

*En quel temps vivons-nous?*

J. Rancière

2017. Paris: La Fabrique.

Jacques Rancière acaba de publicar su último libro, titulado *En quel temps vivons-nous?* (¿En qué tiempos vivimos?), en la editorial La Fabrique. Conviene recordar que el autor es catedrático emérito de filosofía en la Universidad París VIII. Influenciado por los pensadores del siglo XIX (Marx, Tocqueville) y los filósofos galos del siglo pasado (Sartre, Althusser, Lefort, Foucault, Deleuze, Lyotard), desarrolla un pensamiento marcado por el marxismo y el posmodernismo que gira en torno a los conceptos de comunidad de iguales, democracia radical, compartir lo sensible, etc. Aplica estas nociones a ámbitos tan diversos como la política, la sociedad, la educación, pero también la literatura, la poesía y el cine. Autor de una treintena de libros, Rancière es uno de los principales filósofos franceses que ejerce una amplia influencia

intelectual (por ejemplo, sobre Etienne Tassin, Bernard Aspe, Arlette Farge, Stéphane Delorme o Dominique Cardon) y que goza de un reconocimiento internacional, ya que su obra es comentada en todo el planeta.

Antiguo alumno de Louis Althusser en la prestigiosa Escuela Normal Superior (ENS), Rancière participa a la redacción de *Lire le capital* (1965), antes de distanciarse de su profesor. De hecho, en 1974, publica *Leçon d'Althusser*, donde critica el «cientifismo» de su maestro. A partir de ese período, empieza a trabajar sobre los archivos obreros y se interesa por los utopistas del siglo XIX, entre los cuales se halla Etienne Cabet, que serán el tema de su tesis doctoral de Estado publicada bajo el título *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (1981). Prosigue esta reflexión en *Le Philosophe et ses pauvres* (1983), donde se pregunta quién puede filosofar y cuestiona las respuestas ofrecidas por Platón, Marx y Bourdieu.

A partir de los años ochenta, se interesa por Joseph Jacotot, que, a inicios del siglo XIX, cuestiona radicalmente los fundamentos de la pedagogía tradicional al inventar un nuevo método de enseñanza basado en la autodidaxia, es decir, en el hecho de aprender por sí mismo. Rancière defiende en esa obra la igualdad universal de la inteligencia, retomando las palabras de Jacotot: «[...] la instrucción es como la libertad, no se da [sino que] se conquista». Ese estudio dará lugar a la biografía del filósofo titulado *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (1987). Posteriormente, en la obra *Courts voyages au pays du peuple* (1990), el filósofo galo explora los vínculos entre estética y política, y cuenta tres encuentros improbables entre burgueses y proletarios. Análisis que prolonga en *Le Partage du sensible. Esthétique et politique* (2000).

Simultáneamente, en *Aux bords du politique* (1990), responde al discurso que afirma el fin de la revolución y de lo político, y critica la democracia parlamentaria reducida a una «sabiduría gestora». Prosiguiendo su reflexión sobre la democracia, en *La Mésentente* (1995), desarrolla la idea según la cual la ausencia de consenso define la democracia, ya que el surgimiento de lo político se explica por la división entre los seres humanos. Y en *La Haine de la démocratie* (2005) denuncia el discurso de algunos intelectuales contra el «individualismo democrático»

y el «igualitarismo» que genera cierta suspicacia sobre la democracia.

Estos análisis encuentran su continuidad en la presente obra, cuyo objetivo es desarrollar sus ideas «sobre el vínculo entre representación y democracia, sobre el fin del trabajo como forma de un mundo común venidero, sobre la esperanza de una comunidad de lucha que sea también una comunidad de vida, sobre la prudencia [...] que requiere hablar de nociones [...] como “pueblo” [o] “insurrección”» (p. 5)<sup>1</sup>.

Empezando por el concepto de democracia, Rancière recuerda que la obra titulada *La haine de la démocratie* (2005) proponía una reflexión sobre esa noción, «a partir de la contradicción que se [desarrolla], en el seno de Estados que se definen a sí mismos como democracias, [a partir de] una [...] campaña de denuncia de la democracia como reino del individualismo de masas y de la destrucción del vínculo social» (p. 8). La tesis principal de ese libro es que «la democracia no es un régimen político, [sino que] es la condición igualitaria, [es decir, la condición] de la propia existencia de un poder específicamente político, pero también, [...] la condición que el ejercicio del poder intenta incesantemente [ocultar]» (p. 8). Rancière muestra que la política es «la contradicción en actos que hace descansar el ejercicio del poder político en ese principio democrá-

<sup>1</sup> Este libro toma la forma de un diálogo entre Jacques Rancière y Eric Hazan que tuvo lugar, por escrito, entre agosto de 2016 y febrero de 2017 (pp.5-6).

tico que lo contradice y del que [constituye] la contradicción» (p. 8).

