, según la cual el arte sería tanto más político cuanto más consiguiese anular su diferencia estética, Rancière ha opuesto la afirmación de que la política del arte se pone en juego precisamente en el intervalo entre lo que une una práctica estética con las prácticas sociales comunes y lo que la separa de ellas.

Alejada tanto de la religión del arte por el arte como de la abolición de la diferencia estética en la comunicación, Rancière sitúa la potencia política del arte en la *estética* misma. La política de la estética residiría en el modo en que una obra o una *performance* efectúan un recorte del mundo sensible común: el modo en que deciden lo que aparece y no aparece en él, cómo valoran esa apariencia o esa invisibilidad, cómo significan lo que viene antes y después, el silencio y las palabras, lo posible y lo imposible. La política de una obra de arte consiste en el modo en que ella establece un recorte de partes diferenciadas en lo sensible común (un paisaje, una frase escrita, la percepción del paso del tiempo, una palabra o un grito...), y cómo esas partes son articuladas en un tejido específico.

Grasso modo, así es como se ha asimilado habitualmente el concepto de “reparto de lo sensible”. Pero como ocurre a menudo con Rancière,

cuyo pensamiento es una constante práctica de atravesar fronteras de saber, sus conceptos se resisten a cualquier apropiación disciplinaria. El caso del reparto de lo sensible es ejemplar a este respecto. Pues la región intelectual en la que ese concepto interviene, y que en cierto modo crea, es un continente posible en el que la filosofía, la política y el arte no son estados separados, ni tampoco pertenecientes a una misma federación, sino que están atravesados por pasadizos secretos y por zonas de vecindad y de indiferenciación.

En la respuesta a la primera pregunta de la entrevista *El reparto de lo sensible*, el concepto es determinado primero de una forma general: el reparto de lo sensible es el “sistema de evidencias sensibles que revela, al mismo tiempo, la existencia de un *común* y de los recortes que en él definen lugares y partes respectivas”¹. Los ejemplos dados por Rancière remiten al pensamiento de la política: la parte del esclavo, en la concepción de la ciudadanía de Aristóteles, como aquel que percibe el logos de los otros sin poseerlo él mismo, no teniendo, por tanto, capacidad para decir lo que piensa sobre el mundo común; y la parte del artesano, en la *República* de Platón, como aquel que no tiene tiempo para la política porque su ocupación es trabajar, y el trabajo se define por una urgencia esencial. El esclavo de Aristóteles y el artesano de Platón son incluidos en un mundo en común y, al mismo tiempo, excluidos de cualquier posibilidad de configurar ese mundo. De tal modo, el “reparto de lo sensible” de la filosofía política antigua los vuelve invisibles y, en un mismo gesto, políticamente incompetentes. Hay por tanto, como dice Rancière, una *estética* en el fundamento de la política. Esa estética puede ser entendida en el sentido kantiano de la estética trascendental, como “el sistema de las formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir”². Pero el kantismo de Rancière acoge la intervención de Foucault: ese sistema de formas *a priori* de la sensibilidad, como la *episteme* del autor de *Las palabras y las cosas*, solo es posible desde una historicidad esencial.

Situando la cuestión política en un espacio originariamente estético, Rancière efectúa algunos desplazamientos importantes con respecto a la

1 J. Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 12. Todas las traducciones de las obras extranjeras son nuestras.

2 *Ibid.*, p. 13.

reflexión política heredada de la tradición filosófica. En primer lugar, la dominación pierde gran parte de su naturaleza enigmática. Lo que nos domina no es un sutil sistema ideológico, sino una evidencia sensible, inmediata. En consecuencia, el conocimiento del sistema de la dominación tampoco va a señalarnos el lugar de una posible liberación. Si el orden de la opresión es sensible, el desorden de la emancipación también lo será. Pero en Rancière, como en Kant, no hay sensible puro ni materia pura, y la estética en la base de la política no se parece al esquema de la infraestructura bajo el discurso ideológico. Lo sensible, por el contrario, está ya siempre entretelado de significaciones: la sensación de falta de tiempo es, simultáneamente, el sentimiento de una incapacidad; el simple hecho de no ver o de no escuchar a alguien ya es una consideración determinada sobre la cualidad política de ese sujeto.