En ese marco, desarrolla la oposición entre lógica democrática y lógica representativa y los cruces entre ambas lógicas (p. 8). Pone de relieve una serie de reglas que se deducen del principio democrático y que son susceptibles de introducir una mayor democracia en las instituciones como «el sorteo y los mandatos cortos, no acumulables y no renovables» (p. 8). Pretende, de ese modo, dar una respuesta a la tendencia de los regímenes representativos a ser cada vez más oligárquicos (p. 9). Pero Rancière estima que «no hay una descomposición del sistema representativo, [ya que] el sistema [se mantiene] y encuentra la forma de [arreglarse] con las animalias y los monstruos que secreta; crea por su propio mecanismo el lugar [a partir del cual] pretende representar a los no-representados; y convierte su mediocridad misma en un principio de resignación ante su necesidad» (pp. 9-10).

Frente a esta situación, nos dice el autor, los sectores alternativos no han conseguido crear unos movimientos políticos autónomos respecto a las agendas estatales, dado que, a menudo, su herencia ha sido captada por partidos situados a la «izquierda de la izquierda», como Podemos en España o Syriza en Grecia (p. 10). Esa constitución como movimientos políticos autónomos implica renunciar a la idea de que «el mundo de la dominación [pro-

voca] su propia destrucción. [...] Según esta lógica, Estados, parlamentos, religiones e ideologías desaparecerían con el desarrollo del capitalismo» (p. 11). Pero la realidad es que «tenemos cada vez más Estados, [e incluso súper-Estados]; el sistema representativo no para de imponer [nuevas reglas] y normas; la religión juega hoy en día un rol [decisivo], etc.» (p. 12). En ese sentido, Rancière considera necesario acabar con la idea que ve en «las derrotas de la democracia la caída de las ilusiones que [abriría] la vía a la lucha final, [dado que] las derrotas de la democracia son las derrotas de la igualdad» (p. 12). Asimismo, estima indispensable salir de la lógica radical que descalifica la lucha institucional por ser supuestamente «un instrumento tramposo de la dominación del capital» (p. 13).

Prosiguiendo su reflexión sobre la democracia representativa, el filósofo galo observa que «el pueblo no es el cuerpo político que se expresa [a través de] la representación [sino que es] el casi-cuerpo producido por el funcionamiento de ese sistema» (p. 13). En ese sentido, la representación no es una expresión ni un instrumento de la lucha de clases sino una de sus formas de existencia. «No es la expresión pasiva de una realidad [dada de antemano] sino una matriz efectiva de construcción de lo común, de producción de significados, comportamientos y afectos» (p. 13). En cuanto a las modalidades de adhesión a ese sistema, subraya

que la creencia no funda la adhesión sino que la adhesión funda la creencia (p. 18). Ante semejante situación, «no es necesario creer en los mensajes mediáticos, ser seducidos por las imágenes publicitarias o esperar algo de las personas que se eligen» (pp. 18-19), dado que el sistema representativo puede vivir sin ello.

A ese propósito, Rancière recuerda que la representación como principio no es democrática, puesto que «la democracia no es la elección de los representantes [sino que] es el poder de aquellos que no están cualificados para ejercer el poder» (p. 16). En ese sentido, «no es el pueblo el que se representa [a sí mismo] sino la representación que produce un cierto tipo de pueblo» (p. 16). De hecho, en la mente de los padres fundadores del sistema representativo, la representación implicaba que una parte de la sociedad se consideraba apta, por su posición, a representar los intereses generales de la sociedad (p. 16). Y, con el transcurso del tiempo, «la representación se ha convertido en un oficio ejercido por una clase de políticos profesionales que, por lo esencial, se auto-produce y hace validar esta auto-producción por la forma específica del pueblo que produce, a saber el cuerpo electoral. Esto confirma de nuevo el poder de esta clase eligiendo entre sus fracciones» (pp. 16-17).