El hecho de que la dominación sea directamente sensible significa también que ya la aceptamos en nuestra experiencia inmediata del mundo, antes de producir cualquier juicio sobre ella. La única exigencia de la dominación es nuestro consentimiento, ya sea tácito o declarado: que cumplamos nuestra parte en el reparto de lo sensible, y que solo accedamos desde ahí a lo común. Nuestros juicios sobre el mundo dependen más del modo en que percibimos a los sujetos que lo habitan que de alguna teoría sobre el sujeto político. La dominación tiene la forma de una evidencia inmediata que delimita nuestras ocupaciones, nuestros modos de ser, de sentir y de hacer, así como nuestros modos de circular, de describir y de valorar esa experiencia. La política no se decide, por tanto, en el conflicto de los grandes valores, sino en la experiencia sensible de los cuerpos y en el modo en que esa experiencia es valorizada y simbolizada.

En la entrevista, Rancière vincula el “reparto de lo sensible” a una conceptualidad histórico-crítica. Pero si investigamos más a fondo es posible detectar el descubrimiento de ese territorio primero de la política en cierta matriz aristotélica. Pues es Aristóteles, en efecto, quien definió la comunidad política según la participación en cierta *aisthesis* determinada. Pero también es necesario entender cómo llega Rancière a Aristóteles. Y para eso hay que describir rápidamente el contexto intelectual de la segunda mitad de la década de los ‘80 y la primera de los ‘90, años en los que Rancière se concentra en la reflexión política, entre *Autour du politique*, *La*

mésentente, y la síntesis de “10 thèses sur la politique”³. Sobre esos años, cabe destacarlo, Rancière efectúa un diagnóstico aparentemente contradictorio⁴. Por un lado, están marcados por la caída del muro de Berlín y la caída simbólica, pero no menos real, de los grandes proyectos de transformación radical de la sociedad, decretándose entonces el fin de la Historia y de las políticas de emancipación. Por otro lado, en Francia se proclama la noticia contraria de un retorno académico de la política y de la filosofía política, que se fundamenta en una apropiación conservadora de la filosofía antigua por parte de pensadores como Leo Strauss. El encuentro entre Rancière y Aristóteles se sitúa en ese contexto específico, y toma la forma de una crítica de los temas del fin y del retorno de la política, y de una reapropiación emancipatoria de esas grandes fuentes de la reflexión política.

Pero el descubrimiento de una *aisthesis* política también responde a un aspecto delicado del propio dispositivo de pensamiento de Rancière. En efecto, Rancière se ha definido a sí mismo muchas veces como un pensador de la emancipación. Sin embargo, en el texto que se consagra más específicamente a la emancipación, *El maestro ignorante*, hay un problema considerable. Y es que para Joseph Jacotot, el maestro ignorante cuya lección es analizada en ese libro, la emancipación es siempre una experiencia solitaria: una experiencia radicalmente apolítica o asocial, que afecta al hombre, y no al ciudadano. De ahí que según Jacotot podamos imaginar una sociedad enteramente compuesta de individuos emancipados, pero nunca una sociedad emancipada⁵. La sociedad será siempre una agregación desigualitaria de los cuerpos y nunca será razonable: siempre será la pasión, en la forma más específica del desprecio político, la que imponga sus leyes. Para ese pensador radical de la emancipación, por tanto, no es sin embargo posible una sociedad igualitaria, razonable o emancipada.

Rancière, en compañía de Jacotot, consigue así construir una concepción de la emancipación que ya no debe nada a las teorías de la ciencia y de la ideología del marxismo en las que se educó. La lección del maestro ignorante se superpone así completamente a la lección de la ciencia

3 Esas tesis fueron recogidas en la edición de *Aux bords du politique* que citamos aquí.

4 Cfr. J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998, p. 9 y ss.

5 “No puede haber un partido de los emancipados, ni asamblea o sociedad emancipada. Pero todo hombre puede, en cualquier momento, emanciparse y emancipar a otro...”. J. Rancière, *Le maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987, p. 163.

marxista de Althusser⁶. Pero en el camino hacia la anarquía de Jacotot, algo se ha vuelto ininteligible: es lo que podemos llamar la efectividad histórica de las luchas de emancipación. En Jacotot existe la posibilidad de mantener una vida de la razón en medio de la locura ciudadana, según una especie de contrato mediante el cual el hombre emancipado sacrifica parte de su razón a la sinrazón social, para no perderla por completo. Se trata de delimitar la posibilidad de una presencia de la vida de la igualdad en una sociedad que siempre será desigualitaria.

Pero hay un segundo momento que es más significativo para el presente trabajo. Es el reconocimiento de una excepción a esa ley jacotista general que decreta el carácter irracional, desigualitario y arbitrario de la vida histórica y social. Esa excepción consiste, como dice Rancière, en que la sociedad conoce a veces “milagros de momentos de razón”⁷. Ahora bien, la intervención de la razón en la historia no consiste en unir sus fuerzas a un determinado orden social, consiguiendo que así ya no sea arbitrario. El efecto histórico de la emancipación se detecta por la puesta en escena de un espacio tanto de división como de relativo reconocimiento de las partes en conflicto. El paradigma de ese espacio de emancipación histórica es la escena del monte Aventino, contada primero por Tito Livio y reinterpretada después por el escritor francés del siglo XIX Pierre-Simon Ballanche. Esa escena aparece en el momento estratégico que estamos analizando en *El maestro ignorante*. También es retomada por Rancière en *La mésentente*, en el momento en que aparece definitivamente en su obra la expresión “reparto de lo sensible”.

La retirada de la plebe armada al monte Aventino, y su rechazo a acompañar a los patricios a una nueva guerra, representa uno de los momentos principales de esa *desunione* que, según Maquiavelo, fue el secreto de la grandeza de las antiguas instituciones republicanas⁸. En efecto, tras esa especie de huelga militar, la plebe consiguió representación política en Roma, con la célebre institución de los tribunos de la plebe —el comienzo, según Ballanche, de la gran odisea de la emancipación plebeya—. De acuerdo con la lectura de Tito Livio, la rebelión del Aventino fue una

6 Cfr. J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique, 2011 (edición original de 1974).

7 J. Rancière, *Le maître ignorant*, op. cit., p. 162.

8 C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, p. 469.

explosión de cólera de los miserables, y solo tuvo éxito por la relación de fuerzas favorable a la plebe. Pero Rancière lee la revuelta a través de los ojos de Ballanche, que muestra la insuficiencia de ese tipo de interpretaciones en términos de relación de fuerzas. Pues nunca hay pura relación de fuerzas, y la primera prueba de ello es la posición del jefe patricio Apius Claudius, cuya intención era abordar la rebelión simplemente con la fuerza, como un ejército se relaciona con otro. Lo que, ciertamente, habría agravado la guerra civil, y quién sabe si provocado la destrucción de Roma.

En *El maestro ignorante*, y cuando analiza esta escena, Rancière se concentra en otro de los jefes patricios, Menenius Agrippa, que triunfa sobre Claudius y consigue liderar una delegación al Aventino para negociar con los plebeyos. Agrippa simboliza aquí esa figura del hombre emancipado, que es capaz de salvaguardar su razón en medio de la sinrazón del Senado. El “milagro” del Aventino consiste en que Agrippa habla a los plebeyos y escucha lo que ellos le responden. Pero lo excepcional no es el contenido de su discurso. Agrippa cuenta una fábula a los plebeyos, en la que ellos serían el estómago de Roma, sin el que los otros miembros más dignos del cuerpo social no podrían funcionar. Les dice que son un estómago, lo que, como Rancière señala, no es muy elogioso, pero al mismo tiempo se dirige a ellos como “seres igualmente marcados por el signo de la inteligencia”. Agrippa emancipa a los plebeyos con su acto de palabra, independientemente del contenido de ese acto. Pues incluso el discurso que simboliza la desigualdad solo puede ser emitido bajo el postulado de la igualdad de las inteligencias entre cualquier ser humano; incluso el discurso que pronuncia la desigualdad radical presupone una igualdad todavía más radical para poder ser escuchado y comprendido.