Además, hoy en día, la evidencia del trabajo como mundo común, «dispuesta a retomar lo que estaba aliena-

do en las relaciones mercantiles y en las estructuras estatales, ha desaparecido en un universo contemporáneo del capitalismo financiero, de la industria deslocalizada y de la extensión del precariado que es igualmente un universo en el cual la mediación capitalista y estatal está por todas partes» (pp. 20-21). Asimismo, se produce «una represión judicial [...] sistemática de formas de lucha obrera que estaban consideradas hasta entonces como [...] riesgos de los conflictos sociales» (p. 21). A ese respecto, el movimiento Nuit Debout en Francia ha puesto de manifiesto el hecho de que, «si el trabajo es todavía objeto de luchas y es un principio de comunidad, ha dejado de formar un mundo» susceptible de englobar la totalidad de las experiencias sociales y personales (p. 22).

En ese sentido, ya no hay una comunidad presente que garantice la existencia de una comunidad futura, ya que «la comunidad se ha convertido, ante todo, en un objeto de deseo» (pp. 22-23). Según Rancière, es el fenómeno reseñable del movimiento de las plazas y ocupaciones, tanto en el Hexágono como en el resto del mundo. Por una parte, ha supuesto un distanciamiento con respecto al funcionamiento habitual de la política. El movimiento de la primavera de 2016 ha supuesto «la afirmación de un pueblo diferente al del proceso electoral. [Pero] se ha podido constatar hasta qué punto [...] ese otro pueblo es más

un objeto de deseo que una forma en movimiento» (p. 23). Por otra parte, «tiene dificultades para encontrar las formas en las cuales desarrollarse» (pp. 23-24). En otros términos, el autor se muestra relativamente escéptico e incluso crítico con respecto al movimiento Nuit Debout, al que reconoce, sin embargo, ciertas virtudes.

A su vez, Rancière cuestiona la idea según la cual «la bajada de las esperanzas depositadas en el sistema representativo [produciría] el aumento de las energías que se [dirigen] hacia las alternativas a ese sistema» (pp. 25-26). La realidad es más compleja, ya que es el resultado del cruce de lógicas heterogéneas, e incluso contradictorias, «como lo demuestra el hecho de que los movimientos sociales extra-parlamentarios consigan su mayor fuerza en épocas en las cuales el sistema parlamentario alimentaba todavía [ciertas] esperanzas» (p. 26). Al contrario, hoy en día, «la morosidad electoral encuentra [...] [su contraparte] en unos movimientos reivindicativos [...] resignados y en teorías revolucionarias radicales» (p. 26).

Si el filósofo galo reconoce que el movimiento Nuit Debout ha transformado «un movimiento de resistencia en un movimiento de auto-afirmación de una comunidad que toma posesión de un espacio y de un tiempo», al situarse en la dinámica del movimiento de las plazas y ocupaciones, «ha tomado [las mismas] formas y se ha enfren-

tado a los mismos problemas» (p. 27). Así, el modelo asambleario ha mostrado, a la vez, la fuerza de un deseo de comunidad y de igualdad y la cerrazón «en su propia imagen [y] en la escenificación de la felicidad de estar juntos» (pp. 27-28). No obstante, el problema no estriba en el paso de la individualidad a la comunidad sino en el paso de una forma de comunidad a otra (p. 28). De hecho, estar juntos y luchar contra un enemigo no son lo mismo (p. 29).

Según Rancière, la dificultad fundamental se halla en la identidad misma de los actores y en la cuestión de lo que significa actuar (p. 30). Históricamente, la acción se definía como la relación entre el despliegue autónomo de una energía y el fin hacia el cual esta acción tendía. La relación entre ambos se hacía a través de la toma del poder que significaba dos cosas: el despliegue de energía autónoma en la acción colectiva y la dotación de órganos especializados susceptibles de adueñarse de las plazas y funciones a través de las cuales se ejercía el poder estatal (p. 30). La cuestión es que, en la actualidad, la toma del poder ha perdido su sentido, en la medida en que este no se halla en un lugar determinado, y la visión estratégica, a saber la relación entre medios y fines, se ha vaciado de su contenido (pp. 30-31).

Profundizando en su reflexión, Rancière intenta articular lo global y lo diferenciado, la «papilla» y el «derrotismo».