El discurso de Agrippa es, por tanto, una *performance* de la igualdad, una efectación de la emancipación en la sociedad. Incluso si, como también dice Rancière, los futuros tribunos de la plebe serán tan poco razonables y emancipadores como las otras instituciones romanas. Pero no es eso lo que importa: lo que importa para la historia de la emancipación es que los plebeyos lograron entrar en el orden simbólico de la ciudad, modificando el “reparto de lo sensible” de la política romana (e incluso de la civilización

9 J. Rancière, *Le maître ignorant*, op. cit., p. 163.

occidental). Según la bella expresión de Ballanche, los plebeyos lograron de ese modo “marcar un lugar en el cielo”¹⁰.

En *La mésestante*, Rancière profundiza el análisis de esa escena del Aventino, usando por primera vez expresamente el concepto de “reparto de lo sensible”. Pero esta vez la perspectiva ha sido modificada, y el foco apunta al aspecto opuesto: ya no es el acto de palabra de Agrippa lo que interesa a Rancière, sino el contenido de la experiencia de los plebeyos en el monte Aventino.

Como hemos anticipado, esa problemática estética en el corazón de la política es identificada por Rancière a partir de una lectura de Aristóteles. Se trata de las proposiciones, en *La política*, que establecen una deducción aparentemente impecable entre las propiedades de un ser y el modo de vida comunitario al que estaría destinado. El signo por el que se reconoce al animal político, dice Aristóteles, es la palabra. El animal lógico es un animal político porque la posesión del *logos* da al hombre la percepción o la sensación de lo bueno y lo malo, de lo justo y de lo injusto. La comunidad política, por tanto, solo existe en una *aisthesis* determinada: la *aisthesis* del bien y del mal, de la justicia y de la injusticia. Al contrario, la comunidad animal solo percibe y se comunica el placer y el sufrimiento. Son por tanto dos *aisthesis* diferentes, dos mundos diferentes de la percepción y de la comunicación. El hecho de portar el *logos* es el signo inequívoco de la pertenencia a esa comunidad que se desarrolla en la *aisthesis* de lo justo y de lo injusto. Sin embargo, tal y como señala Rancière, falta el signo que nos permitiría reconocer ese signo, el signo que diferencia la palabra que solo es voz, que solo expresa placer o descontento, de aquella que articula un discurso sobre el bien o la justicia. Pues sin contradicción aparente, Aristóteles establece justo después que el esclavo, aunque perciba el *logos* de los hombres libres, no integra esa *aisthesis* de lo justo y de lo injusto en su experiencia, sino que representa una especie de figura de mediación entre la comunidad lógica y la fónica.

Desde esas premisas, Rancière afirmará que la deducción de Aristóteles, como en general todas las de la filosofía política, no constituye ningún fundamento de la política, sino “un objeto del litigio mismo que

10 P. S. Ballanche, *Première sécession de la plèbe. Formule générale de l'histoire de tous les peuples, appliquée à l'histoire du peuple romain*, Rennes, Pourcercq, 2017, p. 95.

instituye la política"¹¹. Lo que separa la palabra articulada por el ciudadano libre del ruido que sale de la boca del esclavo es ese reparto que hace que el *logos* no solo sea la propiedad de cualquier ser humano, sino el signo de una capacidad política. Por eso, "a quien no queremos reconocer como ser político, comenzamos por no verlo como portador de los signos de la politicidad, no comprendiendo lo que dice, no entendiendo que un discurso sale de su boca"¹². Y cuando Menenius Agrippa cree haber escuchado hablar a los plebeyos, dice Rancière, antes de verlo como un traidor a su propia clase, tenemos que representárnoslo como alguien que "es víctima de una ilusión de los sentidos"¹³. Ese tipo de desórdenes sensibles son el signo de los momentos políticos, de los momentos de emancipación excepcionales en los que la razón se manifiesta en la historia.

Pero hay una doble condición para esa ilusión de los sentidos. Para que Agrippa pueda escuchar hablar a los plebeyos, es necesario que sea un hombre emancipado, que haya sido capaz de mantener su opinión de la igualdad de las inteligencias en medio de la sinrazón social inseparable de su función en el Senado. El reconocimiento de sí mismo como hombre razonable es lo que hace que sea posible resistir a la arbitrariedad del orden sensible. Pero para que Agrippa les escuche hablar, también hace falta que los plebeyos hablen. Ahora bien, según la evidencia sensible dominante en la República, los plebeyos simplemente no pueden hablar. Y no pueden hablar porque no tienen nombre, porque no son nadie. No aparecen en la imagen que la comunidad se forma acerca de sí misma, ni en las historias que se cuenta ni en los modos en que se simboliza. Según la metáfora de las partes, que Rancière tanto usa, no hay ninguna parte de los plebeyos en la comunidad romana. Y por eso es una ilusión política escuchar a los plebeyos hablar, pues no hay, en el orden simbólico romano, ningún interlocutor plebeyo posible: los plebeyos no existen. Pero, ¿qué hacen entonces los plebeyos en el monte Aventino? ¿Cómo consiguen volverse sujetos políticos?:

11 J. Rancière, *La mésestante. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 44.

12 J. Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 243.

13 J. Rancière, *La mésestante*, op. cit., p. 46.

[...] instituyen otro orden, otro reparto de lo sensible constituyéndose no como guerreros iguales a otros guerreros, sino como seres hablantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan. Ejecutan así una serie de actos de palabra que imitan a los de los patricios: pronuncian imprecaciones y apotocosis, delegan a uno de ellos para consultar a los oráculos, escogen a representantes y los rebautizan. En resumen, se comportan como seres que tienen un nombre. Se descubren, en el modo de la transgresión, como seres hablantes, dotados de una palabra que no expresa simplemente la necesidad, el sufrimiento o el hambre, sino que manifiesta una inteligencia¹⁴.

Podemos separar diferentes elementos significativos en ese fragmento. En primer lugar, si el reparto de lo sensible de la dominación hace que sea una evidencia que solo puede hablar quien ya tiene un nombre en la ciudad, los plebeyos necesitan instituir otro reparto. Para emanciparse necesitan desidentificarse de su condición: dejar de ser plebeyos. Pero esa desidentificación supone todo un trabajo de lo sensible. Un trabajo que es definido tanto por una imitación —los plebeyos se comportan como los patricios, imitan sus actos y ceremonias— como por una transgresión —los plebeyos descubren en sí mismo algo que nunca hubieran podido imaginar, que está fuera de cualquier evidencia—. Con su imitación de las costumbres de los patricios, transgreden la frontera que separa la comunidad en la *aisthesis* del placer de la comunidad en la *aisthesis* de la justicia. De ahí que se constituyan como seres políticos, haciendo aparecer la parte de lo que no tenía ninguna parte en el reparto, y mostrando la contingencia de cualquier dominación y la igualdad fundamental de los seres hablantes.

A partir de este gesto, y en adelante, la política puede desarrollarse como un conflicto argumentado. Pero lo que muestra Rancière con gran fuerza en sus análisis de esa escena, contra todas las teorías que reducen la política a una pragmática de la comunicación, es que el conflicto no preexiste, sino que debe ser instituido, y para esa institución se necesita un trabajo específicamente *estético* de construcción de otro "reparto de lo sensible". Mediante una puesta en escena específica y un trabajo singular

14 Ibid., pp. 46-47.

de las apariencias, deben ser instituidas las condiciones de posibilidad de la ilusión de los sentidos en aquel que no tiene ninguna razón para ver lo invisible o escuchar lo inaudible. En una confrontación con el régimen de evidencia sensible de una dada situación, la irrupción de la política es inseparable de un trabajo estético. Para que los sujetos políticos hablen hay que crear primero el mundo sensible en el que esa palabra sería posible, es decir, pronunciable y audible.

La alteración del reparto de lo sensible, que es el signo de la presencia del litigio político, es descrita a menudo por Rancière como el hecho de tener “dos mundos alojados en uno solo”¹⁵. Pues se trata, en efecto, de alojar, en el caso de la rebelión de la plebe, el mundo en el que los plebeyos son sujetos hablantes como los otros en el mundo en el que son el estómago de la sociedad, que tiene que servir y permanecer subordinado a los otros miembros. Esos dos mundos, si seguimos el hilo de la deducción aristotélica, son fundamentalmente el de la comunidad fónica en la *aisthesis* del placer y el dolor y el de la comunidad lógica en la *aisthesis* de la justicia y la injusticia. Y en Rancière, como en Aristóteles, la frontera entre un mundo y otro es el *logos*. Pero si en Aristóteles el mundo de la política es un mundo de una *aisthesis* determinada por la palabra, en clara separación con la otra *aisthesis*, para Rancière la política es la situación de excepción en la que esos mundos de la sensibilidad entran en conflicto, en contradicción. Pero todavía es la palabra, el *logos*, quien se sitúa en el centro de la disputa. Pues cada *logos*, para Rancière, realiza una cuenta, define un “reparto de lo sensible” que incluye en una comunidad y que reparte en ella partes exclusivas. Incluso el *logos* político es un *logos* en primer lugar estético, que distribuye y da forma a un mundo sensible determinado.

Sin embargo, habría, según Rancière, dos grandes formas de ese *logos* estético. El primero es un *logos* policial, que determina un espacio sensible donde cada modo de ser y cada ocupación determinan una parte exclusiva en lo común. Es el *logos* según el cual no hay vacío o suplemento alguno en la comunidad, solo partes exclusivas articuladas en un todo. Se trata, también, de un *logos* fundamentalmente tautológico: “solo hay lo que hay”. Y por otro lado hay un *logos* político o de emancipación, que añade un vacío o un suplemento a ese régimen de aparecer completo, un nombre de

15 Ibid., p. 49.

lo que no tiene nombre (pueblo, proletariado, en los ejemplos habituales de Rancière), e identifica esa parte suplementaria con la totalidad de la comunidad. La parte vacía o suplementaria, la parte de los sin parte, no tiene otro fundamento que la verdad anárquica de la igualdad de todos los seres hablantes. Pero solo hay escena política cuando hay un punto de encuentro entre esos *logos* contrarios o contradictorios: cuando no solo hay plebeyos que crean una escena común, un mundo común con aquellos que les niegan cualquier parte en el mundo común, sino que también hay algún hombre emancipado en el lado de los patricios que entiende que es políticamente importante esforzarse por ver y escuchar esa escena. Por eso la política también es el tratamiento argumentativo de una injusticia, que resulta habitualmente en el hecho de producir una nueva medida de la evidencia sensible del mundo compartido, que trata de dar un lugar provisional a los nombres inconsistentes entre los nombres ya bien establecidos.

Pero lo esencial del “milagro” rancièriano, de ese momento de excepción en la historia de las formas de dominación que representa la política, es que devuelve cualquier orden social, cualquier reparto establecido de lo sensible, a su ausencia de razón última y primera. La política, como subjetivación de una parte de lo que no tiene parte, muestra que no hay fundamento posible para la vida en comunidad: que toda organización social es contingente. De ahí que sea imposible deducir, a partir de las ocupaciones sociales, las formas de ser o de vivir, leyes correspondientes. Toda la empresa de la filosofía política y de la sociología no tiene fundamento alguno, políticamente hablando. O toda deducción semejante, desde los tiempos de Platón y de Aristóteles, no hace más que dar una fuerza mayor a un “reparto de lo sensible” determinado: trata de llevar la razón a un lugar en que la razón no puede tener ningún empleo posible.

Como dice Rancière, en las “10 thèses sur la politique”, lo que importa y es político es el *nemoin*, o el acto de distribuir, y no los *nomoi*, las leyes¹⁶. Por eso las deliberaciones legislativas siempre llegan demasiado tarde, cuando lo esencial ya ha sido decidido, es decir, la distribución de lo que existe y lo que no existe, de lo que puede ser contado y lo que no, cuando la configuración de las partes legítimas en la discusión ya ha sucedido. También por eso la política no puede confundirse con la actividad estatal, y esa confusión

16 Cfr. J. Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., pp. 242-244.

recibe el nombre de “policía”, que es simplemente la negación del litigio en torno al “reparto de lo sensible” que gobierna una comunidad dada. En otros términos, la estatalización de la política es fundamentalmente la transformación de la política en policía.

Y precisamente porque el acto fundamental de la política es el *nemeîn*, la distribución y redistribución, la institución del “reparto de lo sensible” previo que determina el ser-en-común antes de cualquier ley explícita, Rancière se interesará en adelante cada vez más por prácticas estéticas que no parecen tener ninguna relación con la acción política y sus actores habituales. Por eso, según la perspectiva que Rancière adopta desde ese momento, la *Poética* de Aristóteles puede haber tenido un efecto político más profundo y persistente en la historia de los hombres y la sociedad que su *Política*, o las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller pueden haber sido tanto o más importantes, para los grandes movimientos de emancipación social de la modernidad, que el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels. Rancière, a partir del descubrimiento de un “reparto de lo sensible” que determina lo que es dado a experimentar y cómo es dado en una comunidad factual, desarrolló una aguda sensibilidad con respecto a las producciones históricas, del orden formal que sea, que desplazaron ese sistema *a priori* de evidencias sensibles; aunque no formen parte de la historia política oficial.

Si, como dice una vez más en sus “10 thèses sur la politique”, “la política es en primer lugar una intervención en lo visible y lo enunciable”¹⁷, su atención cada vez mayor al arte y la literatura¹⁸ no puede ser entendida como un abandono de la política, sino como la profundización de un solo y mismo interrogante. Las diferentes maneras de dar nombre y de hacer visible del arte y de la literatura (pero también de la filosofía y de la política) importan políticamente; y eso especialmente en un tiempo como el nuestro, en que el monte Aventino resulta poco frecuentado, y en el que incluso entre los militantes de la lucha social, el régimen policial de lo sensible, sin vacíos ni sujetos suplementarios, resulta ampliamente aceptado.

17 Ibid., p. 241.

18 Ver, entre otros, *La Parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature* (1998); *La Fable cinématographique* (2001); *Malaise dans l'esthétique* (2004); *Aisthesis. Scènes du régime de esthétique de l'art* (2011).

Rancière y Camnitzer Didáctica y emancipación en la estética

LUCIANA CADAHIA

De un tiempo a esta parte mucho se ha escrito sobre el arte político. Los problemas suelen oscilar entre el significado de este tipo de práctica, esto es, qué diferencia al arte político de otras formas de prácticas artísticas, hasta cuestiones relacionadas con su efectividad y el tipo de alcance en nuestro tiempo. La teoría de los regímenes de sensibilidad elaborada por Jacques Rancière trata de ofrecer una respuesta a estas cuestiones, y plantea las siguientes preguntas: cuál es la forma que adopta esta particular “manera de hacer” llamada arte, qué tipo de objetos produce y cómo esto incide en la transformación o conservación del reparto de lo sensible y la de la distribución del espacio. Es decir, trata de establecer determinadas condiciones de inteligibilidad para pensar el vínculo entre la estética, el arte y la política.

Al momento de pensar el vínculo entre estética y política, Rancière se resiste a emplear los términos de modernidad y vanguardia, puesto que, por un lado, no ayudan a pensar las formas del arte del último siglo y, por otro, confunden la historicidad propia de un régimen de las artes en general con las decisiones de ruptura o de anticipación que operan en el interior de ese régimen¹. Así, su preocupación se dirige a pensar en qué medida el arte es un régimen que establece un vínculo entre modos de producción de obras o de prácticas, formas de visibilidad de esas prácticas y tipos de conceptualización entre ambas. A este respecto descubre que en la misma tradición se encuentran tres regímenes diferentes desde los cuales reflexionar sobre el arte; sin profundizar sobre cada uno de ellos, es importante constatar que Rancière distingue entre “régimen ético”, “régimen representativo” y “régimen estético”.

1 Rancière, J. *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile, Lom, 2009, p. 20.

EDUARDO PELLEJERO

Doctor en Filosofía por la Universidad de Lisboa. Profesor de estética y filosofía del arte en la Universidad Federal de Río Grande do Norte (Brasil), coordina el grupo ACEFALO (Agenciamiento Colectivo de Estudios de Filosofía del Arte y la Literatura). Entre sus publicaciones se cuentan *Deleuze y la redefinición de la filosofía* (Mexico: Jitanjáfora, 2006), *A postulação da realidade* (Lisboa: Vendaval, 2009), *Mil cenários* (Natal: UFRN, 2014), *Peder por perder* (Natal: UFRN, 2017) y *Lo que vi: Diário de un espectador común* (São Paulo: Carcará, 2018).

ANDREA SOTO CALDERÓN

Doctora en filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente realiza una investigación postdoctoral en el Departamento de Filosofía, UFR Arts, philosophie, esthétique, de la Université Paris 8. Es docente de estética y teoría del arte. Sus investigaciones se centran en las transformaciones de la experiencia estética en la cultura contemporánea, el estudio de la imagen y los medios, la relación entre estética y política. Dirige una investigación sobre la Performatividad de las imágenes en el Centro de la Imagen La Virreina en Barcelona. Su producción científica, se refleja en diversos artículos publicados en revistas de carácter internacional.

FRANCISCO VEGA

Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Posee también un Máster en Filosofía de la Historia por la Universidad Autónoma de Madrid, institución donde actualmente realiza, como becario del Programa Becas-Chile, el Doctorado en Filosofía, con una investigación sobre la transformación de la experiencia estética moderna y el problema de la imagen técnica en Walter Benjamin. Ha sido becario del Fondo del Libro y la Lectura (Chile), y ha realizado estancias de investigación en el Walter Benjamin Archiv y en el Institut Kunstwissenschaft und Ästhetik de la Universität der Künste (Berlin). Sus principales áreas de investigación son la relación entre arte, técnica y política, la teoría de la imagen y los estudios mediales y cinematográficos, temáticas que ha abordado en diversas publicaciones y presentaciones científicas.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7
PRÓLOGO	9
Estética y litigios de lo sensible El vínculo entre arte y política en J. Rancière	11
ENSAYOS	23
“La política no es <i>nomos</i> sino <i>nemein</i> ” Sobre el sentido del reparto de lo sensible en J. Rancière <i>Jordi Carmona Hurtado</i>	25
Rancière y Camnitzer Didáctica y emancipación en la estética <i>Luciana Cadabia</i>	37
Sobre el reparto de lo sensible <i>Miguel Cereceda</i>	47
Patologías de la estética Jacques Rancière y el aflojamiento del desastre <i>Cristóbal Durán R.</i>	59
Materialismo antropotécnico y regímenes del arte Notas sobre las críticas de J. Rancière a W. Benjamin <i>Francisco Vega</i>	75

Ver/Dar a ver La pintura y la emancipación de la mirada <i>Eduardo Pellejero</i>	93
¿Arte y vida? Paradojas de la revolución en J. Rancière <i>Federico Galende</i>	103
Mallarmé y la “democracia literaria” según Rancière <i>Jordi Massó Castilla</i>	121
Potencias e impotencias de las imágenes en el pensamiento de Jacques Rancière <i>Andrea Soto Calderón</i>	135
Interrogar a lo habitual: la experiencia literaria en su tensión con lo infraordinario <i>Lorena Ferrer</i>	151
Del régimen kantiano de la estética al régimen estético del arte <i>Eduardo Maura</i>	167
ADENDA	189
Estética del disenso Entrevista con Jacques Rancière	191
AUTORES	205

Para el diseño del interior del libro se utilizó tipografía Garamond tamaño 11 pt, papel Bond ahuesado; y, para la portada, tipografía Adobe Garamond Pro tamaño 26 pt, papel Couché opaco. La presente edición se terminó de imprimir en noviembre de 2018, en la ciudad de Santiago de Chile.