- ✦ El derrotismo, nos dice el autor, es «el efecto de la derrota [y], más precisamente, el efecto de medio siglo de derrotas en las luchas» (p. 41). La mayoría de ellas han sido perdidas y, en su lugar, hemos tenido la revolución conservadora, la lenta erosión de las conquistas sociales, el debilitamiento de los movimientos obreros en los países occidentales, las derivas de los antiguos países comunistas, las dictaduras y los Gobiernos corruptos, el auge del islamismo radical y el fortalecimiento de los partidos de extrema derecha (pp. 33-34). Ante semejante panorama, el primer reto, nos dice el autor, es «ir a contra-corriente de ese movimiento dominante» (p. 34).
  - ✦ La «papilla» es «el movimiento de totalización que [asocia] todas estas derrotas a una misma causa inicial, que ve en todos los desastres contemporáneos, una misma y sola catástrofe» (p. 34). El marxismo había establecido un vínculo entre dos tipos de totalidad: «[...] la que conviene a la acción y la que determina la ciencia», sabiendo que «la política necesita siempre cierta globalidad: necesita un [análisis] global de la situación, una percepción de conjunto y un [sentimiento] global» (p. 35). El problema es que, hoy en día, «la acción política depende de una ciencia de la historia y de la sociedad que fija las [posibilidades], los actores, los campos y las oportunidades de acción» (p.36).
  - ✦ La diferenciación no significa solamente salir de la «gran papilla derrotista» sino «salir del tipo de subjetividad del que es el producto final: el tipo de subjetividad que identificaba el tiempo de la acción política al tiempo de un proceso global y que determinaba en función de eso las modalidades de articulación y de jerarquización [de los] elementos» (p. 39). La cuestión es que las luchas actuales, además de fijarse en casos particulares, cuestionan «los esquemas tradicionales de unión entre lo particular y lo universal» (p. 39). Por lo cual, la adición de movilizaciones no consigue constituir «un colectivo que integre las luchas parciales en una lucha global» (p. 40).
- Asociando política y estética, que constituye otra tema de predilección de Rancière, este considera que la revolución estética es un proceso a muy largo plazo que tiene dos características principales: por una parte, el arte se ha autonomizado como esfera de experiencia sensible, además de suprimir las fronteras que separaban los sujetos y las maneras de convertir las Bellas Artes del mundo en una experiencia ordinaria, y, por otra parte, «la transformación de la experiencia sensible

[...] se ha instalado en el [centro] del pensamiento y de la práctica revolucionaria» (p. 43). Por lo tanto, «la revolución estética [...] establece un vínculo entre fenómenos cuyo sentido global es común pero cuyas formas concretas, los campos de efectividad y los resultados siguen estando separados» (pp. 43-44). Para el autor, el anclaje de la revolución social en la revolución estética aparece con claridad en los *Manuscritos de 1844* de Marx, ya que el comunismo es definido como la humanización de los sentidos individuales. Esta definición resulta de la revolución teórica realizada por Kant que ha visto en el juicio estético un modo de aprehensión de la experiencia sensible a la cual todos pueden acceder (pp. 44-45). De hecho, «el principio estético no ha cesado de enfrentarse a la razón instrumental de las vanguardias, a la edificación de las bases del socialismo, a la disciplina revolucionaria, etc.» (p. 45). En ese sentido, la crítica social ha nacido en el terreno de la revolución estética. «Ha nacido como rechazo a la separación que [lleva] unos al mundo de la utilidad y otros al mundo de los [placeres] desinteresados» (p. 46).

La actualidad, marcada por el movimiento de las plazas y ocupaciones, ha afirmado «una nueva solidaridad entre la radicalidad política y la atención [prestada] a las palabras, los gestos y las imágenes, [en] un rechazo de disociar las formas y los contenidos» (p. 47). Según Rancière, «si hay una

especificidad de nuestro presente es [...] esa [proximidad] indecisa entre el militatismo político [y] la atención [prestada] a unas formas de vida y a un mundo del arte que están marcados por el cruce de tipos de expresión y [la articulación] de sus elementos» (pp. 48-49). Por lo cual, lo que aproxima hoy en día el arte a la política es el hecho de prestar «un mayor interés a las palabras y a las imágenes, a los movimientos, a los tiempos, a los espacios, y a las combinaciones diversas y movedizas de estos elementos [...], que a una renovación interna de las artes constituidas» (p. 49). Tanto en el arte como en la política, lo común se presenta hoy en día como «algo que está por construir con materiales y formas heterogéneas y no como la afirmación de recursos propios y unidades constituidas, que se trate de clases sociales, de organizaciones especializadas o de artes definidas» (p. 50).

De manera más global, para Rancière, la construcción de las formas igualitarias de lo común es indisoluble de la lucha contra las formas que estructuran el mundo de la dominación, sabiendo que existen varias maneras de pensar esta disociación (pp. 51-52). Lo que plantea un doble problema: «[...] el de la topografía de la dominación y el del sentido dado a la palabra “insurrección”» (p. 52). Así, aunque se puedan conseguir victorias parciales, la incapacidad para adueñarse de la fortaleza del poder capitalista genera cierto

desasosiego. De hecho, «esta visión del poder capitalista central alimenta [...] la resignación» (p. 52). Para el autor, esta imagen de la fortaleza es tramposa por dos razones. Por un lado, presenta la explotación económica como la causa principal de las demás formas de opresión, lo que jamás ha sido demostrado (p. 53). «La actualidad nos muestra cómo las diversas formas de opresión pueden combinarse, oponerse o sustituirse unas a otras» (p. 53). Por otro lado, la imagen de la muralla «localiza el enemigo en un lugar [determinado], un lugar central al que [habría] que acceder después de haber atravesado todos los recintos» (p. 54). El problema es que los poderes políticos y económicos están entremezclados y el capitalismo se ha convertido en una moda (p. 54).

Esto hace que sea difícil distinguir, hoy en día, «la lucha supuestamente central y objetiva contra la fortaleza del capital y la emancipación hacia [tipos] de comunidad que construye y formas de subjetividad que requiere» (p. 55). En ese contexto, la insurrección es invocada sobre todo como sustituta «a la imposibilidad de pensar una forma central de enfrentamiento entre poseedores y desposeídos» (p. 55). En realidad, la insurrección alude a procesos muy diferentes. La insurrección hace referencia, en un primer sentido, «a la sublevación imprevista de grupos humanos contra tal o cual forma de injusticia, una sublevación que toma diver-

sas formas» (p. 56). Es, en un segundo sentido, «un enfrentamiento que opone fracciones de una fuerza político-militar, que es la del pueblo [armado]» (p. 56). Es, en un tercer sentido, la ayuda gracias a la cual «una fracción revolucionaria profesional intenta apoderarse de los centros del poder estatal». Entre estos tres componentes, nos dice Rancière, «jamás ha habido una síntesis estable» (p. 56). En la actualidad, la referencia a la insurrección en el discurso radical alude a dos aspectos: «un rechazo global del orden existente» y «la necesidad de la violencia» (p. 58). Ambas características la convierten en poco verosímil.

Al término de la lectura de *En quel temps vivons-nous?*, es obvio reconocer la amplia cultura histórica, humanística y artística del autor, que hace gala de un perfecto manejo de los conceptos que ha elaborado a lo largo de su larga trayectoria intelectual. Estas nociones son articuladas de manera coherente hasta formar un pensamiento original que goza de una fuerte unidad interna. El lector podrá discrepar de ciertas reflexiones, pero deberá reconocer el rigor de sus análisis y la pertinencia de sus observaciones. Además, Rancière no duda en criticar ciertas posturas idealistas y radicales de sectores de la «izquierda de la izquierda» de la que proviene. No en vano, y de cara a matizar la valoración positiva que merece este libro, se echa en falta la profundización de ciertas nociones y la ma-

yor referencia a sus obras iniciales. En cualquier caso, la lectura de esta obra, corta pero densa, se antoja ineludible para cualquier persona interesada por el pensamiento de Jacques Rancière, que es una de las principales figuras de la filosofía gala y europea.

Eguzki URTEAGA

## Bibliografía

- RANCIÈRE, J. (1965). «Le concept de critique et la critique de l'économie politique des Manuscrits de 1844 au Capital». En L. ALTHUSSER (dir.). *Lire Le Capital*. Paris: Maspero.
- RANCIÈRE, J. (1974). *La Leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard.
- RANCIÈRE, J. (1981). *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard.
- RANCIÈRE, J. (1983). *Le Philosophe et ses pauvres*. Paris: Fayard.
- RANCIÈRE, J. (1987). *Le Maître ignorant: cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris: Fayard.
- RANCIÈRE, J. (1990). *Courts voyages au Pays du peuple*. Paris: Seuil.
- RANCIÈRE, J. (1990). *Aux bords du politique*. Paris: Osiris.
- RANCIÈRE, J. (1995). *La Méésentente*. Paris: Galilée.
- RANCIÈRE, J. (2000). *Le Partage du sensible*. Paris: La Fabrique.
- RANCIÈRE, J. (2005). *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique.