



**División de Ciencias Sociales y Humanidades
Posgrado en Humanidades**

“Políticas del tiempo en la obra de Jacques Rancière”

TESIS

**Para obtener el grado de
DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFÍA)
Línea académica: Filosofía Moral y Política**

PRESENTA

**Mtro. Camilo Andrés Vargas Guevara
Matrícula: 2213801919
Orcid: 0000-0002-2622-864X
Correo: caavargasgu@unal.edu.co**

DIRECTOR DE TESIS:

Dr. Jorge Velázquez Delgado

JURADO:

Presidente:

Dr. Jorge Velázquez Delgado

Secretaria:

Dra. Laura Cristina Quintana Porras

Vocal:

Dr. Javier Bassas Vila

Iztapalapa, Ciudad de México a 11 de diciembre de 2025

A mi abuela Emelina

Agradecimientos

Al profesor Jorge Velázquez, por la libertad que me dio para seguir mis intuiciones de investigación.

A todos mis amigos y amigas que me acompañaron en estos años de lectura y escritura.

A todos y todas quienes, de alguna manera, afectaron mi alma y mi cuerpo, orientándolos hacia las inquietudes intelectuales y políticas que motivaron esta tesis.

A mi lectora y a mis lectores, por darme un poco de su tiempo.

A los compañeros de la coordinación del posgrado, por su ayuda siempre oportuna.

Al pueblo mexicano, por su infinita hospitalidad.

Tabla de contenido

1. Introducción	1
1.1. Rancière y el tiempo	4
1.2. Política del tiempo y temporalidades múltiples	9
1.3. La lección de Althusser	17
2. Política del tiempo en Rancière	22
2.1. Los conceptos de la política	22
2.1.1. <i>Logos/phoné</i> y democracia	23
2.1.2. Desacuerdo	31
2.1.3. Subjetivación política y policía	40
2.1.4. Disenso	45
2.2. Políticas y policías del tiempo	46
2.3. Emancipación intelectual, subjetivación estética y política de la escritura	50
3. Nombres y palabras de la historia	63
4. Los tiempos de <i>La noche</i> vs el tiempo del Capital	84
4.1. El tiempo industrial	85
4.2. El combate del carpintero poeta	89
4.3. El tiempo en <i>La noche de los proletarios</i>	94
4.4. La sociología del tiempo libre	109
4.5. <i>Good times, or, pleasure at the barrière</i>	111
5. La tradición de la jerarquía de los tiempos	114
5.1. En los bordes griegos	115
5.2. El orden de la ciudad ideal	117
5.3. El orden de la producción	124
5.4. El ocio sociológico	133
5.5. La subversión del tiempo escolar	136
6. Anacronismos y <i>tiempos modernos</i>	144
6.1. <i>Anacronismo y verdad del historiador</i>	144
6.2. Anacronismo y conflicto de tiempos	148
6.3. Tiempos modernos o <i>Tiempo, narración y política</i>	154
7. Política temporal de la literatura	160
7.1. Literatura y democracia	161
7.2. La lluvia de átomos de Woolf	167
7.3. <i>El ruido y la furia</i> de Faulkner	177
7.4. <i>Tiempo y narración</i> en Ricoeur	183
8. Estética y ociosidad	191
8.1. Régimen estético-temporal de las artes	192

8.2. Otros <i>temporal experiments</i>	196
8.3. La ociosidad en <i>La alegría de la vida</i> , Rousseau y <i>Bartleby</i>	197
9. Cine, tiempo y repetición	208
9.1. Cine como multitud heterogénea	208
9.2. Cine y tiempo.....	213
9.3. El tiempo después del final.....	216
9.4. <i>Bifurcación afortunada</i>	223
9.5. Repetición en Rancière y Deleuze.....	225
10. La luz que todo lo ilumina	230
11. Ontología estética.....	237
11.1. Estética trascendental y reparto de lo sensible	238
11.2. Apropiación de lo bello y rechazo de lo sublime.....	247
Conclusiones	256
Bibliografía.....	265

Una narrativa del tiempo siempre es una ficción sobre la justicia del tiempo. La idea de una “justicia del tiempo” recuerda la famosa afirmación de Anaximandro, mayormente conocida por el comentario de Heidegger: “Allí donde las cosas tienen su origen, allí ocurre también su destrucción, de acuerdo a la necesidad, porque se dan una a otra justicia y reparación, conforme al orden del tiempo”. Mi texto tratará también acerca de la relación entre la justicia y el orden del tiempo, aunque lo hará con un marco teórico muy distinto.

J. Rancière

1. Introducción

[...] el pensamiento del tiempo es totalmente central en mi trabajo, pero se trata del pensamiento del tiempo como división entre temporalidades antagónicas, ante el pensamiento del tiempo como tiempo de la promesa o de su aplazamiento.

J. Rancière

Un “estado de las cosas” incluye la selección de una serie de fenómenos que se consideran característicos de nuestro presente, el uso de un marco interpretativo dentro del cual adquieren significado y la determinación de un conjunto de posibilidades e imposibilidades que se derivan de lo dado y su interpretación. En ese sentido, un “estado de las cosas” es una forma de lo que he propuesto llamar una distribución de lo sensible: un conjunto de relaciones entre lo perceptible, lo pensable y lo factible que define un mundo común, definiendo así la forma y el grado en que esta o aquella clase de seres humanos participa en ese mundo común.

[...]

Las categorías de tiempo y temporalidad juegan un rol clave en dicha distribución.

J. Rancière

Antes de responder a la pregunta “¿por qué vale la pena seguir pensando el tiempo hoy?”, creo que primero debo abordar una cuestión más personal: “¿por qué escribo yo una tesis sobre el tiempo?”, en este caso, a partir de la obra de Rancière. Me permitiré, solo por este momento, hablar en primera persona del singular. Por supuesto, el tiempo es un tema que parece acompañar a la reflexión filosófica desde sus orígenes, siendo incluso una de sus preguntas más difíciles. Pero la verdad es que la razón que me llevó a dedicar tantas horas de mi vida a preguntarme y escribir sobre el tiempo no es más que un viejo motivo que para mí siempre ha sido un motivo marxista (aunque, claro, el origen de este tema es mucho más antiguo). Me refiero al asunto del tiempo libre. De mi formación universitaria y militancia comunista me quedaron algunos aprendizajes teóricos y políticos, uno de los más importantes fue la conciencia de la lucha por el tiempo libre de la clase que trabaja.

¿Dónde y cuándo nació esta inquietud en mí? A ciencia cierta, no lo sé, pero estoy seguro de que me ha acompañado desde muy temprano, desde algún momento cuando estudiaba sociología en “la Nacional”. Tal vez nació en alguna de las sesiones del “Seminario de Pensamiento Crítico” —un pequeño grupo de estudio autodidacta que teníamos con algunos compañeros y compañeras de Sociología—; tal vez con alguna lectura de Manuel Sacristán refiriéndose a la universidad, la división del trabajo y el tiempo de trabajo. No estoy seguro. Quizá cuando leímos para el curso de Marx los famosos *Manuscritos* —recuerdo especialmente el apartado del trabajo enajenado, como si este girara en torno al asunto del tiempo—; quizá con la lectura sobre el tiempo en las disciplinas foucaultianas, texto que solía poner el profesor Sáenz en primer semestre.

Esta inquietud creció. Dejó de ser solo un interés por el tiempo libre en particular y se convirtió en una problematización del tiempo político e histórico en general. En ello tuvo que ver la lectura de las famosas *Tesis sobre la historia* de Benjamin —texto que también leímos en el Seminario y que, sin duda, es fundamental para Rancière, aunque no lo parezca. Tuvo que ver, asimismo, la lectura de *Horizontes de la razón*, de Hugo Zemelman, libro central del curso de análisis de coyuntura del profesor Celis. Influyó en mí, igualmente, la lectura profunda de la historia en Gadamer, hecha durante mi maestría en filosofía con el profesor Gama. Seguramente se me escapan acá algunas otras lecturas fundamentales de aquella época, que no puedo recordar ahora.

Por supuesto que mi interés por el tiempo en general, y por el tiempo libre en particular, no nació solamente gracias a algunos libros —por importantes que estos hayan sido para mí. Si me interesa el asunto del tiempo libre de las personas que trabajan (tema que, como veremos más adelante, atraviesa estructuralmente algunos textos de Rancière), esto se explica también de forma biográfica y experiencial. Aunque yo mismo haya

trabajado poco en mi vida, lo cierto es que formo parte de la clase que trabaja (aun cuando, como veremos más adelante, la categoría de clase se queda muy corta para contar la historia de los cuerpos que trabajan y su tiempo).

Mi madre y mi padre dedicaron gran parte de su tiempo de vida al trabajo: mi madre como auxiliar de enfermería, y mi padre como mensajero o auxiliar de bodega. Uno toma conciencia pronto de que los padres están ocupados trabajando, de que tienen que trabajar para conseguir lo de los gastos del mes. Siempre recordaré la alarma de mi padre a las cuatro de la mañana: sonaba todos los días; él debía salir a las cinco para llegar a las seis al trabajo. Siempre recordaré también aquel pesado suspiro que seguía al ruido de la alarma. No se me olvida el traspaso permanente de mi madre, producto de hacer el turno de la noche en la clínica durante un par de décadas. Yo mismo, por supuesto —aunque en menor medida—, he tenido que trabajar algún tiempo en uno de esos trabajos horribles que se roban el tiempo de vida, aquellos que, al decir de Gauny, son un infierno.

Algo de todo esto puede ser lo que está detrás de este trabajo. En Rancière encontré no solo una práctica de la escritura que dice que los hijos de la clase sin tiempo pueden preguntarse por los asuntos más abstractos y difíciles del pensamiento (uno de ellos el tiempo mismo), como yo hago ahora; también encontré en él la preocupación por el tiempo de aquellos que trabajan, por su tiempo negado teóricamente, por sus noches sin dormir, por las prácticas estéticas que inventan otros mundos temporales. Por eso, cuando apareció en mi mente la idea de dedicar mi tesis doctoral al tiempo en Rancière, supe inmediatamente que tenía que escribirla.

¿Por qué seguir pensando y escribiendo sobre el tiempo hoy? La respuesta simple podría ser esta: porque una gran cantidad de las personas que habitan este planeta siguen sin tener tiempo, atrapadas en diversas matrices de opresión que les condenan a no disponer de él. Y también porque nuestro horizonte temporal sigue cerrado: vivimos en un orden consensual que ha impuesto un cierre temporal como único destino ya cumplido, el fin de la historia como presentismo sin posibilidad alguna de justicia —más adelante veremos cómo Rancière desarrolla esta idea.

Ante este escenario, es necesario abrir el tiempo, multiplicarlo, estratificarlo; insistir en su carácter de laberinto con múltiples senderos que se bifurcan, pero que también se cruzan. Debemos cartografiar las variadas posibilidades temporales inscritas en un abanico diverso de áreas y esferas de nuestras vidas. Tenemos la tarea ética y política de hacer visibles y perdurables las heterocronías que las personas inventan todos los días en los intersticios y brechas, al interior o en el borde de los diferentes poderes policiales y de la dominación. Algo de esto está también en el auge de las investigaciones

artísticas sobre el tiempo, como ha mostrado Christine Ross. Por supuesto, estamos lejos de estar solos en este camino. Aun así, todavía queda mucho por hacer. Aquí está nuestro muy modesto aporte a aquella disputa.

1.1. Rancière y el tiempo

Esta es una tesis sobre el tiempo en Rancière, pero antes de entrar en ese asunto, vale la pena decir algo respecto de este singular filósofo francés. No existe aún una verdadera biografía de Rancière; tal vez esto se deba a que él aún vive. Lo más cercano a ello puede ser el primer capítulo de *El método de la igualdad*, donde el mismo autor relata un poco de sus años de juventud y de sus inicios en la filosofía. Quien desee una aproximación general a la vida y al pensamiento de Rancière, sin duda, puede empezar por aquel libro de entrevistas. Nosotros quisiéramos aquí decir algo de Rancière, pero no en el sentido de hacer un recuento de su vida conocida, sino más bien en el sentido de presentar una imagen suya que, de alguna manera, pueda condensar algo de aquella bella y deslumbrante particularidad que encarna su pensamiento; imagen que luego pueda, además, desplegarse a lo largo de este texto junto con nuestras reconstrucciones de lo dicho por nuestro filósofo respecto del tiempo.

A la pregunta: ¿quién es Jacques Rancière?, no mentemos si respondemos que Rancière es el filósofo de la igualdad. Este adjetivo, “filósofo de la igualdad”, se justifica porque él, a través de su práctica de la escritura, nos ha hecho ver —en una gran variedad de escenas— la igualdad de cualquiera con cualquiera. En las bellas palabras de María Beatriz Greco:

Veamos lo que nos hace ver.... Un artesano trabaja en su taller, rodeado de objetos y herramientas, al tiempo que dice -según augurios platónicos- que su trabajo no le deja tiempo para pensar; sin embargo, mientras lo dice, piensa. Un “maestro ignorante” enseña al lado de sus alumnos, caminando en torno a una “cosa en común” y afirma que su oficio no es el de la explicación sin fin, sino el de hacer lugar a una ignorancia compartida que emancipa al alumno emancipándolo también a él. Un espectador, sentado en su butaca en la oscuridad, mira la escena teatral y compone su propia obra poniendo en diálogo un pensamiento sensible con los materiales que el dramaturgo y los actores le ofrecen. Unos obreros no duermen al regresar de la fábrica, no reparan el cansancio para reiniciar al otro día el circuito laboral, destinan sus noches a la escritura y en esa ruptura, recomponen su identidad y su palabra.

Un filósofo, entre sus libros, archivos y anotaciones, se pregunta, indaga, dialoga con otros pensamientos y al mismo tiempo, mira y levanta la mirada de las escenas con las que se encuentra y con un gesto imperceptible, nos llama para hacernos una inquietante invitación: desencajar, des-colocar, re-componer de otro modo las partes ensambladas, desanudar lo anudado, mirar como extranjero, dar lugar a un pensamiento de la alteración y del disenso, desandar la armonía de un mundo desigualmente construido. En lugar de propiciar la búsqueda de integración armónica de las partes, de su explicación y comprensión total para convalidar un orden que se haga ver como “natural”, nos propone el desacuerdo. No constatar sino interrogar y confirmar la igualdad insospechada. Es así como nos vemos de pronto rodeados de artesanos, filósofos, maestros, alumnos, traductores, espectadores, actores, autores, obreros, escritores, niños... Rancière nos ubica en las escenas y con nosotros/as, a un sinnúmero de personajes que afirman la igualdad de “cualquiera con cualquiera” (2014, págs. 4-5) .

Este es el filósofo al que quisiéramos dedicar nuestro primer intento de investigación. Ojalá algo de su impulso igualitario haya contagiado, aunque sea un poco, las páginas que presentamos a continuación. En lo que sigue, intentaremos trazar nuestro propio camino a través de ese sinnúmero de escenarios y personajes, buscando siempre la relación entre el tiempo, la igualdad y la política, tal como las entiende Rancière.

Entremos ahora sí al tema del tiempo en Rancière. Este es uno de los ejes centrales de su pensamiento. En *El método de la igualdad*, Rancière afirma: “el pensamiento del tiempo es totalmente central en mi trabajo, pero se trata del pensamiento del tiempo como división entre temporalidades antagónicas, ante el pensamiento del tiempo como tiempo de la promesa o de su aplazamiento” (2014, pág. 89). El propio Rancière ha reconocido la centralidad y la importancia del tema del tiempo (o de la temporalidad) en toda su obra. Esto resulta evidente para quien haya leído atentamente la mayoría de sus libros. El asunto del tiempo es un tópico que reaparece constantemente en ellos. Basta recordar, por ejemplo, la invención de ciertos contratiempos llevada a cabo por Gauny y sus compañeros en *La noche de los proletarios*; la reivindicación del concepto de anacronismo en *Los nombres de la historia*; el análisis del tiempo en la obra cinematográfica de Béla Tarr; la denuncia contra el Platón de *República*, cuando este prohibía el tiempo libre a quienes trabajan; los comentarios sobre el tiempo en algunas novelas de Woolf y Faulkner; o el análisis de ciertas pinturas de época en las que se aprecia la ociosidad de unos niños mendigos.

Aunque es evidente la atención que Rancière ha dedicado al asunto del tiempo a lo largo de toda su vida intelectual, es igualmente clara cierta ausencia en la recepción de ese

tema por parte de sus comentadores y en los grandes compilados sobre la obra de nuestro filósofo. No es que no existan algunos comentarios aislados y parciales acerca del tiempo en Rancière, por supuesto que los hay, pensamos, por ejemplo, en los artículos de Dasgupta (2009), Fjeld (2015), Gagnon (2017), Robson (2015), Ross (2019), Whitener (2013), Räber (2023), Fajardo (2022) o Hernández (2024). El problema con estos textos es que son pequeños comentarios no sistemáticos ni exhaustivos sobre este tema en el conjunto de la obra de Rancière.

Sigue faltando un libro, texto o comentario integral sobre el tiempo en nuestro autor; hasta el momento en que escribo esta introducción, un par de personas en diferentes partes del mundo parecen haber emprendido también la tarea de escribir esa obra y, por ende, de dar respuesta a la necesidad que suscita ese vacío en la recepción de nuestro autor. Una de ellas es Jussi Palmusaari (2024), quien aparentemente elaboró su tesis doctoral sobre el tiempo y el espacio en Rancière. Actualmente, dicha tesis se publicó bajo el título *For Revolt: Rancière, abstract space and emancipation*. El problema es evidente: en la versión publicada de este texto ha desaparecido el tema del tiempo, el cual ha sido subsumido en el espacio y, además, en una concepción de espacio abstracto completamente ajena a Rancière. La otra persona que creemos podría estar desarrollando un libro similar, y cuyo proyecto parece bastante prometedor, es Juan Diego García, quien escribe su tesis doctoral sobre temporalidades heterogéneas en Rancière; sin embargo, dicha tesis aún no ha sido publicada. Esperamos que ese proyecto se convierta en el libro que consideramos necesario. Por ahora, y con la intención de ofrecer nuestra propia respuesta a esa necesidad, presentamos a continuación nuestro propio borrador de ese libro —hasta ahora ausente— sobre el tiempo en Rancière.

Si bien nuestro filósofo no tiene algo así como una gran teoría del tiempo, lo cierto es que sí podemos encontrar en él una concepción más o menos sistemática de aquella categoría, enunciada explícitamente en algunos lugares de su muy amplia obra y que se manifiesta en un sinfín de escenas a lo largo de ella. A modo de introducción y orientación para lo que sigue, podemos adelantar que Rancière rechaza un concepto de tiempo homogéneo, “único y lineal que siempre avanza en la misma dirección” (2013, pág. 6). Este puede ser, por ejemplo, el camino moderno de la barbarie a la civilización, la narrativa del progreso o de la decadencia, o incluso una mezcla entre ambos. Para él, este tipo de tiempo es un “medio para la exclusión”, pues separa a los que tienen tiempo de los que no lo tienen, a los que pueden comprender el tiempo que habitan de los que no pueden comprenderlo, a la vez que “funciona como un principio de imposibilidad”; es decir, dice lo que es posible y lo que es imposible en determinado estado de cosas o momento histórico. Así, el tiempo homogéneo y único es “un principio de división de tiempos y capacidades”. Es por esto por lo que, como veremos más adelante, no es

extraño que la apertura de otras temporalidades coincida con la afirmación de nuevas potencias o capacidades en los cuerpos que las habitan. En contra de aquel tiempo único, Rancière reivindica la existencia de múltiples tiempos o temporalidades heterogéneas, su convergencia o divergencia según escenas determinadas. En sus palabras:

Por eso, en mi opinión, una salida a esa lógica debería ser una salida a su tiempo, una salida a la trama de la homogeneidad del tiempo y de la incapacidad de quienes lo habitan. [...] No existe un proceso global que someta todos los ritmos del tiempo individual y colectivo a su dominio. Hay varios tiempos en un tiempo. La dominación le otorga sus divisiones y sus ritmos, sus agendas y sus horarios a corto y largo plazo: tiempo de trabajo, ocio y desempleo; campañas electorales, carreras universitarias, etc. Tiende a homogeneizar todas las formas de temporalidad bajo su control, definiendo así en qué consiste el presente de nuestro mundo, qué futuros son posibles y cuáles pertenecen definitivamente al pasado, indicando así lo imposible. Esto es lo que significa el consenso: el monopolio de las formas de describir lo perceptible, lo pensable y lo factible. Pero hay otras formas de temporalidad, formas disidentes de temporalidad que crean distensiones y rupturas en esa temporalidad (2013, pág. 10) (traducción propia).

No se trata de un tiempo único, sino de múltiples formas de temporalidad al interior, al lado, en el borde, arriba o debajo de la temporalidad dominante. Estas pueden generar “intervalos” o “interrupciones” en aquella. Es posible renegociar las maneras en que las personas se “ajustan” al tiempo de la dominación; también es posible adaptar otros tiempos a los tiempos del Capital o del trabajo. El tiempo puede ser redistribuido gracias a estas otras formas de temporalidad. Es posible vivir otros mundos de experiencia gracias a la constitución de estas otras temporalidades; más aún, es posible “vivir en varios tiempos a la vez y compartir varios mundos de experiencia” (2013, pág. 11) simultáneamente. Incluso podríamos decir que “la emancipación es, de hecho, una forma de añadir varios tiempos al mismo tiempo” (pag. 13).

En este escenario de múltiples tiempos al interior del tiempo dominante, Rancière, inspirado en Foucault, llamará heterocronías a aquellas “máquinas o dispositivos” que hacen posibles “combinaciones de tiempos que normalmente son incompatibles” (2013, pág. 15). Creemos que nuestro trabajo está lleno de aquellas escenas en las cuales se hacen presentes varios tiempos, a veces compatibles o compositibles, y a veces no; en ocasiones compatibles aun cuando no deberían serlo. A continuación, presentamos algunas escenas de estas múltiples temporalidades y heterocronías en la obra de Rancière.

La estructura del libro es la siguiente: en nuestro primer capítulo presentaremos una mirada general sobre la concepción que tiene Rancière de la política, para luego referirnos a una política del tiempo, junto con una policía del tiempo que le es complementaria. Allí acuñaremos los conceptos de emancipación intelectual, subjetivación estética y política de la escritura, como complementos del concepto de subjetivación política, para dar cuenta de una política estética del tiempo que tiene lugar en campos como la literatura, el cine o el arte en general.

Empezaremos la búsqueda del asunto del tiempo en nuestro segundo capítulo, con la reconstrucción de la crítica que hace Rancière a la Escuela de los Annales, entendida como un dispositivo teórico-policial que constantemente borra las palabras del pueblo y aquello que las acompaña, a saber, el anacronismo (o el exceso anacrónico de aquellas). En el tercer capítulo nos adentraremos en *La noche de los proletarios* en busca de aquellos contratiempos inventados por la generación de Gabriel Gauny para disputar el tiempo que el Capital intentaba imponer a aquel grupo de trabajadores.

Luego, en el cuarto capítulo, presentaremos un inventario de la tradición filosófica que siempre le ha negado el tiempo libre a los cuerpos que trabajan, a partir de lo dicho por Rancière en *El filósofo y sus pobres*. Posteriormente, volveremos al asunto del anacronismo; en el quinto capítulo de nuestra tesis haremos explícita la teoría ranciereana de los tiempos múltiples y conflictivos. En el sexto capítulo nos detendremos en el campo literario y comentaremos un par de observaciones de Rancière sobre tres novelas cuyo tema es el tiempo: dos de Virginia Woolf y una de William Faulkner, donde se verá la puesta en práctica de aquella concepción múltiple del tiempo. En el séptimo capítulo haremos nuestro propio intento de comentario filosófico-literario a partir de lo dicho por Rancière en *Aisthesis*, procurando pensar el tiempo como ociosidad y tomando como excusa una novela de Raymond Queneau.

El octavo capítulo está dedicado a la relación entre cine y tiempo; para ello, nos centraremos en *Después del final*, libro en el que Rancière rastrea el tiempo en las películas del director húngaro Béla Tarr, allí nos enfrentaremos al asunto de la promesa y la repetición. En el noveno capítulo volveremos al campo de la historia, esta vez para interrogarnos por su relación con algunas artes. Finalmente, en el décimo y último capítulo de la tesis, presentaremos nuestra interpretación de la ontología implícita en Rancière a partir de algunos comentarios sobre Kant, intentando, por supuesto, pensar las implicaciones de aquella para el tiempo. Emprendamos ahora el camino de aquellas políticas del tiempo en la obra de nuestro filósofo.

1.2. Política del tiempo y temporalidades múltiples

El enfoque general de esta investigación es lo que podemos denominar *política del tiempo*. Se hace necesario, entonces, clarificar el sentido de esta expresión. Para ello, nos apoyaremos en dos estados del arte publicados a principios de esta década por dos grupos de investigadores. El primero es el artículo titulado *The time of politics, the politics of time, and politicized time: an introduction to chronopolitics* (2023), escrito por Fernando Esposito y Tobias Becker como texto de apertura del primer número de la revista *History and Theory*. El segundo es la introducción del libro *Power and Time: Temporalities in Conflict and the Making of History* (2020), titulada *Chronocenosis: An Introduction to Power and Time*, redactada por Dan Edelstein, Stefanos Geroulanos y Natasha Wheatley. A lo dicho por estos comentaristas agregaremos —la mayoría de las veces en notas al pie— otras lecturas que consideramos imprescindibles para abordar el asunto en cuestión, como las interpretaciones de Christine Ross, Pol Capdevila, Jussi Parikka, François Hartog, Terry Smith, entre otros autores.

El primer estado del arte mencionado comienza con una breve historia del concepto: la categoría *cronopolítica* (que aquí entenderemos como la traducción al inglés de *política del tiempo*) habría sido mencionada ya en 1964 por Alan Geyer¹. Desde entonces, se habría producido un aumento sostenido de sus apariciones en la literatura filosófica, así como en las ciencias sociales y humanas en general, siendo hoy en día un concepto sobre el cual abundan libros, tesis y comentarios académicos.

Autores como Paul Virilio o Peter Osborne utilizaron este término hace ya algunas décadas para desarrollar sus respectivos diagnósticos de época. En 1983, Virilio entendía la *cronopolítica* como una tendencia negativa que afecta a nuestras sociedades contemporáneas. Esta habría sido provocada por la colonización de la esfera política a manos de la velocidad capitalista, lo que, según él, la vuelve inoperante: la velocidad neutralizaría la política genuina. Virilio llegó incluso a afirmar que el medio a través del cual se ha configurado el nuevo mundo es precisamente la *cronopolítica* (1997, pág. 20); para él, este fenómeno habría reemplazado en importancia a la geopolítica en la época contemporánea.

¹ En 1964, en el contexto de la Guerra Fría, Alan Geyer (1964) acuñó el concepto de *chrono-politic* para nombrar la contracara de la *catapolitic*. Esta última era entendida por él como una suerte de “política del Armagedón” que amenazaba el curso de la historia planetaria debido a la posibilidad real de una guerra nuclear. La catapolítica aparecía en aquel texto en tensión con la cronopolítica (o política del tiempo), la cual implicaba la capacidad de otras potencias y fuerzas internacionales para limitar el accionar de las dos potencias nucleares y, así, a partir de pequeños esfuerzos, seguir planificando y llevando a cabo un futuro posible distinto al apocalipsis nuclear. La cronopolítica se presentaba allí como la política de ganar tiempo y aplazar la realización de una política final de la catástrofe.

Por su parte, en 1995, Peter Osborne definió la política del tiempo como “a politics which takes the temporal structures of social practices as the specific objects of its transformative (or preservative) intent” (pág. 5). Esta definición se acerca más al sentido que adoptaremos en esta investigación, así como al significado que, en general, se ha ido sedimentando para esta categoría a lo largo de más de cincuenta años desde aquellas primeras menciones. Ese sentido remite a una política cuyo objeto no es otro que el tiempo mismo. Más adelante veremos las formas que esta puede tomar y algunas de sus implicaciones.

Actualmente, abundan todo tipo de publicaciones que buscan inscribirse bajo este paraguas. Una búsqueda rápida en internet arroja títulos como: *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde* (1995), *The Sexual Politics of Time: Confession, Nostalgia, Memory* (2007), *Gender and the Politics of Time* (2007), *Cyber Security and the Politics of Time* (2016), *Remapping Memory: Politics of Timespace* (1994), *Politics of Time: "Primitives" and History-Writing in a Colonial Society* (2006), *Politics of Time: Dynamics of Identity in Post-Communist Poland* (2008), entre otros². Todo ello demuestra la vigencia del concepto, que hoy parece estar siendo empleado en una amplia gama de disciplinas y campos.

En los mismos años en que apareció por primera vez el concepto de *política del tiempo*, también puede observarse la reactivación de una cierta preocupación en torno al tiempo en sí mismo. Es posible que ambos fenómenos estén relacionados: tal vez la emergencia del concepto que aquí nos interesa no habría tenido lugar sin la existencia de este giro temporal, el cual, además, sigue bastante vigente en la actualidad, especialmente en el arte contemporáneo, como han mostrado Ross (2012), Capdevila (2023) y Smith (2012) en algunos de sus libros publicados en la última década.

² Sobra decir que también abundan los textos en inglés cuyo título contiene la palabra *chronopolitics*, pero al parecer esta ha perdido terreno si se comparan sus apariciones con las del concepto de *politics of time*, aunque el uso de una u otra categoría muchas veces confluye en una misma matriz de sentido, como sucede por ejemplo en el artículo de Esposito y Becker. Aun así, encontramos ejemplos como *Radical futurisms: Ecologies of collapse, chronopolitics and justice to come* (Demos, 2023), *The chronopolitics of national populism* (Taş, 2022), *The chronopolitics of racial time* (Mills, 2020), *Which archaeology? A question of chronopolitics* (Witmore, 2013), *Reactions to the future: the chronopolitics of prevention and preemption* (Kaiser, 2015), *Welcome cultures and the chronopolitics of Bordering* (Aubry & Schapendonk, 2023), *The chronopolitics of COVID-19* (Peckham, 2020), *The time of anthropology: Studies of contemporary chronopolitics* (Kirtsoglou & Simpson, 2020), *The chronopolitics of the Anthropocene: The pandemic and our sense of time* (Chakrabarty, 2021) o *Emergent emergency response: Speed, event suppression and the chronopolitics of resilience* (Zebrowski, 2019). La verdadera razón de que hayamos preferido el concepto de política del tiempo sobre el de cronopolítica sea que esta última, debido a su raíz griega, aquel *chronos*, nos parecía que seguía evocando un único tiempo dominante, mientras que hablar de política o políticas del tiempo en general nos daba sin duda mucho más juego para precisamente pensar en contra de aquel tiempo hegemónico.

El segundo estado del arte nos recuerda que, para 1971, un comité de expertos convocado por la Unesco se propuso construir una “*global typology of time*” (2020, pág. 2) o, en palabras de Fabian (2006), una gramática completa del tiempo. Este impulso por consolidar una tipología general del tiempo —que incluyera una gran variedad de las formas en que los seres humanos viven y comprenden el tiempo— dio lugar a la publicación de libros como *Cultures and Time* (1976) o *El tiempo y las filosofías* (1979), este último con una importante participación del filósofo francés Paul Ricoeur. Este precedente es significativo, ya que muestra el interés característico de la conciencia de la época por volver a pensar el tiempo. En este caso, el proyecto estuvo marcado por el contexto del multiculturalismo, el cual implicaba, para la pregunta por el tiempo, la consideración ya no de un tiempo único y universal, sino de una multiplicidad de temporalidades que coexistían en el mundo globalizado de finales del siglo XX, tras las luchas por la descolonización en África y Asia.

Podría decirse que, en la historia intelectual del tiempo (o de la temporalidad), este momento constituyó una crítica al eurocentrismo, que no solo permitía, sino que exigía pensar un tiempo plural —una pluralidad de tiempos que no estuvieran integrados ni subsumidos en un único tiempo concebido como totalidad cerrada y metafísica. Vemos aquí una de las aporías de la filosofía del tiempo mencionadas por Ricoeur (2004): aquella que señala que el tiempo siempre parece presentarse paradójicamente como uno y, al mismo tiempo, como múltiple. La forma en que aquellos expertos intentaron abordar esta contradicción fue mediante narraciones sobre el tiempo.

Los dos estados de la cuestión parecen coincidir en este tema de la multitemporalidad. Al parecer vivimos un momento en el cual la conciencia crítica del tiempo tiende a irse hacia el polo de la multiplicidad en la tensión de aquella aporía mencionada. Esto ha hecho que se consideren positivamente algunos conceptos como multitemporalidad, pluritemporalidad, contemporaneidad (Agamben y Smith), contemporaneidad de lo no contemporáneo (E. Bloch), no contemporaneidad de lo contemporáneo (Blumenberg), anacronismo (Didi-Huberman y Rancière), heterocronía, estratos del tiempo (Kosselleck), regímenes temporales, régimen de historicidad (Hartog), simultaneidad, tiempos copresentes, contratiempos (Rancière), discordancia de los tiempos (Bensaïd), tiempos profundos (Parikka), tiempo mesiánico (Benjamin), temporalidad queer; entre muchos otros que hacen referencia a la coexistencia simultánea y conflictiva de varias temporalidades.

Por supuesto que esta multiplicidad temporal estuvo siempre presente en varios autores anteriores que ya habían pensado el tiempo, como, por ejemplo, San Agustín quien divide el tiempo en presente del presente, presente del pasado y presente del

futuro o los filósofos antiguos quienes tenían varias palabras para referirse a varios tipos diferentes de tiempo (*cronos, kairos, aión*). Ahora nos encontraríamos precisamente en una época en la cual el péndulo que oscila entre el tiempo como uno y el tiempo como múltiple se ubica más cerca de esta segunda posición. Nos atrevemos a decir que la política del tiempo en nuestra época solo tiene sentido si se la piensa precisamente en este contexto multitemporal.

El segundo estado del arte ha acuñado el concepto de cronocenosis³ para hacer énfasis en la conflictividad en la cual se encuentran siempre una multiplicidad de regímenes temporales, llamando la atención sobre la existencia de tiempos que se hacen hegemónicos sobre otros que devienen subordinados y que incluso son invisibilizados. Este concepto indica que no se trata simplemente de coexistencia pacífica de tiempos sino de disputas violentas al interior de cada régimen de temporalidades específico.

Estas múltiples temporalidades son de diferente tipo, van desde el tiempo del mundo físico y químico hasta el tiempo de la psique. Lejos estamos de cualquier reducción antropocéntrica del tiempo, aun cuando, por ejemplo, Hartog (2003) haya preferido el concepto de régimen de historicidad al de régimen de temporalidad por miedo a que se confundiera aquella temporalidad con el gran tiempo de la naturaleza⁴. Lo cierto es que algunos de los diversos tipos de tiempos que hacen parte de aquella multiplicidad temporal contemporánea son tiempos no humanos o tiempos naturales –veremos algunos de ellos en el mismo Rancière cuando, por ejemplo, comente la novela *Al faro* de Woolf.

Pensemos, por ejemplo, en el tiempo de la física cuántica⁵ o en el tiempo de la relatividad general (2021), el tiempo profundo propio de los más recónditos estratos

³ En palabras de los autores: “Chronocenosis is a way of theorizing not simply the multiplicity but also the conflict of temporal regimes operating in any given moment” (Edelstein, Geroulanos, & Wheatley, 2020, pág. 4). Al parecer, la palabra cenosis, en biología, hace referencia a un conjunto de diferentes especies que comparten un mismo ambiente.

⁴ En palabras de Hartog: “En cuanto a hablar de (regímenes de) temporalidad más que de historicidad, yo vería el inconveniente de evocar el modelo de un tiempo exterior” (2003, pág. 16). Podemos adelantar la posición que tiene Rancière al respecto del concepto de régimen de historicidad de Hartog, en sus palabras: “La noción de régimen de historicidad es ciertamente preferible a la dudosa idea de ‘hombres que se parecen a su tiempo’, pero sigue construyéndose únicamente a partir de la dimensión horizontal del tiempo (pasado, presente, futuro). No incluye la división vertical del tiempo ni las formas de subversión que se proponen destruirla” (2024), algo que veremos cuando estudiemos el concepto de anacronismo en Rancière. Por otro lado, vale la pena insistir en que Hartog está de acuerdo con Rancière al respecto de partir de la “presuposición fundamental” de “que hay una pluralidad del tiempo”, la cual exige un “enfoque estratigráfico” de aquel (2002, pág. 16).

⁵ Raquel Frieria y Xavier Bassas (2021) han publicado un pequeño texto al respecto del tiempo de la física desde la perspectiva de Carlo Rovelli, en el cual se adentran en la complejidad del tiempo al que se refiere la física cuántica, un tiempo que rompe absolutamente la linealidad temporal dominante en el sentido común. En sus palabras: “uniformidad, igualdad, globalidad, linealidad: los predicados de nuestra

geológicos del cual nos habla Parikka (2015) en su geología de los medios⁶, o en el tiempo de la cibernética. Por supuesto en este gran caleidoscopio temporal siguen teniendo cabida los tiempos humanos y sociales, las prácticas temporales de las culturas occidentales y no occidentales tienen su lugar allí. Ya no importa si los tiempos son grandes o pequeños, si se refieren a diminutos instantes de la experiencia humana —algo que con Rancière podríamos llamar la democratización y dignificación de las microtemporalidades— o a los miles de años de los materiales minerales que conforman nuestras tecnologías y cuerpos; el giro multitemporal y la política del tiempo tienen lugar para toda clase de temporalidades.

Por otro lado, estos tiempos parecen negarse a asumir el modelo de la linealidad histórica y la teleología del progreso⁷, aquel que fuera dominante en el régimen de historicidad moderno donde se privilegiaba al futuro sobre el presente y el pasado. La multitemporalidad también milita en contra de la univocidad de la temporalidad progresista, como lo mostrara genialmente Benjamin hace ya casi un siglo. Ya no hay lugar para una sedimentación lineal del tiempo que avanza en una sola dirección ni siquiera para la mente humana, pensemos, por ejemplo, en la que sería la temporalidad propia de la psique descrita por Freud, pero pasada a través de la lectura de Derrida, cuando este se refiere a la conocida pizarra mágica en tanto metáfora del funcionamiento mental⁸.

Siguiendo las hipótesis de Ross, Capdevila y Smith, y en contra de las tesis de Hartog, el régimen de historicidad actual, el presentismo, que ha privilegiado al presente sobre el pasado y el futuro, no solo está acabando con el tiempo mismo como insinúa Han (2015)

experiencia familiar del tiempo quedan así invalidados” (pág. 1) por la concepción temporal que implica aquella teoría física.

⁶ Para Parikka “la metáfora del tiempo profundo funciona como un conducto para cartografiar los diferentes tiempos y espacios de la historia del arte medial” (2015, pág. 19).

⁷ Recomendamos ver el libro de Manuel de Landa *A Thousand years of nonlinear history* (2000). En él, Landa propone una historia no lineal de los mil años que van más o menos desde el 1000 al 2000 de nuestra era, pero esta historia no es una narrativa del progreso del hombre occidental sino más bien una investigación al respecto de la coexistencia simultánea y contingente —porque pudo ocurrir o no— de diferentes capas o estratos de materiales; unos geológicos (minerales, energías), otros biológicos (gérmenes, plantas y animales) y otros lingüísticos; los cuales siguiendo la lógica de una combinatoria compleja fueron dando forma a nuestro mundo moderno.

⁸ En palabras de Rosaura Martínez: “El tiempo que Freud identifica como el efecto de la interrupción de la excitación —o de la escritura en el caso de la pizarra mágica— puede pensarse como el tiempo de la metafísica de la presencia. Esta temporalidad que es continua, fluida y que puede también pensarse como una acumulación y secuencia de presentes no corresponde a la del inconsciente. La temporalidad del inconsciente es la economía de la sobreescritura. La memoria, como tejido de huellas mnémicas que se superponen, implica una historicidad donde el tiempo es un fenómeno conflictivo y no armónico” (2019, pág. 16).

—al obligarnos a vivir en un presente infinito destemporizado⁹ —, sino que también ha abierto la posibilidad de que se actualice la tensión entre lo uno y lo múltiple del tiempo en la figura de lo contemporáneo — para Rancière esto ya sucedía con el concepto de estética como veremos más adelante. Se ha abierto la posibilidad para considerar a todos los tiempos como coexistiendo, ya sea de forma incluso virtual, aun cuando estén algunas temporalidades siendo silenciadas u ocultadas por el régimen de historicidad que gobierna este momento histórico. La novedad histórica es que se ha abierto la oportunidad de considerar tiempos copresentes, aunque estos sean discordantes y conflictivos.

Los conceptos de lo contemporáneo y de la contemporaneidad expresan muy bien esta cualidad de nuestra época¹⁰. Uno de los lugares en donde mejor se expresa esta potencia generativa de la contemporaneidad es sin lugar a duda el arte, en el marco del giro temporal contemporáneo las prácticas artísticas actuales están dando lugar a cierta política del tiempo desplegada desde la estética¹¹. Ya veremos más adelante como Rancière encarna su propia manera de pensar aquella multitemporalidad.

Volvamos ahora a la definición de aquella política del tiempo, el primer estado del arte intenta dar un paso adelante en la clarificación de aquella relación particular entre política y tiempo, para ello propone la distinción de tres conceptos específicos que estarían presentes en la variada constelación de investigaciones actuales, estos son: política del tiempo, tiempo de la política y tiempo politizado. El sentido que se le da a estas tres categorías es el siguiente:

Whereas the *politics of time* refers to the regulation, synchronization, and allocation of individuals' everyday-time and lifetime, the *time of politics* refers to the political system's own time, to the arena of the decision-making process, and to the changing rhythms and durations within which politics take place. *Politicized time*, in turn, is time employed as a weapon of politics, as a means of legitimizing one's own political program and of challenging or discrediting political opponents or opposing political views (2023, pág. 14).

Para Esposito y Becker, la política del tiempo se refiere al control del tiempo de vida de los individuos llevado a cabo por un poder soberano, un biopoder, tal vez un poder

⁹ En palabras de Han: “La creciente discontinuidad, la atomización del tiempo, destruye la experiencia de la continuidad. El mundo se queda *sin tiempo (unzeitig)*” (2015, pág. 21).

¹⁰ En palabras de Smith lo contemporáneo hace referencia a “la coexistencia de distintas temporalidades, de diferentes modos de *ser* en relación con el tiempo” (2012, pág. 18), esto implica “múltiples modos de ser con, en y fuera del tiempo, por separado y a la vez, con otros y sin ellos” (pág. 21), además esta cualidad es para este autor “*el atributo más evidente de la actual presentación del mundo*” (pág. 21).

¹¹ Recomendamos ver en detalle el desarrollo de este tema llevado a cabo por Christine Ross (2012).

disciplinario o por una red anónima de relaciones de poder. El tiempo de la política será el tiempo propio en el cual aquella tiene lugar —esto si entendemos la política como configurada por algún tipo de práctica singular. Y el tiempo politizado es aquello que tiene lugar cuando el tiempo es utilizado en la arena política como medio, instrumento o arma. Más allá de que no estemos de acuerdo con esta tipología y de que con Rancière vayamos a construir nuestro propio concepto de política del tiempo, creemos que los dos comentaristas señalan muy bien el nudo problemático al cual se refiere la expresión política del tiempo, aquel que apunta a las relaciones complejas entre tiempo y política o incluso tiempo y poder.

Por ahora hemos dicho poco sobre el poder y nos hemos concentrado en la política, esto ha sido así, en tanto, como veremos en el siguiente capítulo, nuestro autor hace lo posible por distanciarse del concepto foucaultiano de poder, para, a su vez, rehabilitar el concepto de política entendida como una práctica singular que detiene y transforma determinado reparto de lo sensible hasta aquel momento dominante en determinada comunidad. Pero, no podemos ignorar que gran parte de las investigaciones contemporáneas que son mapeadas por ambos grupos de investigación y que se presentan en ambos estados del arte insisten en la centralidad del poder, incluso a veces llegando a sustituir el problema de la política por el problema del poder. Así las cosas, no es extraño que, hablando desde una ontología implícita, se llegue a afirmar la mutua constitución del tiempo y el poder, o, en el mejor de los casos, del tiempo y la política.

Si bien esta implicación fuerte de ambos conceptos es un argumento a favor de nuestro enfoque, ya que, si aquella hipótesis de la coconstitución del tiempo y la política es correcta, entonces justificar una política del tiempo se hace prácticamente innecesario. Lo cierto es que como ha señalado Ross, en la gran mayoría de investigaciones actuales sobre el tiempo, aquellas que se realizan desde el campo de las ciencias sociales, la filosofía, las humanidades o el arte; nos encontramos de frente con otra de las aporías de la filosofía del tiempo señalada por Ricoeur (2004), a saber, la indiscernibilidad del tiempo. Esto se manifiesta, en aquellas indagaciones, en la sistemática negativa a intentar una definición explícita del tiempo. Y sin ella es difícil imaginar una teoría viable de aquella coconstitución.

En las palabras de Ross: “Each contemporary model described above precludes any institution of any universal *a priori* on which to ground the existence of temporal passing” (2012, pág. 39). Es decir, la mayoría de las investigaciones de los últimos años han renunciado a cualquier definición universal y metafísica del tiempo, prefiriendo concentrarse en el tiempo empírico, real, histórico, o, simplemente, “interesado”. Esto es más claro en el arte donde se deja que la experiencia estética tome lugar sin ninguna definición previa de aquello de que debería ser entendido como “el tiempo”, en vez de

eso aquella estética posmetafísica apostaría por que en la interpelación e interpretación de la obra de arte se produzca en el espectador una cierta problematización o complejización del régimen temporal dominante.

Por otro lado, en las ciencias sociales también encontramos fácilmente muchas investigaciones en las cuales se indaga por algún concepto o práctica temporal específica pero no se suele hallar allí alguna definición fuerte de lo que es el tiempo, piénsese, por ejemplo, en las pesquisas feministas o con enfoque de género cuyo tema es el tiempo del cuidado o el tiempo de la reproducción. Nosotros hemos preferido, por ahora, no abordar la discusión sobre aquella constitución mutua desde los conceptos de nuestro autor, sino esperar hasta que nos detengamos en el problema de la ontología y el reparto de lo sensible para decir algo al respecto.

Como acabamos de señalar, otra de las características de las investigaciones que podemos agrupar bajo la expresión política del tiempo, en el marco del actual giro temporal, es que en ellas se ha preferido no comprometerse con definiciones duras del tiempo, esto se da a la vez que se ha optado por privilegiar la historización de este, esta tendencia ha llevado al aumento de la importancia de la historia en aquellas indagaciones. Uno de los efectos de esta centralidad ha sido la reactivación de la crítica a la propia política del tiempo y de la historia llevada a cabo por los historiadores, en tanto actores sociales que desde su práctica científica le dan forma a la historia y al tiempo mismo, por ejemplo, haciendo posible o imposible pensar ciertos futuros o rescatar algunas herencias pasadas invisibilizadas. Con algo de esto empezaremos cuando nos detengamos en la crítica de Rancière a la Escuela de los Annales.

Lo dicho en este apartado debe tomarse simplemente como el intento de hacer explícito el nombre del enfoque que quiere desplegar esta investigación. En ella nos proponemos hacer una lectura en términos de política del tiempo de todos los diferentes momentos, temas y problemas desarrollados en la obra de Rancière, esto lo haremos asumiendo una definición de política del tiempo que provenga de sus propios conceptos, aunque él mismo no la haya acuñado. Por esta razón, empezaremos por recordar qué es aquello que entiende nuestro autor por política, para luego ampliar este concepto específicamente hacía aquel objeto misterioso que es el tiempo, una vez realizada esta tarea podremos revisar los distintos momentos de la obra de nuestro autor en búsqueda del tiempo y de la política del tiempo desplegada desde esferas como el cine, la literatura, la historia o la filosofía.

Veremos también como desde aquellos campos se pone en marcha siempre algún tipo de política del tiempo, siempre opuesta, pero en tensión paradójica con la política del tiempo, entendida esta última como práctica singular que actualiza la igualdad de

cualquiera con cualquiera a partir de la disputa disensual desde y por el tiempo. Pero antes de ello, creemos necesario hacer explícito también el lugar del cual Rancière ha tomado aquella idea de una multiplicidad de tiempos, este no es otro que las lecciones de su antiguo “maestro” Althusser.

1.3. La lección de Althusser

La mayoría de los libros sobre Rancière tienden a dedicar alguno de sus apartados iniciales a la crítica que hace nuestro autor de su maestro. En aquel, por lo general, se resumen las posiciones expuestas y sintetizadas en *La lección de Althusser*; texto en cual Rancière salda cuentas con el filósofo de la calle Ulm acusándolo de promover un aparato teórico conservador. Este tipo de apartados intentan mostrar la distancia o la ruptura que se dio entre ambos filósofos. En nuestro caso no nos interesa presentar una extensa lista de aquellas diferencias teóricas y políticas, sino que intentaremos hacer explícita la lección del maestro, es decir, los aprendizajes que Rancière pudo haber recibido de Althusser al respecto de su crítica al tiempo lineal y su concepción de un tiempo múltiple y complejo. En este caso estamos de acuerdo con García (2022) cuando insiste en que al respecto de este asunto la relación entre Rancière y Althusser debe ser pensada en términos de “herencias, huellas y trazos comunes, [así] como también de rechazos, herejías y reinscripciones” (pág. 86), y no simplemente como una ruptura absoluta.

En *El método de la igualdad*, Rancière dice que le debe a Althusser “cierto cuestionamiento de la idea de historia, cierta idea de la multiplicidad de tiempos” (2014, pág. 74), parece que no hay duda al respecto de que es de su viejo maestro de quien nuestro filósofo toma aquella idea de una multiplicidad de tiempos que ya veremos desplegarse por toda su obra —en una entrevista reciente Rancière dice: “¡No pretendo ser la persona que ‘descubrió’ que el tiempo no estaba sincronizado!” (Griffaton, 2024). Creemos que, a partir de la lectura de dos ensayos de Althusser, a saber, *Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)* (1967) y *Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico* (1990), ubicados, respectivamente, en los dos libros más conocidos de aquel filósofo, *La revolución teórica de Marx* y *Para leer el Capital*, podemos ya hacernos una idea más o menos clara de la especificidad de aquella lección althusseriana al respecto del tiempo. Veamos que dice allí Althusser.

Ambos textos están profundamente relacionados, son dos ensayos antihegelianos, su objetivo es demoler la dialéctica hegeliana; en un primer momento en tanto modelo obsoleto de contradicción animado por un concepto de determinación “simple” y, en

otro, en tanto forma ideológica de concebir el tiempo y la historia. Althusser es muy claro, la dialéctica hegeliana no puede ser la dialéctica de Marx; la tesis de *Contradicción y sobredeterminación* es que la dialéctica hegeliana funciona a partir de un modelo demasiado básico de contradicción y de determinación que no es útil para pensar la historia real, para ello será necesario construir una teoría de la sobredeterminación compleja y también de la coyuntura.

A partir de un caso tomado de Lenin, uno donde se pone de manifiesto que Rusia en vísperas de la revolución vivía un tiempo plural, en tanto aquella estaba “*a la vez, en retardo de por lo menos un siglo en relación con el mundo imperialista y, al mismo tiempo, a su cabeza*” (1967, pág. 78); se esgrime la necesidad de pensar un modelo de contradicción complejo, uno que sea útil para aprehender “una prodigiosa acumulación de ‘contradicciones’, de las que algunas son radicalmente heterogéneas, y no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo *nivel* y *lugar* de aplicación, y que sin embargo ‘se funden’ en una unidad de ruptura” (pág. 80). Este tipo de situaciones —que son en realidad lo normal en el mundo histórico y concreto— exigen un nuevo modelo de determinación, aquel que Althusser, usando el lenguaje del psicoanálisis, ha llamado sobredeterminación.

La sobredeterminación ya no será la dialéctica hegeliana encarnada en sus conceptos de determinación y contradicción simples, esto en tanto, en palabras de Althusser: “la contradicción hegeliana [...] no está jamás *realmente sobredeterminada*” (1967, pág. 82), ya que el despliegue del espíritu a través de la historia occidental no se da nunca por medio de este tipo de contradicción compleja, sino que en aquel modelo teórico e histórico las “*figuras* pasadas de la conciencia no afectan jamás la conciencia presente como determinaciones efectivas diferentes de ella misma” (pág. 82), esto debido a que “en cada momento de su evolución la conciencia vive y experimenta su propia esencia [...] *a través de todos los ecos de las esencias anteriores a ella misma*” (pág. 82). En otras palabras, el movimiento de autoconocimiento del espíritu a través del despliegue histórico no es más que el despliegue de una sola y la misma presencia, no hay una “*verdadera determinación exterior*” (pág. 82) a aquel despliegue; es por ello por lo que Althusser dice que la determinación y la contradicción dialécticas, es decir, hegelianas, son siempre simples. Este modelo teórico opera con una categoría de totalidad que “*se refleja en un principio interno único*” (pág. 83), principio interno que contiene y supera como ecos todas las formaciones históricas pasadas, las cuales en realidad solamente eran momentos de una única esencia o presencia. La dialéctica es así “*principio interno simple*” (pág. 84) autodesplegándose y por ello prohíbe pensar rupturas históricas genuinas e incluso futuros posibles inéditos.

Afortunadamente un acercamiento rápido a cualquier coyuntura histórica concreta nos invitará a hacer a un lado aquel modelo, la realidad está siempre sobredeterminada y este concepto será el corazón de una nueva “dialéctica” marxista, si es que aún vale la pena sostener aquella vieja palabra. Un nuevo concepto de este tipo permite pensar lo que Althusser llama “*acumulación de determinaciones eficaces*” (1967, pág. 92) y también la “*autonomía relativa*” de algunos niveles y lugares de la totalidad siempre sobredeterminada pluralmente —aunque aquellos estén sobredeterminados “en última instancia” por la producción, instancia que funciona como límite ideal nunca alcanzado de toda cadena causal. De lo que se trata entonces, en un lenguaje tal vez espinosiano, es de una “muchedumbre infinita de causalidades” o de una “infinidad de efectos” (pág. 97) que siempre sobredeterminan toda situación histórica concreta. Este es el primer paso de Althusser para considerar una temporalidad múltiple y relativamente autónoma de los diferentes niveles y lugares de la totalidad social.

En el *Bosquejo del concepto de tiempo histórico*, Althusser continua aquella crítica al concepto hegeliano de historia, el cual en el ensayo anterior estaba contenida en la crítica a la dialéctica; allí el maestro de Rancière insiste en que “Hegel proclama conscientemente que el tiempo histórico sólo es la reflexión, en la continuidad del tiempo, de la esencia interior de la totalidad histórica que encarna un momento del desarrollo del concepto” (1990, pág. 104); de esta curiosa forma de concebir el tiempo se desprenden dos formas ideológicas del mismo, a saber, la continuidad homogénea y la contemporaneidad.

La primera es aquella que aparece como “un continuo *en el cual* se manifiesta la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo de la Idea” (pág. 104), en este modelo histórico la periodización epocal es simplemente “la sucesión de una [aparente] totalidad dialéctica con otra” (pág. 104) en aquel movimiento de autodespliegue de la idea misma. La segunda forma ideológica de concebir el tiempo es aquella que nos presenta que “todos los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo” siendo “contemporáneos los unos de los otros en el mismo presente” (pág. 104); todos los elementos del todo son siempre contemporáneos entre sí en el presente en tanto todos son expresiones de una misma esencia que se autodespliega a través ellos. Nos encontramos aquí claramente con “la presencia total del concepto en todas las determinaciones de su existencia” (pág. 105), de ello que para Hegel “*nadie pueda saltar por encima de su tiempo*” (pág. 105), los anacronismos estarán allí prohibidos en tanto “el presente constituye el *horizonte absoluto* de todo saber” (pág. 105).

Para lograr salir de aquellas concepciones dialéctico-ideológicas del tiempo Althusser cree que es necesario “interrogar con rigor *la estructura del todo social*” (1990, pág. 107),

ya tenemos una pista de esta interrogación gracias a lo dicho en el ensayo comentado inmediatamente antes. La totalidad genuinamente marxista sería una

constituida por cierto tipo de *complejidad*, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y “relativamente autónomas” que coexisten [...] articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía (1990, pág. 107).

Pero esta coexistencia no puede ser la misma promovida en la contemporaneidad del tiempo hegeliano, aquel nuevo tipo de totalidad debe presentar la “estructura de un *todo orgánico jerarquizado*” (1990, pág. 109). Althusser se refiere a “la jerarquía de eficacia existente entre los diferentes ‘niveles’ o instancias del todo social” (pág. 109), se trata allí del grado y el índice de eficacia que existe entre los diferentes niveles de la totalidad, esto es lo que anteriormente el filósofo de los aparatos ideológicos había llamado sobredeterminación o contradicción compleja y múltiple. Este nuevo modelo de totalidad evidentemente tiene implicaciones para el concepto de tiempo: ya no es posible integrar todos los momentos de la totalidad en un mismo presente, “por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo” (pág. 110), por lo tanto, relativamente “independiente en su dependencia, de ‘los tiempos’ de los otros niveles” (pág. 110).

Esto permite pensar, por ejemplo, ya lo dice allí Althusser, “un tiempo y una historia propia de las producciones estéticas” (pág. 110) o “un tiempo del arte” (pág. 112) — tiempo que veremos desplegarse en los textos de Rancière—; además de, por supuesto, un tiempo propio de cada nivel o lugar de la totalidad. Para el maestro de nuestro autor, se presenta entonces la tarea de “pensar estas diferencias de ritmo y de cadencia en su funcionamiento, en el tipo de articulación, de desplazamientos, de torsión que enlaza entre sí estos diferentes tiempos” (pág. 111). Existen en la totalidad, entonces, una amplia gama de tiempos posibles, visibles e incluso invisibles, presencias y ausencias temporales, todos ellos, cada uno de ellos, son un “tiempo específico, un tiempo complejo, un tiempo de tiempos” (pág. 111).

Con esto ya podemos hacer explícita la lección que aprende Rancière de Althusser al respecto del tiempo. No hay duda, el tiempo no puede ser uno, mucho menos ser un solo tiempo homogéneo. Althusser ha puesto sobre la mesa la necesidad de pensar un tiempo múltiple, un tiempo hecho de varios tiempos, esto es algo que Rancière aprendió y desarrolló a su propio modo. Nuestro autor, por ejemplo, se tomó en serio la incipiente idea althusseriana de la posibilidad de pensar un tiempo propio del arte, y esto únicamente es posible en tanto el tiempo en Rancière solo puede ser múltiple, como

veremos a lo largo de este texto. Por supuesto que Rancière bebe de la crítica de aquel modelo de tiempo lineal, en vez de etapas históricas que se suceden dialécticamente, en nuestro autor encontramos diferentes escenas de la igualdad en las cuales el tiempo es constantemente disputado y redefinido. Su modelo de contemporaneidad de diferentes tiempos conflictivos, visibles e invisibles, no implica una contemporaneidad de diferentes elementos en los que se expresa una misma presencia. La contemporaneidad en nuestro autor es más bien la intersección, articulación, imbricación, discordancia o disenso de varios tipos de tiempos en algunas escenas específicas.

Por otro lado, es claro que Rancière también se ha distanciado de su maestro en algunos aspectos para nada menores en lo que respecta al tiempo; si para Althusser es fundamental la continua referencia al concepto de totalidad, este queda completamente suprimido en Rancière, no hay en él una totalidad a la cual deba referirse la autonomía relativa de cada uno de los diferentes tiempos y mucho menos un estrato —la producción— que los sobredetermine en “última instancia”. Otro de los puntos en los que Rancière se distancia de Althusser es el relativo al conocimiento de esa pluralidad de tiempos relativamente autónomos. Seguramente pensando ya en una distinción entre ideología y ciencia, el maestro de la calle Ulm insiste en que esa articulación de tiempos debe ser construida conceptualmente por el filósofo marxista. En cambio, para Rancière, un carpintero poeta puede elaborar sin dificultad su propia “fenomenología” de los tiempos y contratiempos, y de su articulación conflictiva dentro y fuera del taller.

2. Política del tiempo en Rancière

La relación entre estética y política es entonces, más concretamente, la relación entre esta estética de la política y la “política de la estética”, es decir 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.

J. Rancière

En este primer capítulo de nuestra tesis presentaremos el concepto de política tal como lo ha desarrollado nuestro autor, para luego, a partir de él y de los conceptos que lo acompañan, desarrollar lo que podría llamarse una política del tiempo en Rancière; una que, a lo largo de nuestra investigación, se irá diseminando en forma de diversas políticas del tiempo, según el campo desde el cual se desplieguen. El capítulo se divide en tres partes: en la primera, revisaremos la ya clásica concepción de la política expuesta por Rancière en *El desacuerdo*; en la segunda, presentaremos nuestra propuesta de una política del tiempo ranciereana; y, finalmente, abordaremos la discusión en torno a los conceptos de subjetivación estética, emancipación intelectual y política de la escritura, siendo estos últimos fundamentales para nombrar el tipo de prácticas políticas que se ponen en marcha en varios de los capítulos siguientes.

2.1. Los conceptos de la política

Confesamos desde ya que en este primer apartado no se encontrará nada en realidad novedoso, aquí simplemente lo que haremos será volver a reconstruir, como se ha hecho ya innumerables veces¹², el edificio conceptual propio de la política en Rancière,

¹² Incluso nosotros mismos hemos ya llevado a cabo esta tarea en nuestra tesis de maestría (Vargas, Lenguaje y política: Un acercamiento desde Gadamer y Rancière, 2017), de hecho, las primeras páginas presentadas aquí sobre la política en Rancière no son más que una versión revisada, recortada o ampliada de lo dicho en ese momento. Por otro lado, en gran parte de la bibliografía secundaria sobre Rancière citada en este trabajo, por lo general, se intenta realizar una propia síntesis de la política en el autor, pero

tomando como texto principal de referencia *El desacuerdo*. Nos detendremos en los mismos lugares donde se detienen o se han detenido habitualmente los comentaristas de nuestro autor. Aparecerán en las siguientes páginas la famosa distinción *logos/phoné*; el daño (tort o *blaberon*) hecho a una parte de la comunidad que no es una parte de ella, a la parte de los incontados; presentaremos también la estructura lógica del desacuerdo; estudiaremos la política como irrupción de un sujeto que no era reconocido como tal; expondremos la política como una práctica que interrumpe y transforma el orden sensible dominante; por supuesto, nos detendremos en el otro paradójico de la política, a saber, la policía; hablaremos igualmente del lugar que ocupan en esa red conceptual la democracia y la igualdad, categorías sin las cuales no se comprende el fundamento no fundamental y azaroso de la política ranciereana; tampoco olvidaremos ni pasaremos por alto otros conceptos clave para la política, como la subjetivación política o el consenso, este último como nombre actual del reparto de lo sensible temporal hegemónico.

2.1.1. *Logos/phoné* y democracia

La historia que Rancière nos cuenta en *El desacuerdo* (1996) es en realidad sencilla, la esencia de la política se encuentra representada ya en las palabras de Aristóteles al inicio de su *Política* (1988). Allí el viejo filósofo separa a dos tipos de seres según si estos poseen el lenguaje humano o si están atrapados en el ruido animal, este último haría posible solamente que los animales expresaran el dolor y el placer, mientras que la palabra articulada permitiría a los seres humanos comunicar “lo útil y lo nocivo y, en consecuencia, lo justo y lo injusto” (pág. 13).

Rancière señalará inmediatamente una de las trampas de aquella cómoda separación: para nuestro autor no es clara la diferencia entre la *aisthesis* que produce lo placentero y la *aisthesis* que produce lo bueno. O, en otras palabras, no es sencillo responder a la pregunta “¿cuál es la diferencia entre la sensación de un golpe y la sensación de un perjuicio?” (1996, pag. 14). Aunque una se exprese con un grito o un chillido y la otra con una palabra articulada de dolor, no es clara la distancia entre aquellas dos sensaciones —empezamos a ver ya la división interna del sentido o de lo sentido. Este es un problema que Aristóteles pasa por alto demasiado rápido, tal vez porque lo importante para él es insistir en aquella división definitiva entre dos tipos de seres que hace posible fundar la política y la comunidad política como tal¹³.

casi siempre de manera poco original y bastante repetitiva. Nosotros mismos aquí simplemente reproduciremos la interpretación “estándar” de la política en Rancière.

¹³ Agamben coincide con Rancière al respecto de la centralidad de aquel fragmento aristotélico, como se ve en la siguiente cita (aunque saque de ello su propio programa de investigación): “No es, pues, un azar que un pasaje de la *Política* sitúe el lugar propio de la *polis* en el paso de la voz al lenguaje. El nexo entre

Para Rancière, el problema de esta separación se agrava cuando nuestro autor incluye la sospecha alrededor de lo que él denomina “dos heterogeneidades” (1996, pág. 15) comprendidas en la anterior fórmula propuesta por Aristóteles, es decir, dos situaciones en las cuales encontramos pares de conceptos que no son de la misma naturaleza pero que deberían serlo para que el discípulo de Platón pueda sostener aquella división entre dos tipos de seres.

La primera heterogeneidad se encuentra en la pareja útil/nocivo. Aquellas palabras no serían en realidad opuestos ya que lo útil —en griego *sympheron*¹⁴— sería la ventaja que una persona obtiene de su acción, esta es una ventaja que no implica una desventaja para otro; mientras que lo nocivo —en griego *blaberon*¹⁵— sí implica un perjuicio causado de un ser humano sobre otro. Encontramos, entonces, mal aparejados lo útil y lo nocivo, el verdadero par antagónico de lo nocivo podría ser “el auxilio que se recibe” (pág. 16) de otra persona, es decir, el *ophelimon*. Rancière ha empezado a minar las bases aquella distinción, continuará luego poniendo en duda la consecuencia de lo útil y lo nocivo en lo justo y lo injusto, esto lo hará pasando implícitamente por algunas teorías de la justicia debatidas al inicio de *República*¹⁶.

La segunda heterogeneidad puede ser hallada en la siguiente frase de Rancière refiriéndose a las posiciones de Platón y de Aristóteles: “le juste de la cité est fondamentalement un état où le *sumpheron* n’a pour corrélat aucun *blaberon*. La bonne répartition des ‘avantages’ suppose la suppression préalable d’un certain tort” (pág. 23). Empezamos a entender la razón de la primera crítica a la naturaleza distinta de lo útil y lo nocivo, esta se repite dentro de la segunda heterogeneidad. Para los clásicos de la filosofía, la ciudad justa es una en la cual a lo útil no le corresponde ningún tipo de daño

nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del hombre como ‘viviente que posee el lenguaje’ busca en la articulación entre *phoné* y *logos*” (2006, pág. 17).

¹⁴ El diccionario Mounce define *symphero* como: “to bring together; to be helpful, be gained; (n.) common good; (imper. verb) it is good, better, beneficial”.

¹⁵ El diccionario Glosbe define *blabe* como: daño, mal o perjuicio.

¹⁶ Recomendamos ver el libro I de *República* (Platón, 1988). Recordemos que en ese capítulo se da la discusión alrededor de la definición correcta de la justicia y lo justo, al principio considerando la posibilidad de que esto sea “dar a cada quien lo suyo” y que por lo tanto implique beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos, tesis que albergaría la posibilidad de beneficiar a algún amigo “malo” o “injusto”; se debate también la posibilidad de ser justo con los justos e injusto con los injustos, pero esto último implicaría que la justicia produciría aún más injusticia. Ante estas definiciones precarias, Trácímaco —criticando a Sócrates— insistirá en que la justicia y lo justo es lo ventajoso para el superior, ya que la justicia debe servir al más fuerte, a aquel que nunca se equivoca ya que al hacerlo dejaría de ser el superior. Así, lo justo sería hacer lo que conviene más al superior, ante esto Sócrates traerá el ejemplo del pastor y el ganado, intentando mostrar que el gobernante gobierna para los súbditos y Trácímaco responderá recordando que el pastor luego se come a los animales que ha criado. Este pequeño libro I alberga el que podría ser el origen de la filosofía de la justicia, este debate se hace presente también, a su manera, en *El desacuerdo*.

o de perjuicio, tal vez por ello se había pasado por alto la no equivalencia de aquellos dos conceptos, es decir, para hacer posible pensar una ciudad sin daño. Esto es lo que vemos al inicio de *Republica*, esa es la hipótesis fundamental de todas aquellas teorías en las cuales el beneficio del dominador es a la vez el beneficio del dominado, esta era la justicia entendida como “la ventaja del superior” (pág. 16), donde aquella superioridad tendría un beneficiado inesperado, este es, “el ‘inferior’ sobre el cual se ejerce” (pág. 16) esta superioridad.

Si en la primera heterogeneidad se emparejan el beneficio sin perjuicio a otro y el perjuicio recibido de otro, en la segunda la justicia parece identificarse directamente con aquel beneficio que no provoca daño a nadie; es decir, el *blaberon* ha sido eliminado de la ecuación de la justicia. La ciudad justa será entonces una ciudad sin daño y, a la vez, sin distorsión; es decir, una ciudad sin una parte que no tenga parte en ella, sin una parte que haga fracasar el cómputo correcto de las partes de la comunidad. Y esa parte está precisamente conformada por los cuerpos atrapados del lado de la *phoné*, cuerpos que no son necesariamente animales no humanos, sino también, y, sobre todo, animales humanos a quienes se les ha negado la palabra y su parte en lo común de la comunidad política. Así, en el corazón de la definición de la comunidad política, a partir de la separación *logos/phoné*, tenemos una declaración implícita: en toda comunidad política así entendida siempre habrá un número de cuerpos que no serán contados, lo que conlleva la existencia de un cierto daño a los incontados que forman parte y, a la vez, no forman parte de ella.

La filosofía política desde su origen intentará hacer invisible ese daño¹⁷, buscará fórmulas teóricas para negarlo, hablará, por ejemplo, de una justicia de tipo “geométrica” demandando la repartición proporcional de lo común de la comunidad política entre todas las partes que la conforman según una lógica de los títulos de la

¹⁷ Se podría decir que, en última instancia, para nuestro autor la filosofía política es un dispositivo que trabaja para obturar o negar la política. La filosofía política es en realidad la política de los filósofos conservadores que siempre han intentado, y aún hoy siguen intentando, negar el lugar de la política. En palabras de Rancière: “Si la ‘filosofía política’ platónica y sus sucedáneos proponen sanar a la política sustituyendo las apariencias litigiosas del *demos* por la verdad de un cuerpo social animado por el alma de las funciones comunitarias, la filosofía política aristotélica y sus sucedáneos proponen la realización de la idea del bien mediante la *mimesis* exacta del trastorno democrático que obstaculiza su efectivización: utopía última de una política sociologizada, convertida en su contrario” (1996, pág. 99). Desafortunadamente para aquellos filósofos, y esto es algo de lo que hace Rancière aquí, “los conceptos que la filosofía política sustrae a la política para elaborar las reglas de una comunidad sin litigio no dejan de ser retomados por la política para volver a hacer de ellos los elementos de un nuevo litigio” (pág. 100). Ya veremos un ejemplo de cómo opera la filosofía política cuando nos detengamos en el intento de Platón de negarle el tiempo a las personas que trabajan en *República*, o cuando veamos lo que dice Hobbes al respecto de las palabras del pueblo. Recordemos, para el resto de la indagación, que “el ‘fin de la política’ es la consumación de la filosofía política” (pág. 113), y aquí la palabra fin, debe ser entendida en su acepción de final.

comunidad que dan derecho sobre ella, los *axiai*. Encontramos aquí un “extraño compromiso con el empirismo” (1996, pág. 19) por parte de los antiguos filósofos, la cuenta o el cómputo de las partes de la comunidad y su parte de lo común que les corresponde tiende a dar como resultado una repartición proporcional entre el título que cada parte tiene y el valor de este con la parte del poder común que le corresponde. Pero este cómputo oculta “una cuenta errónea fundamental que podría ser el *blaberon*, la distorsión constitutiva de la política misma” (pág. 19); la cuenta exacta que hacen los filósofos clásicos fundadores de la filosofía política es siempre una “falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea” (pág. 19). Hace falta siempre el daño, *tort* o *blaberon*, que se empezó a pasar por alto en la primera heterogeneidad y que luego ya ni siquiera apareció en la segunda con la definición de la ciudad justa.

Rancière prueba varios argumentos para desarmar la “bella construcción” de la ciudad justa a partir de los títulos que dan derecho a las partes sobre la comunidad política. En *El desacuerdo* (1996), nuestro autor nos dice que para Aristóteles la comunidad tendría tres partes y, por ende, tres tipos de títulos que dan derecho a ella, estos serían “la riqueza de los pocos” que pertenece a los *oligoi*, “la virtud o la excelencia” que pertenece a los mejores y la “libertad que pertenece al pueblo (*demos*)” (pág. 19), así la ciudad justa sería aquella en la cual se combinaran correctamente aquellos títulos en la proporción correcta.

El problema con este primer grupo de partes y títulos es que parece no saberse bien que es aquello que pueden aportar a la comunidad cada uno de los títulos y como pueden ser comparables entre sí al ser de diferente naturaleza. La riqueza de los ricos es muy fácil de identificar, pero no sucede lo mismo con la libertad del pueblo: “es aquí donde se revela la cuenta errónea fundamental” (pág. 20), aquella libertad “no es ninguna propiedad determinable sino una pura facticidad” (pág. 20), Rancière se refiere al hecho histórico de la abolición de la esclavitud por deudas en Atenas, esto hizo posible que “cualquiera de esos cuerpos parlantes condenados al anonimato del trabajo y la reproducción” (pág. 20) pudiera ser contado como parte de ese pueblo, del *demos*. Esta pura facticidad es la propiedad impropia que le pertenece al pueblo, aunque en realidad no sea ni siquiera suya, ya que es fácil ver que los ricos son igualmente libres también; pero, aunque sea una mera propiedad negativa, la libertad como “propiedad vacía” del pueblo (pág. 21) rompe los cálculos de la correcta proporción entre las partes de la comunidad y sus títulos.

En *Disenso* (2019), Rancière intenta otra explicación al respecto de los títulos de la comunidad política recordando un “inventario sistemático” (pág. 51) elaborado por Platón en *Las leyes*, en este caso no serán tres los *axiai* sino siete, el que nos interesa es el último, el séptimo título, aquel que Platón denomina “elección de los dioses”, elección

“mediante sorteo” (pág. 51), o, incluso lo llama, “la parte de dios” (pág. 55), este raro título mina la legitimidad de los seis anteriores. La elección de los dioses como título legítimo para gobernar la ciudad revela en realidad la contingencia de los demás *axiai*, ya que pone de manifiesto que la democracia se caracteriza, en última instancia, por “la completa ausencia de cualquier título para gobernar” (pág. 51), en ella “no hay ningún principio de repartición de roles” (pág. 51), poco importará entonces la diferencia de nacimiento, la fuerza, la superioridad, la sabiduría en vez de la ignorancia; esto en tanto el sorteo o la elección divina es paradójicamente “un título que es una ausencia de título” (pág. 51) y que desvela la inexistencia de algún fundamento de todos los títulos que se suponía permitían gobernar, poniendo de manifiesto “la contingencia de todo orden social” (1996, pág. 31)¹⁸. El sorteo es el “comienzo sin comienzo” (2019, pág. 51) que arruina, de nuevo, cualquier buen arreglo entre los títulos y las partes de la comunidad; de nuevo, el pueblo puede apelar a un título vacío y contingente que le permitiría tomar parte de lo común, este es “el título de los no tienen título” (pág. 55), allí también radica el escándalo de la democracia entendida como “el gobierno del azar” (pág. 73) y que se “fundamenta”¹⁹, en última instancia, en la igualdad de cualquiera con cualquiera²⁰.

“Así, la democracia se caracteriza por el sorteo o la completa ausencia de cualquier título para gobernar” (2019, pág. 56). Lo que Rancière está haciendo aparecer en su argumentación es a la democracia como “la institución misma de la política” (pág. 57). La democracia no es, como quisieron hacer ver Platón y Aristóteles, una forma más o menos mala de gobierno, aquella donde gobernaba el pueblo, sino que es en sí misma la institución que hace posible a la política, aquella que abre la posibilidad para que los pobres, no simplemente en tanto pobres económicos, sino en tanto son pobres de cualquier título legítimo que les dé acceso al poder de la comunidad política pudieran, a

¹⁸ Al respecto de la importancia del azar y del sorteo en la configuración de la democracia ateniense, la cual se ve fuertemente influenciada por una primera constitución imaginaria de su sociedad proveniente de Homero y Hesíodo, vale la pena recordar las palabras de Castoriadis, comentando el mito de la repartición de los dominios entre los dioses griegos: “Hay que señalar todo lo que implica este mito del sorteo de los dominios entre los tres grandes dioses: no existe ningún lazo esencial entre cada una de estas divinidades y su dominio. [...] Poseidón es el dios del mar *por azar*, Zeus es el dios del cielo *por azar*, Hades es el dios de los muertos y del mundo subterráneo *por azar*” (2022, pág. 147). Esto se vincula claramente con el hecho de que en la democracia griega la elección de los magistrados se hacía por sorteo.

¹⁹ Este carácter posfundacional de la democracia en Rancière es el que hace posible la existencia de múltiples tiempos en lugar de uno solo, en palabras de Fajardo: “The absence of foundation of our common world is then the condition of the encounter between heterogeneous times that dispossesses the present of its obviousness. If the equality of any time with any other supposes the actualization of what is excluded from the police distribution of time, the absence of a foundation of the common makes a heterochronic time appear, namely, an encounter between times, events, things and bodies. Rancière’s lesson, following Althusser in a way, is that we are heteronomous of contingency, of the negativity that the clinamen or the contingency of the world supposes” (2022, pág. 9).

²⁰ Nos detendremos en extenso en el supuesto antropológico que moviliza Rancière para suscribir aquella igualdad de cualquiera con cualquiera en el aparato 4.4. dedicado a Jacotot y *El maestro ignorante*.

través de ciertas prácticas, ser vistos y escuchados y así tomar parte en los asuntos comunes. Es por ello que para los filósofos antiguos, y aún hoy para muchos conservadores y liberales, la democracia era y sigue siendo “un objeto escandaloso para el pensamiento” (pág. 20); esta es la cuenta errónea que la democracia hace posible, aquella que es “fundadora de la política” (pág. 23), esta es el régimen que hace posible que la voz o el ruido animal “usurpen” los privilegios del *logos* legítimo y con ello se atrevan a reordenar el reparto de los cuerpos y las capacidades que anteriormente daban orden a la ciudad.

En las palabras de Rancière: “Bajo la forma de la democracia, la política ya está allí, sin esperar su principio o su *arkhé*, sin esperar el buen comienzo que la haría nacer como efectivización de su principio propio” (2019, pág. 84), es por ello que se puede decir que la filosofía política siempre llega tarde, siempre llega después de que se haya instaurado el escándalo democrático, Platón intentará su empresa de deslegitimación de la democracia luego de que aquella haya ya acontecido en el mundo griego. La democracia no requiere de algún principio, fundamento o *arkhé* para existir, todo lo contrario, ella es la institución que procura la ausencia de principio para gobernar y tomar parte de lo común en la ciudad²¹. La democracia es el régimen en el cual las partes de la comunidad no coinciden consigo mismas, uno donde es imposible la identificación de la comunidad plenamente con ella misma. Abriendo así la posibilidad para la emergencia siempre intempestiva de “sujetos flotantes que desajustan toda representación de los lugares y de las partes” (pág. 126) de la comunidad política cuando estos sujetos en la práctica se atreven a comprobar la igualdad de cualquiera con cualquiera, sin importar ningún título precedente.

Volviendo a *El desacuerdo* (1996), Rancière nos dice que lo que en realidad aporta el pueblo a la comunidad política es el litigio (pág. 22), esto es, una “propiedad litigiosa” que “estrictamente no le pertenece” (pág. 22), así lo que el pueblo da a la comunidad política es “la institución de un común-litigioso” (pág. 22), esto es, la institución misma de la comunidad política como un conjunto nunca completo (constituido sobre la suma “exacta” de sus partes), uno en el cual siempre habrá una no parte que pueda disputar o luchar la repartición de las partes que componen la comunidad política y el derecho que cada parte tiene sobre lo común.

²¹ En este punto Lefort parece coincidir con Rancière (aunque este autor parta de otro ejemplo histórico y extraiga sus propias conclusiones al respecto): “Una vez acontecida la revolución democrática, cada régimen –democrático o no– tendrá que acordar con la ausencia de un fundamento último y con el infranqueable abismo de la división que se abre en lugar de dicho fundamento” (Marchart, 2009, pág. 130).

Se podría decir que el pueblo aporta la lucha y la disputa que impiden cerrar y completar la comunidad política dejando así siempre la puerta abierta para que aquellos que no son contados como parte de esta puedan llegar a serlo. Esto último será precisamente lo que se llamará política y se daría cada vez que “la masa de hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del daño que no dejan de hacerle aquellos [que intentan] empujarla a la inexistencia” (1996, pág. 22). El pueblo se identifica, en cada irrupción política, con el todo de la comunidad política en nombre del daño que recibe. Para nuestro autor, “los que no tienen parte [...] no pueden [...] tener otra parte que la nada o el todo” (pág. 23), esta identificación de la particularidad negada con la universalidad de lo común la vemos, por ejemplo, en el caso del nombre *proletario*²², cuando es usado ya no para nombrar simplemente a aquellos que no hacen más que reproducirse sino para nombrar al conjunto general del pueblo, allí el pueblo es “esa nada que es todo” (pág. 23), es “lo múltiple idéntico al todo, lo múltiple como uno, la parte como todo” (pág. 24) que proporciona el litigio fundamental que instituye a la comunidad como comunidad política siempre atravesada por aquella lucha. Una comunidad sin aquella división litigiosa que siempre está en disputa será entonces una comunidad no política en la cual los incontados siempre serán incontados y siempre permanecerían del lado de la *phoné*. Esta utopía antipolítica ha guiado los esfuerzos de innumerables personas, gobernadores y filósofos, quienes durante siglos han insistido en que “no hay parte de los que no tienen parte”, es decir, en que no “hay más que las partes de las partes. Dicho de otra manera: no hay política, no debería haberla” (pág. 29). Afortunadamente, ellos no tienen la última palabra.

Aquí, ya nos hemos encontrado de frente con el concepto de la política en Rancière, en sus palabras: “La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte” (1996, pág. 25)

²² Para Rancière el momento emblemático de la subjetivación política moderna de aquel daño se encontraría en un curioso diálogo llevado a cabo por el revolucionario Blanqui durante un juicio en 1832 cuando el presidente del tribunal en cuestión le pregunta a este hombre su profesión y él simplemente responde “proletario”, algo más o menos incorrecto debido a que en el momento de pronunciar estas palabras el término proletario no podía ser considerado como una profesión. Tras escuchar aquella respuesta el presidente del tribunal le reprocha precisamente que “proletario” no es de ninguna manera el nombre de un tipo de ocupación, a lo que Blanqui responde: “Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de sus derechos políticos” (1996, pág. 54). Al parecer, la respuesta del revolucionario tiene tal fuerza que se acepta que quien está tomando la relatoría del juicio anote “proletario” como una profesión. Este sería el gesto en el cual el proletariado moderno francés trataría el daño que la comunidad, que no lo reconoce, le ocasiona. Aquí nuevamente Rancière nos alerta de no caer en ningún tipo de sociología ingenua y por ende no confundir al proletariado simplemente con toda la clase trabajadora sino entenderlo en realidad como “la clase de los incontados, que no existe más que en su declaración misma por la cual cuentan como quienes no son contados” (pág. 54). Según el marco de sentido de la época moderna las personas que no hacen otra cosa que vender su vida y su cuerpo en forma de trabajo manual son seres que “no tienen ni palabra ni pensamiento sobre lo común sino únicamente apetitos e intereses privados [pero] al retomar subjetiva y afirmativamente el nombre de proletario se produce la afirmación de una humanidad denegada” (pág. 108).

y esto prueba, a la vez, la igualdad de cualquiera con cualquiera. Existe una escena paradigmática de aquella práctica: para nuestro autor, “toda la historia de la igualdad y la desigualdad retoma, en el fondo, este primer relato” (2011, pág. 107). Esta es la narración legendaria de la retirada, luego de haber amenazado con crear su propia ciudad, de los plebeyos del Aventino:

Pierre Ballanche reescribe el relato centrándolo de alguna manera en la cuestión de saber si los plebeyos son o no son seres hablantes. [...] La posición de los patricios consiste en afirmar que no pueden hacer ningún tratado con los plebeyos, puesto que un tratado implica una palabra y los plebeyos no hablan. Ahí interviene la estructuración imaginaria de la sociedad [...]: hay seres cuya palabra no es verdadera palabra; los plebeyos son considerados como gente que no habla realmente, se cree que hablan, pero –dice un patricio– lo que sale de su boca es en realidad una especie de gruñido que expresa hambre o furor, y no un discurso articulado (2011, pág. 106).

Por supuesto que el asunto no termina allí, en esta versión del evento se ha instalado de alguna manera la duda de si en verdad los plebeyos hablan o no, para Ballanche los plebeyos logran demostrar finalmente que en realidad son seres que poseen la palabra articulada, es decir, que hacen parte de la comunidad y que pueden discutir sobre ella; allí lo que tuvo lugar fue “una disputa sobre la cuestión de la palabra misma” (1996, pág. 37), esto es lo que sucede en cada caso que presenta la estructura del desacuerdo, como veremos más adelante, y, por ende, de la política. En el relato de Ballanche se pone en juego la posibilidad de la existencia de un “escenario común donde plebeyos y patricios puedan debatir sobre algo” (pág. 37). Veamos cómo se produce esto: en un principio la actitud de los patricios, como suele suceder con quienes ocupan la posición del *logos*, es una actitud de intransigencia debido al supuesto ya mencionado de que los otros no pueden hablar y, por ende, no se puede discutir con ellos sobre ningún tema, pero los patricios cometieron aquella vez un error fundamental que abrió una nueva posibilidad. Menino, el enviado a tratar con ellos, imaginó “que de la boca de los plebeyos salían palabras” (pág. 38), él creyó “haber escuchado hablar a los plebeyos” (pág. 38), con esta “ilusión de los sentidos” de aquel enviado de los patricios, los plebeyos logran constituirse como “seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan” (pág. 39), los plebeyos se muestran a sí mismos como cuerpos que ya no solo manifiestan dolor o placer sino que también poseen inteligencia y *logos*. Como efecto de aquella demostración también el orden simbólico de la ciudad se ha modificado, un ciclo ha terminado y ha empezado otro.

De esta “primera escena de la política” puede extraerse el modelo de un tipo de situación que tiende a repetirse a lo largo de las épocas siguientes en toda comunidad

que sea una verdadera una comunidad política; allí siempre encontramos unos cuerpos a los que se les niega la capacidad de la palabra y que pueden, en momentos específicos y con ciertas demostraciones particulares, señalar su igualdad en cuanto a la posesión de aquella palabra que les era negada. Aunque hoy el mundo no se divida ya entre patricios y plebeyos aquella división de los seres humanos en dos grupos parece mantenerse, en palabras de Rancière:

Detrás de todo conflicto político, está el conflicto sobre el hecho mismo de saber quién está dotado de la capacidad política de la palabra. La dominación se fundamenta siempre en la idea de una diferencia sensible, en la idea de que hay personas que no hablan verdaderamente, o que no hablan más que para expresar el hambre, la cólera y cosas así. Durante mucho tiempo, este modelo ha servido para relegar a las clases pobres o, incluso durante más tiempo, para relegar a las mujeres (2011, pág. 103).

Podríamos decir aquí que Rancière propone, tal vez sin quererlo, una suerte de constante histórica de las sociedades occidentales, este modelo no podría superarse a riesgo de anular la política, ya que solamente la comunidad política tiene siempre un lugar para unos cuerpos que no pueden hablar, que no son contados y contra quienes opera un daño, pero este daño no es eterno, sino que puede ser tratado a través de la práctica política. Entre este grupo de cuerpos, en el trascurso de la historia occidental, podemos señalar a los pobres, a los trabajadores, a las mujeres o incluso a los indigentes contemporáneos en quienes “el acto mismo de hablar se vuelve indiferente” (2012, pág. 39) en el reparto de lo sensible dominante de nuestra época. Para ilustrar la vigencia de la propuesta de Rancière pensemos, por ejemplo, en que hace apenas unos meses un alto funcionario israelí se refirió a los palestinos como “animales inhumanos”, negándoles de entrada toda posibilidad de hacer parte de alguna comunidad política existente.

2.1.2. Desacuerdo

Debemos detenernos ahora en dos conceptos claves, o más bien en un mismo concepto que se ha traducido de dos maneras diferentes pero que en cada una de ellas contiene un elemento importante que la otra traducción tal vez pierde y que no podemos pasar por alto. Nos referimos a las dos palabras con las cuales se ha traducido el término francés *mésentente*²³, el cual, aunque más literalmente pueda ser volcado al español

²³ En palabras de la filósofa Laura Quintana: “el desacuerdo no es meramente una relación instituida entre personas dadas que divergen con respecto a cierto objeto, sino que esta noción (en francés, *mésentente*) ‘juega con la relación’ entre *entendre*, oír, *entendre*, entender, y *s’entendre*, entenderse”. Y este nudo polémico entre los diferentes sentidos de *entendre* (percibir, comprender, ponerse de acuerdo) [...] indica

con el vocablo “malentendido”, ha sido traducido como desacuerdo y también como disenso²⁴. Empecemos por el concepto que le da el nombre a la gran obra política de Rancière, es decir, por el desacuerdo. En las *Palabras preliminares* de aquel libro, se presenta la primera definición:

Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura (1996, pág. 8).

El desacuerdo será entendido entonces como una muy particular situación de habla definida por unas características muy específicas. Este no hace referencia —como podría tal vez indicar nuestro sentido común y como indicaría cualquier diccionario de español— a la situación en la cual se da una suerte de discrepancia o de disconformidad entre los intereses de los interlocutores que interactúan, tampoco se refiere a la privación del sentido de lo dicho por el otro a partir de algún accidente o deformación en la enunciación. El desacuerdo es una situación paradójica en la cual uno de los interlocutores entiende, pero a la vez no entiende lo que es dicho por el otro ¿cómo alguien puede a la vez entender y no entender lo que otra persona le dice? No es este fenómeno la discusión entre quien dice “a” y quien dice “b”, es más bien la situación que se presenta entre quien dice “a” y quien también dice “a”, pero donde uno de los interlocutores no logra comprender que su compañero de interlocución se está refiriendo al mismo objeto que él con aquella palabra “a”, o que incluso se está refiriendo a algún objeto existente del mundo con aquel ruido que pareciera decir “a”.

que hay discusiones sobre el significado en las que se rompe el acuerdo y la aceptación, o, más exactamente, discusiones en las que se produce un bache-intervalo (*écart*) entre la comprensión del significado de un término y la intercomprensión y la aceptación de este” (2020, págs. 240-241).

²⁴ Al respecto de la elección de la palabra y de su significado vale la pena anotar algunos de los motivos que llevaron al autor a tomar partido por el término desacuerdo y como este en su traducción al inglés pierde algunas de sus potencias enunciativas, a la vez que gana otras. Rancière comenta en una entrevista que “‘desacuerdo’ ya se presenta como un caso más complicado: es menos el concepto de ‘la política’ que el concepto del tipo de racionalidad al que pertenece la política, más precisamente, del tipo de negatividad que allí está en juego. Es una noción que, al mismo tiempo, entabla una relación muy particular con la lengua. Según mi opinión, logra formular del modo más preciso el nudo polémico entre los diferentes sentidos de ‘entender’ (percibir, comprender, ponerse de acuerdo) que resume la dimensión sensible y conflictiva de la comunidad política [...]. Pero esta fórmula resulta intraducible en la mayoría de las lenguas, y para poder comunicarla en inglés, tuve que reemplazarla por un término latino: *dissensus*, un término que pierde el poder de comprensión propio de las palabras reales, en beneficio de la posibilidad de obtener una definición funcional” (2012, pág. 119). Esta última ya será explicitada a continuación.

Esta situación de habla tan peculiar tiene como trasfondo una disputa mucho más profunda sobre qué es el acto mismo de hablar y sobre quienes en realidad pueden hacerlo. Con lo dicho anteriormente en este capítulo ya podemos sospechar que la razón de aquel desacuerdo no es otra sino la división en el orden de lo sensible entre dos tipos de seres parlantes.

Veamos como Rancière sigue desarrollando aquella primera indicación sobre el concepto: “Los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla. En ellos, los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras” (1996, pág. 9). La racionalidad o esencia del desacuerdo es que esta situación de habla tiene por objeto en sí misma “lo que quiere decir hablar”, y esto pasa por un entender y no entender lo mismo a partir de las mismas palabras que se usan en la discusión. Lo que está en juego en este tipo de situaciones es el lugar y el estatus de quien habla y del hablar mismo, debido a que aquel momento paradójico señala la existencia de dos órdenes de lo sensible, lo visible y lo enunciable, es decir, la existencia de dos “razones” diferentes que son producto de distintas posiciones y funciones en el mundo. Y si tenemos en cuenta la descrita división entre *logos* y *phoné*, este tipo de momentos, ocurridos entre quienes pueden hablar y quienes supuestamente no pueden, tiene como efecto poner en cuestión la posición misma de enunciación que sí puede ser escuchada y, al mismo tiempo, la posición de quienes se suponía que no podían serlo.

Anotemos aquí que como consecuencia de lo anterior no podría haber nunca una situación de desacuerdo entre dos personas que ya son contadas dentro de las partes visibles y legítimas de la comunidad, no habría nunca, por ejemplo, un desacuerdo entre dos “ricos” ya que ellos compartirían siempre una misma razón y un mismo mundo, con la palabra “a” harían siempre referencia a un objeto reconocible dentro del marco de sentido que les es propio, y así la capacidad de hablar y la posesión del *logos* nunca se pondría en duda entre ellos, ningún otro sujeto no contado emergería de aquella conversación, al no hacer parte de los incontados estos no pueden instaurar una situación de desacuerdo.

Este último ejemplo no es para nada arbitrario, por el contrario, si para Rancière la parte de los pobres, o el partido de los pobres, puede ser el nombre que encarna la irrupción política es porque el partido de los ricos, o la parte de los ricos, es una parte de la comunidad que no puede realizar ninguna política verdadera, en las palabras del autor francés: “el partido de los ricos no encarna otra cosa que la antipolítica, de la Atenas del Siglo V a.c. hasta nuestros gobiernos el partido de los ricos no habrá dicho nunca sino una sola cosa, que es precisamente la negación de la política: *no hay parte de los que no tienen parte*” (pág. 28). De la parte ya contada de una comunidad política no puede

nunca irrumpir un colectivo de cuerpos humanos antes no contado, la política solo puede ser desplegada por estos últimos. Sigamos ahora con la descripción de la estructura del desacuerdo:

[Este] concierne menos a la argumentación que a lo argumentable, la presencia o la ausencia de un objeto común entre un x y un y. Se refiere a la presentación sensible de ese carácter común, [a] la calidad misma de los interlocutores al presentarlo. La situación extrema de desacuerdo es aquella en la que x no ve el objeto común que le presenta y porque no entiende que los sonidos emitidos por éste componen palabras y ordenamientos de palabras similares a los suyos. (1996, pág. 10-11).

Ya lo vemos con mayor claridad, el tipo ideal de situación de desacuerdo es aquella en la cual uno de los interlocutores no entiende que las palabras que pronuncia el otro son en sí mismas palabras, sino que solo puede escuchar ruido; un ruido que, aunque suene como la legítima palabra articulada, no puede señalar el mismo objeto común debido a que tal objeto común no existiría. Si existe o no existe un objeto común ello se debe a que quienes hablan son o no son cuerpos que pertenecen al mismo tipo de seres parlantes. Aquella situación concierne a la política debido a que cuando se da un desacuerdo se pone en cuestión el orden de lo sensible dominante y el lugar y las posiciones de los cuerpos en él, entonces quienes se suponía que no podían hablar demuestran que en realidad pueden hacerlo.

Cabe insistir —ya que esto no aparece muy desarrollado en las citas anteriores— en que, aunque quienes tienen parte en la comunidad y tienen asegurada la posesión del *logos* no entiendan, bajo una misma palabra, el objeto que aquel otro —en principio inaudible y supuestamente carente de aquel *logos*— les presenta, la mera instauración de este momento de litigio es suficiente para que, contra los deseos de los ricos, en este caso, el pobre pueda revelarse como un ser dotado de palabra. La apología de la jerarquía y de la desigualdad normalizada como respuesta frente a la situación de desacuerdo, suele funcionar como una prueba de que dicha situación litigiosa efectivamente se ha instaurado; que quienes hablan tengan que explicarle a quienes no hablan que estos, en tanto no hablan, no pueden discutir con ellos sobre algún tema determinado, constituye una evidencia irrefutable de que han perdido, es decir, de que las jerarquías han sido trastocadas.

Detengámonos ahora en un interesante argumento de Rancière en torno al término comprender. Nuestro filósofo insiste en que lo que hace posible este tipo de situaciones de desacuerdo es la diferencia entre dos acepciones de la capacidad de comprender: en el fondo, se trata de comprender la palabra articulada (y, por ende, también poder

pronunciarla) o, por el contrario, no comprenderla (y, por ello, no poder pronunciar esa palabra). En este sentido, nos invita justamente a analizar algunas expresiones y usos cotidianos de aquella palabra “comprender”, los cuales muchas veces deben ser interpretados incluso como una antífrasis, es decir, como expresiones cuyo sentido es opuesto al literal.

En el uso social corriente, una expresión como “¿me comprendió?” es una falsa interrogación cuyo contenido afirmativo es este: usted “no tiene nada que comprender, no necesita comprender”, e incluso, eventualmente: “no está en condiciones de comprender. Lo único que tiene que hacer es obedecer”. Así, “usted me comprende” es una expresión que nos dice que precisamente “comprender” quiere decir dos cosas diferentes, si no opuestas: comprender un problema y comprender una orden (1996, pág. 63).

Irónica y paradójicamente, un uso cotidiano de la palabra comprender, como el que aparece en la expresión interrogativa “¿me comprendió?”, no significa —como podría parecer si se la interpretara de manera literal— que quien pregunta esté preocupado por saber si su interlocutor ha logrado genuinamente captar el sentido de sus palabras, sino que, más bien, llega a significar algo casi opuesto a esa preocupación. El sentido real de esa interrogación puede traducirse como: “usted no tiene nada que comprender” o incluso puede ser interpretada de la siguiente forma: “usted no está en condiciones de comprender”. Una vez más, encontramos aquí la presencia de dos tipos de seres: unos habilitados para la discusión y la comprensión, y otros que, simplemente, no lo están.

El asunto se complejiza, ya que lo que revela esta interpretación paradójica de la expresión “¿me comprendió?” también señala la existencia de dos niveles distintos de “diferenciales de poder”, para decirlo en términos de Norbert Elias (1998), o, simplemente, la existencia de dos tipos de posiciones: una dominante y otra subalterna. No es casual que quien formula esa pregunta, en ese registro particular del verbo comprender, sea quien ocupa o se encuentra en el diferencial de poder más alto, es decir, quien detenta la posición dominante en la interacción. Debido a esto último, la interpretación que propone Rancière al respecto implica entender que aquel a quien se le dirige tal expresión “lo único que tiene que hacer es obedecer”, obedecer a quien la enuncia. Nuevamente nos enfrentamos a una interpretación paradójica de la situación: por un lado, se trata de comprender un problema, lo cual sería atribuido a la posición y capacidad de quien pregunta; y, por otro, se trata de comprender una orden, que es la interpretación que efectivamente realiza quien escucha dicho enunciado, y que oculta, a su vez, el mensaje implícito de que su única capacidad reconocida es la de obedecer.

“¿Me comprendió?” es un performativo que se burla de la contradicción performativa, porque su propia ejecución, su manera de hacerse comprender, es trazar la línea de partición entre dos sentidos de la misma palabra y entre dos categorías de seres parlantes. Ese performativo hace entender a aquellos a quienes se dirige que hay gente que comprende los problemas y gente que tiene que comprender las órdenes que los primeros les dan (1996, pág. 63). ¿Por qué aquella expresión se burla de la contradicción performativa? Una contradicción performativa sucede cuando una enunciación que carga su validez en su componente performativo, es decir, en hacer lo que enuncia, en la práctica contradice con sus efectos aquello que dice y por ello debería perder su validez en tanto enunciación, pero en este caso no sucede de tal forma ya que “¿me comprendió?” en sus efectos manifiesta algo precisamente opuesto a lo que se supone que dice, pero no pierde su fuerza para señalar una orden y con ello la distancia entre dos tipos de cuerpos parlantes. En sus verdaderos efectos performativos aquella enunciación marca la línea entre quienes comprenden los problemas y quienes solo comprenden las órdenes, los primeros son los que pueden hablar y los segundos los que no.

Pero la enunciación en cuestión no es “la noche del poder donde se abismarían las capacidades de la argumentación” (1996, pág. 64), veremos cómo puede responder a ella su destinatario, aquel que se supone no tiene capacidad para entender los problemas sino solamente las órdenes. Y llegaremos además a una forma general del desacuerdo a partir de generalizar aquella respuesta. En el primer grado de la respuesta a la enunciación “¿me comprendió?” podemos encontrar la siguiente réplica: “‘Lo comprendemos porque comprendemos’. Lo cual quiere decir: ‘Como comprendemos sus órdenes, compartimos con usted la misma facultad de comprender’” (1996, pág. 65), aquel “comprendemos porque comprendemos” demuestra que tanto quien imparte las ordenes como quien las recibe hacen parte ambos de un mismo grupo de seres humanos, aquellos que pueden comprender, aquellos que comparten una igualdad de inteligencia y de lenguaje, aunque el efecto performativo de la pregunta suponga precisamente lo contrario.

En este punto la respuesta a aquella pregunta-orden sigue complicándose de esta forma: “comprendemos lo que usted dice cuando dice ‘¿Me comprenden?’. Comprendemos que al decir ‘Ustedes me comprenden’, en realidad dice: ‘No necesitan comprenderme, no tienen los medios para comprenderme’” (1996, pág. 64). Aquí sale a la luz el supuesto sobre el cual descansa la primera pregunta. La división entre dos tipos de seres como presupuesto injusto se hace presente, quienes no debían comprender los problemas, o quienes no pueden hablar, comprenden lo que quería decir quien les habla y el sentido de lo que él quería decir. Este último personaje señala que aquellos no tienen necesidad de comprender nada ya que en realidad se supone que no pueden hacerlo, y, por ende,

que su palabra no puede ser tenida en cuenta por quien pregunta. El siguiente paso de Rancière es universalizar aquella respuesta y aquella universalización puede realizarse de dos maneras, la primera se presenta como sigue:

Comprendemos que usted utiliza el medio de la comunicación para imponernos su lenguaje. Comprendemos que miente al postular como lengua común la lengua de sus órdenes. Comprendemos, en suma, que todo universal de la lengua y la comunicación no es más que un engaño, que no hay sino los idiomas del poder y que nosotros también debemos forjar el nuestro (1996, pág. 65).

Desde este punto de vista no habría en realidad lenguaje común, como tampoco un mundo o incluso un objeto común de discusión. El lenguaje falsamente común del dominador siempre sería solo la lengua de las órdenes y la respuesta a esto por parte de los subalternos no sería otra que la necesidad de forjar su propio lenguaje. Esta forma de universalizar la respuesta se parece mucho a la “noche del poder” o a la tesis de la “diferencia irreductible” de ciertas interpretaciones derrideanas²⁵. Si nos quedamos solamente con esta forma de generalizar la interpretación de la respuesta a la pregunta “¿me comprendió?” habría entonces que aceptar que no hay comunicación posible nunca entre grupos humanos con grados no equivalentes de diferenciales de poder y que, como efecto último de esto, la política implicaría forjar un lenguaje propio subalterno que escape del idioma del poder de los que dan las órdenes y poseen el *logos* legítimo. Pero, ya vimos que Rancière está en contra de aquellas dos tesis y podemos sospechar que la política tiene que ver con lo común más que con la huida hacia otro lenguaje nuevo, aislado e inexistente. Por ello la segunda forma, una más potente, de universalizar aquella respuesta es la que sigue:

“Comprendemos que usted quiere señalarnos que hay dos lenguas y que no podemos comprenderlo. Advertimos que usted hace eso para dividir el mundo entre quienes mandan y quienes obedecen. Nosotros decimos, al contrario, que hay un solo lenguaje que nos es común y que, en consecuencia, lo

²⁵ Recomendamos ver *El litigio de las palabras* (2019), libro en el cual Bassas y Rancière abordan la discusión de la diferencia entre el modelo derrideano, ejemplificado en el mito de la torre de Babel, y el modelo ranciereano. El idioma igualitario es siempre una lengua prestada, y precisamente quien la presta es “el otro”, en este caso la parte visible y audible de la comunidad; la parte contada de la comunidad es de quien los incontados han de tomar prestado, seguramente sin permiso, las palabras necesarias para que sean oídos, aunque esto implique cambiar el sentido de estas. En cambio, para Derrida el idioma implica una falta o una deuda en tanto la existencia de idiomas particulares se vive como una suerte de sufrimiento en ausencia de un lenguaje universal. Rancière comenta la interpretación que hace Derrida del mito de la torre de Babel, evento en el cual se produciría, como un castigo de Dios, la diversidad de lenguajes locales incommunicables entre ellos. “El idioma es una condición impuesta en Derrida, mientras que yo lo considero como una performance establecida por forcejeo, por préstamo y desplazamiento” (2019, pág. 789).

comprendemos aun cuando usted no quiera. En síntesis, comprendemos que usted miente al negar que hay un lenguaje común” (1996, pág. 65).

En esta forma de interpretar el asunto, el énfasis está puesto sobre lo común, sobre lo común del lenguaje entre quienes dan las órdenes y quienes las obedecen, entre quienes tienen el *logos* y quienes solo poseen la voz. Hay un lenguaje y una capacidad de comprensión común y es a partir de estos elementos que los que mandan imponen una no comunidad de la palabra misma, esto implica, como veremos más adelante, que la igualdad precede a la desigualdad o más bien que hay desigualdad porque lógicamente es antecedida por la igualdad. Este nivel de la comprensión pone sobre la mesa el problema fundamental del desacuerdo: a quienes se los había sometido al ruido, al gemido, al chillido o al silencio comprenden que quien les habla quiere señalar y mantener la división entre dos tipos de seres parlantes, pero precisamente en contra de esta pretensión ellos logran insistir y demostrar la existencia de un mundo y un lenguaje común que pone en duda la división anterior de los cuerpos. “La respuesta a la falsa pregunta ‘¿me comprenden?’ implica por lo tanto la constitución de un escenario de habla específico donde se trata de construir otra relación explicitando la posición del enunciador” (1996, pág. 65), esa posición al hacerse manifiesta es puesta en duda y con ello también es puesta en duda la posición de quien recibe aquella pregunta-orden, de esta manera se pone en evidencia la existencia de algo común que está en litigio entre quienes hablan, allí donde no lo había²⁶.

²⁶ Vemos un ejemplo histórico de esto en el caso de los manifiestos de los obreros franceses propios de las huelgas de principios del siglo XIX. En ellos se manifiesta precisamente un desacuerdo, estos “se empeñan en mostrar que los obreros hacen la huelga indudablemente en tanto seres parlantes, que el acto que los hace interrumpir juntos el trabajo no es un ruido [...] sino un logos” (1996, pág. 72). La estructura discursiva de estos manifiestos puede ser generalizada como sigue. En un primer momento los obreros decían: “‘He aquí nuestros argumentos. Ustedes, o, mejor, ‘ellos’ pueden reconocerlos. Cualquiera puede reconocerlos’. Demostración que se dirige al mismo tiempo al ‘ellos’ de la opinión pública y al ‘ellos’ que le es así designado. Está claro que este reconocimiento no tiene lugar, porque lo que en sí mismo presupone no es reconocido, a saber, que hay un mundo común, en la forma de un espacio público, donde dos grupos de seres parlantes, los patrones y los obreros, intercambiarían sus argumentos” (1996, pág. 72). En los manifiestos de aquellas huelgas obreras, los trabajadores tenían que empezar demostrando que efectivamente tenían argumentos y que sus patrones podían reconocerlos como tales, tal enunciación era precisamente contraevidente, estaba dirigida contra la negligencia de los patrones a tomar como palabra la voz de los huelguistas. Para los patrones simplemente no había de qué discutir con aquellos cuerpos cuya única función era el trabajo, para los jefes no se podía discutir con quien no se comparte un mundo común de discusión. Aquellos supuestos argumentos no eran admisibles en tanto eran esgrimidos por sujetos inexistentes y se referían a objetos comunes de discusión también inexistentes, y por ende en las huelgas solo había ruido y revuelta pero nunca razones enunciadas y comprensibles. Este tipo de respuesta por parte de los patrones determinaba un segundo momento de los manifiestos obreros que tenían más o menos la siguiente forma: “Tenemos razón al dar argumentos sobre nuestros derechos y postular de ese modo la existencia de un mundo común de argumentación. Y tenemos razón al hacerlo precisamente porque quienes deberían reconocerlo no lo hacen, porque actúan como gente que ignora la existencia de ese mundo común” (1996, pág. 73). Sin importar el tipo de huelga, o el tipo de reivindicaciones específicas de las mismas, esta era la estructura de sus manifiestos, insistían en la existencia de un mundo común que su contraparte rechazaba *a priori*. Una vez la situación de habla

Terminemos este momento de la exposición con una formulación general del desacuerdo, citada en extenso:

En toda discusión social donde hay efectivamente algo que discutir, está implicada esta estructura, esta estructura en la que el lugar, el objeto y los sujetos mismos de la discusión están en litigio y en primer lugar tienen que ser probados. Antes de toda confrontación de intereses y valores, antes de todo sometimiento de afirmaciones a peticiones de validez entre interlocutores constituidos, está el litigio sobre el objeto del litigio, el litigio acerca de la existencia del litigio y de las partes que se enfrentan en él. Puesto que la idea de que los seres parlantes son iguales por su capacidad común de hablar es una idea razonable/irrazonable, irrazonable en relación con la manera en que se estructuran las sociedades, desde las antiguas realezas sagradas hasta las modernas sociedades de expertos. La afirmación de un mundo común se realiza así en una puesta en escena paradójica que reúne a la comunidad y la no comunidad. Y una conjunción tal siempre es muestra de la paradoja y el escándalo que trastorna las situaciones legítimas de comunicación, las particiones legítimas de los mundos y los lenguajes, y redistribuye la manera en que se distribuyen los cuerpos parlantes en una articulación entre el orden del decir, el orden del hacer y el orden del ser (1996, pág. 75).

Vayamos por partes: la estructura del desacuerdo implica que algunas cosas que normalmente se dan por supuestas o simplemente están naturalizadas sean puestas en cuestión, ahora tienen que ser sometidas a una prueba. Tanto el lugar, como el objeto y los sujetos de la discusión son los elementos que deben probarse, ya no basta con la vieja posición de enunciación para asumir que tal enunciación es legítima, ya no basta con un objeto que para unos no es en realidad objeto de discusión, ya que ahora puede serlo, ya ni siquiera basta con ser los mismos sujetos que normalmente hablan o los que no hablan, ellos no están a salvo de la revisión, nadie está a salvo de la duda. Habrá que evaluar si el lugar que ocupan los sujetos es el que se supone, si el objeto es o no es objeto de discusión común y si los sujetos son o no son lo que dicen ser.

La propuesta de Rancière se aleja del liberalismo corriente ya que no se trata de la simple situación de confrontación de intereses o de valores, ni tampoco de constatar por medio de criterios de validez las afirmaciones de los interlocutores, más allá de eso se ha

se presenta con esta estructura, esto es, con la estructura del desacuerdo, donde el objeto común y el mundo común de la discusión no pueden seguir siendo ignorados, la posición de los patrones y los huelguistas no seguirá siendo la misma.

puesto en litigio la posibilidad misma de una disputa entre quienes ahora discuten, aunque se suponía que no podían hacerlo. En cada escena de desacuerdo el grupo de seres parlantes que se suponía exento del *logos* demuestra la igualdad de cualquiera de ellos con cualquiera de los demás seres parlantes precisamente por su capacidad de hablar. Esta escena es siempre una escena paradójica ya que el orden de lo sensible en las sociedades occidentales, desde su origen griego, insiste en aquella división y aquella imposibilidad. Los sujetos que encarnan el desacuerdo terminan por afirmar la existencia común del mundo con quienes siempre han negado la existencia de aquel mundo. Esta demostración y exigencia es siempre escandalosa con respecto a la división normal y naturalizada de los cuerpos y sus funciones en la comunidad existente, y este escándalo logra transformar la anterior división del mundo y de los cuerpos ya que después de una escena de desacuerdo ocurre un reordenamiento de los cuerpos y sus funciones, es por ello por lo que esta es la figura de la política. Ya veremos como a lo largo de nuestro texto reaparece sistemáticamente el problema de quien puede o no puede hablar, esto en relación con la disputa por el tiempo o por otro tiempo posible, es por ello por lo que nos hemos detenido tanto en este punto aun cuando pueda parecer algo repetitivo para un lector o lectora ya formada en el pensamiento político de Rancière.

2.1.3. Subjetivación política y policía

Antes de aclarar el sentido complementario de la traducción de *méssentente* como disenso, vale la pena introducir aquí el concepto de subjetivación política trabajado por Rancière ya que lo necesitaremos luego para contrastarlo con los de subjetivación estética y emancipación intelectual. Aquel implica el proceso por el cual la parte no contada de una comunidad política se hace visible, podríamos decir que involucra, por un lado, una subjetivación ya que allí se hace presente un sujeto que antes no era reconocido como un sujeto, pero por otro lado, este proceso es, a la vez, un proceso de desubjetivación, esta última entendida como un momento de desidentificación y desujeción, ya que la parte de cuerpos incontados que hace su aparición en el mundo compartido al calor de la práctica política debe desidentificarse con respecto de la identidad que se le había impuesto previamente. Por ejemplo, las mujeres²⁷ —a quienes se les había identificado con el mundo privado y doméstico— en la demostración política debieron desidentificarse como personas encerradas en aquel mundo y demostrar que también les corresponde el mundo público y común; este proceso también es un

²⁷ Rancière está pensando específicamente en “el caso de las mujeres sufragistas francesas en su lucha por acceder al voto universal, para que ello se diera fue necesario que una mujer preguntara ‘¿Acaso no somos las francesas también franceses?’, es decir, ¿No aplican para las mujeres francesas los derechos universales de los ciudadanos franceses hombres? y entre éstos el derecho específico del voto” (1996, pág. 59).

proceso de desujeción en tanto implica trastocar viejas estructuras de poder, romper de alguna manera con el viejo sistema de funciones y posiciones que operaba anteriormente, esto es, trastocar el otro de la política, aquello que Rancière llama la policía.

Se podría decir que los procesos de subjetivación política son una forma de tratar el daño causado a la parte no contada de la comunidad política en tanto conllevan la producción de una “serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado” (1996, pág. 52). Es decir, la política se realiza en una serie de demostraciones que reclaman la existencia de una capacidad de habla que no se suponía identificable en el régimen policial y en la distribución normal de los cuerpos, al demostrarse aquella capacidad la representación del mundo previa resulta trasformada. Aquellos modos de subjetivación —o procesos de subjetivación— política producen una multiplicidad “que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad” (pág. 52), unos sujetos aparecen, pero a condición de desidentificarse con respecto de sus posiciones anteriores. En síntesis, una subjetivación política es “el producto de esas líneas de fractura múltiples por las cuales individuos y redes de individuos subjetivan la distancia entre su condición de animales dotados de voz y el encuentro violento de la igualdad del *logos*” (pág. 54), convertir esa distancia entre el *logos* y la *phoné* en una serie de demostraciones o acciones verbales es lo que produce la subjetivación política; los animales que solo poseían la voz ponen en duda la supuesta distancia entre ellos y la verdadera palabra, actualizando así la igualdad de cualquiera con cualquiera²⁸.

²⁸ En *The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality*, Oliver Marchart (2011) presenta una dura crítica a lo que él denomina el apriorismo emancipatorio del silogismo de la igualdad propuesto por Rancière, aquel silogismo estaría compuesto por una premisa mayor universal (la igualdad) y una premisa menor particular (x caso concreto), el cual serviría para comprobar en cada caso la igualdad de cualquiera con cualquiera. El problema para Marchart es que el resultado del silogismo no puede ser la premisa mayor, es decir la igualdad universal de cualquiera con cualquiera. Ante esto se le pide a la teoría de Rancière una declaración de principios, a ello nuestro autor podría responder que la igualdad es en realidad una potencia virtual (además de lógica) que debe actualizarse en cada escena de desacuerdo específica; potencia, que como mostraremos en el apartado 4.4., está fundada parcialmente en un presupuesto antropológico “comunicativo”. Para Marchart aquí Rancière hace trampa en tanto propone un fundamento no fundamental y no político de la política, a saber, la igualdad; haciendo a un lado el proceso histórico que hizo posible que un concepto como el de la igualdad sirviera para condensar las luchas de los oprimidos; algo de esto también se hace evidente cuando Rancière recurre al azar, al sorteo o a la elección de Dios para justificar el poder de cualquiera para tomar parte en lo común. Marchart nos recuerda que los eventos políticos ocurren contingentemente, pero no por azar, para este autor Rancière ha ontologizado — y podríamos decir antropologizado— la igualdad. Precisamente esta crítica se engancha con la pregunta que le hace Nancy a nuestro filósofo al respecto de qué había antes de la comunidad política griega, es decir, una pregunta al respecto de la ontología renegada de Rancière como veremos en nuestro último apartado.

Digamos algo más sobre esta igualdad: La igualdad es el presupuesto siempre aún por comprobar que imposibilita cualquier *arkhé* a la hora de organizar definitivamente una comunidad, es el principio impropio de la política que se prueba en ella. Rancière sin duda aprende esta lección de Joseph Jacotot, el protagonista de su texto *El maestro ignorante* (2002), texto en el cual se encarga de sistematizar sus enseñanzas. Jacotot, quien había descubierto que se podía educar a alguien en un tema en el cual el maestro mismo fuera ignorante, realizó una potente crítica a la forma moderna de enseñanza donde parecieran existir dos tipos de inteligencias dispares —la inteligencia del maestro y la inteligencia del alumno—, este presupuesto se manifiesta en que el niño que va al colegio ya no puede aprender si no es por vía de su maestro, es decir, el mundo del aprendizaje queda dividido en dos mundos, el de los sabios y el de los ignorantes, esto se mantiene incluso cuando los alumnos crecen y ya no existe una excusa razonable para que no puedan aprender por sí mismos a partir de la lectura del mismo libro de texto que usa el maestro para enseñar. Esta división entre dos tipos de inteligencias sobre la que se basa la enseñanza moderna es puesta en duda por Jacotot para quien “la misma inteligencia actúa en todas las producciones del arte humano”, es decir, solo existe una forma de inteligencia humana que se manifiesta en cada acto del ser humano y esta existe siempre que un humano “puede comprender la palabra de otro” humano (2002, pág. 14). Tenemos entonces que la igualdad y la universalidad presupuesta de la inteligencia de todos los seres humanos tiene como origen lo que en la hermenéutica de Gadamer podría llamarse la universalidad del lenguaje o de la lingüisticidad. En síntesis, la igualdad de inteligencias solo depende de la habilidad de comprender y hablar un lenguaje. Comprobar esta igualdad de las inteligencias será el movimiento propio de la política.

Alguna vez en el marco de una reflexión sobre la utilidad y vigencia del concepto de comunismo, Rancière parece tomar partido por él y esgrime por lo menos tres razones para ello, las primeras dos son estas: el término comunismo “pone el acento en el principio de unidad e igualdad de las inteligencias”, a la vez que “hace hincapié en el aspecto afirmativo inherente a la colectivización de este principio” (2010, pág. 147). Al parecer no erraríamos al afirmar que para nuestro autor existe algo que es común a todos los seres parlantes y esto es precisamente su cualidad de hacer parte de la única forma de inteligencia existente, la cual permite la significativa potencia de comprender a los otros²⁹. Lo que nos dice la segunda razón es que, si bien este principio es común e igual en todos los seres parlantes aun así debe ser colectivizado, como si no estuviera puesto en práctica de entrada, esto seguramente se debe a que —como ya se dijo más arriba— para Rancière la igualdad, de inteligencia y lenguaje, siempre debe ser

²⁹ Esta idea es fundacional del pensamiento filosófico como lo vemos con el fragmento 113 de Heráclito: “Común a todos es la inteligencia” (2007, pág. 44).

comprobada, es decir, nos encontramos con un común que si bien es común a todos debe ser verificado en la experiencia concreta de los colectivos humanos. El pensamiento de Rancière, según él mismo lo ha expresado, puede servir de soporte para una suerte de “hipótesis comunista”, si se entiende esta como la “hipótesis de la emancipación” y si se entiende a su vez emancipación como todo el conjunto de prácticas que realizan la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante, es decir, el tipo de prácticas que aquí hemos descrito como prácticas políticas.

Otro de los conceptos que ya han hecho su aparición y que necesitaremos después es el concepto de policía en tanto otro paradójico de la política, detengámonos en él antes de abordar la cuestión del disenso. En sus *Diez tesis sobre la política* (2016) el filósofo francés tipifica la política como una “modalidad específica de acción” llevada a cabo por un tipo particular de sujeto que no puede ser de ninguna manera confundida con el ejercicio del poder y que además es “específicamente antagónica a lo policial”. Aunque Rancière parece inspirarse en el uso que hace Foucault del término policía para hacer referencia a una técnica global de gobierno ejercida entre los siglos XVII y XVIII, él prefiere distanciarse de la ontología del poder foucaultiana —a partir de la cual se insiste en la existencia omnipresente del poder y la resistencia al mismo— ya que esta forma de concebir el mundo social se expresa en una máxima del tipo “todo es político”. Para Rancière, esta afirmación puede ser fácilmente intercambiada por otra equivalente como aquella que dice que en realidad nada lo es. Movido por la preocupación de revertir la negación de la política efectuada muchas veces desde la misma filosofía política, nuestro filósofo promueve un entendimiento autónomo de la política respecto al poder o, en sus propios términos, respecto de la policía. En vez de llamar política a lo que el liberalismo conoce por ese nombre, es decir, al sistema de organización de los poderes, la distribución de tiempos, lugares y los sistemas de legitimación de estos, Rancière propone darles a aquellos otro nombre, es aquí donde aparece el concepto de policía como opuesto o antagónico a la política:

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

La policía es el orden dado de las cosas y de los cuerpos, de sus funciones y de sus lugares, es la rejilla de inteligibilidad que permite escuchar de unos cuerpos sus palabras y de otros su ruido, implica un régimen de aparición de los cuerpos que distribuye en ellos la posesión del *logos* y de la *phoné*. La policía es el nombre del gobierno, del supuesto

consenso sobre los nombres de las partes de la comunidad, sus cualidades y sus funciones “naturales”, aquel orden supone que no hay vacío en la comunidad, ni parte sin parte de esta. Vale la pena aclarar que de ninguna manera Rancière utiliza este término de forma peyorativa; si bien hoy en día el término puede hacer referencia a un agente del orden o de la represión, nuestro filósofo insiste en que el sustantivo “policía” y el adjetivo “policial” deben ser entendidos más bien en una acepción neutral, pareciera que el orden policial como contraparte de la acción política es siempre inevitable.

En un breve texto titulado *Política, identificación y subjetivación* (2016), Rancière plantea este asunto de la siguiente manera: “en vez decir que toda policía niega la igualdad, diremos que toda policía hace daño a la igualdad” (pág. 2). ¿Qué quiere decir esto? Creemos que esto puede ser interpretado como que la policía no equivale a la noche del poder que niega y oprime todas las potencias de los cuerpos, esto es, la opresión nuevamente omnipresente, sino que por el contrario, desde una perspectiva más compleja, Rancière asume que la policía hace cierto daño a la igualdad, es decir, que siempre habrán algunos cuerpos que debido a la distribución policial del mundo sufrirán algún daño pero que esto no implica que cuando aquellos seres lleven a cabo demostraciones políticas no puedan poner en práctica la igualdad e incluso mantenerla en el nuevo orden policial que se reconstituye producto de dicha acción política.

Otro de los nombres que puede tomar el orden policial en el mundo contemporáneo es el de consenso. Vemos ya como precisamente se opone a él, desde la misma elección de las palabras, el disenso. El consenso es con aquello que sueñan hoy en día todos los teóricos del liberalismo, pero también los políticos conservadores: “el consenso es un régimen determinado de lo sensible. Es el régimen en que se presupone que las partes ya están dadas, su comunidad constituida y la cuenta de su palabra es idéntica a su ejecución lingüística” (1996, pág. 130); el consenso es el régimen de lo sensible en el cual la comunidad es idéntica consigo misma, uno en el cual el mundo de sentido común es uno solo y así las palabras no están sujetas a ningún litigio político. El consenso es un consenso al respecto del buen orden de la ciudad y de las partes que tienen buenos títulos sobre aquella, es un consenso sobre la imposibilidad de una parte de los sin parte. En palabras de Rancière: “¿qué es el consenso si no la presuposición de inclusión de todas las partes y sus problemas, que prohíbe la subjetivación política de una parte de los sin parte, de una cuenta de los incontados?” (pág. 146). El consenso —para lo que nos interesa— también es el orden del tiempo dominante como cierre temporal, como presentismo cerrado sobre sí y sin posibilidad de justicia. No es casualidad que la otra forma en la cual nuestro autor ha optado por traducir la *mésentente* haya sido precisamente el vocablo disenso.

2.1.4. Disenso

Ahora sí, centrémonos en el concepto de disenso, otra de las palabras con las cuales se nombra el desacuerdo constitutivo de la política y que es de especial interés para los objetivos de nuestra indagación. Si bien es cierto que este concepto no aparece ni una sola vez en *El desacuerdo*, en donde tal vez es reemplazado por las categorías de disensión y disenso —en francés *dissension* y *dissentiment*— a las cuales no se les da un mayor desarrollo, también es claro que el disenso irá ganando cierta centralidad en algunos textos posteriores de Rancière. Por ejemplo, en sus *Diez tesis sobre la política*, nuestro autor llega a afirmar que “la esencia de la política es la manifestación de un disenso” (2019, pág. 63), o, simplemente, que “la esencia de la política es el *dissenso*” (pág. 64); es decir, allí el disenso ha cambiado de lugar con el desacuerdo, algo que es totalmente verosímil si tenemos en cuenta su cercanía semántica. De hecho, Rancière repite parcialmente la fórmula que nos había presentado en la definición del desacuerdo a la hora de definir al disenso. Esto es evidente cuando dice que “un disenso no es un conflicto de intereses, opiniones o valores” (pág. 100), línea que se repite literalmente varias veces en aquel texto. Aunque lo que nos interesa es en realidad lo que sigue a esa línea y en donde la definición de disenso cambia con respecto a la de desacuerdo.

El disenso es definido allí como “la manifestación (*manifestation*) de una separación de lo sensible consigo mismo” (2019, pág. 64), es precisamente este sentido el que se perdía en la traducción de *méssentente* solo como desacuerdo, esto es, la potencia para instaurar una división al interior de lo sensible. La etimología de la palabra deja ver que ella indica “el desacuerdo entre personas que sienten de diferente manera” (2024), se trata entonces de una diferencia, divergencia, alejamiento o distancia de lo sentido. El prefijo *dis* indica divergencia y *sensus* significa sentido, percepción de los sentidos, significado, etc. Ya Kant había señalado la existencia de “muchos *tipos de lo sensible*” (pág. 262), para Rancière, siguiendo cierta ontología implícita en la *Crítica del juicio* sobre la que volveremos más adelante, “lo sensible es siempre una cierta configuración entre sentido y sentido, un cierto sentido de lo sentido” (pág. 262). Es así como la categoría de disenso, a diferencia de la de desacuerdo, hace referencia a la divergencia de sentido, esta es “una división incrustada en el ‘sentido común’” (pág. 100), es un “conflicto entre *sentido* y *sentido*” (pág. 180), “entre una presentación sensible y una forma de hacer sentido de ella, o entre varios regímenes sensibles” (pág. 100). Quintana nos recuerda que aquella distancia entre sentido y sentido también puede referirse a la brecha que se puede formar entre un sentido en tanto significado y un sentido en tanto algo que es padecido o en cuanto a un afecto que es sufrido (2020, pág. 5).

Esto es, con otras palabras y otro énfasis, aquello que vimos que sucedía con la instauración de una situación de desacuerdo, piénsese en el ejemplo que dimos

anteriormente al respecto de la pregunta-orden “¿me comprendió?”, allí de lo que se trataba era de una diferencia al interior del sentido de aquella, o en última instancia, de la proliferación de sentidos que entraban en litigio al ser formulada. El desacuerdo, aquí llamado disenso, tiene como cualidad, como vimos antes, hacer presentes dos mundos de sentido juntándose en uno común donde antes solamente era visible uno y el otro permanecía negado, es por ello que la política hace posible “ver aquello que no tenía razón de ser visto” (2019, pág. 64) o escuchar aquello que no tenía razón para ser escuchado, ella “construye un mundo sensible” (pág. 112) aunque lo haga desde y en contra de un mundo sensible policial previo.

Esto también es aquello que Rancière denomina la “eficacia del *disenso*” (pág. 180), esta es la fuerza que aquel tiene para “crear una nueva forma de ‘sentido común’ *disensual*” (pág. 180), en otras palabras, “una reconfiguración disensual de la experiencia común de lo sensible” (pág. 182) que rompe con los viejos esquemas de sentido trastocando la vieja lógica policial y de la dominación. El disenso, o desacuerdo, como esencia de la política, hace posible “romper las relaciones dadas entre cosas y significados y, a la inversa, inventar nuevas relaciones entre las cosas y los significados que antes no estaban relacionados” (pág. 182), en un sintagma mucho más sintético esto podría llamarse la “reformulación de lo real” (pág. 182). Es por ello por lo que una comunidad política genuina solo puede ser una “comunidad disensual” (pág. 55).

2.2. Políticas y policías del tiempo

En su libro *Política de los cuerpos*, la filósofa colombiana Laura Quintana, siguiendo y citando a Rancière, propone entender la política como una práctica que implica, por lo menos, los siguientes cuatro aspectos, los cuales se presentarían en todo proceso de subjetivación política: la emergencia de “(i) una instancia y de (ii) una capacidad de enunciación (iii) que no eran identificables en un campo de experiencia dado y (iv) cuya identificación implica la reconfiguración del campo de la experiencia” (2020, pág. 89). Nosotros mismos hemos intentado en nuestra tesis de maestría una tipificación de la política en Rancière, señalando que esta involucra por lo menos cinco presupuestos, a saber:

- i) Existe una división entre dos grupos de seres parlantes. Aquellos dos grupos son conformados por quienes están ubicados en el lugar del *logos* y quienes están ubicados en el lugar de la voz. Unos pueden ser vistos y escuchados y los otros no. Unos son parte legítima de la comunidad política y los otros no. Unos pueden discutir sobre lo común y los otros no.

ii) Uno de aquellos grupos de cuerpos parlantes sufre un daño. El grupo que sufre aquel daño es aquel conformado por los seres parlantes que están emplazados en el lugar de la *phoné*. Este daño implica una distorsión en la cuenta de las partes de la comunidad. Siempre existe, en toda comunidad política, una parte que no tiene parte de aquella comunidad.

iii) Ocasional y extraordinariamente acontece una situación de habla particular, desacuerdo o disenso, por medio de la cual aquel daño se expone y puede ser tratado. En esta situación, que ocurre precisamente entre quienes pueden hablar y quienes no, se juega el estatus mismo de los sujetos que pueden o no pueden hablar, además de la existencia o inexistencia de un tema y un mundo común de discusión.

iv) La política es una práctica en la cual aquella división de los cuerpos es interrumpida y reconfigurada. La práctica política es una demostración particular de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante en la cual se interrumpe el orden policial previo y se reordenan los lugares del *logos* y la *phoné*.

v) Producto de aquella práctica política ocurre una demostración o apertura de un mundo común de sentido. El mundo que parecía escindido en dos se prueba como un solo mundo común de existencia y de discusión, emerge a la luz la presencia de “dos mundos en uno” (2016, pág. 2). Se comprueba la comunidad de las inteligencias.

Sea que tomemos la tipificación corta de Quintana o la larga que nosotros hemos propuesto³⁰, lo cierto es que ambas se refieren a un proceso de subjetivación política en la cual un grupo de cuerpos, antes no necesariamente considerados humanos, salen del ruido animal demostrando una capacidad de enunciación que les era negada, haciéndose audibles, visibles y apareciendo como seres dotados de razón, logrando así reconfigurar el campo común de la experiencia de aquella comunidad. Si aplicamos aquella definición para pensarla como produciéndose también específicamente sobre un objeto muy particular como lo es el tiempo, podemos caracterizar una primera política del tiempo en Rancière. Recordemos que *Blaberon* significa “lo que detiene la corriente” (1996, pág. 135), basta nada más dejarse contagiar por aquellas palabras

³⁰ Oliver Davis ha propuesto también una síntesis de la subjetivación política en Rancière, para él “the process of subjectivation, as Rancière describes it, has three main characteristics: it is (i) an argumentative demonstration, (ii) a theatrical dramatization and (iii) a 'heterologic' disidentification” (2010, pág. 84). Esta contiene algunos de los elementos de las dos síntesis recogidas en la página anterior, aunque hace énfasis en la cualidad de dramatización teatral de cada escena de subjetivación política.

antiguas que desde siempre han unido el paso del tiempo con el fluir de un río, para sospechar que la irrupción política de la parte que no tiene parte, de la parte que ha sufrido aquel daño, también puede detener o trastornar el curso normal del tiempo. Ya en *El desacuerdo* nuestro autor evoca algunos de los temas que serán tratados en *El filósofo y sus pobres*, allí Rancière recuerda que los artesanos y campesinos griegos para poner en práctica la democracia debían desplegar cierto “tiempo paradójico que dedican a ese ejercicio quienes no tienen tiempo” (pág. 89), esta frase se refiere a que si la fábula llamada *República* de Platón les negaba a los trabajadores otro tiempo que no fuera el del trabajo, entonces ellos deberían hacer aparecer otro tiempo diferente para así poder ir a la asamblea cuando se suponía que no tenían ni el tiempo ni la capacidad para hacerlo. Debían así detener la corriente del tiempo normal del trabajo organizado y dictado por la naturaleza —y además teorizado por el filósofo que soñaba con ser rey, aquel que había dictaminado que “no puede haber ni tiempo muerto ni espacio vacío en el tejido de la comunidad” (pág. 91) política griega.

También retomando temas que aparecieron en sus textos sobre el anacronismo, Rancière nos recuerda que el “pecado capital” (pág. 163) de toda historiografía es aquel fenómeno, aquello que se supone no puede pertenecer a una determinada época pero que aun así aparece en el orden de lo sensible trastocando el tiempo dominante con elementos pasados o futuros que no deberían estar allí donde se presentan —este es un primer indicio de la relación entre política y anacronismo. Pero, sin duda el mejor ejemplo de una política del tiempo contenido en *El desacuerdo* es la misma escena de los plebeyos en el Adventino: Ballanche al referirse a los ancianos que componen el Senado romano, nos dice que “estos saben que, guste o no guste, cuando un ciclo está terminado [este definitivamente] está terminado” (pág. 40), es decir, la escena “cero” de la política demuestra la capacidad que tiene esta para interrumpir un tiempo o una época histórica, así como para incluso abrir otra nueva.

Otro ejemplo de que Rancière mismo concibe la política también como política del tiempo lo encontramos en un ensayo de *Disenso* en el cual nuestro autor debate algunas ideas de la democracia derrideana, allí, en la conclusión del texto, el filósofo del desacuerdo insiste en que la democracia permite ciertas “intervenciones de sujetos y objetos que crean un tiempo específico: el tiempo roto y el legado intermitente de la emancipación” (2019, pág. 90). Usando la tipología de uno de nuestros estados de arte iniciales diríamos que este es “el tiempo de la política”, este solo puede ser un tiempo roto e intermitente en tanto la práctica política es una práctica rara que no sucede siempre y en todo momento, sino solamente en algunas escenas muy específicas. En *Momentos políticos* (2010), Rancière afirma que el momento propio de la política, aquel que podemos llamar también momento de la emancipación o incluso el momento comunista “no es simplemente un punto que se desvanece en el curso del tiempo”, sino

que “es un *momentum*, un desplazamiento de los equilibrios y la instauración de otro curso del tiempo” (pág. 141). Es decir, el *blaberon* manifestándose en cada práctica político-emancipatoria no solo detiene el curso del río temporal, sino que además tiene la potencia de instaurar o instituir otro curso diferente del tiempo; vemos, así como la política para Rancière también es política del tiempo.

El tiempo de aquella política —que es también política del tiempo— no puede ser nunca el tiempo de la teleología o el de la necesidad histórica; el tiempo propio de la política es la “intempestividad”³¹ (pág. 147) ya que la práctica político-emancipatoria es siempre heterogénea “respecto de las formas de experiencia estructuradas por el tiempo de la dominación” (pág. 141). La política implica siempre ciertos momentos heterocronía, momentos de cruce entre temporalidades antes no compositibles entre sí, entre temporalidades que incluso anteriormente no existían. En última instancia, se podría decir que el asunto de la comprobación de la igualdad y la realización de la emancipación implicará siempre “soles que uno ve surgir sobre tiempos nuevos” (2014, pág. 84). La práctica política trastoca el tiempo en tanto todo reparto de lo sensible es a la vez un reparto del espacio y del tiempo comunes de una comunidad. Ya veremos aparecer con algún detalle al tiempo en muy diferentes formas y momentos en la obra de nuestro autor.

No creemos que sea, en realidad, difícil convencer a nuestros lectores y lectoras de que la política, entendida en este sentido transformador, pueda ser también una política del tiempo. Ya hemos observado las diferencias entre el uso ranciereano del término “política del tiempo” y el uso acuñado por los comentaristas citados en el apartado anterior. Para nuestro autor, la política en tanto política del tiempo solo puede ser emancipatoria y transformadora, mientras que los compiladores de quienes tomamos nota —con el fin de acercarnos al estado del arte de este concepto— emplean esa noción sobre todo para pensar lo que, desde Rancière, podríamos llamar también una “policía del tiempo”. Es decir, todos aquellos intentos por mantener el orden temporal inmutable, por impedir que quienes no tienen tiempo se apropien de él, por prohibir las manifestaciones anacrónicas, por instituir un único tipo de tiempo lineal, ya sea que este desemboque en el progreso ilustrado o en la catástrofe apocalíptica posmoderna. Podríamos anticipar que *República* es un dispositivo de cierta policía del tiempo, o de cierta antipolítica del tiempo; algo similar sucede con la historiografía que aborrece el anacronismo, con la teoría sociológica de la reproducción, con el cine devenido Hollywood o con la novela policíaca —esta última, casualmente, hace honor a su nombre,

³¹ En palabras de Fjeld (2015): “Rancière busca más bien dar al sujeto político marxista un espacio polémico de contingencia, una intempestividad que fracture y fragmente el presente, un movimiento vagabundo e imprevisible, una indeterminación de lo posible, y también elecciones estratégicas e inventivas que nunca pueden garantizar su bien fundado por un ‘motor secreto’” (pág. 131).

al intentar obstruir las potencias multitemporales de la literatura, como veremos más adelante. La ciencia ficción contemporánea que tiene por tema el viaje en el tiempo está poblada de estos personajes que actúan como “policías del tiempo”: agentes encargados de mantener el curso natural del tiempo y de la historia, impidiendo que algún viajero temporal logre convertirse en una suerte de trastocador anacrónico, capaz de inventar nuevas líneas temporales, de crear futuros alternativos o de reparar heridas pasadas. No era necesario esperar al siglo XX para ver aparecer en la ficción a la policía del tiempo: esta ha existido, en sentido ranciereano, desde que existe la comunidad política con su reparto sensible y común del tiempo y de los lugares, y con ello toda una serie de técnicas, tecnologías y dispositivos cuyo objetivo ha sido preservar ese orden temporal dominante y jerárquico. Hoy en día, la gran policía del tiempo —o el gran consenso sobre el orden sensible del tiempo— se debate entre el presentismo, que ha borrado todo futuro posible más allá de la actual crisis capitalista, y las narrativas de ficción apocalípticas, que también impiden imaginar otro tipo de tiempo y otro tipo de mundo.

2.3. Emancipación intelectual, subjetivación estética y política de la escritura

Una vez asegurado aquel punto, el de la existencia de la política del tiempo y, a su vez, también de cierta policía del tiempo, parece entonces que nuestro verdadero problema teórico consiste en especificar y tipificar otro tipo de prácticas políticas que son desplegadas por Rancière a lo largo de toda su obra, pero que no son propiamente prácticas políticas tal y como estas aparecen descritas en *El desacuerdo* (es decir, prácticas esgrimidas desde y en contra del mundo social); sino que más bien son una suerte de “políticas estéticas” desplegadas en campos como la escritura, la literatura, el cine, la pintura, la historia o, incluso, la filosofía misma, es decir, prácticas políticas que no implican un proceso de subjetivación política, pero que desde cada una de las escenas que crean pueden trastocar el orden de lo sensible común y la forma del tiempo sentido. Es por ello por lo que en este apartado intentaremos definir con alguna claridad los conceptos de emancipación intelectual, subjetivación estética y política de la escritura, a la vez que anticipamos como algunas o varias de ellas van apareciendo, muchas veces mezcladas e imbricadas, a lo largo de todo nuestro trabajo.

Pero antes de detenernos en aquel debate acerca de la especificidad y cercanía de las categorías de emancipación intelectual, subjetivación estética y política de la escritura; creemos que es importante justificar aquella mixtura, aquella mezcla que nos permite pensar el tiempo desde la teoría política, aquella que nos ha permitido hablar de política del tiempo, de policía del tiempo o que nos permitirá llegar a referirnos a algo así como una política del tiempo llevada a cabo por la literatura.

Todas estas mezclas parecerán extrañas para aquellos que estén acostumbrados a la artificial ordenación de las disciplinas filosóficas, el problema para los defensores de aquel orden es que, como toda clasificación, las disciplinas en las cuales se divide la filosofía son más un arbitrario dispositivo de gobierno y de distinción que una división natural al interior de un saber. Empecemos recordando las palabras de Rancière al respecto de la filosofía política: “No hay evidencias de que la filosofía política sea una división natural de la filosofía, que acompaña a la política con su reflexión, aunque sea crítica” (1996, pág. 7), gracias a nuestro autor ya sabemos que esta disciplina ha funcionado históricamente como un aparato ficcional de ordenamiento de los grupos humanos. Lo que sucede, en última instancia, es que “la filosofía no tiene divisiones que se tomen en préstamo, ya sea a su concepto propio, ya a los dominios que toca con su reflexión o su legislación” (pág. 7), podríamos decir que, al igual que la inteligencia o el pensamiento, la filosofía es una, y que como diría Jacotot “todo se relaciona con todo”, de allí que podemos pasar sin problemas de la filosofía política a la estética o incluso a la metafísica.

En un reciente libro que Rancière (2016) escribe debatiendo con Axel Honneth, nuestro filósofo vuelve sobre aquella crítica a las disciplinas y al doble de esta, a saber, a la potencialidad de la indisciplina. Allí el autor francés insiste en que las disciplinas son construcciones arbitrarias que legitiman el lugar de aquel que sabe, insistiendo en la división desigualitaria entre quien sabe y quien no (pág. 149), es decir, en la división de las inteligencias. En sus palabras:

A discipline, in effect, is not merely the exploitation of a territory and the definition of a set of methods appropriate to a certain domain or a certain type of object. The very division between disciplines is first and foremost a way to say, you must not go there, unless you have the qualification for doing so. It inscribes the presupposition of competence or incompetence in the very landscape of the perceptible and the thinkable. The so-called division of labor between disciplines is in reality a war, a war for fixing boundaries, starting with the strategic boundary separating those who know from those who don't know (pág. 149).

La división disciplinar es en realidad una guerra para separar claramente a los que saben de los que no saben. En contra de esta policía disciplinar Rancière insiste en una poética del saber entendida como práctica indisciplinaria o indisciplinada. Esta poética es una práctica que pone en marcha el presupuesto de que “all discourses are equally valuable” (2016, pág. 150); si las disciplinas académicas se esfuerzan por separar claramente sus propios objetos y así se apropian exclusivamente de ellos, la poética del saber que propone nuestro autor responde que “your objects belong to everybody, your methods

belong to anybody” (pág.150), aquellos objetos privatizados en realidad pertenecen a todos y aquellos métodos propios no son de nadie en particular. Todas aquellas teorías científicas en realidad no son más que formas discursivas particulares de un mismo ser humano en tanto animal literario (animal que escribe, lee, escucha, ve y comprende), todos aquellos relatos son formas particulares de la única inteligencia poético-literaria que nos habita. Es esto también lo que hace posible que podamos pasar de un campo a otro o de un objeto a otro sin mayores problemas, en tanto la filosofía lo que sí tiene son “nudos de pensamiento nacidos de tal encuentro con la política, el arte, la ciencia o cualquier otra actividad del pensamiento, bajo el signo de una paradoja, de un conflicto, de una aporía específica” (1996, pág. 7). A esto es precisamente a lo que nos enfrentamos en esta indagación, es decir, a un nudo de pensamiento específico, a un objeto paradójico —además muy susceptible de llevar la reflexión filosófica hacia ciertas aporías— como lo es el tiempo. El tiempo es nuestro objeto singular, conflictivo y paradójico, el cual, siguiendo los pasos de Rancière, será analizado de forma indisciplinada y herética.

Habiendo hecho este pequeño paréntesis al respecto del pensamiento indisciplinado de Rancière, podemos regresar con nuestro objetivo de definir con claridad aquellos tres conceptos mencionados antes. Empezaremos con el más trabajado de ellos, nos referimos al de emancipación intelectual. Tal vez acertaríamos al decir que tanto la política a secas, aquella de *El desacuerdo*, como algunas de las políticas estéticas que inundan nuestro trabajo implican cierta práctica emancipatoria, esto si entendemos la emancipación como “la decisión de comprobar que no existen dos clases de almas ni dos clases de inteligencias”³² (2016, pág. 139), o como la acción de comprobar la capacidad de cualquiera³³, en última instancia, como “un ejercicio de igualdad que es una experiencia de disociación del cuerpo, el espacio y el tiempo”³⁴ (pág. 142). No es difícil ver que aquí, en el texto de Rancière con Honneth, cómo la emancipación resulta ser un doble de la política misma. Esto nos permite afirmar que precisamente pueden existir prácticas político-emancipatorias que no necesariamente conlleven un proceso de subjetivación política, esto en tanto la igualdad de cualquiera con cualquiera puede ser comprobada en otras esferas de experiencia como la literatura, la escritura o el cine. Usando la expresión de Fraisse, podríamos hablar de varios tipos de “trayectorias de subjetivación emancipatoria” (2013, pág. 47). Uno de ellos puede ser lo que Rancière llama emancipación intelectual y cuya escena paradigmática es puesta en marcha por

³² La versión en inglés dice: “Emancipation is the decision to verify that there are not two kinds of souls or two kinds of intelligence” (2016, pág. 139).

³³ La versión en inglés dice: “Emancipation designates that prior decision to enact the capacity of anybody and verify it” (2016, pág. 140).

³⁴ La versión en inglés dice: “an exercise of equality that is an experience of dissociation of the body, space, and time of work” (2016, pág. 142).

Gabriel Gauny en su texto *El trabajo a destajo*, escena que analizaremos en detalle más adelante. Empecemos esta definición del concepto contrastándolo con el de subjetivación política o emancipación política tal como esta comparación es llevada a cabo por la filósofa Laura Quintana en su libro *Política de los cuerpos*:

Estas reconfiguraciones en el tejido sensible pueden producirse en niveles y estrategias, y con efectos diferentes. Pueden darse en un nivel micropolítico, que alude a la manera en que los cuerpos pueden desujetarse —en su experiencia cotidiana— de identidades, tiempos, funciones, lugares asignados, para desarrollar otras formas de ser y de sentir. Aquí se trata de experiencias que afectan al ensamblaje de las corporalidades, abren intervalos en ellas, «interrumpen el buen funcionamiento de sus incorporaciones» (Manrique y Quintana, 2016: xvii); experiencias en las que una corporalidad puede afirmar una capacidad que ella misma no se reconocía, demostrando así la igualdad de su «inteligencia» (Rancière tiende a aludir a estos desplazamientos en términos de «emancipación intelectual») (Quintana, 2016a: 9). Entonces, en este caso, los procesos de desensamblaje y reconfiguración disensuales conciernen a los cuerpos singulares, a su movilidad, y a cómo esta afecta ya al paisaje de lo común, pues, desde las fracturas identitarias, que hacen valer capacidades no reconocidas, se pueden instituir otros modos de relación con el mundo y con los otros (*ibid.*) (2020, pág. 77).

Para Quintana —por lo menos al principio de su exposición— la emancipación intelectual es lo que una categorización más tradicional de la política ha clasificado como prácticas micropolíticas y que serían aquellas en las cuales los cuerpos singulares se desajustan con respecto de las estructuras sedimentadas de la dominación. La autora hace énfasis en la corporalidad y los cuerpos en tanto su interés de investigación gira precisamente en torno a estos dos conceptos. Así, las prácticas de emancipación intelectual —que también y sobre todo serían corporales³⁵— producirían una interrupción normal en el funcionamiento de los cuerpos que las llevan a cabo; en ellas también vemos aparecer algo que es característico de la política tal como se describió en *El desacuerdo*, a saber, la comprobación de la igualdad de las inteligencias y la aparición de nuevas capacidades que le eran antes negadas a aquellos cuerpos que las llevan a cabo. A la vez que se transforma el reparto de lo sensible compartido, se crean brechas de desidentificación y aparecen nuevos mundos disensuales.

³⁵ Para Quintana, con el concepto de emancipación intelectual “no se alude a un poder de la inteligencia sobre el cuerpo, sino, al contrario, a un poder de la inteligencia que no es otra cosa que una *cierta movilidad corporal*” (2020, pág. 79).

Pero estos desensamblajes y estas reconfiguraciones pueden darse también en otro nivel, que tiene que ver, más bien, con la manera en que un colectivo, una comunidad, una organización escenifica un *desacuerdo* (*mésentente*) que le permite confrontar marginalizaciones, formas de integración victimizantes, violencias, que se producen en espacios sociales y gubernamentales, al demostrar cómo tales espacios están atravesados por unos que solo se cuentan cómo no contados (Rancière suele aludir a este nivel en términos de «emancipación o subjetivación política») (Quintana, 2016a: 10) (2020, pág. 78).

Esta segunda estrategia emancipatoria sería la que describe la política a secas en Rancière, aquella de *El desacuerdo*. Este sería el nivel macropolítico, aquellas prácticas ya no son puestas en marcha solamente por un cuerpo singular, sino que son realizadas por colectivos, comunidades o grupos de cuerpos que despliegan y hacen aparecer una escena de desacuerdo a partir de la cual se enfrentan a una situación en donde eran tomados como invisibles o inaudibles y la transforman de la manera en la cual hemos insistido más arriba. Así las cosas, y por ahora, pareciera que lo único que distingue al primer tipo de prácticas emancipatorias del segundo tipo de aquellas es que unas son realizadas por un cuerpo singular y otras por un conjunto colectivo de cuerpos. Más adelante en su texto, Quintana señala otra diferencia entre aquellos tipos de prácticas, para la filósofa colombiana en las situaciones de emancipación política encontramos un elemento de antagonismo (2020, pág. 95) que no siempre parece presentarse en los procesos de emancipación intelectual, esto se daría cuando el grupo que sufre aquel daño que lo hace solamente ser contado en tanto incontado en una comunidad política se enfrenta a quienes intentan obligarlo a quedarse del lado de la *phoné*. Otra distinción que introduce la autora es una con la cual nosotros podríamos estar de acuerdo: nos referimos a que Quintana parece restringir el uso de la palabra desacuerdo para las prácticas de emancipación colectivas, a la vez que limita el uso de la palabra disenso para las prácticas de emancipación intelectual (pág. 95), esto es importante ya que si bien la escenas de desacuerdo son también escenas disensuales como hemos insistido arriba, es claro que en las escenas de emancipación intelectual no se instituye ninguna escena de desacuerdo como la describimos anteriormente.

Otro de los argumentos que se presentan en *Política de los cuerpos* para distinguir la emancipación intelectual de la emancipación política es uno que señala que la primera forma de emancipación “introduce cierta ‘libertad en el seno de la explotación’, abriendo espacios, formas de igualdad en medio de la desigualdad” (pág. 96), mientras que la segunda “deja ver ante otros formas de desigualdad y no libertad que producen ciertas comprensiones establecidas de la igualdad y la liberad” (pág. 96), esta característica desafortunadamente no está demasiado desarrollada. La profesora Quintana también ha probado llamar a las primeras, siguiendo una expresión de

Rancière, *“renegociaciones subjetivas”* (pág. 96) y a las segundas “interrupciones” políticas (pág. 96). Por supuesto tampoco debemos olvidar que otra de las diferencias importantes entre ambos tipos de prácticas es que solo en las segundas encontramos lo que Rancière ha teorizado como subjetivación política (pág. 89), lo cual deja el espacio vacío precisamente para suponer que a las otras les pertenece un tipo de subjetivación de diferente naturaleza.

En un intento por no caer en aquella distinción mecánica entre lo micropolítico y lo macropolítico, la autora a la vez que se ha esforzado por aclararnos las particularidades y las diferencias entre ambos tipos de prácticas también ha hecho un énfasis especial en los “anudamientos y pasajes entre los desplazamientos de los cuerpos y el trazado colectivo de una escena de desacuerdo” (pág. 85). En sus palabras:

es precisamente ese otro conocimiento y otra experiencia de sí, que se produce en el primer nivel micropolítico de las emancipaciones intelectuales, lo que permite, aunque no necesariamente lo haga, poner en cuestión las jerarquías que están en la base de las relaciones de sujeción y desigualdad que se reproducen en el orden social, y que los colectivos políticos o los procesos de subjetivación política confrontan con su desacuerdo (2020, pág. 85).

Aquí la autora tal vez esté pensando en la relación entre la emancipación intelectual encarnada por el personaje de Gabriel Gauny y las prácticas de emancipación política del colectivo obrero francés del siglo XIX —algo de esto ya lo veremos en un siguiente apartado.

Así, en sus diferencias, estas formas de emancipación pueden encontrarse y articularse continuamente, de maneras no calculables, imprevisibles. Además, toda escena de desacuerdo supone formas previas de alteración de la experiencia cotidiana, y una vez que se producen procesos de subjetivación política y emancipación colectiva se pueden generar otras transformaciones cotidianas del tejido sensible o, en los términos de Rancière, de «emancipación intelectual», cuyos efectos pueden ser imprevisibles (2020, pág. 97).

En un pequeño ensayo en el cual Rancière presenta un breve repaso de su desarrollo intelectual —esto con la excusa de interpretar un comentario de Deranty (2012) al respecto de que el hilo conductor de su obra podría ser el concepto de trabajo— aparece la siguiente expresión: “it is not sufficient that all the pieces of the puzzle exist for the general outline in which they could fit together to exist itself. For that outline to appear, one must in fact take the pieces out of the ensembles in which they function” (pág. 212). La obra de Rancière, y seguramente la de muchos otros filósofos, es una suerte de

rompecabezas que se ha armado a partir de una serie de herramientas heterogéneas provenientes de toda suerte de lugares distintos. El aparente conjunto más o menos orgánico que tenemos ahora, en un momento en el cual nuestro autor ronda los ochenta y cinco años, no ha estado siempre armado, en alguna época fue un rompecabezas cuyas piezas aún no encajaban del todo. Podemos anticipar que en este caso específico nos referimos a las piezas de la emancipación intelectual, provenientes del personaje de Gauny y, por ende, de *La noche de los proletarios* y de las piezas de la emancipación política provenientes de *El desacuerdo*, tal vez además cruzadas por las piezas de la igualdad de las inteligencias encontradas a través de Jacotot y *El maestro ignorante*. Cómo encajan correctamente estas piezas, es tal vez lo mismo que preguntarse qué son y cuál es la diferencia entre la emancipación intelectual y la emancipación política. Habrá que esperar hasta *El desacuerdo* para que “the previously disjointed terms of militant performativity [(Gauny)], the experience of dis-identification and the definition of an equal capacity [(Jacotot)] could now be united. This made it possible to define a conception of political subjectivation” (pág. 213). Desde esta última afirmación podemos explicar las similitudes entre lo que se ha llamado emancipación intelectual y emancipación política: estos dos conceptos parecen repetir cierto gesto en tanto de alguna manera cada uno implica un momento singular de la obra de Rancière e incluso uno ha sido utilizado parcialmente para definir al otro, igualmente vemos como la igualdad de las inteligencias aparece como un elemento útil en aquel trabajo de creación conceptual, por ello no es extraño que muchas veces cuando Rancière se refiere a estos conceptos tienda a mezclar los elementos de uno en el otro y viceversa, por ello además podemos comprender más fácilmente los pasajes entre los fenómenos que intentan describir este par de categorías.

Antes de definir la subjetivación estética, insistamos en la profunda relación que existe en la obra de Rancière entre estética y política, y que ya quedaba un poco señalada en la noción de disenso y en las definiciones anteriores. Por lo ya dicho anteriormente en el momento de definir la lógica de la política y, por ende, la lógica del desacuerdo es fácil ver que la política implica cierta estética o, mejor, que hay una estética de la política que se expresa precisamente en la dimensión de lo sensible o de la *aisthesis* sobre la cual actúa la práctica política³⁶. Recordemos que “la política consiste en reconfigurar la división de lo sensible, en introducir sujetos y objetos nuevos, en hacer visible aquello que no lo era” (2005, pág. 19), en palabras de Rancière, “este proceso de creación de disensos constituye la estética de la política” (pág. 19). Y si existe una estética de la política, podemos ya sospechar que también existe una política de la estética; así como

³⁶ Rancière ha desarrollado algo que, por ejemplo, en Hannah Arendt, reflexionando sobre el juicio de gusto, era apenas una intuición expresada en sus conferencias sobre la política de Kant, a saber, que “el carácter fenoménico de la política es [...] análogo al del arte” (Beiner, 2003, pág. 193).

la política resulta tener una cualidad fundamental estética, así mismo la estética parece tener una cualidad fundamental que puede ser calificada de política. Para nuestro autor el arte es político, no en tanto haga propaganda o eduque en favor o en contra de cierto sistema ideológico, sino por “el tiempo y el espacio que establece, por la manera en que divide ese tiempo y puebla ese espacio” (pág. 17). El arte es político, o tiene una función o cualidad política, en tanto posee la capacidad para poner en marcha “una distribución nueva del espacio material y simbólico” (pág. 17). Las obras de arte son capaces de ayudar a crear nuevos sentidos comunes disensuales y paradójicos, nuevos *sensoriums* compartidos.

La relación entre estética y política es entonces, más concretamente, la relación entre esta estética de la política y la política de la estética, es decir 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 (2005, pág. 19).

Esto es así en tanto la política y el arte son “dos formas de división de lo sensible” (2005, pág. 20), he aquí el núcleo común de ambas, tanto las prácticas artísticas como las prácticas políticas —a secas, como las descritas en *El desacuerdo*— hacen posible una “reconfiguración de los espacios-tiempos de una sociedad” (pág. 69). Al respecto de las prácticas artísticas esto es posible gracias a lo que nuestro autor denomina subjetivaciones estéticas, entendidas como “la diversidad imprevisible de maneras en que no importa qué individuos pueden entrar en el universo de la experiencia estética” (pág. 72). Al igual que la subjetivación política colectiva, la subjetivación estética es una “experiencia de desidentificación, una manera de romper la identidad popular rechazando un *habitus* y un lenguaje” (pág. 73) que se consideraban naturales a aquel cuerpo que está realizando una experiencia estética que se supone no debería realizar.

Dos ejemplos de este tipo de subjetivaciones pueden ser, por un lado, por supuesto el carpintero poeta Gauny, en donde vemos la “emancipación intelectual” acompañada de un proceso de subjetivación estética que tiene lugar en él, cuando realiza una práctica poético-literaria de escritura que durará décadas o cuando tiene una experiencia estética de lo bello mientras mira un paisaje, abriendo la posibilidad de desplazar o trastocar sentidos y posiciones sociales previamente asignados —esto además se engancha con procesos de subjetivación política del colectivo obrero en el siglo XIX en Francia. Otro ejemplo de posible subjetivación estética pueden ser aquellas lectoras anónimas de novelas como Madame Bovavry, aquella “hija de campesino que quiere estetizar su vida” (pág. 85) y que puede contagiar de aquel impulso a “todas las Madame Bovary ‘reales’ [y anónimas] que puedan apropiarse” de aquel libro “para estetizar su vida propia” (pág. 86), transformado así el reparto de lo sensible compartido.

Tal vez valga la pena insistir —ya que rara vez se hace énfasis en esto— en que el modelo de subjetivación estética es para Rancière lo que desde otros marcos teóricos solemos llamar una experiencia estética. Esta es llevada a cabo por el carpintero poeta Gabriel Gauny cuando al estar trabajando en una casa contempla el paisaje que se abre a sus ojos a través de una ventana. Ya nos detendremos en esto con algún detalle en los apartados 3.2. y 10.1. de esta investigación, pero podemos adelantar aquí que la matriz conceptual que usa Rancière para interpretar aquella experiencia hecha por Gauny es la de la tercera crítica de Kant³⁷. Para nuestro filósofo, el carpintero realiza un juicio estético de lo bello al mirar aquel paisaje, esto prueba la igualdad de su inteligencia si se lo compara con cualquier otro ser humano, en tanto, en palabras del *Fausto* —citado por Jauss (1992) para condensar lo propio de la experiencia estética—: en aquel tipo de experiencia se pone de manifiesto “*lo que a toda la humanidad le ha sido repartido*”, línea seguida de esta afirmación de intenciones del protagonista de aquel libro: “*eso, dentro de mí, quiero disfrutarlo*” (pág. 59). Jauss nos recuerda el doble sentido de la palabra alemana *geniessen*, esta siempre ha remitido a la tensión semántica entre sus dos significados, a saber, placer y participación; vemos aquí como el placer estético pone de manifiesto la participación en la inteligencia común que nos fue alguna vez repartida pero que debe ser comprobada. Esto mismo se produce en la *Crítica de la facultad de juzgar* en tanto en cada juicio de gusto, o cada vez que un ser humano juzga algo como bello, se produce una exigencia de que aquel juicio sea universalmente compartido, aquella posibilidad de validez universal y de un acuerdo entre todos implica la existencia de una “comunicabilidad universal de la sensación” y de un “sentido común” que deben ser comprobados en la práctica —así esto nunca se logre del todo—, algo que solo es posible si todos los seres humanos compartiésemos un mismo tipo de inteligencia.

Rancière no tiene algo así como una teoría de la experiencia estética —o de la recepción estética en un sentido amplio³⁸—, lo más cercano a ello es precisamente su teoría poco desarrollada de la emancipación intelectual o sus alusiones al poder que tienen las palabras y las imágenes para desviar a los cuerpos que se encuentran con ellas de sus destinos predefinidos; pero creemos que no nos equivocamos si hacemos énfasis en la

³⁷ En palabras de Rancière: “Leyendo esas páginas que nos muestran la mirada de esteta que el entarimador comienza a posar sobre la disposición de las ricas moradas y la perspectiva de los jardines que son el decorado de su trabajo, se hace difícil no evocar otros textos. Por ejemplo, ese pasaje de la *Crítica del juicio* en el que Kant afirma la universal posibilidad de un juicio sobre la forma de los palacios, [...] en dicha universalidad [se puede ver] la promesa de un mundo que ya no opondría la cultura de los dominantes a la naturaleza de los dominados” (2020, pág. 27).

³⁸ Tal vez, de forma inversa, habría también que preguntarnos qué tipo de subjetivación estética (o no estética) producen las diferentes teorías de la interpretación estética (la fusión de horizontes de Gadamer, la recepción de Jauss, la lectura de Iser, el paso de la mimesis II a la mimesis III en Ricoeur o, incluso, el agenciamiento colectivo de enunciación de Deleuze y Guattari).

relación entre experiencia estética y subjetivación estética, tal vez algo de esto es lo que se juega en aquello que, como veremos más adelante, Rancière denomina política de la escritura, política de la literatura, política de estética o incluso política de la lectura.

Finalmente, quisiéramos definir qué es aquello que puede ser entendido con la expresión “política de la escritura”, esto en tanto creemos que es necesario darle un nombre también a la práctica misma de la escritura que lleva a cabo nuestro filósofo cuando critica una forma de hacer la historia o propone una forma propia de hacerlo; cuando pone en diálogo algunos manifiestos obreros con la filosofía desarrollada en *República* o cuando analiza algunas obras provenientes de todo tipo de campos artísticos. En su texto *El litigio de las palabras*, al responder algunas preguntas de Xavier Bassas, Rancière parece estar refiriendo al asunto que hemos rastreado en este apartado, a saber, a la diferencia entre las prácticas políticas tal como fueron descritas en *El desacuerdo* y otras prácticas políticas de distinto tipo. En sus palabras: “una actividad disensual es una actividad que desplaza las fronteras y la distribución de los roles. Eso significa que la definición de sus propias fronteras es siempre problemática” (2019, pág. 68). Definir un concepto implica, por supuesto, intentar precisar claramente, aunque sea de forma provisional, sus límites; el problema con el concepto mismo de desacuerdo o de disenso es que este conlleva la transformación de los límites previos. Veamos como Rancière intenta lidiar con esta tensión conceptual:

Creo que es acertado reservar el nombre de «práctica política» a la práctica que activa a un sujeto específico en la constitución colectiva de un agravio. Sin embargo, hay evidentemente una gran multitud de situaciones y de acciones en las que la igualdad está en juego sin que haya esa específica constitución colectiva de un agravio. El problema es que no tenemos palabras para designarlas y, en consecuencia, las llamamos políticas en un sentido amplio de la palabra. Por eso he hablado de una «política de la literatura» para designar el hecho de que la literatura constituye cierto tipo de mundo común cuyas formas son más igualitarias o menos igualitarias, independientemente de las causas específicas a las que tales formas pueden servir eventualmente. Y, en nuestra práctica del habla y de la escritura, la igualdad y la desigualdad siempre están en juego [...] (2019, pág. 69).

En este fragmento Rancière parece estar de acuerdo con una de las ideas que habíamos señalado al inicio de este apartado, a saber, con la existencia de unas prácticas políticas que no implican una subjetivación política y con ella la existencia y la reelaboración performativa de un agravio colectivo. Además, nuestro autor señala la encrucijada en la cual también nosotros nos encontramos ahora: nos hacen falta las palabras o los conceptos necesarios para nombrar correctamente aquellas prácticas en las cuales

también “está en juego la igualdad” y por ello no nos queda otra opción que llamarlas “políticas en un sentido amplio de la palabra”. Un ejemplo de estas prácticas pueden ser las políticas de la literatura o de la escritura, prácticas desde las cuales se constituye un cierto mundo común más o menos igualitario. Al referirse a su propia política de la escritura Rancière nos dice:

A mí, en tanto que individuo, me preocupa el tipo de mundo común que construyo en las frases que escribo, en la manera en que me dirijo a mis auditores o estudiantes. Lo que está en juego ahí es una «política de la escritura» en el sentido de una distribución específica de los lugares del sujeto que habla y del sujeto que recibe esas palabras, del sujeto que sabe y del sujeto que no sabe. Ahora bien, no hay ahí constitución alguna de un sujeto político, como sí es el caso en una acción colectiva que interrumpe el funcionamiento de la institución académica. Hay una relación, por supuesto, entre las dos cosas, se influyen mutuamente, pero son dos cosas diferentes (2019, pág. 70).

Aquí Rancière está distinguiendo entre una práctica de desacuerdo y su propia práctica de escritura, la cual implica cierta política particular. Ya lo vimos, este último tipo de prácticas también se relacionan y se influyen mutuamente con las prácticas políticas de desacuerdo —algo que también pasaba con las prácticas de emancipación intelectual—, pero claramente se distinguen entre sí, cada una tiene su particularidad. Al mismo tiempo vemos en este fragmento una definición de aquella política de la escritura, esta se refiere al mundo común que se construye con las palabras y frases escritas, con los bloques de palabras heterogéneos que se juntan en un texto nuevo aun cuando se supone que aquellos no deberían tener nada en común. Esta política de la escritura se refiere a la distribución de los cuerpos y de las palabras que se dan en el mundo construido por ella, a los lugares que esta escritura le asigna a quien sabe y a quien no sabe o a quien habla y a quien no habla. Aunque no haya construcción colectiva de un agravio ni subjetivación política, es claro que en ese tipo de escritura se juega la constitución de la igualdad. Indagando por la forma en la cual se da esta constitución, Bassas le ha formulado la siguiente pregunta a Rancière: “¿cómo hablar y escribir desde y hacia la igualdad?” (2019, pág. 22). Pregunta a la cual nuestro filósofo ha respondido diciendo:

Yo me he concentrado en instaurar, por la escritura, un plan de igualdad entre bloques de lenguaje y bloques de pensamiento que suelen estar separados, siendo puestos unos del lado del pensamiento que explica y los otros del lado de la materia que debe explicarse. Si la igualdad en mi escritura propone algo, es primeramente a ese nivel, y no en la relación entre lo que escribo y el destinatario eventual de mi discurso. El proceso igualitario no es el que intenta

colmar una brecha, sino el que pone en cuestión la topografía misma que da lugar a esa brecha. Se trata de construir, por la escritura, la escena de igualdad entre bloques de lenguaje que se consideran normalmente como bloques que pertenecen a esferas diferentes (2019, pág. 30).

Algo de esto es lo que veremos desplegarse a lo largo de toda nuestra indagación, veremos a nuestro autor instaurando escenas de escritura en la cuales se constituye la igualdad de cualquiera con cualquiera y en ese mismo proceso su escritura pondrá en duda el tiempo dominante en el mundo compartido, a la vez que instituye otro mundo común en el cual otras formas de temporalidad se hacen presentes. Metodológicamente podríamos decir que Rancière logra esto poniendo en diálogo bloques de palabras que normalmente tienen prohibido encontrarse. Nuestro autor termina aquella reflexión diciendo:

La escritura es un trabajo de búsqueda que produce pensamiento. Y produce pensamiento desplazando las posiciones normales que definen lo que es pensamiento y lo que no lo es. Escribo, pues, situándome en el seno de un universo de lenguaje existente, ya sea un texto filosófico, una carta de un obrero a otro obrero, una novela, la descripción de una obra de arte, en resumen, todo pensamiento que se presente bajo la forma de bloque de lenguaje que pertenece a un ámbito particular. Intento introducirme en esos bloques con el objetivo de desplazarlos para definir un plano en el que comuniquen, un plano en el que haya un objeto de pensamiento común que existe y que se expresa en un lenguaje común. Se trata de construir una especie de historia común a partir de esos bloques de lenguaje heterogéneos, de desplazarlos hasta la constitución de un plano de igualdad (2019, pág. 30).

Al llevar a cabo este procedimiento Rancière utiliza la escritura como si fuera una especie de instrumento o arma igualitaria: “un arma en la que hay que suscitar y desarrollar la potencia igualitaria” (pág. 32); nuestro autor nos recuerda que el problema de la igualdad no es “creer” o “no creer” en ella, sino que de lo que se trata es de “construirla mediante el trabajo continuo de la escritura” (pág. 33). La tarea es entonces construir aquel plano de la igualdad.

Esperamos haber definido con alguna claridad los tres conceptos que nos interesaban, recojámoslos brevemente. La emancipación intelectual hace referencia a aquel desajuste en los cuerpos y las corporalidades, desajuste muchas veces provocado al calor de cierta experiencia o subjetivación estética; aunque vale la pena recordar que aquel encuentro “cualquiera” con el universo estético no implica necesariamente el desarrollo de un proceso de emancipación intelectual, podemos decir que con suerte y

de manera siempre imprevisible algunas subjetivaciones estéticas podrían impulsar aquellos procesos de emancipación intelectual. Por otro lado, concepto de política de la escritura se refiere al tipo de mundo sensible que se configura en las palabras que aquella escritura hace posible. Si nos hemos detenido en estas tres categorías es porque varias de las políticas del tiempo que presentaremos a continuación y que se despliegan en todos los ámbitos estudiados por Rancière pueden tomar la forma de algunas de ellas, siendo además prácticas políticas que trastocan el orden común y compartido del tiempo, algunas veces aparecerán solas, algunas veces juntas, mezcladas o imbricadas.

3. Nombres y palabras de la historia

Hay historia -una experiencia y materia de la historia- porque hay palabra en exceso, palabras que hacen una incisión en la vida, guerras de escritura. Y hay una ciencia histórica porque hay lo escrito que apacigua estas aguas y cicatriza las heridas volviendo sobre las huellas de lo que ya fue escrito.

J. Rancière

En el presente apartado intentaremos sintetizar la reflexión y la crítica desarrolladas por Rancière alrededor de la ciencia histórica a partir de lo dicho en su libro *Los nombres de la historia* (1993). Al mismo tiempo procuraremos identificar una definición positiva de la historia que pueda ser suscrita por nuestro filósofo. Esto lo haremos con el objetivo de identificar una primera policía del tiempo, en forma de policía de la historia o de antipolítica de la historia, la cual opera a través del dispositivo histórico-científico perfeccionado por la Escuela de los Annales. Intentaremos también presentar una primera política del tiempo —Rancière publica primero *Los nombres* que *El desacuerdo*— incrustada desde ya en la escritura y la comprensión que tiene nuestro autor de la historia, esto a través de la pregunta por la palabra del pueblo.

Antes de comenzar³⁹, vale la pena hacer un pequeño comentario al respecto del título del libro. Este es, en francés, *Les noms de l'histoire*, el cual se deja traducir fácilmente por “los nombres de la historia”, pero ese no fue siempre el título del texto; antes se llamó *Les mots de l'histoire*, este primer título se traduce como “las palabras de la historia”. Al parecer, Rancière se debatía entre hablar de los nombres de la historia o hablar de las palabras de la historia. La primera opción parece indicar tanto las palabras

³⁹ También vale la pena recordar que esta no es la primera reflexión de Rancière sobre la historia, aquella se daría propiamente, luego de la ruptura con Althusser, en el marco de las reflexiones llevadas a cabo por él y otros compañeros y compañeras en la revista *Les révoltes logiques*, publicaciones en las cuales podemos encontrar ya formulados, aunque sea de forma embrionaria, algunos de los elementos fundamentales de la interpretación que tiene Rancière sobre el tiempo y la historia. Recomendamos la lectura del texto de Juan Diego García (2024) quien señala que aquel proyecto editorial hizo énfasis en “la producción de una “memoria astillada”: la propuesta de una constelación de momentos, de escenas y luchas singulares que discontinúan cualquier perspectiva secuencial y acumulativa del sujeto político y el tiempo histórico, y que abren nuevas experiencias en el pasado, cuyas resonancias con el presente lejos de ser lineales demandan siempre reapropiaciones creativas” (pág. 50).

con las cuales se nombra aquello que se ha denominado historia y ciencia histórica, como también uno de los objetos centrales de toda historia, a saber, los nombres, aquellos que pueden ser propios e impropios al mismo tiempo. La segunda opción parece indicar aquello que es dicho por la historia, esto es, sus relatos, tanto como el exceso de palabras que la hace posible y que, a la vez, motiva a la ciencia histórica como dispositivo de contención de estas. Tal vez, debamos tomar este cambio de título como un elemento sintomático de la complejidad ineludible que envuelve a los nombres y a las palabras de y sobre la historia, complejidad que se hará presente a lo largo de todo este apartado.

Una vez comentado el asunto de la doble traducción del título del libro, detengámonos un instante en el subtítulo de este, aquel es: *Una poética del saber*. Subtítulo por lo menos ambiguo para quien no haya leído el texto antes o no conozca con algún detalle la obra del autor. Ahora solo podemos especular sobre las razones que podrían haber llevado a Rancière a proponer tan particular combinación de palabras para nombrar el proyecto emprendido por él en este estudio. Tal vez, nuestro filósofo haya querido distanciarse de la retórica marxista y althusseriana usada en la época para tratar el tipo de asuntos que son presentados en *Los nombres*, esta retórica empleaba palabras como ideología, superestructura o alienación, cargadas todas ellas de cierta sospecha ontológica y política. Quizás, para no tener que replicar la peligrosa dicótoma ciencia/ideología, popularizada por Althusser, en forma de ciencia histórica e historia como ideología, nuestro pensador optó por bautizar su proyecto usando otras palabras, las ya mencionadas *poética del saber*⁴⁰. El sentido que Rancière le dará a esta expresión en este texto es el siguiente:

Estudio del conjunto de los procedimientos literarios por medio de los cuales un discurso se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa. La poética del saber se interesa en las reglas según las cuales un saber se escribe y se lee, se constituye como un género de discurso específico. Trata de definir el modo de verdad al cual se consagra (1993, pág. 17).

Al parecer, la poética del saber estaba en aquel momento más cerca de los análisis de los discursos y los saberes llevados a cabo, dos décadas antes, por Foucault, que de los

⁴⁰ Sea cual sea la razón que motivó la elección de tan particular subtítulo, debe quedar claro que esta poética del saber no es necesariamente lo mismo que Rancière más adelante llamará una “poética general”. Esta última expresión parece ser más apropiada para nombrar el proyecto global de Rancière, siendo este “un pensamiento general sobre las múltiples maneras con que es posible hacer que funcione ese intervalo (aquel que actualiza la igualdad)” (2014, pág. 93). Más bien la poética del saber, como ya señalamos en el apartado anterior, es un tipo de práctica de escritura y un discurso que permite y encarna la combinación igualitaria de diferentes tipos de saberes o discursos antes separados por arbitrarios límites disciplinarios.

análisis marxistas de las superestructuras. ¿Cuál es el saber alrededor del cual gira aquel estudio? ¿qué discurso específico se habría “sustraído” de la literatura para erigirse como una ciencia? ¿por medio de qué procedimientos literarios y reglas lo habría llevado a cabo? ¿qué tipo de verdad movilizaría? Este es el nudo problemático al cual se dedica Rancière en *Los nombres*. Como ya se ha mencionado antes, este discurso no es otro que la historia en su forma de ciencia histórica⁴¹, ella se ha separado parcialmente de la literatura, a la vez que la utiliza, para institucionalizarse como ciencia.

Rancière inicia su propio discurso recordándonos la complejidad y la polisemia de la palabra historia: “una historia, en el sentido ordinario, es una serie de acontecimientos que ocurren a sujetos generalmente designados con nombres propios” (1993, pág. 9), pero también es “en segundo grado, el relato de esas series de acontecimientos atribuidos a nombres propios” (pág. 9). Ambas definiciones de la palabra o del nombre historia parecen prácticamente indistinguibles, excepto por el énfasis que recae en la segunda definición sobre la palabra relato. Historia, en aquel segundo sentido, sería todo relato que tiene por contenido una historia en el primer sentido. El problema es que “el relato se caracteriza comúnmente por su incertidumbre en cuanto a la verdad de los acontecimientos relatados y a la realidad de los sujetos a quienes se les atribuyen” (pág. 9). Vemos desde ya como se aloja en el corazón del relato y, por ende, de la historia en su segundo sentido —suponiendo que en realidad sea separable del primero— cierta “indeterminación ontológica” al respecto de la verdad de la historia, a la vez que cierta sospecha al respecto de los sujetos que la viven y la cuentan. Nunca se puede estar seguro de la veracidad de los sujetos o de los acontecimientos que articulan una determinada historia. Si se quisiera evadir este problema tal vez habría que recurrir a otra definición de la historia o a otro tipo de historia. Un segundo problema aparece inmediatamente, la historia es capaz de “una sola arquitectura, siempre la misma: una serie de acontecimientos ha sucedido a tal o cual sujeto” (pág. 10). Por ello, si se quiere hablar de historia siempre habrá que saltar al vacío, nombrando supuestos sujetos a los cuales se les atribuyen supuestos estados y acontecimientos que nunca podrán ser probados con absoluta certeza.

La nueva ciencia histórica, cuyo paradigma principal lo encarna la Escuela de los Annales, tampoco podrá escapar de aquella ambigüedad polisémica de la palabra historia. De hecho, se apropiará de aquella de forma singular para asegurar la científicidad de su discurso. Aun así “la diferencia entre la historia-ciencia y la historia-relato debería producirse en el seno del relato con sus palabras y su uso de las palabras” (1993, pág.

⁴¹ En una entrevista posterior, Rancière dice que al hablar de una poética del saber “afirma de manera subyacente que hay una construcción narrativa del saber y un discurso que se pregunta sobre esta construcción” (2011, pág. 55). En este caso será el mismo discurso de nuestro filósofo aquel que se pregunte por la construcción narrativa del saber histórico-científico.

12), es decir, la diferencia misma entre el discurso científico y el relato solo puede darse en y gracias a la literariedad entendida como cualidad originaria del ser humano en tanto animal que habla. Esta es una afirmación de la primacía del relato, este último hace posible el contagio entre la ciencia de la historia y el relato histórico.

A continuación, presentaremos brevemente la reconstrucción que hace Rancière de la forma en la cual algunos miembros de la Escuela de los Annales concebían la historia científica y el papel del historiador, además de las críticas dirigidas hacia ellos por nuestro autor. Vale la pena insistir desde ya que lo que encontraremos en la interpretación que hace Rancière de aquella escuela es que esta aparece como un dispositivo de represión de la palabra popular, esto en tanto la mayoría de sus integrantes se ha esforzado por silenciar —a la vez que duplicar y reemplazar— la palabra del pueblo. Es por esto por lo que hemos decidido llamar a este procedimiento una de las primeras policías del tiempo que encontramos en las obras de Rancière —aun cuando no haya todavía acuñado el concepto de policía y por ende no lo use en el libro en cuestión. La Escuela de los Annales lleva a cabo una policía del tiempo y de la historia como veremos inmediatamente; y a la cual Rancière en este caso opondrá una política de la escritura de la historia aún incipiente.

Para empezar, vale la pena repasar al que es para Rancière el verdadero antecesor de la nueva ciencia de la historia, este es un “oscuro filósofo” (1993, pág. 12) de nombre Louis Bourdeau. Este hombre habría publicado en 1888 un libro⁴² que anticiparía algunas de las bases paradigmáticas de la futura Escuela de los Annales. En aquel documento se proponía un nuevo sujeto histórico: “el gran mar” (pág. 12), en vez de los grandes reyes o los famosos personajes humanos. Este gran mar “apenas arrugado por el viento” oponía “la calma de las profundidades a las pequeñas olas de los individuos” (pág. 12). Ya veremos como el tema del mar vuelve a aparecer cuando Braudel le dedique un libro al Mar Mediterráneo. Es claro desde ya como este precursor de La Escuela de los Annales prefiere hacer la historia de las grandes regularidades naturales en vez de la historia de los insignificantes individuos humanos. Escuchemos la voz de Bourdeau citado por Rancière:

For whoever contemplates the general order and entire sequence of the facts, there is no particular accident that does not seem worthy of study. These are, on the ocean of human affairs, fluctuations of waves that efface one another. The fisherman whose boat they lift believes that he sees around him mountains and chasms; but the observer who casts his eyes into the distance, from the shore,

⁴² Al parecer Rancière se refiere al libro titulado *L'histoire et les historiens: essai critique sur l'histoire considérée comme science positive*.

sees only a smooth surface, barely wrinkled by the flow, terminated at the horizon by an immutable line⁴³ (1994, págs. 4-5).

Este es el escenario de la historia imaginado por Bourdeau: un océano eterno e inmutable en el cual los acontecimientos propiamente humanos son prácticamente imperceptibles o insignificantes. Los accidentes humanos han sido reemplazados por “fenómenos de función” “ligados a grandes constantes de la civilización humana: las concernientes a la necesidad de nutrirse, de producir, de intercambiar, o de transmitir” (1993, pág. 13). Es decir, que los fenómenos que deben ser estudiados por la ciencia histórica son aquellos que se han convertido en objetos científicos luego de la aparición moderna de la estadística y la demografía. La historia en la época de la demografía, entonces, no tendrá en realidad otro sujeto que “la multitud de desconocidos”, tal vez aquello mismo que Foucault llamó la población. El mar es la primera máscara y metáfora de aquella población. Si la historia debía convertirse en una ciencia de las poblaciones anónimas, entonces debía también abandonar el lenguaje poético que la había acompañado desde siempre, para transformarse finalmente en una ciencia “enteramente cuantitativa”, la cual ya solo usara palabras de forma extraordinaria para “explicar o comentar” “diagramas y cartogramas” (pág. 14). Este es el sueño de la revolución que convertiría a la historia en una ciencia tal como el positivismo y el cientificismo habrían querido. Ya nunca más poética, literatura o relato, de ahora en adelante ciencia cuantitativa.

Pero para Rancière, el genio de Lucien Febvre y Fernand Braudel está precisamente en no caer con facilidad en la trampa del positivismo, en comprender que lo que proponía Bourdeau es nada más y nada menos que una “eutanasia” para la historia. “Invitar a la ciencia histórica a sustituir el lenguaje engañoso de las historias por la lengua universal de las matemáticas era invitarla a morir sin dolor, sin darse cuenta” (1993, pág. 15). Aquella propuesta no tendría otro destino para la historia que su devenir sociología comparada. Los padres de la Escuela de los Annales supieron ver detrás del “canto de sirena” y se negaron a escoger entre ciencia e historia, convirtieron la disyunción en conjunción, conservaron el “juego de la homonimia” de la palabra-nombre historia. Comprendieron que la “indeterminación ontológica del relato” contiene la clave para la construcción de la “especificidad de una ciencia histórica en general” (pág. 15). Solo al escapar de la opción que llevaba a la muerte de la historia, aquella oposición entre

⁴³ He usado la versión en inglés debido a que la traducción al español contiene por lo menos dos errores que alteran la comprensión del fragmento en cuestión. He optado por traducir este párrafo como sigue: “Para quien contempla el orden general y la secuencia completa de los hechos, no hay accidente particular que no parezca digno de estudio. Son [estos accidentes], en el océano de los asuntos humanos, fluctuaciones de olas que se borran unas a otras. El pescador cuya barca levantan [las olas] cree ver a su alrededor montañas y abismos; pero el observador que lanza sus ojos a lo lejos, desde la orilla, solo ve una superficie lisa, apenas arrugada por la corriente, terminada en el horizonte por una línea inmutable”.

ciencia y relato, o lo que es casi lo mismo, entre ciencia y literatura, los padres de la Escuela de los Annales habrían emprendido la tarea de elaborar el objeto y la lengua del nuevo saber histórico-científico⁴⁴.

En la construcción poética de dicho saber jugó un papel fundamental un gran libro de Braudel dedicado, principalmente, al Mar Mediterráneo y, secundariamente, a la muerte del rey Felipe II⁴⁵. Decimos que el tema de la muerte del rey de España y Portugal es un evento secundario para Braudel ya que, aunque este anuncie su importancia ubicándolo en el título mismo del libro, la verdad es que “este rumor que ha cruzado el mar y el mundo no remite a acontecimiento alguno en su historia: la historia del movimiento oscilante que desplaza el centro del mundo del Mediterráneo al Atlántico” (1993, pág. 19). Vemos pues cómo el sujeto rey ha sido reemplazado en aquel libro por el sujeto Mar Mediterráneo como sujeto central de la historia que desea contar el nuevo historiador científico. Rancière toma como prueba de este cambio la sintomática posición fuera de su lugar lógico que le da Braudel a la muerte del rey. Este autor de la segunda generación de la Escuela de los Annales optó por “relatar este acontecimiento que es un no acontecimiento fuera del lugar en que habría debido ocurrir” (pág. 20), colocándolo hasta el final del texto. Para nuestro filósofo, esta particular decisión de redacción y de exposición transforma la muerte del rey en una suerte de metáfora de la muerte de la historia, por lo menos en su versión de historia de los reyes y de los grandes acontecimientos que los involucraban. Así, “la muerte del rey significa que los reyes han muerto como centro y fuerza de la historia” (pág. 20)⁴⁶.

Rancière se detiene en una pequeña escena descrita por Braudel, en ella puede verse al rey en su despacho, acompañado del historiador mismo, algún embajador y un puñado de papeles. Para nuestro autor, esta escena es importante ya que en ella toma forma la operación de enmudecimiento llevada a cabo por el historiador sobre el rey, es decir, el devenir mudo del rey. En aquella imagen el historiador entrevista al soberano, pero nunca deja saber al lector aquello que este dice, ya que supuestamente el rey “responde

⁴⁴ Rancière insistirá posteriormente, en una entrevista al respecto de este libro, en que existe una indistinción entre “los modos de inteligibilidad propios de la construcción de las historias y aquellos que sirven para la inteligencia de los fenómenos históricos” (2009, pág. 44), o, dicho de otra manera, que existe una indistinción entre la razón de los hechos históricos y la razón de las ficciones. Ambos son fabricados a partir de los mismos procedimientos poético-literarios, así la historia científica se avergüence de ello.

⁴⁵ Rancière se refiere al libro titulado *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1987).

⁴⁶ Marchart, comentando al respecto de Lefort, dice que tras la muerte del rey “el lugar simbólico del poder está vacío: en el momento de la revolución democrática –cuando el dispositivo monárquico se convirtió en el dispositivo democrático–, se produjo una mutación en el escenario del poder. En el dispositivo monárquico, el poder del rey ‘apuntaba a un polo ultramundano, al tiempo que, en su propia persona, era el garante y el representante de la unidad del reino’ (2009, pág. 128).

en voz baja, a menudo ininteligible, [y además] nunca nos habla de él” (1993, pág. 21). El rey es convertido así en un personaje mudo y su muerte se transforma en un no-acontecimiento insignificante para la nueva forma de hacer historia.

Sin duda algo más importante que el simple sujeto de la historia científica ha cambiado y de ello da cuenta de alguna manera el relato historiador. Recordemos que “el rey es también, por excelencia, aquel que tiene buenas razones para hablar en primera persona, aquel que, en el plural mayestático, identifica la singularidad de su palabra a una instancia de legitimidad que lo excede”⁴⁷ (1993, pág. 25). Se ha quebrado el orden dominante de la enunciación si ya aquel que habla por antonomasia en primera persona ha sido silenciado y reemplazado por el historiador que se pronuncia en la tercera persona del discurso científico. La ley soberana que ordena las palabras se ha puesto en entredicho si aquel quien encarnaba la legitimidad para hablar ha sido ya suplantado por el historiador que no deja que la palabra del rey vuelva a ser escuchada. Recordemos también que el rey es “por excelencia un nombre propio y una firma que ordenan una ensambladura de seres hablantes, [de] reglas de legitimidad para la palabra y [de reglas] para el uso de las denominaciones” (pág. 26). Esta última formulación evoca sin duda algunos de los desarrollos teóricos posteriores de Rancière elaborados en *El desacuerdo* —aunque no debemos engañarnos, esta no es una política del historiador, sino más bien una antipolítica llevada a cabo por aquel—, pero a diferencia de aquel texto donde el inicio mismo de la política se habría dado en el mundo antiguo con la aparición de la democracia y, por ende, del *demos*, aquí pareciera que se prefigura una posible primera política de los incontados a partir precisamente de ese lugar vacío que deja la muerte del rey. A la vez que aparece ya una escena donde una palabra es reemplazada por otra, como veremos en seguida. La firma y el nombre propio de la soberanía y la legitimidad del mundo de las palabras y de los cuerpos hablantes se ha roto, un intento por conjurar aquel suceso ha sido en sí mismo la muerte falsa del rey contada por la nueva historia. El historiador no ha matado al rey, simplemente ha contado a su manera esta muerte —vemos aquí un gesto propio de una policía de la historia.

“Hay algo en este cuadro” (1993, pág. 26), en aquella imagen o escena montada por el historiador que no nos permite simplemente deducir de ella que la legitimidad y la soberanía del rey han sido destruidas por el historiador que lo ha desplazado como sujeto y objeto central del saber científico-histórico. Es como si algún secreto estuviera

⁴⁷ El plural mayestático es el plural que usan los reyes, los emperadores o los papas, es el plural en el cual se nombran quienes encarnan la soberanía y la majestad. Y como nos recuerda Derrida, majestad es una palabra latina que “significa la grandeza, la alteza, la dignidad [...]”. En latín, en romano, la *majestas* también es la soberanía, la del Estado o la del pueblo romano. Bodino [...] abre el capítulo VIII de su libro [...] recordando que «la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República, [...] «Majestad» es, por consiguiente, otro nombre de la soberanía del soberano” (2010, pág. 256). Podríamos hablar aquí de la palabra majestad y de la majestad de la palabra del soberano.

“simultáneamente expuesto y velado en los papeles que el rey escribe” (pág. 26). ¿Qué secreto guardan aquellos papeles que se presentan en la escena descrita como un cuarto elemento junto con el rey, el historiador y el embajador? La respuesta para Rancière es simple, estos papeles no son en realidad los papeles del rey, sino que son los papeles⁴⁸ del pueblo —y que como veremos enseguida son el primer nombre que le da nuestro autor a las palabras del pueblo.

Nuestro filósofo cita un fragmento del prefacio del libro en el que Braudel llama al lector a dudar y a desconfiar de la historia tal cual es contada por quienes la vivieron y mucho más en aquella época supuestamente peligrosa que fue el Renacimiento. El cual implicó también, según dice Braudel, de forma irónica, un renacimiento “de los pobres, de los humildes, encarnizados en escribir, en relatarse, en hablar de los demás” (pág. 27). El historiador prosigue: “Todo este precioso papeleo es bastante deformante, invade abusivamente este tiempo perdido, toma en él un lugar fuera de la verdad” (pág. 27). Vemos como Braudel reconoce que los papeles ubicados en el despacho del rey no eran del rey sino de los humildes empeñados en escribir y hablar; el historiador desconfía de ellos, lleva a cabo una suerte de policía —o antipolítica— de los historiadores poniendo sobre las palabras del pueblo un manto de duda y de sospecha, las palabras de los humildes serán entonces entendidas por el historiador como carentes de toda verdad posible. Braudel, heredero moderno de Platón, definirá a los pobres no a través de alguna categoría sociológica sino más bien por una “relación esencial con la no-verdad” (pág. 28), las palabras del pueblo son de entrada calificadas como mentira. Para el historiador, los pobres en su forma de masas podrían ser el sujeto silencioso de la historia, a condición de que esta nunca saliera directamente de sus bocas o de sus textos —es como si estos pobres de los *Los nombres* fueran solo cuerpos capaces de *phoné*, un ruido imposible de articular en una historia legítima.

Llegados a este punto, Rancière se pregunta “¿Cómo comprender esta relación enigmática que la alegoría de la nueva historia delinea entre el papeleo de los pobres, el lugar del rey muerto y los peligros que asechan el rigor del método historiador? (1993, pág. 28) Para responderla deberemos hacer un rápido rodeo por Hobbes y por la posición teórica policial que nuestro autor denomina “real-empirismo”, sostenida por aquel filósofo moderno.

⁴⁸ La palabra original usada por Rancière es “paperasse”, la cual significa papeleo, papeles o burocracia. A veces, para referirse a aquellos papeles del pueblo, nuestro autor también usa la palabra “papiers”, que significa simplemente papeles. En su texto *El papel o yo*, Derrida, además de reflexionar al respecto de la palabra papel, menciona en algún pie de página la relación estrecha que existe entre los pobres y el papel, al señalar la cercanía entre las palabras pauperización y paperización. “El papel es el lujo de los pobres”, reza el subtítulo de aquel ensayo (2003, pág. 225).

Según Rancière, existe un problema al cual Hobbes —otro gran exponente de la filosofía política y de su proyecto de negación de la política— prestó especial atención, este es, “la vida o la muerte del cuerpo político” (1993, pág. 29), las leyes que aseguran su conservación y aquellas que amenazan con destruirlo. Para Hobbes las causas de la disolución del cuerpo político en realidad son de una naturaleza muy simple: “son en primer lugar opiniones, asuntos de palabras mal empleadas o de frases indebidas. El cuerpo político está amenazado por las palabras y frases que se arrastran de aquí para allá” (pág. 29). Según la lectura que Rancière hace de Hobbes, para este último “la enfermedad de la política es en primer lugar la enfermedad de las palabras. Hay palabras en demasía, palabras que no designan nada más que, precisamente, blancos hacia los cuales los asesinos lanzan sus brazos” (pág. 29). Ahora vemos cómo los papeles, o, mejor dicho, las palabras del pueblo no eran simplemente un elemento decorativo en la escena del despacho del rey, sino que representaban cierta potencia amenazante en contra de la soberanía y la legitimidad de este. El problema que se le presenta al rey y a quienes defienden su poder, incluso desde el campo de la filosofía y la ciencia, es un problema de palabras y de su exceso. Es este exceso de las palabras del pueblo el que debe ser neutralizado por la historia como ciencia policial, esta debe asegurarse de que, si ya no puede hablar el rey, entonces sea solamente el historiador, y no el pueblo, quien tome la palabra.

Algunos años antes de que Ernesto Laclau hiciera famoso el concepto de significante vacío para pensar la articulación política del pueblo, Rancière ya hacía notar que en el corazón mismo de la filosofía política moderna habitaba el temor hacia ciertas “palabras sin referente” (1993, pág. 30). Animados por la filosofía antigua o por la teología cristiana, los humildes se lanzaban a escribir, algunas veces calificando de déspotas o de tiranos a los reyes en ejercicio. Déspota se convertía así en un muy peligroso nombre vacío puesto en circulación por la “revolución de los hijos del Libro” (pág. 31). Para Hobbes esta es la esencia de la enfermedad que asecha al cuerpo político. Rancière llama irónicamente a estas enfermedades “hidrofobia literaria” y “epilepsia religiosa”, ellas dañan “mediante palabras y frases, el cuerpo de la soberanía” (pág. 30). La muerte del rey contada y metaforizada por el historiador es en realidad una segunda muerte, la primera se da con aquella proliferación “ilegítima” de las palabras de los humildes. Este es el peligro que intentan conjurar tanto Hobbes como el historiador científico, posición a la cual Rancière da el nombre de real-empirismo ya que conjuga “el punto de vista de la ciencia y el del lugar real” (pág. 31), es decir, el del lugar del saber, la soberanía y el poder”, se anudan así ciencia y policía realistas. Se entiende ahora el interés de Hobbes y del historiador por vincular las palabras del pueblo con la no-verdad. Es por esto por lo que la historia del historiador termina como termina, es la buena muerte del rey y no aquella que le ha dado la palabra popular.

Encontramos varias formas en las cuales se habría intentado conjurar aquel exceso de palabras a la hora de contar la historia, Rancière se concentra brevemente en dos de ellas, las encarnadas por Tácito⁴⁹ y por Cobban⁵⁰. Al respecto del primero, nuestro filósofo recoge parcialmente la interpretación de Auerbach⁵¹ sobre un relato en el cual, luego de la muerte de Augusto, Pernecio —un hombre del pueblo— habría logrado agitar a las masas a partir de su palabra para que se revelaran. Para Rancière, Tácito niega la palabra y el lugar de Pernecio⁵², aquel “ha expuesto rigurosamente el no-lugar de su palabra y ha circunscrito estrictamente el lugar de este no-lugar: unas vacaciones, un tiempo de suspenso” (1993, pág. 36), dice nuestro autor. Vemos en esta pequeña cita un importante vínculo entre el tiempo suspendido o incluso el tiempo libre y la materialización del peligro del exceso de las palabras, asunto que tendremos oportunidad de explorar más adelante. Tácito aprovecha para recordar la “ociosidad de todo vicio” (pág. 36), frase que resuena en el léxico latinoamericano con aquella que señala que la ociosidad es precisamente la madre de todos los vicios⁵³. El historiador realista teme al ocio, al tiempo libre en el cual puede ponerse en marcha la máquina de proliferación de las palabras, en este caso usado por Pernecio para “armar sus intrigas” (pág. 36). Tácito debe contar a su manera el discurso de Pernecio, el cual ya nadie podría reconstruir con exactitud, y esto “no es cuestión de documentación sino de invención” (pág. 37), nos dice Rancière, una invención que hace las veces de reemplazo e invisibilización.

Aquí está la jugada de Tácito, jugada que incluye y excluye a la vez, ya que introduce a Pernecio en el grupo de cuerpos humanos cuya palabra se define por su ausencia de verdad y en este mismo movimiento lo excluye de su comunidad de semejantes. “Lo hace hablar en estilo indirecto” (1993, pág. 39)⁵⁴. “Pernecio habla sin hablar” (pág. 40),

⁴⁹Rancière se refiere al libro titulado *Los Annales* de Tácito.

⁵⁰Rancière se refiere al libro titulado *El sentido de la revolución francesa*, escrito por Alfred Cobban.

⁵¹Rancière se refiere al libro titulado *Mímesis* (1996), escrito por Erich Auerbach.

⁵² En palabras de nuestro autor: Tácito “despoja a Pernecio de sus razones y de su voz, de su pertenencia a una historia común y de su propia palabra” (1993, pág. 38),

⁵³ Vale la pena recordar que, aunque en el mundo moderno y contemporáneo la pereza, ligada a la ociosidad, haya sido considerada como una fuente de algunos vicios, lo cierto es que para el pensamiento de la Edad Media lo verdaderamente no virtuoso era la falta de ocio, de hecho, “la incapacidad para el ocio, está [en aquella época] en relación estrecha con la pereza” (Pieper, 1979, pág. 41), esto se daba así en tanto para el pensamiento medieval la acedia consistía en la negligencia del ser humano para ser sí mismo, para estar a la altura de su naturaleza, una que pasaba por el ocio y la contemplación del ser en general.

⁵⁴ Sabemos bien como algunos filósofos han usado el estilo libre indirecto para hablar ellos a través de otros filósofos a los cuales se supone estaban explicando. En palabras de Zourabichvili, refiriéndose al estilo de escritura de Deleuze, el estilo indirecto es una “enunciación originariamente plural donde se «complican» voces distintas, aunque indiscernibles” (2004, pág. 159). El problema es que los efectos que tiene esta “voz en otra voz” (pág. 159) cuando es usada por el historiador implican la negación de los papeles del pueblo y no, como en el caso deleuziano, un agenciamiento creativo que multiplica la potencia

para Rancière el estilo indirecto permite a los hablantes legítimos de una comunidad hacerse escuchar a través de la boca de los hablantes ilegítimos de la misma, no se trata aquí de los papeles del pueblo sino de unos papeles marcados con el nombre del pueblo pero que no han sido escritos por él. Al analizar la relación entre Tácito y Pernecio, Rancière apela a lo que Platón llamaba *lexis*, es decir, “la modalidad de la enunciación del poema, de la relación entre su sujeto y aquel a quien representa” (pág. 39). En este caso, Pernecio es el sujeto del poema, pero no se representa así mismo, representa precisamente la posición realista de Tácito al encontrarse su discurso reinventado por él. Tácito aplicaba entonces ya cierta policía del relato histórico al reemplazar las palabras de Pernecio por las suyas. Para terminar con este primer caso vale la pena recordar que Auerbach contrapone esta forma de contar la historia encarnada por Tácito a aquella que encontramos en la negación que hace Pedro de Cristo, contada por Marcos. En esta última, la “mezcla de géneros permite [...] representar algo que la literatura antigua no podía figurar [...]: el nacimiento de un movimiento espiritual en las profundidades del pueblo” (pág. 38)⁵⁵. Suponemos que Auerbach ve allí precisamente la posibilidad de no negar ni ocultar aquellas profundidades populares sino más bien de darles la palabra.

Otra de las formas para conjurar el peligro que provoca el exceso de palabras populares es aquella puesta en práctica por Cobban a la hora de contar la historia de la revolución francesa, y que actualmente se encuentra actualizada en las ciencias que se autodenominan usando el adjetivo “sociales”. Para Cobban, la tarea del historiador no es hacer la historia de algún acontecimiento particular sino producir una “interpretación social” del mismo, es decir, analizar las causas, relaciones y conflictos sociales que lo provocaron, en última instancia, “ver lo que se encuentra por detrás de las palabras” (1993, pág. 44). Para este historiador, la interpretación social de los acontecimientos debería hacer a un lado aquella “espesa nube de palabras” (pág. 44) de la revolución y sobre ella, para concentrarse en sus relaciones causales. Esquivando, claro está, la trampa que el lenguaje le pone al historiador y que consiste en “emplear palabras que resultan no-contemporáneas de lo que nombran” (pág. 45), es decir, palabras anacrónicas, palabras imposibles fuera de su tiempo y de su época, palabras que nombran entidades inexistentes. De nuevo, temor al temblor que pueden producir las palabras de pueblo. Estas palabras no-contemporáneas de aquello que nombran no son necesariamente aquellas que serían dichas por otros actores diferentes a los que viven

de las voces individuales. Para Swenson (2009), el mismo Rancière podría ser un buen ejemplo de estilo libre indirecto en la filosofía contemporánea.

⁵⁵ Rancière no da una mayor explicación de esta frase. Al parecer para Auerbach la historia de la triple negación que hace Pedro de Jesús, contada por Marcos, es un movimiento espiritual que se da en las profundidades del pueblo en tanto se convertirá en una historia de alcance universal con la cual una infinidad de hombres “privados” se verán interpelados, como le sucedió al mismo Pedro al seguir a Jesús a Jerusalén. No queda claro desde el punto de vista de la *lexis* cuál es la diferencia con el relato de Tácito.

el acontecimiento histórico, sino que las palabras usadas por los protagonistas o testigos del evento pueden ser precisamente anacrónicas en tanto “remitían a una situación que de hecho no existía” (pág. 45) para el historiador científico en el reparto de lo sensible dominante de su época. El miedo por este tipo de palabras es el miedo por el acontecimiento del exceso de palabras en general y la violencia performativa que este pone en marcha. Vemos en Cobban actualizarse el dispositivo policial de la historia a la vez que vemos aparecer por primera vez en nuestro autor un concepto que hace posible pensar cierta política de la historia o del relato histórico, nos referimos al anacronismo capaz de hacer saltar por los aires cualquier historia científica. Ha aparecido el anacronismo como palabra popular y su potencia para desplegar cierta política del tiempo.

Desafortunadamente, para los intérpretes sociales, parece estar vinculado a la esencia misma del lenguaje el hecho de que “una misma palabra pueda designar varios seres o varias propiedades; que pueda designar propiedades que ya no existen o que todavía no existen” (1993, pág. 45) —vemos que desde ya se trata de la existencia de múltiples temporalidades. La homonimia, la polivalencia, la ambigüedad e, incluso, la anticipación del sentido posible de toda palabra es el enemigo invencible contra el cual luchan las ciencias “sociales” y policiales; para ellas bastaría “un buen diccionario histórico para hacer volver a las palabras a su sentido exacto” (pág. 45). Pero, tal diccionario es simplemente imposible⁵⁶, es por ello por lo que las interpretaciones sociales solo pueden siempre volver a caer en la trampa de las palabras anacrónicas. Rancière toma el ejemplo de algunas palabras muy usadas en historiografía como son “nobles, burgueses o campesinos”, para él “estas palabras reúnen, en una conjunción monstruosa, propiedades que no son contemporáneas las unas de las otras, relaciones sociales que ya no existen y otras que aún no existen” (pág. 46). Así que, paradójicamente el adjetivo social pasa de intentar designar relaciones sociales a terminar designando la ausencia de palabras para nombrar adecuadamente propiedades o entidades de lo real, así lo social “designa la no-relación” (pág. 46), “la distancia que va de las denominaciones a las clasificaciones” (pág. 47), esto es, de los nombres propios a las clases. Este problema, a la hora de nombrar a los protagonistas de la historia al parecer es doblemente ineludible: por un lado, la ambigüedad ontológica de las palabras, por otro, la necesidad de usar nombres propios en la historia.

⁵⁶ Al respecto de la imposibilidad de un lenguaje o algoritmo lingüístico perfecto que refleje de manera inequívoca las cosas del mundo, vale la pena revisar algunos de los ensayos contenidos en *La prosa del mundo* (1971) de Merleau-Ponty. También puede ser útil releer algunos de los textos que conforman “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans Georg Gadamer* (2001), libro en el cual importantes pensadores cercanos a la hermenéutica filosófica abordan el debate al respecto de la relación entre lenguaje y mundo.

Ahora veremos como Rancière suscribe una idea de la historia en la cual se tiene en cuenta y se asume aquella doble imposibilidad:

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. Lo que hace sentido para ellos y aquello con lo cual hacen acontecimiento es precisamente aquello que, para el historiador real-empirista, es “sin relación”, es la intrincación de lo que nos pide que distingamos: lo jurídico y lo no-jurídico, lo personal y lo real, el pasado y el presente, el privilegio feudal y la propiedad burguesa. Y ello hace sentido para seres que actúan no como representantes de identidades sociales definidas por conjuntos de propiedades sino como nobles o villanos, burgueses o proletarios, es decir como seres hablantes. Una clase o un orden es, precisamente, una conjunción de estos rasgos disjuntos y no contemporáneos. En estas palabras, orden o clase, se juega una relación de las posiciones del ser hablante con los rasgos sociales que ningún conjunto de rasgos distintivos garantizará jamás (1993, pág. 46).

Esta definición de la historia no corresponde con alguna otra posición teórica que Rancière quiera criticar, sino que parece ser aquella que él mismo defiende. Hay historia porque hay seres hablantes que se nombran y nombran a los otros aun cuando ellos y los otros no tengan en realidad ninguna “relación sociológica” con aquello que se quiere asociar a sus nombres propios. A la vez que aquellos nombres son combinaciones heterocrónicas de cualidades o características no contemporáneas de entre sí. Queda pendiente preguntarse en detalle por la ontología o antropología implícitas que hacen posible este tipo de seres que hablan. Por ahora, recordemos que la forma de la historia exige siempre incluir en ella nombres y acontecimientos. En la cita encontramos una definición del acontecimiento, este parece ser la emergencia de la “no-relación” de varios elementos, no relación puede ser sinónimo de relaciones fuera del tiempo que le corresponde a cada elemento. Puede el acontecimiento histórico ser una suerte de momento paradójico en el cual un cuerpo o un nombre se muestre en el espacio común como perteneciendo y a la vez no perteneciendo a cierto orden de potencias y posibilidades, como lo teorizará unos años después nuestro autor en *El desacuerdo* (1996). Al parecer tanto los nombres como los acontecimientos unidos a ellos llevan la marca de la no-relación y de lo no-contemporáneo. Esta será una primera intuición propiamente rancierena de cierta política de la historia o de cierta política de la escritura histórica, una que aboga por escuchar la palabra del pueblo a la vez que insiste en su carácter anacrónico y acontecimental. Habrá que esperar hasta *La noche de los proletarios* —texto paradójicamente escrito antes, pero del que no encontramos mucha influencia en *Los nombres*— para ver una forma nueva de aquella política de la escritura

y de la historia. En contra de este modelo para entender y hacer la historia, se levantará la posición real-empirista, en contra de los nombres propios que resultan ser impropios y en contra del anacronismo. El Real-empirismo también luchará, como era de esperarse, en contra de la revolución:

Si la revolución [...] ha jugado para el saber social [...] el papel bifronte del acontecimiento fundador, es porque su violencia se identifica con el escándalo teórico del acontecimiento en general. Escándalo del acontecimiento que es así mismo el de la conflagración de los discursos y el de la confusión de los tiempos. Todo acontecimiento, en los seres hablantes, está ligado a un exceso de palabra bajo la forma específica de un desplazamiento del decir. [...] El acontecimiento extrae su novedad paradójica del hecho de estar ligado a lo re-dicho, a lo dicho fuera de contexto, fuera de lugar. Impropiiedad de la expresión que es también una superposición indebida de los tiempos. El acontecimiento presenta la novedad de lo anacrónico (1993, pág. 42).

El acontecimiento estudiado por Cobban es precisamente el de la revolución francesa, analizado en sus causas sociales y luego negado como un no-acontecimiento. La posición de Cobban representa lo que se puede denominar revisionismo, si por esta palabra entendemos el esfuerzo, tanto científico como “político”, por demostrar que un acontecimiento es en realidad un no-acontecimiento. Revisionismo es todo intento por evidenciar que un acontecimiento no ha tenido lugar así muchos digan lo contrario. Su máxima puede enunciarse así: “No sucedió nada tal como lo que ha sido dicho” (1993, pág. 49). En la explicación de Furet⁵⁷ citada por Rancière: “A partir de 1789 el reino de Francia es una sociedad sin Estado, [...] la conciencia revolucionaria es esta ilusión de vencer un Estado que no existe más” (pág. 51). A partir de esta lectura podríamos decir que la revolución francesa nunca existió porque al momento de ocurrir dicho acontecimiento ya no existía el poder estatal y la soberanía que se supone fueron derrocados por la revolución. Este tipo de explicaciones reprimen y niegan que, el objeto escandaloso por excelencia, la revolución, haya tenido lugar, aquella “conflagración de los discursos” y “confusión de los tiempos” (pág. 51) nunca ocurrió para el historiador y el intérprete de lo social. De nuevo, como en el caso encarnado por Tácito, el problema en estos momentos de exceso de palabras se debe a cierto tipo de vacío, en Tácito un vacío de poder y una vacancia; en el caso de Cobban y de Furet se trata de un curioso vacío “ideológico” que no dejó ver a los actores de la revolución que lo que ellos creían estar haciendo en realidad era imposible o ya había sucedido antes de que lo hicieran —de nuevo, una situación anacrónica. Ambos vacíos son llenados casualmente por un historiador real-empirista y su explicación policial de lo no-acontecido. La ciencia

⁵⁷ Rancière se refiere al libro titulado *Pensar la Revolución Francesa* de François Furet.

histórica parece estar fuertemente comprometida con el orden de cosas dado, este no puede ser perturbado por las palabras del pueblo y su política —en este caso las palabras del pueblo se parecen más a la política a secas de *El desacuerdo*, aunque por supuesto esté aún subteorizada.

Finalmente, Rancière terminará este recorrido crítico por las concepciones de la historia elaboradas por la Escuela de los Annales dedicándole un capítulo del libro a Michelet, quien habría desarrollado a su manera otra forma en la cual tratar con el exceso de las palabras populares a la vez que intentaba conservar el acontecimiento revolucionario. Para este historiador, a diferencia de los anteriores, la revolución francesa sí habría tenido lugar y habría provocado como efecto preeminente la “aparición de una nueva entidad política” (1993, pág. 58), a saber, la patria⁵⁸. Este énfasis en la patria fue su forma de hacerle frente a la complejidad propia de los nombres de la historia y así dar un paso adelante de la posición real-empirista. Para Michelet “los escritos [del pueblo] son, por sí mismos, el acontecimiento de la aparición de la patria” (pág. 59), es decir, el historiador francés reconoce una cierta centralidad, pero deformada de los papeles del pueblo. El Michelet de Rancière hará como si dejara hablar al pueblo, propondrá una escena en la cual él mismo, encarnando la figura del historiador, sostendrá en sus propias manos aquellos papeles. Él ha “leído estos testimonios que dormían olvidados” (pág. 60), el problema es que “no tiene espacio para citarlos” (pág. 60), no “nos dice lo que ellos dicen” (pág. 61), jamás menciona expresamente su contenido. Se repite aquí una estrategia similar a la de Tácito, Michelet hace “hablar a los pobres haciéndolos callarse” (pág. 61), “hace pasar la ‘palabra de los pobres’ de un régimen de sentido a otro, aquel en el que la voz del pueblo ya no es la de sus oradores” (pág. 67). Para este último historiador que ha leído los papeles y las cartas del pueblo, aquellos simplemente expresan la alegría de la patria. Usando un conocido concepto de Deleuze y Guattari, y aprovechando la referencia a la patria, podríamos decir que Michelet y su ciencia histórica han reterritorializado las palabras del pueblo, hablando sobre ellas, llevándolas a, y enraizándolas en, la tierra francesa⁵⁹.

⁵⁸ Rancière se refiere al libro titulado *Historia de la Revolución Francesa* de Jules Michelet.

⁵⁹ Vale la pena detenernos en este último autor un instante, sin duda las interpretaciones que presenta Rancière sobre diversos personajes es a veces injusta, tal vez no pueda ser de otra manera. En este caso compartimos la opinión de Pinilla (2011), Rancière ha privilegiado a cierto Michelet que parece darle la razón en su argumentación y ha ignorado otro, uno mucho más cercano a él mismo. Ya recogía Barthes en su *Michelet* (1988) algo que el gran historiador francés había dicho, refiriéndose a la palabra del pueblo, a saber: “su lengua me era inaccesible. No pude hacerlo hablar” (pág. 194). Rancière, Barthes y Michelet mismo están de acuerdo en que la palabra del pueblo se le presenta a este último como una lengua imposible, aun cuando él habría querido que no fuera de esa manera. Pero eso tal vez esto no quiere decir simplemente que Michelet, en la melancolía de su impotencia, haya decidido suplantar a secas aquella palabra. Para Pinilla existe otro Michelet, uno que Rancière apenas nombra en *Breves viajes al país del pueblo*, uno al que le reconoce que se cree salido del pueblo, pero imposibilitado para regresar a él excepto por vía del libro — Michelet parece usar expresiones muy similares a aquella de “los hijos del libro” que usa Rancière—; Michelet “definirá su alta tarea como trabajo revolucionario de revelación por

Tácito, Cobban, Furet y Michelet se convierten así en los nombres de varios dispositivos policiales que llevan a cabo una única misión, a saber, acallar las palabras del pueblo, neutralizarlas vía reappropriación histórico-científica. A la ya célebre pregunta de Spivak (2017) al respecto de si pueden hablar los subalternos, aquellos historiadores tal vez responderían de la siguiente manera: “claro que pueden, pero primero deben ser reinterpretados por nosotros”. Estos historiadores criticados por Rancière, llevan a cabo algunas formas específicas de lo Philip Watts (2010), comentando *Los nombres*, denomina “opresión hermenéutica”, o de lo que Miranda Fricker (2017) llama injusticia hermenéutica, a saber, el hecho de que “los poderosos gozan de una ventaja injusta en la estructuración de las interpretaciones sociales colectivas” (pág. 283). Esto no quiere decir que el pueblo en el momento en el cual sus portavoces escriben sus papeles y sus palabras no interprete “correctamente” su presente, sino que sus interpretaciones al respecto son estructuralmente reinterpretadas desde una posición de poder que aquí se ha llamado real-empirismo. En contra de estos dispositivos neutralizadores de la palabra popular y de su anacronismo, Rancière encarna una apuesta por rescatar y presentar, para que hablen por sí solas, las palabras del pueblo, logrando lo que podríamos denominar como “escribir la igualdad” o una política de la escritura poético-histórica, esta se basa en hacer aparecer, a partir de las palabras populares y las del escritor-historiador-filósofo, la trama de la igualdad. De nuevo, habrá que esperar hasta que nos detengamos en *La noche de los proletarios* para ver este “método” en marcha. En palabras de Watts, Rancière intenta escribir una historia herética, donde este último adjetivo, por su raíz etimológica, puede señalar un diálogo con lo invisible, con las voces silenciadas y los cuerpos ocultos⁶⁰.

En este punto debemos ser precavidos, cualquier análisis contemporáneo de la cultura nos haría suponer que detrás de los papeles del pueblo debe estar necesariamente el cuerpo popular del mismo, y no el historiador científico ahora encarnado por Michelet. La dificultad para sostener aquella conclusión es que el cuerpo del pueblo siempre

la palabra; como regreso al pueblo por el desvío del libro” (2011, pág. 253). Michelet mismo parece, a ojos de Pinilla, devenir ranciereano en su libro *El pueblo*, allí el historiador dice que “el pueblo se pone «guantes para escribir» y «va a tomar prestadas a las clases superiores abstracciones y generalidades. [...] He aquí lo que *nos envidian*, lo que *nos toman prestado*, en la medida en que pueden, los literatos obreros” (2011, pág. 256). Sería una necedad no ver allí la cercanía entre ambos autores, otro asunto que también encontramos tanto en Michelet como en el Rancière de *Aisthesis* es la reivindicación de la unidad entre el niño y el sabio, en palabras de Barthes refiriéndose a Michelet, precisamente la figura del pueblo es “la sustancia clave, la sustancia vida que permite superar las contradicciones [...] por ejemplo: ser a la vez poeta y filósofo, activo y contemplativo, religioso y razonador, sabio y niño” (1988, pág. 193). Esto lo veremos en Rancière en el apartado 7.3.. Insistimos en que tal vez este Michelet sea mucho más cercano a Rancière si se lo compara con el Michelet que nos es presentado en *Los nombres*.

⁶⁰ La línea original dice: “a dialogue with the invisible, with silenced voices and hidden bodies” (1994, pág. 110).

estará ausente⁶¹, “detrás de las palabras, jamás hay sino palabras” (1993, pág. 69), detrás de las palabras del pueblo no estaba ni la patria, ni Francia, ni la nación francesa, como quería ver el historiador romántico moderno, pero tampoco estaba el cuerpo colectivo del proletariado como teorizaba el marxismo del siglo pasado o los estudios culturales contemporáneos. “Detrás de las palabras de amor, no hay ni fango negro, ni pueblo en flor” (pág. 70). Esto es lo que la historia científica no quiere comprender, por ello, por medio de procedimientos literarios, se encarga de anular la potencia misma de la literatura y la poética escondida en su historia, esto es, que las palabras son siempre solo palabras. Rancière denomina a esta condición “literariedad del actor histórico” (pág. 68), aunque no la explique a profundidad, ni vuelva a aparecer esta palabra en todo el texto, sabemos que esta es, a la vez, la condición de posibilidad⁶² y la piedra en el zapato de la historia científica, es decir, que el animal humano sea en realidad un animal literario.

En un capítulo de *Reparto de lo sensible*, titulado *Si es necesario concluir que la historia es ficción*, nuestro autor nos da un par de pistas al respecto de aquella literariedad. Allí nos dice: “el hombre es un animal político porque es un animal literario, que se deja desviar de su destino ‘natural’ por el poder de las palabras” (2009, pág. 50). La literariedad parece ser al mismo tiempo la cualidad central del ser humano parlante a la vez que funcionaría como un seguro anti-esencialista o anti-fundacionalista desviándolo de cualquier destino asegurado o predefinido. La literariedad es, a la vez, condición y efecto de “la circulación de los enunciados literarios” (pág. 50), enunciados que tienen, según Rancière, la peculiar capacidad para afectar a los cuerpos humanos, sacándolos de su curso y de su destino. El ser humano estaría “instalado en el trayecto del habla, de la letra, al que le suceden acontecimientos individuales y colectivos, a través de palabras, a través de frases” (2011, pág. 58). Vemos como aquí las palabras, y específicamente las palabras del pueblo, se parecen ya mucho a aquellas palabras de la parte que no tiene parte de la comunidad política y que irrumpen y transforman el reparto de lo sensible en *El desacuerdo*. Hasta aquí tenemos una curiosa teoría de la relación entre los enunciados y los cuerpos y que se complica cuando Rancière dice que los enunciados

⁶¹ Vemos aquí el germen de lo que podría ser una teoría poco estudiada del “cuerpo ausente del pueblo” en Rancière, la cual podría potenciarse con los planteamientos contenidos en *The flesh of words* (2004), texto en el cual nuestro filósofo recorre la historia occidental de la conversión del verbo en carne. En uno de los capítulos finales de *Los nombres* Rancière insiste en que la historia científica ha intentado asegurar el vínculo de las palabras a un cuerpo que las corresponda para así frenar el exceso de las palabras populares. La última materialización de este intento fue la “geografización de la historia”, las palabras debían responder a un cuerpo y el cuerpo a una tierra. Territorialización como dispositivo que conjura el exceso de las palabras.

⁶² En otra formulación nuestro autor dice: “la literatura se da como un arte que solo depende del poder común de la lengua. Intento decir que lo que posibilita la historia es, en el fondo, esto: la historia puede utilizar este poder común, este poder que se ha vuelto de alguna manera neutro, de la literatura (Rancière, 1993, pág. 58).

pueden “apoderarse [de] y desviar [a los]” cuerpos en tanto estos no son en realidad cuerpos sino “cuasi-cuerpos” (pág. 58). Quizá por ello el cuerpo del pueblo esté siempre ausente, en tanto es en realidad un cuasi-cuerpo⁶³. Retengamos por ahora que, por ejemplo, el mismo Watts usa la expresión “masas de papel” para referirse a los papeles del pueblo, tal vez haya allí una pista para interpretar la correcta materia de la cual estaría hecha el pueblo.

Luego de todo este recorrido aparece la pregunta: “¿Cómo hablar en la verdad de la revolución de los hijos del Libro, marcar la distancia entre papeleo de los pobres y su verdad sin que esta distancia sea el simple no-lugar de la palabra confrontada a la cosa?” (1993, pág. 68). En otras palabras ¿cómo hacer historia del pueblo sin construirla alrededor de la negación del exceso de la palabra popular? ¿cómo hacer historia sin igualar la palabra del pueblo a la no-verdad? ¿cómo hacer historia sin suplantar las palabras del pueblo por las del historiador? En últimas ¿cómo llevar a cabo una política —temporal— de la escritura histórica? Tal vez, haciendo literatura. Tal vez, haciendo un montaje con las palabras del pueblo y las de un historiador literato. Tal vez, es precisamente lo que ya ha hecho Rancière en *La noche de los proletarios* (2010). Por ahora, veamos lo que dice nuestro autor en *Los nombres* y la forma particular en la cual responde esta pregunta que ha formulado.

En las páginas finales de este libro encontramos un par de guiños al respecto de cómo contar aquella historia sin traicionarla. El que nos interesa es el recuerdo de uno de los grandes historiadores marxistas del siglo XX. Rancière evoca la manera en la cual E.P. Thompson describe la “escena inaugural en la ‘formación’ de la clase obrera inglesa” (1993, pág. 113). Esta ocurre en una taberna de Londres en 1792 cuando algunos trabajadores pertenecientes a una “sociedad de correspondencia” se reunieron

⁶³ Rancière insistirá en que el pueblo no solo es aquella imagen o cuasi-cuerpo producida por el consenso, sino que puede ser y es principalmente el sujeto de la democracia y por ende el sujeto de la política. Lo que sucede es que el pueblo “tiene [siempre] un doble cuerpo” (Rancière 2019, pág. 60), podríamos decir que uno es el cuerpo policial (cuerpo social, cuasi-cuerpo popular del consenso), mientras que el otro es el cuerpo político (cuasi-cuerpo excesivo de las palabras del pueblo, sujeto de la política). “Los dos cuerpos del pueblo” (pág. 60), son “un elemento constitutivo de la política” (pág. 60), en tanto para nuestro autor la política implica siempre negatividad, ausencia o vacío. El pueblo es “el suplemento [abstracto] que separa a la población de sí misma al suspender todas las lógicas del dominio legítimo” (pág. 58). El pueblo “es la parte suplementaria con relación a toda cuenta de las partes de la comunidad” (pág. 58), es por ello por lo que la práctica política “implica siempre un pueblo añadido a otro, un pueblo contra otro” (pág. 119). Que el pueblo mismo deba tener un doble cuerpo enfrentado o un par de cuasi-cuerpos enfrentados se debe a que en sí mismo aquel no tiene un cuerpo “propio”, ya que el pueblo es de forma general, para Rancière, “un nombre genérico para el conjunto de procesos de subjetivación, que, al efectuar el rasgo igualitario, pone en duda las formas de visibilidad de lo común y las identidades, las formas de pertenencia, los repartos, etc.” (pág. 118). Este pueblo como proceso de la demostración igualitaria y democrática es la puesta en marcha de la unidad contradictoria y paradójica entre el cuasi-cuerpo de las palabras del pueblo y el cuasi-cuerpo del pueblo o la población sociológica.

convencidos de que cualquier persona “tenía la capacidad de elegir los miembros del parlamento” (pág. 113). Vemos ya algunas resonancias con el *Maestro ignorante* (2007) y con *El desacuerdo* (1996) al presentarse en esta escena un momento en el cual se inscribe la igualdad de cualquiera con cualquiera, en este caso, cualquier persona es igual a cualquier otra en tanto tiene la capacidad de elegir a sus representantes políticos.

Rancière intenta hacer énfasis en esta igualdad, aunque no use aún este concepto, al citar la primera de las normas que estos trabajadores le han impuesto a su agrupación, esta dice: “Qué el número de nuestros miembros sea ilimitado” (pág. 113), es decir, que no haya manera de excluir a algún ser humano adulto que quiera hacerse miembro, “un hombre cuenta tanto como cualquier otro” (pág. 113). Aquel principio que Rancière a veces denomina la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante, aquí es enunciado de la siguiente manera: “el orden de los seres hablantes es exclusivo de toda exclusión” (pág. 113). Este fragmento al que alude nuestro autor es el primer capítulo de la primera parte de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, titulada *Innumerables miembros* (1989). Allí Thompson cuenta como se funda la Sociedad de Correspondencia de Londres, aquel día se afiliaron los primeros ocho miembros, incluido su primer secretario, el zapatero Thomas Hardy, luego de seis meses los afiliados serían más de dos mil trabajadores preocupados por la necesidad de una reforma parlamentaria que les permitiera tomar decisiones sobre lo común del reino. Esto luego de haber debatido y haber llegado conjuntamente a la conclusión de que “tenían derecho” (Thompson, 1989, pág. 4) a ello.

Finalmente, nuestro filósofo evidencia un tipo particular de primera subjetivación política, no teorizada, mediada por la “correspondencia”, siendo esta última la “pura dirección a cualquier otro sin pertenencia ni sujeción” (Rancière, 1993, pág. 114). Al respecto del término “dirección”, vale la pena decir que la palabra usada en francés es “adresse” (1992, pág. 185), la cual no solo significa dirección, sino que también evoca “discurso”, algo que se envía, un dirigir la palabra a alguien. Así la correspondencia, como forma de subjetivación política, se basa en aquel dirigir o enviar nuestras palabras a cualquier otro⁶⁴. Sin duda esto vuelve a resonar con los planteamientos posteriores de *El desacuerdo* y de *El maestro ignorante*. He aquí los tres principios fundamentales del

⁶⁴ Este inesperado rescate de la correspondencia puede ser vinculado con lo dicho por Rancière al referirse a la potencialidad democrática de la escritura. Si recordamos el enigma que aparece en la comedia de Antífonas y que se es planteado allí por Safo, a saber, aquel que versa sobre una “criatura femenina”, podemos ver cómo, la respuesta al enigma, es decir, la carta escrita, lleva en su vientre a sus hijas que son las letras, las cuales tienen el poder de hablar “a cualquiera que deseen” (Gardella, 2018, pág. 12), ellas pueden ser escuchadas incluso por “quienes están lejos, están ausentes o son sordos” (pág. 13). Habrá que esperar aún unos años para que Rancière le dedique algunas páginas a la defensa de la escritura recordado un famoso mito platónico, pero es claro que ya en este momento de su teorización al respecto de la subjetivación política, la escritura, por ahora en forma de carta, juega un papel importante.

movimiento obrero inglés: la igualdad, lo ilimitado y la correspondencia. Rancière interpreta, a su manera singular, la conocida frase del joven Marx al respecto del proletariado, aquella donde dice que este no es una clase sino la disolución de todas las clases. Lo ilimitado riñe con las delimitaciones arbitrarias y, a la vez, imposibles de toda clasificación sociológica. “La clase que se declara en la pura invocación de lo ilimitado de su número se identifica más bien con el acto de una palabra sin lugar y de una colectividad incontable” (1993, pág. 114).

Encontramos ya en *Los nombres* una intuición de la subjetivación política propuesta por Rancière: para él, la historia del movimiento obrero moderno es inseparable de una red de encuentros y conexiones innumerables y anacrónicas entre “nuevas religiones”, “industria”, “amor”, “revoluciones pedagógicas”, “elaboraciones autodidactas”, “filosofías extravagantes”, “nuevas lenguas”, “saberes médicos heterodoxos”, “astronomías populares”, etc. La subjetivación política propia de la era democrática se da entre incontables nombres que son a la vez propios e impropios, individuales y comunes, esta es un “estar-juntos que es un estar-entre” (pág. 116) varios de aquellos nombres⁶⁵ aunque estos provengan de diferentes temporalidades. Esta es sin duda una interpretación creativa que hace Rancière de Thompson para quien aquel acontecimiento ocurrido en aquella taberna —y condensado en aquel lema que reza “que el número de nuestros miembros sea ilimitado” (Thompson, 1989, pág. 8)— no puede ser considerado algo baladí, sino que este es “uno de los ejes sobre los cuales gira la historia”. El nacimiento de aquella sociedad “popular radical”, más que obrera, con vocación de organización y de propaganda marcará el nacimiento del movimiento obrero moderno. Este ejemplo podría servir para ilustrar lo que luego Rancière llamará subjetivación política; a la vez que la escritura de la historia llevada a cabo por Thompson —en tanto que respeta el acontecimiento popular— puede ser considerada como una política de la escritura propia de la narrativa histórica de aquel autor.

Hemos empezado por aquello que decían los historiadores científicos, por la forma poética en la cual constituían la validez científica de su discurso. Hemos visto como la crítica principal dirigida a ellos ha sido que crearon un dispositivo de negación de la palabra popular, una suerte de policía de la historia y del tiempo también — esto último al negar todo anacronismo. Y hemos llegado, sin esperarlo, a un boceto de una subjetivación política y de una política de la escritura —a partir de la escritura histórica que hace Thompson y que quiere hacer Rancière. Hemos dado ya un importante paso hacia adelante en la comprensión de lo dicho por Rancière al respecto de la historia.

⁶⁵ Seguida de esta evocación a Thompson sigue otra referida a Blanqui y a su uso de la palabra “proletario” en medio de un proceso judicial, no desarrollaremos esta referencia aquí en tanto es más que conocida su aparición, prácticamente idéntica, en *El Desacuerdo*.

Para que esta imagen esté completa deberemos incluir también lo escrito en *Las figuras de la historia*, tarea que aplazaremos hasta que hayamos presentado nuestros hallazgos en los campos de la literatura, la estética y el cine, esto en tanto en aquel libro la historia se vincula fuertemente con aquellos campos. Detengámonos por ahora en la política del tiempo llevada a cabo por Rancière desde su propia escritura histórica en *La noche de los proletarios* y en donde encontraremos también la política del tiempo llevada a cabo por ciertos obreros sansimonianos.

4. Los tiempos de *La noche* vs el tiempo del Capital

La emancipación, aquella que consistía ante todo en tomar —dentro del lugar donde se trabaja a cuenta de otro— el tiempo de una mirada para sí mismo que se aleje de la dirección impuesta al brazo y se apropie del "desposeído" espacio de trabajo; a ganar, sobre la noche destinada a reproducir la fuerza de trabajo, el tiempo de leer, escribir o hablar; escribir o hablar no como obrero, sino como cualquier otro. Esos obreros que, en la década de 1830, creaban diarios o asociaciones, escribían poemas o se unían a grupos utópicos, reivindicaban la cualidad de seres hablantes y pensantes de cabo a rabo. Primero, querían apropiarse del idioma y de la cultura del otro, la "noche" de los poetas y de los pensadores. Eran ellos mismos esa población de seres anfibios denunciada por Platón o por Marx: una población de viajeros entre los mundos y las culturas, que borraban el reparto de identidades, las fronteras de clases y de saberes. Y fue por eso que pudieron dar a luz la fuerza colectiva llamada movimiento obrero: la fuerza de obreros que salieron del círculo del trabajo que no espera y del espacio al cual uno no tiene tiempo de ir. La emancipación obrera era, ante todo, una revolución estética: una brecha en relación con un universo sensible que se "impone" por una condición. Aquella no era la adquisición de una ciencia de las razones de

la dominación. Se vinculaba más bien a la suspensión de esas razones que Kant había descrito como propias del juicio estético "desinteresado" y con la "educación estética" soñada por Schiller, más propias que la revolución violenta del Estado para formar un pueblo igual y libre.

J. Rancière

Siempre en lucha con el tiempo, algunas veces arranco jirones de ocio al frenesí de la actividad tiránica.

G. Gauny

En este capítulo quisiéramos presentar algunas de las reflexiones de Rancière al respecto del tiempo inscritas en su tesis doctoral, aquella en la que sigue la vida de una generación de extraños trabajadores, especialmente de aquel carpintero poeta Gabriel Gauny. Intentaremos hacer ver una política del tiempo que se despliega gracias a los textos de aquel. Pero antes también quisiéramos hacer un muy breve recorrido, de la mano de E.P. Thompson, por la configuración del tiempo moderno, aquel tipo de temporalidad en contra de la cual se revelarán Gauny y sus compañeros. Luego, presentaremos también una rápida comparación entre la interpretación que hace Rancière y aquella que tiene la sociología del tiempo libre al momento de pensar el ocio. Finalmente, terminaremos el apartado haciendo referencia a un poco comentado texto de Rancière en el cual nuestro autor indaga por las actividades que llevaban a cabo los obreros de aquella época en su tiempo libre.

4.1. El tiempo industrial

En nuestra primera digresión sobre la historia, aquella en la cual revisamos lo dicho en *Los nombres*, Rancière terminaba con un guiño a E.P. Thompson, lo usaba para intentar pensar la forma correcta de hacer la historia del pueblo y su palabra sin traicionarlas, sin desplegar una policía o una antipolítica en el proceso. Interpretamos esa toma de partido por Thompson, en contra de la Escuela de los Annales, como una señal de la cercanía entre los dos autores. Esta parece confirmada por algunos textos: los dos escritores tienen, por ejemplo, su propio libro en contra de Althusser, Rancière publicó en 1974 *La lección de Althusser* (1975), mientras que Thompson publicó cuatro años después *La miseria de la teoría* (1981). Ambos coinciden en que la filosofía de Althusser

no es más que una teoría idealista, conservadora y elitista⁶⁶. Por otro lado, encontramos una gran afinidad entre dos textos de Thompson con la primera parte de *La noche de los proletarios*, nos referimos a *Tiempo libre y relaciones personales* —el cual está situado en la parte final de *La formación de la clase obrera inglesa*— y a *Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial*, ubicado en el compilado *Costumbres en común* (1995).

Este último texto resuena increíblemente con la lucha de Gauny y sus compañeras y compañeros sansimonianos en contra del tiempo del trabajo. Creemos que es muy poco probable que Rancière no conociera este texto cuando escribió *La noche*, en tanto ya tenemos pruebas explícitas de que nuestro autor había leído la gran obra de E.P. Thompson. Es por ello que nos permitiremos aquí utilizar a Thompson para dar un breve contexto del surgimiento de aquel tiempo industrial que se volverá el adversario de las obreras y los obreros franceses de los cuales hablaremos en los siguientes dos apartados de este capítulo y que constituyen el corazón de este. Veremos configurarse la gran policía del tiempo capitalista, el gran dispositivo de disciplinamiento de la vida y los cuerpos obreros a partir de la aparición y masificación del reloj moderno.

Es evidente que la experiencia del tiempo en su forma moderna tiene apenas algunos siglos, es esta transición entre una “temporalidad pre-moderna” y una “temporalidad moderna” la que estudia Thompson en el ensayo en cuestión. El historiador marxista empieza por recordarnos que siempre ha habido, e incluso hoy en día siguen habiendo, formas de experimentar el tiempo muy diferentes a aquellas que se consolidaron en lo que comúnmente se llama la modernidad. En las sociedades tradicionales, primitivas o en culturas indígenas “la medida del tiempo está generalmente relacionada con los procesos habituales del ciclo del trabajo o las tareas domésticas” (1995, pág. 398), este se mide, por ejemplo, en unidades como “una cocción de arroz” o “la fritura de una langosta” (pág. 399) y nunca a partir de ese extraño instrumento técnico que es el reloj de mano y que se masificará hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. En aquel tipo de sociedades predomina una medición del tiempo que se orienta al “quehacer”, a la vida y a los ciclos naturales y no al tiempo cuantitativo moderno.

Aquella forma de relacionarse con y de experimentar el tiempo empezará a cambiar desde el siglo XIV en adelante, ya que desde ese momento se empezaron a erigir “relojes en iglesias y lugares públicos” (1995, pág. 405) de lo que hoy es Europa. Según dice

⁶⁶ En palabras de Rancière, la empresa althusseriana está basada en “fondements politiques réactionnaires” (1973, pág. 3), en ella su defensa de la ciencia se ha convertido “en la consigna de la contra-revolución ideológica” (1975, pág. 247). Para nuestro autor la teoría althusseriana, que pretendía ser revolucionaria, se ha transformado en su opuesto (pág. 246). En palabras de Thompson, hablando del filósofo en cuestión, dice que existe una “muy vieja tradición de elitismo burgués para la cual la teoría althusseriana está hecha a la medida” (1981, pág. 9).

Thompson, ya para finales del siglo XVI la mayoría de las iglesias en Inglaterra deben haber tenido un reloj. Pero habrá que esperar hasta 1658 para la aparición de los relojes domésticos equipados con un péndulo y a 1660 para el auge de los relojes de pared (pág. 407). Hay datos que indican que en 1796 en Inglaterra se produjeron “entre 120.000 y 191.678” relojes (pág. 409). Para el historiador británico “está claro que había abundantes relojes de todo tipo hacia 1800” (pág. 410). Este momento histórico nos interesa en tanto la generación de obreros a los cuales Rancière les dedicará su tesis doctoral viven en este siglo, la mayoría de ellos tienen una edad apta para el trabajo alrededor de las décadas de 1830 y 1840. Si bien el texto de Thompson se refiere a la historia de Inglaterra, también nos da pistas al respecto de lo que pasaba en Francia en ese momento, por ejemplo, el texto nos dice que hacia 1796 había una gran “competencia de los relojes de bolsillo franceses” (pág. 410) en Inglaterra, si estos relojes competían en el mercado inglés podemos entonces suponer que ya habían acaparado su propio mercado local.

Con la consolidación de este avance tecnológico estaban dadas las condiciones para que se agudizara el control y el registro del tiempo de trabajo. Prueba de ello son los diferentes folletos y libros de patrones, intelectuales o autoridades religiosas — especialmente provenientes de personas metodistas— que recomendaban el control férreo sobre los trabajadores para evitar que perdieran el tiempo o que estuvieran ociosos. Esta transición implicó para la clase popular la pérdida de un orden de vida previo en el cual el control del tiempo de trabajo era irregular⁶⁷. Por ejemplo, los patrones hicieron una intensa campaña en contra del “San lunes”, esta era la tradición por la cual los lunes no se trabajaba, “era el día que se dejaba para el mercado y los asuntos personales” (1995, pág. 421). Si bien los ritmos de trabajo irregular se mantienen en algunas actividades durante todo el siglo XIX, como es el caso del trabajo rural, lo cierto es que poco a poco la nueva disciplina temporal y laboral se fue instalando en las grandes industrias. La combinación entre una moral puritana metodista y su ética del trabajo⁶⁸ hizo lo suyo para ayudar a configurar el nuevo orden temporal. Aparecieron los primeros manuales de vigilancia para los supervisores de fábrica y los monitores encargados de grupos de trabajadores, en ellos se prescribía al detalle las horas de entrada y salida, así como las horas de alimentación y trabajo, a la vez que se definían castigos y sanciones para quienes no cumplieran lo prescrito⁶⁹. Finalmente, como era de esperarse, la escuela también hizo su parte, esta institución fue vista por los nuevos

⁶⁷ A lo largo de todo el capítulo *Tiempo libre y relaciones personales*, se ve la lucha de las autoridades metodistas para reprimir todo tipo de fiestas y celebraciones populares tradicionales en Inglaterra.

⁶⁸ Conocemos hace mucho tiempo, gracias a las investigaciones de Max Weber (2004), la fuerte relación entre protestantismo, ética del trabajo y capitalismo.

⁶⁹ Para ilustrar como se configuró el tiempo en la época moderna a través de diversas técnicas y tecnologías disciplinarias recomendamos ver el libro *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault* escrito por Diogo Sardinha (2014), especialmente los apartados 4, 5 y 6.

disciplinadores del pueblo como una oportunidad para inculcar en la clase trabajadora desde muy joven, siendo aún niños y niñas, la disciplina y el respeto por el tiempo y los horarios laborales.

Claramente este cambio no se dio sin despertar el rechazo y la resistencia de las trabajadoras y los trabajadores. “Los trabajadores empiezan a luchar, no contra las horas, sino sobre ellas” (1995, pág. 435). Con esta expresión Thompson se refiere a que el apenas naciente movimiento obrero se propuso como tarea la reducción del tiempo de la jornada de trabajo y el aumento del tiempo de ocio. Objetivo que se lograría: “no hay duda de que se acortaron progresivamente las horas en el siglo XVIII con el avance del asociacionismo” (pág. 435), nos dice el autor inglés. Ya hacia las primeras décadas del siglo XIX se puede decir que en muchos lugares la jornada de trabajo había sido reducida a diez horas netas de labor sin contar las horas de alimentación. Esto se logró en el marco de una marea de todo tipo de trampas y artimañas de los patrones para evitar que los obreros trabajaran solo el tiempo indicado:

Los patronos enseñaron a la primera generación de obreros industriales la importancia del tiempo; la segunda generación formó comités de jornada corta en el movimiento por las diez horas; la tercera hizo huelgas para conseguir horas extra y jornada y media. Habían aceptado las categorías de sus patronos y aprendido a luchar con ellas. Habrían aprendido la lección de que el tiempo es oro demasiado bien (1995, pág. 437).

Es en un contexto similar⁷⁰ en el que ocurrieron las historias narradas de aquella generación de obreras y obreros sansimonianos que fueron encontradas por Rancière cuando preparaba su tesis doctoral. Ahora podemos ver que su lucha se enmarcaba en un movimiento más amplio de la clase obrera por la apertura de más tiempos libres y por la reducción de la jornada laboral. En contra de esta reconfiguración del reparto de lo sensible temporal, y de toda aquella policía del tiempo que intentaba que los trabajadores se quedaran en sus sitios asignados y con sus tiempos claramente definidos, una extraña generación de obreros y obreras poetas se reveló.

⁷⁰ En este contexto se da la consolidación del capitalismo y con él aquello que Marx llamó la “subsunción real”. Para Negri, en su texto *La constitución del tiempo* (2006), en este momento histórico “el tiempo pasa a ser el tejido de todo el ser, porque todo el ser está implicado en la red de relaciones de producción: *ser* igual a *producto del trabajo*, *ser temporal*” (pág. 95-96). “Con Marx, el tiempo se transforma en el material exclusivo de la construcción de la vida” (pág. 96). Para Negri, una de las aporías de los análisis temporales de *El Capital* es que aquellos llegan a la “*tautología entre tiempo y vida*” o, lo que es lo mismo, entre tiempo y ser (pág. 97). Para el autor italiano, este hecho real de la vida moderna tiene como efecto la apertura de un tiempo “abierto, múltiple, antagonista, productivo y constitutivo” (pág. 102) que se enfrenta en su multiplicidad obrera, revolucionaria y comunista al tiempo oficial del Capital. Esta es la tensión entre “*el tiempo del poder de mando y los tiempos de la liberación de la explotación*” (pág. 105).

4.2. El combate del carpintero poeta

Hay encuentros inesperados que cambian para siempre no solo uno y otro de nuestros pensamientos, sino también la mirada que posamos sobre el mundo y nuestra idea acerca de qué quiere decir pensar. Sucede así con el corpus de manuscritos redactados entre los años 1830 y 1880 por el carpintero Gabriel Gauny (2020, pág. 11).

Estas son las palabras con las cuales Rancière inicia su prefacio a la nueva edición de *El filósofo plebeyo* (2020), libro en el cual se recopilan algunos de los textos más importantes de Gauny. Sin lugar a duda el encuentro azaroso con los escritos de aquel carpintero poeta es uno de los eventos que más influencia ha tenido en la vida intelectual de Rancière. Luego de que se topara, por accidente, con una carta de mayo de 1832 escrita por Gauny, Rancière fue arrastrado por una “tempestad pensante que arremolinaba” (2020, pág. 13), de la cual nunca más pudo liberarse. Es por esto por lo que si bien nuestra indagación tiene como personaje central al filósofo del desacuerdo debemos detenernos, así sea de forma breve, en este raro carpintero.

Empecemos con una breve presentación de Louis Gabriel Gauny: el carpintero poeta nació el 19 de junio de 1806 en París, hijo de un alfarero y de una lavandera, en 1830 se acercó por primera vez a los círculos sansimonianos. En 1838 aparecen publicados sus primeros artículos y poemas, al parecer se casó con Flavie Lemoine en algún momento luego de 1841. En 1848 fue secretario del Club de la Organización de los Trabajadores, trabajó en el ferrocarril de Lyon entre 1846 y 1851; entre 1879 y 1884 publicó algunos otros poemas. Finalmente, murió en la primavera de 1889 en París. Gauny aprendió joven —de parte de un mal maestro— su oficio de carpintero, descubrió gracias a algunos amigos la filosofía, racional y mística, que configura su forma particular de ver el mundo. También se sabe que leyó a Ballanche. Mantuvo siempre una relación tensa de cercanía y distancia con los sansimonianos. creía en la palingenesia, es decir, en que el aumento de la libertad individual solo puede ser correspondido con el aumento de la libertad colectiva. Creía también en una exigente economía del ahorro y de la moderación, profesaba el vegetarianismo, admiraba a Diógenes de Sinope y a San Juan el Precursor. Intercambió decenas de cartas con varios de sus amigos, en las que discutían todo tipo de asuntos. Hasta el último de sus días creyó que “todo debe y puede ser cambiado” (2020, pág. 20).

A primera vista podría parecer que Gauny nunca escribió específicamente sobre el tiempo, pero, a la vez, pareciera que este debía ser uno de los ejes centrales de sus textos. Así parece insinuarlo Rancière cuando en el prefacio de *El filósofo plebeyo* dice:

Pero esta igualdad intelectual solo se daba en la violencia de una torsión. [...] la torsión más fundamental que los tres paseantes y aquel que relataba su jornada tuvieron que efectuar para entrar en un universo de percepción, de pensamiento y de habla que normalmente estaba cerrado a quienes compartían su condición. De hecho el acceso a esta forma de vida estaba resguardado por una barrera tan temible en su capacidad de excluir como banal en su evidencia común. Esta barrera simplemente se llama “tiempo” (2020, pág. 14).

Aquello contra lo cual se revela Gauny a través de su creación literaria, poética y política es precisamente aquella barrera que recibe el nombre común de “tiempo”; el filósofo plebeyo se rebela contra el tiempo. La violencia de la torsión que hace posible la igualdad intelectual, en forma de subjetivación estética, se ejerce contra el tiempo mismo. La entrada en un horizonte de percepción, pensamiento y habla que estaba vetado para aquellos que debían dedicar su vida solamente al trabajo, se da gracias a un traspaso violento de la barrera temporal que organiza la vida de los seres humanos en el capitalismo moderno. Un tiempo que excluye y que lo hace de forma natural y cotidiana, es el adversario del carpintero. En el mismo prefacio Rancière insiste:

Gauny ofrecía, por haberla experimentado en su carne, la respuesta que Platón ya había formulado *a priori* como la norma de la ciudad en orden: lo que define el ser-obrero es simplemente la ausencia de tiempo. Es esta ausencia, indisociablemente empírica y simbólica, la que produce su manera de ser, sentir y pensar en quienes nacieron para obedecer. Por eso la emancipación obrera no es el horizonte prometido al final del combate. Es el acto que lo inicia, el acto inaudito que consiste en tomar el tiempo que no se tiene. Es allí donde la igualdad y la desigualdad se juegan de la manera más radical, en lo que más adelante yo llamaría el reparto de lo sensible, y en su centro, la jerarquía de los tiempos (2020, pág. 14).

El salto por encima de la barrera temporal, que excluye a quienes trabajan del tiempo libre y de cierto universo de percepción nuevo, está prohibido normalmente para quienes comparten la condición del trabajo, en tanto, como ya lo había dicho Platón hace más de dos mil años, la esencia del ser que trabaja es precisamente no tener tiempo, es decir, la ausencia de tiempo. Ya nos detendremos más adelante en la ciudad de Platón, pero en este pasaje está señalada la matriz del asunto, en la ciudad en orden aquellos que nacieron para obedecer y para trabajar deben vivir siempre en aquella

ausencia de tiempo libre. Gauny es un ejemplo de la emancipación obrera en tanto realiza el acto inaudito e imposible de tomar un tiempo que no le corresponde, este es el acto que inicia la lucha —una suerte de subjetivación estética y de emancipación intelectual que se conectará con la subjetivación política del movimiento obrero francés. El lugar que Rancière le asigna a este combate es de tal manera fundamental que lo ubica en el corazón de una de sus categorías generales más importantes, aquello donde todo sucede, el reparto de lo sensible. En la última línea del fragmento citado vemos como explícitamente nuestro filósofo dice que en el centro de aquel reparto está la jerarquía de los tiempos. Hay varios tipos de tiempos, hay varios tipos de seres humanos clasificados según si tienen o no tienen tiempo. La igualdad y la desigualdad se juegan entonces en el tiempo mismo, como dice Rancière reflexionando sobre la imagen de Gauny: “Otro tiempo comienza en los intervalos del tiempo obrero” (2020, pág. 20). Este debe ser precisamente el tiempo de la igualdad. O en las palabras del mismo Gauny en su carta a Enfantin: “los preciosos tiempos libres que poseía elucidaron en mí la sagrada igualdad en su razón pura y desencadenaron al rebelde” (pág. 23).

A continuación, presentaremos una pequeña comparación entre dos de los escritos que componen *El filósofo plebeyo*, estos son *El trabajo por jornada* y *El trabajo a destajo*. En ambos Gauny presenta una jornada normal de trabajo, pero el primero será la imagen del “taller como el infierno absoluto” y lugar del “tiempo robado” (2020, pág. 18), mientras que el otro será la imagen del tiempo de la emancipación intelectual acompañada de eso que hemos llamado aquí subjetivación estética.

Prestemos atención a esta suerte de fenomenología del tiempo de la jornada laboral que hace Gauny en *El trabajo por jornada*. Cabe señalar, antes de empezar con descripción del día de trabajo, que en este texto el concepto “trabajo por jornada” es la expresión que usa el carpintero poeta para nombrar aquel trabajo en el cual hay una hora de entrada, una hora de salida, horas de descanso y que, por lo general, se efectuaba en el taller bajo la policíaca mirada del patrón.

Escuchemos a Gauny pronunciar su relato, es su relato en tanto es él quien lo cuenta, pero también es su relato en tanto es él quien lo protagoniza. Así inicia: Imaginemos a un trabajador común, “supongamos un carpintero”, “ese trabajador, abandonado a las actividades *contra natura* de nuestra civilización, se levanta a las cinco de la mañana para estar a las seis en punto en el taller” (2020, págs. 53-54), “ese obrero se impacienta y se mortifica frente a las diez horas de trabajo que se acercan para devorar su alma” (pág. 54), luego de un rato de labor, “una hora ha transcurrido” (pág. 54), “se da ánimo para atravesar las nueve horas por delante” (pág. 54), luego, “llega la hora de la primera comida” (pág. 55), cuando ya ha acabado de comer, “vuelto al taller, el deber lo sostiene. Se arma de resoluciones ante las siete horas monótonas, inevitables, cuyo yugo hay que

sufrir para nutrir el cuerpo” (pág. 55), “íseis horas más para consumirse!” (pág. 55), “el segundo tercio del día se consuma” (pág. 55), “al final llegó la hora de la segunda comida” (pág. 56). Luego, el trabajador vuelve a comer, “el carpintero tiene fiebre y en la octava hora del día acaba aumentado su sufrimiento” (pág. 57), “ha pasado una hora, queda otra hora aún por flanquear, la más terrible, la que resume todas las demás: la espera exagera diez veces su duración” (pág. 57), “cae la tarde y su alma se consume inquiriendo los minutos” (pág. 57), por fin se acaba la jornada, llega a casa y aún intentará “consagrar la noche al placer de aprender, al encanto de crear” (pág. 58). Cabe señalar que esta descripción que hemos presentado contiene simplemente las afirmaciones que hacen referencia directa al tiempo, en este caso a las horas, pero el texto completo es mucho más complejo y poético como veremos más adelante.

Hemos decidido conservar las palabras del carpintero y no reemplazarlas por las nuestras siguiendo el intento del mismo Rancière de hacer escuchar la voz de Gauny, rescatada del olvido. *El trabajo por jornada* fue escrito en 1848, vemos claramente como este texto resuena con las tesis de la alienación que Marx desarrolla en los *Manuscritos* (1980) unos años antes. Gauny no vacila, el taller solo puede ser un infierno para el trabajador, cada hora que pasa allí lo consume y lo tortura, por ello las diez horas de la jornada transcurren lentamente. Quien aún hoy haya trabajado una sola jornada completa en este tipo de trabajos podrá sentirse representado por la figura del carpintero; la civilización capitalista y sus prácticas *contra natura* continúan. En el relato presenciamos una descripción detallada de la experiencia de un trabajador cualquiera que espera ansiosamente a que transcurran las horas, desde la primera hasta la décima, que para este caso era la última y la más difícil. Vemos lo que le hace el trabajo por jornada al trabajador: lo impacienta, lo mortifica, devora su alma, lo desanima; él solo está allí por el deber y para poder comer, somete su cuerpo al yugo y a la opresión, el trabajo lo enferma y lo hace sufrir. Pero, aun así, luego de gastar aquellas diez horas de cada uno de sus días, en vez de utilizar la noche para descansar y recargar sus energías, aquel carpintero intentará usar aquel tiempo nocturno libre de trabajo para aprender, crear, filosofar, escribir y conspirar.

Detengámonos ahora en la contracara del trabajo por jornada, *El trabajo a destajo*. El término “trabajo a destajo” hace referencia a un tipo de labor en la cual el trabajador no está contratado de forma permanente y por ello no debe estar siempre en el mismo taller y en el mismo horario de trabajo, sino que, al contrario, trabaja realizando pequeños encargos específicos para los cuales se le contrata momentáneamente y, además, por lo general, está fuera del taller-infierno. En las palabras de Gauny: “Quien no teme sufrir las incertidumbres de un trabajo a destajo merece los disfrutes que ofrecen las mutaciones del destino, al sentir que sus facultades adquieren más amplitud de la que tenían cuando el trabajo por jornada los tenía atados” (2020, pág. 60). Vemos

aquí la contraposición entre los dos tipos de trabajo: el trabajo por jornada ata y obtura las facultades del ser humano, mientras que, en el trabajo a destajo, con un poco de suerte, aquellas pueden ampliarse. El riesgo que hay que correr para lograr aquel posible aumento de las potencias del cuerpo y la mente debe ser la incertidumbre del desempleo intermitente, pero para Gauny vale la pena. A quien trabaja a destajo “la exactitud de la hora no le quita el aliento” (pág. 60). En sus palabras: “En el trabajo, ¡él respira a sus anchas y como en casa! no teme la mirada detestable del amo, ni la señal de las horas” (pág. 60). “Ya no puede sufrir la coacción de la exactitud de las horas: ¡la independencia lo embruja!” (pág. 63). Fuera del taller y, por ende, fuera el infierno que representa, el carpintero a destajo se siente como en casa, está la mayoría de las veces solo, puede meditar y reflexionar a gusto, se aventura a algunas experiencias estéticas que se supone están prohibidas para él por su condición social:

Sintiéndose en su casa, mientras no ha acabado aún la habitación que entarima, aprecia su disposición: si la ventana se abre hacía un jardín donde domina un horizonte pintoresco, detiene por un instante sus brazos y planea de forma ideal hacia la espaciosa perspectiva para gozar de ella mejor que los poseedores de las habitaciones vecinas (2020, pág. 61).

Este tipo de escenas en las cuales el personaje de Gauny se deja arrastrar hacia la contemplación estética están a la base de lo que Rancière llama la emancipación intelectual y que nosotros hemos vinculado con la subjetivación estética. Nos detendremos en este asunto muy pronto al analizar lo dicho por nuestro autor en *La noche de los proletarios*. Por ahora, retengamos que es gracias a la experiencia del tiempo que hace posible el trabajo a destajo que el carpintero puede abrirse a la experiencia estética y así a la emancipación intelectual. Esta experiencia estética se da ya que se produce una curiosa inversión, Gauny ya no es más “el que es mirado”, en su caso por el patrón del taller, sino que ahora es “aquel que mira” (2020, pág. 27), el aparato panóptico disciplinario no opera allí. En palabras de Rancière, haciendo referencia a la *Crítica del juicio*, el carpintero en aquella escena relatada actualiza “la universal posibilidad de un juicio sobre la forma” (pág. 27), en este caso se trata de la forma del palacio en el cual trabaja⁷¹. Rancière ve “en dicha universalidad la promesa de un mundo que ya no opondría la cultura de los dominantes a la naturaleza de los dominados” (pág. 27). Gauny es el ejemplo paradigmático de la emancipación

⁷¹ No es para nada casual que el paisaje, en este caso un jardín, tenga tal potencia para despertar en quien lo contempla aquellos devenires igualitarios, existe cierta política democrática del paisaje propia de los jardines modernos, en palabras de Rancière: “The art of gardening thus distributes its effects on two levels: on one, it proposes to concretely arrange a landscape of the visible whose lines are not cut by property; on the other, it contributes to the forms of perception of a common world shared by owners and non-owners” (2023, pág. 80).

intelectual y la subjetivación estética como práctica político-emancipatoria que puede romper el tiempo del trabajo. Dejemos en este punto nuestra propia exploración de los textos de Gauny, para adentrarnos en lo dicho por Rancière al respecto de aquellos.

4.3. El tiempo en *La noche de los proletarios*

Sigamos ahora analizando algunos apartados de *La noche de los proletarios*. *La noche* es la tesis doctoral de Rancière, allí nuestro filósofo teje un texto haciendo un montaje entre sus palabras y las palabras de una generación de trabajadores y trabajadoras, quienes se encontraban en Francia en la primera mitad del siglo XIX y eran muy próximos al sansimonismo. El rasgo característico de este grupo es que muchos de ellos y ellas utilizaban el tiempo de sus noches no para descansar sino para la creación literaria, poética y política —esto es sin duda un proceso de emancipación intelectual y subjetivación estética “colectivo” o, por lo menos, hecho en conjunto. Esta cualidad de hecho da su nombre al libro⁷². Si bien una lectura y un comentario integral de la obra en cuestión aparecen como una tarea interesante a realizar, esta labor escapa por ahora a los límites de nuestra indagación, es por eso por lo que en este momento nos concentraremos en dos capítulos de esta, aquellos en los cuales Rancière comenta a su manera los textos de *El trabajo por jornada* y *El trabajo a destajo*, a los cuales nos hemos referido arriba. Nos detendremos en los capítulos tercero y cuarto, titulados respectivamente *La nueva babilonia* y *El camino de la ronda*.

Muchos de los capítulos de *La noche* tienen nombres enigmáticos y difíciles de explicar a la luz de lo contenido en cada uno de ellos. No es este el caso del tercer capítulo, si se llama *La nueva babilonia*, es porque el término babilonios fue usado de forma despectiva y peyorativa por algunos líderes importantes de la secta de los sansimonianos de París; para ellos los babilonios no son otros que los trabajadores que, en vez de profesar una fe ciega y una ardua disciplina de trabajo, han caído en la tentación del ocio, la embriaguez y la orgía. Ante esta curiosa denominación Rancière se pregunta:

¿Lo propio de los babilonios no sería sobre todo —y más peligrosamente— no preferir la embriaguez o incluso trabajar más para embriagarse más, sino tratar al trabajo mismo como una embriaguez: un tiempo de embrutecimiento donde

⁷² Recordemos que el nombre original del libro es *La nuit des prolétaires: Archives de rêve ouvrier*, Rancière aquí juega con la palabra *rêve* la cual significa sueño, para hacer referencia tanto al tiempo del sueño, es decir, la noche, como a los sueños, las fantasías, las ilusiones o incluso las pesadillas de los trabajadores que él estudió. Además, por supuesto, es clara la cercanía entre la palabra *rêve* (sueño) y la palabra *grève* que significa huelga o paro; así si leemos muy rápido el subtítulo en francés podremos escuchar un eco del sentido: “archivos de la huelga obrera”.

el cuerpo se ausenta, no bajo la forma del no-trabajo sino bajo la de un plustrabajo llevado, para procurar un tiempo libre, hasta el límite de sus fuerzas? (2010, págs. 88-89).

Esta es la crítica de Rancière a la ya típica y sospechosa heroización del trabajo; el trabajo como gran ideal normativo ha sido promovido por cristianos, sansimonianos, marxistas e incluso nacionalsocialistas, por ello no es casual que la crítica de los líderes de la iglesia sansimoniana se dirija hacia aquellos que prefiriendo la embriaguez al trabajo pasan sus días en la taberna o en la cantina. Pero este no es necesariamente el caso de los personajes rescatados por Rancière. Estos evidentemente no creen en las maravillas del trabajo, saben que el taller es un infierno y sienten en sus huesos aquella raíz etimológica que une a la palabra trabajo con la palabra tortura⁷³. Pero tampoco son aquellos que han simplemente huido del trabajo, de hecho, a veces pareciera todo lo contrario; aun sabiendo que el tiempo de trabajo solo les trae embrutecimiento, resisten la jornada laboral en favor de cierto tiempo libre posible y futuro. En inglés la traducción de la última línea citada dice: “but rather by overworking to the limits of one's strength in order to procure some free time for oneself” (1989, pág. 57). Entonces, la verdadera característica de aquella población babilonia, estudiada por Rancière, es que trabajan incluso hasta los límites de lo que resisten solo con el objetivo de ganar algún tiempo libre para usarlo en ellos mismos, ya no para realizar los deseos caprichosos del mercado o del patrón de turno.

En la edición en inglés, luego de la cita anterior, Rancière pasa directamente a comentar la descripción hora a hora que hace Gauny; en la versión en español han sido incluidas un par más de páginas entre ambos momentos, sigamos aquí este segundo camino que traza nuestro filósofo. En contra del enaltecimiento del trabajo, Rancière hace sonar la voz del carpintero poeta. Inicia donde nosotros mismos hemos iniciado el recorrido de la jornada de trabajo de Gauny, esto es, con el comienzo muy temprano de las actividades *contra natura* de la civilización capitalista⁷⁴. Para Rancière, el corazón de aquella descripción no es otro que “la obligación del tiempo consagrado cada día para procurarse los medios de existencia” (2010, pág. 91), el problema esencial es “que el

⁷³ En una pequeña nota periodística Enric González nos recuerda que: “Trabajo viene del latín *trepaliare*, una expresión popular que hace referencia a la acción de torturar con un tripalium. Y ojo, que el tripalium no era cualquier cosa: tres palos cruzados a los que se ataba al reo para, por ejemplo, asarlo a fuego lento, o cualquier otra sevicia que se le ocurriera al torturador” (2021). Trabajo remite a tortura y tortura lleva aquella raíz etimológica a la cual Rancière se ha referido antes, aquel *tort* que significa daño o distorsión.

⁷⁴ La cita usada por Rancière en este caso es la siguiente: “Este trabajador, abandonado a las actividades contra natura de nuestra civilización, se levanta a las 5 de la mañana para encontrarse a las 6 horas en punto en el taller. Yendo a esta cita, sus facultades de artesano funcionan ya. Pues la carpintería, profesión fatigante y complicada, hostiga el cuerpo, inquieta el pensamiento con incesantes preocupaciones, de modo que este obrero se impacienta y se apena ante las diez horas de trabajo que avanzan para devorar su alma arrojando a su boca su ingreso parsimonioso” (2010, pág. 91).

tiempo de la servidumbre necesaria ocupe el tiempo de la libertad posible” (pág. 92). Y “por eso lo más odioso de la jornada de trabajo, como de cada una de sus horas, es tal vez su anticipación” (pág. 92), es decir, la imaginación de las difíciles horas aún por venir que debe soportar el trabajador día a día. “La primera hora lo verá aplicar la energía de su revuelta a un trabajo concienzudo, pasar del odio contra el opresor a la lucha del trabajo” (pág. 92). Al llegar muy puntual al taller, el combate del trabajador contra el trabajo y el tiempo de trabajo comienza.

Rancière comenta la primera hora⁷⁵ de la jornada de aquel trabajador, para él, Gauny describe cómo luego de un rato de un uso férreo de las energías del cuerpo en el objeto de trabajo, el carpintero cae en un “olvido consciente del entorno [que] toma la forma de la ebriedad” (2010, pág. 92). Ya decíamos que los babilonios no huyen del trabajo, de hecho, parecen trabajar con fuerza y entrega a la vez que se emborrachan de olvido, como si quisieran no recordar donde están ni que están haciendo. Para nuestro autor en este relato Gauny nos muestra como el trabajador “según la lógica del ebrio, trabaja para olvidar que está obligado a trabajar” (pág. 93). La violencia del esfuerzo en el trabajo solo tiene sentido “en la medida en que el pensamiento abandone el cuerpo productivo” (pág. 93).

Aparece aquí una especie de temporalidad paradójica, cada hora, nos dice Rancière, se divide en dos: en “los contratiempos de la anticipación y de la reminiscencia” y en los contratiempos del “olvido productivo y de la fantasía improductiva” (pág. 93). Toda unidad de tiempo-hora se parte así en dos contratiempos que a su vez se dividen en otros dos. Anticipación/reminiscencia y olvido productivo/fantasía improductiva. Ha aparecido un curioso concepto temporal que tal vez sea de nuestro interés, Rancière nos habla aquí de contratiempos⁷⁶. Desafortunadamente esta palabra, por su significación musical, ha sido traducida en la versión en inglés como *síncopa*, ya que al parecer *síncopa* y *contratiempo* en música tienen sentidos similares. Si bien la definición de *síncopa* como una técnica de composición musical que rompe la regularidad del ritmo podría de alguna manera servir para describir aquello a lo que se refieren Gauny y Rancière, aquí creemos que el concepto de *contratiempo* puede ser más útil ya que hace referencia directa a la esencia del asunto, esta es, la temporalidad o el tiempo en sí mismos. ¿Por ahora qué podríamos decir de esta categoría nueva de *contratiempo*? Si

⁷⁵ La cita usada por Rancière en este caso es la siguiente: “Llegado al establecimiento, la lucha comienza. Primero, su pobre musculatura descansada un poco por el sueño se empeña en la tarea. Este obrero, entregado a la costumbre, confiado en la solidaridad, dirige su habilidad con conciencia en la buena confección de la obra. Rendido un instante a las íntimas satisfacciones de un trabajo útil, él olvida lo que le rodea, sus brazos van, un detalle del oficio se acaba favorablemente y, prosiguiendo su obra, una hora se agota” (Rancière, 2010, pág. 92).

⁷⁶ La palabra usada por Rancière originalmente es *contretemps* (1989, pág. 71), lo cual nos indica que efectivamente el autor se refiere a un asunto de connotaciones temporales.

esta tiene el prefijo “contra” podemos suponer que se opone a algo, esto debe ser al tiempo dominante de la civilización capitalista, aquel del que hemos hablado más arriba. ¿Qué tienen en común los dos contratiempos de los que nos hablan? Al parecer ambos aluden al pensamiento más que al cuerpo —de nuevo, tiempos múltiples al interior de un mismo tiempo, esta vez promovidos por una suerte de distensión anímica que recuerda a Agustín. Por un lado, anticipar y recordar son actividades fácilmente asociables a la mente o al alma, y por el otro, olvido y fantasía también son a veces relacionados con la mente, o eso parece por ahora. Anticipando una tesis que puede reaparecer más adelante, en la pequeña línea citada vemos que cada uno de esos contratiempos a su vez es nuevamente divisible, es decir, puede haber varios compartimientos de contratiempos menores al interior de un contratiempo mayor, el cual a su vez esté dentro de un tiempo mayor dominante. Tiempos y contratiempos son entonces divisibles interiormente varias veces, además de que coexisten aun cuando estén en disputa, vemos ya prefigurarse una teoría implícita del tiempo en nuestro autor.

Si bien en el apartado anterior habíamos señalado la cercanía entre la descripción de Gauny y los planteamientos del trabajo alienado en Marx, lo cierto es que este modelo teórico no es el de Rancière. De hecho, el paradigma interpretativo que usará no será ni el del marxismo ni el de la disciplina desarrollado por Foucault, en sus palabras:

A partir de allí se escanden las diez horas que repiten cada día los 70 años de Babilonia; no según una acumulación que haría explotar la conciencia de la explotación, o según el mecanismo oscilatorio de las disciplinas y de las resistencias; más bien según las tensiones de un diálogo, de una representación del alma y del cuerpo (2010, pág. 94).

Ni Marx, ni Foucault, sino un extraño diálogo entre una representación del alma y del cuerpo⁷⁷. En la versión en inglés afortunadamente se hace a un lado cualquier mención

⁷⁷ Rancière no suele referirse al pensamiento de Spinoza, pero creemos que es fácil encontrar cierto espíritu espinosiano en sus textos, especialmente cuando se refiere a Jacotot o a aquello que los cuerpos pueden. La filósofa Laura Quintana ha sospechado aquella presencia al comentar lo siguiente: “Es como si, al asumir esta movilidad de un cuerpo como común, se jugara entonces, para Jacotot, como ya antes para Spinoza, la potencia del pensamiento: En tanto que el cuerpo es más capaz de ser afectado de muchas maneras y de afectar a otros cuerpos externos de muchas maneras, así la mente será más capaz de pensar (Spinoza, 2007: 144, 151). En esas formas de mutua afectación los cuerpos se dividen y actúan contra «el destino de la materia» (Rancière, 2007b: 105), es decir, contra una comprensión de sí y del mundo como una materia dada, resistente, reglada, natural, uniforme, que impone ciertos modos de ser. Pero este antimaterialismo de Jacotot, o, más bien, su posición no reduccionista, no lo conduce a un idealismo de la trascendencia o de la incondicionalidad del sujeto autónomo soberano; ese cierto antimaterialismo es también muy material, pues, como he venido mostrando, está centrado en la potencia de los cuerpos, en lo que estos pueden y en la materialidad de lo incorpóreo” (2020, pág. 137). Tal vez, esta formulación de *La noche* sea ya algún tipo de materialismo de lo incorpóreo en el cual se juegue aquella relación creativa entre las potencias del alma y las potencias del cuerpo.

de la representación y allí este mismo pasaje aparece expresado como un juego y una interrelación entre el alma y el cuerpo⁷⁸. Entonces, para Rancière, no estamos ante ningún proceso de alienación o de tecnologías disciplinarias sino en un tenso diálogo entre alma y cuerpo, estas dos palabras son usadas por Gauny, Rancière no las ha elegido, pero se ha quedado con ellas para comentar lo dicho por el carpintero. En el comentario de la primera hora, vemos como este tenso diálogo entre alma y cuerpo se da específicamente en la forma de un cuerpo laborioso y de un alma que recuerda y anticipa a la vez que busca el olvido y la fantasía.

En el comentario de la segunda hora⁷⁹ sucede algo similar. En ella el trabajador acompaña el esfuerzo serio de su cuerpo en el trabajo con una canción que debería incentivar la labor, pero de un momento a otro su cuerpo canta cambiando cierta estrofa, pronunciando un “canto de revuelta” (2010, pág. 94). Para Rancière, aquí tenemos un “primer extravío”, un “primer contratiempo” (pág. 94), en forma de un “murmullo improvisado del cuerpo” (pág. 94) —los cuerpos también inventan contratiempos. El cuerpo trabajador murmulla la revuelta cantando. Este es tal vez el primer contratiempo corporal con el que nos encontramos. ¿Dónde está aquí el diálogo entre el alma y el cuerpo? Para el filósofo del desacuerdo, en esta escena, el cuerpo “va a acompañar los dolores del alma por el camino de sus placeres” (pág. 94), sospechamos que los dolores del alma son aquellos que se desprenden del trabajo y que el camino de los placeres del alma puede ser, en este caso, la música y la revuelta. El cuerpo acompaña el dolor del alma en los placeres musicales y revolucionarios de esta.

Rancière prosigue su comentario⁸⁰, falta una hora antes del primer descanso para comer, aparece en escena por primera vez el patrón. Para nuestro filósofo, aquel no aparece como un enemigo propio de una lucha a muerte entre la burguesía y el proletariado, sino como un sujeto “inoportuno”, una suerte de “carcelero” quien “no contento de observar al cautivo, pretendiese retener el espíritu del trabajador, lo obligará a que aplique su inteligencia a sus planes” (2010, pág. 95). El trabajador escucha “un ruido de pasos que arranca el alma al sueño de la Tierra prometida para devolverla a su

⁷⁸ El fragmento en inglés es el siguiente: “it is the varying tensions of a dialogue, of a play and interplay put on by soul and body” (Rancière, 1989, pág. 60).

⁷⁹ La cita usada por Rancière en este caso es la siguiente: “A veces, atacado de un acceso de inoportuna alegría, tararea un viejo aire querido que canta su padre; extraviándose poco a poco en los caprichos de los sonidos que desnaturalizan su primer recuerdo, la medida de su júbilo cambia extrañamente; pues murmura un canto de revuelta que simula el fusilamiento” (2010, pág. 94).

⁸⁰ La cita usada por Rancière en este caso es la siguiente: “Sin embargo resta una hora a consumir antes de alcanzar la del reposo, y el obrero se irrita, pues ensoñaciones le asaltan exponiendo las riquezas prometidas por las maravillas de una buena organización. Aturdido por el vaivén del empresario o de su capataz, forzado a entenderse con uno de ellos sobre los planes que fatigan la atención, las observaciones secas encuentran respuestas parsimoniosas y las miradas intercambian descontentos que profundizan más lo que separa a los dos hombres” (2010, pág. 95).

cautividad” (pág. 95), el patrón está rondando el taller con su mirada y su cuerpo, está vigilando que los trabajadores estén haciendo lo que deben hacer. El alma del carpintero es devuelta a la fuerza al momento presente de los sufrimientos del trabajo y del taller. Sufrimientos en los cuales, además, está solo, sus compañeros intimidados por aquella mirada policíaca parecen alejarse de él, ninguna alegría del pensamiento puede ser puesta en común en este escenario.

El final de la tercera hora y el tiempo de la comida⁸¹ también reciben la atención de Rancière:

Así acaba la tercera hora y comienza la de una comida que no sería la del alma. Pues este tiempo de la comida reaviva la constricción fundamental: la constricción del cuerpo que hay que alimentar para que pueda continuar una actividad que no tiene otro objeto sino su nutrición (pág. 96).

Vemos de nuevo las tensiones entre el alma y el cuerpo, el tiempo de la comida no es un tiempo de ampliación o realización de las potencias del alma, todo lo contrario, este pone sobre la mesa la contradicción fundamental, es decir, la necesidad de trabajar para alimentar al cuerpo del trabajador y los cuerpos de sus hijos —si es que este tiene una familia. El alma y la imaginación del trabajador se debilitan ante “los escombros de lo real” (2010, pág. 95). El trabajador solo quiere tener algo de tiempo libre en el cual su alma pueda desprenderse de la tortura del trabajo, por ello come de afán, quiere aprovechar algunos de los minutos restantes de la comida, pero desafortunadamente la campana del taller no tarda en sonar. Y aún faltan siete⁸² horas más.

Aparecen de nuevo la imaginación y el olvido⁸³ en el alma del carpintero, este preferiría ser una planta o una libre ave antes que estar encerrado en aquel taller. En su alma

⁸¹ La cita usada por Rancière en este caso es la siguiente: “El estómago del obrero, aguzado por el apetito que provoca un trabajo turbulento, no se alimenta conforme a las reglas de la higiene, sino se colma con platos más o menos adulterados de un mal negocio de comidas hechas [...]; el aire viciado desflora sus sentidos, y, a pesar de que su imaginación, independiente de los lugares y de los tiempos, se inventa una existencia armónica, se abate pronto ante los escombros de lo real. Este obrero quiere absolutamente felicidad. Come con prisa para ser libre un poco y perderse veinte minutos en el fondo -de alguna vaga esperanza. Pero, a pesar suyo, su oído atento permanece a la escucha, pues la campana sonará pronto y por adelantado su timbre le importuna despertando comparaciones peligrosas contra los que viven del trabajo de los otros” (2010, pág. 96).

⁸² La cita usada por Rancière en este caso es la siguiente: “Dentro del taller, el deber lo sostiene, se arma de resoluciones ante las siete horas monótonas, inevitables, yugo que hay que soportar para alimentar el cuerpo. ¿Es para excusarse que éste se hace compañero cómplice y ofrece al espíritu, sometido para él al yugo del taller, la distracción del trabajo? A menudo una dificultad laboral hábilmente vencida lo distrae un poco y parcela la duración del tiempo” (2010, pág. 96).

⁸³ La cita usada por Rancière en este caso es la siguiente: “Este carpintero percibe más allá de las torturas de lo próximo la cima de un álamo que se balancea por los aires, codicia la existencia vegetativa del árbol

“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” (2010, pág. 98) —el trabajador sueña con devenires vegetales y animales. El carpintero poeta envidia la libertad física y la libertad para la contemplación del mundo de las cuales gozan los pájaros. Pero de nuevo siente la mirada del patrón, de nuevo debe abandonar sus ensoñaciones —parecidas a las que llevara a cabo tantas veces Rousseau—, esto lo enfurece y lo molesta, desata en él el germen de la rebelión necesaria en contra del trabajo. Así llega a la segunda comida, “la rebelión que propaga ahora no se identifica más con las irritaciones y las rabias de los esclavos insurrectos sino con el apostolado que establece las leyes de un mundo vuelto a poner al derecho” (pág. 98)⁸⁴. El carpintero aprovecha el tiempo de la comida para enseñar a sus compañeros de labor la consigna de la emancipación y de la revuelta.

Rancière no tarda en advertirnos sobre el sentido de esta conspiración propagada por el carpintero: “It is a conspiracy without face or temporal bounds, entailing neither the revolt of the eighth hour nor the organization of liberation's stages” (pág. 42). Esta no tiene límites temporales ni tampoco es una lista de las etapas necesarias a recorrer para alcanzar la liberación. Para nuestro autor, es “en los intervalos del trabajo [donde] ella prefigura, mediante relaciones transformadas entre los individuos, el advenimiento de otra época, cuya temporalidad, cuando suena la campana, se destaca justamente por eso: viene a sorprenderlos en lugar de hacerles sufrir su anticipación” (pág. 99). Es como si la nueva época y la nueva temporalidad empezaran ya a darse en los intervalos o contratiempos del tiempo de trabajo en el taller. Chispazos del futuro posible, pero a la vez parcialmente presente. Coexistencia de temporalidades anacrónicas. Se está prefigurando allí una emancipación como emancipación temporal. Ya hay algo también de emancipación intelectual y subjetivación estética, el deseo poético de contemplación que es negado y hace sufrir al trabajador solo es posible porque Gauny ya ha probado el néctar de las letras, en sus noches, en sus paseos con sus camaradas, en la lucha política. Donde no debería aparecer germen alguno de la emancipación político-temporal, aun así, este aparece.

y se enterraría gustosamente bajo su corteza para no sufrir más. Pasan cuervos, sueña con la vasta perspectiva que ellos dominan y de la que está privado; contempla los bellos campos donde su vuelo se dirige; envidiando a esos pájaros libres que viven conforme las leyes de Dios, en su delirio, quiere descender del hombre al animal” (2010, pág. 97).

⁸⁴ La cita usada por Rancière en este caso es la siguiente: “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” (2010, pág. 98).

Se han abierto los intervalos o las brechas de tiempo en las cuales el trabajador puede revelarse en contra del tiempo del Capital y del taller, pero aún falta la última hora de trabajo, “hora que se alarga desmesuradamente” (2010, pág. 100), la espera hace sufrir al carpintero. Ya lo habíamos señalado en el apartado anterior, la hora final⁸⁵ es la más terrible de todas ya que “la espera exagera diez veces su duración” (pág. 101). Por fin, luego de tortuosos e infinitos minutos, suena la campana que anuncia que la jornada ha terminado, despejando el camino para el “único bien que resta al proletario: su noche” (pág. 101), “donde el alma obstinadamente se extiende hacia los goces del estudio” (pág. 101) y del placer de aprender, derecho que no le puede ser arrebatado. Rancière enuncia claramente el problema al cual se enfrenta el trabajador en cuestión:

¿Cómo instaurar en los intervalos de la servidumbre el tiempo otro de una liberación que no sea la insurrección de los esclavos sino el advenimiento de una sociabilidad nueva entre individuos que han despojado, cada uno por su cuenta, esas pasiones serviles que, sin embargo, el ritmo de las horas de trabajo, los ciclos de la actividad y del reposo, de la ocupación y el desempleo reproducen indefinidamente? (2010, págs. 101-102).

Aquí está seguramente el corazón del tema de la emancipación, debemos responder a esa pregunta: ¿Cómo instaurar en los intervalos de la servidumbre el tiempo otro? Tal vez es la pregunta ante la cual Rancière nunca deja de intentar dar alguna respuesta, a través de toda su obra y en cada uno de los campos heterogéneos sobre los cuales escribe. Podemos decir que esta cuestión nos acompañará a lo largo de todos los capítulos de nuestro trabajo.

Rancière también sabe ver la contraposición marcada por Gauny entre el trabajo por jornada y el trabajo a destajo, por ello en el capítulo siguiente de *La noche —titulado *El camino de la ronda*—* nuestro autor comenta en detalle el tiempo de trabajo de un carpintero entarimador. Pero antes de llevar a cabo el paso de un tipo de trabajo a otro, el autor del desacuerdo, formula el problema en términos de una enfermedad que estarían sufriendo los trabajadores por jornada, de lo que se trata es de “un lento desinvertimiento de lo real: progreso del tiempo vacío sobre el tiempo pleno” (2010, pág. 108), esto es lo que viven el carpintero y todos sus compañeros en el taller, la “usura del ser por la nada” (pág. 108) o, lo que es lo mismo, en palabras de Gauny, “una vida

⁸⁵ La cita de Gauny usada por Rancière en este caso es la siguiente: “Es la más terrible, resume las otras: la espera exagera diez veces su duración. El tedio, esa horrible ocupación de los productores condenados a trabajos repulsivos por lo extenso de su acto, el tedio atormenta los miembros y el espíritu de este obrero. Las posiciones corporales que exige el oficio importunan. Todo en él quiere escapar de sí mismo y se lanza hacia un mundo desconocido que desea como una dicha. El anochecer cae y su alma se desgasta interrogando los minutos” (2010, pág. 101).

mendigada a Dios, minuto a minuto” (pág. 108) —una enfermedad temporal sin duda. Extraña combinación términos: un par de palabras al parecer provenientes de Benjamin y otra del psicoanálisis. La enfermedad del trabajo por jornada consiste en el progreso del tiempo vacío sobre el tiempo pleno, quien haya leído las *Tesis sobre la historia* (2008), reconocerá fácilmente la influencia de Walter Benjamin en esta línea. Para este último autor el tiempo vacío es el tiempo del progreso capitalista, mientras que el tiempo lleno es el tiempo de la irrupción política y mesiánica de los débiles⁸⁶. En el uso que hace Rancière de estas palabras vemos como la carga valorativa de los dos conceptos se mantiene; el tiempo pleno es el tiempo por el cual lucha Gauny, mientras que es el tiempo vacío el enemigo a derrotar —aunque claramente ha cambiado el sentido de aquellas dos categorías temporales.

También aparece el curioso concepto psicoanalítico de desinversión, es muy raro encontrar en Rancière conceptos provenientes de esta tradición⁸⁷, pero no hay duda de que esa es la palabra usada, está en las versiones francesa, española e inglesa, prácticamente idéntica en las tres. Según el diccionario de psicología de Akal (2004), el desinversión es la pérdida del inversión, y este es la carga energética y afectiva que el sujeto hace sobre algunos objetos. Entonces, podríamos decir que —tal vez para no caer en el viejo modelo de la alienación del ser humano con respecto a las cosas y al mundo— Rancière opta por hablar de desinversión de lo real, es decir, de la pérdida de la carga sentimental y afectiva de la cual había dotado al mundo el trabajador en cuestión, esto producto del trabajo por jornada. Esta enfermedad acosa al trabajador y a su doble, a aquel escritor o poeta que muchos trabajadores quisieran ser, fueron o murieron intentado serlo. En palabras de Rancière, “la común frontera del trabajo y del no trabajo, de la obra de la mano y de la obra del pensamiento, una misma enfermedad hace los destinos del obrero y del escritor” (2010, pág. 110). Enfermedad que la mayoría de las veces acaba mal para esos dos que son uno mismo, según la hora del día trabajador o escritor —vemos aquí al doble como una figura que encarna diferentes tiempos. Por ello la importancia de la consigna con la cual hemos empezado el apartado anterior: “hurtar jirones de ocio” al “frenesí de la actividad tiránica” del tiempo (pág. 113) es la táctica y la estrategia a la vez, en tanto ya no creemos en ninguna linealidad progresiva propia del tiempo de la promesa.

⁸⁶ Al respecto de este tema yo mismo he intentado hacer una pequeña interpretación del tiempo en Walter Benjamin, en mi texto *Gadamer o Benjamin: tiempo, historia y tradición* (2021).

⁸⁷ Si bien es cierto que Rancière publicó un libro titulado *El inconsciente estético* (2005), es igualmente cierto que este texto no es un escrito psicoanalítico, sino más bien es el intento transdisciplinar que emprende nuestro filósofo para poner en diálogo sus reflexiones sobre el arte con algunas propuestas de Freud. Además, en este libro no aparece ni una sola vez el mencionado concepto de desinversión.

Pero ¿cómo arrancar la mayor cantidad de jirones de tiempo de ocio si los babilonios no son de esos que huyen del trabajo? Los babilonios no escapan de la labor, así como tampoco invierten la jornada trabajando de noche y descansando en el día. “No es a costa de la jornada de trabajo y de la relación con la herramienta que la libertad debe instalar sus márgenes, sino en ellas” (2010, pág. 114). La libertad del trabajador está en las márgenes del trabajo, y por ende en las márgenes del tiempo de trabajo. “Gauny se hará entonces marginal del interior, obrero entarimador a destajo, en casas donde trabaja a sus horas, sin amo” (pág. 114). Aparece por primera vez el concepto de margen⁸⁸, y lo hace en una forma muy curiosa, como una margen interior. El carpintero no se hará marginal huyendo del tiempo de trabajo del Capital, se hará marginal dentro del mismo estómago de la bestia, trabajará, pero efectuará una pequeña torsión que le permite disfrutar de algún grado de libertad negada a quienes trabajan por jornada.

Como en el capítulo anterior de *La noche*, Rancière comentará varias de las reflexiones de Gauny, esta vez algunas de las incluidas en *El trabajo a destajo*. Aquí ya no habrá horas que marquen el ritmo de los comentarios, pero prestaremos especial atención a aquellos que se refieran al tiempo del carpintero entarimador. En palabras de Gauny, el trabajo a destajo tiene algunas ventajas, por ejemplo, que el patrón que lo contrata no se ve perjudicado de ninguna forma por el tiempo que pierda o demore el trabajador haciendo su trabajo, por ello aquel no tiene “preocupación por las horas y los cuidados que él gasta” (2010, pág. 115), en este tipo de trabajo este trabajador se siente como en su casa (pág. 115). Para Rancière este estar en casa significa “fugarse del taller del amo” (pág. 115), es decir, escaparse del infierno. El carpintero poeta ha logrado huir hacia

este espacio desierto que todavía no es una residencia; un lugar vacante donde los albañiles han terminado su obra y donde los propietarios no han instalado todavía sus muebles; un lugar pues donde, rompiendo en ese breve intervalo⁸⁹ la constricción que atrapa al obrero entre el empresario, amo del trabajo, y el burgués, amo del orden propietario, el entarimador podrá acondicionar una puesta en escena que es al mismo tiempo el simulacro de su propiedad y la realidad de su libertad (2010, pág. 115).

⁸⁸ Creemos que este concepto de margen es reemplazado posteriormente en la obra de Rancière por el concepto de borde, nuestro autor hablará de los bordes de la política o de la ficción, ya veremos como la política siempre ocurre precisamente en los bordes, pero en un borde que se pliega hacia adentro, tal vez por ello ya aparece en *La noche* un sentido afirmativo de la margen como lugar de la emancipación intelectual y del otro tiempo posible.

⁸⁹ El concepto de intervalo aparece en francés como *intervalle* y en inglés como *interval*, sospechamos también cierta evolución y continuidad de esta categoría hacia la de *écart*. Ya la profesora Laura Quintana (2020, pág. 71) ha señalado la importancia capital de aquella palabra entendida como una brecha-intervalo-intersticio que se abre en cada escena de emancipación intelectual o de demostración política.

Estar y sentirse como en casa es entonces lograr escapar del taller-infierno, hacia una suerte de espacio vacío o intermedio —una heterotopía o una heterocronía— que aún no es habitado por sus verdaderos dueños, pero que le da al carpintero poeta las condiciones de posibilidad para romper, así sea por un pequeño intervalo de tiempo, las cadenas de la opresión del trabajo por jornada, consiguiendo así dedicarse a realizar, de alguna manera, su libertad. Rancière nos dice que, en este tipo de trabajo, el trabajador pone en marcha un simulacro de su propiedad, específicamente “afirmando una propiedad de su trabajo”, al parecer este trabajo no le es absolutamente enajenado, su propiedad sobre él pasa por “el trastorno de su relación con el tiempo” (2010, pág. 115). Inmediatamente reaparecen las palabras de Gauny, en el trabajo a destajo “el tiempo que [el trabajador] debe pasar allí no lo entristece jamás” (pág. 116), la “exactitud de la hora” no lo sofoca, “él no teme la mirada abominada del patrón” (pág. 116), “ni la señal de las horas que fuerza a los otros obreros a romper su charla para correr bajo el yugo” (pág. 116), “las horas giran rápido para él” (pág. 116). La exaltación de su pensamiento hace que el carpintero “devore el tiempo cuando [al contrario] el hombre en la jornada es devorado por él” (pág. 116).

Para nuestro filósofo, Gauny “es adepto de las medicinas paralelas” (2010, pág. 116) y en este caso intentará curar una fiebre con otra, la “fiebre del trabajo servil con la fiebre del trabajo libre” (pág. 116). De nuevo, no se trata de escapar en sí mismo del trabajo, el carpintero debe alimentar su cuerpo y ayudar a alimentar el cuerpo de su esposa, no tiene hijos o de lo contrario también tendría que alimentarlos. Tanto el trabajador por jornada como el trabajador a destajo tienen un cuerpo individual y un cuerpo familiar que alimentar, ambos sufren por ello la fiebre del trabajo, pero para el personaje de Gauny “el dominio de su tiempo y la soledad de su espacio cambian la naturaleza de esta fiebre e invierten la relación de dependencia” (pág. 116). El entarimador se enfrenta a un “frenesí menor” que el que acosa a quien trabaja por jornada.

Aquí también se desarrolla, con sus particularidades, aquel mencionado diálogo entre alma y cuerpo, en palabras de Gauny: “dando aire a su pensamiento, cada día macera más y más su cuerpo” (2010, pág. 116), el cuerpo se mortifica, pero como condición para que el pensamiento pueda tomar una gran bocanada de aire o incluso volar en él. Esta libertad fuera de la mirada del patrón “le encanta”, él “mortifica su cuerpo para dar vuelo a su alma” (pág. 117). La soledad, a diferencia del aislamiento, es algo deseado y buscado⁹⁰, esto parece aplicarse al caso que relata Gauny, el trabajador entarimador a destajo busca deliberadamente la soledad ya que esta fundamenta las bases de su

⁹⁰ Para Gadamer la soledad es algo buscado, ya que siempre se está solo en busca de algo (1993, pág. 111), por ejemplo, se busca tranquilidad, espacio o paz; esto quiere decir que la soledad no es necesariamente un fenómeno negativo. Por el contrario, el aislamiento es una experiencia de pérdida o de renuncia que se padece, pero no se busca (1993, pág. 112).

libertad, la cual se expresa en “el infinito dado a plena luz a la mirada solitaria” (pág. 117).

Pero no se trata aquí simplemente de una suerte de tortura corporal que hace posible pensar, se trata más bien de una “ascesis” (2010, pág. 117), tal vez en el sentido de las prácticas de sí foucaultianas, una práctica de sí que es a la vez una práctica de libertad⁹¹, una suerte de ejercicio espiritual que también implica cierta práctica corporal. “No se trata de pagar con servidumbre de porquería el derecho a volar en el cielo poético. No hay elevación del pensamiento allí donde el cuerpo vive en la fealdad y el fango” (pág. 117); entonces aquella mortificación y maceración del cuerpo no es todo, la historia no termina allí, la ascesis no es meramente tortura corporal, si lo fuera no habría diferencia entre esta y el trabajo por jornada, la relación entre cuerpo y pensamiento se ve complejizada una vez más. “La santificación del alma pasa por la santificación de los sentidos” (pág. 117), es decir, la maceración del cuerpo es apenas un primer momento del ejercicio espiritual, uno anterior a la realización adecuada de algunas de sus potencias a través de sus sentidos. El oído se libera de “la grosería de las conversaciones del taller o [...] del tintineo imperioso de la campana” (pág. 117), la vista se libera del “tono gris del taller y del odio que suscitaba la mirada del amo” (pág. 117). “El alma del entarimador refleja los espectáculos que lo rodean. No puede ganar la pureza de su noche con el envilecimiento de su jornada” (pág. 117). De nuevo, Rancière parece devenir espinosista, resuena en sus lecturas de Gauny, aquella pregunta del gran ateo pulidor de lentes, a saber: ¿qué es aquello que puede un cuerpo? Será la emancipación intelectual y luego política la respuesta; en este caso, Gauny hace efectivamente una experiencia estética que le estaba prohibida, lo hace contemplando el paisaje de un bello jardín, abriendo así un tiempo en la margen interna del tiempo del Capital, aumentando las potencias de su cuerpo y de su alma.

Es en este contexto en el cual aparece de nuevo aquella escena que ya hemos evocado anteriormente del goce estético⁹². Aquella en la cual el carpintero poeta se demuestra

⁹¹ Aquí hago referencia al concepto foucaultiano de prácticas de sí, entendidas como prácticas deliberadas que hace un sujeto sobre sí mismo, solo o con ayuda de otros, con el fin de transformarse. Ya el mismo Foucault había insistido en que estas prácticas podían ser entendidas como prácticas de libertad, así lo fueron durante gran parte de la época griega. Pero, cabe aclarar que no son necesariamente siempre prácticas de libertad y que a veces pueden ser prácticas de dominación, como se dieron al inicio de la época medieval e incluso hoy cuando aparecen a la orden del día en todo tipo de discursos de autoayuda. Nosotros queremos creer que en el caso de Gauny estas prácticas ascéticas de sí pudieron ser prácticas de libertad, una prueba de ello pueden ser las prácticas en las cuales se materializaba lo que el carpintero poeta llamaba la economía cenobítica, con las cuales se ponía en marcha todo un plan de ahorro que hacía disminuir la dependencia que el trabajador tenía del trabajo y por ende aumentaba su libertad.

⁹² La cita usada por Rancière en este caso es la siguiente: “Creyéndose en casa, tanto que no acaba la pieza que entarima, ama el ordenamiento de ella; si la ventana se abre sobre un jardín o domina un horizonte pintoresco, un instante detiene sus brazos y planea en pensamientos hacia la espaciosa perspectiva para disfrutarla mejor que los poseedores de las habitaciones vecinas” (2010, pág. 118).

poseedor de una inteligencia y un gusto estéticos universales, siempre negados a los de su clase. Rancière responde a la crítica althusseriana de la ilusión; para él lo que experimenta Gauny y su personaje no corresponde con lo que dice el sentido clásico de aquella palabra, es más bien una ilusión “perfectamente transparente en sí misma; no ignora nada de sus causas ni de sus efectos y no entabla ningún pacto con el enemigo al que sirve” (2010, pág. 118). Hay dialéctica entre los sufrimientos corporales y la realización de algunas facultades del pensamiento y del cuerpo mismo:

Posesión de sí a través de la cual se reproduce la pérdida de sí, ilusión beneficiosa para la explotación que descansa sobre la realidad de la liberación. Esta complementariedad no encierra la ilusión en el círculo de una ignorancia ni incluso de una complicidad. El movimiento que se define allí es el de una espiral que, en la semejanza misma de los círculos donde la misma energía se consume en beneficio del enemigo, realiza una ascensión efectiva hacia otro modo de existencia social (2010, pág. 119).

Estamos ante una curiosa dialéctica entre cuerpo y alma, entre pérdida de sí y posesión de sí. Bien lo dice Rancière, no se trata de un círculo vicioso, ni siquiera virtuoso, la imagen evocada por él es clara, esta dialéctica —si aún puede llamarse así— tiene forma de espiral: espiral ascendente que va de la pérdida de sí corporal a la nueva posesión de sí del alma y también del cuerpo. Ni ilusión althusseriana, ni complicidad con el patrón o con el Capital, mucho menos ignorancia. El sentido de la espiral apunta hacia otro modo de ser y de existir diferente al del trabajador alienado. “Que la campana no se haga oír ni sobre todo esperar más, que el patrón sea desposeído de la soberanía de su mirada” (2010, pág. 119). Es esto lo que está en juego en la decisión y el camino que ha tomado el carpintero entarimador. Sabemos, por los análisis de Foucault, al respecto del panóptico, el papel que juega la mirada del patrón en los juegos de poder, Gauny da cuenta de esto a su manera, por eso intentará siempre salir del campo de visión del explotador, así como también llamará a los obreros constructores de prisiones a boicotear aquella máquina de fabricación de panópticos⁹³ que vigilan a sus hermanos de clase.

“La ausencia del patrón en el tiempo y el espacio del trabajo productivo hace de este trabajo explotado algo más: [...] la formación de un tipo de trabajador que pertenece a una historia diferente a la del dominio” (pág. 119). Rancière dirá incluso que de lo que se trata es de la formación de una nueva humanidad que pasa por “una ascensión en la jerarquía de los seres y de las formas sociales” (pág. 119). Una fiebre se cura con otra —fiebre del tiempo negado contra fiebre de la emancipación temporal—: “La

⁹³ Al respecto ver *A los obreros constructores de prisiones celulares* en *El filósofo plebeyo*.

voluptuosidad de la liberación es una fiebre sin cura y que no puede no transmitirse” (pág. 120), en Gauny se combinan apostolado de la rebeldía, palingenesia y cierta filosofía de la prueba. “Esta iniciación funda una división (partage) del tiempo antitética a la que definía el descenso del tipógrafo a los infiernos: una presencia positiva del no-ser —ausencia, ilusión, futuro— en el ser, donde no es más la muerte que se anticipa sino el renacimiento” (pág. 120). La dialéctica entre el ser y el no ser, posesión de sí y pérdida de sí, no implica entonces la victoria secreta de la muerte sino el ascenso a una nueva vida. La emancipación intelectual como política del tiempo, aparece ya por segunda vez.

Llegados a este punto aún faltarán cientos de páginas de *La noche*, la mayoría de ellas dedicadas a los devenires azarosos, casi siempre más o menos trágicos, de los simpatizantes sansimonianos. En el capítulo once, titulado *La república del trabajo*, Rancière insiste en la contraposición bien marcada por los líderes de la secta sansimoniana entre el ocio y el trabajo. Para ellos al mundo del ocio le corresponden los sentimientos más bajos, mientras que al mundo del trabajo le corresponde la grandeza de la dedicación⁹⁴. En el último capítulo, el doce, se expone el proyecto malogrado de algunos miembros de la iglesia de construir una nueva Icaria en algún lugar de Texas.

Así se acaba *La noche*, pero nunca nos encontramos con un apartado dedicado a la descripción detallada del tiempo de las noches obreras en las cuales los trabajadores no duermen, sino que escriben. Entendemos que a lo largo de las casi quinientas cincuenta páginas del libro nos encontramos con innumerables fragmentos de las producciones literarias y poéticas de aquella generación de trabajadores y trabajadoras. Las noches obreras aparecen ya materializadas e intercaladas en cada pequeña parte del texto. Lo único que tenemos de las noches obreras son las palabras escritas en ellas —de nuevo, las palabras o los papeles del pueblo. Tal vez, sospechando aquella presencia ausente del tiempo de la noche en *La noche de los proletarios*, el *Colectivo Situaciones* decidió hacer hablar a Rancière sobre el tiempo en el prefacio de la versión en español de la obra.

El *Colectivo* inicia aquella entrevista poniendo de manifiesto que en *La noche* se presentan “un conjunto de temporalidades que rompen con la linealidad histórica” (2010, pág. 8), le preguntan a nuestro filósofo “qué tiempo concebir diferente al de la permanencia del destello” (pág. 8). El colectivo seguramente está preocupado por aquel debate al respecto del acontecimiento político entendido simplemente como destello o

⁹⁴ En palabras de Rancière, refiriéndose a las creencias de aquellos líderes sansimonianos: “el mundo de la ociosidad no puede estar poblado sino por sentimientos bajos, e incluso los intereses son allí pequeños; mientras que la grandeza de las dedicaciones de los trabajadores es necesariamente proporcional a la intensidad de las penas y a la profundidad de la indigencia” (2010, pág. 373).

relámpago en medio de la noche del poder y que se apaga luego de aparecer, este es el destello acontecimental que para algunos es necesario hacer perseverar en el tiempo. Para responder esta pregunta Rancière nos dice que “el problema de las temporalidades se plantea, hoy como ayer, en los mismos términos generales” (pág. 8). Esta forma de problematizar el asunto dice que existe el tiempo normal y cotidiano que es el tiempo de la dominación y el poder: “Ésta impone sus ritmos, sus escansiones del tiempo, sus plazos. [...] Separa entre quienes tienen tiempo y quienes no lo tienen” (pág. 8). Este tiempo dominante codificaría y articularía todas las demás temporalidades en sus propios términos. Habría entonces por lo menos dos —aunque parece que Rancière termina tipificando tres— formas de hacerle frente o de distorsionarlo. La primera forma es aquella que aplica para los trabajadores de *La noche*: ellos “renegocian su relación subjetiva con las escansiones del tiempo” (pág. 9), ellos lograron “reapropiarse de esta fragmentación del tiempo para crear formas de subjetividad que vivan otro ritmo que el del sistema” (pág. 9). La segunda forma de distorsión se refiere a ciertas interrupciones, a ciertos “momentos en que se detiene una de las máquinas que hacen funcionar el tiempo” (pág. 9) como, por ejemplo, el trabajo. Finalmente, tal vez incluida en la segunda forma o siendo una tercera forma independiente, algunas veces las masas “oponen su propio orden del día” al tiempo dominante (pág. 9). Rancière hace un llamado a no subestimar este tipo de situaciones ya que para él

Estos “momentos” no son solamente instantes efímeros de interrupción de un flujo temporal que luego vuelve a normalizarse. Son también mutaciones efectivas del paisaje de lo visible, de lo decible y de lo pensable, transformaciones del mundo de los posibles (2010, pág. 9).

Haciendo a un lado la discusión marxista entre reforma y revolución, o entre espontaneidad y organización, el filósofo del desacuerdo insiste en que de lo que se trata es de “las temporalidades heterogéneas” (2010, pág. 10) y nos indica cual podría ser la tarea política a realizar: “La cuestión es hacer durar una aceleración del tiempo, una aceleración de la apertura de los posibles” (pág. 10), aunque para él esto solo haya sido realizado ya no en el mundo “social” sino en la literatura y el cine. Necesitamos de “una imagen del tiempo como desarrollo de la potencia autónoma de esos momentos. Pero es necesario constatar que ella aún no existe como imagen de lo político” (pág. 10).

La consigna queda indicada: hacer durar o institucionalizar los intervalos contratemporales. Hemos visto varios ejemplos de ellos. Tenemos entonces que el tiempo otro es la noche, no sabemos cómo fue, apenas hemos oído algunas de sus palabras. El tiempo otro también existe en el trabajo a destajo, tiempo otro marginal al interior mismo del tiempo de trabajo, y, además, el tiempo heterogéneo también es la torsión del alma y el cuerpo en el taller donde se está toda la jornada. Se podría decir

que *La noche*, a su manera, es un inventario de los contratiempos, y sus productos, inventados por aquella generación de trabajadores que encontraron a Rancière cuando aquel hacía, hace ya varias décadas, el trabajo de archivo para su tesis doctoral. *La noche* es a la vez una práctica de escritura histórica que es también una política estética del tiempo —una política (temporal) de la escritura—, un libro que escribe y hace posible la igualdad distorsionando el tiempo dominante del Capital al dar cuenta de las emancipaciones intelectuales y las subjetivaciones estéticas —también temporales— de un puñado de obreros. Algo impensable para los historiadores científicos que habíamos estudiado antes.

4.4. La sociología del tiempo libre

Antes de terminar este apartado quisiéramos detenernos un instante en una suerte de comparación entre la lectura de Rancière y aquella que pone en marcha la que podríamos llamar la sociología del tiempo libre o del ocio, en este caso encarnada por Norbert Elias y Eric Dunning (1992). Es más que conocido el rechazo de Rancière a la sociología en general, y especialmente a aquella versión estructuralista propuesta por Bourdieu, así que no será extraño ver como aún la versión crítica de Elias sufrirá al encontrarse con el caso histórico y empírico trabajado por nuestro filósofo. Creemos que este pequeño comentario debe ser llevado a cabo en tanto es necesario separar la lectura que hace Rancière de cualquier tipo de esta sociología.

Para el par de mencionados sociólogos el tiempo libre es todo el tiempo que no se ocupa en el trabajo, en esto parecen estar de acuerdo con la mayoría de los estudiosos de aquel campo. El tiempo libre puede ser llenado con actividades no recreativas y actividades recreativas, siendo éstas últimas aquellas que merecerían el calificativo de ocio. Es decir, el ocio sería una actividad recreativa llevada a cabo en el tiempo libre. Y, además, aquellas actividades de ocio tendrían las siguientes características fundamentales: conllevan un relajamiento de los controles emocionales impuestos por la sociedad, por ende, son ricas en experiencias afectivas; conllevan un proceso de relajamiento de las rutinas cotidianas de las personas; e implican pocos riesgos para quien las realiza ya que cuentan con la aprobación de la sociedad. Los autores también tipifican tres tipos de grupos de actividades de tiempo libre así: tareas del tiempo libre, actividades de autorrealización y actividades recreativas. Siendo las últimas las actividades más claramente dedicadas al ocio.

¿Cómo se ubican Rancière y sus proletarios sansimonianos con respecto de estas tipificaciones? Podemos partir de recordar que nuestro filósofo, al realizar su lectura de las palabras de aquellos trabajadores, en realidad no diferencia entre tiempo libre y ocio,

pareciera que de hecho estos dos conceptos fueran uno mismo, ya veremos en el siguiente apartado si esto es así e intentaremos deducir que implicaciones tiene esta no diferenciación. Por el contrario, Elias y Dunning se esfuerzan explícitamente por hacer aquella separación y reprochan a otros sociólogos no haberla hecho. Esto es importante porque recordemos que muchos de los pequeños contratiempos que materializan la emancipación intelectual, y también la subjetivación estética, ocurren de hecho en el marco general del tiempo del trabajo. El carpintero entarimador está trabajando, al igual que los trabajadores por jornada que logran por pequeños instantes romper la temporalidad del taller. Solo en la noche no se está trabajando, solo allí hay tiempo libre, y tal vez en el desempleo o en el fin de semana, tiempos en los cuales también el carpintero poeta y sus amigos pueden dedicarse a las más diversas especulaciones metafísicas.

Respecto a las características fundamentales del ocio propuestas por los sociólogos, vemos como algunas aparecen en el caso de la generación estudiada por Rancière, pero otras no. Sobre el relajamiento de los controles emocionales impuestos socialmente y las experiencias afectivas, podríamos decir que efectivamente las noches obreras y sus contratiempos en el tiempo del trabajo implican grandes y ricas experiencias emocionales y afectivas como queda expresado en el sin fin de citas y el material bibliográfico rescatado por Rancière, así como en su énfasis en el aumento de las potencias del alma de los trabajadores. Sobre el relajamiento de las rutinas, esto no es del todo seguro en *La noche*, allí vemos como los babilonios prefieren trabajar más duro con tal de ganar algo de tiempo libre futuro, pero, por otro lado, en la vida y el itinerario de Gauny vemos como efectivamente hay una invención de una nueva rutina de vida que intenta no reproducir las rutinas del trabajo por jornada. Además de que el uso de las noches para otras actividades diferentes al sueño también implica una ruptura con la rutina que impone el Capital. Finalmente, respecto a que las actividades de ocio implican poco riesgo para quien las realiza y que son aceptadas por la sociedad⁹⁵, es claro que para los sansimonianos-babilonios ocurre de hecho totalmente lo contrario, es decir, dedicar las noches a la escritura y la creación por lo general tiene un destino trágico, algunas historias de ese tipo son contadas en detalle en *La noche*, la muerte y la pobreza son el premio que espera al trabajador-poeta. Y esto se da precisamente porque este tipo de actividades no son aceptadas tranquilamente por una sociedad policial y ordenada que demanda que todos sigan en sus lugares y hagan lo que deben hacer. Sobre los grupos de actividades, en realidad la mayor parte de lo que hacen los trabajadores analizados por Rancière entra en la segunda categoría, es decir, son

⁹⁵ Elias y Dunning dicen que: “El riesgo -caminar al borde del abismo- forma parte de muchas actividades recreativas” (1992, pág. 27), el problema es que para los trabajadores de *La noche* muchas veces aquel acercamiento al abismo no tenía vuelta atrás.

actividades de autorrealización más que actividades de ocio recreativas en sí mismas. Para terminar este comentario, podríamos decir que la generación de Gauny hace actividades recreativas solamente si entendemos este adjetivo como actividades que llevan a cabo la re-creación del sujeto que las pone en marcha, no en el sentido de la diversión sino en el sentido de la re-invencción subjetiva y colectiva de los modos de vida en común.

4.5. *Good times, or, pleasure at the barrière*

Habíamos olvidado hasta este momento mencionar que nuestro autor participó durante varios años, de 1975 a 1985, en la revista *Les Révoltes Logiques*, en aquella se encuentran consignados varios artículos cortos que condensan algunas de las preocupaciones teóricas que Rancière tenía por aquellos días. Nuestro autor nos cuenta que la revista tuvo como objetivo pensar la revuelta de los trabajadores, especialmente a la luz de los eventos de mayo de 1968. Se habría escogido la palabra revuelta para nombrar la revista, en oposición a revolución, con la intención deliberada de “to undermine this very opposition by subverting the idea of time that underlies the contrast between the supposedly continuous ‘process’ of revolution and the scene of rebellion that is said to be momentary” (2011, pág. 6). Vemos que con este nombre ya se está poniendo en duda tanto el tiempo lineal del progreso en la lucha obrera que llevaría a la revolución, como el tiempo del acontecimiento disruptivo de la misma. Mismas temporalidades que son problematizadas en el prólogo de *La noche*. Tomando prestadas estas palabras de Rimbaud, los fundadores de *Les Révoltes Logiques* quisieron poner el énfasis en la lógica y las razones propias de cada revuelta particular, por ello el tono historiográfico de varios de los textos publicados en ella.

El artículo que nos interesa ahora es el titulado *Good times, or, pleasure at the barrière*, en él Rancière hace un breve recorrido por las actividades placenteras o de ocio de la clase popular, allí la figura de la barrera juega un papel crucial, ya que como diría nuestro filósofo una barrera no es siempre una frontera que separa, sino que es también una marca que puede unir espacios que no deberían tocarse. Los espacios que pueden convivir al calor de estas barreras son los espacios de la clase burguesa y los espacios de la clase trabajadora. En palabras de Rancière: “the ‘barrière’ was the site outside the Paris gates where people gathered to buy wine not subject to excise” (2011, pág. 6), esto hacía posible que se mezclaran los gustos, las sensibilidades, los intereses, los sueños de la clase obrera con los de la clase burguesa. Ya lo hemos visto en *La noche*, el trabajador siempre tiene un doble que no es “sociológicamente” él mismo.

Este ensayo resuena en dirección al texto con el cual abrimos este segundo capítulo, aquel en el cual Thompson cuenta la lucha policíaca y estatal en contra del ocio de los trabajadores. Si Thompson toma como objeto de investigación el ocio de la clase obrera inglesa en el siglo XIX, Rancière hace lo propio con el ocio de la clase obrera francesa del mismo siglo, aunque lo hace centrándose en aquellas actividades que encarnan una “cultura desordenada”, es decir, aquellos lugares en los cuales la cultura supuestamente popular se mezclaba con la cultura supuestamente burguesa. Estos lugares fueron principalmente “la goguette”, el teatro, el “café-cantante” o el carnaval. En la mayoría de ellos se cantaba o se recitaba, es por ello por lo que el Estado francés enfocó su persecución hacia lo que Derrida y Rancière han llamado la letra errante. “Advance censorship of anything that was recited, sung or played in public sought to reduce the unforeseen element that the police were always too late in sanctioning” (2011, pág. 89). Esto se entiende si pensamos que, por ejemplo, la goguette era una tradición de interpretación musical a la vez que de composición literaria en la cual se expresaban comúnmente temas políticos y sociales. Aquí vemos un ejemplo de esta suerte de ocio político que caracterizaba a los obreros y a las obreras de la Francia de aquella época. En contra de la versión moralizadora de los militantes obreros puritanos, la barra del bar no pervertía o adormecía la conciencia de clase o la lucha política, sino que al contrario siempre hizo parte de ella: “The bar did not overturn the power of the workshop; it was part and parcel of negotiating it” (2011, pág. 85). Esta generación de obreros vivió algo que parece no ser siquiera sospechado por los sociólogos del ocio, a saber, “la transversalidad entre los circuitos del trabajo y lo circuitos del ocio” (2011, pág. 85). Tal vez sea debido a la ceguera de esta sociología al respecto de esta transversalidad que no se dieron cuenta de la amenaza política que siempre representó el ocio de la clase trabajadora.

Muy cerca de la imagen de aquella transversalidad reaparece la figura del doble, del doble del trabajador, este puede, tanto en la goguette como en el carnaval, “escapar de su condición de trabajador sin cambiarse de ropa” (2011, pág. 86), ya que todos estos lugares encarnaban espacios de encuentro o de paso entre las diferentes clases sociales. De ahí la dura persecución y censura estatal, la cual no dejaría de hostigar y reglamentar todo lo que pudiera recitarse ante un público y pudiera hacer colisionar a las partes diferenciadas de la sociedad entre sí. No solo hubo prohibición de temas o nombres políticos en las obras representadas en el teatro sino además existió también la implementación de los asientos numerados para que desaparecieran los espacios “de pie” para la clase popular. Haussmann⁹⁶ y los moralistas obreros, de nuevo, enfilaron

⁹⁶ En palabras de Benjamin en su *Libro de los pasajes*: “El verdadero objetivo de los trabajos de Haussmann era proteger la ciudad de una guerra civil. Quería acabar para siempre con la posibilidad de levantar barricadas en París. [...] Haussmann quiere evitarlas de dos maneras, la anchura de las calles ha de hacer

sus armas particulares en contra del ocio de la clase trabajadora, tanto nuevas creaciones arquitectónicas pensadas para purificar y disciplinar el ocio popular como infinitos regaños y sermones de los activistas obreros que parecieran que querían guardarse el privilegio de moverse entre clases solo para ellos. Estas son varias de las formas que ha tomado la tensión entre policías y políticas del tiempo en la Francia estudiada por Rancière.

Así, damos por terminado un capítulo en el cual hemos pasado por la configuración histórica del reparto de lo sensible temporal moderno y, por ende, de su policía específica, a la vez que mostrábamos la incansable lucha de una generación de obreros poetas quienes a través de la emancipación intelectual y algunas subjetivaciones estéticas rompían el tiempo del Capital y creaban nuevos contratiempos en sus márgenes interiores, llevando a cabo como podían cierta política del tiempo, la cual por supuesto se articuló con la política antagonista de la clase obrera de la década de 1840 en Francia. La experiencia de Gauny y la de aquel movimiento social muestran cómo se combinan concretamente las experiencias de emancipación intelectual y los casos de subjetivación política, luchas que en este caso tuvieron en su seno la disputa por el tiempo.

imposible su construcción y otras nuevas han de conectar de modo más expedito los cuarteles con los barrios de los trabajadores” (2005, pág. 47).

5. La tradición de la jerarquía de los tiempos

-Entonces, ¿será mejor que uno solo ejercite muchos oficios o que ejercite uno solo?

-Que ejercite uno solo.

-Pero está claro, me parece, que, si se deja pasar el momento propicio para una tarea, la obra se estropea.

-Está claro, en efecto.

-y es, pienso, porque el trabajo no ha de aguardar el tiempo libre del trabajador, como si fuera un pasatiempo, sino que es forzoso que el trabajador se consagre a lo que hace.

Platón

*Gauny ofrecía, por haberla experimentado en su carne, la respuesta que Platón ya había formulado a priori como la norma de la ciudad en orden: lo que define el ser-
obrero es simplemente la ausencia de tiempo.*

J. Rancière

Luego de nuestro anterior recorrido por *La noche de los proletarios*, por sus tiempos y contratiempos, creemos haber demostrado que el problema del tiempo no es un asunto menor para nuestro autor, sino que incluso se encuentra en el corazón de todo su proyecto teórico y político. En este capítulo intentaremos presentar la crítica que Rancière hace a la tradición filosófica dominante, la cual gira alrededor del tiempo que esta tradición les niega a los cuerpos que trabajan. Para ello empezaremos por algunas de las ideas expuestas en *En los bordes de lo político*, remontándonos así al origen griego de aquella tradición. Luego, abordaremos una a una las críticas que Rancière hace a Platón, Marx y Bourdieu, en *El filósofo y sus pobres*, en tanto nombres ilustres que

encarnan aquella corriente —aun cuando algunos de ellos hayan intentado subvertirla. Podríamos decir que aquel libro es de alguna manera el inventario de algunos de los nombres más importantes que han encarnado cierta policía del tiempo que opera desde la teoría filosófica y la ciencia social. Finalmente, terminaremos presentando la alternativa igualitaria que nuestro autor opone a aquella teoría e historia de la desigualdad a partir de lo dicho en *El maestro ignorante*, aprovechando también para, de paso, esclarecer algunos de los presupuestos antropológicos que fundamentan el proyecto de Rancière.

5.1. En los bordes griegos

En los bordes de lo político es parcialmente un texto sobre el tiempo. En él ya podemos empezar a ver como los asuntos del tiempo —y del tiempo libre específicamente— están ambos en el núcleo de la filosofía política griega, estos se encuentran en los modelos de la ciudad ideal de Platón y Aristóteles. Para empezar, daremos un breve rodeo por el problema político general, al respecto del borde y del centro, desarrollado en *En los bordes*, para luego llegar al asunto que nos interesa, el tiempo, así como la política y la policía de este.

Adentrémonos en las primeras palabras de aquel libro: “La leyenda de lo político sitúa sus comienzos siempre en algún Borde” (2000, pág. 19), persistentemente en el borde de algún océano o de algún mar, allí nace la historia de la política: “algo esencial debe contener este paisaje para que la política se haya obstinadamente representado en él” (pág. 19), nos dice Rancière. Adelantemos una tesis fundamental que ya se deja entrever: la política siempre viene de los bordes —tal vez un borde interior como vimos en los casos de *El desacuerdo* y *La noche*. Por ello no es casual ni extraño que la filosofía política antigua haya tomado a su cargo el trabajo de arrastrar a su objeto de estudio “sobre seco”, instalando a la política “en tierra firme” (pág. 19). De hecho, “la totalidad de la empresa política platónica puede ser pensada como una polémica anti-marítima” (pág. 19)⁹⁷, el problema del mar parece ser que “huele [demasiado] a democracia” (pág. 19)⁹⁸. “El trabajo de la filosofía [política antigua] consiste en fundar una política distinta, una política de conversión que vuelva las espaldas al mar” (pág. 20), esto es, una política anti-política, una política que se cancele a sí misma⁹⁹, una policía filosófica terrestre, una

⁹⁷ No es casualidad, por ejemplo, la analogía que hace Platón, en el libro VI de *República*, entre un Estado y un barco, entre el filósofo conocedor de la verdad, “observador de las cosas que están en lo alto” (1988, pág. 195), y el piloto que maneja la nave.

⁹⁸ En otra formulación de Rancière: “el gran animal popular, la asamblea democrática de la *polis* imperialista podría ser representado como un trirreme de marineros ebrios. Para salvar la política hay que arrastrarla sobre tierra de pastores” (2000, págs. 19-20).

⁹⁹ En palabras de Rancière: “La política es el arte que consiste en suprimir lo político. Una operación de sustracción de sí” (2000, pág. 33).

anti-política de tierra firme, bien lejos de cualquier peligroso borde que dé hacia el océano. Alguna vez el aceleracionista Nick Land (2021) se preguntó si acaso no sería la filosofía “una extrapolación de un miedo al mar” (pág. 169), “algo así como un dique o un rompeolas” (pág. 169).

Para intentar conjurar aquel peligro del borde, que no es otro que el peligro mismo de la verdadera democracia, Platón y Aristóteles han inventado diversos dispositivos teórico-ficcionales y, por supuesto, policiacos. La tarea de aquellos es la de “poner fin a esa autorregulación anárquica de lo múltiple” (2000, pág. 34). Esto implica obturar al *demos*, el cual es para Platón “la facticidad insostenible del gran animal [popular] que ocupa la escena de la política” (pág. 34). Al respecto de este *demos*, Rancière nos dice que “el nombre que lo califica es [...] *okhlos*¹⁰⁰, turba popular” (pág. 34), masa, muchedumbre o multitud, casi siempre usado de forma peyorativa. Es por ello por lo que Platón parece tan preocupado por la “mala democracia”, es decir, por “aquella que coincide con su nombre: en ella, el *demos* ejerce su poder, habita el centro de la ciudad y no tiene más que dar algunos pasos para asistir a la asamblea” (pág. 38), y así cometer la imprudencia de querer acceder a los títulos que dan parte de lo común de la comunidad política griega.

Dicho esto, se entiende mejor por qué el borde y la democracia están relacionados, solo cuando aquellos que deberían ocupar la posición del borde aparecen en el centro de la ciudad-estado, entonces, hay realmente democracia. Según nos dice Rancière, el término griego para borde es *prosodos*:

Prosodos es un término notable; significa, en primer término, el borde, el punto en que el camino toca a su fin. En el lenguaje político, este borde asume un sentido más preciso: constituye el hecho de presentarse para hablar ante la asamblea. Pero *prosodos* designa, al mismo tiempo, el excedente que permite presentarse, ponerse en camino, ese algo más que permite asistir a la asamblea: algo suplementario en relación al trabajo y a la vida que éste asegura. Ese suplemento que falta no es necesariamente el dinero. Puede ser simplemente el tiempo, el tiempo libre. Tiempo libre que falta para ir al centro, porque el centro está lejos; porque no se puede renunciar al trabajo o la ganancia cotidiana (2000, pág. 39).

Algo toca a su fin, algo acaba. Un camino termina y otro comienza. De nuevo, una fórmula paradójica es propuesta por nuestro autor. El borde significa tanto el fin del

¹⁰⁰ Al respecto de algunos de los sentidos de la palabra *okhlos* vale la pena revisar el artículo *El uso y abuso del término óchlos en Tucídides* del profesor Donoso (2020).

viejo camino como el inicio del nuevo, y además aquello que lo posibilita. Aquella extraña palabra griega viene a representar no solo el hecho mismo de presentarse para hablar en y ante la asamblea, lo cual ya implica poder tomar parte en los asuntos comunes, sino que también representa, a la vez, aquello que permite presentarse allí, es decir, el tiempo y, específicamente, el tiempo libre. Si remplazamos los términos de una de nuestras afirmaciones anteriores, podemos decir que la política griega ocurre en el tiempo, y más precisamente, en el tiempo libre en el cual aquellos que no deberían gozar de él se ponen en marcha y logran ocupar el espacio central de la asamblea.

Si Rancière tiene razón y *prosodos* significa esto, entonces por ello no puede ser casualidad que a Platón le pareciera mucho más beneficiosa la democracia rural, en la cual los campesinos, al encontrarse esparcidos por los campos, nunca pudieran acudir al centro de la ciudad. “No tendrán el tiempo de ocupar el centro, prefiriendo trabajar a perder el tiempo haciendo política” (2000, pág. 39), siempre ocupados por sus asuntos privados y sin el tiempo suficiente para las “cosas comunes”. Afortunadamente, como ha demostrado toda la historia de la política y de la democracia, aquella tierra libre de pobres que nunca tienen tiempo para tomar parte de lo común parece ser una utopía conservadora irrealizable. En palabras de Rancière: “siempre hay gente, la turba ocupa siempre el ágora, el populacho (*okhlos*) hierve en torno a la *ecclesia*”¹⁰¹ (pág. 40). La tarea de una teoría política y democrática no anti-política ni conservadora debe ser la de mantener abierta siempre la posibilidad de aquellos bordes que se pliegan hacia el centro. En contra de esta posibilidad se alzarán comúnmente las teorías que intentan eliminar el borde, desde el mismo Platón y Aristóteles, pasando por Heidegger¹⁰², hasta algunos autores posmodernos.

5.2. El orden de la ciudad ideal

A partir de los pequeños apuntes que hemos tomado de *En los bordes*, se hace evidente que la filosofía política antigua, específicamente aquella nacida de Platón, tiene como objetivo anular la política como acontecimiento democrático y popular¹⁰³, esto se

¹⁰¹ Sobre la tensión entre *demos* y *okhlos*, Rancière dice: “Bien puede ser que el *demos* no sea otra cosa que el movimiento por el que lo múltiple se arranca al destino inercial que lo arrastra a tomar cuerpo como *okhlos*” (2000, pág. 58).

¹⁰² Rancière ha llamado “principio precipicial” a la anulación del borde por parte de la teoría de Heidegger al respecto del fin de la metafísica. Este implica “el frenesí de la técnica desencadenada y de la normalización de un hombre sin raíces” (2000, pág. 56). Por otro lado, vale la pena recordar que Land (2021) insiste en que toda la filosofía kantiana y poskantiana sigue atrapada en aquel rechazo marítimo, ya no solo rechazando la política sino incluso al “ser” mismo.

¹⁰³ En palabras de Castoriadis: “Platón desempeñó un papel muy considerable en lo que podemos llamar la destrucción del mundo griego. En efecto, transformó a los ojos de la historia lo que habría podido ser una destrucción de hecho en una destrucción aparentemente de derecho” (2004, pág. 23). Para Platón el

presenta en su manera más clara en el gran texto político de aquel autor, a saber, *República* (1988). En aquel texto juega un papel fundamental, de nuevo, el asunto del tiempo. A continuación, nos adentraremos en la ficción noble o la buena mentira que ha inventado Platón para ordenar la ciudad ideal, intentando hacer explícito aquel papel del tiempo en este entramado ficcional y teórico, esto a partir de la lectura del primer capítulo de *El filósofo y sus pobres* (2013), titulado *La mentira de Platón*.

En el prefacio, escrito más de veinte años después de haberse publicado el libro por primera vez, Rancière señala inmediatamente el asunto central del texto, este es una fórmula acuñada por Platón: “que cada uno haga su propio negocio y desarrolle su propia virtud sin condición”¹⁰⁴ (2013, pág. 12). Fórmula que implica “que el obrero no tiene tiempo para estar en otra parte que en su tarea, pues el trabajo no espera” (pág. 12). Esta frase viene acompañada de un imperativo que es añadido por nuestro filósofo, este podría enunciarse como sigue: “*Prohibido* romper el orden simbólico de la ciudad, que la divinidad ha ordenado” (pág. 12). Y este orden se ha hecho según una curiosa repartición de algunos metales en las almas de las personas. “Platón admite que esa historia del oro y del hierro es una fábula. Pero a una fábula le basta que le crean para ser eficaz” (pág. 12)¹⁰⁵. Una fábula es algunas veces fácil de creer si se está en la posición que esta describe y legitima: “la posición del que no tiene tiempo y tampoco otra opción que creer en la fábula de su inferioridad” (pág. 12) o lo que significa lo mismo y a la vez lo prueba: “nadie tiene tiempo de estar en otra parte que en el lugar en el que se está forzado a creer” (pág. 12). Pero ya vimos como la buena mentira de Platón tiende a fallar, por ello, el maestro de Aristóteles, “como si sintiera la fragilidad de esa delgada película de ‘tiempo’” (pág. 12), se ve obligado a separar a los trabajadores de la posibilidad del pensamiento condenándolos a “usarlo mal” —esto se entiende si recordamos la relación fuerte que siempre ha existido entre ocio y contemplación (Pieper, 1979). Veremos como el asunto del tiempo, y del tiempo libre, es la piedra de toque que permite ordenar toda la ciudad ideal de Platón, a la vez que asegura la posición y la función del filósofo.

Pero empecemos por el comienzo y veamos como cada pieza cae en su lugar: “Al principio, habría cuatro personas. Cinco tal vez. Más o menos tantas como necesidades del cuerpo” (2013, pág. 21). Platón inventa, más de dos mil años antes que Durkheim o

mundo griego se derrumbó en tanto “era un régimen viciado en su fundamento, un régimen dominado por la multitud ignorante” (pág. 23).

¹⁰⁴ Aquí ya podemos observar que la palabra “negocio”, es directamente la negación del ocio.

¹⁰⁵ Sin duda luego podremos preguntarnos si genuinamente Platón esperaba convencer a sus conciudadanos de aquellos mitos o si más bien estaba siendo de alguna manera sincero al presentarlos como lo que eran, a saber, recursos ficcionales y narrativos utilizados para la construcción de una teoría política la cual en muchos aspectos se mostraba poco conservadora, piénsese por ejemplo en la insistencia de Platón al respecto de la igualdad entre hombres y mujeres que debía existir en aquella república imaginada.

Simmel, la sociología. Rancière enumera las profesiones de esta mítica división del trabajo originaria: un cultivador, un albañil, un tejedor, un zapatero. “Tal vez haya un primer indicio [de la cuenta errónea]: una leve vacilación en cuanto al número” (pág. 22), “cuatro o cinco no se sabe bien” (pág. 22). Es como si Platón, a propósito, dejara en duda el número exacto de profesiones que se requieren en la ciudad ideal, un pequeño detalle que no puede ser en realidad un verdadero olvido si consideramos la cercanía de Platón con el pitagorismo. Esta posibilidad de que “haya uno de más” (pág. 22) no debe ser un error. Rancière se pregunta ¿quién es ese quinto hombre? ¿tal vez es el mismo zapatero? —ya veremos cómo la figura del zapatero es de vital importancia para nuestro autor. Rancière no vacila y adelanta sus tesis en forma de otra pregunta retórica: “¿o bien hace falta pensar que ese zapatero está también allí para *otra cosa*?” (pág. 22). Rancière no se detiene en su interpretación crítica de Platón. “Ese zapatero y sus compadres están aquí para enseñarnos un principio fundamental: se puede hacer tan solo una cosa a la vez” (pág. 23). Esta curiosa, e incluso poco eficiente, división del trabajo originaria es clara: cada persona solo debe hacer una cosa, debe especializarse en ella; así en la ciudad haya solamente cuatro o cinco ciudadanos el zapatero tiene que hacer solo zapatos, aun cuando en teoría con que elabore cuatro o cinco pares de zapatos ya con eso cada persona de la ciudad tendría calzado para un par de meses. ¿Quién determina cual actividad única debe desempeñar cada persona? Sabemos que la respuesta es sencilla: Platón, o, mejor dicho, el filósofo que quiere ser rey. Pero el filósofo dirá que quien tiene la última palabra para asignar su oficio a cada ciudadano es en realidad la divinidad o, en otras palabras, la naturaleza. Cada uno deberá trabajar según su naturaleza. Inmediatamente una nueva y extraña condición o contradicción en esta división del trabajo original aparece: las necesidades de los ciudadanos de Platón son infinitas, aun cuando tan solo eran cuatro o cinco de ellos. Estas necesidades infinitas exigen entonces que siempre se haga más, por eso no bastaba con un par de zapatos para cada uno de los ciudadanos. “Y para eso, el tiempo falta. No es que el obrero tenga que trabajar todo el tiempo. Sino que siempre ha de estar disponible para hacer la labor en el momento oportuno” (pág. 23). El trabajo, como siempre, no espera a quien trabaja.

El filósofo, tan hábil para describir las operaciones de los artesanos en pos de sus comparaciones, ¿será tan ignorante de las condiciones de su ejercicio? Es poco probable. Si finge ignorar que la naturaleza le deja al campesino, como al albañil, suficientes ratos de ocio y que la sociedad hace lo mismo con sus compadres, es porque decidió que aquellos no tenían que tener ese tiempo que las circunstancias les conceden a veces demasiado generosamente (2013, pág. 24).

Es Platón quien arbitrariamente les niega el tiempo libre a los trabajadores de la república ideal. Se empiezan así a unir los engranajes del dispositivo policial llamado

República: necesidades infinitas, falta de tiempo, naturaleza de cada uno. Tal vez, la naturaleza de cada uno no se prueba más que por su falta de tiempo impuesta. Rancière parece indicar que la ficha clave de todo este armazón teórico ha sido siempre ignorada por ser, tal vez, “demasiado trivial”, esta no es otra que “la noción de tiempo” (2013, pág. 24).

En este momento del texto nuestro autor incluye un nuevo subtítulo: *Cuestiones de tiempo*. Inicia parafraseando a Feuerbach, quien insistía en que el tiempo “excluye y subordina” (2013, pág. 24). El autor que inspirara aquellas famosas once tesis de Marx, parece no errar en esta apreciación, como veremos más adelante. Por ahora, Rancière pasa inmediatamente a procurar aclararnos a qué tipo de tiempo específico se refería Platón. Rancière nos dice: “Es esa entidad más ambigua, semifilosófica, semivulgar, seminatural, semisocial, que define la posibilidad para una tarea o el momento oportuno para que la oferta se encuentre con la demanda” (pág. 25). Nuestro autor nos dice dos cosas que tal vez valga la pena retener: el tiempo parece ser por naturaleza una categoría ambigua, atrapada a medio camino entre lo filosófico y lo vulgar, entre lo natural y lo social, pareciera tener un poco de cada uno de estos pares dicótomos; esta es precisamente una de las aporías de la filosofía del tiempo señalada por Ricoeur, a saber, la indecernibilidad del tiempo. Esta categoría ambigua es, por ahora, la posibilidad para realizar una tarea y, a la vez, el momento oportuno, tal vez *kairos*, para que se encuentren oferta y demanda. No sabemos de cuál fragmento exacto Rancière extrae esto, pero sin duda debe ser de uno que se refiere a alguna consideración económica¹⁰⁶. Tenemos entonces, al tiempo como categoría ambigua de la posibilidad del trabajo y del momento oportuno para el encuentro económico, como definiciones preliminares.

Luego, aparece un concepto griego que extrañamente no volverá, pero que debe jugar algún papel en la definición del tiempo que estamos buscando. Rancière dice: “No [es] el tiempo necesario para cumplir la obra (*ergon*), sino el tiempo que autoriza o defiende un pasatiempo (*parergon*) —es decir, el hecho de estar *al lado* de la necesidad de la obra” (2013, pág. 25)¹⁰⁷. No se trata entonces del tiempo necesario para acabar perfectamente

¹⁰⁶ Rancière parece estar refiriendo a este fragmento del segundo libro de *República*: “Por consiguiente, cuanto más, mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él” (Platón, 1988, pág. 56).

¹⁰⁷ Al parecer la palabra griega *parergon* significa algo suplementario al trabajo. En *La verdad en pintura* (2005), Derrida nos ofrece una definición del *parergon*. Este aparece, al principio, “solamente como algo aditivo exterior” (pág. 64) del *ergon*. Pero la verdad es que el *ergon* necesita estructuralmente al *parergon*. Esta última categoría “no se limita a estar fuera de la obra, puesto que también actúa al lado, pegada contra la obra” (pág. 65). Si traslapamos esto a la relación entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio, vemos como existe una coimplicación entre ambos, unos trabajan para que otros tengan tiempo libre. Este tiempo libre presiona desde afuera la necesidad de que algunos solo tengan tiempo de trabajo. El tiempo

un trabajo encomendado, sino que estamos en presencia del tiempo que hace posible el pasatiempo, diríamos, ya casi, el ocio. Un tiempo que es la posibilidad de ubicarse en el borde exterior de la necesidad, salirse de ella. Ya tenemos dos definiciones de aquel tiempo: posibilidad-momento oportuno y “pasatiempo”. Aparecerá ahora la última definición del fragmento. Pero aquí la traducción al español tal vez falla, ya que donde debe decir medida dice medida. El tiempo al que se refiere Platón es “el que astringe unos a la medida [o medida¹⁰⁸] y dispensa a los otros de ella: el ocio* (*scholé*) o su ausencia (*ascholiá*)” (pág. 25)¹⁰⁹. Ha terminado Rancière de develar la categoría antigua de tiempo como ocio o su ausencia, seguramente esto es producto también de su recorrido por el tiempo de las noches obreras en su tesis doctoral.

El asterisco que tiene el texto en su versión en español es una aclaración del traductor, a pie de página este dice que la palabra francesa utilizada por Rancière es “loisir”, la cual puede significar tanto ocio como licencia. Esta última palabra curiosamente, entre sus múltiples sentidos, puede nombrar, por ejemplo, una autorización que se le da a alguien para ausentarse de su empleo. El ocio o su ausencia obligan a unos cuerpos a la medida y dispensa a otros de aquella, preferimos usar la palabra medida ya que su opuesto, la desmedida, puede ser asociada a la anarquía, a la falta de un *arke* que funde lo social o en última instancia a la democracia popular repudiada por Platón. Ahora, si la traducción al español citada fuera correcta, cabe una posibilidad también verosímil, y tal vez debamos incluso usar ambas, esta es, que el ocio o su ausencia dispense u obligue a las personas a medir el tiempo mismo. Tal vez no sea casual la obsesión de Gauny por medir el tiempo durante sus largas jornadas de trabajo en el taller-infierno.

Ocio y su ausencia como nociones dominantes del tiempo. Vale la pena recordar que para el mundo griego no existe algo así como el tiempo de trabajo; veamos una frase de Aristóteles citada por Pieper (1979): “trabajamos para tener ocio”, o, en otra traducción

de ocio “bordea”, “encierra”, “limita” el tiempo de la obra. El *ergon* “necesita la tarea coadyudante. El coadyudante amenaza” (pág. 67). El tiempo de ocio en potencia de los que solo tienen tiempo de trabajo es una amenaza para la existencia de este tiempo de trabajo y del mundo que hace posible. “*Párgon* significa también lo excepcional, lo insólito, lo extraordinario” (pág. 68), este *párgon* extraordinario puede ser también el tiempo libre insólito y excepcional cuando es apropiado por la clase que trabaja y que no debería poseerlo.

¹⁰⁸ Dejamos acá el fragmento completo para que el lector haga su propia traducción: “celiu qui astreint les uns à leur mesure et en dispense les autres” (2000, pág. 42). Debemos dejar abierta otra posibilidad de interpretación, esta es que el tiempo de ocio o su ausencia dispense u obligue a unos u a otros de medir el tiempo y no a su medida como sugerimos arriba. Si insistimos en usar el sentido de medida es porque creemos que puede tener más sentido si se la piensa en el contexto griego.

¹⁰⁹ Ya veremos también que no es casual que la palabra que designa el tiempo libre o el ocio sea a su vez la misma que en el griego antiguo servía para decir licencia, en el sentido mencionado arriba, pero también descanso, tiempo de lectura, tiempo de discusión o de filosofía y, además, el lugar en el cual se toman las lecciones, es decir, la escuela. El vínculo entre el tiempo de ocio, la filosofía y la escuela está claramente marcado.

más literal, “estamos no ociosos para tener ocio” (pág. 13). La lengua griega no sabe nombrar el tiempo de trabajo, solo existe el ocio y su contrario (lo mismo sucede en latín *otium* y *neg-otium* (pág. 13)), según señala Pieper, como dice Aristóteles, en su *Política*, “el ocio es el punto cardinal alrededor del cual gira todo” (pág. 14). No es sorprendente que esta frase sea dicha precisamente por uno de los más grandes filósofos de la historia; el vínculo entre ocio, contemplación y filosofía es absoluto.

Si esta pareja de conceptos define el tiempo al cual se refiere Platón, entonces podemos entender por qué para él los campesinos “son los mejores defensores de la ciudad”, estos tienen “*la menor falta de ocio*” (2013, pág. 25). Argumento complementario al de Aristóteles, para este, según Rancière, son los artesanos la verdadera amenaza para la democracia ateniense, ya que aquellos tenían siempre “demasiado ocio”, lo cual facilitaba que pasaran “el tiempo merodeando por las calles o el ágora” (pág. 25), disponiendo del tiempo libre para “asistir a todas las asambleas y meterse en todo, a tontas y locas” (pág. 25). Al respecto de los campesinos, el Aristóteles de Rancière parece coincidir con su maestro, la democracia de los campesinos es “la menos mala” (pág. 25). Precisamente porque ellos no tendrían el tiempo libre o el ocio para ir a la asamblea e inmiscuirse en los asuntos comunes. En síntesis, es así “como el ocio y su ausencia operan en zigzag para llegar en ambos casos al mismo resultado: el artesano no puede ser un buen ciudadano” (pág. 25).

El artesano no puede ser un buen ciudadano y no puede hacer más que una cosa, aquella para la cual ha sido elegido por la naturaleza. Aquí también vemos como aparece el famoso odio de Platón por los poetas y los imitadores en general, aquellos no hacen más que hacer más de una cosa a la vez. Por eso ellos también amenazan el orden de la ciudad ideal. Así la ultraespecialización del artesano es simplemente la “prohibición de hacer otra cosa” (2013, pág. 34). Si, como dice Rancière, la mera habilidad para hacer alguna cosa cualquiera ya por lo general habilita a su poseedor para hacer alguna otra cosa similar, esta potencia creadora debe ser suprimida. Pero, los artesanos tienden a comportarse como imitadores, hacen más de una cosa a la vez, “trasgreden la regla que fija su estatuto” (pág. 35). Por eso Platón insistirá en que los artesanos deben hacer productos bellos, esta es una forma de asegurar el trabajo infinito al que deben dedicarse. Por esto mismo los artesanos “no tienen derecho a la mentira” (pág. 35), no deben imitar, deben crear artefactos que encarnen la belleza verdadera. La técnica y el simulacro no deben tocarse. No debe haber demo-tecnocracia¹¹⁰.

¹¹⁰ Con la palabra tecnocracia nuestro autor hace referencia a un estado de cosas en el cual “son equivalentes el poder de la gente de oficio y el poder del pueblo” (2013, pág. 35).

Para conjurar el peligro de los artesanos que tienen demasiado tiempo de ocio y de los imitadores en general que hacen más de una sola cosa a la vez, Platón deberá inventar una famosa historia sobre la naturaleza y las almas: Una en donde a los reyes y filósofos les corresponderá el oro; a los guardianes y guerreros la plata; y a los trabajadores y artesanos el bronce. Pero, “la naturaleza es una *historia* declarada como tal” (2013, pág. 36). Es más que sabido que Platón no intenta ocultar que la historia de los metales y las almas es una fábula, todo lo contrario, es decir, lo acepta explícitamente, la llama mentira noble o buena mentira. El “único que puede y debe mentir” es el filósofo-rey-ingeniero de almas, este personaje deberá hacer todo lo posible para salvar a la ciudad de la “verdadera mentira”. La mentira noble de Platón es una mentira sobre la nobleza de las almas, es una suerte genealogía¹¹¹, nos dice Rancière. Obviamente está prohibido que el zapatero tenga el ocio necesario para “que se note su alma de guerrero” (pág. 37) o, peor aún, de filósofo. Un artesano que a la vez fuese filósofo seguramente debía ser un sofista. Así que al zapatero le está prohibido cualquier profesión u oficio “que no sea la zapatería” (pág. 41). Un zapatero que deje de ser zapatero será “un ser imposible” (pág. 42) —o anacrónico—, ya que no tendría ni virtud, ni naturaleza, ni propiedad propia, sería un ser “impensable”, “un accidente de la historia”, un “ser desnaturalizado” (pág. 42). El zapatero sin tiempo de ocio es aquella ficha que permite que la mentira del orden de la ciudad opere correctamente. Es la ficha que hace posible que el filósofo mantenga su lugar privilegiado. La mentira noble era simplemente para ello.

El peor peligro para el filósofo es que el zapatero quiera ser también él mismo un filósofo, es por ello por lo que Platón atacará a los imitadores y a la escritura. Rancière nos recuerda aquella famosa historia egipcia del dios Theuth y el rey Thamus, en la cual el primero le enseña al segundo su último invento, a saber, la escritura. Conocemos la historia, la sospecha cae inmediatamente sobre la escritura, en favor de la palabra viva. Derrida ha dedicado un hermoso libro a este mito¹¹². El problema, de nuevo, es lo

¹¹¹ Hemos mencionado ya algunas veces la mentira noble de Platón, pero no la hemos contado, he aquí un pequeño resumen de aquella: “una genealogía al modo de los poetas: historia “feniciana” que habría ocurrido en otra parte, mucho tiempo atrás, y que no exige ser justificada, sino solo narrada; ni siquiera creída, sino solo aceptada. Historia de hombres a quienes podríamos persuadir de que la educación que recibieron no fue más que un sueño; que emergieron, en realidad, de la tierra ya armados para sus funciones respectivas, el mito o la mentira de los tres metales: “Todos ustedes que están en la ciudad son hermanos, les diremos en nuestra historia, pero el Dios que los plasmó mezcló oro en la composición de quienes son aptos para el mando y que son también los más preciosos. A la de los defensores, la mezcló con plata; mientras que el hierro y el bronce son para los labradores y otros artesanos” (Rancière, 2013, pág. 36).

¹¹² Nos referimos a *La farmacia de Platón* (2000). Allí Derrida comenta un mito que aparece en el *Fedro*, aquel en el cual un dios aparentemente secundario, Zeus, inventa la escritura y la ofrece al dios de los dioses, y quien es su padre, Zeus. Zeus alega a favor de su invento como un remedio para la rememoración, ante lo cual Zeus responderá juzgando y rechazando a la escritura en tanto veneno para la memoria. De allí que se iguale la escritura al *fármakon* en general como elemento propio de la indistinción, en este caso como remedio y veneno simultáneamente. El vínculo entre escritura y

peligrosamente democrática que es la escritura y el uso que podrían hacer de ella los trabajadores. A diferencia del *logos* vivo que necesita de un dialéctico, de un maestro filósofo, para ponerse en marcha, la escritura no tiene problema en hablar por igual a artesanos o a esclavos. “La democracia sin control del discurso en libertad hace brillar ante los ojos de los artesanos demasiado hábiles los bellos nombres y las bellas apariencias de la filosofía” (2013, pág. 57). El zapatero, que se ocupa de lo bello gracias a que se ha dejado afectar de los poderes de la escritura que lo han enamorado de la filosofía, es “un *verdadero* bastardo” (pág. 64). Por ello, zapatero se convierte así en el nombre general para nombrar a quien no está en donde debería estar.

5.3. El orden de la producción

El siguiente adversario en la lista de Rancière será Marx. Maestro de su maestro y, por ende, también de él mismo¹¹³. A Marx se le reprochará concentrar el ocio absoluto en la gran obra científica que deberá reemplazar al partido, al proletariado y, en última instancia, a los trabajadores reales de carne y hueso que intentan materializar la utopía en la tierra. El único gesto de aprecio que mostrará Rancière por Marx en todo el capítulo será el hecho de recordar que el director de algún diario conservador lo llamó, alguna vez, zapatero. Ya que, al parecer, en el siglo XIX era común “bautizar zapatero a cualquiera que perturba el orden de los Estados” (pág. 75). Y sin duda Marx encajaba muy bien en esta definición.

Usando un esquema de interpretación que recuerda al que pone en marcha Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, obra en la cual la tensión entre dos potencias, Dioniso y Apolo, daría forma no solo al coro sino a la totalidad de la comunidad griega, Rancière quiere ver en Marx un modelo en el cual existe una tensión permanente entre lo trágico y lo cómico¹¹⁴, tensión que configuraría toda sociedad en general, y en este caso, a la

democracia es trabajado también por Derrida: “¿no es la escritura esencialmente democrática?” (pág. 219). “En la sociedad democrática, ninguna preocupación por la competencia, las responsabilidades son confiadas a cualquiera. Las magistraturas son sacadas a suertes. Lo igual es igualmente dispensado a lo igual y a lo desigual. Desmesura, anarquía; el hombre democrático, sin ninguna preocupación por la jerarquía, ‘establece entre los placeres una especie de igualdad’” (pág. 219). Aparece la desmesura como efecto de la escritura. Platón hará la guerra tanto a la escritura como a la democracia en tanto aquellas comparten cierto vínculo estructural.

¹¹³ Cabe recordar el profundo conocimiento que tiene Rancière de la obra de Marx, en la primera versión de *Para leer el Capital*, Rancière escribió un poco conocido ensayo al respecto del concepto de crítica en Marx. En aquel texto nuestro autor se desplaza desde el joven Marx hasta el Marx maduro demostrando haber leído todos sus textos incluyendo un sin número de cartas personales.

¹¹⁴ Este tipo de interpretación de Marx que propone Rancière no es del todo arbitraria si recordamos la profunda cercanía de Marx con la literatura y el uso de grandes obras literarias para pensar e iluminar algunas de sus preocupaciones teóricas, por ejemplo, en la *Ideología alemana* Marx recurrirá varias veces a *El quijote*, allí Bauer y Stirner serán transformados en Sancho o en Don Quijote, según se requiera. En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx usará “la caracterización de la historia como tragedia y farsa [...], la

sociedad moderna capitalista del siglo XIX, en particular. En palabras de Rancière: “Oposición entre dos figuras teatrales de la historia: lo trágico, expresión auténtica de la lucha entre el antiguo y el nuevo mundo; lo cómico, repetición irrisoria de una historia ya actuada y de valores ya muertos” (2013, pág. 78). Esta última línea evoca el inicio de *El dieciocho Brumario*¹¹⁵, aquel que dice que la historia tiende a repetirse, siendo primero tragedia y luego farsa. Suponemos ya cual puede ser el resultado trágico¹¹⁶ de una historia contada a partir de esta matriz teatral, donde además lo cómico es en realidad una sátira. Así como con Nietzsche, Apolo termina siendo una máscara de Dioniso¹¹⁷, en el Marx de Rancière lo cómico será subordinado a lo trágico¹¹⁸. A

representación de Napoleón que hace [...] se basa fuertemente en el lenguaje dramático y teatral. Marx utiliza el lenguaje teatral con el fin de sugerir el papel que tiene la representación dramática en el ámbito de la historia y la política” (Cadava, 2009, pág. 111). Se sabe por una carta a su padre que Marx mismo intentó escribir una tragedia que luego quemó y que se habría llamado *Oulanem* (pág. 93).

¹¹⁵ Nos referimos al muy conocido fragmento: “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa” (Marx k. , 2003, pág. 10) .

¹¹⁶ En palabras de Castro-Gómez refiriéndose a un Marx anterior a 1848 (y alejándose de Rancière): “la visión *antropoteológica* que hereda de Feuerbach le lleva a tener una visión prometeica de las capacidades humanas. Recordemos lo dicho antes: la alienación es un proceso doloroso pero necesario, ya que a través de ella el hombre se hará consciente de sus propias fuerzas, de su propia humanidad. El hombre tendrá primero que caer hacia lo más bajo, para luego levantarse hacia lo más alto, movimiento que, según veíamos, corresponde a la cristología luterana reinterpretada por Hegel y luego por Feuerbach. Como Cristo en la cruz, el hombre debe sufrir la humillación en su propia carne, para luego resucitar triunfante. Por más bajo que caiga, por más miserable que llegue a ser su situación, no está dicha todavía la última palabra. Aunque el egoísmo sea lo que predomine en el mundo, las potencias universales del ser genérico terminarán por imponerse. Este, nos dice Marx, es el «secreto» de la historia universal” (2022, págs. 500-501). Esta interpretación difiere claramente de la Rancière en cuanto al resultado del modelo dramático, aunque también hace énfasis en el sufrimiento que debe pasar la clase obrera, lo cierto es que hay una garantía teórica de que la emancipación sucederá algún día. “Esta «profesión de fe antropológica» ofrece una visión escatológica de la historia según la cual, la emancipación humana (el «Reino del Hombre») llegará solo después de que el proletariado haya sufrido un dolor tan insoportable, que ya no quede otro camino más que la «negación de la negación», es decir, la revolución del orden establecido” (pág. 512).

¹¹⁷ En palabras de Vattimo: “Y con esto el engaño apolíneo se muestra como lo que es, como el velo que mientras dura la tragedia recubre el auténtico efecto dionisiaco: el cual es tan poderoso, sin embargo, que al final empuja al drama apolíneo mismo hasta una esfera en que comienza a hablar con sabiduría dionisiaca y en que se niega a sí mismo y su visibilidad apolínea. La difícil relación que entre lo apolíneo y lo dionisiaco se da en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero *al final* Apolo habla el lenguaje de Dioniso” (1989, pág. 32).

¹¹⁸ En palabras de Rancière: “La buena historia está del lado de la tragedia, *ahí mismo donde el héroe trágico lucha contra la historia*. Es allí donde Marx, a pesar de su referencia a Hegel, se distingue radicalmente de él. La tragedia en Hegel no pertenece al ocaso, sino a la fase ascendente del orden del mundo. La tragedia por excelencia, la de los griegos, marca, de este modo, el momento en el cual las potencias de la naturaleza vienen a chocar contra las de la ley estatal, en el cual Antígona se opone a Creón, en el cual Atenas absuelve a Orestes de un crimen contra la sangre maternal justificado por el deseo de vengar el orden paternal de la familia” (2013, pág. 82). “Frente a los despreciadores de la decadencia, el supuesto optimismo de la teoría de las fuerzas productivas está de entrada quebrado por el juego de dos potencias contrarias: la gran tragedia del agua y del fuego, de la producción y de la destrucción; la comedia mezquina de la tierra y del aire, de la fabricación y de la imitación. Hable quien

continuación, repasaremos brevemente lo dicho por Rancière en aquel apartado dedicado a Marx, el problema de este con unos trabajadores imposibles, su propuesta de división del trabajo originaria, su deriva hacia la ciencia, entre otros elementos criticados por nuestro filósofo.

Al igual que Platón, Marx también tiene una sociología primera, esta se encuentra al principio de *La ideología alemana*, texto en el cual el filósofo de Tréveris le impone a la historia un único principio y fundamento, Rancière cita a Marx:

El primer hecho histórico es, entonces, la producción de los medios que permiten satisfacer estas necesidades, la producción de la vida material misma y eso es, inclusive, un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia que se debe todavía hoy cumplir *día tras día, hora tras hora*, como hace miles de años, simplemente para mantener a los hombres con vida —la cursiva es nuestra (2013, pág. 84).

Nuevo fundamento de la historia¹¹⁹, a saber, la producción. Producción y reproducción de los medios a través de los cuales los seres humanos producen y reproducen su vida material. Vemos en el fragmento citado una peligrosa cláusula, esta es, que este fundamento, al parecer ahistórico, aunque sea a la vez el primer hecho histórico, y que pone las bases de cualquier hecho histórico en general, debe ser realizado y actualizado infinitamente, día tras día, hora tras hora, desde siempre y para siempre. De nuevo, una cláusula para asegurarse de que los trabajadores no tengan tiempo, la producción y la reproducción de los medios de vida debe realizarse eternamente. Sabemos, por algunos textos incluidos en los *Manuscritos*, que esto solo puede hacerse a través del trabajo, la mayoría de las veces trabajo enajenado. Otro de los elementos fundamentales de aquella sociología o historia inicial, será la división del trabajo, esta solo aparece en su verdadera forma cuando “se separan el trabajo físico y el intelectual” (Marx & Engels, 1974, pág. 32). Esta última separación, resuena con la distinción griega entre hombres

quiera de la teoría "prometeana" de Marx: el cuerpo de Prometeo está de entrada disgregado” (pág. 83). “La ética de la ciencia crítica es la de la destrucción” (pág. 91).

¹¹⁹ De nuevo, en palabras de Castro-Gómez, no se debe creer en “una supuesta «teoría científica de la historia», inexistente por completo en *La ideología alemana*” (2022, pág. 522). Pero, lo que sí muestra aquella división del trabajo originaria es su relación con la tragedia: “En el curso del desarrollo histórico, en la medida en que se acrecienta la división social del trabajo, los individuos quedan sometidos a los estamentos y clases que esta división ha engendrado. La vida de cada individuo se hace cada vez más dependiente de la rama del trabajo en la cual se desempeña, con lo cual la asociación deja de ser voluntaria y se vuelve obligatoria. El individuo tendrá que ser cazador, pescador o agricultor, de modo que su actividad se convierte en un poder ajeno que le sojuzga. El hombre se hace esclavo de los objetos sociales, con lo cual la tragedia se hace inevitable”, “esta división del trabajo adquiere vida propia y se convierte en una fuerza *heterónoma* con respecto a los individuos, arrebatándoles su libertad” (págs. 546-547).

pasivos y activos, entre aquellos que nacieron para el trabajo y aquellos que nacieron para el pensamiento. Pero sería tramposo no decir aquí que Marx inmediatamente propone una solución a esta división, aquella no es otra que el comunismo. Si la división del trabajo obliga a cada individuo a “un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse” (pág. 34), el paso hacia una sociedad comunista haría posible a cada persona “desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca” (pág. 34), incluso permitiría que un mismo ser humano pudiera dedicarse a varias actividades diferentes, haría “cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello” (pág. 34), es decir, que todos podrían, si es que así lo desean, ser zapateros, cocineros, críticos, artistas o filósofos.

Esto se parece mucho a aquello que intuimos es el horizonte de la propuesta política de Rancière. Entonces ¿cuál es el problema? ¿en dónde reside la distancia entre ambos autores? Rancière criticará a Marx estar atrapado en un modelo etapista —muy presente en *La ideología*— y por ello no poder apreciar aquella mezcla de cultivo de capacidades y de tiempos aun cuando se le presenten encarnadas por los propios militantes comunistas de los cuales se supone es compañero. En otro texto, Rancière insiste en que “el relato marxista de los encantos de la mercancía está en principio hecho para prohibir ese final feliz de la maldición capitalista: esa república de productores libres soñada por los militantes de asociaciones obreras y cuya fórmula teórica ha propuesto Proudhon” (2019, pág. 62). Esta opción será la farsa y la comedia. Si el problema es el tiempo robado en la producción de mercancías a través del trabajo enajenado, la solución es el intercambio igualitario entre productores. En vez de esto habrá que seguir el camino marcado por la ciencia-crítica, el de la sociedad comunista por venir forjada al fuego de la contradicción dialéctica. Marx aquí también prohíbe el anacronismo o la simultaneidad de varias temporalidades.

Esto último se ve muy bien en el caso del rechazo que sentía Marx por la ciudad de Núremberg y por sus trabajadores, ciudad en la cual, al parecer, en aquella época, habían sabido conciliarse “actividad industrial” y “creación artística” (2013, pág. 79). Para el autor de *El capital*, esta ciudad habría sido un híbrido bastardo compuesto por “dos naturalezas contradictorias” (pág. 80). “Marx entiende el progreso [histórico] de otro modo. Para él, la superación de la prohibición platónica no es ni el zapatero poeta, ni el arte industrial” (pág. 80). Es decir, para Marx la emancipación de los trabajadores no podría tener la forma, por ejemplo, de los personajes estudiados por Rancière en *La noche*. Se debe descartar de inmediato, otra vez, a los zapateros poetas o a los obreros artistas. “No es deviniendo poeta ni artista industrial que el zapatero sale de su maldición, sino inventando la máquina” (pág. 80). Sin duda esta es una lectura tecnicista o científicista de Marx, no tomaremos aquí partido a favor o en contra de ella,

consideramos que es por lo menos verosímil e intentaremos avanzar en la interpretación que hace nuestro autor¹²⁰.

Para el Marx de Rancière, en este modelo teatral, “la historia ‘avanza’ justamente allí donde se confronta con la muerte” (pág. 81). La historia verdadera estaría entonces en Inglaterra o en Holanda, donde los talleres infernales del Capital se alzaban en toda su plenitud¹²¹. Núremberg encarnaría “una historia mal encaminada”, “errónea”, “mala”, “bastarda”, o, simplemente anacrónica, la cual suplantaría la verdadera historia del capital y de su futura destrucción. “La bajeza de esta historia es su falsa nobleza: la mezcolanza del arte y de la artesanía, mezcolanza de la fabricación y de la imitación, de lo útil y del ocio, de los metales preciosos y de los metales vulgares” (pág. 81). Es claro en este punto que la ruptura de la maldición de Platón y de *República*, para Rancière, tiene la forma de aquellos sansimonianos estudiados por él o de esta ciudad del sur de Alemania mencionada aquí. Para nuestro autor, se rompe la maldición del Capital cuando el obrero se ha salido de su lugar predeterminado haciendo arte o filosofía. Para Marx aquellos trabajadores, tanto los de Núremberg como los amigos de Gauny, no pueden ser otra cosa que ingenuos ideólogos. La buena historia, para el buen materialista dialéctico, siempre estaría “del lado de la tragedia” (pág. 82).

Para Marx, el zapatero poeta es el hombre de la historia errónea, el hombre de lo doble opuesto al hombre de la contradicción, el trabajador que busca enriquecer su cualidad cuando hay que sacrificarla [...]. A la vida divina del ocio le hace falta, al contrario, dejar una distancia "arcaica" para alcanzarla a través del sacrificio de la máquina, de la ciencia y del combate. (2013, págs. 82-83).

¹²⁰ Que Marx tenga un modelo etapista de la revolución y que con él les niegue el tiempo libre a los trabajadores es algo que puede ser discutido. En su libro *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Michael Löwy (1973), hace la historia de la teoría de la autoemancipación de la clase obrera en Marx y de su práctica militante a favor de la creación de un partido comunista. Allí Löwy recuerda una carta de 1879 en la cual Marx y Engels discuten en contra de ciertas tesis que podríamos denominar “reformistas”, tesis que proponían una alianza del proletariado con la burguesía bajo el pretexto de que los trabajadores no tendrían el tiempo de familiarizarse con los debates teóricos y políticos que la socialdemocracia proponía. Allí Marx decía irónicamente: “El siempre obrero y el pequeño artesano... muy rara vez cuentan con el tiempo de ocio necesario. [...] Así, pues, ¡votad por los burgueses! [...] En pocas palabras, la clase obrera, por sí misma, es incapaz de liberarse” (pág. 252). Las tesis reformistas al interior de la socialdemocracia, clásicamente representadas por Bernstein, insistían en el camino de la reforma por sobre la revolución violenta, es decir, preferían el camino lento, como el de un barco que atraviesa un meridiano sin siquiera notarlo, por sobre la acción decidida de la clase trabajadora para autoliberarse. Marx se burlaba así de aquellas: “el programa no será *abandonado* sino simplemente aplazado, por tiempo indeterminado” (pág. 253). Es claro que Marx no está de acuerdo con las tesis reformistas que aplazan la revolución indefinidamente, para Löwy; Marx creará hasta el final de sus días en la autoemancipación revolucionaria del proletariado y hará lo posible para acompañarla y precipitarla.

¹²¹ Al respecto de esto, vale la pena también revisar, siguiendo a Löwy, lo dicho por Marx a favor de la Comuna de París, ejemplo paradigmático, en tanto gran experimento de autoemancipación de la clase obrera.

Para este Marx, el zapatero poeta debe ser un error de la historia, ya que esta, si es verdadera, deberá entonces ser trágica, es en el sufrimiento que producen la técnica, la máquina y la ciencia capitalista moderna donde deberá formarse el hombre del futuro. Solo habría un camino posible para la emancipación de los obreros, este es la “grandeza de la vida en la muerte” (2013, pág. 83), es decir, la tragedia. Al igual que Platón, Marx rechazaría la figura del doble, el trabajador solo puede ser trabajador, no puede ser filósofo, poeta o artista al mismo tiempo, la única figura lógica permitida es la contradicción. El proletario, además, debe encarnar la disolución de todas las clases empezando por el proletariado mismo, no puede ser una versión doble y más potente de sí.

Esta imposibilidad o prohibición es confirmada por Rancière a partir de un pequeño rasgo estilístico en la escritura de Marx, el filósofo francés acusa al alemán de usar sistemáticamente palabras como “solamente. Nada más. No más lejos. Simplemente. Tan solo eso...” (2013, pág. 83). Síntoma gramatical que cierra la posibilidad a otra lectura posible del tiempo de los trabajadores. Si el fundamento principal del orden social es la producción de los medios materiales de la existencia, entonces no es extraño que este tenga como correlato una dura crítica a todo tipo de filosofía, que será llamada de ahora en adelante ideología. La ideología no reproduce los medios materiales de la vida, por el contrario, representa una conciencia distorsionada al respecto de aquellos. En palabras de Marx: “en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, [...] como inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina” (1974, pág. 26). A su manera, Marx también les niega a los trabajadores la posibilidad de convertirse en filósofos: “No hay más orden filosófico del cual se podría ver excluido el zapatero. Pero no hay tampoco ninguno al cual podría acceder” (2013, pág. 87). Para el Marx de Rancière, el ideólogo no es el hombre del ocio, sino su opuesto, es decir, el hombre que trabaja a diario a la vez que intenta “elevar sus andamios entre la tierra del trabajo y el cielo de la ciencia” (pág. 87). Pero, este se ha equivocado desde el principio, precisamente porque la verdad ahora está en la tierra de la producción y la reproducción de los medios de vida. Sin quererlo, e incluso militando toda su vida en contra de esto, Marx tal vez ha inventado otro aparato teórico-policial que le niega el tiempo libre a los trabajadores y la posibilidad de ser a la vez otra cosa diferente de lo que se supone deberían ser.

Si, para aquel Marx, debemos rechazar cualquier ideología bajo el pretexto de no caer en ningún tipo de idealismo y si cualquier filosofía no es más que ideología, entonces ¿cuál es el saber qué hará posible ver la cosas “tal cual son realmente”? De nuevo, la respuesta es fácil y muy conocida. Este papel debe ser ocupado por la ciencia, o, por su doble, la crítica. Vemos que esta lectura de Rancière sin duda está inspirada en Althusser,

quien reivindicaba la separación entre ideología y ciencia. A continuación, se presenta una pregunta ya no tan sencilla de responder: ¿de dónde viene la ciencia? ¿cómo aparece?

La ciencia es un fenómeno inexplicable. La ideología está explicada, sobreexplicada incluso: fabricación de imitaciones, imitación de fabricaciones, banalidad, inclusive, de la realidad fabril propia del orden social. La ciencia es un accidente, un tiro de dados improbable en el juego regulado de las fabricaciones y de las imitaciones. Es el inverosímil no lugar de todos los lugares; el poder de ver no simplemente lo "verdadero" por debajo de la apariencia, sino la muerte en la vida, el no ser en el ser (2013, pág. 90).

Para responder esta pregunta Rancière reproduce la famosa tesis de que en el marxismo el conocimiento le viene de afuera a la clase obrera, en este caso sustentado a partir de un fragmento del *Manifiesto* en el cual Marx y Engels dicen que durante todo proceso de descomposición y crisis social una parte de los intelectuales de la clase dominante cae en las filas de la clase dominada¹²². Así habría aparecido la ciencia de la revolución proletaria. Ciencia venida de afuera que encarna además la potencia de la burguesía, esta solo puede ser la ciencia de las cosas "como realmente son". Inclination a la ciencia por encima de la filosofía y de cualquier ideología "engañosa" promovida por trabajadores "idealistas", sofistas modernos como Proudhon. Esta ciencia exige la liquidación del obrero, ya que "el proletario no es otra cosa que la negación del obrero. Es el antiideólogo en la exacta medida en la cual es el antiobrero" (pág. 94). Para el Marx de Rancière, el "obrero que *aún no* es proletario" puede tener varios "nombres perfectamente equivalentes: artesano, lumpen, pequeñoburgues, ideólogo..." (pág. 94). Figuras erradas de la historia, figuras del lado de la comedia y, por ende, de la farsa, que no encarnan la historia verdadera del desarrollo del capitalismo y de su destrucción final.

Prohibición actualizada: el artesano no puede ser filósofo. Promesa aplazada: solo podrá serlo si lleva a cabo la revolución. "El obrero artesano del desarrollo de las fuerzas productivas, el proletario guerrero de la revolución, el productor filósofo del futuro comunista son tres personajes que pertenecen a tiempos distintos" (2013, pág. 95). De nuevo, el problema es temporal, el artesano filósofo solo puede existir en un distante futuro por venir que llegará una vez la revolución proletaria haya llegado primero. No

¹²² De nuevo, recomendamos contrastar esta interpretación con lo dicho por Löwy. Si bien el joven Marx siendo un idealista hegeliano (aún a inicios de 1844) puede sostener esa tesis, lo cierto es que el joven Marx materialista posterior a las *Tesis sobre Feuerbach* y especialmente después de la rebelión de los tejedores de Silesia (mediados de 1844) y del texto *Glosas marginales...* (finales de 1844) ha descubierto que el lado activo que hace posible la emancipación viene de "adentro" la clase obrera y no de "afuera", es decir, del pensamiento especulativo o filosófico. Esto se conecta por supuesto con la concepción dialéctica de la praxis.

hay lugar en este pequeño grupo de personajes y su calendario temporal impuesto desde afuera para el artesano-filósofo del presente. Marx y Engels llamarán a estos errores de la historia *Straubingers*. Aquellos son los artesanos, al estilo de los sansimonianos franceses, que desean “constituirse en sociedad de amigos de la sabiduría” (pág. 96). El mismo Marx a veces les reconoce algunas cualidades positivas:

Cuando se reúnen los obreros comunistas, su meta es ante todo la doctrina, la propaganda. Pero se apropian al mismo tiempo, por ello mismo, de una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parece ser el medio, se convierte en la meta [...]. La asamblea, la asociación, la conversación que tiene, a su vez, la sociedad como meta les basta; la fraternidad humana no es para ellos una frase vacía, sino una verdad, y la nobleza de la humanidad brilla sobre estas figuras curtidas por el trabajo (2013, pág. 96).

El problema, para el Marx de Rancière, es que el medio se convierta en fin, que el medio hecho fin se realice ya y no en una poco probable revolución proletaria siempre por venir, siempre aplazada o derrotada. Este es el problema lógico y político que encarnan aquellos *Straubingers*, la nobleza de la humanidad no debería brillar ya en ellos sino luego, después, en el futuro, y además estos obreros no deberían ser más obreros. Deberían, al contrario, encarnar la disolución de todas las clases iniciando por ellos mismos.

El obstáculo principal para su misión no es la influencia de sus rivales “pequeñoburgueses”. Es la naturaleza misma de esta nueva necesidad que, no contenta con añadirse allí donde se tendría que sustraer, tiene todavía la impertinencia de encontrar *hic et nunc* su satisfacción. El obstáculo a la transformación de los *Straubinger* comunistas en proletarios revolucionarios no es su cualidad de artesanos, es su cualidad de comunistas. No es el peso de su pasado entre los compañeros, es la ligereza de la anticipación de un futuro comunista (2013, pág. 96).

Encarnar una parte del futuro prometido, en ese lugar y en ese momento, sin duda esto es también encarnar un nuevo intervalo de contratiempos opuestos al tiempo del Capital, es encarnar nuevas formas de emancipación intelectual y política. Pero para Marx y Engels esto parece ser un problema grave, estos personajes se habrían tomado muy en serio algunos de los ideales comunistas y deseaban ponerlos en práctica y realizarlos de inmediato, en su vida cotidiana, sin disolverse necesariamente como lo habían predicho los profetas de la ciencia de las cosas “tal como son realmente”. Este es un problema lógico curioso, aquellos que se inscriben en las filas del movimiento que debe transformar y abolir lo real para realizar el comunismo tienen el pequeño defecto

de ser ya comunistas, son personas que “pretenden vivir ya ese ideal del futuro” (2013, pág. 97), seres humanos que se dedican a “imitar la sociabilidad del porvenir” (pág. 98). Este tipo de militantes representan una suerte de “fuga hacia adelante de la fraternidad” (99), fuga del modelo etapista marxiano, ya sea en su versión mecanicista o dialéctica.

Tal es el fondo del atraso de los *Straubinger*, nada más que su comunismo. El primer obstáculo en el camino hacia el comunismo lo constituyen los comunistas mismos. Y contra esto no hay, aparentemente, nada que hacer. Engels saca de sus relaciones con los comunistas londinenses una conclusión desilusionada: "Esta historia nos enseñó, precisamente, que no podemos hacer nada con los *Straubinger*, por más buenos que sean, hasta que exista algún movimiento organizado. A nosotros, estos tipos nos dicen que son el pueblo, los proletarios, y nosotros no podemos más que apelar a un proletariado comunista que, en Alemania, tiene primero que ser constituido" (2013, pág. 99).

Vemos en este fragmento la animosidad explícita de Engels hacia algunos de los comunistas ingleses. Es por lo menos sospechoso este rechazo a los trabajadores de carne y hueso que militan en movimiento comunista. Engels incluso insinúa que estos no son los verdaderos proletarios comunistas, y para probarlo apela a unos proletarios comunistas verdaderos que, según él mismo, aún no existen. Esta es “una tarea demasiado difícil incluso para los mejores dialécticos” (2013, pág. 99). Marx y Engels entonces solo deberán esperar a que aquellos comunistas verdaderos aparezcan algún día. Tal vez, la desilusión política de Marx y su posterior giro científico, hacia el proyecto de *El capital*, no solo se explique por la derrota de las revoluciones de la década de los años cuarenta. Tal vez, también sea posible interpretar que este giro se debió a que, en última instancia, los autores del *Manifiesto* no encontraban en “las cosas tales como realmente son” un movimiento organizado de verdaderos comunistas revolucionarios. De nuevo, es Engels quien lo dice de la forma más clara posible, aunque lo haga a través de una pregunta retórica en una carta a Marx:

¿No hemos actuado acaso desde hace tantos años como si nuestro partido estuviera constituido por todos los Fulanos y los Menganos cuando ni teníamos partido, en una época en la cual no teníamos partido y en la que la gente que podíamos contabilizar entre los nuestros, al menos oficialmente como adherentes, con la reserva de llamarlos bestias incorregibles entre nosotros, no entendían siquiera el ABC de nuestra doctrina? [...] ¿Qué nos importa un “partido”, es decir, una banda de burros que solo juran por nosotros porque nos consideran sus iguales?" (2013, pág. 101).

Ya lo ha dicho Engels, él y Marx están solos, por ello lo que sigue a esta comprobación debe ser la dedicación absoluta de Marx a su gran obra científica, incluso si esto implica primero acabar con su propio partido. Todo sacrificio está justificado con tal de construir “la ciencia del partido por venir”. Marx ha negado a su manera el ocio filosófico de los trabajadores, pero ha acaparado el ocio absoluto necesario para llevar a cabo su obra científica infinita, morirá antes de acabarla como no podría ser de otra manera, al medir la diferencia entre una vida finita y una tarea sin fin, es evidente que la vida finita acabará primero.

Faltará aún bastante en el texto contra Marx: su apología al poder destructivo de la burguesía por encima de la potencia del proletariado —interpretación que como señalamos en un pie de página anterior nos parece demasiado injusta—, su rechazo a todo tipo de personajes lumpen, la muerte de Marx, la primera herencia de Engels, sus próximos herederos Kautsky y Bernstein... Pero ya lo fundamental, en lo que atañe a nuestro problema de investigación, ha sido dicho. Aunque seguramente con unas mejores intenciones que las de Platón e incluso habiendo dedicado su vida entera al proyecto de la emancipación de los trabajadores, el mismo Marx termina reproduciendo algunos de los gestos platónicos al respecto del tiempo de aquellos, y específicamente el que les prohíbe salir de su lugar, en este caso, aplazando esa transformación en forma de una promesa de futuro incierta.

5.4. El ocio sociológico

Ya hemos dicho un par de veces que a Rancière no le gusta la sociología, este rechazo tiene en *El filósofo y sus pobres* una manifestación específica, esta es el ataque al famoso sociólogo Pierre Bourdieu y su teoría de la reproducción. Rancière nos cuenta como, con motivo de un evento académico cuyo tema central era la historia de las mujeres, se encontró con Bourdieu, este debía hablar luego de él. Antes de empezar su intervención, Bourdieu advirtió a los oyentes que, aunque pudieran llegar a pensar que lo que decían él y Rancière era lo mismo, en realidad no debían confundirse, ya que la verdad era que decían exactamente lo contrario. Bourdieu no se equivocaba, su teoría de la reproducción y la teoría política de Rancière son claramente opuestas, pero por ahora concentrémonos en identificar cómo la crítica de Bourdieu al modelo escolar no hace más que repetir involuntariamente también uno de los gestos anti-políticos o policiales de Platón al respecto del asunto del tiempo.

Sabemos casi de memoria la muy de moda crítica sociológica al aparato escolar formulada por Bourdieu: Este seleccionaría, clasificaría y eliminaría a los niños de clase popular debido a que estos no poseerían el capital cultural necesario para sobrevivir en

el campo escolar, esto en tanto el tipo de saber legítimo de este campo proviene de las clases altas. Y lo peor es que la escuela haría esto, a la vez, que aparentaría no hacer nada, no discriminar a los niños y además tratarlos a todos como iguales. En este modelo los niños de la clase popular están condenados a reproducir el capital cultural que heredaron de sus padres, además de los gustos propios de su clase. Esto los expulsaría de la escuela para llevarlos directamente a trabajos poco calificados y mal remunerados en los cuales reproducirían también la historia de vida de sus padres trabajadores. Imposibilitados así para llevar a cabo cualquier movilidad social ascendente en tanto los diferentes tipos de capitales parecen atraerse de forma magnética, una precaria cantidad de capital cultural legítimo tiene como correlato una precaria cantidad de capital económico y viceversa. Reiniciando luego el círculo de la reproducción, los hijos de la clase popular tendrán a su vez nuevos hijos de la clase popular.

En el caso “imposible”, pero efectivamente ocurrido, de que algunos estudiantes de filosofía provenientes de las clases populares acusaran de anti-igualitaria a la teoría del sociólogo, este último no tardaría en denunciar a los denunciantes, es decir, en revelar que si estos estudian filosofía es porque en realidad no son hijos de la clase trabajadora, sino privilegiados con aquella virtud aristocrática que solo le pertenece a las clases altas, a saber, “el *ocio*” (2013, pág. 183). Es decir, si tienen tiempo para estudiar y para denunciar la sospechosa actualización de la maldición platónica, ahora hecha ciencia sociológica, es porque no tienen que trabajar. La escuela parece entonces responder no solo al origen etimológico de su nombre, sino también a la clase que le dio vida, se identifican allí “la esencia común del ejercicio escolar y [la esencia] de la naturaleza burguesa, la virtud obvia y oculta del don y de la inspiración: el ocio, esa *scholé*” (pág. 183)¹²³. La explicación sociológica repite el gesto platónico y se convierte en mito explicativo incuestionable de la realidad actual.

Para la sociología de la reproducción, la escuela se identifica inmediatamente con el ocio: “El tiempo escolar tiene que ser reducido a ese tiempo vacío que es necesario simplemente para que el Ocio reconozca a sus hijos y se haga reconocer por aquellos que no lo tienen” (2013, pág. 183). Si la escuela se identifica con el ocio es normal que los hijos de la clase trabajadora no lo tengan, es decir, no tengan tiempo libre alguno, es por ello por lo que estos niños del pueblo deberán, la mayoría de las veces, según dicen la estadística y las encuestas sociológicas de la época, abandonar la escuela. Este lugar, haciendo honor a su nombre, sirve para reconocer a quienes son los poseedores legítimos del ocio. Según nos dice Rancière, esta denuncia a la escuela moderna tiene

¹²³ En palabras de Pieper: “Y la etimología nos orienta en el mismo sentido: ocio en griego se dice σχολή; en latín, *schola*; en castellano, escuela. Así, pues, el nombre con que denominamos los lugares en que se lleva a cabo la educación, e incluso la educación superior, significa ocio. Escuela no quiere decir escuela, sino ocio” (1979, pág. 12).

como correlato la denuncia de aquellos que se atrevan a romper la regla de la reproducción, aquellos “advenedizos” que aparenten tener “la licencia, que *no tiene[n]*, de estudio” (pág. 184). Como es el caso de los estudiantes de filosofía mencionados por nuestro autor. “El ‘advenedizo’ de la educación parece doblemente traidor a su clase: individualmente, al obligarse a adquirir las ‘disposiciones’ que permiten a las clases privilegiadas asimilar la cultura legítima; colectivamente, al enmascarar, con su éxito, el efecto global de la eliminación” (pág. 184) que sufren sus compañeros de clase. Bourdieu, a veces, calificará a este tipo de casos de ruptura de los principios de la reproducción como una suerte de excepción que prueba la regla que él mismo ha impuesto a través de su teoría científica. Para nuestro autor *Los herederos* y *La reproducción* son precisamente los herederos y la reproducción de la *República* de Platón¹²⁴. Ahora “el filósofo rey habrá devenido el sociólogo rey” (pág. 187).

Esta sociología crítica, devenida policía sociológica del tiempo, no tendrá otra opción que tomar partido por aquellos a los que ha condenado teóricamente a la reproducción infinita de su condición. A estos les ofrecería una opción que parece salida de algún peligroso libro de autoayuda: “la *posibilidad* de asumir su *habitus* sin culpa ni sufrimiento” (2013, pág. 188). Es decir, la posibilidad de que los niños de la clase trabajadora entiendan científicamente, gracias al sociólogo y su explicación, que ellos encarnan ciertas estructuras sociales y que solo pueden reproducirlas, y que por ello no son culpables de su fracaso escolar o de su salida temprana de la escuela; entendida esta verdad ya no habría por qué sufrir o sentir culpa. Así mismo, también deberán entender que sus gustos nunca podrán ser los de la clase alta, solo los ricos pueden desarrollar aquel raro amor a la filosofía o al arte. Este amor está reservado para ser un *habitus* de los herederos, los niños de la clase trabajadora ahora podrían tramitar de forma supuestamente saludable su frustración ya que sabrían que desear ese tipo de objetos como el arte o la filosofía solo sería intentar copiar los gustos de la clase dominante, gustos para los cuales, además no tienen el *habitus* correcto. Entenderán que sus gustos nunca podrán ser los gustos libres de la clase alta, sino solamente los gustos propios de la necesidad y el trabajo. De nuevo, se cierran las posibilidades para los trabajadores y sus hijos, el ocio aparece como aquella frontera que separa “un *ethos* popular de la reproducción y un *ethos* burgués de la distinción” (pág. 200). De nuevo, la ficha que hace encajar todo en su lugar es el ocio negado a los trabajadores. Así se completa la tradición del orden y de la jerarquía escolar, el aparato anti-democrático, policial y anti-popular configurado por la triada de Platón, Marx y Bourdieu.

¹²⁴ En palabras de Rancière: “la ‘inversión’ sociológica del platonismo no es más que la confirmación y hasta la radicalización de sus prohibiciones, en algún sentido” (2013, pág. 210).

5.5. La subversión del tiempo escolar

En contra del orden escolar y, a la vez, en contra de todo orden normativo sociológico que reproduzca la desigualdad, Rancière opondrá otro “orden” posible que se basa en la igualdad, y específicamente en la igualdad de las inteligencias. Mucho se ha escrito al respecto de la influencia de Joseph Jacotot sobre el pensamiento de nuestro autor, así como al respecto del contenido y de las potencialidades éticas, pedagógicas y políticas de *El maestro ignorante*, pero pocas veces los comentaristas o los aplicadores de Rancière se han detenido en el trasfondo antropológico de aquella influencia. Digámoslo de una vez, Rancière —hablando a través de la boca de Jacotot— no hace más que recurrir a una determinada antropología, en tanto teoría del ser humano, para responder a aquellas teorías de la desigualdad desde una teoría de la igualdad de los que hablan. Nuestra hipótesis de lectura es que esta antropología es un presupuesto necesario para prácticamente todos los desarrollos teóricos posteriores de nuestro autor, aunque no ocupe un lugar central en su aparato conceptual, esto seguramente producto de una época que intenta escapar de todo antropocentrismo o de toda teoría que implique una definición fuerte de lo humano¹²⁵, rasgo que se manifiesta implícitamente en este antiguo discípulo renegado de Althusser¹²⁶. En este pequeño apartado nos detendremos en aquella antropología, explicaremos brevemente el famoso método de la igualdad desarrollado por Jacotot e intentaremos mostrar como este implica una transformación de la lógica del tiempo al respecto del viejo método escolar aún dominante.

Empecemos recordando quien fue Jacotot, aquel “extravagante pedagogo de comienzos de siglo XIX” (2007, pág. 7), y en qué consistía su método. Jacotot nació alrededor de 1770, fue profesor de retórica, abogado y también sirvió como artillero para el ejército

¹²⁵ El mismo Rancière ha insistido en que normalmente la política ha girado en torno a la definición y la redefinición de lo humano, en sus palabras: “La política siempre se definió en términos de la polémica sobre lo humano, sobre la distribución de los grupos humanos, de la capacidad que se les reconoce, sobre la capacidad de palabra que se les otorga. Desde mi punto de vista, la política siempre se planteó en torno a estas preguntas: ¿esos humanos son realmente humanos, pertenecen a la humanidad, son semihumanos o falsamente humanos? Esa gente que hace ruido con la boca, ¿habla o no habla? se define siempre dentro de una relación política de cuestionamiento de un reparto dado entre humanos” (2014, págs. 223-224).

¹²⁶ Los desarrollos del althusserianismo luego de la muerte de Althusser invitan a la reconsideración crítica de su pensamiento, este procedimiento ha implicado deshacerse de algunas de sus enseñanzas y de sus conceptos, pero uno de los que ha logrado perdurar de forma más o menos vigorosa es su antihumanismo. Heredado por autores de la talla de Foucault o Braidotti. Véase *La querella del humanismo o Marxismo y humanismo*. Citemos solamente un pequeño fragmento de este último texto para hacer evidente aquella conocida posición de Althusser: “Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un anti-humanismo teórico* de Marx, y se debe ver en este anti-humanismo teórico la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Solo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre” (1967, pág. 190).

de la República francesa. Fue instructor de la oficina de municiones, fue secretario del ministro de guerra y fue director suplente de la Escuela Politécnica (pág. 15). En 1815 fue diputado, luego con el regreso de los Borbones, se exilió en los Países Bajos y fue allí donde, como profesor en Lovaina, tuvo una curiosa “aventura intelectual” (pág. 15) que daría pie a la fundación de su nuevo método pedagógico. Todo lector de Rancière ya conocerá la historia. La repetiremos de forma resumida para los apenas iniciados en el autor: Al llegar Jacotot a Lovaina se encontró con un pequeño inconveniente, a saber, su poco conocimiento del holandés que se correspondía con el desconocimiento que tenían sus estudiantes del francés. Esto dificultaba que Jacotot enseñara a sus alumnos ya que no había una lengua mutuamente conocida en la cual hacerlo. Entonces, “había que establecer entre él y ellos el vínculo mínimo de una *cosa* común” (pág. 16), y esta cosa sería una edición bilingüe de un libro titulado “Telémaco”¹²⁷. Jacotot les pidió a sus estudiantes que se aprendieran de memoria la versión francesa del libro y luego les hizo “repetir sin cesar lo aprendido” (pág. 16) para después poder contarlo a otros. En contra de lo previsible, los estudiantes efectivamente aprendieron el francés sin necesidad alguna de la explicación del docente. Esta pequeña experiencia filosófica y pedagógica está en el corazón del método de Jacotot.

El experimento de Lovaina tuvo como consecuencia inesperada la demostración de que la explicación del maestro a los estudiantes está de más. Y de allí la curiosa fórmula paradójica del “maestro ignorante”. Jacotot descubrió que un maestro puede enseñar aquello que ignora. Aquel evento puso en duda “la necesidad de las explicaciones” (2007, pág. 18) del maestro; hizo evidente que cualquier libro se explica por sí solo y que no necesita la ayuda de ningún sabio para ser comprendido¹²⁸. De nuevo nos encontramos con aquella potencialidad igualitaria del “fármaco”¹²⁹ llamado escritura. Jacotot descubrió y denunció que la explicación del maestro y el orden explicador que lo sostiene funcionan gracias al gesto de instituir una distancia “entre la materia enseñada y el sujeto” al que se le enseña (pág. 19), configurando así una jerarquía desigual de inteligencias, entre el maestro que explica, en tanto ha comprendido, y el estudiante que aprende lo que aquel dice, pero que se supone no puede aprender directamente del libro de texto y en ausencia del maestro. Para Jacotot esto último es en realidad el caso paradigmático del aprendizaje en tanto el niño más pequeño aprende la lengua materna sin ningún maestro explicador. Todos los niños “oyen y repiten, imitan y repiten, se equivocan y corrigen, logran algo por casualidad y vuelven a empezar” (pág. 20), así

¹²⁷ Este libro es, en realidad, *Las aventuras de Telémaco*, escrito por François Fénelon.

¹²⁸ En palabras de Rancière: “El libro está completo. Es un todo que el alumno tiene en sus manos, algo que él puede abarcar enteramente con su mirada. No hay nada que el maestro pueda arrebatarse y nada que él pueda hurtar a la mirada del maestro” (2007, pág. 40).

¹²⁹ La potencialidad del “fármaco” escritura ha sido ya denunciada hasta el cansancio por Platón. Derrida y Rancière coinciden en la potencia democrática del mismo.

de fácil aprenden la lengua de sus padres. Todo niño que aprende a hablar ha aprendido entonces a comprender, es este orden básico de la experiencia humana el que prueba la existencia de un solo tipo de inteligencia universal. Este es el que se pierde con el ingreso del niño a la escuela, allí el maestro le hace creer que solo puede comprender algo gracias a sus explicaciones y nunca más solo y por sí mismo. Este descubrimiento implicó para Jacotot una nueva tarea política, a saber, “invertir la lógica del sistema explicador” (pág. 21); esto es, reemplazar el sistema de la desigualdad por uno basado en la igualdad.

Para entender como reemplazar el orden escolar del embrutecimiento y de las explicaciones es necesario analizar con mayor detalle el funcionamiento del método de Jacotot, a la vez que exponemos la antropología que lo sostiene. Aquellos estudiantes de nuestra historia pudieron aprender francés sin la explicación de su maestro en tanto todas las inteligencias humanas son de la misma naturaleza, es decir, no existen inteligencias de primer grado e inteligencias de segundo grado como han querido hacer ver siempre importantes pensadores desde Platón hasta Bourdieu. Se aprende francés o cualquier otro asunto de la misma manera en la cual se aprende la lengua materna en los primeros años de vida, esto es, adivinando y traduciendo las palabras de los otros en las nuestras, y si ya pudimos hacerlo una vez de forma exitosa entonces podemos repetir la experiencia en otros campos y momentos de nuestra vida. Esto es así ya que “la misma inteligencia está obrando en todas las producciones del arte humano, porque un hombre siempre podrá comprender la palabra de otro” (2007, pág. 34)¹³⁰. Y esta máxima, actualmente asumida por algunas de las corrientes de la hermenéutica filosófica, debía ser tomada como una suerte de “buena nueva” popular que requería ser presentada especialmente a los pobres, a ellos se les debería anunciar que “podían todo aquello que puede un hombre” (pág. 34) cualquiera. En otras palabras, esto equivale a decir que los que se creían inferiores pueden todo aquello que pueden los que se creían superiores.

Detengámonos un instante en un ejemplo proveniente del campo de la estética. Allí se ha instaurado la figura del genio, Rancière parece no estar de acuerdo con esta figura conceptual, por esto dice: “Dejemos que los explicadores ‘formen’ el ‘gusto’ y la ‘imaginación’ de los hombrecitos, dejémoslos disertar acerca del ‘genio’ de los creadores. Nosotros nos contentaremos con *hacer como* esos creadores” (pág. 42)¹³¹.

¹³⁰ Esto es lo que Jacotot ha denominado panecástica: “el Fundador [Jacotot], al acoplar dos palabras griegas, la bautizó panecástica porque busca el todo de la inteligencia humana en cada manifestación intelectual” (2007, pág. 58).

¹³¹ En esta frase ocurre algo por lo menos curioso, Rancière mina la legitimidad y la autoridad del genio apelando a aquel “hacer como”, que bien podría reescribirse de la siguiente manera: “hacer como si fuéramos igual de capaces que esos creadores”, el “como si” implícito en esta pequeña frase nos recuerda al “como si” derrideano (2002), aquel que ayuda a fundamentar todas las oposiciones binarias metafísicas, en este caso el genio y, su opuesto, el hombre promedio, pero que también ayuda a deshacerlas, en este

Que aquellos que no son genios, es decir, todas las demás personas, imiten a los grandes creadores artísticos. Rancière pone los ejemplos de Racine, Bousset, Rousseau, Demóstenes y algunos otros, todos ellos se dedicaron a repetir viejos modelos, copiaron e imitaron, pero al hacerlo terminaron creando grandes obras del espíritu humano¹³². No hay genio entonces, sino solamente voluntad de creación a través de la repetición atenta. Solo hay un poder que es universal, este es “el de ver y decir, el de prestar atención a aquello que se ve y se dice” (pág. 43).

No hay jerarquía de las inteligencias, la desigualdad simplemente es un producto de la diferente fuerza de la voluntad que mueve el único tipo de inteligencia que se manifiesta en los seres humanos concretos. En una fórmula sintética Rancière dice: “el hombre es una inteligencia al servicio de una voluntad”¹³³ (2007, pág. 76). Para Jacotot, el ser humano también es un “animal atento”, es por ello por lo que si un niño parece más inteligente que otro no debemos decir que uno es superior y otro inferior, sino que a lo sumo uno ha ejercitado de mejor manera su atención, su voluntad y aquella inteligencia universal que el otro¹³⁴. Al hecho de tomar conciencia “de esta igualdad de *naturaleza* se [le] llama emancipación” (pág. 44), dirá Jacotot. El maestro emancipador es aquel que empuja a sus alumnos a ser conscientes de aquella igualdad intelectual universal¹³⁵. Este es el corazón de la antropología de Jacotot y Rancière, se ha deformado la máxima de Descartes, para nuestros autores en vez decir “pienso, luego existo”, debemos decir “*soy un hombre, luego pienso*” (pág. 54), así el atributo del pensamiento se convierte en un atributo de la humanidad entera. Así todos los seres humanos pueden poner en marcha las “mismas virtualidades intelectuales” (pág. 55). No hay entonces ni hombres con almas de oro ni tampoco hombres con almas de hierro¹³⁶. Ni gustos de los herederos ni tampoco gustos populares. No hay diferencia de naturaleza entre el rey filósofo Platón y cualquier artesano del mundo, ni entre el hijo de las élites y el hijo o la hija de las clases

ejemplo habrá que hacer como si los genios y los hombres normales fueran igual de capaces para demostrar que en última instancia lo son.

¹³² Sobre la repetición Rancière dice: “el modo más frecuente de ejercicio de la inteligencia es la repetición. Y la repetición aburre. El primer vicio es la pereza. Es más fácil ausentarse, ver a medias, decir que uno no ve” (2007, pág. 77). Vemos que en la repetición está la potencialidad de la creación, pero a la vez el peligro de la ausencia de voluntad que inmoviliza a los seres humanos.

¹³³ Según Rancière, Jacotot tiene una curiosa definición de inteligencia, esta sería: “La inteligencia es atención y búsqueda antes de ser combinación de ideas. La voluntad es el poder de moverse, de actuar según el movimiento propio, antes de ser una instancia de elección (2007, pág. 75).

¹³⁴ En palabras de Rancière: “es un defecto de la voluntad lo que hace que la inteligencia yerre. El pecado original del espíritu no es la precipitación, sino la distracción” (2007, pág. 77).

¹³⁵ En una formulación general nuestro filósofo dice: “Igualdad e inteligencia son sinónimos, tanto como razón y voluntad” (2007, pág. 98). Este podría ser el cuadrilátero en el cual se juega la definición unívoca que da Jacotot de lo humano: igualdad-inteligencia-razón-voluntad. Rancière se quedará solamente con los dos primeros conceptos de aquella serie.

¹³⁶ En palabras de Rancière refiriéndose al mito platónico: “La idealidad material de la lengua refuta cualquier oposición entre raza de oro y raza de hierro, cualquier jerarquía —así sea invertida— entre los hombres consagrados al trabajo manual y los dedicados al ejercicio del pensamiento” (2007, pág. 56).

populares. Tan solo basta con no perder de vista que esta igualdad de naturaleza entre los seres humanos es a la vez “fundamental y ausente” (pág. 13), es decir, existe como una suerte de igualdad virtual que debe ser actualizada en las prácticas concretas de los seres humanos. Esta igualdad extrañamente no es “formal ni real” (pág. 13). Esta solo puede existir en tanto “actual e intempestiva, siempre atribuida a la iniciativa de individuos y grupos que, en contra del curso ordinario de las cosas, asumen el riesgo de *verificarla*” (pág. 13). Aquí ya está el núcleo de la definición que le da Rancière a la política.

También podemos ver la relación entre esta antropología logocéntrica¹³⁷ y aquella cualidad determinante de lo humano que Rancière ha llamado literariedad en su anterior libro sobre la historia¹³⁸. Para el Jacotot de Rancière, o para Rancière empleando el discurso libre indirecto al hablar a través de Jacotot, la primera virtud de la inteligencia es “la virtud poética”, esta es:

La imposibilidad en que nos hallamos de decir la verdad, incluso cuando la sentimos, nos hace hablar como poetas, relatar las aventuras de nuestro espíritu y verificar que sean comprendidas por otros aventureros, comunicar nuestro sentimiento y verlo compartido con otros seres que sienten. La improvisación es el ejercicio por el cual el ser humano se conoce y se confirma en su naturaleza de ser razonable, es decir, de animal “que hace palabras, figuras, comparaciones, para contar lo que piensa a sus semejantes”. [...] “hablar es la mejor prueba de la capacidad de hacer lo que sea”. En el acto de la palabra, el hombre no transmite su saber, poetiza, traduce e incita a los demás a hacer lo mismo. Comunica como un artesano: manipula las palabras como herramientas (2007, pág. 88).

Pareciera que aquella cualidad fundamental del ser humano que pasa por el lenguaje está directamente relacionada con aquella inteligencia invocada por Jacotot y Rancière. El ser humano es un animal literario y poético, un animal que crea ficciones y con ellas prefigura el tiempo vivido y el tiempo histórico como hemos intuido en algún apartado anterior y como veremos en los que siguen. Esta antropología igualitaria y su correspondiente método implican también un cambio en la lógica dominante del tiempo propia de la escuela moderna. Utilizando el léxico del *Maestro ignorante*, denominaremos a esta lógica temporal como “el orden progresivo” (2007, pág. 8) o la

¹³⁷ Una pequeña prueba extra de este logocentrismo está en la respuesta que le da Rancière a Xavier Bassas cuando este le pregunta por la posibilidad de una política de los animales (2019, pág. 52). Para nuestro autor esta es imposible en tanto los animales no pueden articular discursivamente el desacuerdo y el daño que les producen los humanos.

¹³⁸ Ya hemos tratado este asunto en el apartado al respecto de la historia en Rancière.

lógica de la progresión, la cual se encarna en la institución pedagógica. Allí “el ejercicio de la autoridad y la sumisión de los sujetos no tiene otro objetivo que el de la progresión de esos sujetos hasta alcanzar el límite de su capacidad” (pág. 8). Curiosamente este límite no sería otro que la capacidad futura de volverse maestros explicadores si es que tienen suerte. Ya vemos que este orden no parece nada amable con los estudiantes sobre quienes recae el ejercicio del poder por parte de los maestros, quienes exigen de ellos su sumisión a cambio de ir avanzando lentamente por una escalera progresiva de saberes explicados¹³⁹. La tarea del maestro es hacer “pasar según una progresión sabia, adaptada al nivel de las inteligencias embrutecidas, los conocimientos que él posee al cerebro de quienes los ignoran” (pág. 9). A diferencia del método de Jacotot, el viejo método progresivo aplaza infinitamente hacia adelante el gesto igualitario¹⁴⁰. “El Viejo”, como le dice Rancière a aquel método, tiene por objetivo “formar espíritus, conduciéndolos, según una progresión ordenada, de lo más simple a lo más complejo” (pág. 17). Este método está pensado y supuestamente movido por las mejores intenciones posibles, para mejorar la vida del pueblo más humilde, ya que “los hombres del pueblo tienen poco tiempo, y aún menos dinero” (pág. 33) para dedicar a la adquisición de aquellos conocimientos elevados o, como dicen los sociólogos contemporáneos, de aquel capital cultural legítimo. Sin tiempo ni dinero para educar a sus hijos, los pobres deberán estar agradecidos por la existencia del sistema de instrucción universal en el cual sus hijos recibirán todas las explicaciones de las que requieren. El problema es que pareciera que aquella progresión nunca terminara, pareciera que esta fuera infinita:

¹³⁹ Esta progresión lineal del y en el tiempo que pone en marcha el viejo método explicador tiene como trasfondo un dispositivo escolar disciplinario de sujeción temporal como bien lo ha mostrado Foucault en *Vigilar y castigar* (2002). Este filósofo francés le ha dedicado un par de pequeños apartados específicos al asunto, a saber: “El empleo del tiempo” (pág. 146) y “La elaboración temporal del acto” (pág. 148). Para él “el tiempo penetra el cuerpo, y con él todos los controles minuciosos del poder” (pág. 149). Así mismo el asunto del tiempo atraviesa gran parte del texto, las disciplinas como técnicas de gobierno anatomopolíticas fabrican un “tiempo disciplinario”, este tiempo es aquel que promueve la lógica progresista. Para Foucault: “Los procedimientos disciplinarios hacen aparecer un tiempo lineal cuyos momentos se integran unos a otros, y que se orienta hacia un punto terminal y estable. En suma, un tiempo “evolutivo”” (pág. 158). Esto es precisamente lo que sucede en la escuela y en el modelo de enseñanza al cual Jacotot se opone. Creemos que no hace falta recordar todo el detalle de aquella analítica del poder foucaultiana y la tarea emancipatoria que implica. Aquella seguramente fue sospechada por Gauny cuando se pronunció en contra de sus compañeros constructores de prisiones.

¹⁴⁰ Incluso Bourdieu repite el mismo gesto anti-igualitario, en palabras de Rancière: “De la sociología de Bourdieu dedujeron entonces un programa que apuntaba a reducir las desigualdades de la Escuela, reduciendo la gran cultura legítima y haciéndola más accesible, más adaptada a la sociabilidad de los niños de las capas desfavorecidas, es decir, básicamente, los hijos de la inmigración. Ese sociologismo reducido, por desgracia, solo afirmaba con más fuerza el presupuesto central del progresismo, que le ordena a aquel que sabe ponerse ‘al alcance’ de los desiguales confirmando así la desigualdad en nombre de la igualdad por venir” (2007, pág. 11).

La lección nunca acaba. El maestro siempre guarda un saber en la manga, es decir, algo que el alumno ignora. *He comprendido esto*, dice satisfecho el alumno. *Eso es lo que usted cree*, corrige el maestro. De hecho, hay una dificultad que en su momento se la evité. Se lo explicaré cuando lleguemos a la lección correspondiente. *¿Qué quiere decir esto?*, pregunta el alumno curioso. *Podría decírselo*, responde el maestro, pero sería prematuro: no entendería nada. Se le explicará el próximo año (2007, pág. 37).

El progreso y la progresión indefinida se han convertido en “un nuevo *método de enseñanza*” (2007, pág. 145). Siempre el “*antes y el después*” (pág. 148). Siempre la temporalidad lineal del aprendizaje. El niño debe avanzar de la ignorancia a la ciencia. Ahora “el corazón de la ficción pedagógica es la representación de la desigualdad como *retraso*” (pág. 150). El retraso en la progresión perfeccionadora se convierte en el nuevo pecado de los hijos de la clase trabajadora. “El alumno nunca alcanzará al maestro, ni el pueblo a su élite iluminada” (pág. 150). Es en contra de este modelo temporal y escolar que se levantará Jacotot y es en contra de sus herederos que lo hará Rancière.

El maestro ignorante puso sobre la mesa una posibilidad emancipadora que había sido descuidada por el viejo método, esta es la posibilidad de que los hijos y las hijas de la clase trabajadora puedan aprender sin ninguna disciplina temporal impuesta, sin ninguna jerarquía de inteligencias obligada. Tal como lo hizo Jacotot con sus estudiantes, los hijos de la clase trabajadora y, en general, cualquier persona que pueda comprender la palabra de otra, puede empezar a aprender leyendo cualquier libro, prestando la atención necesaria a sus palabras, repitiéndolas y traduciéndolas a las suyas. ¡Todo está conectado con todo! aquel libro inicial puede llevarlos a otro y ese a otro más. Fue así como se formaron los obreros sansimonianos encontrados por Rancière, esta es la potencia igualitaria de la escritura que puede romper la temporalidad disciplinaria y progresiva que impone la institución escolar. En contra de la sociología de la desigualdad, nuestro filósofo ha adoptado una antropología de la igualdad que tiene como primera implicación que todos los seres humanos en tanto poseedores de un mismo tipo de inteligencia deberían tener el tiempo para poder realizarla.

Hemos llegado al final de este capítulo. Esperamos haber presentado la que desde Rancière puede ser considerada como la tradición de la policía teórica del tiempo, por supuesto que este recuento no tiene la intención de ser exhaustivo, no podría serlo, la lista de autores que ha dedicado alguna parte de sus producciones teóricas a negarle el tiempo libre a aquellos que trabajan es mucho mayor que la aquí presentada. A la vez, que exponemos esta tradición del orden y de la jerarquía temporal, aquel aparato anti-democrático, policial y anti-popular configurado por la triada de Platón, Marx y Bourdieu, creemos también haber señalado algunos otros ejemplos de políticas del tiempo, así sea

de forma superficial: recordemos a los artesanos que sacaban el tiempo que no tenían para acudir a la asamblea griega; en los zapateros que hacían otra cosa distinta de aquella para la cual habían nacido; en los Straubingers que no queriendo esperar la realización de la utopía en la tierra intentaban realizarla inmediatamente; en aquella ciudad alemana que logró combinar por un instante trabajo y arte; en los niños de la clase obrera que sin importar su destino sociológico han devenido estudiantes de filosofía o artistas; en el maestro ignorante que rompe la linealidad progresiva de la escuela, etc.. Estos son apenas algunos casos que quedan indicados, podemos sospechar que en ellos se lleva a cabo algún tipo de emancipación intelectual, tal vez alguna subjetivación estética o política, aunque no tengamos más detalles al respecto. A continuación, nos detendremos en el concepto que hace posible pensar todos esos personajes imposibles rechazados por la tradición platónica, a la vez que implica la necesaria ruptura del tiempo lineal y posibilita pensar la multiplicidad de tiempos, nos referimos a la categoría de anacronismo.

6. Anacronismos y *tiempos modernos*

The time of modern fiction is a time of coexistence because it is a time of simultaneity. The moment is no longer a link in a chain connecting past and future, cause and effect, it is defined as a principle of coexistence between a multiplicity of situations and activities which otherwise follow various temporal lines —slow or fast, linear or cyclical, straight or broken.

J. Rancière

En este capítulo presentaremos aquello que dice Rancière sobre el concepto de anacronismo y expondremos a partir de él su teoría del tiempo en tanto coexistencia de múltiples temporalidades. Además, prestaremos atención a una pequeña reflexión sobre la temporalidad contemporánea, lo cual nos permitirá luego adentrarnos en el terreno de la literatura y la estética.

6.1. *Anacronismo y verdad del historiador*

En nuestro apartado sobre la historia fue enunciado un concepto fundamental para comprender la concepción que tiene Rancière al respecto del tiempo, pero no se lo desarrolló a profundidad, este es el concepto de anacronismo. En este apartado nos detendremos en él para hacer explícito lo que está en juego cuando nuestro autor lo emplea de forma positiva. En *Los nombres de la historia* ya aparece el anacronismo como cierto elemento peligroso al respecto del cual debe cuidarse la ciencia histórica e, incluso, como la forma en la que acontecen las palabras del pueblo o la revolución misma. Desafortunadamente, Rancière no desarrolla toda la potencialidad de este concepto en aquel texto, deberemos esperar hasta la aparición, un par de años después, de *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*¹⁴¹ (1996), este es un pequeño

¹⁴¹ Al parecer este texto aún no ha sido traducido al español, por ello en este apartado cambiaremos un poco el modo de exposición que hemos llevado hasta ahora, el cual se despliega por toda la tesis y que consiste en hacer una suerte de montaje o ensamblaje entre las palabras de Rancière, las de quien escribe y las de otros autores citados. No deseamos hacer un apartado sobrecargado de citas en francés e inglés, combinadas con nuestras palabras en español, esto solo lo haremos en caso de que sea estrictamente

artículo que tiene por objeto central de reflexión el concepto que nos interesa aquí y que nos permitirá hablar nuevamente de cierta política del tiempo llevada a cabo por el escritor-historiador-poeta, así como, por supuesto, de cierta policía del tiempo desplegada desde la ciencia histórica.

Rancière inicia aquel texto señalando que el gran pecado para los historiadores de la Escuela de los Annales no es otro que el anacronismo. El terrible pecado imperdonable o irredimible de y para la historia. ¿Cuál es la razón de este rechazo del historiador? La tesis de Rancière es que en el corazón de la constitución de la ciencia histórica existe un nudo de problemas filosóficos que se refieren a “el tiempo, la palabra y la verdad” (1996, pág. 53), y que son resueltos de manera subterránea utilizando procedimientos poéticos que se relacionan con el anacronismo en tanto este es también un concepto poético que puede poner en duda el estatuto de verdad de aquella ciencia (pág. 53).

Haciendo un poco de historia del concepto, Rancière se pregunta qué significaba la palabra anacronismo. Esta, al parecer, hacía referencia a la aparición de un hecho o de un personaje en una época en la cual no le correspondía presentarse. Además de que el prefijo “ana” evoca una suerte de movimiento de atrás hacia adelante, pero también de adelante hacia atrás. En términos de tiempo, significaba el movimiento de un tiempo futuro hacía un tiempo pasado o viceversa. Es decir, la aparición de un hecho demasiado pronto o demasiado tarde para una época determinada. Así, el anacronismo terminó sirviendo para definir cualquier falta en contra de la cronología en general (pág. 54). Pero esto no es todo, y aquí es la primera vez que aparece la dimensión vertical del tiempo, a saber, el prefijo “ana” también evoca un movimiento que va de abajo hacia arriba¹⁴². Rancière entonces nos dice que este concepto no solo entraña un problema de “sucesión horizontal” de los tiempos, sino que además implica un asunto de “jerarquía vertical” de los seres o de las formas de vida. Tal vez sea este último elemento el verdadero problema de la historia con el concepto de anacronismo. El anacronismo se convierte así, con esta última definición, no solo en la bisagra entre un tiempo y otro, sino también en la bisagra entre un nivel bajo de la jerarquía de los seres y un nivel más alto de aquella.

Al indagar sobre el nacimiento de este concepto, Rancière encuentra que sus usos iniciales no se referían en sí mismos a “hechos reales” empíricamente constatables, sino

necesario, es por ello por lo que intentaremos una suerte de paráfrasis y traducción implícita de lo dicho por nuestro autor en aquel ensayo.

¹⁴² Según el diccionario etimológico el prefijo “ana” significa un movimiento desde abajo hacia arriba, puede significar literalmente “hacia arriba”. En el uso que le da Rancière podríamos decir entonces que un acontecimiento anacrónico es aquel que lleva las formas de vida consideradas inferiores hacia arriba, demostrando su igualdad con aquellas que eran consideradas superiores.

que se referían más bien a personajes e historias de ficción y que, además, se relacionaba con los derechos de la ficción en cuanto tal. Los cuales como ya sabemos, por lo dicho en el apartado inicial, atañen también a la historia en tanto esta utiliza procedimientos ficcionales para sobrevivir, aunque haciendo a un lado su potencialidad democrática y popular. Sabemos que en este texto y en *Los nombres de la historia*, Rancière está pensando, aunque no se detenga mucho en ello, en el uso que ha hecho la historia en general de los procedimientos poéticos explicitados por Aristóteles en su *Poética* y que han hecho posible encadenar historias de forma causal y verosímil en una totalidad unitaria que les dé sentido. La historia se muestra funcionando con reglas poéticas, aunque se avergüence de ello. Ya vemos un poco mejor que el problema con el anacronismo es que sirve para ensamblar regímenes de verdad diferentes, en tanto pertenecen a diferentes épocas o tiempos, los cuales contienen diferentes reglas para la ficción. Si el anacronismo desestabiliza los procedimientos ficcionales de un momento determinado es evidente que también desestabiliza los procedimientos historiográficos que son posibles gracias a aquellos.

La ciencia histórica moderna, hija de la Escuela de los Annales, no simplemente reproduce la lógica poética aristotélica, más bien encarna de alguna manera trunca, la lógica poética de la época moderna cuyo modelo lo dará la literatura¹⁴³. Con el espíritu de entender al tiempo como un principio de inmanencia, la nueva unidad concebida por la historia moderna es la copresencia y copertenencia de todos los fenómenos de una época a sí misma. Es por esto por lo que el anacronismo no puede tener lugar en ella. En este punto, Rancière acude de nuevo a Lucien Febvre para mostrar cómo opera el historiador moderno. En su libro *El problema de la incredulidad en el siglo XVI — subtítulo *La religión de Rabelais**— el historiador sostiene que Rabelais no habría podido ser ateo en tanto en la época que él vivió esto era simplemente imposible, ya que época y cultura cristiana se identificaban automáticamente en una unidad indisociable. Para esta historia es imposible que existan personas “adelantadas” a su tiempo o a su época, estos individuos no serían más que locos o mentirosos. Dato curioso pero tal vez fundamental: el problema del anacronismo tiene que ver más con pensamientos que con hechos, en este caso lo que no cree el historiador científico es la no creencia de Rabelais en el cristianismo. Febvre se negaba a decir que Rabelais era una suerte de ateo oculto ya que hacer este tipo de afirmación era darle el estatus de contemporáneo de aquella época a un pensamiento que no debía serlo (1996, pág. 58).

El historiador se pregunta si en realidad era posible que Rabelais no fuera cristiano y la respuesta es sencilla: esto no era posible. Es imposible que Rabelais el ateo hubiese existido. La ecuación que produce este determinismo epocal nos dice que solo hay dos

¹⁴³ Esto se explicará con mayor detalle a lo largo de este y el siguiente apartado.

opciones posibles: o él existió y fue cristiano; o simplemente no existió. Y si fue ateo, lo fue siendo un loco o un mentiroso, y en este caso no debe ser objeto de la ciencia histórica —tercera opción excluida. La excusa de la historia para sostener esto es que no existían las condiciones de posibilidad para aquel ateísmo, aún no era su hora o, lo que es lo mismo, su momento no había llegado todavía. Luego tal vez sí, pero en ese periodo claramente era imposible. Se identifican plenamente tiempo y creencia cristiana. Rancière cita una famosa sentencia de Marc Bloch: los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres. El verdadero padre es el tiempo o la época en la que se nace. Vemos la aparición del principio de copresencia de los sujetos históricos siempre contemporáneos a su tiempo. Este se encarna en ellos. Y no hay forma de saltarse esta regla, por ello el anacronismo queda relegado a la calidad de pecado.

Durante una parte importante del texto Rancière nos habla del modelo temporal desarrollado por Platón en el *Timeo*, pero luego se detiene, como era de esperarse, en *República*. Al respecto de este texto nos dice algo que ya desarrollamos antes, el tiempo se define allí por quienes lo tienen y por quienes no lo tienen, es decir, por el ocio o su ausencia. E incluso por la ausencia de otro tiempo posible (1996, pág. 62). Como vimos, esta diferencia entre tener o no tener tiempo define directamente las maneras en las cuales es posible tomar parte en lo común de la ciudad o la imposibilidad de hacerlo. Existen quienes, en el mundo griego, tienen la posibilidad de contemplar el bello modelo temporal desarrollado en el *Timeo* y existen quienes, al contrario, simplemente no tienen tiempo para ello, ya que están ocupados con el trabajo. Se juntan así una distribución desigual de la sociedad con una distribución desigual del saber. Quienes se dedican solo al trabajo no pueden dedicarse a filosofar. Se prefigura la diferenciación que será retomada en *El maestro ignorante* entre quienes saben y quienes no saben. El peligroso anacronismo, en aquel contexto griego, no era otro que el hecho de que los artesanos se salieran de su lugar determinado y se atrevieran a pensar, así como en el mundo moderno el peligro era que el pueblo se apropiara de pensamientos y palabras que no deberían corresponder a ese tiempo. En este punto, anacronismo y herejía se identifican. Si tiempo y creencia se volvieron sinónimos en algún momento, entonces es natural que la ofensa en contra de la creencia, es decir, la herejía pueda igualarse con el anacronismo. En la herejía, como diría Rancière, la vida se separa de sí misma por el poder de las palabras (pág. 63).

Se entiende ahora el problema de los historiadores con el anacronismo, por ello para contenerlo se valdrán de las viejas estructuras de la poética, intentarán hacerlo parecer inverosímil o imposible, incompatible con su contexto. En palabras de Rancière, el concepto de anacronismo es anti-histórico para la historia científica, en tanto él mismo contiene las condiciones de posibilidad de toda historia. Es decir, la posibilidad de modificar o trastocar los regímenes poéticos de cada época. Además de que las personas

que encarnan un anacronismo, aquellos que rompen con su tiempo o parecen no pertenecer a él ponen de manifiesto una suerte de multitemporalidad propia de todo tiempo. Rancière nos dice que llevar a cabo aquella ruptura con el tiempo propio solo es posible en tanto ya está dada siempre la posibilidad de conectar una línea de temporalidad con otras, ya que siempre existe una multiplicidad de líneas de temporalidad copresentes en un tiempo determinado (1996, pág. 66). Un ejemplo claro de esto es lo que sucede en *La noche*, allí vemos como varias líneas temporales se articulan cuando los obreros rompen el ciclo normal del tiempo y usan su noche para llevar a cabo algunos tipos de prácticas que no deberían corresponderles. Nuestro autor les da nombres a las líneas de temporalidad que se conectan en este caso concreto¹⁴⁴, en él convergen las líneas temporales de la nueva historia científica, de la religión y la utopía sansimoniana, y el “tiempo roto” de las palabras (pág. 67). Algo similar sucede con la acuñación del concepto moderno de proletario que une la lucha contra el tiempo del Capital, con el tiempo del futuro posible, el tiempo del trabajo, etc. Podemos, entonces, referirnos de manera no peyorativa al anacronismo si lo consideramos precisamente como un modo de conexión creativo y constitutivo entre diferentes líneas de temporalidad. El anacronismo debe ser entendido como aquellas palabras fuera de su tiempo que nos permiten medir los cambios del tiempo mismo o saltar de una línea temporal a otra. Y esto es para nuestro autor el poder de hacer la historia, como vimos con el caso de las palabras del pueblo. El anacronismo es la condición misma de la acción histórica (pág. 68).

6.2. Anacronismo y conflicto de tiempos

En el año 2020 Rancière volvió a referirse explícitamente al concepto de anacronismo, en su ensayo *Anachronism and the conflict of times* nuestro filósofo recoge algunas de las tesis sostenidas treinta años antes, a la vez que reconsidera o reformula algunas otras, esto último a la luz de sus investigaciones más recientes al respecto de la relación entre tiempo, narración y política (2020, pág. 111). Rancière inicia este texto haciendo un recuento breve de lo dicho en *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*, allí nuestro filósofo insiste en aquella naturaleza poética de la historia en general, esta vez haciendo referencia directa a la *Poética* de Aristóteles. Rancière reafirma aquella doble dimensión del tiempo: la horizontal que corresponde a la sucesión entre pasado,

¹⁴⁴ Esto parece de alguna manera similar a lo que Koselleck denomina estratos del tiempo. No es casualidad que varios de los autores y comentaristas que escriben al respecto de las múltiples temporalidades que se hacen presentes en el mundo contemporáneo no duden en citar a Koselleck entre sus fuentes principales. Por ejemplo, el concepto de estrato ha sido usado para pensar los tiempos geológicos. En palabras de Koselleck: “Lo que el lenguaje cotidiano suele definir como de largo, medio o corto plazo exige una compleja teoría de los tiempos históricos. La oferta de los diferentes estratos del tiempo permite tematizar distintas velocidades de cambio sin caer en la alternativa ficticia entre cursos temporales lineales o ficticios” (2001, pág. 42).

presente y futuro; y la vertical que se refiere a la jerarquía de las formas de vida. Para ilustrar la lógica de esta segunda dimensión, Rancière nos recuerda como el texto aristotélico prefigura la existencia de dos tipos de hombres, por un lado, los hombres activos a los que corresponde el universo de los fines, el ocio y la racionalidad poética para contar sus historias y, por el otro, los hombres pasivos, quienes no son actores de su propia historia sino que solo sufren el acontecer sucesivo de eventos empíricos más o menos arbitrarios, estos no merecen la posibilidad del ocio ni el privilegio de la racionalidad poética para narrar sus existencias, serán narrados por la vieja crónica. Aquí vemos de nuevo el asunto del ocio y de su ausencia, este es el tiempo de los que tienen tiempo contra el tiempo de los que no lo tienen, quienes se ubican en la parte alta de la jerarquía de los seres y de las formas de vida contrapuestos a quienes se ubican en la parte baja de esta. El tiempo en su dimensión vertical no tiene la calidad de una duración sino de una ubicación definida por la posesión o no del tiempo libre (pág. 113).

Para nuestro autor, la historia moderna redime aquella historia menor de los pequeños acontecimientos empíricos a través de una teoría de vínculos causales, pero ya no puede hacerlo solamente, aunque también lo haga, remitiéndose, de forma explícita o no, a la teoría poética de Aristóteles, esto en tanto en la época moderna este paradigma ya no será el dominante para describir la lógica de los procesos poéticos. En la modernidad vemos un cambio en la lógica de la narrativa poética y por ende un cambio en la lógica de las temporalidades¹⁴⁵. Este cambio es encarnado por la ficción moderna. En este punto Rancière parece corregir una de sus tesis anteriores al respecto del anacronismo: los procedimientos poéticos que usó la historia moderna para encadenar causalmente los acontecimientos empíricos no provienen ya solo de la *Poética* sino también de la literatura moderna. Aunque serán distorsionados¹⁴⁶ por la historia científica haciéndoles perder su potencia democrática.

El texto que de mejor manera materializa esta transformación de la poética en general no es otro que un pequeño ensayo de Virginia Woolf titulado precisamente *Ficción moderna*, en él la gran escritora inglesa habría formulado los principios de una poética no aristotélica. Para Rancière, el tiempo al cual se refiere Woolf es un tiempo de convivencia y de simultaneidad. Lo cual hace posible pensar el tiempo como la combinación de varias líneas temporales, arruinando así la sucesión aristotélica de la dimensión horizontal del tiempo y la dimensión vertical de la jerarquía de seres. Esto

¹⁴⁵ En palabras de Rancière: "It must come from the transformations of narrative or fictional rationality, and those transformations must provide not only a technique of narration but also a concept of time" (2020, pág.114).

¹⁴⁶ En palabras de Rancière: "In short, the "epistemological" question was raised in the context of old representative fiction, but the answer was given in the context of modern fiction, though at the cost of distorting its own principles" (2020, pág.114).

sería posible gracias a una suerte de “ontología literaria” propuesta por Woolf la cual concibe el mundo y el tiempo como una incesante caída de átomos temporales, “uno al lado del otro” ¹⁴⁷. Este modelo haría posible la convivencia, la coexistencia y la simultaneidad entre varias líneas temporales en un mismo tiempo, líneas temporales que podrían ser de diferente naturaleza (lentas, rápidas, lineales, cíclicas, rectas o rotas¹⁴⁸). Aquí vemos como Rancière luego de dar un largo periplo para alejarse de su viejo maestro Althusser parecer volver muy cerca de él. Próximo, por lo menos, del último Althusser, aquel del *Materialismo aleatorio* (2002) basado en la caída infinita de átomos¹⁴⁹. Nuestro autor parece entonces resolver un problema típicamente ontológico también a través de procedimientos literarios y poéticos, pero a diferencia de la historia científica él optará por no ocultarlo, todo lo contrario, lo reivindicará.

Rancière nos explica un poco mejor a que se refiere esta convivencia de temporalidades. Para él esta implica que los tres tiempos tradicionalmente entendidos, es decir, pasado, presente y futuro ya no se suceden uno tras otro de forma lineal y teleológica, sino que se penetran mutuamente. Cambia la representación gráfica del tiempo, debemos abandonar la línea que avanza hacia adelante, por una suerte de pluralidad de círculos temporales que se interconectan unos con otros. En este momento encontramos un argumento que ya hemos visto antes, a saber: en el mundo moderno se crea un espacio-tiempo común de sensibilidad el cual borra la jerarquía de los seres promovida por Platón y Aristóteles. Para ejemplificar este nuevo modelo temporal en la misma obra literaria de Woolf, Rancière recurre a la novela *La señora Dalloway*, texto en el cual, en la unidad temporal de un día, la protagonista conecta su tiempo con el de infinitud de personas y cosas anónimas con las cuales se cruza. Se acaba la distinción entre el tiempo de los hombres activos y el tiempo de los hombres pasivos. Para nuestro autor el día narrado en la novela le da forma al tiempo que es compartido por todos (2020, pág. 116), en este día los momentos y los tiempos de cada personaje mencionado se conectan con los tiempos de los demás, conexión en vez de sucesión. En palabras de nuestro autor: “el día a día ha sido materialmente cambiado y simbólicamente subvertido” (pág. 116). Todo ello relacionado al parecer con un cambio en el horario de verano en la novela, el cual además propiciaba que un tiempo de ocio fuera apropiado por otros personajes de la narración y que se relaciona directamente con la forma de emancipación que ya vimos

¹⁴⁷ En palabras de Rancière: “Woolf overturned this opposition: the truth of time, she said, lies in the incessant falling of atoms, not simply one after another but one aside another, among many others” (2020, pág. 115).

¹⁴⁸ En palabras de Rancière: “In contrast, the time of modern fiction is a time of coexistence because it is a time of simultaneity. The moment is no longer a link in a chain connecting past and future, cause and effect, it is defined as a principle of coexistence between a multiplicity of situations and activities which otherwise follow various temporal lines—slow or fast, linear or cyclical, straight or broken” (2020, pág. 115).

¹⁴⁹ Nos referimos aquí a los postulados que Althusser desarrolla en su libro *Para un materialismo aleatorio*.

con el carpintero poeta Gauny. Presentándose así el vínculo entre la nueva temporalidad de la ficción moderna y las temporalidades de aquella generación de obreros sansimonianos.

Habiendo comprendido en que consiste el cambio de la racionalidad temporal en el mundo moderno, se puede entender ahora como la ciencia histórica también intentó construir un principio unitario y epocal de convivencia el cual conectara la vida de todos los seres humanos que compartían un mismo contexto, con el problema de que lo hizo trastocando el principio democrático de la literatura moderna. Los historiadores policiales se empeñaron por hacer imposible que las personas se moviesen de sus lugares asignados, por ello su prejuicio en contra del anacronismo entendido en su sentido de evento que rompe una duración, pero también, y, sobre todo, en su sentido de pensamiento que rompe una ubicación social predeterminada. Haciendo entonces impensable lo propio de la temporalidad moderna, a saber, la coexistencia de varias temporalidades en un mismo tiempo o el encuentro en varias líneas de temporalidad diferentes (2020. pág. 116). Estos historiadores confundieron la simultaneidad multitemporal con la identidad absoluta de la persona y su contexto histórico como lo prueba el caso de Febvre refiriéndose al ateísmo de Rabelais. El historiador se apropia y luego deforma el tiempo propio de la temporalidad democrática de la ficción moderna, rechazando cualquier tipo de anacronismo o de extemporaneidad con respecto a la época. En este modelo historiográfico las personas no podrán pensar o hacer nada para lo cual no existan ya condiciones epocales de posibilidad determinadas. Se identifica así tiempo y condiciones de posibilidad en general. Y el tiempo como lugar de emplazamiento solo puede ser roto por la impropiedad de todo anacronismo.

En este momento de aquel texto, Rancière juega de nuevo su papel de encarnar la crítica de la crítica, tal como hizo en contra de Althusser o más contemporáneamente contra algunos autores críticos actuales¹⁵⁰. Nuestro autor nos advierte que debemos observar con cuidado incluso algunas propuestas que tienen como objetivo explícito romper el curso normal del tiempo, pero que algunas veces no logran socavar la linealidad de este y por ende reproducen el viejo modelo poético temporal propio de Aristóteles. En el caso del pensador Didi-Huberman, este habría definido el anacronismo como impregnado de cierta potencia heurística que apuntaba hacia la mezcla de los tiempos o de formas de temporalidad diferentes. Uno de los tres ejemplos estudiados a fondo por él es su lectura de Benjamin como un autor que ha reivindicado la multitemporalidad de las imágenes y el anacronismo propio de toda historia de las imágenes. Para el Benjamin de Didi-Huberman la historia (del arte, de las imágenes o la historia en general)

¹⁵⁰ Para entender en detalle el diagnóstico que hace Rancière de la teoría crítica contemporánea he presentado el texto *El concepto de crítica en Rancière* (Vargas, 2020).

está llena de “objetos policrónicos”, “heterocrónicos o anacrónicos” (2011, pág. 46), el problema para Rancière es que Didi-Huberman interpretará el anacronismo como un síntoma de algo que se esconde detrás de la imagen. Esto se daría, por ejemplo, en el campo de la estética cuando un artista reivindica una técnica que había quedado olvidada en el pasado. Para nuestro autor este tipo de interpretación artística cae en la infinita trampa de toda hermenéutica de la sospecha, es decir, concebir aquello que se le presenta al interprete como un síntoma de algo más, en este caso un síntoma de potencias artísticas pasadas y anteriores en la linealidad y la cronología históricas. Así las cosas, en el pensamiento de Didi-Huberman, nos dice Rancière, la memoria del inconsistente colectivo vuelve a reencausarse en la historia efectiva del presente. Rancière ha rechazado siempre cualquier tipo de hermenéutica de la sospecha que caiga en la epistemología ingenua de la apariencia y la esencia, pero en este caso el problema para nuestro autor es que este modelo en cuestión, aun intentando reivindicar el anacronismo y la ruptura temporal, se queda en última instancia en la reproducción de la linealidad histórica que ya ha sido reemplazada por la temporalidad literaria moderna, es decir, por la convivencia y la simultaneidad temporal —debemos decir que tal vez Rancière esté siendo muy duro y algo injusto con Didi-Huberman y su reivindicación del anacronismo.

Ni siquiera el mismo Benjamin —que sigue siendo el Benjamin de Didi-Huberman— se salva de ser objeto de esta crítica de la crítica. Para nuestro filósofo, el autor de las *Tesis sobre la historia* utilizó un modelo que tampoco rompe la linealidad histórica aun cuando intentó prefigurar un posible futuro a partir de los elementos vencidos del pasado; al parecer en este caso el mesianismo obturaría el anacronismo moderno que pondría sobre la mesa la simultaneidad de todos los círculos temporales. Rancière traduce a Benjamin a sus propios términos¹⁵¹ y lo obliga a pensar el problema de la teología del tiempo histórico y de la salvación mesiánica a través de una nueva configuración de la vieja trama poética aristotélica. Según Rancière, la solución que da Benjamin a su problema se inspira, en un primer momento, en el modelo temporal de la literatura moderna, pero el autor alemán habría tomado como influencia principal a Proust y con ello se habría trastocado el modelo de la simultaneidad, al privilegiar el gesto de rehacer los vasos comunicantes entre la sensación perdida y la sensación presente (2020, pág. 120), basta recordar aquella magdalena evocadora del pasado lejano. De nuevo, siendo lo pasado un vínculo necesario con el presente y el futuro.

¹⁵¹ En palabras de Rancière: “We only need to reinterpret a fragment of the convolute N of The Arcades Project: ‘What science has ‘determined’ remembrance can modify. Such mindfulness can make the incomplete (happiness) into something complete, and the complete (suffering) into something incomplete. That is theology’” (2020, pág. 114).

En este punto parece que Rancière encuentra ciertas continuidades entre el Benjamin que escribe sobre el narrador y el Benjamin de las *Tesis sobre la historia*. Al parecer este problema reaparece en *El libro de los pasajes* donde ya no tendrá una solución inspirada en la literatura de Proust sino en el movimiento surrealista. Movimiento que a su vez había heredado su modelo de Balzac. Este escritor sería clave para Rancière ya que es el autor donde todo puede ser mezclado y por lo tanto este es un novelista que también encarna de forma correcta la potencia democrática de la literatura. Según nuestro autor, Balzac habría desarrollado la posibilidad de mezclar varias líneas de temporalidad entre sí rompiendo cualquier tipo de linealidad histórica teleológica. Pero Benjamin, para Rancière leyendo a Didi-Huberman, en un segundo momento, vía el surrealismo, habría distorsionado el modelo del gran literato¹⁵². Sin adentrarnos demasiado en la obra de Benjamin —lo cual desborda por mucho el objetivo de nuestra investigación— podríamos suponer que existen en Benjamin varios momentos en los cuales su concepción de la relación entre pasado, presente y futuro se ve esencialmente modificada, podemos suponer que existe un momento proustiano, uno surrealista y otro mesiánico —y tal vez otros más— en los cuales aquella relación entre los diferentes tiempos no es siempre la misma. Por ejemplo, Belforte ha señalado varias distancias entre el modelo de Proust (y, por ende, el momento proustiano de Benjamin) y el modelo mesiánico de *Las tesis*, en sus palabras:

El primer punto a tener en cuenta para diferenciar sus pensamientos tiene que ver directamente con la noción de felicidad que supone la obra de Proust y que propone una posibilidad de dicha a partir de la recuperación, mediante la escritura, de esa ‘vida pura conservada pura’ que trae al presente la memoria involuntaria. Para el narrador francés, la felicidad está en el pasado, es el tiempo quien se ocupó de destruirla. Por ello el arte es la forma de eternizar esa felicidad y de vencer al tiempo. La búsqueda de un tiempo perdido en el pasado es la búsqueda de una dicha que siempre es pretérita. La distancia respecto de Benjamin es profunda en este aspecto. Se ha relacionado la idea de redención benjaminiana con la categoría judía de Zekher, que no designa la conservación en la memoria de los acontecimientos del pasado sino su reactualización en el presente. Para Benjamin, la felicidad tiene sentido a partir de una redención del pasado en función del presente. El pasado contiene una promesa de futuro destruida que imposibilita un presente redimido. Sin esa redención no existe, ni existió, felicidad posible (2011, pág. 4).

¹⁵² Nosotros hemos desarrollado nuestra propia versión de la temporalidad en Benjamin en el texto *Gadamer o Benjamin* (Vargas, 2021), pero aún es apenas una opinión incompleta que debe ser ampliada que para discutir con las afirmaciones de Rancière.

Luego de esa doble crítica de Rancière nos queda claro que el anacronismo no puede ser ni desvelamiento de un síntoma de un tiempo en otro, lo cual asegura la continuidad lineal del tiempo; ni tampoco anticipación del futuro que repite el mismo gesto. Estas patologías de las teorías del anacronismo se pueden contrarrestar si se incluye el eje vertical del tiempo como ubicación social y se deja de pensarlo solamente como sucesión horizontal. Esto es así en tanto entendemos que al tiempo como lugar le corresponde la emancipación como nueva forma de habitarlo. Rancière parece así apostar por una historia literaria que tenga cabida para el anacronismo y para la multiplicidad temporal, para nosotros este es un gesto propio de una política del tiempo llevada a cabo desde la escritura del mismo autor en contra de los dispositivos policiaco-temporales que durante años han intentado suprimir el anacronismo de cualquier relato histórico.

6.3. Tiempos modernos o *Tiempo, narración y política*

En su libro *Tiempos modernos* (2018), Rancière continúa hilando y profundizando su investigación al respecto de la relación entre tiempo, narración y política. En el primer ensayo de esta compilación, titulado precisamente con aquellas tres palabras, nuestro filósofo da, explícitamente, al asunto del tiempo una centralidad en su trabajo que pocas veces había reconocido. Si bien a lo largo de varias décadas de producción filosófica Rancière ha abordado una gran cantidad de temas más o menos heterogéneos, en la mayoría de ellos aparece el concepto de reparto de lo sensible, ya sea que se esté refiriendo a la literatura, la política, el cine o el arte en general; siempre se trata de dispositivos que configuran las maneras de “ser, ver, pensar y hacer”, las cuales dan forma a determinado mundo común. Al iniciar el texto Rancière no vacila en decir que “las categorías de tiempo y temporalidad juegan un rol clave en dicha distribución” (2018, pág. 10) de lo sensible. Esto es algo ya sospechado por nosotros, ya que de otra manera no se explica la aparición sistemática del tema del tiempo a lo largo de varias de sus obras. En este texto Rancière nos habla de la “narrativa del tiempo” (pág. 10), esta sería capaz de configurar el contexto de la experiencia sensible que compartimos en común con las demás personas. A la vez que definiría la relación entre pasado, presente y futuro, así como permitiría o prohibiría ciertos tipos de futuros, haciendo a algunos de ellos simplemente impensables. La narrativa del tiempo define “lo posible y lo imposible, lo necesario y lo contingente”, esto ya lo vimos en el apartado anterior con el caso de Rabelais, allí lo necesario era la creencia cristiana, mientras que lo imposible era el ateísmo de este personaje. Otra de las potencias de aquella denominada narrativa del tiempo es la de definir los “modos de ser en el propio tiempo”, esto es “estar en sintonía o fuera de sintonía con el mismo” (pág. 10), de nuevo, esto es claro en el ejemplo de Rabelais, para los historiadores modernos él estaba fuera de sintonía con su tiempo y

por ello era un ser imposible, un ser anacrónico. La narrativa del tiempo dice lo posible y dice, además, la forma en la cual se puede aprehender aquello posible. La ciencia histórica es claramente un aparato para aprehender y determinar lo posible en determinado tipo de tiempo. “Esta articulación entre *posibilidad y capacidad* es la ficción que está en el núcleo de cualquier distribución de la sensible” (pág. 10).

Aquí Rancière parece hacer una pequeña distinción entre narración y ficción, aunque estas dos figuras estarán fuertemente relacionadas, para nuestro autor una ficción implica “la construcción de un contexto en el que puede percibirse la coexistencia de los sujetos, las cosas y las situaciones, y pueden identificarse y conectarse acontecimientos que hacen sentido” (2018, pág. 11), este último elemento de la definición es el que hace a la ficción determinante para la narrativa del tiempo, la ficción es aquello que hace posible conectar acontecimientos de tal manera que esta conexión haga sentido. Es imposible, por ejemplo, concebir el tiempo lineal como lo conocemos normalmente sin conectar causalmente los eventos de la vida o de la historia. Así, la ficción produce “sentido de realidad” (pág. 11) o, lo que es lo mismo, “la narrativa del tiempo está en el corazón de las ficciones” (pág. 11). Vemos como se articula el pensamiento de Rancière al respecto de la relación entre narrativa del tiempo y la ficción. En todo reparto de lo sensible está ubicada una ficción que lo hace posible y, a su vez, en cada ficción eficaz está cierta narrativa del tiempo. Pensemos en la ficción llamada *República*, sin duda esta hace funcionar y legitima todo un reparto de lo sensible desigual y lo hace poniendo en marcha una narrativa del tiempo que como vimos antes funciona a partir de negarle el tiempo de ocio a los artesanos. Con este ejemplo también se hace claro que una “narrativa del tiempo siempre es una ficción sobre la justicia del tiempo” (pág. 11). Es decir, existe siempre una relación entre “la justicia y el orden del tiempo” (pág. 11), la cual se remonta a las sentencias famosas de Anaximandro¹⁵³. Toda la reflexión fragmentaria de Rancière al respecto del tiempo no es más que un intento por “volver a poner en escena esta dramaturgia de la justicia del tiempo” (pág. 11), pero de una forma crítica con la narrativa del tiempo dominante en nuestra época.

Antes de poder conectar lo dicho en este texto con el avance que hemos ganado en los apartados anteriores, Rancière se detiene para definir cuál es el tipo de temporalidad dominante en los últimos años, esta no es otra que el famoso fin de la historia. La narrativa del tiempo que opera en el relato del fin de la historia dice oponerse a la narrativa teleológica de la temporalidad previa, aquella que movilizaba “la promesa de un futuro de justicia” (2018, pág. 11). Esta temporalidad no era otra que la temporalidad

¹⁵³ La sentencia a la que se refiere Rancière es la siguiente: “Allí donde las cosas tienen su origen, allí ocurre también su destrucción, de acuerdo a la necesidad, porque se dan una a otra justicia y reparación, conforme al orden del tiempo” (2018, pág. 11). Recomendamos ver la interpretación trágica que da Castoriadis (2022) al respecto.

del marxismo y del progresismo. Con la caída del muro de Berlín esta temporalidad habría sido reemplazada por “un tiempo vaciado [...] de cualquier promesa de justicia” (pág. 12). Vemos como de nuevo aparece el léxico del tiempo vacío para marcar de forma negativa la temporalidad dominante que debe ser combatida. Para esta versión de la historia y del tiempo nos encontramos actualmente en cierto presentismo que ha resultado de la supuesta victoria incontestable del capitalismo sobre el movimiento obrero. Este es el tiempo de la muerte de todos los grandes relatos, excepto de aquella misma narrativa del tiempo como fin de la historia —narrativa por cierto presente en nuestra cultura desde el cristianismo más temprano (Hartog F. , 2002). Es por ello por lo que se hace necesario “volver a pensar ‘la justicia del tiempo’” (Rancière, 2018, pág. 13) y hacerlo introduciendo el elemento crítico de la “jerarquía de temporalidades” (pág. 13).

Ahora ya podemos seguir con la elaboración teórica iniciada en el apartado anterior, para concebir esta multiplicidad jerárquica de temporalidades, debemos volver al texto que determinó las que serían las reglas de la ficción, este es, la *Poética* de Aristóteles. En él ya aparecía la ficción definida como una “estructura de racionalidad causal que vincula acontecimientos en una totalidad” (2018, pág. 13). Así la ficción que elabora el poeta cuenta como pueden suceder los acontecimientos. En el caso de los poetas antiguos las ficciones funcionaban a partir de las relaciones entre “buena y mala fortuna” y entre “la ignorancia y el conocimiento” (pág. 13). En palabras de Rancière:

La tragedia construye un orden temporal conforme el cual los individuos alcanzan el conocimiento al ser juzgados por su injusticia -una injusticia que es a la vez causada por su ignorancia. De esta forma, la tragedia anuda un vínculo duradero entre una trama de justicia y una trama de conocimiento (2018, pág. 13).

La trama armada por el poeta constituye la posibilidad de ocurrencia de los eventos contados al respecto de dos criterios fundamentales, estos son la necesidad y la verosimilitud. Modelo que aún hoy está vigente, a fuerza de tradición, para la construcción de las historias. Sin estas dos características una historia tradicional no puede ser narrada poéticamente y se concibe como una mala forma del tiempo (2018, pág. 13). Esta mala forma del tiempo solo puede ser incluida en la crónica y se refiere a la simple sucesión de los acontecimientos de manera más o menos desconectados unos de otros. Es el “tiempo en el que las cosas pasan una después de otra” (pág. 13) de manera contingente. En este punto nuestro autor insiste en algo que estaba ya presente en los textos sobre el anacronismo, a saber, que esta distinción entre una buena temporalidad, que puede ser narrada por la poesía, y una mala temporalidad, que solo puede ser recogida por la crónica, “descansa en una jerarquía social que opone dos

formas de tiempo vivido y dos clases de seres humanos” (pág. 14). De nuevo estamos en presencia de la contraposición entre aquellos que tienen tiempo y aquellos que no lo tienen. Por un lado, acción, fines, conocimiento y ocio; por el otro, pasión, repetición, reproducción y ausencia de ocio. Rancière insiste en que, a estos últimos, a los hombres pasivos, no se les denomina así porque no hagan nada sino porque recibirían “pasivamente el tiempo” (pág. 14). Esta es la jerarquía de tiempos y de formas de vida que está en el corazón de la *Poética*. Y, además, a esta jerarquía le corresponde una justicia de los tiempos que es doble. A los hombres activos se les presenta como el paso de la “buena fortuna a la mala” y “de la ignorancia al conocimiento” (pág. 15). La otra justicia temporal es la que se desarrolla en *República* y que ya hemos analizado con algún detalle. Es aquella que mantiene a cada uno en su lugar. Es claro que estas dos justicias temporales no están separadas, sino que una hace posible a la otra.

En este texto Rancière también comenta lo que habría sucedido con los relatos modernos. En ellos se habrían juntado la racionalidad causal propia de la poética antigua con la sucesión histórica de los hechos empíricos¹⁵⁴. Este modelo fue usado tanto por la ciencia de la historia como por el marxismo. Este último fue una nueva forma de pensar la justicia del tiempo gracias a que unió “el conocimiento de la necesidad y la posibilidad de la justicia” (2018, pág. 15). Esto es, el conocimiento de la verdad del Capital como condición para la emancipación proletaria. El relato marxiano hacía posible el paso de la mala fortuna de los trabajadores a la buena fortuna de los comunistas y el paso de la ignorancia ideológica al conocimiento de la ciencia crítica del Capital y de la revolución. El problema es que, a su manera, el marxismo reinstaló una jerarquía desigual de temporalidades múltiples en el seno de su relato. Rechazaba sujetos imposibles en su historia, como vimos con el caso de los *Straubingers*, reproducía el tiempo del trabajo y postergaba la promesa de la revolución a un tiempo por venir. Prefiguró el tiempo de la ciencia y el tiempo de la ideología, para decirlo en términos de Althusser. De nuevo, hombres activos y hombres pasivos, hombres que conocen y hombres que ignoran, hombres que saben y hombres que no saben, de nuevo distancia entre dos formas de vida en el corazón temporal de cierto relato sobre la historia. Ya sabemos, por el trabajo realizado por nuestro filósofo en *La noche*, que aquellos hombres pasivos desarrollaron su propia temporalidad rompiendo las leyes de la necesidad histórica marxista que los condenaba a esperar la revolución por venir para así apropiarse de un tiempo que no debían tener. La esfera de la “mera reproducción” resultó ser portadora de “una nueva cartografía de lo posible y una nueva trama narrativa del mundo común” (pág. 18). Esto

¹⁵⁴ En este punto vemos como Rancière lleva varios años pensando este nudo problemático, si tenemos en cuenta que *Tiempos modernos* es previo a su último texto sobre el anacronismo podemos entender por qué nuestro autor da pasos hacia adelante y hacia atrás sobre el mismo problema. Esto también parece indicar que lo que hay es una suerte de multiplicidad de estratos temporales y semánticos en el discurso mismo de Rancière.

último tampoco ha sabido ser visto por la vieja y la nueva teoría crítica atrapada actualmente en una retórica pesimista e inmovilista de la crisis y del “juicio final”.

Así las cosas, debemos cuidarnos tanto de la narrativa dominante del tiempo, propia del neoliberalismo y del Capital basada en el gran relato del presentismo sin promesa de futuro ni de justicia, tanto como de la narrativa del tiempo propia de la teoría crítica basada en la crisis final y de la cual los sujetos históricos reales solo pueden ser cómplices. Como modelo alternativo de narrativa del tiempo Rancière ya nos ha ofrecido una salida que él considera valiosa. Esta no es otra que aquella inspirada en la obra literaria de Virginia Woolf. Es de allí de donde podremos obtener las herramientas necesarias para combatir “la injusticia de la distribución de las temporalidades” (2018, pág. 24). Precisamente, como insinuamos más arriba, esta forma de entender el tiempo se relaciona con la nueva cartografía temporal y sensible materializada por Gauny y sus amigos. Aquella donde el carpintero poeta inventaba una nueva ficción en la cual era posible la ocurrencia de “una multiplicidad de micro-acontecimientos” (pág. 25) y se instauraba el tiempo de “la redistribución de los tiempos” (pág. 25). Gauny divide el tiempo al interior del tiempo del trabajo mismo como ya hemos visto, así reconfigura la distancia entre los hombres activos y los hombres pasivos, los filósofos y los legos, además de realizar otras varias reconfiguraciones de la distribución normal de las temporalidades.

En este momento del texto aparece otro concepto temporal que no había aparecido antes: el momento. A la base de los micro-acontecimientos de los que habla nuestro autor, está el concepto de momento, este hace referencia a cada instante en el cual se juega tanto la reproducción de la vieja distribución desigual de los tiempos como “una posible distancia y una posible redistribución” (2018, pág. 26) de las temporalidades. El momento es entonces “el poder de engendrar otro tiempo al redistribuir los pesos en la balanza de los destinos” (pág. 26). El momento como poder “que engendra otra línea de temporalidad” (pág. 26). Como vimos anteriormente, esto es lo que sucede en el caso del *Maestro ignorante*, el tiempo de la emancipación intelectual puede iniciar en cualquier momento y lugar de la vida del estudiante. “Un nuevo tiempo puede nacer de ese ‘algo’ que puede encontrarse en ‘todo’” (pág. 26). Pero los micro-acontecimientos no son necesariamente eventos de una escala menor, aquellos momentos también pueden iniciar un nuevo calendario como sucede en las revoluciones. Recordemos el ejemplo benjaminiano de los disparos a los viejos relojes el día de la revolución. Es una lástima que el poder del momento haya sido negado y encasillado por el marxismo en el mal tiempo o en el tiempo de lo imposible. Para nuestro autor, fue solo la literatura moderna la que logró darle su lugar a esta potencia del momento.

Como ya lo habíamos adelantado en el apartado anterior, Rancière se basa en un pequeño ensayo de Woolf donde ella “denuncia la tiranía de la trama” (2018, pág. 27) aristotélica basada en la necesidad causal y donde le opone a esta “la verdad de esos átomos de tiempo que caen incesantemente” (pág. 27). Este nuevo modelo pondría las bases de una nueva ficción y una nueva narrativa del tiempo que no reprodujeran la división entre dos tipos de seres humanos. “El tiempo de los átomos que caen uno tras otro es el tiempo común de los humanos supuestamente activos y los humanos supuestamente pasivos” (pág. 27). Otra vez, aparece el argumento de la señora Dalloway compartiendo su tiempo con un sin fin de vidas anónimas en aquel único día que dura la novela. Para Rancière, en la literatura moderna la vieja lucha entre los mencionados dos tipos de fortunas puede ocurrir en “cualquier hora del día” (pág. 27), esto es, en cualquier momento. Este tiempo de la literatura y la ficción moderna evidentemente está construido de una manera diferente al viejo tiempo antiguo, este está “hecho de una multiplicidad de micro-acontecimientos cuya democrática coexistencia e interpenetración se contraponen al tiempo de la subordinación” (pág. 27). Así, la literatura moderna ha inventado “una nueva textura narrativa” (pág. 27) potencialmente democrática. Luego de ella se ha hecho posible, tal vez de forma más clara que antes, la lucha por “la ocupación de los momentos y cuyo objetivo es [deshacer] la división jerárquica de las temporalidades” (pág. 30). Parafraseando a nuestro autor, la tarea que parece imponerse es la de la construcción de un nuevo tiempo común en el marco de una guerra abierta al interior de la jerarquía de los tiempos (pág. 30).

En este apartado hemos intentado presentar el concepto de anacronismo, el cual está a la base de la teoría de los tiempos múltiples de Rancière (aquellos verticales y horizontales que se interpenetran), a la vez que reencontramos algunas técnicas policiales de la historia científica para obturarlo. Hemos también hecho énfasis en la importancia de la interpretación aristotélica para la narración dominante del tiempo a la vez que hemos encontrado en Woolf la posibilidad de una concepción democrática y múltiple del tiempo. Hemos también presentado la reivindicación del concepto de momento como categoría clave de toda política del tiempo. Finalmente, como teórico, Rancière despliega, a su manera, su propia política de la escritura del tiempo y de la historia, ya veremos qué forma toma esta al adentrarnos en el terreno de la literatura, la estética y el cine.

7. Política temporal de la literatura

No era nada. Solamente un ruido. Podría haber sido que mediante una conjunción planetaria todo el tiempo y la injusticia y el dolor se hicieran oír por un instante.

W. Faulkner

En este capítulo nos adentraremos en las reflexiones de Rancière al respecto de la literatura, nos detendremos en ella en tanto dispositivo moderno de las artes de la escritura, así como en un par de comentarios de nuestro filósofo sobre algunas obras de Woolf y Faulkner. Y, para terminar, presentaremos una muy breve comparación entre lo que Rancière llama política de la literatura con aquello que Ricoeur denomina las tres mímisis.

En nuestra búsqueda del tiempo en la obra de Jacques Rancière nos hemos adentrado ya en uno de los temas que ha ocupado a nuestro autor en las últimas décadas y sobre el cual ha publicado varios libros, nos referimos al asunto de la literatura. En nuestro anterior apartado, dedicado al par de textos de Rancière sobre el anacronismo y la multiplicidad temporal, hemos dado ya unos primeros pasos al respecto de las reflexiones del filósofo francés sobre la literatura, esto ha sucedido cuando, para justificar el cambio de paradigma poético en la modernidad, nuestro autor ha recurrido brevemente a Virginia Woolf, en tanto es una de las figuras paradigmáticas de la modernidad literaria y que encarnaría un modelo poético que reemplazaría el viejo esquema aristotélico. Pero, Rancière nos ha dicho más bien poco al respecto de la escritora inglesa y de aquel nuevo modelo. Por esto creemos necesario profundizar en los textos de nuestro autor sobre literatura en los cuales él se detiene a explicar las características de la nueva poética a la vez que observamos desplegarse una política temporal de la literatura.

Vale la pena aclarar que no pretendemos una interpretación general y detallada al respecto de aquel difícil y espinoso tema que es la literatura en el *corpus* teórico de nuestro autor, esta tarea ya ha sido llevada a cabo con algún éxito por varios comentaristas en el compilado *Rancière and literature* (2016), por Oliver Davis en el capítulo titulado *Literature* (2010), ubicado en su libro sobre Rancière; y además por algunas otras intérpretes de su obra en varios textos dispersos ubicados en diferentes

publicaciones grupales¹⁵⁵. La pretensión que tenemos en este apartado es en realidad modesta, intentaremos explicar aquel cambio de modelo poético prestando especial atención a las implicaciones de este para el reparto de lo sensible temporal y ello nos llevará a hablar de la política de la literatura. Para eso nos detendremos en un par de casos expuestos por Rancière en los cuales se manifiesta dicho cambio del paradigma poético, dedicaremos algunas páginas al análisis que ha desarrollado el filósofo francés al respecto de dos obras de Virginia Woolf y una de William Faulkner.

7.1. Literatura y democracia

Comencemos con una pequeña contextualización bibliográfica al respecto de la reflexión rancieriana sobre la literatura. Nuestro filósofo ha publicado por lo menos seis libros completamente dedicados al tema de la literatura o, en su defecto, dedicados a varios escritores y a sus respectivas obras. Estos son: *La palabra muda* (2009), *Breves viajes al país del pueblo* (1991), *The flesh of words* (2004), *Política de la literatura* (2011), *El hilo perdido* (2015) y *Los bordes de la ficción* (2019). El único enfocado a una teoría general de la literatura es *La palabra muda*, los demás son libros contruidos a partir de capítulos dedicados a algún escritor o escritora y su obra. Por lo general, los textos que componen cada uno de estos libros intentan compartir un hilo conductor que les permita ser unidos bajo un mismo título. No es casualidad que Rancière empiece, por ejemplo, *El hilo perdido* diciendo: “Aquí no hay ningún libro” (2015, pág. 9). Es por ello por lo que algunas de estas obras contienen un apartado final dedicado a la proveniencia de los textos que las componen.

Al respecto de aquello que nos interesa, es importante decir que los últimos tres de los seis libros mencionados repiten cierto esquema. Los tres inician con un breve prólogo o introducción donde se vuelven a plantear algunas de las categorías generales al respecto del tema, Rancière tiende a elaborar o reelaborar conceptos como literatura, ficción o política de la literatura. Leyendo en orden cronológico de aparición los textos se pueden notar algunos avances o retrocesos en la teorización y conceptualización del autor. En los tres textos mencionados —y en *La palabra muda*— aparecen sistemáticamente los viejos principios de la poética y las características de la nueva literatura, en un momento nos detendremos en ellos. Casi siempre los mismos nombres son mencionados: Aristóteles, Flaubert y Woolf. Frecuentemente se nos presenta una decena de ensayos filosófico-literarios dedicados cada uno a un escritor particular. Clásicos indiscutibles de la literatura y otros pensadores son incluidos en esta lista; además de los ya nombrados Flaubert y Woolf, aparecen Auerbach, Barthes, Balzac, Proust, Marx, Rilke, Poe, Conrad,

¹⁵⁵ Véase, por ejemplo, el texto de Alisson Ross *Expressivity, literacy, mute speech*, publicado en el compilado *Jacques Rancière: Key concepts* (2010).

Borges, Sebald, Lukács, Tolstoi, Mallarmé, Brecht, Freud, Badiou, Wordsworth, Deleuze, entre muchos otros. Por lo general se repite la fórmula, Rancière insiste en que algo ha cambiado y convoca a alguno de los autores de la lista para demostrar de qué manera la tensión, producto de aquel cambio, se encarna en él y en su obra.

Sabemos que existe para nuestro autor una importante relación entre tiempo y poética moderna, es hora de, siguiendo sus pasos, intentar desenmarañar apenas un poco aquel nudo. También sabemos que algo ha cambiado en la novela moderna y que aquel cambio ha hecho posible la aparición de cierta multitemporalidad potencialmente más democrática. Para empezar a aclararnos los términos de aquel problema debemos hacer explícito qué es aquello que entiende Rancière por literatura y por política de la literatura, es decir, por la política que lleva a cabo la literatura en cuanto tal.

Empezaremos, como no podría ser de otra manera, por el concepto central de literatura. En *La palabra muda*, Rancière inicia precisamente advirtiéndonos qué es aquello que no será llamado por él con ese nombre: “No se entenderá entonces aquí por ‘literatura’ ni la idea imprecisa del repertorio de las obras de la escritura ni la idea de una esencia particular capaz de conferir a esas obras su calidad ‘literaria’” (2009, pág. 13). La advertencia es clara, debemos cuidarnos de no llamar a todas las obras escritas en la historia de la humanidad con el nombre de literatura, ya que la “literatura no es un término transhistórico”¹⁵⁶ (2011, pág. 17), así como tampoco debemos suponer que habría una esencia, sea del tipo que sea, que podría aparecer en algunas obras de la escritura para hacerlas merecedoras de aquella calificación. Ni todas las obras de la escritura, ni tampoco algunas que encarnen la “esencia [o la estructura] literaria”. Más bien, la literatura será una suerte de dispositivo en el sentido foucaultiano. Para definirla de forma positiva, Rancière dice: “se entenderá este término como el modo histórico de visibilidad de las obras del arte de escribir” (2009, pág. 13). La literatura será un modo histórico de visibilidad de un tipo de obras de arte muy particulares, aquellas que nacen de la práctica de la escritura. En el capítulo siguiente, cuando nos adentremos en el corazón de la estética de nuestro filósofo, podremos también definir con mayor claridad que es aquello que él entiende por arte y como ha tipificado sus diferentes momentos.

Volviendo a la literatura, este modo histórico de visibilidad de las artes de la escritura que nos interesa ha surgido en el paso del siglo XVIII al XIX¹⁵⁷ europeo y como todo dispositivo produce la aparición del propio objeto que le da su nombre. Así como en

¹⁵⁶ En palabras de Rancière (2011): “La literatura no es un término transhistórico que designa el conjunto de producciones de las artes de la palabra y la escritura” (pág. 17).

¹⁵⁷ Para justificar esta periodización Rancière toma como indicadores varios textos aparecidos en la primera década de 1800, entre ellos “la obra de madame de Staël *De la literatura considerada en sus relaciones sociales*” (2011, pág. 17), aparecida el primer año de aquel siglo.

Foucault los dispositivos de la sexualidad o de la locura producen respectivamente las experiencias de estos fenómenos, el dispositivo de la literatura también “produce esa distinción y produce por consiguiente los discursos que teorizan la distinción” (2009, pág. 13). El dispositivo literatura produce los discursos que la legitiman y también aquellos que rechazan su lugar privilegiado en el conjunto de las artes. No usamos la palabra dispositivo de forma caprichosa, el mismo Rancière la usa para nombrar el fenómeno que estamos rastreando, en sus palabras: “Ese dispositivo bien podría ser la literatura misma” (2011, pág. 23). En *Política de la literatura*, nuestro autor nos da un par de indicaciones más sobre esta definición general:

La literatura, en síntesis, es un nuevo régimen de identificación del arte de escribir. Un régimen de identificación de un arte es un sistema de relaciones entre prácticas, de forma de visibilidad de esas prácticas, y de modos de inteligibilidad. Por lo tanto, una cierta forma de intervenir en el reparto de lo sensible que define al mundo que habitamos (2011, pág. 20).

En este fragmento la palabra visibilidad ha sido reemplazada por la palabra identificación, podemos entender que identificar es precisamente ver algo como algo. Ha aparecido de forma visible algo en las artes que anteriormente no estaba en el llamado sistema de las Bellas Artes. Y la aparición de ese elemento manifiesta la desaparición de aquel viejo modelo de visibilidad y la aparición de otro nuevo en el cual la literatura tiene un lugar privilegiado. Ya sabíamos con Foucault, y gracias a algunos de sus comentaristas ¹⁵⁸ que un dispositivo es una red compuesta de elementos heterogéneos, en este caso, si bien Rancière pudo haber dicho —como dice en varios lugares y para referirse a una gran variedad de fenómenos— que la literatura es un aparato de formas de ver, hacer, decir, etc., él ha preferido esta vez decir que aquella es el conjunto de las prácticas del escribir, la visibilidad e inteligibilidad de estas en tanto prácticas propias del arte de la escritura a partir del naciente siglo XIX. En una formulación extrañamente leibniziana para Rancière, él afirma que la literatura es “el sistema de dicha composibilidad” ¹⁵⁹ (2009, pág. 20). Esto es, el sistema que hace que dichas prácticas y discursos sean posibles y coexistan en un mismo reparto de lo sensible. Si bien, esta definición general de literatura es parcialmente suficiente para el camino que queremos llevar a cabo, debemos advertir a quien lea este texto que, como queda explícito en *La palabra muda*, aquel dispositivo literario está lleno de profundas tensiones y contradicciones, de fuerzas que se oponen drásticamente y que habitan el

¹⁵⁸ Estamos pensando en comentaristas como Martínez Pozada (2013), García Fanlo (2011) o incluso el mismo Gilles Deleuze (1990).

¹⁵⁹ En *El Leibniz de Deleuze: Exasperación de la filosofía* (2006), Deleuze le dedica varias páginas a la clarificación de este concepto de composibilidad.

corazón de la literatura, haciendo de ella un fenómeno esencialmente contradictorio y “escéptico”.

En lo que respecta a *La palabra muda*, y poniendo entre paréntesis la última línea del fragmento citado en la página anterior —y a la cual volveremos pronto ya que hace referencia a la política de la literatura— quisiéramos apenas insistir en un elemento más que es fundamental para comprender mejor algunas de las aristas del pensamiento de nuestro autor que hemos venido trabajando en esta indagación. Este elemento se encuentra en el sexto capítulo del libro, específicamente en el apartado titulado *La fábula de la letra*. Allí Rancière se detiene en la potencialidad democrática y anárquica de la escritura¹⁶⁰, aquella que hemos evocado desde los primeros apartados de esta tesis cuando nos hemos encontrado con el exceso de las palabras y con la literariedad. Si bien la literatura definida en tanto dispositivo de visibilidad de las artes de la escritura moderna es un fenómeno claramente histórico, esta tiene la peculiar cualidad de activar la potencialidad democrática del fenómeno transhistórico de la escritura. Aquí pensamos como Davis (2016) y Ross (2010) al señalar la cualidad de intemporalidad de la escritura. La prueba de esta intemporalidad, aunque Rancière no la nombre así, está en la forma en la cual se nos da cuenta de ella. Rancière recurre al mito, relato intemporal por excelencia. En este caso retoma con cierto detalle el mito del rey Thamos y el inventor de la escritura Theuth (2009, pág. 107). Ya hemos recomendado en algún apartado anterior la lectura del libro que Derrida le dedica a aquel mito. Sin detenerse en la dualidad entre enfermedad y tratamiento propia del fármaco escritura¹⁶¹, Rancière insiste en las potencialidades democráticas de la misma:

¹⁶⁰ Sin duda Rancière es un gran defensor de la escritura, en un pequeño texto titulado *Paráfrasis*, nuestro autor dice: “El mundo de la escritura es, en suma, una relación entre dos anonimatos: el de la infinitud democrática de las palabras sustraídas del universo restrictivo de la autoridad y de la utilidad, el de todos aquellos sin nombre que solo pueden entrar a ese mundo por transgresión, apropiándose de la única condición realmente necesaria para acceder a él: el tiempo” (2020, pág. 233).

¹⁶¹ Vale la pena recordar aquí que en su texto *La farmacia de Platón*, Derrida define a la escritura como el fármaco por excelencia, esto en tanto que cuando el dios hijo-suplente Zeuz, le enseña a su padre Zamus su nuevo invento, es decir la escritura, como un remedio para la rememoración, el dios padre lo rechaza considerándolo como veneno para la memoria. Dándole así a la escritura la cualidad de ser a la vez remedio y veneno, o en última instancia, otorgándole la cualidad de ser lo indistinguible, o lo que es lo mismo, haciendo ver que su propiedad es la impropiedad. En el *Fedro*, Platón pone en boca de Sócrates la narración del mito: “He aquí, oh rey, dijo Zeuz, un conocimiento que tendrá como efecto hacer a los egipcios más instruidos y más capaces de acordarse. La memoria así como la rememoración han hallado su remedio (*fármacon*)” (1997, pág. 111). La escritura se muestra también entonces como un regalo envenenado, las letras escritas pueden ahora reemplazar la presencia del dios padre, el invento de la escritura es un gesto subversivo y parricida. Las letras hablan en lugar de su padre. En la tradición egipcia, al parecer, existen varias historias en las cuales el dios de la escritura suple y cumple las funciones del rey de todos los dioses, en algunos relatos incluso conspira para derrocarlo. La escritura es así “la fiesta que subvierte el orden de la ciudad, tal como debería ser regulado por el dialéctico y por la ciencia del ser” (pág. 215).

La escritura es el régimen de enunciación de la palabra que desarregla esta jerarquía de los seres según su potencia 'lógica'. Deshace todo principio ordenado de la encarnación de la comunidad del *logos*. Introduce la disonancia radical en la sinfonía comunitaria tal como la piensa Platón (2009, pág. 109).

La palabra escrita libre y errante tiene la potencia de desajustar las distribuciones sociales y policiales normales de toda comunidad. La escritura tiene cierto poder para hacer frente a cualquier orden policial. Algo que no dice claramente Rancière pero que se puede deducir de sus textos es que aquella potencia democrática tal vez fue obturada en el mundo occidental hasta la llegada de la época moderna, se tuvo que esperar a la revolución de los "hijos del libro", como Rancière llama al pueblo en *Los nombres de la historia*, para volver a presenciar la activación aquella potencia de "anarquía democrática" (2009, pág. 110). La literariedad aparece aquí redefinida como la disponibilidad de la letra huérfana que habita el régimen de lo sensible moderno. Por ello no es de extrañarse que nuestro autor llegue incluso a identificar la escritura con la democracia. En sus palabras: "la democracia es cabalmente el régimen de la escritura, el régimen en el que la errancia de la letra muerta dicta la ley" (pág. 110). Literariedad y escritura son el principio de "perversión" de todo orden policial.

Rancière también se referirá a la escritura como la palabra muda-locuaz, es muda en tanto se opone a la palabra viva, aquella que privilegiaba Platón en su ataque a la palabra escrita, pero a la vez es locuaz en tanto la palabra escrita no hace sino hablar, decir aquello que dice, especialmente a aquellos para quienes se supone que no había sido escrita¹⁶². La escritura "circula sin destinatario específico, sin un maestro que la acompañe" (2011, pág. 29). El aparato histórico llamado literatura activa entonces aquella potencia ahistórica e intemporal gracias a la aparición de la novela, esta última es la "re-duplicación de la igualdad de la escritura" (2009, pág. 115). Vemos como se encadenan para nuestro autor escritura, literatura, igualdad y democracia.

Teniendo ya una imagen muy general de lo que es la literatura para Rancière, y de su relación con la escritura, podemos ahora detenernos en el siguiente fragmento que nos da el paso hacia la política de la literatura:

La democracia de la escritura es el régimen de la letra en libertad, que cada uno puede retomar por su cuenta, ya sea para apropiarse de la vida del héroe o de la heroína de la novela, para hacerse escritor uno mismo, o para participar en la

¹⁶² También en *Paráfrasis*, Rancière dice: "De la escritura me gusta, en primer lugar, aquello por lo que Platón la condenaba: que ella habla sin maestro que guíe su trayecto, sin que ella sepa a quién le habla, y menos aún a quién es necesario hablarle" (2015, pág. 232).

discusión sobre los asuntos en común. No se trata de una nueva influencia social irresistible, sino de un nuevo reparto de lo sensible, de una nueva relación entre el acto de la palabra, el mundo que éste configura y las capacidades de aquellos que pueblan este mundo (2011, pág. 29).

Estas últimas líneas van poniendo el énfasis en lo que podría ser llamada una política de la literatura: el nuevo régimen literario, democrático y anárquico de la escritura es el producto de una reconfiguración del mundo sentido y compartido por las personas. La política de la literatura no es “la política de los escritores” (2011, pág. 15), ni tampoco se refiere a las posiciones políticas o ideológicas que aquellos toman en situaciones determinadas. La política de la literatura tampoco implica pensar, influenciados por una teoría del reflejo, que las obras literarias encarnan estructuras o ideologías a la vez que las reproducen, aunque esto pueda ser cierto algunas veces¹⁶³. La política de la literatura, tal como la entiende nuestro autor, se refiere a la manera en la cual las obras literarias son una “cierta forma de intervenir en el reparto de lo sensible que define al mundo que habitamos” (pág. 20). Es decir, la política de la literatura es una de las formas de esas políticas estéticas de las cuales hablábamos en nuestro primer capítulo. En *Bordes de la ficción* —y aquí debe entenderse esta ficción como la ficción moderna, es decir, como literatura— Rancière dice: “El corazón de la política de la ficción es el tratamiento del tiempo” (2017, pág. 129). Entonces, la política de la literatura, en tanto política de la ficción moderna, implica una intervención en el reparto de lo sensible común que configura nuestro mundo compartido especialmente en lo que respecta a la temporalidad. Es por ello por lo que en el título de este apartado hemos querido hablar de una política temporal de la literatura.

Habiendo clarificado un poco el concepto de literatura y avanzado un tanto más sobre el de política de la literatura, ahora estamos en condiciones de enfrentarnos a la pregunta: ¿por dónde abordar el prolijo trabajo ensayístico de Rancière al respecto de algunos escritores de literatura para lograr asir el asunto del tiempo y de la política del tiempo? La decisión que hemos tomado al respecto ha sido moderada al reducir nuestra selección a apenas a un par de ensayos y autores. Hemos decidido concentrarnos en algunos textos al respecto de la obra de Virginia Woolf, en tanto parece ser una de las referencias centrales de nuestro autor; y también en un texto al respecto de William Faulkner, ya que, en palabras de Rancière, su obra ha llegado “a destruir de un modo más radical el orden de sucesión temporal que ya había sido quebrado por Virginia Woolf” (2019, pág. 83).

¹⁶³ Ver los libros de Terry Eagleton *Una introducción a la teoría literaria* (1998) y *La estética como ideología* (2011). En estos textos, que son prácticamente el mismo, aunque su objeto sea diferente, el autor inglés define tanto a la literatura como a la estética en tanto ideologías.

7.2. La lluvia de átomos de Woolf

Sobre Virginia Woolf ya habíamos notado el lugar central que ocupa para Rancière, al respecto de la relación entre literatura y tiempo, cuando en el apartado anterior aparecía su ensayo *Narración moderna* —o *Ficción moderna*— como el texto paradigmático que debemos oponer a la poética aristotélica y en el cual se sintetizan las nuevas cualidades temporales de la ficción. En este apartado nos detendremos brevemente en algunos ensayos específicos ubicados en la primera parte de *El hilo perdido* y en la sección final de *Bordes de la ficción*, los cuales tienen por objeto la obra de Woolf.

En *La mentira de Marlow*, segundo capítulo de *El hilo perdido*, Rancière repasa lo dicho por Woolf en su ensayo *Narración moderna*¹⁶⁴, allí ella se distancia de los escritores llamados materialistas o naturalistas de su época en tanto aquellos no se interesarían por la “vida del alma” (2015, pág. 36), al parecer ignorarían que la verdad de la vida del alma no se encuentra solo en el cuerpo o en la materia. Rancière nos dice que, para Woolf, aquella vida del alma “está hecha de una lluvia siempre cambiante de acontecimientos sensibles”, aquella es “una lluvia incesante de átomos innumerables” (pág. 36). Así que la tarea del escritor o la escritora, que quiera hacer literatura diciendo algo de la verdad de la vida del alma, será “registrar los átomos según el orden en que caen en la mente” (pág. 36), esto es, tomar nota del patrón de caída de aquellos “no importa cuán desordenado e incoherente” (pág. 36) parezca. No estamos seguros de dónde ha sacado la inspiración Virginia Woolf para hacer este uso peculiar de la palabra átomo, tal vez de alguna lectura del círculo de Bloomsbury¹⁶⁵, pero sin duda en sus palabras resuenan Epicuro y Lucrecio y aquella famosa lluvia de átomos que junto con el vacío conformarían lo único eterno y más básico de la naturaleza para los antiguos materialistas. También resuena aquí la cercanía de esta teoría literaria de Woolf con el materialismo aleatorio del último Althusser, por eso habíamos sugerido que tal vez

¹⁶⁴ Este ensayo fue titulado originalmente como *Modern fiction* (1984).

¹⁶⁵ Shiach (2019) nos recuerda que para el año de escritura de *Ficción moderna* el concepto de átomo ya se había asentado en el sentido común de la comunidad académica y científica, tanto así que el intelectual Bertrand Russell, cercano a Woolf, en tanto socio del círculo de Bloomsbury, publicó en 1923 un texto titulado *The ABC of atoms*. Para adentrarse mejor en la red de influencias filosóficas en la cual estaba inmersa Woolf recomendamos la lectura del texto *La mesa fantasma: Virginia Woolf, Roger Fry, Bertrand Russell y el modernismo* de Ann Banfield. Allí la autora intenta responder a la pregunta: “¿Qué testimonios externos hay de que Virginia Woolf, hija de filósofo, hubiera estado expuesta a la influencia de la filosofía?” (2000). El padre de Woolf fue el filósofo inglés Leslie Stephen, miembro del círculo de Bloomsbury; y fue en aquella asociación de intelectuales donde Woolf trabajaría amistad con filósofos como Russell y Moore. Pensadores de los cuales también tomaría algunos elementos de sus teorías del conocimiento como intentaremos señalar en un momento.

habría un último acercamiento parcial entre Rancière y su viejo maestro por vía de Woolf y los antiguos materialistas griegos.

Virginia Woolf se opone a los novelistas materialistas de su tiempo apelando a la vida del alma, pero estando muy cerca de aquel materialismo primero¹⁶⁶. El debate en el fondo no es del tipo “materialismo contra idealismo”, de lo que se trata es de dos tipos de tramas enfrentadas entre sí, ya que “los verdaderos materialistas son los partidarios de las intrigas bien construidas y de las partes subordinadas al todo” (2015, pág. 35) — materialismo como aristotelismo literario. Ese es el asunto, al parecer los novelistas materialistas de la época siguen apelando al viejo modelo aristotélico para construir la trama y la poética en general. Por ello “los materialistas quieren lo sólido” (pág. 36), poco se preocupan por “lo insignificante y lo efímero” (pág. 36). “Y, en materia de ficción, lo sólido es lo verosímil” (pág. 36). Ya lo ha dicho Rancière en varios lugares, el modelo poético de Aristóteles, y que será el dominante hasta la aparición de la literatura o la ficción moderna, es un modelo basado en la necesidad y la verosimilitud, en la sucesión causal de acciones que tienen un inicio y un final claramente determinado¹⁶⁷. Contra este modelo está protestando Woolf en el ensayo en cuestión. Para ella, los narradores materialistas no podrían respetar el patrón caótico en el cual los átomos de micro-acontecimientos sensibles caen en sus mentes cuando escriben, sino que exigiendo lo verosímil obligarían a la “transformación de la lluvia de átomos en cualidades que pertenecen a identidades, [obligarían a] la integración de los incidentes en un esquema de causas y efectos” (pág. 36). Para Woolf, esta verosimilitud obligada lo “embalsama” todo, es decir, captura, para exhibir los cuerpos inmateriales sin vida, los acontecimientos del alma. Woolf reivindicaría “la democracia de los átomos sensibles” (pág. 37) en contra de la tiranía de la vieja trama causal y necesaria. En una formulación que intenta ser contundente Rancière escribe:

La verdad está en la caída de los átomos, está en el *kath' hékaston*. Pero este no es el desarrollo insignificante de las sucesiones y las repeticiones de la vida cotidiana; es la gran coexistencia, la vida universal inmanente a cada configuración aleatoria de átomos (2015, pág. 37).

La verdad del alma estaría en lo singular (*kath' hékaston* significa lo singular), en lo múltiple singular que coexiste y que no es otra cosa que la vida misma. La presencia de

¹⁶⁶ Al respecto de esto Shiach (2019) cita a Gordon quien dice que este uso específico de la palabra átomo en contra de los naturalistas o materialistas literarios de la época en realidad termina siendo un uso paradójicamente bastante materialista. Ya veremos como la teoría empirista del conocimiento se traslapa de alguna manera en la ficción de Woolf, en palabras de Banfield: “En las novelas, el resultado del análisis de la materia es el mundo visto sin yo alguno” (2000), esto es claro en novelas como *Al faro* o *Las olas*.

¹⁶⁷ En palabras de Rancière, para Aristóteles: “la ficción es un encadenamiento de acciones vinculadas por la necesidad o la verosimilitud” (2015, pág. 21).

la temática de la vida en la estética del siglo XX se manifiesta concretamente en las obras de Woolf, en ellas la vida en tanto multitud o “halo luminoso”¹⁶⁸ de micro-acontecimientos sensibles desborda algunos de sus grandes escritos como veremos enseguida¹⁶⁹. Lo que está en juego en el pequeño ensayo de Woolf es una nueva “ontología de la ficción” (2015, pág. 48). Para intentar respetar la verdad de aquel halo luminoso de micro-acontecimientos sensibles, Woolf procura reducir “la intriga al mínimo, hasta el límite en el que la sucesión de las cosas como ocurren, una tras otra, se confunde casi con el sencillo desarrollo de un día o de una vida” (pág. 53), esto es lo que pasaría en novelas como *La señora Dalloway* o *Al faro*. Por ahora, nos concentraremos un momento en *Al faro*, esta obra es el objeto central de la reflexión de Rancière en *La muerte de Prue Ramsay* —tercer capítulo de la tercera parte de *El hilo perdido*. Esto lo haremos con el objetivo de hacer explícito lo dicho por Rancière al respecto del tiempo allí y de cierta política del tiempo llevada a cabo en y con aquella novela.

Al faro es una novela publicada en 1927, en ella se narran dos días, separados por varios años, de la familia Ramsay. La novela tiene tres partes, en la primera se relata un día de lo que podría ser un fin de semana de descanso de la familia con algunos invitados; en la segunda se nos presenta el devenir de la casa familiar luego de la muerte de algunos de los miembros de la familia; y la tercera da cuenta del viaje al faro que hacen el padre de los Ramsay y dos de sus hijos.

Para Rancière esta novela encarna, a su manera, la disputa entre la vieja y la nueva intriga —y por ende la disputa entre dos tipos de temporalidades—, la primera

¹⁶⁸ Según Rancière, Woolf habría tomado esta expresión de Conrad, nuestro autor cita la siguiente expresión ubicada en uno de los libros del literato: “para él, el sentido de un episodio no estaba en el interior como una nuez, sino en el exterior que envolvía la historia, que lo revelaba solo como una incandescencia revela una neblina, a semejanza de esos halos luminosos [...]” (2015, pág. 37).

¹⁶⁹ La propuesta de Ann Banfield es reconocer algunos gestos “antihumanistas” de la ficción de Woolf como una apropiación creativa que habría hecho la escritora de la teoría del conocimiento profesada por su padre, un poco por Moore y, sobre todo por Russell. Para hacer corta la historia podríamos decir que su padre, Leslie Stephen, en un libro en el cual pretendía sintetizar la historia del empirismo inglés rescata una expresión de Berkeley, una que hacía referencia a ciertos sensibles no sentidos o a ciertos perceptibles no percibidos; rescatando así una veta de crítica radical al subjetivismo y al solipsismo cognitivo. Para Stephen habría ya en Berkeley la posibilidad de pensar los objetos del mundo sin un sujeto que estuviera constantemente percibiéndolos o sintiéndolos. De esa intuición parte la teoría de russelliana de las perspectivas vacías o vacantes; para este filósofo los objetos del mundo seguirían abriendo perspectivas constantemente, aunque estas no fueran llenadas u ocupadas por un observador, rompiendo así cualquier teoría subjetiva del conocimiento y desarrollando una suerte de “monadología empirista”. Es fácil ver la resonancia entre esta propuesta y la ficción antihumanista creada por Woolf y que colma algunas de sus obras, véase, por ejemplo, el segundo capítulo de *Al faro* o la novela *Las olas*, textos en los cuales los protagonistas no son seres humanos sino más bien los actantes o las cosas del mundo. En un lenguaje vitalista podríamos decir que aquellos textos presentan el movimiento de la vida misma.

representada principalmente por el Señor Ramsay, y complementariamente por la Señora Ramsay, mientras que la segunda es puesta en escena en el personaje de Lily Briscoe, una amiga de la familia. En la novela, “la tiranía de la intriga es ella misma una cuestión de familia” (2015, pág. 53)¹⁷⁰. El padre expresa la “autoridad tiránica” del viejo modelo aristotélico; para nuestro filósofo esto es claro cuando en la primera parte del libro el Señor Ramsay —quien es una suerte de doble del padre de Woolf— prohíbe el viaje al faro, mientras que en la tercera parte obliga a sus hijos al mismo. Es su hijo James quien, en el primer capítulo, sufre la prohibición, a la vez que, es quien en el tercero se ve obligado a ir allá en contra de sus deseos. Rancière nos advierte de no interpretar en la Señora Ramsay la encarnación de un modelo opuesto y nuevo de intriga, ella pone en marcha más bien una suerte de “tiranía grata” (pág. 53), “ella planifica la gran capa de coexistencias que se opone a la autoridad de los encadenamientos. Pero es para adaptarla de otro modo al orden familiar, reduciendo la lluvia anárquica de los átomos” (pág. 54), apaciguándola, domesticándola. Sin duda, hay varios temas en los cuales los dos esposos no están de acuerdo, empezando por la prohibición inicial de ir al faro, pero este desacuerdo no debe ser confundido con la existencia en la Señora Ramsay de otro modelo de trama, ella también representa el encadenamiento causal y ordenado, esto puede verse, por ejemplo, cuando ella planea los posibles matrimonios de sus hijos o de la misma Lily Briscoe. Es esta última quien encarna la pregunta de, según Rancière, “¿cómo pintar entonces el halo luminoso [...] escapando a una y otra tiranía?” (pág. 54). Ella traspone su rol de pintora amateur en el patio de la casa con el rol de la escritora, ella debe captar en su verdad los átomos de la vida en su pintura, tal como debe hacerlo la escritora en su novela, pero para ello será necesario escapar del mandato de matrimonio que lanza sobre ella la Señora Ramsay¹⁷¹.

En la primera parte del libro, los diálogos son más bien secundarios, lo que más encontramos son descripciones del ambiente, ideas o pensamientos de los personajes o del narrador mientras nos cuentan el tranquilo día de verano de la familia. Esta tendencia se agudizará en la segunda parte del libro. La primera parte termina con la noche de la jornada relatada, la Señora Ramsay se va a dormir. La segunda parte inicia contando la muerte de algunos de los personajes que se nos habían presentado, incluida la misma señora Ramsay, no hay explicación ni encadenamiento causal que dé las razones de ello, uno de los hijos muere en la primera guerra mundial, una de las hijas

¹⁷⁰ Diría Derrida en la *Farmacia de Platón* que todo el problema del *fármakon* y de la escritura es siempre un problema de familia ya que Zeuz es el hijo de Zamus. Allí ya encontramos el asunto del asesinato del padre a manos del hijo que lo suplanta, además de las palabras escritas que ahora hablan por sí mismas y sin ningún padre que las respalde.

¹⁷¹ Conocemos la insistencia de Woolf por “matar el ángel del hogar” (2021), en este caso representado por Lily Briscoe quien no deberá casarse para así cumplir su papel de pintora-escritora que capta la verdad de los átomos de la vida. Este tema es claro también en la figura de Clarissa Dalloway, ella por el contrario ha quedado atrapada en el dispositivo matrimonial y no puede salir de él.

muere al parecer luego de dar a luz. La casa queda solo habitada, la mayor parte del tiempo, por las criadas y el personal que servía a los Ramsay. Esta parte de la novela se titula *El tiempo pasa*, este es sin duda un gran título “impersonal”, los personajes son pocos, o más bien lo son las figuras humanas, encontramos por el contrario una gran cantidad de “actantes”, por usar la expresión de Latour, de cosas no humanas que se apropian del escenario (aire, viento, madera, habitaciones, tejas, etc.) y que en sí mismas podrían componer a la gran vida impersonal.

La otra interpretación del texto, no opuesta a la anterior, es que el gran actor de este capítulo es el tiempo mismo. Desde el título vamos viendo que es en él sobre quien recae la acción, no es la vida la que pasa sino el tiempo. Rancière dice: “Es un intervalo en que el tiempo mismo, él solo, actúa sobre las cosas y produce acontecimientos” (2015, pág. 54), esto sin ser capturado por las formas humanas de medir el transcurrir temporal. Allí “los acontecimientos sensibles son absolutamente impersonales” (pág. 54), estos aparecen como contrapuestos a los acontecimientos humanos tradicionales de la trama aristotélica, en este apartado las acciones humanas son incluso puestas entre corchetes o entre paréntesis; esto también sucede con las muertes inexplicadas de la Señora Ramsay o de una de sus hijas —Prue Ramsay—, subrayando así su “heterogeneidad” con relación a la red de aquellos “acontecimientos impersonales” (pág. 54) que son privilegiados por la narración en esta segunda parte. Esto es así porque “los paréntesis no importan” (pág. 55), lo importante es lo que se dice fuera de ellos. El tiempo ha invadido la casa, esto es lo fundamental. Este es el espíritu general de la segunda parte del libro, pero la vieja poética aún se resiste y responderá a su manera en el capítulo final de la novela.

La tercera parte cuenta la historia de los Ramsay que han sobrevivido los años de los que sabemos poco en su nuevo viaje al faro, la novela que inicia con el viaje prohibido debe acabar con el viaje obligado. El tiempo impersonal que se apoderó de la segunda parte del libro se vuelve ahora otro gran paréntesis entre el inicio y el final de la trama. Esta conflictividad entre dos tipos de tramas la vemos reaparecer en varios análisis literarios de Rancière. Hemos dicho que para nuestro autor la poética aristotélica siempre había contado sucesos, unidos de forma necesaria y verosímil, que les sucedían a actores humanos; vemos que este modelo se resiste a morir incluso desde dentro de un hito literario que apuesta por su muerte. Aun así, el paso por la segunda parte no ha sido en vano, ha servido para huir de “la tiranía materna que reproduce los esplendores del halo a las virtudes familiares” (2015, pág. 56) y domésticas, seguramente por ello ha muerto la Señora Ramsay, su muerte no causada tenía un sentido.

Hemos omitido algo importante de la tercera parte del libro, esta no solo cuenta el tenso viaje al faro del Señor Ramsay, y sus hijos James y Cam, sino que también vuelve a la

casa donde ese mismo día se encuentra Lily Briscoe. Ella se nos presenta de nuevo frente a su lienzo, recordando a la Señora Ramsay, pero distanciándose de ella, a la vez que piensa en lo que espera el Señor Ramsay de sí misma. Esta vez Lily logra acabar su pintura en la cual trabajaba diez años atrás el día que es relatado en la primera parte de la novela. Así que, en el último capítulo, de nuevo, se plantea la tensión entre el viejo y el nuevo modelo, de nuevo dos salidas de la tensión. Por un lado, una reconciliación del padre autoritario con sus hijos en el viaje y que significaría el “compromiso de la ficción nueva con la necesidad de la intriga” (Rancière, 2015, pág. 56), y por el otro, la afirmación de la “singularidad inconciliable de la sensación” (pág. 57), que se produce cuando Lily logra acabar el cuadro con un “trazo que transmite fielmente la sacudida de la ‘cosa misma’” (pág. 57). Así se encarna la línea de fuga de la “seducción paterna”, el Señor Ramsay estaba pretendiendo a Lily en las escenas en las cuales ella piensa lo que él quiere de ella. Tal vez, él no solo quería que ella lo consolara, tal vez también quería atraparla en un nuevo contrato conyugal. Pero Lily rehúye de esta posibilidad, acaba el cuadro y rechaza cualquier acuerdo con el viejo modelo de trama temporal aristotélica. Aprehende el halo luminoso de micro-acontecimientos que configuran la vida en su cuadro terminado. Lily Briscoe, tal vez encarnando a una posible y virtual Woolf, lleva a cabo una política del tiempo rompiendo la vieja trama y comprometiéndose con la lluvia de átomos, se resiste a la policía temporal encarnada en el Señor y la Señora Ramsay. Tal vez la lectura de estos pasajes por algunas mujeres anónimas ha servido para también para transformar el orden de lo sensible en el cual aquellas vivían.

En *El momento cualquiera* —texto que inicia la cuarta parte de *Los bordes de la ficción*— Rancière vuelve sobre su reflexión al respecto de *Al faro*, esta vez siguiendo los pasos acertados de Auerbach, para insistir en que en aquella novela Woolf “arruina esta disposición de acciones que fue considerada hasta entonces como el principio mismo de la ficción” (2017, pág. 128). La gran literata inglesa logró “poner el acento en un suceso cualquiera y explotarlo no al servicio de un encadenamiento concertado de acciones sino por el suceso mismo” (pág. 128), dice Rancière citando a Auerbach. Al respecto de estos sucesos cualesquiera podemos recordar esa atmósfera, ese halo o espiral nebuloso de micro-acontecimientos sensibles que desbordan la descripción del día de Clarissa Dalloway en *La señora Dalloway*. Rancière celebra esta característica de las novelas de Woolf, para él esta es el “logro supremo de la ficción realista occidental”, a saber, “la destrucción de este ‘encadenamiento concertado de acciones’” (pág. 128) que está en el corazón de las diferentes formas de la ficción desde la poética de Aristóteles hasta la aparición de la novela moderna.

Veamos ahora como se da esto en *La señora Dalloway* —la cual pudo haberse llamado también *Las horas*—, la obra maestra de Woolf varias veces comentada por Rancière. Esta cuenta la historia de un día en la vida de Clarissa Dalloway, desde que sale por la

mañana a comprar unas flores hasta la noche cuando tiene lugar una fiesta en su casa. Es una historia “en el cual los paseos londinenses de una mujer de mundo, de su hija y de su antiguo amor experimentan un espacio-tiempo inédito” (2019, pág. 88). En esta obra es tal vez donde mejor se capta aquel halo luminoso de micro-acontecimientos¹⁷² al que se refiere Rancière, esto gracias al peculiar estilo narrativo puesto en marcha en la novela, en ella el narrador funciona como una suerte de cámara cinematográfica que sigue muy de cerca a los personajes de los que se habla, a la vez que describe todo aquello que los rodea y pasa por sus mentes o almas, pone el énfasis precisamente no en sus acciones sino en aquella lluvia de percepciones y de sensaciones que se organizan aunque sea de manera “desorganizada” a su alrededor¹⁷³. Allí, los “acontecimientos sensibles se implican y se extienden paso a paso, afectando así mismo a todos los cuerpos, y en especial a aquellos que el orden [poético] anterior mantuvo separados o que hacía invisibles” (pág. 83), nada ni nadie escapa de la posibilidad de ser objeto de esta narración, ya no hay más seres pasivos que no tienen el estatus para ser narrados, se acabaron los seres inferiores que “viven en el fuera-del-tiempo en el cual nada sucede” (pág. 83). Aquellos seres que antes eran la nada silenciosa de la poética aristotélica ahora pueden ser el todo vivo de la ficción moderna. Woolf desplaza “la línea del relato hacía la multiplicidad de vidas anónimas que reciben por un tiempo, un nombre y la posibilidad de una historia” (2015, pág. 59). Clarissa no colonizará ni se apropiará de ellas, al contrario, tenderá a veces a pasar desapercibida para que estas aparezcan en la narración. La obra maestra de Woolf ha inventado un nuevo “mundo común”, uno que:

enlaza el tiempo transcurrido del día de Clarissa Dalloway y el de los transeúntes con los que ella se cruza tanto con el tiempo de la “vieja bomba oxidada” que canta cerca de la salida de la estación del metro como con el tiempo desorientado de Septimus (2019, pág. 83).

Esta es la coexistencia simultánea de múltiples temporalidades a la que apelábamos desde el apartado anterior, el tiempo “normal” ya no es más el tiempo dominante, así las campanadas del reloj suenan cada tanto en el texto para recordarnos la hora del día, la verdad es que esta temporalidad de los relojes se ha vuelto secundaria¹⁷⁴: “The clock

¹⁷² En palabras de Ricoeur: El relato de esta novela está hecho de “pequeños acontecimientos; salvo el suicidio de Septimus”, nos encontramos con innumerables “acontecimientos, a veces ínfimos” (2008, pág. 537).

¹⁷³ El narrador puede saltar de un personaje a otro sin ningún problema gracias a cierto efecto de resonancia, en palabras de Ricoeur: “El procedimiento se hace creíble por el efecto de resonancia que compensa el de ruptura creado por el salto de un flujo de conciencia al otro” (2008, pág. 551). Este salto es posible cuando ocurre, por ejemplo, “una parada en el mismo lugar, una pausa en el mismo lapso”, ellas “forman una pasarela entre dos temporalidades extrañas entre sí” (pág. 551).

¹⁷⁴ Al respecto de las campanadas del reloj, Ricoeur parece coincidir en que estas son ya secundarias, pero solo a condición de que las demás experiencias temporales de los múltiples personajes de la novela estén siempre en contraste con ellas y con el tiempo que representan (el tiempo cronológico y, en última

was striking—one, two, three: how sensible the sound was; compared with all this thumping and whispering” (Woolf, 1925, pág. 129). En *La señora Dalloway* importa más el tiempo de las cosas que el tiempo normal de los relojes, de hecho, se nos dice que Richard Dalloway se da cuenta tardíamente de que el tiempo normal del día en Inglaterra ha cambiado, ahora los días son más largos debido a un cambio de horario que se concreta en “una hora de día y de distracción ganada” (2015, pág. 60) para el ocio de la clase trabajadora. El tiempo normal se ha hecho secundario, importa más la temporalidad interna del día de Clarissa, o la temporalidad biográfica de su vida marcada por sus recuerdos de treinta años antes cuando salía con Peter Walsh o de cuando conoció a Richard Dalloway. Interesa más el tiempo “desorientado” de Septimus, al que solo le quedaran unas horas antes de que deba ser internado, todos sabemos lo que ocurrió, él preferirá saltar por la ventana antes de dejarse atrapar por el aparato médico-policial que dictamina injustamente lo “proporcional” y lo patológico¹⁷⁵. No creemos que sea casualidad, aunque Rancière no lo diga, que el médico del cual escapa Septimus se llame Holmes (como el famoso detective), este apellido encarna la lógica de la novela policial y detectivesca, aquella que representó una reacción interna en la novela moderna en contra de la destrucción del encadenamiento causal¹⁷⁶. El apellido policial representa aquí a la policía del tiempo que reprime el tiempo desmesurado.

instancia, el tiempo monumental): “los golpes del Big Ben tienen su sitio verdadero en la experiencia viva que los diversos personajes tienen del tiempo. Pertenecen a la experiencia de ficción del tiempo sobre la que se abre la configuración de la obra” (2008, pág. 538). En otra línea dice: “el [tiempo] cronológico está bien representado, evidentemente, en la ficción por los golpes del Big Ben” (pág. 542). Para Ricoeur las constantes campanadas del reloj marcan la tensión entre el tiempo dominante y los demás tiempos, el de Clarissa y el de Septimus, por ejemplo. Lo que importa es “la relación que los diversos protagonistas establecen con estas marcas del tiempo. Son las variaciones de esta relación, según los personajes y las ocasiones, las que constituyen la experiencia temporal de ficción que el relato construye con un esmero particular” (pág. 543).

¹⁷⁵ En este asunto Rancière y Ricoeur parecen coincidir, en palabras de este último: “Esta historia monumental, a su vez, segrega lo que me atreveré a llamar un tiempo monumental, del que el cronológico no es más que la expresión audible; de este tiempo monumental derivan las figuras de Autoridad y de Poder que constituyen el contrapunto del tiempo vivo” (2008, pág. 543). Estas figuras “de Autoridad son, por excelencia, los horribles médicos que atormentan al infortunado Septimus, perdido en sus pensamientos suicidas, hasta el punto de empujarlo a la muerte. En efecto, ¿qué es la locura para sir William Bradshaw, esa lumbrera médica realzada por el ennoblecimiento, sino ‘carecer de sentido de la medida [proportion]’” (pág. 543). En otras palabras: “Tiempo de los relojes, tiempo de la historia monumental, tiempo de las figuras de Autoridad: ¡Un mismo tiempo!” (pág. 544).

¹⁷⁶ La novela policial exigía el encadenamiento perfecto, incluso sin la existencia de la prueba reina del delito cometido, de hecho, su ausencia era la marca de que todo estaba perfectamente conectado. En palabras de Rancière: Sherlock Holmes llegará incluso a adoptar “un método para ver en ellos [en los indicios] también signos que indiquen el modo en el que el crimen *no ha tenido lugar*” (2017, pág. 85). Así la esquizofrénica reacción en defensa de la causalidad llegará incluso a decir que las pistas visibles están allí solo para guiar al error y que la ausencia de pruebas es en realidad la mejor prueba posible del crimen “no cometido”. Todorov (1972) llega a afirmar que “lo verosímil es el tema de la novela policial, [...] apoyándose en lo anti-verosímil, la novela policial ha caído bajo la ley de otro verosímil, el de su propio género. Por mucho que rechace las verosimilitudes comunes, permanecerá siempre sujeta a algún otro verosímil” (pág. 176). Para Todorov, en el fondo, la novela policial no puede escapar de la ley de la

Pero, Septimus no es un personaje cualquiera, él es el “doble”¹⁷⁷ de Clarissa, es en esta novela aquel que se enfrenta a la tiranía de la vieja trama, si Clarissa encarna la “multiplicación” y la coexistencia, él por su parte debe encarnar la “división”, debe intentar romper el orden familiar y la “vida doméstica”, al parecer Rancière ve en Septimus al personaje que en esta obra escucha el “mensaje dirigido por los acontecimientos sensibles” (2015, pág. 61), aunque a esto el aparato psico-policial lo llamará locura; como muchos saberes científicos modernos, él ve en los diferentes elementos del mundo que lo rodea signos que esconden un mensaje, un mensaje para el “Elegido”. En la novela se nos dice que el gran pecado de Septimus es “no sentir”, pero en realidad podríamos pensar que es todo lo contrario, Septimus siente lo impersonal de la vida, y por ello debe morir, como una suerte de “sacrificio para reglar la relación entre la verdad de la lluvia de átomos y la lógica engañosa de las intrigas” (pág.63). Otro joven autodidacta que buscaba la “gloria poética”, como aquellos sansimonianos que ya conocemos, ha caído en su batalla contra el orden normal y proporcional del mundo y del tiempo¹⁷⁸. Habrá que esperar a Lily Briscoe y a *Al faro* para que quien encarna la lucha contra la vieja intriga pueda vencer.

Rancière nos advierte de no malinterpretar esta inclusión de varias temporalidades en un solo mundo en común:

Pero esta inclusión de lo excluido no se deja pensar ni como la supresión de las diferencias en una universalidad que las trasciende ni como el reconocimiento

verosimilitud porque ella simplemente es inevitable, ella gobierna toda la vida humana: “lo verosímil nos acecha por todas partes y no podemos escaparle” (pág. 177).

¹⁷⁷ En palabras de Rancière: “el doble desdichado cuyo destino inverso le da a la ficción demasiado abierta su clausura interior” (2015, pág. 61). Ricoeur, por su parte, también coincide con esta tesis: “La construcción de la trama consiste en formar una elipse, cuyo segundo foco es el joven Septimus Warren” (2008, pág. 536).

¹⁷⁸ En este punto la interpretación de Ricoeur difiere un poco de la de Rancière. Para él Clarissa también encarnaría, para decirlo en los términos de Rancière, “una división”, ella también estaría enfrentada al tiempo monumental y a la lógica causal, de nuevo representado por el matrimonio: “semejantes inmersiones en el pasado son una reflexión desesperada sobre el encadenamiento de acontecimientos que han conducido a un matrimonio desastroso y a la infelicidad absoluta” (Ricoeur, 2008, pág. 538). Así Clarissa y Septimus, como dos focos gemelos de una misma elipse, se enfrentarían a la tiranía del tiempo monumental, este escaparía suicidándose, huyendo del “terror del tiempo”. Mientras que aquella, recibiendo “el don del suicidado” (pág. 553), afirmaría “su amor a la vida” (pág. 550). Si Clarissa Dalloway expresaba de alguna manera a la misma Woolf, es claro, por los hechos al final de la vida de la literata, que aquella interpretación al respecto del amor a la vida puede estar fuera de lugar. Lo importante, y en lo que sí coinciden Rancière y Ricoeur, es en que la ficción es “un poderoso detector de los modos infinitamente variados de componer entre ellos perspectivas sobre el tiempo” (pág. 545) y que en este caso se nos presenta “una especie de red subterránea que es la experiencia del tiempo en *La señora Dalloway*” (pág. 553) que está hecha de la simultaneidad común de una “pasarela” de varias “temporalidades extrañas entre sí” (pág. 541).

de su coexistencia pacífica. Ella es la inclusión violenta de una forma de comunidad sensible que, como comunidad, la hace explotar; es la inclusión en un lenguaje de aquello que excede a dicho lenguaje (2019, pág. 83).

La multiplicidad temporal que vemos en *La señora Dalloway* no es una simultaneidad y una coexistencia tranquila, todo lo contrario, como señala Ricoeur en su interpretación de la novela, lo que vemos en ella es una relación vivamente conflictiva entre varias de las temporalidades narradas y el tiempo dominante que él llama “monumental”, y es además en esta tensión donde se encuentra el asunto central de esta obra que trata sobre el tiempo. Siguiendo el anterior fragmento de Rancière, podemos pensar que es la violencia propia de esta coexistencia la que rompe y obliga a reconfigurar el viejo reparto sensible temporal.

Ya sabemos que la política de la literatura o de la ficción se juega en el “tratamiento” que hace esta del tiempo, y precisamente, nos dice Rancière, que en este moderno reino del momento o del suceso cualquiera lo que está en juego es “la forma misma” del tiempo (2017, pág. 129). Un asunto para nada menor, si la poética antigua con sus encadenamientos causales, su estructura de inicio y final, su unidad de totalidad orgánica, su división entre hombres activos y hombres pasivos, entre otros elementos; ayudaba a prefigurar un tipo de tiempo vivido por fuera del texto, entonces podemos suponer que este cambio radical en la estructura de la ficción debería tener como consecuencia el cambio en la prefiguración del tiempo vivido fuera del libro en el mundo moderno, debería modificar la forma en la cual es posible “habitar el tiempo” (pág.130) para aquellos que se dejan hablar por aquella escritura muda-locuaz de la literatura, incluso tal vez se abre la posibilidad de “habitar otro tiempo” (pág.131); tal vez se abre “su futuro” (2019, pág. 81).

Aquí Rancière vuelve de nuevo a su experiencia filosófica fundamental, a saber, su encuentro con los obreros sansimonianos, por ello no es extraño que nos diga que “el hastío es la entrada en ese otro tiempo” (2017, pág. 130), es la molestia y el cansancio que produce el mundo del trabajo capitalista en los trabajadores lo que los impulsa en su búsqueda de otras temporalidades posibles. En búsqueda de un “tiempo vacío” —y aquí este vacío no es usado de forma negativa sino afirmativa por primera vez—, “un tiempo vacío normalmente desconocido para aquellos cuyo cotidiano se divide entre el trabajo nutricional y el descanso reparador” (pág. 131). La revolución literaria moderna se corresponde con las experiencias de aquellos trabajadores que como Gauny leyendo y escribiendo inventaban unos contratiempos enfrentados al tiempo del Capital, a veces incluso dentro de la fábrica misma. Aquellos hombres y mujeres “cualesquiera”, antes pasivos, han logrado entrar con mayor o menor éxito en “ese tiempo vacío que se dilata en un mundo de sensaciones y pasiones desconocidas” (pág. 132). Eran la poética y la

ficción premodernas quienes desconocían que aquellos cuerpos humanos tuvieran derecho a aquellas sensaciones y pasiones, con la llegada de la literatura se pone de manifiesto “un inédito modo de ser del tiempo” (pág. 132), este es un nuevo “tejido temporal” ya no diseñado a partir de los proyectos de los grandes hombres, con sus cadenas de causalidad bien determinadas sino un tiempo cuyo ritmo podría ser marcado por cualquier cosa y cualquier persona. Un “tiempo nuevo” se impone a la vieja “jerarquía de temporalidad” (pág. 132). El tiempo del momento cualquiera es el tiempo de “la coexistencia en el que los momentos se penetran unos con otros y persisten extendiéndose en círculos cada vez más grandes” (pág. 133), a la vez que es el tiempo en el cual la jerarquía entre hombres activos y hombres pasivos no opera más. El tiempo del momento cualquiera implica a los átomos de tiempo que coexisten, pero también el momento cualquiera es el instante “del encuentro” donde la nada deviene todo —tal vez *clinamen*. El momento cualquiera es aquel en el cual unos cuerpos que habían sido condenados a ser nada se elevan a encarnar una “totalidad de tiempo”; allí estaría “la política más profunda de la literatura” (pág. 133).

Esto último lo vemos en el pensamiento político y mesiánico de Benjamin en sus *Tesis sobre la historia*: la redención de la tradición derrotada de los oprimidos condenada a ser la nada de la historia de los vencedores que deviene en una nueva historia y una nueva temporalidad redimida en la revolución popular. Y esto mismo, a su manera, nos dice Rancière, ya había sido expresado en algunas novelas modernas, allí vemos estas “interrupciones, solapamientos, retornos y conflagraciones” sobre el “borde del tiempo” (2017, pág. 135), borde que se ubica allí donde se separa la nada del todo, los seres pasivos de los seres activos. Este ensayo de Rancière termina con una frase cargada de cierta esperanza: “Al tiempo de los vencedores, ese tiempo horizontal y continuo que se describe hoy como globalización, la ficción nueva opone un tiempo quebrado, atravesado a cada instante por esos puntos que elevan cualquier nada a la altura del todo” (pág. 136). Ya veremos un ejemplo de esto.

7.3. *El ruido y la furia* de Faulkner

Veamos ahora, un ejemplo de esta última y extraña cualidad. Entre decenas de “estudios de caso” literarios llevados a cabo por Rancière, para poner a prueba las categorías filosóficas que ha elaborado para pensar el fenómeno de la literatura, hemos escogido detenernos en sus ensayos dedicados a la novela de William Faulkner *El ruido y la furia*, esto en tanto Rancière ha dicho de forma explícita que es allí donde se ha logrado “destruir de un modo más radical el orden de sucesión temporal” (2019, pág. 83). Así las cosas, en este apartado presentaremos brevemente la obra en cuestión, luego haremos una rápida síntesis de lo dicho por Sartre al respecto de ella y, finalmente, expondremos

la interpretación que tiene Rancière y que se conecta con su concepción de la política, específicamente, de una política temporal de la literatura, es decir, de una política del tiempo desplegada desde la novela.

El ruido y la furia fue publicada en 1929, está dividida en cuatro capítulos, cada uno de ellos titulado como un día específico: siete de abril de 1928, dos de junio de 1910, seis de abril de 1928 y ocho de abril de 1928. Pero, en cada uno de ellos no se narra solamente lo ocurrido en el día en cuestión que nombra cada parte, por el contrario, a excepción del último capítulo, lo que sucede en los otros tres es que los eventos de los demás días aparecen mezclados párrafo a párrafo o incluso algunas veces dentro de un mismo fragmento. Estos desplazamientos temporales están marcados por un cambio del tipo de letra, cada vez que hay un salto temporal el nuevo tiempo relatado se marca en letra cursiva si la escritura estaba en letra normal —redonda— o viceversa. Otro aspecto curioso de la narración, a parte de esta deliberada confusión de tiempos, es que cada capítulo tiene un narrador particular. La novela cuenta la historia de una desdichada familia, los Compson, vemos como los tres primeros capítulos son narrados por cada uno de los tres hermanos varones de la familia, pero el último extrañamente no es narrado por la hija ausente, sino por una voz que sigue la jornada de Dilsey, una de las mujeres negras que estaban al servicio de los Compson durante toda la historia.

El primer capítulo es narrado por Benji, el hijo “idiota” de los Compson, hoy en día diríamos que poseía alguna diversidad funcional, no está claro si es autista o si sufre de discapacidad intelectual, pero en la novela se lo presenta como un “retrasado”. Benji, el personaje (no el narrador) protagonista de las historias de los hermanos, no puede hablar, apenas gime, llora, babea o juega. Pero Benji, el narrador, puede efectivamente contar una historia, aunque lo haga de una forma muy particular. El segundo capítulo es narrado por Quentin, el hijo deprimido, enamorado de su hermana Caddie y el cual se suicidará lanzándose al agua. El tercer capítulo es narrado por Jason, el hermano frustrado y resentido quien solo se preocupa por el dinero. Y, finalmente, el último capítulo sigue el día más avanzado en la cronología de la historia, un día de Dilsey, fecha en la cual la hija de Caddie, también llamada Quentin, en honor al hermano muerto, escapa de la casa llevándose el dinero que tenía Jason y que recibía mensualmente de Caddie.

Así, en la mezcla de narradores, días y tiempos, la historia narra algunas jornadas de la familia Compson. Se nos presentan a los hijos cuando eran apenas niños, mostrando el cuidado especial que recibía Benji por parte de Caddie y de las personas encargadas de él. Desde el principio —si es que esta expresión tiene sentido aquí— vemos la debilidad de carácter de Quentin y su amor por Caddie, la rudeza del carácter de Jason y la enfermedad constante de la madre que relegaba el trabajo de cuidado de sus hijos a sus

empleados, se nos cuenta además la muerte de la abuela. También hay un día dedicado al momento en el cual los hijos de los Compson ya son adolescentes, vemos como Quentin tienen largas y duras conversaciones con un padre profundamente oscuro y depresivo, como Caddie que se casa embarazada de otro hombre tendrá que dejar a su bebé al cuidado de la familia, vemos el suicidio de Quentin (el hermano) quien estudiaba en Harvard, luego de haber sido golpeado por un hombre en la calle. Vemos a Jason resentido porque el esposo de Caddie le niega un trabajo que le había prometido en un banco, a Benji jugando con sus hermanos o con algunos de los criados —hay varios de ellos y según aparezca uno u otro podemos deducir a qué momento de la etapa de la vida de Benji se refiere el fragmento narrado. Más adelante en el tiempo, vemos a Benji asustando a unas niñas, siendo posiblemente castrado y amenazado de ser internado en un manicomio. Se nos narra la muerte del padre, el deterioro de la fortuna y la propiedad de los Compson, vemos el crecimiento de la bebé Quentin hasta ser una adolescente que odia a Jason quien había quedado a su mando; así termina la historia, con Jason persiguiendo a Quentin y luego regresando a la casa solo.

Es algo evidente que uno de los temas principales del libro es el tiempo, los títulos de los capítulos y la confusión temporal que ocurre dentro de ellos son pruebas muy claras de eso. Y esto es algo que no ha pasado desapercibido por los comentaristas que se han referido a esta novela de Faulkner. El filósofo Jean Paul Sartre en su comentario a *El ruido y la furia*, cuyo subtítulo es *La temporalidad en Faulkner* (1999), presta especial atención a este asunto. Es por lo menos raro que Rancière no haya usado este texto en su propio comentario de la obra, esto en tanto alguna vez nuestro filósofo usó las hipótesis de Sartre como punto de partida de alguno de sus análisis para luego tomarlas como blanco de ataque y así contraponerlas a sus propios puntos de vista. Ya que él ha perdido la oportunidad de hacerlo, lo haremos nosotros. Presentaremos la interpretación del filósofo existencialista para luego enfrentarla a la de Rancière.

Sartre empieza su pequeño ensayo preguntándose: “¿Por qué Faulkner ha roto el tiempo de su narración y revuelto sus trozos?” (1999, pág. 137). El existencialista no se pregunta si el tema del tiempo es un tema central en la novela, lo da por hecho, está muy seguro de que en el corazón del libro habita una cierta “metafísica del tiempo” (pág. 137), la cual pasa por romper la narración, por evitar que se desarrolle de forma continua y normal, y que estaría ligada a cierta desdicha, según él “tal es el verdadero tema de la novela” (pág. 137), la tristeza del ser humano en tanto ser temporal. Sartre nos advierte de no confundir esto con la negación de la temporalidad y nos recuerda una escena en la cual Quentin rompe el reloj que le ha regalado su padre antes de irse a Harvard, para Sartre este hecho simboliza que existe “el tiempo sin reloj” (pág. 138), y para apoyar su argumentación nos recuerda que el tiempo de Benji “tampoco tiene reloj” (pág. 138) —para nosotros es claro que el tiempo de este último no puede ser medido.

Descartada la posibilidad de la negación de la temporalidad por parte de Faulkner, Sartre nos dirá que en *El ruido y la furia* aquella está marcada por una suerte de presente catastrófico, en sus palabras: “es el acontecimiento que se lanza sobre nosotros como un ladrón, enorme, impensable” (1999, pág. 138). Este presentismo de la catástrofe se manifestaría en la sucesión de presentes que no serían más que una “suma que vuelve a empezar perpetuamente” (pág. 138). Esto nos recuerda que las narraciones de los hechos en la novela siempre se refieren al presente del día narrado, el presente va y viene sin parar, narrado en varias voces, desde el dos de junio de 1910 hasta el ocho de abril de 1928. Para Sartre este presente aparte de ser catastrófico también está contaminado de depresión. Cuando Sartre usa esta palabra está pensando en el “movimiento inmóvil de un monstruo informe” (pág. 138). El movimiento es inmóvil porque precisamente tanto ir y venir del tiempo no va a ningún lado, o por lo menos no a ningún lado que escape de las fronteras temporales marcadas en el índice de la novela. “En Faulkner nunca hay progresión, nada que venga del porvenir. El presente no ha sido al principio una posibilidad futura” (pág. 138). No hay posibilidades abiertas de un futuro alguno luego del ocho de abril de 1928, por ello el presente es triste, solo llega y se hunde, para Sartre esta depresión vendría de “las cosas mismas” (pág. 138). Para justificar esta interpretación Sartre recurre a algunos fragmentos de las oscuras conversaciones entre Quentin y su depresivo padre. No hay escapatoria, ni del presente ni del pasado que regresa infinitamente, el cual “está siempre presente, como una obsesión” (pág. 140). Veamos un ejemplo con el suicidio de Quentin: para Sartre, este nunca fue una posibilidad, siempre había ya sucedido, era una “fatalidad”, “al perder su carácter de posible deja de existir en el futuro; es ya presente” (pág. 142). Sartre interpreta que para Faulkner el tiempo es irracional o no tiene sentido, y esto explicaría el título del libro inspirado en una frase de la escena V del acto V de *Macbeth* que dice que “la historia es un cuento narrado por un idiota, lleno de ruido y de furia, y que nada significa” (2019, pág. 84).

Ya veremos qué vuelta de tuerca le da Rancière a esta frase, pero quedémonos con Sartre un momento más. Para él esta historia sin posibilidad de futuro no tiene sentido y solo puede ser catastrófica y triste. Sabemos bien de dónde viene aquella preocupación teórica por la posibilidad del futuro: Sartre evoca a Heidegger, al *Dasein* como conciencia temporal, o más bien temporizada, lanzado hacia el futuro y, en última instancia, hacia la muerte. Sartre apela a lo que Heidegger llama “la fuerza silenciosa de lo posible” (1999, pág. 143), de esta fuerza estarían privados los personajes de Faulkner atrapados en su infinito presente-pasado que se repite. Allí estaría el núcleo de la metafísica de Faulkner; Sartre no puede suscribir esto, él cree en que “un porvenir cerrado” aun estando cerrado sigue siendo un porvenir. Seguramente muchos marxistas contemporáneos estarían de acuerdo con esta lectura, pero Rancière no. Ya sabemos

que nuestro filósofo no cree en ninguna teleología lineal del tiempo, sino en la coexistencia de múltiples círculos temporales, tal vez por ello no le molesta que el futuro, en tanto tiempo siguiente del presente, esté cerrado en la novela. Si todo ya coexiste simultáneamente entonces no hay adelante ni atrás en el tiempo.

Creemos que Sartre ha errado en su interpretación, esto lo lleva a afirmar, por ejemplo, que grandes autores de la literatura moderna como Woolf, Joyce o el mismo Faulkner siempre “han tratado de mutilar el tiempo” (1999, pág. 142). Él ha visto en el intento de lograr en la literatura una multiplicación y una coexistencia de tiempos, la mutilación de toda temporalidad, esta última entendida solamente como avance lineal de pasado, presente y futuro. Por ello, no es extraño que no vea la multiplicación temporal que se manifiesta en la novela como algo positivo, ha preferido una lectura pesimista y catastrófica, privilegiando el estado anímico de Quentin y su padre. Sin embargo, para Rancière no es esta voz narrativa la que debe ser privilegiada, no es ella la que da nombre al texto, no es ella la que abre el primer capítulo de este. La frase de Shakespeare habla sobre un idiota y la novela inicia precisamente con la voz de Benji, la cual “le da su tonalidad” (2017, pág. 143) al libro. El papel que se le asigna a Benji no es para nada secundario. Esta es la razón de que debamos hacer el intento de “comprender la relación aparentemente paradójica entre la estructura temporal compleja y sofisticada de la novela y el peso que adquiere en ella la palabra tosca de un idiota” (pág. 143).

No podemos repetir el error, como hizo Sartre o como se ve en la película de James Franco de 2014, de pensar que Benji es solamente un idiota y nada más. Ya hemos dicho que existe una suerte de separación entre el Benji como personaje de la narración de sus hermanos y el Benji narrador que empieza a hablar, aunque no debería poder hacerlo, a partir de la primera línea de la novela. Benji se opone desde la primera palabra, palabra dicha paradójicamente por un “mudo”, al encadenamiento causal. Si este encadenamiento fuera el que ordenara el texto y la interpretación, entonces las cosas serían mucho más sencillas. Benji sería nada más que la “herencia” de aquella mala fortuna familiar que se encarna en “el alcoholismo del padre, la histeria de la madre, el parasitismo del tío, la adicción sexual de la hermana y de la sobrina, el fantasma incestuoso del hermano mayor y la razón mezquina del otro hermano” (2017, pág. 144). Pero si este fuera el caso, el primer capítulo de la novela no debería existir, el mudo no debería hablar y simplemente debería darle paso, con su silencio, a la razón suicida de Quentin y a la razón instrumental de Jason.

Habíamos dicho que para Sartre la tonalidad triste del libro proviene de las cosas mismas y en su lectura estas “cosas mismas” solo podrían hablarle a Quentin, pero no es en realidad Quentin quien está capacitado para escucharlas, no es él quien encarna la “voz

de la escritura impersonal” (2017, pág. 145), sino su hermano menor Benji. Hemos visto ese patrón de interpretación en Rancière, se privilegia el papel de aquellos personajes que intentan captar el halo luminoso de acontecimientos, en este caso este papel lo llevaría a cabo Benji, él es “el sordomudo que habla”, “es la voz de la escritura impersonal, que ha adquirido en su tejido homogéneo los quejidos y los gruñidos del idiota al mismo tiempo que las palabras que giran a su alrededor” (pág. 145). Además, este mudo que habla, este idiota que comprende se opone, por supuesto, a la “jerarquía de los seres parlantes” (2019, pág. 84), aquella que se fundaba en la división de los seres entre quienes poseían el *logos* y quienes estaban atrapados en la *phoné*. Es Benji quien permite, gracias a la palabra muda y locuaz, “transformar el ruido del idiota en palabra humana” (pág. 84) —gesto muy similar al de la política en *El desacuerdo*. El personaje de Benji destruye la jerarquía y la distancia entre el hombre dotado de palabra razonable y el animal que solo hace ruido con su boca. Benji es un ataque frontal a Platón y Aristóteles.

Rancière se detiene ahora en una de las frases de la última parte del libro, cuando la voz que narra nos dice, al respecto del ruido que Benji hacía: “Podría haber sido que mediante una conjunción planetaria todo el tiempo y la injusticia y el dolor se hicieran oír por un instante” (Faulkner, 2019, pág. 274), allí está de nuevo el corazón de la política de la literatura, replicando el gesto de la política a secas, la literatura “da una palabra singular a quienes no pueden ofrecer esta prueba, a quienes no pueden hablar en absoluto” (2017, pág. 146). Así, la palabra de Benji se convierte en la “palabra de los sin voz” (pág. 147), una palabra que aparece para nombrar una injusticia profunda. Por ello, en esta interpretación no es problemático que el futuro se encuentre cerrado, solo así es posible “retrasar indefinidamente el momento” (pág. 148) de que cada uno esté en el lugar policial que le corresponda, el momento en el cual a Benji solo le espere el manicomio en Jackson y la castración. El tiempo del libro es el tiempo de una brecha. La brecha que se forma en la conjunción problemática y conflictiva entre los tiempos de Benji, Jackson y Quentin. El futuro cerrado, la repetición y confusión temporal hacen posibles conservar el mundo común paradójico entre un idiota “sin palabra” y la gente normal y razonable. Solo así puede mantenerse abierto el “tiempo de los no-vencidos”, hermosa expresión traducida por un amigo nuestro¹⁷⁹, aquel que permite a quienes no son nada, devenir todo. Es así como operaría la política de la literatura en su dimensión temporal o la política temporal de la literatura.

Luego de todo el recorrido que hemos hecho en este capítulo esperamos haber ganado mayor claridad al respecto de lo dicho por Rancière sobre la relación entre temporalidad y literatura, además de presentar algunos ejemplos de políticas del tiempo propias de la

¹⁷⁹ Caicedo y Rancière en *El tiempo de los no vencidos* (2019).

literatura misma. Si Rancière está en lo cierto y sus intuiciones son correctas, entonces podríamos aceptar que con la aparición histórica de la literatura se ha activado una potencialidad democrática transhistórica que reside en la escritura y que se manifiesta en la destrucción de la vieja trama temporal causal aristotélica y en su correspondiente jerarquía de personajes activos y pasivos, esto se da, por ejemplo, en la obras de Woolf y Faulkner quienes encarnan interesantes y potentes experimentos narrativos en los cuales se expresa la multiplicidad simultánea, conflictiva y coexistente de tiempos y de todo tipo de personajes o actores. Y este cambio mismo que parecería ser simplemente de tipo literario en realidad podría estar vinculado de una forma más profunda con la realidad efectiva de las sociedades modernas y con su forma de experimentar el tiempo.

7.4. *Tiempo y narración en Ricoeur*

Quisiéramos detenernos un momento en algunas de las tesis centrales que ha desarrollado Paul Ricoeur en su trilogía *Tiempo y narración*, esto con el fin de mostrar los puntos en común y las diferencias que tiene con Rancière al respecto de la relación entre los elementos que le dan su nombre a la obra mencionada y, especialmente, en cuanto a lo dicho por ambos autores sobre la capacidad que tiene la narración o la ficción para reconfigurar el mundo y el tiempo vivido de las personas. Sobra decir que estas líneas dedicadas a Ricoeur no pueden sino ser insuficientes e injustas si se las compara con la magnitud de la obra comentada, lamentablemente para hacer justicia a ella sería necesario desviarnos demasiado de nuestro tema de indagación.

Aunque Ricoeur y Rancière son ambos franceses y sus nacimientos están separados por apenas veintisiete años, lo cierto es que encontrar menciones de las obras de cada uno en el otro es una tarea por lo menos difícil aun considerando que compartieron algunas preocupaciones teóricas. Nosotros hemos encontrado solo un caso de esto en cada uno. En alguna entrevista, Rancière comentó que cuando estudiaba filosofía fue a ver a Ricoeur para que este lo asistiera, nuestro filósofo le planteó que estaba interesado en trabajar el asunto de la crítica en Marx, tema que será desarrollado y publicado en la primera versión de *Para leer el Capital*, al parecer Ricoeur le habría sugerido que mejor trabajara temas como el de la alienación o el del fetichismo, pero Rancière estaba empeñado en trabajar la práctica de la crítica y no otra cosa. En la misma entrevista Rancière cuenta la opinión de Ricoeur sobre su ensayo ya terminado, para el hermeneuta las dos primeras partes del texto eran “deslumbrantes”, pero la tercera “era una verdadera pena” (2014, pág. 23) ya que el joven Rancière se limitaba a repetir mecánicamente a un Marx excesivamente empirista y positivista. En este momento de la referencia cruzada, Rancière acude a Ricoeur quien ya es un filósofo consagrado, siendo él apenas un estudiante que inicia su propio camino filosófico. En el otro caso

que hemos hallado, Ricoeur está escribiendo la que será su última gran obra y cita a un Rancière que ya se ha posicionado como un destacado filósofo contemporáneo. Esto sucede en *La memoria, la historia, el olvido*, cuando en el apartado dedicado a *La condición histórica*, Ricoeur cita varias veces lo dicho por Rancière en *Los nombres de la historia*. En aquellas páginas Ricoeur parece interpretar lo dicho por Rancière como una propuesta que es complementaría a su forma de entender la historia.

Lo extraño es que en ninguna de estas dos referencias cruzadas encontramos alguna mención al respecto de un asunto en el cual se encuentran sin duda muy próximos. Nos referimos a la relación entre narración y temporalidad, o en última instancia, a la potencialidad que tiene la ficción para refigurar el tiempo vivido fuera del texto. Este silencio es por lo menos extraño en Rancière en tanto sus textos sobre literatura, ficción moderna y política de la literatura son casi todos de los últimos veinte años, periodo en el cual la obra de Ricoeur ya estaba prácticamente terminada. A continuación, revisaremos de manera general las tesis de Ricoeur al respecto para luego compararlas con lo dicho por Rancière sobre la política de la literatura.

Ya el título de la trilogía de Ricoeur nos deja entrever el asunto que nos interesa, si bien este no es el único nudo problemático de aquella monumental obra, si es cierto que el hermeneuta le dedica un par de apartados al asunto de la influencia del texto sobre el mundo de la vida cotidiana y su tiempo. Esto enmarcado en una profunda y rigurosa indagación de los vínculos existentes entre una fenomenología del tiempo, que termina siendo una gran filosofía del tiempo (Aristóteles, Agustín, Kant, Husserl y Heidegger son los autores utilizados); la narración o el relato de ficción; y la lógica propia de la historiografía¹⁸⁰. Desde la introducción de la primera parte Ricoeur dice:

la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente en el campo de la acción y de sus valores temporales. Este último aspecto es el que estudiaré con detenimiento en este libro. Veo en las tramas que inventamos el medio privilegiado por el que re-configuramos nuestra experiencia temporal (2004, pág. 33).

Este parece ser en realidad uno de los objetivos principales de la vasta empresa filosófica de *Tiempo y narración*. En nuestra opinión, desafortunadamente el autor le da mucho más espacio y peso a los otros nudos problemáticos que se van desarrollando en la trilogía que a este. Por ejemplo, en el primer volumen este asunto, el cual aparece con

¹⁸⁰ En palabras de Ricoeur: “Lo que sigue de esta obra, de la segunda a la cuarta parte, no será más que una larga y difícil conversación triangular entre la historiografía, la crítica literaria y la filosofía fenomenológica” (2004, pág. 156).

la forma de la “triple mimesis”, queda confinado a un pequeño apartado que cierra el primer tercio de la obra. En el segundo volumen, aunque debería ser en realidad el tema central de todo el texto, la reflexión al respecto de la relación entre novela y tiempo ocupa apenas el último cuarto del libro, y finalmente, en el tercer volumen apenas encontramos un pequeño apartado dedicado a una teoría ampliada de la lectura y de la recepción literaria inspirada en Gadamer y en la estética de la recepción. Este asunto de vital interés para nosotros parece tan opacado por los demás ejes de la indagación de Ricoeur, que, en las conclusiones del segundo volumen, es decir, luego de más de seiscientas páginas, el autor no tiene dificultad en decir que “el problema de la refiguración del tiempo por la narración solo se llevará a su término cuando estemos en condiciones de entretejer los objetivos referenciales respectivos de la narración histórica y de la de ficción” (2008, pág. 627). Es decir, queda desplazado para el tercer y último volumen, donde, como dijimos, aparece en la forma de una teoría de la lectura, además de como una reflexión sobre la “ficcionalización de la historia” y su contrario, la “historización de la ficción”. Una vez hecha esta salvedad avancemos sobre lo que plantea Ricoeur.

El autor de *Tiempo y narración* empieza su obra revisando dos grandes textos fundamentales de la filosofía occidental, a saber, *Las confesiones* de Agustín y la *Poética* de Aristóteles —el *Timeo* de Platón será apenas mencionado en la tercera parte del libro. En Agustín, Ricoeur encuentra el primer gran pensamiento sobre el tiempo, aquel que hacía referencia a la simultaneidad del pasado del presente, el presente del presente y el futuro del presente, y que para el hermeneuta termina obturado y detenido en lo que él denomina las aporías fenomenológicas del tiempo. En la *Poética* —si bien Ricoeur reconoce que en ese texto a Aristóteles poco le interesa el tiempo¹⁸¹— el filósofo de Valence cree ver la potencialidad de la poética para darle alguna salida a las aporías del tiempo de Agustín. Y por ello se adentra en un análisis de la mimesis, el *mythos* y la trama. Aquí el concepto clave para nosotros será el de mimesis, entendido como “proceso activo de imitar o representar” (2004, pág. 83) una acción y una disposición de hechos, es decir, una trama. El proceso mimético produce la trama. La lectura que hace Ricoeur de Aristóteles coincide con la que hace Rancière en algunos puntos. Para Ricoeur la trama requiere de la concordancia entre sus diferentes elementos, implica un orden determinado el cual es posible gracias a la “plenitud, totalidad y extensión apropiada” (pág. 92); la trama debe tener un inicio, un medio y un fin, encadenados por la necesidad, la posibilidad o la verosimilitud. Las partes de la trama deben estar encadenadas una después de otra, pero, sobre todo, una a causa de otra. Así que tanto

¹⁸¹ En palabras de Ricoeur: “Con respecto al tiempo, no solo no lo tiene en cuenta, sino que lo excluye” (2004, pág. 93), hablando de la *Poética*.

Ricoeur como Rancière encuentran en el origen del nudo entre narración-ficción y temporalidad el texto de Aristóteles y su caracterización de la trama.

En cuanto al asunto de la mimesis, decíamos que este era el tema que se nos presenta como más importante para nuestros intereses, por lo menos en lo que respecta al primer volumen, en tanto tipificación de las tres mimesis y específicamente en el paso de la mimesis II a la mimesis III donde debería darse la re-configuración del tiempo vivido por el tiempo narrado. Para quien no se haya acercado previamente al texto de Ricoeur puede resultar extraño la existencia de tantas mimesis, pero la clasificación es en realidad sencilla. Con estos tres momentos del proceso de representación de la trama, Ricoeur simplemente se refiere al antes de la obra (mimesis I), a la obra poética en sí misma (mimesis II) y al después de la obra (mimesis III). Tres momentos entre los cuales habría un círculo virtuoso o, en palabras del autor, una espiral que va siempre de I a II, de II a III, de III a I y de nuevo reinicia el camino pasando por los mismos puntos, pero a alturas diferentes¹⁸². Así, mimesis I es la influencia del contexto histórico y cultural en la obra y mimesis III es el efecto de la obra sobre su contexto social de recepción. Mimesis III es el momento en el cual se da la re-configuración del mundo y el tiempo vivido gracias a la obra. En este momento “la obra despliega *un mundo* que el lector hace suyo” (2004, pág. 111). Desde el punto de vista de la mimesis III, lo que vemos es el paso de un tiempo prefigurado (mimesis I), por mediación de la obra (mimesis II), a un tiempo refigurado (mimesis III). Ya entrando en el apartado dedicado a esta última mimesis Ricoeur escribe:

Ha llegado el momento de relacionar los dos estudios independientes que preceden y poner a prueba mi hipótesis de análisis; entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural (2004, pág. 113).

La influencia del contexto sobre el autor y su obra terminada es más o menos algo que se da de suyo, algo así también sucede con la influencia de la obra en el lector y en el contexto de recepción. Esto se ve ilustrado, por ejemplo, en la proliferación de novelas que tenían como tarea explícita la educación sentimental del pueblo en la época moderna o en la interpretación que hace Menke de Hegel, para quien en este autor “la tragedia no solamente expresa una experiencia ética [...] sino que la produce a través de la forma de su presentación” (pág. 193), esto último refiriéndose a la influencia de la

¹⁸² En palabras de Ricoeur: “No se puede negar que el análisis sea circular. Pero puede refutarse que el círculo sea vicioso. A este respecto, preferiría hablar más bien de una espiral sin fin que hace pasar la meditación varias veces por el mismo punto, pero a una altura diferente” (2004, pág. 141).

tragedia griega en el *ethos* de la comunidad griega antigua. Si bien esto parece un lugar común, Ricoeur le dedica un pequeño apartado a este paso de la mimesis II a la mimesis III, para él “la narración tiene su pleno sentido cuando es restituida al tiempo del obrar y del padecer” (2004, pág. 139), es decir, al tiempo de la mimesis III. Allí se “marca la intersección del mundo del texto y del mundo del oyente o del lector” (pág. 140).

En este punto de la exposición aparecerá ya la práctica de la lectura como vector que haga posible el paso de la segunda mimesis a la tercera, pero la teoría de la lectura ampliada solo aparecerá hasta el tercer volumen de la trilogía cuando Ricoeur combine la fenomenología de la lectura y la estética de la recepción¹⁸³, aquí el concepto que permite explicar este paso entre las dos mimesis es el concepto gadameriano de fusión de horizontes¹⁸⁴. Al respecto de aquel concepto vale la pena recordar que es más bien una metáfora usada por Gadamer apenas un par de veces en *Verdad y método*, pero en la cual puede verse encarnada una de las ideas fundamentales de la hermenéutica, a saber, que el horizonte de sentido de la obra y el horizonte de sentido del lector no se encuentran separados por el abismo insalvable de la distancia histórica o de la singularidad cultural sino que, si se dan las condiciones adecuadas de apertura dialógica en quien lee, es posible que se dé una fusión de horizontes. También hay que aclarar que esta fusión no implica que el horizonte de la obra y el horizonte de la persona que la recibe se vuelvan idénticos o que se pierdan uno en el otro, sino que se crea un nuevo lugar de sentido común entre ambos, el cual constituye a su vez una ampliación de los horizontes previos. Es así como debe entenderse hermenéuticamente como los horizontes de sentido de las obras pueden obrar sobre quien las recibe y sobre aquel contexto social de recepción. Es esto lo que hace posible que cierta figuración del tiempo desplegada en una obra pueda propiciar la refiguración del tiempo vivido del contexto de recepción de aquella¹⁸⁵.

Este elemento teórico debería posibilitar la puesta a prueba de la re-configuración del tiempo del mundo de la vida a partir de la lectura de obras literarias. Esto es lo que podría haberse llevado a cabo en el capítulo del segundo volumen de la trilogía dedicado al análisis del tiempo en algunas novelas paradigmáticas, a saber, *La señora Dalloway*, *La montaña mágica* y *En busca del tiempo perdido*, obras que habrían sido escogidas ya que “son variedades de la experiencia temporal, que solo la ficción puede explorar y que se ofrecen a la lectura con el objeto de refigurar la temporalidad ordinaria” (2008, pág.

¹⁸³ Si se quiere comprender la interpretación conjunta de estas dos líneas de pensamiento se recomienda la lectura del fragmento ubicado entre las páginas 880 y 888 de *Tiempo y narración* (2009).

¹⁸⁴ Ricoeur dice: “El término horizonte y el correlativo de mundo aparecen así dos veces en la definición sugerida anteriormente de mimesis III: intersección entre el mundo del texto y el del oyente o del lector” Esta definición es próxima a la noción de fusión de horizontes de H. G. Gadamer (2004, pág. 148).

¹⁸⁵ Ver mi propia interpretación al respecto en *Lenguaje y política*.

532). Este debería ser el momento de desarrollar uno de los objetivos centrales de la investigación de Ricoeur; insistimos en que para nosotros esto en realidad nunca se termina de llevar a cabo, tal vez porque el autor confunde la filosofía fenomenológica del tiempo con la verdadera experiencia que tiene una comunidad del tiempo, asunto que nunca es problematizado. Aun así, Ricoeur dirá que este momento del segundo volumen es el adecuado para realizar la “confrontación entre este mundo del texto y el de la vida” con el fin de llegar a la “refiguración del tiempo por la narración” (pág. 533). Al contrario de este objetivo no logrado lo que se desarrolla exitosamente es la apertura y la exploración de las aporías fenomenológicas del tiempo que estaban en Agustín, esto gracias a la imaginación ficcional; las novelas elegidas, en tanto son “*fabulas sobre el tiempo*” (pág. 534), permiten “explorar los planos jerárquicos que crean la profundidad de la experiencia temporal” (pág. 535); esto último es algo que sin duda le interesa mucho a Rancière y en lo cual podría estar de acuerdo con la propuesta de Ricoeur. Esta liberación de “los aspectos más lineales del tiempo” (pág. 535) es algo que hace posible la literatura moderna.

Ya hemos expresado lo esencial de la interpretación que hace Ricoeur de *La señora Dalloway*, esto lo hicimos en algunas notas de pie de página cuando estábamos describiendo la interpretación de Rancière de aquella novela, en este momento apenas nos limitaremos a recordar lo más general de aquella lectura. Para Ricoeur, *La señora Dalloway* es una novela sobre el tiempo, toda la novela presenta una amplia gama de experiencias temporales singulares que entran en conflicto con lo que él llama el tiempo monumental, el cual se encuentra detrás del tiempo cronológico de las campanas del Big Ben. Este tiempo monumental es el tiempo del poder y de la autoridad, no es casualidad que un toque de campanas marque el momento del suicidio de Septimus. Los tiempos interiores o aquellos que evocan el pasado de los personajes están siempre en tensión con aquel tiempo. Ricoeur coincide con Rancière en que Septimus y Clarissa son dos figuras gemelas, aunque hace mayor énfasis que nuestro filósofo en la batalla de la propia Clarissa en contra del tiempo dominante. Una diferencia fundamental de interpretación se encuentra en que, para Ricoeur, Clarissa no cae también presa del afán suicida ya que recibe un don de parte de Septimus, su doble, este sería el amor a la vida —tal vez los átomos de la vida que no dejan de caer alrededor de ella. En nuestra lectura de Rancière creemos que es Septimus mismo el que escucha a la vida y a eso se le llama locura, aunque en realidad podríamos llegar a pensar que tanto Septimus como Clarissa escuchan cada uno a su manera a la gran vida impersonal. No quisiéramos detenernos mucho en estas diferencias de interpretación ya que lo que nos interesa es el paso de mimesis II a mimesis III, es decir, de *La señora Dalloway* al contexto social de recepción el cual debería dar alguna señal de que el tiempo en él ha sido modificado de alguna manera por el texto —o tal vez esto sería precisamente esperar que la realidad funcione de forma casual. El problema es que esto jamás aparece, de hecho, da la impresión de

que Ricoeur pasara por alto de forma deliberada incluso, por lo menos para esta novela, su otra promesa de detenerse a reflexionar sobre las aporías de su fenomenología del tiempo que podrían haber sido abiertas por ella. El hermeneuta reconoce este vacío cuando en las conclusiones del segundo volumen escribe:

Dejamos en suspenso el poder que tiene el relato de ficción de *descubrir* y de *transformar* el mundo efectivo de la acción. En este sentido, los estudios que hemos consagrado a tres fábulas sobre el tiempo preparan, sin efectuarla, la transición de los problemas de configuración narrativa a los de refiguración del tiempo por la narración, que serán objeto de la cuarta parte (2008, pág. 626).

La cuarta parte a la que se refiere Ricoeur es en realidad lo que se conoce como el tercer y último volumen de la trilogía. Pero de nuevo esto jamás sucederá. Nunca sabremos si efectivamente el tiempo vivido ha sido modificado por el texto, tal vez la fenomenología no era la herramienta correcta para aquella indagación. Si hacemos tanto énfasis en esta promesa incumplida es porque Rancière y Ricoeur no solo concuerdan en que el tiempo de la ficción puede transformar el tiempo vivido de las personas o en que el texto de Aristóteles es fundamental para pensar aquella transformación, sino que ambos autores coinciden también en que desafortunadamente no nos dan en realidad demasiadas pruebas que nos permitan convencernos de que aquella refiguración efectivamente tiene lugar. Asunto que es por lo menos difícil de ver en el caso de la simultaneidad multitemporal que haría posible la novela moderna. Si nosotros estamos plenamente convencidos de que la modernidad y ahora la contemporaneidad implican efectivamente la coexistencia de múltiples tiempos es porque hemos visto una gran prueba de ello en una gran cantidad de campos de la experiencia como lo intentamos poner de manifiesto al final de nuestra introducción, por supuesto uno de esos campos es la literatura, aunque echamos de menos una teoría que explique plenamente el efecto que produce el texto en el mundo y en las personas que lo habitan.

Sin duda aquel fenómeno que Ricoeur llama el paso de la segunda mimesis a la tercera podría ser traducido en términos de Rancière como la política de la literatura, y más si tenemos en cuenta la dimensión temporal sobre la cual insisten ambos autores y que se da en ambos fenómenos. En las siguientes palabras de Rancière esta relación puede verse con mayor claridad:

Los discursos que pretenden vincular (*rapporter*) la ficción literaria a la realidad política y social, tal y como se suele asociar un efecto a su respectiva causa, no hacen, en realidad, sino vincular una ficción a otra, una forma de racionalidad causal a otra. Esto quiere decir, a la inversa, que las transformaciones puestas en marcha en la construcción de las ficciones reconocidas como tales pueden

ayudarnos a aclarar las transformaciones menos visibles que afectan nuestras maneras de construir la racionalidad de la política, la sociedad y la historia, y, en especial, aquellas ficciones que definen el reparto (partage) de las condiciones sociales al determinar tiempos, espacios, posiciones y capacidades (pág. 80).

En este fragmento vemos como Rancière vuelve sobre una de sus intuiciones fundamentales desarrolladas en *Los nombres*, a saber, que la historia y las ciencias sociales comparten un modelo de racionalidad con la literatura en tanto lo han tomado prestado de aquella. En esto sería difícil hacer coincidir a Ricoeur ya que en los tres volúmenes de la trilogía intenta, aunque las ponga en diálogo, mantener claramente delimitadas y separadas a la narración ficcional y la ciencia histórica. Pero lo que nos interesa es la insistencia de Rancière de que los cambios en la literatura pueden servirnos para pensar los cambios en el espacio y el tiempo sociohistóricos efectivos.

Así, damos por terminado este apartado esperando haber mostrado algunas políticas estéticas del tiempo llevadas a cabo desde algunas obras literarias, a la vez que se ponían en tensión con algunas policías del tiempo también encarnadas en dichas obras. Aludimos, en primer lugar, a las distintas actualizaciones de la *Poética* y el modelo de la trama aristotélica, que aún hoy buscan fijar los modos en que se narran las historias y se estructura el tiempo. La novela policial constituye un ejemplo paradigmático de esa fidelidad, con su insistencia inagotable en la verosimilitud y en las cadenas causales de los acontecimientos. También nos referimos a ciertos personajes que encarnan estas defensas de la trama tradicional: el señor y la señora Ramsay, que representan dos versiones —una más rígida, otra más flexible— de la preservación de ese orden narrativo; el incesante golpeteo del Big Ben en *La señora Dalloway*, que recuerda la presión del tiempo dominante y su función de pautar la vida cotidiana en la ficción; la figura del doctor Holmes, que condensa la violencia del saber médico al precipitar el suicidio de Septimus; o, en Faulkner, la dureza de Jason y la amenaza constante del encierro psiquiátrico sobre Benjy. Frente a estos mecanismos y figuras de control, se destacan aquellos personajes que intentan mantenerse fieles al fluir imprevisible de los átomos sensibles (Lily Briscoe, Septimus, Clarissa o Benji), aun cuando esa fidelidad los exponga al mayor de los riesgos. Aquellas figuras sin lugar a duda apuestan su vida a la tentativa de redistribuir el tiempo múltiple y sensible.

8. Estética y ociosidad

Esa dicha se resume en una fórmula simple: gozar de la calidad de la experiencia sensible que uno alcanza cuando deja de calcular, querer y esperar, y se resuelve a no hacer nada. No es difícil advertir qué origen tiene el cielo del plebeyo del que Julien disfruta en su celda o en la terraza de la cárcel. Es el mismo cielo del que gozaba setenta años antes, del otro lado del Jura, otro hijo de artesano, Jean-Jacques Rousseau, tendido durante toda la tarde en el fondo de su barca en el lago de Bienne. El plebeyo rechazado por la sociedad se había refugiado en ella como en una prisión acogedora.

J. Rancière

En este capítulo nos proponemos delimitar la especificidad de la estética moderna, su cualidad de estar definida por la impropiedad y su carácter de dispositivo abarcador de múltiples temporalidades. Luego, siguiendo el camino marcado por el grupo de investigación *Temporal experiments*, llevaremos a cabo nuestro propio experimento temporal proponiendo una reflexión ranciereana al respecto de la novela *La alegría de la vida* (2019), cuyo personaje central encarna la divina ociosidad comentada por Hegel y Kojève, además veremos como él puede unirse a una serie de otros personajes como el Rousseau de las *Ensoñaciones* (2000) o el Bartleby de Melville (2015) en lo que sería la torcida línea genealógica de la ociosidad. Esta última puede ser entendida como una forma particular de vivir el tiempo y la vida, una heterocronía donde el tiempo lineal dominante ha sido subvertido gracias, en parte, a la deconstrucción de la lógica clásica de la acción que ha tenido lugar en la estética. Este capítulo será un intento llevar a cabo nuestro propio experimento de política temporal desplegada desde la estética en general y desde una novela en particular que resuena bastante bien con los conceptos ranciereanos.

8.1. Régimen estético-temporal de las artes

Si podíamos afirmar en el capítulo anterior que la literatura encarna un modelo poético que hace posible la multitemporalidad, esto es así porque la estética en sí misma, en tanto dispositivo moderno de las artes en general, es un régimen multitemporal. En este apartado definiremos qué es aquello que entiende Rancière por estética, a la vez que intentaremos hacer énfasis en su cualidad de estar habitada por múltiples tiempos distintos, pero posiblemente simultáneos.

De la misma manera que con la literatura, Rancière define a la estética como un “régimen específico de identificación y de pensamiento de las artes” (2009, pág. 7), pero esta vez se refiere a las artes en general y no solo a las artes del escribir. Al respecto de la relación entre estética y literatura, podemos entender que este régimen estético debe contener al régimen literario, en tanto el dispositivo de las artes modernas en general debe abarcar al régimen de las artes del escribir. Por ello, si la literatura posee la propiedad de la multitemporalidad podemos ya sospechar que la estética en general también debería poseerla. Debemos preguntarnos por “la singularidad de un régimen particular de las artes, es decir, de un tipo específico de vínculo entre modos de producción de obras o de prácticas, formas de visibilidad de esas prácticas y modelos de conceptualización de unas y otras” (pág. 20). Este régimen es precisamente la estética.

Para definir la particularidad de lo que podríamos llamar la estética moderna, Rancière propone tipificar “tres grandes regímenes de identificación” (2009, pág. 20) que habrían configurado el asunto de las artes en el mundo occidental. Para él, la historia de las artes desde el mundo griego hasta hoy puede ser resumida en las siguientes tres formas generales: el régimen ético de las imágenes, el régimen poético-representativo de las artes y, finalmente, el régimen estético de las artes, siendo este último el que nombraría a la estética tal como la conocemos ahora.

Según nos dice Rancière, en el régimen ético de las imágenes, el arte en sí mismo no es todavía identificado, sino que este tema general es ignorado en favor de “la pregunta por las imágenes” (2009, pág. 21). Al parecer, el autor con el cual se puede vincular más directamente este primer régimen es Platón. Él habría dirigido la investigación y la “interrogación” sobre el origen y el contenido de verdad de las imágenes; sobre su destino, usos y efectos (pág. 21). Todos conocemos, por ejemplo, “la polémica platónica en contra de los simulacros de la pintura, del poema y de la escena” (pág. 21), sabemos de su guerra declarada hacia las imágenes en general, por lo menos en lo que respecta al Platón más dogmático —Rancière olvida aquí mencionar la reivindicación que hace el

autor griego de las imágenes en *El sofista*¹⁸⁶, diálogo que precisamente prueba el profundo interés que tenía Platón por aquellas. Este primer régimen recibe el adjetivo de ético debido a que en él el problema de las imágenes concierne directamente al *ethos* de la comunidad griega. Esto último se refiere a la capacidad de las imágenes para formar o deformar el sentido común de la comunidad política ateniense.

Si el primer régimen se asocia a Platón, no es extraño que el segundo se vincule con su discípulo Aristóteles, él habría formulado las bases del régimen poético-representativo de las artes donde “el hecho del arte” se identifica con “la pareja *poiesis/mímesis*” (2009, pág. 22). Para Rancière, el “principio mimético” sería “un principio pragmático que aísla [...] ciertas artes particulares que ejecutan cosas específicas, a saber, imitaciones” (pág. 22), y donde se decidió privilegiar como modelo paradigmático a la tragedia. Como vimos con Ricoeur, la centralidad de la *mímesis* conlleva la fabricación de una intriga o de una trama a partir de la disposición ordenada y verosímil de varias acciones representadas por seres humanos a partir de ciertos criterios normativos:

Este [régimen] se desarrolla en formas de normatividad que definen las condiciones según las cuales las imitaciones pueden ser reconocidas como pertenecientes propiamente a un arte, y apreciadas, en su marco, como buenas o malas, adecuadas o inadecuadas: repartos de lo representable y de lo irrepresentable, distinción de géneros en función de los representados, principios de adaptación de formas de expresión a los géneros, y por lo tanto a los temas representados, distribución de semejanzas según principios de verosimilitud, conveniencia o correspondencias, criterios de distinción y de comparación entre artes, etc. (2009, pág. 23).

Aquí, es evidente que Rancière está pensando, de nuevo, en la *Poética*, no nos detendremos en ella, pero es una referencia indispensable en nuestro autor como hemos visto en apartados anteriores. El régimen poético-representativo identifica las artes gracias a una nueva clasificación de estas, a la vez que define “las maneras de hacer bien y de apreciar las imitaciones” (2009, pág. 23) correctamente. Para Rancière, existiría una relación de analogía entre los principios normativos y jerárquicos de la poética con una concepción “jerárquica de la comunidad” (pág. 24). Esto mismo es algo de lo que pudimos intuir cuando mostrábamos la molestia de Platón con los imitadores, en tanto estos hacían más de una cosa a la vez en un mundo en el cual solo se estaba permitido hacer la única cosa que la naturaleza había autorizado. Al respecto del

¹⁸⁶ Ver *Dialéctica de la imagen: Una interpretación del Sofista de Platón*, para acercarse a aquel Platón crítico de sí mismo y que les devuelve su estatus fundamental a las imágenes. Ver *¿Por qué la ficción?* de Schaeffer, para estudiar aquella guerra a las imágenes emprendida por Platón.

régimen poético-representativo, esto pudimos sospecharlo cuando, en los apartados anteriores, hablamos de la división entre hombres activos y hombres pasivos propia de la poética aristotélica.

Veamos ahora el régimen que nos interesa, a saber, el régimen estético de las artes. Rancière nos dice que este tercer régimen ya no se organiza, como el anterior, por la clasificación de las maneras de hacer, “sino por la distinción de un modo de ser sensible propio de los productos del arte” (2009, pág. 24). Por ello, es el adjetivo “estético” el que lo califica, así lo central en este dispositivo moderno de las artes será el modo de ser sensible de las obras de arte. Rancière nos advierte que aquello no se refiere a una “teoría de la sensibilidad”, al placer o al gusto del público que aprecia algún arte; sino más bien al “modo de ser de los objetos” (pág. 24) del arte. ¿Cuál es este modo de ser? Las obras artísticas serán “identificadas por su pertenencia a un régimen específico de lo sensible” (pág. 24):

Este sensible [...] es habitado por una potencia heterogénea, la potencia de un pensamiento que se ha vuelto extranjero a sí mismo: producto idéntico al no-producto, saber transformado en no-saber, *logos* idéntico a *pathos*, intención de lo inintencional. Esta idea de lo sensible [...] es el núcleo invariable de las identificaciones del arte que configuran el pensamiento estético (2009, pág. 24).

Este es un pensamiento difícil de interpretar en Rancière, al parecer lo propio del sensible estético moderno es sencillamente su impropiedad, tal vez ocurre aquí algo similar a lo que ocurría con la escritura en la lectura derrideana de aquel mito egipcio que Platón relata en el *Fedro*, allí la escritura se revelaba como un *pharmakon*, esto es, como aquello que encarnaba la impropiedad, siempre algo y su opuesto, veneno y medicina, pérdida de la memoria y su remedio, muerte del padre y su suplente, etc. Esta interpretación tiene sentido si recordamos que, en *La palabra muda*, Rancière nos decía que la novela era la re-duplicación de la escritura, esta última también conectada explícitamente con aquel mito. Y si la estética contiene a la literatura, por una suerte de lógica de conjuntos, donde uno mayor contiene a uno menor, podemos intuir que aquella lógica anárquica de la impropiedad democrática y gramatológica también debe habitar a la estética en general.

Es por esto por lo que Rancière puede afirmar que el régimen estético de las artes “identifica el arte con lo singular y desliga a este arte de toda regla específica, de toda jerarquía de los temas, de los géneros y de las artes” (2009, pág. 26). Podríamos decir que el régimen estético de las artes es un orden anti-fundacionalista o posfundacionalista, es decir, que encarnando aquella potencia anárquica desarma el viejo orden clasificador jerárquico de las artes e impide que este se reconstituya. El

nuevo régimen hace “estallar en pedazos la barrera mimética” (pág. 26) que separaba unas artes de otras, unas maneras de hacer de otras, unas buenas y mejores artes de unas peores y más bajas. Esta potencia antijerárquica lograría también poner en entredicho las jerarquías sociales debido a la existencia previa de aquella analogía entre el orden poético y el orden político. Esto es, para Rancière, lo que comúnmente se conoce como la autonomía del arte, la afirmación de “la absoluta singularidad” (pág. 26) de aquella. Nuestro autor nos da varios ejemplos de ello: Kant, Vico, Schiller, entre muchos otros; pero habría sido este último el primero en haber afirmado aquella “identidad fundamental de los contrarios” (pág. 26) en lo que llamó el estado estético.

La modernidad es el nombre que se le da confusamente a este régimen estético de las artes, a la vez que es la palabra que se usa para ocultar la especificidad democrática del mismo. Como es sabido, este concepto “traza [...] una línea simple de pasaje o de ruptura entre lo antiguo y lo moderno, entre lo representativo y lo no-representativo” (2009, pág. 26). Si la palabra modernidad hiciera justicia a la cualidad sensible del régimen estético de las artes, es decir, a su fuerza para poner en duda la división metafísica entre lo uno y lo otro o entre lo propio y lo impropio, es claro que tal categoría no podría ser usada como sinónimo de este régimen. Esto en tanto la categoría modernidad moviliza una “historización simplista” (pág. 26) y lineal, que va de lo antiguo a lo moderno y posteriormente a lo posmoderno, cuando precisamente en este dispositivo estético de las artes “los encadenamientos racionales de la historia” (pág. 27) han sido puestos en duda. El nuevo régimen de las artes “no opone lo antiguo a lo moderno. Opone más profundamente dos regímenes de historicidad” (pág. 27). Uno donde lo antiguo precede a lo moderno —esta es la historicidad propia del régimen representativo y mimético—, opuesto a otro donde lo viejo y lo nuevo pueden convivir, esto es así debido a que “la temporalidad propia del régimen estético de las artes es la de una co-presencia de temporalidades heterogéneas” (pág. 29)¹⁸⁷. Esta multiplicidad temporal se expresa, como ya veíamos antes y como veremos a continuación, en obras de arte particulares. Vale la pena recordar que esta tesis de la multitemporalidad de las artes es extendida a toda imagen sin importar su contexto por Didi-Huberman, quien afirma que todo objeto de la historia del arte es siempre “policrónico”, es decir, multitemporal en sí mismo, aunque para Rancière esta sea solo una cualidad más bien característica del régimen estético de las artes.

¹⁸⁷ Esta tesis de las múltiples temporalidades no es solamente estética sino también política, esta es la otra cara de aquella cronodiversidad contemporánea que, por ejemplo, se encuentra expresada en el joven Marx cuando insiste en la no contemporaneidad de Alemania con respecto del tiempo de sus vecinos europeos. Esta contemporaneidad de lo no contemporáneo aparece también en Emerson, a los ojos de Rancière: “Aquí, más que en otros lugares, lo contemporáneo se afirma como un choque entre temporalidades heterogéneas” (2009, pág. 85).

8.2. Otros *temporal experiments*

Hemos tomado prestada la expresión “experimentos temporales” de un libro aparecido hace poco, este es *Temporal experiments: Seven ways of configuring the time in art and literature* (2023), publicado por el grupo de investigación *Temporal experiments* de la Universidad de Oslo. Creemos que los casos que hemos presentado en el capítulo anterior, cuando nos detuvimos en las obras de Woolf y Faulkner, encarnan precisamente un par de experimentos temporales en el campo de la literatura, muy parecidos a algunos de los siete ejemplos que se nos presentan en este libro colectivo. Esto no será lo único que tomemos prestado de él en este capítulo, también nos inspiramos en su tercer apartado, titulado *Idleness*, para proponer, a partir de Rancière, pero más allá de él, un experimento estético temporal propio y pensado al rededor del concepto de ociosidad, esto con la intención de no dar por abandonada la reflexión al respecto del concepto de ocio en esta etapa estética de nuestro autor que ahora estamos estudiando.

Antes de adentrarnos en aquel nuevo experimento, creemos que es pertinente presentar algunas de las premisas sobre las cuales se sustenta el trabajo general del grupo de investigación mencionado, además de exponer lo que Marit Grøtta dice de aquella *Idleness*, utilizando a Raymond Queneau; todo ello para luego, insistimos, presentar nuestra propia interpretación ranciereana del asunto. En una línea que parece muy cercana a la Rancière y Ricoeur, el grupo *Temporal experiments* afirma que la “aesthetic form is a particularly rich site for the investigation of time and temporality” (2023, pág. 2); Barnhart y Grøtta, los editores del texto, dicen que en tanto el tiempo aparece tradicionalmente en filosofía como algo que no se deja percibir en sí mismo — la indiscernibilidad del tiempo de la que habla Ricoeur —, ellos ha decidido dar un rodeo por algunas obras de arte específicas, las cuales siendo figuraciones temporales podrían hacerlo aprehensible, así sea de forma indirecta. Los autores de esta obra colectiva insisten en que las obras de arte son “prodigious workshops for figuring, configuring, and refiguring time” (pág. 4). Si esta intuición es correcta, entonces, como pensaba Ricoeur cuando teorizó el paso del tiempo de la novela al tiempo vivido del lector o como señalaba Rancière con su concepto de política de la literatura, las obras de arte pueden ayudarnos a construir, deconstruir y reconstruir nuestra experiencia común del tiempo vivido. Así, una novela, un poema o una pintura podrían tener la fuerza para “test out the shape and limits of our temporal worlds” (pág. 1). El arte desplegaría tanto la posibilidad de conocer mejor el tiempo —o los tiempos—, a la vez que haría posible la problematización y la transformación práctica de los mismos. Esto es más que claro también en la reflexión de Ross al respecto del arte contemporáneo y su relación con el tiempo.

El libro *Temporal experiments* no presenta una cartografía exhaustiva de los conceptos y los perceptos que darían forma a nuestro presente y a nuestra experiencia contemporánea del tiempo, su pequeña lista de apenas siete categorías temporales evocadas a partir de obras artísticas y teorías filosóficas no tienen la intención de abarcar el todo de la experiencia temporal actual sino apenas mostrarnos el inicio de lo que podría ser un muy fructífero camino o itinerario de experimentación estético-temporal. La heterogeneidad de esta lista categorial señala la propia heterogeneidad de la temporalidad contemporánea. Si podemos preguntarnos por la temporalidad del acontecimiento, del hábito, de la ociosidad, del *kairos*, del ritmo, del ritual o del tránsito, como sucede en este libro, es porque, como ya había señalado Rancière, el régimen estético de las artes es el régimen de la coexistencia de múltiples temporalidades. Por ahora, nosotros solamente vamos a detenernos en una de ellas, a saber, en la ociosidad, y lo haremos tomando muy en serio la premisa de que “*every literary text and work of art is a temporal experiment*” (2023, pág. 5), intuición que habría empezado a ponerse de manifiesto cuando Agustín tomó de inspiración para su filosofía del tiempo los cantos de un salmo bíblico¹⁸⁸ (pág. 6).

8.3. La ociosidad en *La alegría de la vida*, Rousseau y *Bartleby*

En el capítulo *Idleness or, how Raymond Queneau's The sunday of life explores profane time, in playful dialogue with Hegel and Kojève*, la profesora Marit Grøtta se pregunta por la temporalidad propia de la ociosidad, que ella interpreta como tiempo profano, esto lo hace a partir de su lectura de la novela de Raymond Queneau *La alegría de la vida* —en francés *Dimanche de la vie*. Grøtta nos cuenta la genealogía de esta obra: ella estaría inspirada, como se ve en su nombre y en su epígrafe, por cierta lectura de Hegel. Esto es claro si tenemos en cuenta que la expresión “el domingo de la vida” es utilizada por Hegel un par de veces, una de ellas, y esta es la que cita Queneau en su epígrafe, en sus *Lecciones sobre estética* al referirse a unos cuadros de Murillo en los que se representan unos niños mendigos. A la vez, este domingo de la vida haría referencia al tiempo luego del fin de la historia, recordemos que Queneau tomó y editó las famosas clases de Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu*, de donde surgió una curiosa interpretación que hacía énfasis en el fin de la historia, de allí salió también, por ejemplo, la célebre sentencia de Fukuyama, quien asistió a aquellos cursos.

Las cualidades de aquellas figuras, los niños mendigos y el hombre de la poshistoria hegeliana, serían encarnadas por el protagonista de la novela de Queneau, el soldado ocioso Valentín Brû. Cabe recordar que tanto la interpretación de Hegel de los niños

¹⁸⁸ Ver el libro XI de *Confesiones*.

mendigos, como la de Kojève al respecto del hombre de la poshistoria, son ambas interpretaciones positivas de aquellas figuras. Por un lado, en el caso de Hegel, su elogio de la ociosidad de los niños se enmarca en el contexto más general de una tradición de enaltecimiento de la ociosidad que ya era practicado por autores como Rousseau o Schlegel, quienes reconocían en esta curiosa práctica cierta cualidad divina¹⁸⁹. Para Hegel, estos niños están contentos y serenos desprovistos totalmente de objetivos e intereses, “casi como los dioses del Olimpo” (2013, pág. 55), además dice que de ellos no puede esperarse nada malo, estos niños encarnan así la alegría divina de no hacer nada, propia del domingo de la vida. Por el otro lado, para la lectura que hace Kojève de Hegel, el fin de la historia llegaría —como al final de la *Fenomenología del espíritu*— cuando el espíritu logra su verdadero autoconocimiento y se hace totalmente libre; es por ello por lo que las personas de la poshistoria solo pueden ser sabias¹⁹⁰. Así las cosas, Valentín Brû sería una mezcla de divino niño mendigo y sabio de la poshistoria¹⁹¹.

Este protagonista es un exsoldado que pareciera no perseguir ningún objetivo ni meta particular, simplemente se deja arrastrar por la inercia de la vida francesa del periodo de entre guerras, se casa con Julia quien lo elige como esposo, él no protesta y acepta pasivamente la elección, trabaja en su tienda de botones, luego venderá marcos para fotografías, pero parece que estos trabajos en realidad no le interesan mucho, disfruta de los pequeños placeres de la vida cotidiana: “He enjoys simple life, chatting, eating, dreaming and drifting, and his days unfold within a small circle of family members and acquaintances from work” (2023, pág. 59). Eventualmente, mientras aún administra su tienda de marcos, se convierte de improviso en un experimentador del tiempo, intenta no perderle el paso, contarlo, atraparlo, pero este siempre se le escapa. Luego, se transforma en una mujer que adivina el futuro de sus vecinos, esto antes de que inicie la nueva guerra que tanto profetizó y que amenaza su ociosidad, tendrá que volver al ejército, pero lo dejará de nuevo muy pronto. Para Grøtta esta figuración del tiempo de la ociosidad es clave para romper los modelos teleológicos temporales aún dominantes, el “bribón ocioso” Valentín Brû encarnaría el comienzo del paraíso en la tierra.

Kojève señaló que esta obra era una novela poshistórica, los guiños de Queneau a su maestro son enormes: Brû estaba obsesionado con la batalla de Jena, incluso logra ir de visita en un paseo turístico hasta la locación donde esta tuvo lugar. Jena es el escenario

¹⁸⁹ La autora cita el siguiente fragmento de Schlegel: “O Idleness, Idleness! You are the life breath of innocence and inspiration. The blessed breathe you, and blessed is he who has you and cherishes you, you holy jewel, you sole fragment of godlikeness come down to us from Paradise!” (2023, pág. 54).

¹⁹⁰ Kojève titula su comentario a la novela de Queneau algo así como “las novelas de la sabiduría”.

¹⁹¹ La cita original dice: “Thus it is not at all surprising if this war has allowed Soldier Brû ... to transgress the final lap that still separated philosophical contemplation of the time of Being in itself or Temporality as such, where nothing happens, from Wisdom, which makes it possible to grasp in one single discursive gaze the concrete totality of the fulfilled Universe” (kojeve, citado por Grotta, pág. 62).

en el cual la historia se habría detenido, cuando se dice que Hegel habría visto la victoria de Napoleón y con él la victoria del espíritu absoluto.

Aunque los experimentos y la vida Brû no son exactamente la poshistoria, si podemos afirmar que la novela es una obra sobre el tiempo y, por ende, un experimento temporal como intentaremos demostrar enseguida, esto a pesar de no haber recibido tanta atención como *La señora Dalloway* o *En busca del tiempo perdido*. La obra de Queneau ha sido comentada por filósofos de la altura de Kojève, Lacan, Alain Milner, entre otros. De hecho, en su comentario a la novela, Kojève habría iniciado un camino de reflexión filosófica que toma por objeto el *désœuvrement*, concepto que para él significa ociosidad pero que para otros autores posestructuralistas como Blanchot¹⁹², Nancy o Agamben tomará otros sentidos.

Hasta aquí la lectura que nos propone la profesora Grøtta, ahora quisiéramos nosotros proponer una interpretación ranciérea de la novela en cuestión y de su personaje principal. Por desgracia, no contamos con un comentario de Rancière a la obra de Queneau, pero lo que sí tenemos es un comentario a aquel fragmento de las *Lecciones de estética* a partir del cual Queneau le da su nombre a la novela, este es el segundo capítulo de *Aisthesis* (2013) titulado *Los pequeños dioses de la calle*, título que evoca ya algo de lo dicho hace un instante¹⁹³.

Rancière reivindica esta lectura de Hegel al respecto de los niños mendigos de Murillo, para él, en aquella “improvisación feliz” de este famoso profesor de estética, aparece algo propio del arte de la pintura y de su potencia democrática. Cabe recordar que Hegel

¹⁹² En Blanchot ya el sentido de ociosidad se ha perdido, allí *désœuvrement* hacer referencia más al des-
obramiento que sufre el autor al respecto de su obra, la cual precisamente no es suya. Luego, el concepto
empezará a significar inoperatividad, por ello este autor terminará hablando, por ejemplo, de la
comunidad inoperante.

¹⁹³ El fragmento comentado por Rancière (2009) es el siguiente: “En el mismo sentido, también son
notables los pequeños mendigos de Murillo en la Galería Central de Múnich. Considerado desde afuera,
el objeto es de índole vulgar: la madre despioja a un muchacho, mientras este mastica tranquilamente su
pan; en un cuadro similar, otros dos niños, pobres y andrajosos, comen melones y uvas. Pero a través de
la pobreza y la semidesnudez vemos resplandecer adentro y afuera algo semejante a una completa
despreocupación, un total abandono que un derviche no podría superar, en el sentimiento pleno de su
salud y su alegría de vivir. Esa despreocupación con respecto a lo exterior, esa libertad interior en lo
exterior, es lo que reclama el concepto del ideal. En París hay un retrato de un muchacho pintado por
Rafael: la cabeza descansa ociosa, apoyada en el brazo, y mira a la lejanía el espacio libre, con tamaña
felicidad de gozo despreocupado que uno no puede cansarse de contemplar esta imagen de jubilosa salud
espiritual. En esta misma satisfacción que nos procuran los muchachos de Murillo se advierte que no
tienen intereses ni fines más vastos, y pese a ello no es por estupidez que se acurrucan en el suelo, sino
por una satisfacción y una felicidad casi similares a las de los dioses olímpicos. Aunque no hacen ni dicen
nada, son hombres de una sola pieza, sin contrariedad ni discordia interior. Y al ver ese terreno apto para
toda capacidad, tenemos la idea de que de tales jóvenes podemos esperar todo” (pág. 39).

no solo se refiere a unos niños pintados por Murillo, sino también a uno que se creía en ese momento había sido pintado por Rafael, lo curioso es que pocos años antes de este comentario lo común de estos dos cuadros no era para nada evidente, “ha sido necesario salvar un abismo en la jerarquía de los pintores” (2013, pág. 40) para que se viera que ambos pertenecían al mismo grupo de artistas y que sus obras eran similares. Había tenido que aparecer el arte moderno, el mercado del arte y el museo para hacer comunes a Murillo y a un supuesto Rafael. Parte de este trabajo curiosamente también lo habría llevado a cabo Napoleón, o por lo menos los ejércitos napoleónicos cuando se llevaron de España muchas obras de arte que hasta el momento estaban escondidas en iglesias y monasterios donde nadie podía admirarlas. Los vencedores de la guerra habían recuperado las grandes obras artísticas de la humanidad para llevarlas a Francia, específicamente a los nuevos museos, donde se configuraría “ese lugar común que ahora se llama Arte” (pág. 41).

Si los cuadros de Murillo y de Rafael pueden pertenecer ahora a un mismo arte común es porque se ha producido, como se ve en el pasaje de Hegel sobre los mendigos, “no solo la ruina de la jerarquía de las escuelas, sino también de los géneros” (2013, pág. 41) de la pintura. Ya antes otros grandes pintores se habían dedicado a pintar “escenas domésticas, riñas tabernarias o fiestas aldeanas” (pág. 41), haciendo imposible sostener la jerarquía de “los géneros pictóricos” (pág. 42). Si en 1770 este tipo de temas eran propios de una pobre capacidad artística, esto era así porque todavía a la representación “de escenas y personas vulgares no podía corresponder más que una habilidad de artesano” (pág. 42), no había ocurrido aún la revolución del arte moderno, pero esto claramente ha cambiado para cuando Hegel hace su comentario sobre los niños mendigos.

Estos niños representan, por un lado, la destrucción democrática de la jerarquía de los temas y de los géneros en la pintura, una suerte de “republicanismo sociológico de arte” (2013, pág. 48) que profesa la igualdad de todos los temas posibles, a la vez que en ellos se ve lo que la pintura moderna ha aprendido, a saber, que esta “no podía encontrar su perfección en la representación de una acción” (pág. 46), en contravía del modelo poético aristotélico, el arte ya no exige la representación de grandes acciones, y es así como se cuele la temporalidad y la figura de la ociosidad en la pintura, a este arte moderno se le dará mejor representar “la detención del movimiento” (pág. 46). Esta contraposición con el esquema aristotélico es clara si tenemos en cuenta que, en palabras de Rancière, “la autonomía de la pintura es en primer lugar la autonomía de sus figuras con respecto a las historias y alegorías donde tenían su función” (pág. 47), en el caso de los niños mendigos estos se oponen a otras pinturas en las cuales los niños pobres son atendidos por monjas o santas quienes se encargan de ellos, el sentido de aquellas historias de caridad ya no puede ser reconstruido en las nuevas pinturas

holandesas o flamencas comentadas por Hegel. Se enfrenta aquí una cierta función narrativa de la pintura que expresaba la caridad cristiana en contra del “aparecer completamente desprovisto de interés” (pág. 51) de aquellos niños.

Seguramente Hegel ha tomado de Kant aquella ausencia de interés característica de todo juicio estético, la cual demostraría la propia “libertad del niño” (2013, pág. 52) representado. Estos niños, que se parecen a los dioses olímpicos, tendrían para Rancière también algo de aquella *Juno Ludovisi*, ellos “disfrutaban de la felicidad de quienes no tienen ni inquietud ni voluntad, aquellos cuyo estado es el reposo, sin deseo de decir ni hacer nada” (pág. 53); siguiendo a Schiller, Rancière interpreta esta ausencia de inquietud de los niños como aquello que fue lo propio del antiguo pueblo griego y que se vinculaba fuertemente con su libertad, se nos presenta así la libertad griega como hecha de aquella “perfecta ociosidad” (pág. 53), esta vez encarnada en “la divina despreocupación de los pequeños mendigos” (pág. 53), en palabras de Hegel: “Esa despreocupación con respecto a lo exterior, esa libertad interior en lo exterior”, y que es precisamente la expresión de aquella alegría de vivir.

De allí, que Hegel termine el fragmento citado por nuestro autor diciendo que de aquel niño puede esperarse todo (2013, pág. 55), en palabras del filósofo del espíritu absoluto: “al ver ese terreno apto para toda capacidad, tenemos la idea de que de tales jóvenes podemos esperar todo”, profecía que resuena con la reivindicación ranciereana de que cualquiera puede lo que cualquier otro puede, incluso todo, es decir, todo lo que le había sido históricamente negado a ese cuerpo en cuestión, esto a partir del lugar en el cual el orden policial lo había obligado a estar hasta el momento. El epígrafe de la novela también resuena con el horizonte político de nuestro autor, la frase exacta con la cual Queneau encabeza su obra es: “es la alegría de la vida, que todo lo nivela y ahuyenta todo lo malo, hombres dotados de buen humor no pueden ser, en el fondo, malos ni serviles” (2019, pág. 21). ¿Acaso no es, como vimos antes, la política para Rancière una práctica que demuestra la igualdad de cualquiera con cualquiera? Es decir, que todo lo iguala y todo lo nivela. La demostración política para nuestro autor siempre trata de la reparación de un daño causado a una parte tradicionalmente no contada de la comunidad, creemos que esto tal vez puede ser interpretado como aquel ahuyentar todo lo malo.

Como habíamos dicho, Valentín Brû es una combinación de divino niño mendigo y sabio de la poshistoria, esto se ve si tenemos en cuenta su vocación para la ociosidad, a la vez que consideramos su peculiar actitud hacia el tiempo. Habíamos dicho que Brû se hizo cargo del negocio de su esposa cuando se casó con ella, por un tiempo el negocio anduvo bastante bien, tanto así que él se planteó la posibilidad de ampliarlo, pero en realidad “aquella fue su última tentativa para acabar con su ociosidad” (Queneau, 2019, pág.

158), es decir, si Brû ampliaba su negocio esto implicaría que tendría más trabajo y, por ende, menos tiempo libre; el protagonista de la novela siempre buscó la forma para “conservar la cantidad necesaria de ociosidad” (pág. 166), esto será así hasta el final del libro cuando deje el ejército para seguir en su empresa temporal. Brû no usaba su tiempo libre en actividades de ocio, sino que lo único que hacía era “ver como pasaba el tiempo” (pág. 158), o, más bien, vigilaba el paso del tiempo en sí mismo, es decir, se concentraba en el avance de los minutos; en esto consistían sus “tentativas temporales” (pág. 169). Así pasaba los días el joven ex-soldado, vigilando el paso de los minutos, por lo general se perdía antes del cuarto minuto, su mente era atacada siempre por una ráfaga de imágenes —tal vez átomos— del pasado, del presente o del futuro que lo hacía bajar su guardia y recobrarla mucho después, cuando el tiempo había pasado sin ser visto. Brû no tardó en darse cuenta de que si quería vigilar de mejor manera el tiempo debía entonces “barrer” con todas las imágenes que intentaran distraerlo. Vemos que su vigilancia del tiempo no toma la forma de una filosofía del tiempo, aunque a veces podría parecerlo¹⁹⁴, a Brû en realidad no le interesan esas “suposiciones”, no sabe “lo suficiente para ellas”, solamente quería poder seguir el tiempo, siempre de forma más disciplinada e intransigente, una vez logró seguirlo hasta los siete minutos, pero al no lograr mejores resultados se rindió, entendió que debía matar el tiempo en vez de simplemente seguirlo.

La interpretación que ofrecemos de esto es la siguiente: Brû ya de alguna manera encarna la poshistoria, aquella que para él se abre luego del fin de la primera guerra mundial, es en esta poshistoria donde puede tener lugar su dedicación a la ociosidad, la cual en última instancia se concretará en vigilar y luego intentar matar el tiempo, pero creemos que es válido decir que su enemigo es precisamente un tipo particular de tiempo, el tiempo de los relojes, aquel que se mide con dos agujas, una para los segundos y otra para los minutos; solo en la historia contada y medida mecánicamente el tiempo puede correr de esa manera, en la poshistoria esto no debería ocurrir, ya sea porque el tiempo lineal del reloj ha muerto o porque nos encontramos con una implosión interna del mismo que pasó a ser una multiplicidad de temporalidades, como sugiere Parikka¹⁹⁵. Tal vez, no sea casualidad que sean las imágenes, aquellos extraños

¹⁹⁴ Citamos: “El pasado quizá no conserva siempre el bello orden que dan al presente los relojes, y el futuro se precipita quizá en desorden, empujándose continuamente para ser el primero en hacerse cortar en lonchas. Y quizá, haya encanto u horror, gracia o abyección, en los movimientos convulsivos de aquello que va a ser y de aquello que ha sido. Pero Valentín nunca había disfrutado con estas suposiciones” (Queneau, 2019).

¹⁹⁵ Jussi Parikka, en su texto *Planetary Goodbyes: Post-History and Future Memories of an Ecological Past* (2017), propone el uso del concepto de lo poshistórico (y de poshistoria) como elemento clave para llevar a cabo una política del tiempo en contra de la imposibilidad actual de pensar futuros en el cuales el capitalismo global no haya devenido apocalipsis planetario. Esto en tanto: “the concept of a sensitive co-existence of many times is a way of approaching a political imaginary of time where the projections of the future that derive from computer simulations of climate crisis and its effects (say, the changing

seres cuasi-corporales dotados de poderes desestructuradores, las que arruinen el correcto paso del tiempo.

Si entendemos esta ociosidad como no acción, o como in-acción¹⁹⁶, es claro que esta aparece como un elemento central de la estética moderna tal como lo demuestra Rancière varias veces en su libro *Aisthesis*, recurriendo a obras de diferentes disciplinas artísticas. Recordemos, por ejemplo, la descripción del torso de Hércules que hace en 1764 Winckelmann, la cual condensaría algunas de las características del nuevo paradigma estético. La estatua mutilada y sin cabeza de Hércules representaba, para el comentarista, un cuerpo “carente de miembro alguno que sea apto para una acción” (2013, pág. 18), uno del cual “no hay que imaginar acción alguna” (pág. 19) ya que la estatua mutilada representa al “héroe recibido por los dioses al término de sus trabajos, cuando estos ya no son para él otra cosa que un tema de recuerdo y meditación jubilosa” (pág. 19). Ha ocurrido una “ruptura estructural de un paradigma de la perfección artística” (pág. 20), el modelo del cuerpo bello proporcional y orgánico que actúa ha sido reemplazado por un cuerpo mutilado y sin cabeza, y por ende sin voluntad que guíe la acción, y el cual además precisamente no actúa. El héroe que descansa luego de haber terminado sus tareas se acerca bastante a aquel domingo de la vida que imagina Queneau; Valentín Brû se veía a sí mismo como una suerte de Marte encadenado, o más bien como el único representante en la tierra de aquel, es decir, del dios guerrero que ya no va a la guerra, al parecer porque no puede, tal vez porque ya no quiere. Creemos que se puede ver, sin necesidad de forzar el argumento, cierta cercanía entre los niños mendigos de Murillo y Hegel, con el Marte encadenado de Brû, además de con el Hércules que no actúa de Winckelmann, todos ellos comparten “la virtud de no hacer nada” (pág. 237).

Aisthesis podría ser perfectamente un libro sobre la crítica artística de la acción entendida de forma tradicional ya que aparte de esta anterior reflexión sobre el torso de Hércules o sobre los niños mendigos, también vemos en esta obra casos tan diversos

temperature of the planet) is already acting on levels that all entail different temporalities: the time-critical operations of computerized epistemologies, the narrative prescriptions of possible futures, the political decisions based on such data, etc. Instead of the cyber critique of homogeneous cyber time or the homogenization of time in policy, one should actually emphasize the multiplicities of time as a way of grasping the relationship between the planetary and the computational” (pág. 143).

¹⁹⁶ En este punto quisiéramos hacer una interpretación distinta a la que propone Ross (2019), para ella Rancière sería un crítico del ocio, en tanto esta categoría en cuanto par dicotómico o doble del trabajo no haría posible salir del reparto sensible y el tiempo que instaura este último, es por ello por lo que esta autora prefiere el concepto de ensoñación, sería en él —y no en el ocio— en el cual se encontraría la potencia para romper el viejo ordenamiento temporal. Nosotros en cambio creemos que Rancière efectivamente reivindica el ocio, esto lo vimos por ejemplo en aquella máxima de Gauny sobre los jirones de ocio, y por ello hemos propuesto acá la hipótesis de leer el ocio o la ociosidad como otra forma de nombrar la ensoñación de Rousseau y algunas otras formas de no-acción.

como la deconstrucción de la acción en las novelas de Stendhal, la reivindicación de Rousseau del “far niente” (pág. 64), la mímica de los Hanlon-Lees que destruía cualquier verosimilitud o causalidad, o el teatro inmóvil de Ibsen el cual fue “un drama casi sin acción” (pág. 135), entre otros ejemplos que siguen este mismo camino de insistir en la tesis general de Rancière al respecto de que en la estética moderna el paradigma aristotélico de la acción ha sido reemplazado, algo que ya veíamos en el capítulo anterior a partir de las obras de Woolf y Faulkner.

En el ensayo titulado *El cielo del plebeyo*, y no debe ser casualidad la elección de esta palabra “cielo” por parte de Rancière, aparece Jean-Jacques Rousseau como uno de los precursores del enaltecimiento de la ociosidad, esta habría sido central en *Las ensoñaciones de un paseante solitario*, aquella obra en la cual el filósofo francés da al lector “un informe diario” de sus “ensoñaciones” (2000, pág. 5). Estas se producían cuando Rousseau tomaba algunos paseos solitarios en los cuales daba rienda suelta a su mente y a su imaginación para que se desplegaran “sin resistencia ni escollo” (pág. 5) hacia todo tipo de placenteras meditaciones, en palabras del autor: aquellas “bastaban para hacerme sentir con placer mi existencia sin tomarme el trabajo de pensar” (pág. 29). Al parecer, Rousseau marca aquí una línea divisoria entre la ensoñación y la reflexión propiamente dicha, de nuevo, en sus palabras: “la ensoñación me descansa y me divierte, la reflexión me fatiga y me entristece” (pág. 38). El protagonista de las *ensoñaciones* puede ser tal vez otra encarnación de aquel bribón ocioso y casi divino que descansa en vez de actuar, trabajar o reflexionar, perdido la mayor parte de su tiempo en “una deliciosa embriaguez” (pág. 38). Rancière cita este fragmento al respecto:

El precioso *far niente* fue el primero y principal de los goces que quise saborear en toda su dulzura, y todo lo que hice durante mi estadía no fue, en efecto, más que la ocupación deliciosa y necesaria de un hombre consagrado a la ociosidad (2013, pág. 64).

Aquel *far niente* significa no hacer nada y al parecer normalmente va acompañado del adjetivo *dolce*, es decir, el dulce no hacer nada o la dulzura de no hacer nada —vimos en el fragmento aparecer la palabra dulzura—, así mismo quiere decir también el dedicarse a la ociosidad, esta es la esencia de las ensoñaciones de aquel paseante solitario. Rancière comenta inmediatamente este concepto: “Hay que comprender con claridad el poder de subversión de ese inocente *far niente*. El *far niente* no es la pereza. Es el goce del otium” (pág. 64). Aparece así un concepto que parecía que habíamos dejado atrás en esta investigación o que se había quedado lejos en el desarrollo teórico de nuestro autor, aparece de nuevo el ocio: el *far niente* es el goce del ocio. Rancière continua su comentario: “El otium es en puridad el tiempo en el que no se espera nada,

un tiempo justamente prohibido al plebeyo” (pág. 64). Esto es lo mismo que vimos en *El filósofo y sus pobres*, el ocio en su sentido más subversivo y potente “no es la desocupación sino la abolición de la jerarquía de las ocupaciones” (pág. 64), es por ello por lo que el plebeyo en el ocio ya no espera, ya no espera salir de su condición de sujeción y de subordinación porque ya ha salido de ella destruyendo el orden policial de las ocupaciones previo. Rancière introduce en este punto la advertencia de que una ocupación no es simplemente una tarea sino también “una manera de llenar el tiempo de la vida” (pág. 64), por ello abolir el orden de las ocupaciones es deconstruir el orden de las maneras en las cuales los cuerpos humanos llenan su tiempo vital. Rancière insiste en que aquel no hacer nada se acerca mucho al goce estético desinteresado descrito por Kant o a la pulsión de juego de Schiller, así el ocio se eleva a la calidad de una “experiencia sensible” que puede ser compartida por todo tipo de seres humanos sin importar que hayan sido clasificados como seres activos o pasivos, esto es precisamente lo que vimos con el caso de la emancipación intelectual de Gauny.

Esta experiencia sensible potencialmente compartida por cualquier ser humano también implica un rechazo al tiempo lineal, desarma las intrigas poéticas y la sucesión mecánica de pasado-presente-futuro: “la [felicidad] de Rousseau tendido en su barca, la felicidad de no esperar nada del futuro y disfrutar de un presente sin intervalo, sin carcoma de un pasado -añorado o deplorado- ni de un porvenir, temido o esperado” (2013, pág. 66). Así, en el cielo plebeyo, el plebeyo no espera nada, ha descubierto su igualdad sensible con cualquier otro ser humano y disfruta de ella.

Aquel no hacer se expresa en la mayoría de las artes del dispositivo estético, Deleuze creyó ver en el “preferiría no” del Bartleby de Melville un “nuevo Cristo”, pero la verdad es que aquella elección por el “no” de la acción ya había sido anticipada por autores como Stendhal o Rousseau. Aun así, quisiéramos proponer aquí una interpretación ranciereana de este muy famoso cuento corto ya que fue brevemente comentado por nuestro filósofo al referirse a un texto de Deleuze sobre aquel. La historia es más que conocida, Bartleby es el tercer escribiente de un abogado, debe siempre copiar lo que este le pida, pero un día, ante una solicitud de cotejar unas copias, Bartleby responde: “preferiría no”, luego de esa locución no hay vuelta atrás, el escribiente no solo no volverá a cotejar copia alguna, sino que luego se negará a copiar, para terminar, negándose a prácticamente cualquier solicitud de su jefe. Como diría Deleuze “No hay duda, la fórmula es devastadora, hace estragos, y no permite que nada subsista a su paso” (pág. 112), el “preferiría no” empieza con una simple irreverencia, pero termina tragándose todo. Bartleby es abandonado en la oficina cuando su patrón prefiere irse de allí antes que seguir luchando con él para que se vaya, luego será sacado por la fuerza por los nuevos dueños de la oficina, terminará en la cárcel, allí se encontrará por última vez con el abogado quien va a verlo e intenta ayudarlo, pero es inútil.

Muchos autores han propuesto sus respectivas interpretaciones de este cuento, para Agamben, Bartleby representa la potencia absoluta: “El escriba que no escribe [...] es la potencia perfecta” (2000, pág. 102) que de alguna manera rompe la dualidad aristotélica entre la potencia y el acto¹⁹⁷. Para Byung-Chul Han, Bartleby es un sujeto patológico de la modernidad tardía, es un personaje del cansancio, encarna una “historia del agotamiento” (2012, pág. 70). Para Žižek, Bartleby es “el gesto formal del rechazo como tal” (2006, pág. 466), una suerte de violencia crítica exterior al poder del amo. Para Vila-Matas (2000), este personaje sintetiza la figura de todos aquellos que pudiendo escribir han preferido no hacerlo. Para Blanchot, Bartleby es la acción de la pasividad, la pasividad paciente, la “ociosidad de lo neutro” (1990, pág. 20). Para Deleuze, la fórmula de Bartleby es la lengua menor que desterritorializa toda lengua mayor, una lengua que además se contagia fácilmente ya que luego de la primera aparición del “preferiría no” vemos como este vuelve a aparecer en la boca de los otros escritores o de otros personajes, así Bartleby introduce cierta locura en la razón del lenguaje, aquella aparece, por ejemplo, cuando el abogado se ve haciendo algunas cosas que no tienen mucho sentido, como abandonar su oficina o proponerle a Bartleby que se vaya a vivir con él. Bartleby rompe el lenguaje negándose, primero a escribir, luego a todo lo demás.

Rancière también nos dice algo sobre cómo interpreta a este personaje:

No es necesario singularizar la figura de Bartleby hasta erigirlo, como Deleuze, en un nuevo Cristo. El “preferir no” no es la singularidad de un comportamiento excéntrico que implica una lección general sobre la humana condición. Es la ley de esta literatura que trastocó las preferencias de las bellas letras y las jerarquías sobre las cuales se apoyaban (2013, pág. 70).

Nuestra propuesta es interpretar a Bartleby también como un personaje ocioso, ya vemos que no es una extraña excepción en la literatura, sino que aquella negativa a la acción es en realidad la ley de la ficción moderna, Bartleby rompe la dicotomía aristotélica que nos obligaba a escoger entre hombres activos y hombres pasivos, esa jerarquía de los seres ya no podrá seguir operando en el mundo democrático moderno. La literatura, en tanto actualización de las potencialidades democráticas de la escritura, tiene ese poder de demoler todas las viejas jerarquías, aquí hemos llamado a esa fuerza la potencia anárquica y democrática de la ficción moderna, la cual se expresa en el dispositivo estético general de las artes como la impropiedad característica de este régimen de identificación. No se ve a primera vista, pero en la fórmula de Blanchot sobre

¹⁹⁷ Una breve síntesis de la teoría aristotélica de la potencia y el acto la encontramos al inicio del libro de Paolo Virno titulado *Sobre la impotencia* (2021).

Bartleby, a saber, la “ociosidad de lo neutro”, también está expresada aquella potencia, esto se observa si recordamos que para este filósofo, “lo neutro es lo impropio”, “aquello que no se distribuye en ningún género: lo no-general, lo no-genérico, así como lo no-particular” (Blanchot, 1993, pág. 470), encontramos aquí un vínculo que no habíamos sospechado entre la ociosidad y la impropiedad de la literatura, y, en última instancia, entre la ociosidad y el fármaco escritura.

Para concluir, hemos visto como la estética es el dispositivo moderno de las artes en general, uno que se define por un modo de ser sensible impropio de los objetos del arte, esta impropiedad del arte es la que hace posible la convivencia y la copresencia simultánea de entes opuestos, la verdadera modernidad estética es la que hace posible que lo antiguo y lo moderno habiten un mismo espacio común al mismo tiempo, es por ello que este régimen de identificación de las artes ha permitido que en su interior se exprese cierta multiplicidad temporal. Es gracias a ello que podemos ver en una obra de arte un experimento temporal particular que se sale de la linealidad historiográfica dominante, un ejemplo de esto es precisamente *La alegría de la vida*, allí la historia del progreso es reemplazada por la poshistoria o por la historia de la ociosidad, el no hacer es el estado que le permite a Brû salirse del tiempo lineal. Algo similar harán, a su manera, Rousseau y Bartleby. Esta es la política del tiempo desplegada desde la estética en general y desde algunas obras artísticas. A su vez, el cine hará también lo propio, como veremos en seguida.

9. Cine, tiempo y repetición

“Honor y orgullo”. Esas dos palabras no designan solamente el señuelo al servicio de una estafa. Expresan una creencia que anima toda la obra de Béla Tarr: la capacidad de los seres más mediocres para afirmar su dignidad.

J. Rancière

En este capítulo seguiremos un camino similar al que hemos recorrido en los anteriores, esto quiere decir que para empezar nos preguntaremos por la definición que le da Rancière al arte cinematográfico, para luego buscar en sus textos sobre cine el papel que juega el tiempo en ellos. Esta vez nos concentraremos especialmente en su libro sobre el director húngaro Béla Tarr, reconstruiremos la obra de este artista como una en la cual se cuenta siempre una misma narrativa sobre el tiempo, una donde se desenvuelve la tensión entre la promesa fallida de lo nuevo-desconocido y la repetición eterna de lo mismo. Para terminar, presentaremos la interpretación positiva de aquel eterno retorno de lo siempre igual a través de un pequeño comentario de Rancière sobre Auguste Blanqui.

9.1. Cine como multitud heterogénea

Ya nos ha acostumbrado Rancière a sus a veces amplias y ambiguas definiciones de ciertos regímenes o dispositivos, como vimos con el régimen estético del arte —la estética— o con el régimen de las artes de la escritura —la literatura—, pero en este caso, aunque se mantenga a propósito la ambigüedad, podemos ver que la definición que nos da Rancière del cine tiene una forma muy diferente de las presentadas anteriormente. En *Las distancias del cine* (2011), nuestro autor dice que el cine es una especie de unidad heterogénea e imposible de varios elementos, algunos de ellos, incluso, opuestos. Citamos en extenso sus palabras:

Era preciso preguntarse si el cine no existe justamente bajo la forma de un sistema de distancias irreductibles entre cosas que llevan el mismo nombre sin ser miembros de un mismo cuerpo. El cine es, en efecto, una multitud de cosas.

Es el lugar material donde uno va a divertirse con el espectáculo de sombras, sin perjuicio de que estas nos afecten con una emoción más secreta de lo que puede expresarlo la condescendiente palabra «diversión». Es también lo que se acumula y sedimenta en nosotros de esas presencias a medida que su realidad se borra y se modifica: ese otro cine que recompone nuestros recuerdos y nuestras palabras, hasta mostrar grandes diferencias con lo que ha presentado el desarrollo de la proyección. El cine es asimismo un aparato ideológico productor de imágenes que circulan en la sociedad y donde esta reconoce el presente de sus tipos, el pasado de su leyenda o los futuros que se imagina. Es además el concepto de un arte, es decir, de una línea de demarcación problemática que aísla dentro de las producciones del saber técnico de una industria las que merecen ser consideradas como habitantes del gran reino artístico. Pero el cine es también una utopía: la escritura del movimiento que se celebró en la década de 1920 como la gran sinfonía universal, la manifestación ejemplar de una energía que anima el conjunto del arte, el trabajo y la colectividad. El cine puede ser, para terminar, un concepto filosófico, una teoría del movimiento mismo de las cosas y el pensamiento, como en Gilles Deleuze, cuyos dos libros hablan en cada página de los filmes y sus procedimientos, y no son, empero, ni una teoría ni una filosofía del cine, sino propiamente una metafísica (2011, pág. 9).

Rancière ha optado por esta definición ampliada del cine, para él este arte es todas estas cosas a la vez, es el conjunto de todos estos elementos y tal vez algunos más. El cine es entonces el lugar físico que visitamos para ver una película, es el efecto que sus imágenes producen en el alma y el cuerpo de quien las ve, es el aparato ideológico llamado Hollywood, es el tiempo que aquel hace posible pensar e imaginar, es el concepto de un arte técnico específico dentro del gran campo de las artes modernas — tal vez el arte de las imágenes en movimiento—, es una utopía colectiva, el cine es incluso filosofía y, específicamente, metafísica.

Que el cine sea esa esta extraña mezcla de elementos dispares no debe extrañarnos, recordemos que algo similar sucede con la estética en general, la cual no posee algo que le sea realmente propio, ella se caracteriza precisamente por “la impureza del arte” (2011, pág. 7) en la cual se han destruido los “criterios antiguos de representación” (pág. 10); así el cine en tanto una de las artes contemporáneas no es ajeno a aquella impureza e impropiedad que también tiene lugar en él. Decíamos que aquella unidad heterogénea era imposible ya que como dice Rancière “no hay ningún concepto que reúna todos esos cines” (pág. 10), en vez de eso, lo que hay es “una simple relación de homonimia” (pág. 10), en esto se basa una de las primeras distancias o paradojas del cine, él es todas aquellas cosas que antes enumeramos, unidas simplemente bajo un nombre común, el

cual crea un espacio de encuentro entre ellas, a la vez que se frustra cualquier intento de agrupación bajo un único concepto orgánico.

Ahora detengámonos en un par de esos elementos heterogéneos que comparten el nombre cine. Nos concentraremos en un punto que nos interesa bastante: podríamos decir que el cine es una máquina de guerra en contra de las viejas historias contadas usando el modelo aristotélico, es decir, el cine como política del tiempo, así mismo como lo es la literatura. Este elemento está ligado a otro que presentaremos inmediatamente, este es, la interpretación de que el cine es una metafísica, como también lo es la literatura en Woolf¹⁹⁸, según parece sugerirnos Rancière.

La fábula cinematográfica empieza con una curiosa cita de Jean Epstein: “El cine es verdadero. Una historia es una mentira” (2018, pág. 7), este sintagma condensa los dos elementos mencionados, el cine como metafísica y el cine como máquina de guerra en contra de las historias. Empecemos por esto último: ya anteriormente habíamos visto como la literatura puso en marcha unas formas de narración que chocaban directamente con el modelo poético aristotélico para contar historias, vimos cómo, por ejemplo, en Woolf algunas de sus novelas fueron construidas alrededor de la tensión entre una vieja trama y una nueva, pues así mismo parece suceder en el cine. Esta contraposición entre cine e historias parece ser tan clara que Epstein incluso llega a decir que “el cine es al arte de las historias lo que la verdad es a la mentira” (pág. 7), es decir, cine e historias son dos cosas totalmente opuestas, una es la negación de la otra. El cine se opone a las historias contadas como el viejo Aristóteles —o los filólogos que lo compilaron— enseñó a Occidente, es decir, se opone a “la organización necesaria o verosímil de acciones que, mediante la construcción ordenada del nudo y el desenlace, hace que los personajes pasen de la felicidad a la desgracia” (pág. 8) o viceversa; para Epstein “tal lógica es ilógica” (pág. 8) ya que “contradice la vida que pretende imitar” (pág. 8).

Este es el núcleo del problema, y las palabras de Rancière, refiriéndose a las palabras Epstein, son tan claras que no podemos más que seguirlas al pie de la letra. La molestia del director de cine con las historias es que:

La vida carece de historias. Carece de acciones orientadas a fines, solo muestra situaciones abiertas a todas las direcciones. Carece de progresiones dramáticas. Es un movimiento largo, continuo, formado por una infinidad de micromovimientos. Y, por fin, esa verdad de la vida encontró el arte capaz de expresarla (2018, pág. 8).

¹⁹⁸ Woolf usa la expresión “ontología de la ficción” (Rancière, 2015, pág. 48).

Que la vida no tiene la forma de las historias que se construyen usando la *Poética* es algo que ya sospechábamos, presenciamos a algunos autores de literatura o a algunos de sus personajes, intentando captar la verdad de la vida en algunas de las novelas que hemos analizado hasta aquí, pero en ningún momento se llegó tan lejos como para afirmar que era la literatura el nuevo arte que podía finalmente funcionar como una prótesis que nos permitiría conocer la verdad del mundo. Pues es esta la función que al parecer le da Epstein al cine, es por ello por lo que la primera parte del sintagma citado arriba dice que el cine es verdadero, es verdadero porque es la verdad de la vida y del mundo, es por ello por lo que el cine es también metafísica. Esta es la potencia del aparato cinematográfico, aquel “no reproduce las cosas tal como aparecen a la vista. Las registra del modo en que el ojo no las ve, del modo en que vienen a ser, en estado de ondas y vibraciones” (2018, pág. 8). La cámara es la herramienta que permite captar la verdad de lo real, por ello el cine es el saber del ser¹⁹⁹, aquel constituye “un drama cien veces más intenso que cualquier cambio dramático de fortuna” (pág. 8). En esta nueva interpretación, lo que es visto solo puede ser clasificado como personas o como acontecimientos gracias a una tardía intervención humana. Se ha acabado el privilegio del *muthos*, ahora esta prerrogativa recae en la anteriormente despreciada *opsis*, es decir, en “el efecto sensible” (pág. 8).

Para Rancière, el cine como metafísica puede superar el modelo representativo aristotélico porque ha superado ya la discusión que se encuentra en la base de aquel, esta es “la acusación platónica a las imágenes”, en el cine ya no habrá más debate al respecto de “la oposición entre copia sensible y modelo inteligible” (2018, pág. 9), el ojo mecánico de la cámara cinematográfica “ve y transcribe [...] una materia idéntica al espíritu, una materia sensible inmaterial, hecha de ondas y corpúsculos” (pág. 9), el moderno debate entre materialismo e idealismo también ha sido superado por la cámara, ya no hay más oposición entre dos mundos, el cine aparece como aquella “escritura del movimiento mediante la luz [que] funde la materia ficcional con la materia sensible” (pág. 9).

Ya dijimos que el cine es un conjunto muy diverso de elementos y que algunos de ellos se contradicen directamente, pues esto es lo que sucede aquí, el cine como máquina de guerra en contra de las historias comparte nombre con el cine como guardián del arte de contar historias. “El cine ha traicionado la hermosa esperanza de una escritura de la luz que opusiera a las fábulas y a los personajes de antaño la presencia íntima de las cosas” (2018, pág. 9). Ha tenido lugar un movimiento de reacción muy similar al que

¹⁹⁹ En palabras de Rancière: el cine puede captar “el misterioso canto del infinito, el silencio amenazante de las almas o de los dioses, la eternidad que crece en el horizonte” (2018, pág. 14).

vimos suceder en la literatura con la aparición de la novela policiaca y detectivesca, el cine también nombra al cine como policía del tiempo, tal tipo de narración representaba la vuelta de la lógica “ilógica” de la verosimilitud, la causalidad y la continuidad lineal del tiempo²⁰⁰. El cine anti-historias se ha convertido en el nuevo arte de las historias, Hollywood se ha apropiado de él. En sus cursos sobre Foucault, Deleuze utilizaba el concepto de diagrama²⁰¹ para pensar la sobreposición de los diferentes dispositivos de poder que se encontraban en operación en una determinada época, por ejemplo, el poder pastoral no desapareció con el auge de las disciplinas, estas se hicieron dominantes como forma de determinar la acción de los cuerpos humanos y el poder pastoral se articuló con ellas donde pudo, piénsese en el monasterio o en la escuela. Creemos que algo similar ocurre aquí con los regímenes descritos por Rancière, en el mundo moderno el régimen estético de las artes se ha hecho hegemónico, pero esto no ha implicado la desaparición del régimen representativo aristotélico, ambos parecen articularse de maneras muy específicas según el momento histórico y el arte del que se trate, ya vimos como esto tuvo lugar en la literatura y el cine.

Hay dos formas comunes de asumir aquel efecto reactivo, se lo puede interpretar de forma “nostálgica”, es decir, lamentando las potencias perdidas y traicionadas del cine, o de manera “condescendiente”, afirmando que tal sueño del cine en realidad nunca existió. Rancière, siguiendo a Epstein, parece optar por una tercera opción, para ellos nos encontramos aquí en presencia de una “dialéctica activa”²⁰², una dialéctica entre dos tramas —de nuevo esta imagen nos recuerda lo que sucedía con Woolf. Esta dialéctica activa operaría gracias a un proceso de “des-figuración”, la nueva trama se construiría con las partes de la vieja, así “la esencia originaria del arte cinematográfico es extraída retroactivamente de los elementos ficcionales que comparte con el viejo arte de contar historias” (2018, pág. 13). Por lo que dice nuestro autor y por el devenir actual del cine como arte de contar historias y como aparato ideológico es claro que esta dialéctica activa deja siempre la puerta abierta para que los elementos de la vieja trama se apoderen del cine nuevamente. Esta distancia entre estos dos conceptos del cine

²⁰⁰ En palabras de Rancière (2018) hablando sobre Epstein: “Pero este joven nos dice que esa lógica es ilógica. Que contradice a la vida que aspira a imitar. La vida no conoce historias. No conoce acciones orientadas hacia un fin concreto” (pág.10).

²⁰¹ En palabras de Deleuze (1986): “Es más, se pueden concebir diagramas intermedios como pasos de una sociedad a otra: por ejemplo, el diagrama napoleónico, en el que la función disciplinaria se conjuga con la función soberana, ‘en el punto de confluencia del ejercicio monárquico y ritual de la soberanía y del ejercicio jerárquico y permanente de la disciplina indefinida’. Pues el diagrama es profundamente inestable o fluente, y no cesa de mezclar materias y funciones [...]” (pág. 61). En otra formulación en la que también se hace énfasis en la articulación de varios dispositivos, Deleuze dice que “un diagrama es un mapa, o más bien una superposición de mapas. Y, entre un diagrama y otro, se extraen nuevos mapas” (pág. 70).

²⁰² En palabras de Rancière (2018): “Otra de las formas de esta dialéctica activa del cine es: la identidad entre lo activo y lo pasivo que se da en la cámara cinematográfica, entre el ojo consciente del cineasta y el ojo inconsciente de la cámara” (pág.17).

puede medirse de varias maneras, tal vez sea una distancia o una paradoja insalvable por ahora.

9.2. Cine y tiempo

Habiendo dicho arriba que el cine también puede operar como una metafísica no nos extraña ahora que el cine haga posible pensar el tiempo, entrar en él o que, por lo menos, mantenga con él una relación de intensa cercanía. Ya lo decía, por ejemplo, el director Andrei Tarkovsky, haciendo las veces de “una especie de filósofo” (2002, pág. 81), en su libro *Esculpir el tiempo*: “el tiempo se convierte en el fundamento de todos fundamentos” (pág. 145) del cine, “el tiempo se convierte en un medio del cine, en una nueva musa” (pág. 80). Si el director ruso tiene razón, el tiempo es prácticamente el elemento central del séptimo arte, este ha logrado lo que ningún arte había podido hacer antes, a saber, ha conseguido “fijar de modo inmediato el tiempo” (pág. 83), por ello el cine es el arte que permite recoger el tiempo “en sus formas y fenómenos fácticos” (pág. 84), allí residiría también la potencia propia del autor o del director de una película, en su destreza para “esculpir el tiempo” (pág. 84), el tiempo como un hecho que puede ser captado de forma inmediata por medio de la observación.

El tiempo esculpido en la celulosa por el director, es posible solo si este último puede encontrar el ritmo propio de cada filme, ya que “la imagen fílmica está completamente dominada por el ritmo, que produce el flujo del tiempo dentro de una toma” (2002, pág. 138). Para Tarkovsky, no es el montaje lo que crea el ritmo, sino que más bien este está determinado por “la tensión del tiempo que transcurre” (pág. 142) en los diferentes planos, es decir, por su tensión temporal propia, no es gracias al montaje sino a pesar de él que el tiempo aparece en pantalla. Toda película que sea hecha correctamente deberá poseer su propio ritmo y flujo temporal, si no es el caso, el director será un mal director y la película en cuestión será una obra malograda.

Rancière conoce muy bien los dos libros de Deleuze en los cuales el cine se despliega como metafísica, nos referimos a *Cine I* y *Cine II*, aunque no esté de acuerdo con la separación tajante que hace aquel autor entre el cine clásico y el cine moderno: el primero dominado por las imágenes-movimiento y el segundo por las imágenes-tiempo —ya nos detendremos en el comentario de Rancière sobre aquellos libros y su prevención al respecto de aquella separación que a sus ojos es arbitraria. Siguiendo las lecturas de Rancière, creemos que vale la pena pasar brevemente por la forma en la cual Deleuze explica la relación entre cine y tiempo precisamente a través de aquellos dos conceptos mencionados, los cuales para nuestro autor no se suceden cronológicamente, uno antes de la primera guerra mundial, y el otro después, sino que son más bien “dos

puntos de vista sobre la imagen” (2018, pág. 148), los cuales pueden darse de manera sincrónica.

En su curso de 1983-1984, dedicado precisamente a los contenidos de los dos libros sobre cine mencionados, Deleuze se pregunta, desde la primera clase, si “la imagen cinematográfica puede verdaderamente excavar el tiempo, si puede expresarse como una imagen-tiempo” (2018, pág. 6), sabemos que su respuesta será afirmativa, pero para ello el cine debía sufrir ciertas transformaciones que lo hicieran pasar del cine clasificado clásico al cine llamado moderno, algo debía cambiar primero, las “aberraciones” del cine clásico debían devenir tendencias estructurales del cine moderno para que se diera aquella “experimentación cinematográfica más directa sobre el tiempo” (pág. 16). La exposición de esta transformación tiene lugar en las primeras clases de 1984, allí Deleuze presenta el paso de un cine basado en las imágenes-movimiento a uno cimentado en las imágenes-tiempo.

Para hacer corta aquella historia deleuziana del cine y sus imágenes, podríamos decir lo siguiente: el cine clásico estaba dominado por las imágenes-movimiento, de ellas podía obtenerse una imagen del tiempo, pero esta sería, la mayoría de las veces, no siempre, una imagen indirecta, decimos que no siempre era así ya que el cine clásico estaba lleno de “aberraciones” que contradecían dicho modelo, en ellas aparecía el tiempo de forma directa a través de lo que Deleuze llama imágenes-tiempo; habrá que esperar hasta el cine moderno para que este tipo de imágenes dejen de ser aberraciones y se conviertan en la norma dominante del cine. No es que el tiempo aparezca en el cine hasta el cine moderno con sus imágenes-tiempo, de hecho “el cine es ya plenamente conciencia de tiempo [en el periodo clásico], pero la conciencia de tiempo en el cine deriva de la imagen-movimiento” (2018, pág. 273), es decir, en aquel primer cine aparece una forma indirecta del tiempo, una forma apenas derivada.

Esta forma indirecta del tiempo o “la conciencia cinematográfica del tiempo” (pág. 274) se lograba, para el autor francés, gracias al montaje —ya veremos que, en el cine moderno, y en sus imágenes-tiempo, el montaje perderá relevancia y de él no se derivará directamente el tiempo, tesis que concuerda con la de Tarkovsky. Para Deleuze, en el cine clásico “el montajista es el que organiza las imágenes-movimiento de tal manera que derive de ellas una imagen-tiempo” (pág. 274), así en este primer cine el montaje hace posible, de forma indirecta, obtener una imagen del tiempo, este realiza una suerte de síntesis temporal a partir de diferentes cortes, haciendo aparecer una linealidad temporal donde antes había puro presente de las imágenes grabadas. En pocas palabras, el montaje “le impone a dicho presente dimensiones temporales” (pág. 279), el problema para Deleuze será que estas dimensiones temporales se definen por

el orden de las sucesiones que impone el montaje²⁰³, “más allá de que [aquellas] se perturben y se alteren” (pág. 287), de este mecanismo solo puede producirse una imagen indirecta del tiempo.

Con el cine vuelto moderno “entraremos en el tiempo, penetraremos en el tiempo” (Deleuze, 2018, pág. 298), algo cambia y permite así obtener una imagen directa del tiempo, una imagen-tiempo ya no como una aberración; esto se da gracias a que se ha invertido la relación entre el movimiento y el tiempo, ahora este último va a determinar al primero. Lo que ha cambiado es que se han debilitado “los encadenamientos sensorio-motores” (pág. 300), esto sucede primero en el neorrealismo italiano, aquí encontramos algo que ya habíamos visto en la esfera más general de la estética, a saber, los personajes “ya no saben qué hacer” (pág. 301), empieza a fallar la lógica de la acción, “lo que han visto ya no puede prolongarse en acción” (pág. 301), así se pasa de un “cine de acción” a un “cine de vidente”, uno donde se ve pero no se actúa en correspondencia con lo visto. Según Deleuze, el cine moderno está lleno de situaciones ópticas y sonoras puras, las cuales exigen un momento de atención o de detención, de cierta pasividad o receptividad que ya no permiten reaccionar con una nueva acción, sino que exigen de los personajes apropiarse de aquella duración. Aquellas nuevas situaciones permiten “penetrar directamente en el tiempo y en el peso del tiempo” (pág. 321), aquellas dejan aparecer “un poco de tiempo puro” (pág. 322).

En *Deleuze y las eras del cine*, Rancière insiste en que no está de acuerdo con aquella periodización del cine que distingue entre cine clásico y cine moderno, y, a su vez, entre el paradigma de la imagen-movimiento y el de la imagen-tiempo, para nuestro autor una no aparece cronológicamente después de la otra, aquellas no son dos momentos del cine sino más bien “dos puntos de vista sobre la imagen” (2018, pág. 146), de este modo no se pasa de un periodo a otro del cine sino simplemente se cambia de un punto de vista sobre la imagen a otro punto de vista sobre la misma. Para ser justos, vale la pena recordar que el mismo Deleuze reconocía esta simultaneidad de estos dos tipos de imágenes, por ello se detuvo tanto en el asunto de las aberraciones del cine clásico, así que tal vez no haya tanta distancia entre los dos filósofos franceses en este punto. Una vez hecha esta salvedad al respecto de no estar de acuerdo con la separación entre dos supuestos cines, Rancière parece hacer suyas parcialmente algunas categorías deleuzianas cuando empieza a hablar, en el texto mencionado, de imágenes-cristal y de imágenes-tiempo, pero rápidamente vuelve a insistir en su crítica a Deleuze, se entienden las razones de ello, para nuestro autor tanto la estética en general como el cine en particular encarnan cierta unidad de los opuestos, en este caso no puede haber

²⁰³ En palabras de Deleuze: “una imagen indirecta del tiempo, reduce el tiempo a una simple sucesión” (pág. 286).

un cine activo y otro pasivo, ya que el cine como unidad imposible de todos los objetos que comparten ese nombre solo puede ser ambas cosas a la vez, la cámara cinematográfica es la unión del ojo activo del director y del ojo pasivo del aparato. Es una lástima que nuestro filósofo se desgaste insistiendo en su crítica y no profundice en aquel concepto, que parece reconocer como pertinente, de imagen-tiempo. Habrá que esperar hasta el libro sobre el director Béla Tarr, para que Rancière vuelva a usar esta categoría.

9.3. El tiempo después del final

Rancière inicia su ensayo titulado *¿Existe una estética deleuziana?* con unas bellas líneas al respecto de lo que implica comprender verdaderamente a un autor:

Comprender a un pensador, no es llegar a coincidir con su centro. Es, al contrario, deportarlo, llevarlo sobre una trayectoria donde sus articulaciones se suelten y dejen un juego. Entonces es posible des-figurar este pensamiento para refigurarlo de manera distinta, salir del apresamiento de sus palabras para enunciarlo en esa lengua extranjera de la que Deleuze, después de Proust, hace la tarea del escritor (2002, pág. 205).

Creemos que algo así es lo que sucede con la lectura que hace Rancière de Deleuze, nuestro autor lo ha comprendido, esto no implica que esté de acuerdo con el núcleo duro de aquella “estética deleuziana”, todo lo contrario, tiene fuertes críticas hacia ella y toma distancia en varios puntos que no son para nada menores, pero aun así parece que no discute la centralidad del tiempo que ve Deleuze en el cine, ni tampoco la importancia de las imágenes-tiempo, es por ello que no tiene problema en usar aquel concepto en su propia obra, citando sin citar al filósofo de *Diferencia y repetición*, Rancière desfigura y refigura el pensamiento filosófico y cinematográfico de Deleuze para usarlo en sus propias empresas intelectuales. Esto es lo que sucede, parcialmente, cuando escribe *Béla Tarr: Después del final*, obra dedicada a este famoso director húngaro. Lo vemos, por ejemplo, cuando Rancière escribe:

Un filme de Béla Tarr será en adelante una combinación de esos cristales de tiempo donde se concentra la presión “cósmica”. Más que muchas otras, sus imágenes merecen ser llamadas imágenes-tiempo, imágenes donde se hace evidente la duración que es el material mismo de que están hechas esas individualidades que llamamos situaciones o personajes (2013, pág. 40).

Está a la vista, los conceptos de cristales de tiempo y de imágenes-tiempo, son deleuzianos, nuestro autor no riñe contra ellos, sino que se los apropia para hablar del cine de Béla Tarr, los usa para nombrar el tono temporal de su obra cinematográfica. Para Rancière, existe en las películas de este director cierta “tensión entre temporalidades”, la cual nos invita a “pensar el desarrollo temporal de la obra del cineasta” (pág. 9), este parece ser el objetivo principal que nuestro filósofo persigue en su pequeño libro, a saber, analizar las diferentes obras de Tarr prestando especial atención al asunto del tiempo, tema para nada menor si creemos en la última línea del anterior fragmento citado, específicamente allí donde se nos dice que la duración, es decir, el tiempo, es el material mismo del que están compuestas las situaciones en las películas de aquel director.

Rancière inicia el primer ensayo de este libro recordando la tercera película de Tarr, esta es *Relaciones prefabricadas*, en ella se nos presenta “la distancia que media entre la planificación oficial –de la producción y de los comportamientos– y la realidad del tiempo vivido, las expectativas, [y] aspiraciones” (2013, pág. 9) de una joven generación de personas que habitan la Hungría de la época. Tarr opone al “tiempo lineal” oficial, que llevaría del mundo primitivo al socialismo, el tiempo efectivamente vivido por las personas de carne y hueso, sacando a la luz la brecha, o el *écart*, que habita entre ambas temporalidades y poniendo de manifiesto que la teleología oficial es un “modelo temporal” que no rige en realidad la vida de aquellos hombres y mujeres ya que “el desarrollo de sus acciones está muy lejos del ordenamiento oficial de los tiempos y las tareas” (pág. 7). Este filme expresará la subversión del modelo temporal lineal dominante saltando entre el antes y el después de la relación amorosa de una pareja que intenta salir adelante en las difíciles condiciones que atravesaba el país.

Para Rancière este asunto del tiempo se repetirá a lo largo de toda la obra de Tarr, quien no tendría dos etapas, una juvenil marcada por la protesta en contra de la burocracia socialista y otra más madura guiada por cierto pesimismo, sino que él siempre habría estado “haciendo la misma película y hablando de la misma realidad” (2013, pág. 10), es decir, habría en este director una gran unidad temática “desde el primer filme hasta el último” (pág. 10), aquella que estaría movida por “la historia de una promesa insatisfecha” (pág. 10), para decirlo de otra manera, Tarr estaría haciendo siempre una misma película sobre y en contra del tiempo de la promesa incumplida. Así, en general, lo que se presenta en todos sus filmes es una lucha en contra de “los esquemas temporales de las retóricas del poder” (pág. 13), él ha tomado distancia “con respecto a las historias, a sus esquemas temporales y sus encadenamientos de causas y efectos” (pág. 13). Vemos reaparecer la lucha estético-temporal en contra del viejo modelo aristotélico con sus reglas para contar historias y sus formas de conexión verosímil entre eventos. A esto Tarr le opone un realismo compuesto por “situaciones que duran” (pág.

13) y ya no por historias que se encadenan²⁰⁴, si algo debe encadenarse serán las sensaciones, las percepciones y las emociones; así se indaga en la profundidad interior de lo sensible. Por esta vía el director no solo problematizará el “despliegue oficial del tiempo” (pág. 15), sino el “límite inmanente” del tiempo en sí mismo, es decir “la pura repetición” (pág. 15); esto se conecta claramente con el tiempo de la promesa incumplida ya que una vez se ha demostrado imposible en su realización, los personajes engañados que creyeron en ella volverán “al punto de partida” (pág. 10), es como si estuvieran condenados a él, a repetirlo infinitamente.

Ahora detengámonos un momento en el filme *La condena*, para ver en él la tensión entre aquellas temporalidades, las de la repetición, las historias y la promesa de fuga incumplida. *La condena* cuenta la historia de un hombre en un pueblo o una pequeña ciudad húngara en la cual siempre está lloviendo, su nombre es Karrer y parece que no le va económicamente bien, es uno más de aquellos que sufren la depresión económica de su país; un día en la taberna del pueblo le ofrecen ganarse un porcentaje de un negocio de contrabando, solo debe ir a recoger algo para luego dárselo al dueño del bar, pero Karrer decide no tomar el encargo, o tomarlo, pero dárselo a otra persona, pasárselo a la pareja de la cantante de la cual parece estar enamorado, esto “con la esperanza de que algún incidente en el trayecto [...] le impida regresar” (2013, pág. 38) con ella, y así él pueda ocupar su lugar, es decir, “quedarse con la mujer”. Es claro que es la ley de la repetición aquello que gobierna el clima y el ambiente general de la película, por ello siempre está lloviendo, la lluvia es la manifestación de aquella ley, este capítulo del libro se titula *El imperio de la lluvia*.

La ley de la repetición es “el mundo exterior que penetra en los individuos” (2013, pág. 34), es la “niebla, el viento, la lluvia y el barro” (pág. 36) que atraviesan y se instalan en todas las cosas y en todas las almas que habitan aquel pueblo. Se podría pensar que Karrer pudo haber tomado el encargo e intentar escapar de aquel imperio de lo siempre igual, pero lo que explica la jugada arriesgada de ceder la tarea encomendada es que para él aquella “mujer es la guardiana a la entrada de un túnel que conduce hacia algo desconocido, algo que él no puede nombrar” (pág. 38), ella es guardiana, puerta y llave de lo nuevo que podría romper la ley de la repetición; lo nuevo que es aquello a “lo único que pueden aspirar los que no actúan, los que no son más que percepción y sensación” (pág. 38). En este caso historia, promesa y repetición se apoyan mutuamente, sin duda la película también cuenta una historia, esta es una de la cual sus personajes intentan escapar, o más bien, es una historia donde de lo que se trata es “de atravesar el muro de la repetición” (pág. 36) y lo que la funda es en sí misma la promesa del posible escape,

²⁰⁴ En palabras de Rancière: “la historia exige [...] elementos que pueden insertarse en un esquema de causas y efectos” (2018, pág.14).

es por ello que Karrer en uno de sus diálogos dice que “todas las historias son historias de desintegración” (pág. 36), en este ejemplo, se trata de una historia de desintegración de sí misma como historia que se repite indefinidamente pero que puede ser interrumpida. El problema será que “no se le puede ganar a la lluvia ni a la repetición” (pág. 37), por esto aquella promesa está condenada de antemano a fracasar.

Si, en parte, Tarr habla a través de Karrer, es evidente que a él tampoco le gustan las historias que se basan en el “encadenamiento de acciones” (2013, pág. 33), y que en vez de eso ha optado por dar “a lo visible el tiempo para producir su propio efecto” (pág. 33), por esto Karrer “no actúa”, por ello en vez de un gran despliegue de la técnica del montaje lo que vemos en la película son grandes y lentos planos secuencia, allí nos encontramos con un curioso materialismo o realismo de Tarr:

Para él, los verdaderos acontecimientos no se componen de proyectos, obstáculos, éxitos o fracasos. Los acontecimientos que forman una película son acontecimientos sensibles, recortes de la duración: momentos de soledad donde la niebla exterior penetra lentamente en los cuerpos (2013, pág. 39).

La “materia propia” de aquellos acontecimientos sensibles es la duración o el tiempo mismo, ellos son los que permiten profundizar en lo sensible, en los afectos y preceptos que pone en marcha el filme, por ello Tarr ve allí “cristales de tiempo” o imágenes-tiempo, de ellas se componen las situaciones de las que está hecha la película. Esta toma de partido del director tiene una consecuencia en realidad paradójica, por un lado, se confirma el nuevo triunfo de la ley de la repetición cuando al final de la película una cadena de traiciones hace fracasar el plan del contrabando haciendo que nadie pueda escapar de este pueblo y su lluvia, pero, por otro lado, el director mismo alcanza de alguna manera “la verdad de lo innombrable” (2013, pág. 41) cuando permite a su cámara demorarse, detenerse y durar en aquellos lentos planos secuencia perfectamente logrados que expresan la verdad de lo real.

Tenemos otro ejemplo de esta tensión entre la temporalidad de la promesa y la temporalidad de la repetición en el largometraje titulado *Armonías de Werkmeister*, este cuenta la historia de un pueblo de Hungría al cual llega un circo que trae consigo el cadáver de una enorme ballena y a un supuesto príncipe, en cuestión de horas el pánico y la superstición se apoderan de las personas del pueblo, quienes caerán bajo el influjo autoritario de un partido del orden que atacará irracionalmente a todo lo que le parezca extraño. Esta historia se centra en el “idiota” János quien debe cuidar a un hombre envejecido llamado Ezster, mientras los eventos que provoca la llegada del circo tienen lugar. Al respecto del asunto que nos interesa, vemos en esta película la promesa de lo nuevo tomando la forma de la llegada del circo con la ballena y el príncipe —aunque tal

vez la ballena también pueda ser interpretada como lo viejo muerto o como la muerte en tanto lo desconocido en sí mismo—, lo nuevo será a su vez llenado de sentido por una cadena de significantes que van desde lo extraño, pasando por lo monstruoso, el exceso, lo inquietante y llegando hasta la locura. La ballena gigante expuesta en el interior de uno de los camiones del circo es un buen ejemplo de lo monstruoso y lo extraño. Tarr intenta aquí “introducir en el corazón de lo real un elemento fantástico que lo corte en dos” (2013, pág. 60), pero este fantástico a la vez es “lo real” de todo aquello que excede lo propio de la lógica de las historias y de las intrigas.

El problema es que esta promesa de lo nuevo es rápidamente traicionada, la llegada del circo genera el ambiente propicio para una revuelta autoritaria, el partido del orden gestionará el miedo que provoca aquello nuevo en los habitantes del pueblo para llevar a cabo una revuelta policial en contra de todo aquello que se considere raro. “El orden de la repetición ya ni siquiera autoriza la desviación de la estafa hacia la vida nueva” (2013, pág. 62), puede ser que aquel extraño príncipe profeta sea simplemente un estafador más, eso no importa, el partido del orden no permitirá siquiera la existencia de una falsa promesa de una vida diferente. La táctica de este partido policial no es otra que la destrucción irracional llevada a cabo por las personas del pueblo, como si la destrucción fuera la única salida secreta de la repetición para ellas, pero sabemos bien que en este caso la destrucción no es más que la otra cara de la repetición. Lo que muestra el filme es “una pura destrucción material [...] sin otro resultado político-ficcional que brindarle al partido del orden la ocasión para tomar finalmente las cosas en sus manos” (pág. 65).

En una de las escenas finales la horda enardecida de pueblerinos ataca el asilo lleno de “enfermos mentales” quienes serán violentados por encarnar también lo extraño, János mismo queda atrapado allí, “la idiotez entonces no puede más que volverse locura” (pág. 66). János es castigado por “procurar asumir el peso del exceso” (pág. 61), él nunca tuvo miedo de la ballena, todo lo contrario, estaba fascinado por ella, quería también ver al príncipe, deseaba dejarse tocar por todo lo desconocido que traía aquel circo, pero desafortunadamente “quienes son testigos de lo extraordinario y de lo monstruoso no ganan en potencia sobre la pantalla sino a costa de ser aplastados como personajes” (pág. 62). Así, una vez más, se desenvuelve la tensión entre el tiempo de la repetición de lo siempre igual —en este caso apoyado en un aparato policial— y el tiempo de la promesa de lo nuevo que siempre es derrotada. En la tensión entre “los dos regímenes sensibles fundamentales de la repetición y el salto a lo desconocido” (pág. 55), aquel salto “puede no conducir a ninguna parte” (pág. 55). Aun así, Rancière dirá que las películas de Tarr llevan en sí cierto “mensaje de esperanza” (pág. 66).

Ya haremos explícita nuestra interpretación de esta esperanza, pero antes debemos examinar la que sería la “última película” de Tarr, aquella que cerraría el camino empezado décadas atrás y en la cual se le daría un último tratamiento a aquel mismo problema que atravesaría toda su obra, este filme es *El caballo de Turín*. Esta película cuenta la historia del cochero que azotaba al caballo sobre el cual Nietzsche se habría arrojado antes de entrar en aquella oscura noche de la cual no volvería a salir; allí se narran los difíciles y repetitivos días de aquel caballo, su cochero y la hija de este. Como la mayoría de las películas de Tarr, esta es un filme a blanco y negro, lleno de lentos planos secuencia, dominada en su atmosfera, esta vez no por la lluvia, sino por la nieve, donde se muestra la complicada vida del caballo, obligado a llevar sobre sí pesadas cargas en aquel duro invierno; la vida del cochero, quien solo posee una mano y le es difícil hacerse cargo él solo de las actividades más básicas del día a día; y la vida de la hija de este, quien debe ayudarlo en todo tipo de trabajos de cuidado.

Una escena que se repite un par de veces es lo que sucede cuando el cochero llega con el caballo a la casa y debe alistarse para comer y dormir, son dos escenas muy parecidas y largas en las cuales la hija debe ayudar al cochero a desvestirse y vestirse para luego comer con la única mano que tiene la una única papa cocida que parece ser su cena. Vemos claramente a la repetición, esta es explícita, los días de los protagonistas se suceden de forma casi idéntica, así es por lo menos hasta que el caballo ya no puede más, y por ello es por lo que el cochero y su hija intentarán irse de esa casa, pero pronto volverán, no podrán marcharse. No sabemos si haya más repetición de lo mismo, el caballo quien era la base material de aquella ya no puede garantizarla más.

En esta última película incluso se podría decir que ya ni siquiera hay una verdadera promesa de huida, de cambio o del advenimiento de lo nuevo; esta es una suerte de tipo puro o ideal del filme que siempre ha estado intentando filmar Tarr: “dos individuos, que representan por sí mismos la mayor multiplicidad que ese número hace posible —de sexos y generaciones—” (pág. 80), enfrentados primero a la ley de la repetición, pero luego al límite mismo de su posibilidad. Ni promesa, ni historia, solo la escena pura de la repetición y la amenaza de que esta no se repita, ya no por un escape fuera de ella sino más bien por la muerte y la miseria que la interrumpen. Vemos aparecer a lo animal que se presenta como “la figura en la que lo humano experimenta su límite” (2013, pág. 81), sin el caballo no habrá más repetición de lo siempre igual, ya no habrá más papa hervida que comer con una sola mano o con dos —o por lo menos eso es lo que parece.

Rancière ve en esta película la tensión entre tres tiempos, los nombrará el tiempo de la declinación, el tiempo del cambio y el tiempo de la mera repetición. El primero, claramente, es el que “lleva al caballo hacia una muerte que quedará oculta” (2013, pág. 81), el de la “lámpara que ya no quiere encender” y el del “pozo seco” (pág. 82). La vida

de los tres personajes y las cosas que los rodean declina, se agota, pone en peligro la repetición. El segundo es el intento fallido del padre y de la hija de irse de la casa, ellos cargan sus cosas “en una carreta de mano de la que tirará la muchacha” (pág. 82), se van y desaparecen en el horizonte distorsionado por la nieve, pero esto solamente para reaparecer en la pantalla un momento después, regresando a la casa, tal vez la chica no iba a lograr halar de la carreta hasta su destino. Y el tercero es el tiempo de la repetición que parece nuevamente volver a triunfar con el regreso de los protagonistas a su casa, aun cuando se pone en duda que puedan ellos seguir viviendo ahora sin el caballo. La interpretación de Rancière es que tal vez lo que sigue a esos tres tiempos no sea el tiempo de la muerte del cochero y de su hija; para él aquel tiempo final es “más bien el tiempo del juicio” (pág. 83) de aquellos cuerpos que “a lo largo de todo el filme, no han dejado de esbozar la imagen de un rechazo a abandonarse a la mera fatalidad del viento y la miseria” (pág. 84), a la mera fatalidad de la repetición, nuestro autor parece creer que los dos personajes no cederán ante el fin de la repetición como muerte, insistirán de alguna manera digna en la vida. Para él el círculo cerrado siempre está abierto, así “la última mañana es todavía una mañana previa y el último filme todavía es un filme más” (pág. 85). La repetición digna de la vida usada en contra del fin de la repetición como muerte.

Rancière interpreta a Tarr como una especie de director democrático quien parece creer firmemente en “la capacidad de los seres más mediocres para afirmar su dignidad” (2013, pág. 52), cualquiera puede demostrar su dignidad sin importar el papel que le corresponda jugar en el gran drama de la vida. Tarr no sería entonces un director triste “que hace planos secuencias bien pulidos sobre historias pesimistas” (pág. 52), en contra de la ley de la repetición en apariencia siempre triunfante, el director húngaro opondrá e intentará confirmar “la débil pero irreductible capacidad de afirmar contra ella ‘honor y orgullo’” (pág. 52) —tal vez esta sea aquella misma débil fuerza mesiánica en tanto fuerza de los débiles a la que se refería Benjamín en sus *Tesis sobre la historia*— que se expresa en el plano cinematográfico en el movimiento de los cuerpos que “contrarían el movimiento en círculos propio de la repetición” (pág. 53). Tarr, a su manera, toma partido por aquellos personajes que con sus cuerpos marcan trayectorias de fuga fuera del círculo, aun cuando la potencia de sus vectores no logre vencer la fuerza centrípeta del orden contra el cual se revelan. Por ello Tarr usa como protagonistas a “traficantes, ladrones, estafadores y falsos profetas” (pág. 29), ellos encarnan la débil posibilidad del cambio y, a la vez, la dignidad de los débiles.

El tiempo después del final no es el tiempo uniforme y moroso de quienes ya no creen en nada. Es el tiempo de los acontecimientos materiales puros a los que se enfrenta la creencia [de los débiles] durante todo el tiempo que la vida [y el cuerpo de aquellos] pueda soportarla (2013, pág. 15).

O, en otras palabras, las obras de Tarr representan:

Un lugar ejemplarmente ordinario donde puedan ritmarse la espera de lo idéntico y la esperanza del cambio, donde la tentación ofrecida y el desastre anunciado conformen la situación en que los individuos se jueguen su dignidad, tal es la fórmula para la cual los filmes de Béla Tarr deben inventar variantes significativas (2013, pág. 77).

9.4. Bifurcación afortunada

Rancière no nos dice más al respecto de su interpretación afirmativa de la ley de la repetición que sigue reapareciendo hasta el final en las obras de Tarr, debemos dar un pequeño rodeo por una curiosa e inesperada cosmología para hallar en nuestro autor una defensa explícita y más detallada de aquella lectura no pesimista de la eterna repetición. Esta la encontramos en un bello prefacio que escribe Rancière para *La eternidad por los astros* (2003), libro del famoso conspirador Auguste Blanqui.

Rancière se opone a la interpretación que ha hecho carrera al respecto de aquel libro. Según ella, Blanqui encerrado en una prisión en la cual tiene prohibido mirar hacia afuera y luego de ver la larga lista de derrotas de la clase obrera francesa durante todo el siglo XIX, traslapará ese sentimiento de derrota eterna y repetitiva desde el mundo terrestre hasta el mundo estelar, construyendo así una cosmología de la eterna repetición de lo mismo, es decir, de la eterna repetición de la derrota popular. El mismo Walter Benjamín, a quien se debe en parte el rescate de la figura de Blanqui, no duda en afirmar que el último libro de aquel gran líder proletario no era otra cosa que una “rendición incondicional” (2003, pág. 167) frente a la sociedad burguesa, o, en el mejor de los casos, una ingenua consolación. En contra de esta interpretación ya tradicional quisiéramos aquí hacer escuchar las voces de Rancière y de Miguel Abensour, quienes por caminos diferentes insistirán en la potencia afirmativa de *La eternidad por los astros*. Abensour es contundente al respecto:

Se abandona uno a este movimiento, y es la recaída en la aceptación que funda el orden y los valores establecidos, o una gesticulación de tipo pesimista-nihilista; en suma, la fatiga de la razón. A esta fatiga de la razón Blanqui no cedió jamás. Tiene en la mira y llega a alcanzar algo completamente diferente, y su derrotero todavía está ahí para ser meditado. [...] Blanqui se niega a la alternativa [pesimista], descubre y toma prestado otro camino (2003, pág. 128).

En su encierro obligado, Blanqui afirma un extraño materialismo que puede pensar lo infinito del universo, despliega el materialismo como una “fuerza de afirmación”, el revolucionario encerrado no está para nada vencido, ante la nueva derrota del proletariado francés que será la derrota de la Comuna de París, Blanqui opta por consagrar su energía a pensar “la totalidad universal”. Aquella búsqueda de la verdadera inmanencia lo lleva a descubrir “un campo de batalla, de conflagraciones gigantescas, un movimiento perpetuo puntuado de muertos y resurrecciones; en suma, el trabajo de las revoluciones en permanencia” (2003, pág. 132), no es que todo esté quieto eternamente en su orden ya dado, sino todo lo contrario, lo que se encuentra en el infinito del universo es la lucha eterna, la repetición infinita de los choques creadores entre los cuerpos.

Al respecto de la detención absoluta del universo, esta es una opción por la cual Blanqui jamás tomará partido, esta no es otra que la muerte, es decir, el enfriamiento final del cosmos —la hoy muy de moda hipótesis física de la entropía y la disipación energética de los cuerpos. El líder revolucionario “detesta las tinieblas, el frío, los desiertos helados, la soledad y la inmovilidad; valora los océanos de llamas, todos los cuerpos en estado de ignición, la incandescencia” (pág. 133). En contra del frío y de la muerte final, se privilegia el fuego y el choque que vuelven a poner en marcha el calor del universo. Blanqui quiere ver en el universo un “*clinamen* generalizado e ininterrumpido” (pág. 133), a esto Abensour lo llamará “macro-atomismo”. No hay en aquel libro, entonces, un canto ingenuo a la derrota, todo lo contrario, “*La eternidad por los astros* es un himno a la vida universal” (pág. 134), espinosianamente podríamos decir que Blanqui “conoce la alegría”, está afectado de ella, y no de tristeza, cuando escribe aquellas páginas.

Podríamos decir que Rancière suscribe en términos generales esta interpretación de Abensour, por ello, hablará del “gran materialismo” de Blanqui, una mezcla moderna de “la lluvia de átomos epicúrea y del fuego regenerador estoico” (2003, pág. 15), aquel materialismo no verá en el universo un gran orden inmutable sino la potencialidad anárquica del cosmos que se encuentra en la fuerza de atracción que provoca el choque entre los cuerpos y, por ende, el nuevo calor que revive a los cuerpos muertos. Rancière presenta un argumento que Abensour pasa por alto y que es clave para desplegar una interpretación afirmativa de la repetición, para nuestro filósofo “el acto decisivo es entonces volver a la repetición contra ella misma” (pág. 23), es decir, será en realidad la repetición la que tenga la clave de la no repetición de lo mismo. Recordemos que el modelo cósmico de Blanqui se basa en considerar que el universo está compuesto por un número limitado de componentes, tal vez cien, ellos a su vez en tanto limitados solo pueden combinarse en un determinado número limitado de formas, el problema es que el espacio del universo es infinito, así que lo infinito no puede ser llenado con formas finitas, a menos que estas formas tiendan a repetirse, y esto es lo que Blanqui cree que

sucede, las combinaciones de formas entre los cuerpos simples limitados se repiten infinitamente para poblar el espacio infinito del universo, esto lleva al revolucionario a afirmar que existen, existieron y existirán siempre simultáneamente infinitos dobles de la tierra o de nosotros mismos. No hay en este modelo de Blanqui una derrota del proletariado que es seguida por otra derrota y luego por otra y así hasta el infinito, el infinito de Blanqui no es sucesivo sino simultáneo, lo cual abre la puerta a la “infinidad de mundo co-existentes” (2003, pág. 25), lo que quiere decir esto, es que lo que hay en cualquier punto del tiempo del universo es una infinidad de mundos en los que efectivamente se da la derrota del proletariado a la vez que se da la victoria de este.

Por ello el universo de Blanqui jamás niega la esperanza, ella habita en la posibilidad de las bifurcaciones afortunadas, es decir, en esos caminos infinitos siempre actuales, pasados y futuros en los cuales el azar hizo que los dobles de Blanqui caminaran por unos senderos que no terminaban en la cárcel sino en el cielo plebeyo materializado en el mundo sublunar. Rancière deviene momentáneamente nietzscheano: “Es preciso entonces en cada golpe negar y afirmar al mismo tiempo el azar” (pág. 26). A este precio, quizá, varios de los miles de millones de Blanquis verán por primera vez “relumbrar el brillo de un mundo de hombres libres” (pág. 26). Si las películas de Tarr describen cierta tensión entre política y policía del tiempo, dejando siempre abierta la esperanza para la afirmación de la dignidad de los humildes aferrados a la vida repitiendo ya no lo mismo sino repitiendo aquel valor; por su lado, Blanqui afirma la victoria sobre la repetición a partir de ella misma, su historia cosmológica es también una extraña política —literaria o filosófica— del tiempo.

9.5. Repetición en Rancière y Deleuze

Intentemos, para terminar, ver lo propio de la repetición en Rancière, aquella que se presenta a través de Tarr y Blanqui, haciendo una rápida comparación de esta con la repetición en Deleuze. Detengámonos un momento, de forma forzosamente superficial como no podría ser de otra manera al encontrarnos con un pensamiento profundamente difícil, en el concepto de repetición deleuziano. Quien haya leído así sea un poco de *Diferencia y repetición* entenderá que lo que se juega en estos dos conceptos y en su relación es algo así como la lógica misma del ser (en este caso, del “*ser del Devenir*” (92)), esto es, la ontología más radical de la diferencia, o, como diría Lapoujade (2016), una suerte de caosmología.

En esta relación de dos elementos “*si la diferencia juega el rol de un nuevo fundamento, la repetición es su nuevo agente de selección*” (pág. 70). La diferencia aparece definida primero, el primer capítulo de aquel libro es sobre ella, esta es la palabra que sirve para

indicar la idea de lo múltiple sin fondo, pero ella debe ser pasada por la repetición, debe pasar por “la prueba” de la repetición. En el segundo capítulo, titulado *La repetición para sí misma*, apartado que se propone la definición de esta categoría, la pregunta por la repetición es inseparable de la pregunta por el tiempo, pero no es que las repeticiones “se desplieguen en el tiempo, sino por el contrario es el tiempo el que se constituye, se engendra según diferentes tipos de repeticiones” (pág. 71); hay una prioridad de la repetición sobre el tiempo, sobre los diferentes tipos de temporalización. Kantianamente, Deleuze nos habla de una triple síntesis del tiempo, esto implica la existencia de tres tipos de repetición y, por ende, de tres tipos de tiempos constituidos por ellas. De nuevo, en palabras de Lapoujade:

Deleuze distingue en este sentido tres tipos de repetición que engendran tres modos de temporalizaciones distintos (que contienen cada uno las tres dimensiones del tiempo): 1/ las repeticiones del hábito (o el presente como fundación del tiempo); 2/ las repeticiones de la memoria (o el pasado como fundamento del tiempo); 3/ las repeticiones del eterno retorno (o el porvenir como “desfundamentación” del tiempo) (pág. 71).

Tres tipos de repetición que dan forma a tres tipos de tiempo, estos podrían parecer los más o menos típicos presente, pasado y porvenir; aunque en este caso el porvenir no será el mero futuro, sino más bien el tiempo puro del eterno retorno de la diferencia; el presente será la base del pasado y el futuro tal como los entendemos normalmente y el pasado genuino será una suerte de pasado intemporal siempre acontecido, pero nunca presente. La primera síntesis del tiempo será llamada por Deleuze “el hábito”, esta será la encargada de producir el presente, ya que “el presente no está dado, es aquello que conquista el hábito contrayendo una sucesión de instantes” (pág. 71); aquí el filósofo francés recurre a la facultad kantiana de la imaginación y le asigna el papel de “contraer los casos” y fundirlos en “una impresión cualitativa interna (DR, 97)” (pág. 71) la cual constituye el presente. Pero este presente no sería solamente el presente, “a él que pertenecen tanto el pasado como el futuro; el pasado en la medida en que los instantes precedentes son retenidos en la contracción; el futuro, porque la espera es anticipación en esa misma contracción (DR, 120)” (págs. 71-72). Retención y anticipación de casos — repeticiones— contraídos. Por eso decíamos que el pasado de la segunda síntesis del tiempo no es el pasado tradicionalmente entendido, ni el porvenir como la tercera síntesis es el típico futuro, más bien estos dos tiempos tradicionales se basan o incluso son dos formas del presente, algo similar a lo que sucede con la teoría agustiniana del tiempo.

Para Lapoujade, luego de la primera síntesis del tiempo, la cual es el tiempo de los presentes, sus anticipaciones y sus retenciones, los cuales pasan dentro del tiempo

mismo que ha sido constituido por ellas, hace falta un tiempo que ocurra fuera de aquel, “hace falta introducir otro tiempo, exterior al tiempo que pasa, es decir *un tiempo que no pasa*” (pág. 75). Es aquí donde aparece la segunda síntesis del tiempo “como fundamento del tiempo”, “como síntesis de la memoria” (pág. 75). Este tiempo, el verdadero pasado, es “el pasado que no pasa, sino que se conserva. Los presentes pasan y se pierden en otra cosa, mientras que el pasado permanece y se conserva en sí mismo” (pág. 75), este es un pasado diferente al que se deriva del presente de la primera síntesis, este es un pasado que en realidad “jamás ha sido presente” (pág. 75), si lo hubiera sido ya no existiría, no podría ser el pasado de la segunda síntesis, el pasado como pasado intemporal, este es un pasado que no hace parte del “mundo temporal”, sus repeticiones se comportan como si provinieran de “otro mundo” (pág. 75). Aquí sucede como con aquel pasado schellingiano de *Las edades del mundo*, aquel pasado intemporal que se “convierte en la condición de cada presente y de su pasaje. Cada presente de nuestra vida es una repetición de nuestro pasado entero, contraído bajo tal o cual aspecto” (pág. 75). Este pasado como memoria es la condición intemporal y fundamental de todos los presentes realmente existentes.

Pero esta segunda síntesis debe ser superada si se quiere pensar una forma de repetición y de tiempo que se refiera al “sin fondo del Ser” (pág. 83), esta será rebasada por la tercera síntesis o “síntesis del porvenir” (pág. 83); aquella a la que Nietzsche le ha dado el nombre de eterno retorno. Para Lapoujade, leyendo a Deleuze, esta tercera forma del tiempo es una forma vacía, una forma pura:

Es la forma de todo lo que cambia y se mueve, pero es una forma inmutable y que no cambia. No una forma eterna sino precisamente la forma de lo que no es eterno, la forma inmutable del cambio y del movimiento” (CC, 46-47). El tiempo deviene una línea abstracta, aquella misma que Deleuze concibe como inseparable de lo sin fondo (DR, 407) (pág. 84).

A su vez, esta tercera forma del tiempo en tanto acontecimiento —la muerte de Dios como verdadera acción— abre y mezcla, a la vez que deshace, un tiempo del antes, un tiempo del durante y un tiempo del después de aquel acontecimiento; este hace “coexistir en sí mundos imposibles que se distribuirían parcialmente, diferencialmente y paradójicamente” (pág. 87). Lapoujade se pregunta: “¿No están siempre los individuos tomados en varias temporalidades a la vez?” (pág. 87).

Algo que no habíamos dicho por cuestiones de espacio es que en aquel segundo capítulo de *Diferencia y repetición* Deleuze le da también un nombre proveniente de la teoría de las pulsiones psicoanalítica a cada una de las síntesis del tiempo, a la primera la asocia con Eros, a la segunda con un Eros desexualizado y a la tercera con Tánatos; anticipando

una línea de pensamiento que luego será desarrollada por Nick Land en su lectura de Bataille, Deleuze ve a la pulsión de muerte como el otro nombre del eterno retorno, “*el instinto de muerte deviene eterno retorno*” (pág. 91). Es bien sabido que el eterno retorno no es eterno retorno de lo mismo, del sí mismo o de la presencia; el eterno retorno para Deleuze es eterno retorno de la diferencia, es decir, “de las potencias del sin fondo” (pág. 91), lo único que retorna es la diferencia, el exceso, lo que difiere. Por ello el eterno retorno, o la tercera síntesis del tiempo, cumple aquella función de “desfundamentación”, permite liberar lo sin fondo diferencial o el “caos cósmico”.

Sin duda estamos ante dos conceptos de repetición que dan forma ambos al tiempo mismo, pero son dos conceptos de diferente nivel o naturaleza. En Rancière, este concepto del tiempo de la repetición o de la repetición como una forma del tiempo (uno de los tiempos más fundamentales en las escenas o la cartografía de Tarr) aparece como el tiempo fundamental que lo gobierna todo y del cual se intenta siempre escapar por vía de lo nuevo-desconocido; vimos la preeminencia de este tiempo materializada en un clima agobiante de lluvia y nieve incesantes, además por supuesto en la derrota de los intentos de escape de los protagonistas de aquellas “historias”. Así mismo, vimos como la repetición también fue interpretada desde el interior de las películas de Tarr como un vector afirmativo en contra de sí misma cuando esta devino en repetición de la dignidad de los humildes que se negaban a morir. Y en esta misma dirección nos encontramos con la repetición cosmológica creativa y afortunada que Rancière lee a través de Blanqui, allí la repetición aparece como condición de posibilidad de la existencia siempre actual de infinitos mundos donde la ley de la repetición de lo siempre igual ha sido vencida, aun a costa de que a la vez esta siga venciendo en otro sin fin de mundos igualmente actuales. En ambos casos se opone una forma de repetición a otra. Habrá que buscar otros ejemplos cinematográficos en los cuales una repetición afirmativa esté al servicio de la apertura de lo nuevo-desconocido, esto hasta ahora no sucedió en las películas de Tarr. Así como habrá que pensar en modelos cosmológicos donde la repetición afortunada venza a la repetición de lo mismo sin pactar por ello una paralela victoria de esta última.

Forzando un poco la comparación, podríamos decir que Deleuze también opone un tipo de repetición, y con ella el tiempo que esta hace posible, a los otros dos tipos de repetición y con ellos a los dos tipos de tiempos que les corresponden; en este caso Deleuze afirma la tercera repetición, tercera síntesis del tiempo o eterno retorno, a las repeticiones del hábito y la memoria. Tal vez estas últimas podrían ser leídas como formas policiales del tiempo y la repetición, mientras que la última en su papel desfundamentador hace posible liberar lo que desde una lectura “realista especulativa” de Rancière podríamos llamar lo nuevo-desconocido como lo real sin fondo —dejaremos por ahora para las conclusiones nuestra opinión sobre la posibilidad de tal lectura. Si

Deleuze usa la tercera repetición para liberar lo sin fondo, Rancière usa su segunda interpretación de aquella (repetición digna o repetición afortunada) para afirmar una política temporal de los humildes; pero como vimos lo nuevo-desconocido se quedó obturado, tal vez algo de esto se explique por el rechazo de nuestro autor a lo sublime, asunto que exploraremos en seguida.

En este apartado esperamos haber mostrado que de la interpretación que Rancière hace de la obra de Béla Tarr se desprende una política del tiempo. En ciertas películas analizamos cómo aparecían personajes que la encarnaban: sujetos que intentaban escapar del círculo repetitivo, aunque terminaban siendo vencidos por él. Al mismo tiempo, surgían figuras policiales dedicadas a frustrar cualquier intento de fuga frente a la temporalidad dominante. En el propio Tarr reconocimos también una obstinación por resistirse a esa trama, ya fuera a través de su manera de componer imágenes-tiempo o en la defensa de una potencia “digna” de la repetición cuando esta era sostenida con terquedad por los más humildes.

10. La luz que todo lo ilumina

El tiempo de la promesa de la emancipación es también aquel en que toda piel resulta capaz de manifestar el brillo del sol, todo cuerpo autorizado a gozar de él cuando puede y a hacer sentir ese goce como testimonio de historia.

J. Rancière

Pequeña ontología de la luz insinuada por Rancière: en su libro *Figuras de la historia*, (2013) nuestro autor parece sugerir una ontología de la luz inspirada en Heráclito, pero a al cual no le da un mayor desarrollo posterior, esta se basa en una democrática luz solar que ilumina a todos los cuerpos por igual. Parece que toda nuestra indagación sobre el tiempo y las políticas del tiempo vuelve siempre a hacernos girar alrededor de la pregunta de cómo contar una historia, una historia que no sea contada por los poderosos, es decir, una historia no policial. Luego de habernos detenido en los campos temáticos de la literatura, la estética y el cine, podemos ya completar nuestra indagación inicial al respecto de la historia y de cierta política de la historia en Rancière —que es a la vez también una política de la escritura.

En aquel libro Rancière propone una tipificación que luego abandona al respecto de la historia, para él la historia se habría dicho en occidente principalmente en cuatro sentidos que denomina así: “colección de ejemplos”, “arreglo de fábula”, “potencia historial” y “entramado historizado de lo sensible” (pág. 64). El primero haría referencia a las historias de los grandes héroes, el segundo a las narraciones descritas en la *Poética*, el tercero a la historia cargada de cierta “potencia ontológica” —Heidegger sería el mejor ejemplo de esto—, y el cuarto sería aquel encarnado por Rancière.

Este último sentido de la historia es propio de la época democrática, es “aquel en que cualquiera y cualquier cosa hacen historia y dan testimonio de la historia” (pág. 63). Este es el entramado historizado de lo sensible. Pareciera que esta elección de palabras para nombrar este cuarto sentido de la historia recoge la trama propia de la propuesta de Aristóteles (entramado), el hecho de que la historia siempre es historia de determinada

época²⁰⁵ (historizado) y, también lo sensible, muy trabajado por nuestro autor, en tanto sentido y significado —como también ya lo habíamos señalado antes.

Rancière es un hijo de su tiempo o más bien de su época, nombrada por él en este texto como “la edad de la historia”. En la edad de la historia —también llamada época democrática o época romántica—, la historia ha dejado de ser solo de aquellos que tenían precisamente el privilegio de hacer la historia en las épocas anteriores. “La edad de la historia es aquella en la que cualquiera puede hacerla porque todos están haciéndola ya” (2003, pág. 20). Ha terminado la época de los grandes reyes, guerreros y papas, ahora cualquiera puede hacer la historia ya que “todos están hechos por ella” (pág. 20), algo de esto es lo que vemos repetirse en las distintas artes: desde los niños mendigos hasta un cochero manco merecen la dignidad de contar su propia “historia”, de inventar sus propios tiempos, temporalidades o heterocronías.

La última línea citada parece remitir a una ontología implícita que alude al ser del cual están hechos los seres que aparecen o crean historias y tiempos. Tal vez, en este texto —y este es uno de los caminos que Rancière apenas insinúa y luego deja en suspenso—, estemos ante una forma de ontología de la luz, de inspiración no heideggeriana. Rancière parecería estar tanteando aquí una vía alternativa a una ontología de corte kantiano —posibilidad esta última que intentaremos abordar con mayor detenimiento en el siguiente capítulo. Al referirse a este cuarto sentido de la historia, en el ensayo *Lo inolvidable*, Rancière afirma:

La [edad de la] historia es el tiempo en el que aquellos que no tienen derecho a ocupar el mismo lugar ocupan la misma imagen: el tiempo de la existencia material de esa luz común de la que habla Heráclito, de ese sol juez del que no es posible escaparse. [...] Se trata de cierto reparto de la luz (2003, pág. 21).

Si hacemos caso a las palabras de nuestro autor, podríamos suponer que esta historia como entramado historizado sensible e igualitario se cruza con la historia como ontología, en este caso como ontología de la luz. Tal vez, no es casual la referencia a Heráclito. El sol juez y la luz común de la que nadie puede escapar estarían en el centro de esta ontología implícita pero repetida secretamente. En este punto no es claro a cuál fragmento de Heráclito se está refiriendo Rancière. En el conocido fragmento 94 trabajado por Mondolfo, el filósofo de Éfeso menciona al sol y a la diosa Dike, pero en aquel, el sujeto que podría ser castigado es el sol y por ende podríamos deducir que la

²⁰⁵ En palabras de Rancière: “Una historia, entonces, de cierta época, [es] *una historia del tiempo de la historia*” (2003, pág.18). Siendo la primera palabra “historia” de la frase en cursiva traducida en inglés como “story”. Es decir, toda historia es siempre una suerte de “relato” sobre el tiempo mismo de la época en la cual se hace dicha historia.

luz del sol no es aquella que hace llegar la justicia. El fragmento 94 reza así: “El sol no traspasará sus medidas, si lo hiciera, las Erinias servidoras de Dike, lo descubrirían” (2007).

Tal vez, lo dicho por Rancière en este texto se relaciona mejor con el fragmento recogido por Clemente de Alejandría que dice: “De ce qui jamais ne se couche, comment quelqu'un pourrait-il se cacher?” (1986, pág. 255) (“¿cómo podría alguien ocultarse de aquello que nunca se pone?”), refiriéndose al sol. O con otro fragmento en este mismo filósofo que es comentado por Marcel Conche (1986) como sigue:

«le même pour tous». Il ne faut pas entendre seulement : «le même pour tous les hommes» (Vlastos, *On Heraclitus*, p. 345, n. 18; Marcovich, p. 269): puisque le monde est unique, il est le même pour tout ce qui est au monde, pour tout ce qui existe. «Exister», cela veut dire être au monde - au même monde que les autres hommes, les animaux, les plantes, les astres, la terre ou la mer. Le monde est ce que tous les vivants, et les règnes de vivants, ont en commun; il est le Domaine de tous les domaines de la vie. Le soleil l'éclaire. Vivre, pour un Grec, c'est «voir la lumière du soleil» (Il., XVIII, 61), avoir cessé de vivre, «n'être plus sous la clarté du soleil» (Eur., *Alc.*, 394-395); et Hélios « voit tout » (7toc'J'r(x, Il., III, 277), parce que tout ce qui a part à la vie est au monde, sous la clarté du soleil. Vivre, c'est vivre avec ceux qui vivent; c'est être à ce monde, que l'on partage avec eux (pág. 280)²⁰⁶.

En conjunto, ambos pasajes articulan una visión del mundo en Heráclito donde el sol es la metáfora de la comunidad ontológica: todo lo que vive, vive en común bajo su luz. Nadie puede escapar de esa exposición porque vivir es precisamente estar en ese ámbito compartido. El segundo fragmento específicamente explica que no se trata solo de una igualdad entre los hombres, sino de la comunidad de todo lo que existe en un único mundo: hombres, animales, plantas, astros, tierra y mar. La condición común es estar en el mundo y compartir la luz del sol. Vivir equivale a participar de esa apertura común, bajo la mirada de Hélios que todo lo ilumina.

²⁰⁶ Fragmento que traducimos como sigue: “«Lo mismo para todos». No hay que entender únicamente: «lo mismo para todos los hombres» (Vlastos, *On Heraclitus*, p. 345, n. 18; Marcovich, p. 269); puesto que el mundo es único, es el mismo para todo lo que está en el mundo, para todo lo que existe. «Existir» significa estar en el mundo —en el mismo mundo que los demás hombres, los animales, las plantas, los astros, la tierra o el mar. El mundo es aquello que todos los vivientes, y los reinos de lo viviente, tienen en común; es el Dominio de todos los dominios de la vida. El sol lo ilumina. Vivir, para un griego, es «ver la luz del sol» (*Ilíada*, XVIII, 61); haber dejado de vivir es «ya no estar bajo la claridad del sol» (Eurípides, *Alceste*, 394-395); y Helios «lo ve todo» (*Ilíada*, III, 277), porque todo lo que participa de la vida está en el mundo, bajo la claridad del sol. Vivir es vivir con quienes viven; es pertenecer a este mundo que se comparte con ellos”.

Pero, para Rancière “la luz misma es objeto de reparto, no es común más que conflictivamente” (2003, pág. 22). No es esta una teoría consensual que supondría una luz común *a priori* que bañara a todos y a cualquiera por igual; sino que la luz es común solo en tanto deberán ser disputados infinitamente ella y su reparto entre los seres humanos. Encontramos nuevamente esta referencia al sol y a la potencia igualitaria de su luz cuando nuestro filósofo tipifica el cuarto sentido de la historia en *Los sentidos y figuras de la historia*:

El tiempo de la promesa de la emancipación es también aquel en que toda piel resulta capaz de manifestar el brillo del sol, todo cuerpo autorizado a gozar de él cuando puede y a hacer sentir ese goce como testimonio de historia. [...] La historia se da a ver en ella ordinaria, maravillosamente, como la materia prima en la cual se recortan los juegos de luz sobre el agua [...], como el principio vivo de la igualdad de todo sujeto bajo el sol (2003, pág. 63).

Si bien aquella reflexión de Heráclito sobre el sol y la justicia data de hace más de dos milenios, solo hasta ahora puede emerger el sentido de la historia como entramado sensible e igualitario²⁰⁷ que pone en disputa el reparto de la luz para que esta pueda caer potencialmente sobre cualquier cuerpo bajo el sol. Volver a un cuerpo visible cuando no lo era en cierto reparto de lo sensible parece ya la definición misma de la emancipación y del acontecimiento político tal como lo entiende Rancière.

¿Por qué decíamos que de existir esta ontología de la luz no lo haría en un sentido heideggeriano? Hagamos un breve rodeo por Heidegger para mostrar, aunque sea de forma mínima e incompleta, la distancia entre esto que dice nuestro autor y aquello que dice el filósofo de la selva negra. Por un lado, recordemos que el famoso concepto heideggeriano de *alétheia*, muchas veces asociado al concepto de verdad, se refería principalmente a cierto “juego del mostrar-ocultar” (2017, pág. 315) propio del ser y cuyas variaciones o cambios constituirían el paso de una época histórica a otra. En palabras de Schürmann: “una crisis en la historia aparece como una redistribución de sombra y de luz” (pág. 315). Por otro lado, el concepto de justicia leído por Heidegger, en su interpretación de Nietzsche, efectivamente aparece como una categoría cuya esencia es la igualación universal, pero esta igualación es una suerte de igualación perversa en tanto iguala al hombre con todos los objetos que él ha puesto a su disposición, “incluido él mismo” (pág. 282). Es decir, en la época del fin de la metafísica

²⁰⁷ En palabras de Deleuze, en su curso *Subjetivación* (2015), al referirse a la historicidad de la luz: “La luz del siglo XVII no cae como la luz del siglo XIX” (pág. 143). En este caso, la luz en la época democrática no cae como la luz de hace más de dos mil años en la Antigua Grecia.

el hombre tiene a su disposición todos los entes del mundo, debe ajustarse a ellos, igualándose con ellos. Según la lectura retrospectiva que hace Schürmann de Heidegger, *alétheia* y justicia son dos conceptos que se corresponden, aunque son diferentes en tanto cada uno pertenece a una época que le es propia.

Dejando de lado al último Heidegger, supuestamente ya no humanista ni antropocéntrico y que superaría ambos conceptos con, por ejemplo, la teoría de la cuaternidad²⁰⁸, vale la pena insistir en que Rancière no suscribe ni aquel concepto de *alétheia*, ni aquel concepto de justicia. Por un lado, al respecto del asunto de la justicia es evidente que, aunque la interpretación que hace Schürmann de Heidegger y lo dicho por Rancière, inspirado en Heráclito, coinciden en referirse a cierto proceso de igualación, en cada caso la igualación no tiene el mismo sentido. Para Schürmann, esta es una patología propia de la época del fin de la metafísica como se comentó arriba, mientras que para nuestro filósofo la igualdad que se demuestra en cada acontecimiento histórico y político es el corazón de la emancipación basada en la capacidad que posee cualquier ser humano de comprender a otro cuando aquel habla.

Por otro lado, la luz del sol que puede bañar a todos los cuerpos por igual no aparece como un efecto de la dialéctica entre el mostrarse y el ocultarse del ser, que aplica para el mundo mismo y no solamente para los seres humanos, sino que pareciera que hoy en día la materialidad igualitaria de la luz no puede evitar iluminar siempre a todos los cuerpos que pueden ser vistos en una imagen, por lo menos ese es el caso de la luz en su relación con la cámara fotográfica y la cámara cinematográfica. En palabras de Rancière: “la máquina no hace diferencias. [...] Toma a grandes y a humildes por igual; los toma juntos”²⁰⁹ (2003, pág. 20). La cámara “los vuelve simplemente susceptibles de compartir la misma imagen, una imagen de igual tenor ontológico” (pág. 20). La época de la fotografía es también la época de la historia “sensible” y de la democracia, no es casual que Rancière no dude en llamar a este arte una “escritura de la luz, [que hace posible la] entrada de toda vida en la luz común de una escritura de lo memorable” (pág. 22).

²⁰⁸ Para Schürmann, el Heidegger del *Ser y tiempo* es un autor aún demasiado antropocéntrico, en tanto el *Dasein* no es sino otro nombre para el ser humano. Deberá ocurrir cierto “giro” en el pensamiento del autor alemán para que toda forma de humanismo sea superada por él. Es hasta sus textos más tardíos donde Heidegger elabora una intuición nueva que ya no gira en torno del ser humano. Esta intuición conceptual puede expresarse en varias palabras, una de ellas es la de “cuaternidad”. Esta última estaría compuesta por “los divinos, los mortales, el cielo y la tierra”, y se modificaría en cada acontecimiento del ser. Esta lectura de Heidegger se encuentra detallada en *El principio de anarquía*.

²⁰⁹ En palabras de Rancière: “en la misma placa fotográfica se inscriben la igualdad de todos ante la luz y la desigualdad de los humildes ante los grandes. [...] La comunidad de dos mundos en el gesto mismo de la exclusión” (pág. 22). Recordemos que en Rancière es muy común este tipo de formulaciones paradójicas, la emancipación siempre es una paradoja.

En contra de todos aquellos quienes, al decir de Benjamin, ven en todo producto de cultura un producto de dominación, Rancière insiste en que, en el caso del cine y de la fotografía, aun cuando el poder y los vencedores hayan construido ciertas imágenes para contar sus propias historias, la cámara siempre los traiciona. Aquella siempre es “fiel a dos amos: el que está detrás y domina activamente la toma; el que está adelante y domina pasivamente la pasividad del aparato” (pág. 15). La cámara, respondiendo a esta curiosa, y poco desarrollada, ontología o política de la luz, permite que la luz caiga siempre sobre los dominados, no solamente en su condición de dominados sino también en su condición de seres humanos dignos que también pueden contar su propia historia. Rancière recuerda las imágenes tomadas durante los procesos de Praga, en donde se veían confesiones de culpabilidad que debieron ser escondidas “en el armario, ocultándolas a la vista de los que habían asistido al proceso y habían quedado convencidos de lo que habían escuchado” (pág. 16). Rancière también recuerda ciertas fotografías de la época colonial africana en la cual no solamente se podía ver la imposición de la cultura de la metrópoli sobre los habitantes de las colonias, sino que también aquellas daban razón, a su manera, de que los colonizados eran seres humanos en condición de igualdad con los colonizadores. A la tensión heideggeriana entre el ocultarse y el mostrarse del ser, nuestro autor podría responder irónicamente e inspirado en Heráclito: “¿Dónde se alojaría el no-ser puesto que todo es visible?” (pág. 40).

Curiosa potencia del cine y la fotografía, y de la cámara tanto cinematográfica como fotográfica, es una potencia igualmente compartida en general por el arte. Esta es la potencia para decir “esto ha sido”, “esto pertenece a una historia” (2003, pág. 16); por lo menos en el cuarto sentido de esta palabra. El cine “no se limita a registrar el acontecimiento histórico, sino que crea ese acontecimiento” (pág. 33). A diferencia de lo visto en *Los nombres*, en *Las figuras de la historia* el debate al respecto de cómo se hace y se cuenta la historia se ha desplazado hacia nuevas áreas y disciplinas como el cine o el arte. El privilegio de hacer la historia que le había sido arrancado a los grandes personajes históricos y a sus historiadores oficiales y que había sido otorgado a las palabras del pueblo, en tanto acontecimiento histórico por excelencia, ahora es concedido también a algunas artes, al parecer ya no son solamente las palabras del pueblo las que marcan la historia sino también sus imágenes, tal vez estas sean a su manera una prolongación, una traducción²¹⁰ o una prótesis de las palabras del pueblo,

²¹⁰ En este momento estamos pensando en lo que puede llamarse una traducibilidad entre los diferentes lenguajes de los cuerpos, en palabras de Quintana: “Y se trata también del cruce de lenguajes distintos de los cuerpos, pero que se pueden afectar porque, en su inconmensurabilidad, son traducibles con fricciones y restos. Este lenguaje de los cuerpos y su traducibilidad son un tema crucial para Joseph Jacotot, el maestro ignorante, en la singular traducción de su archivo que propone Rancière, en el libro que le inspira esa figura” (2020, pág. 129).

diciendo en su lenguaje visual aquello que las palabras escritas o dichas no alcanzan a decir tal vez porque fueron suprimidas, ocultadas o simplemente borradas. Las imágenes del pueblo, artísticas, fotográficas o cinematográficas quizá sigan demostrando a su manera la igualdad de cualquiera con cualquiera.

Pensemos, por ejemplo, en el caso de la pintura, para Rancière esta tiene la habilidad de “ver y hacer ver aquello que no se deja ver” (pág. 65). Aquello que el real-empirismo y los demás dispositivos policiales neutralizadores de la política y de la historia popular han querido suprimir del horizonte de lo visible. Vemos de nuevo una suerte de política propia de la escritura histórica, esta vez enlazada con la una política de la estética, ya sea en su forma de pintura, fotografía o cine, se trata una política de las imágenes en general. Esto último, en tanto, en palabras de Rancière: “las imágenes del arte son operaciones que producen un distanciamiento, una desemejanza” (2011, pág. 28), ellas pueden responder a la pregunta de “¿cómo pensar el efecto de esta desvinculación?” (pág. 56). Las imágenes pueden romper los viejos vínculos de semejanza y diferencia para forjar otros nuevos entre los cuerpos, los sentidos, los significados, las capacidades, las palabras, etc.

11. Ontología estética

Siempre insistí en el hecho de que una ontología en cierta medida es siempre un poema, [...] una manera de construir algo como una metáfora, una alegoría de esta distribución [de lo sensible].

J. Rancière

Hemos dejado para el final la tarea de llevar a cabo una reconstrucción de lo que cabría denominar cierto resto ontológico que habita la obra de Rancière, uno que él mismo se ha negado explícitamente a enunciar y, por supuesto, también a teorizar. Nos referimos a la ontología estética implícita que se desprende del uso que nuestro autor hace de su concepto de reparto de lo sensible. Esto no lo hacemos debido a alguna suerte de obsesión con el ser que nos obligue a enunciar siempre un discurso de aquel en cuanto tal; sino que este último capítulo de nuestro libro sobre el tiempo aparece como una necesidad, esta es la llenar un vacío o un silencio estructural que recorre la obra del filósofo francés, aquella que señala la obligación de ensamblar mejor un elemento teórico que de ser clarificado irradiaría algo de luz a la comprensión integral de todo el edificio de pensamiento construido por Rancière. Tomaremos las siguientes palabras del autor del *Desacuerdo* como una autorización a la vez que como una invitación para ello: “no me es menester construir una ontología en tanto que tal, si bien no prohíbo a nadie que construya mi ontología” (Rancière, 2014, pág. 93). Aquí apenas presentamos un primer paso de un proyecto de aquel tipo, y lo haremos siguiendo un par de interpretaciones que tiene nuestro autor al respecto de la filosofía kantiana, específicamente, cuando se refiere de forma indirecta a la *Estética trascendental* y directamente a *La analítica de lo sublime*.

No es un secreto que a Rancière no le interesa, o que incluso no le gusta, la ontología. En sus palabras:

Todo depende de lo que se comprenda por ontología. Si por ontología se entiende una teoría del ser en tanto que ser, o del ser del ente, está claro que nunca me ocupé de eso, pues no sé nada al respecto y no poseo ningún medio para saber lo que es el ser en tanto que ser (Rancière, 2014, pág. 92).

Su negativa a pensar en términos abiertamente ontológicos se comprende si recordamos, como hemos visto ya en este trabajo, que Rancière ha dedicado su vida a cartografiar cierto grupo de regímenes de sensibilidad muy específicos, o lo que es lo mismo, a mapear algunas escenas de comprobación de la igualdad de cualquiera con cualquiera. Esto lo ha hecho evitando siempre una teoría general que explique la verdad del ser, seguramente ha pensado que este gesto puede movilizar algunas potencias policiales que él no quisiera impulsar. En sus palabras: “Hay algunas personas que pueden tener la necesidad de construir una ontología, un gran poema que va a permitir construir la relación entre diferentes regímenes de racionalidades para homogeneizarlas” (Rancière, 2014, pág. 93). Nuestro autor sospecha que tal pulsión homogenizadora puede resultar en el reforzamiento de las posiciones y los lugares, y con ello de las capacidades y los tiempos, que le son asignados a las personas en la sociedad; nosotros sabemos que precisamente la potencia de la política implica la desestructuración y modificación de aquellos.

Por supuesto, aquella negativa explícita a construir una ontología no exime a nuestro autor de que sus lectores podamos ver en él algún sustrato ontológico, desafortunadamente no conceptualizado a profundidad, pero que atraviesa toda su obra y sin el cual todo su edificio teórico temblaría, nos referimos en concreto a su concepto de reparto de lo sensible [*partage du sensible*]. Luego de enunciar aquella autorización que hemos citado arriba para que reconstruyamos su ontología faltante, Rancière, en un tono que puede ser interpretado como nostálgico, dice: “Sé de alguien que, al respecto, hace mucho tiempo, había hecho una exposición que estaba muy bien construida. Pero nunca dio la versión escrita” (2014, pág. 93). Según esta frase, ya algún alumno o alumna de Rancière ha llevado a cabo, de forma más o menos exitosa, la reconstrucción de aquella ontología faltante, pero esta nunca se habría materializado en un texto. Ante esta doble ausencia, la de la conceptualización ontológica del propio Rancière y la del texto de su alumno reconstruyéndola, debemos nosotros hacer un intento propio.

11.1. Estética trascendental y reparto de lo sensible

No somos los primeros en intuir que si hay un camino a la ontología ausente de Rancière este debe ser marcado por el concepto de reparto de lo sensible²¹¹, por ejemplo, para

²¹¹ Vale la pena mencionar que, por supuesto, también existen otras posibilidades de interpretación al respecto del *partage du sensible* que no apelan a trasfondos ontológicos, sino que más bien se mantienen en un horizonte pragmático, un ejemplo de ello puede ser la lectura de Davide Panagia en su libro *Rancière's sentiments*, allí, en su capítulo *Rancière's partage*, este comentarista dice: “From a theoretical standpoint, this shift in medial sensibilities marks a move away from an account of transcendental forms as necessary to the operations of political representation and toward an account of sentimental

Alberto Toscano “la división de lo sensible le proporciona a Rancière algo así como un esquema ontológico (derivado de Aristóteles y también de Foucault) que le permite considerar la estética y la política (y su conceptualización conjunta) en un mismo plano” (2005, pág. 171) —habría que añadir también a Kant a esta pequeña lista de influencias teóricas, ya veremos las razones de esto. Lo importante es que Toscano ha percibido que el *partage du sensible* puede funcionar en la obra de Rancière como una “esquematación ontológica” (pág. 171), en tanto aquel concepto es “el esquema de una división de lo sensible” (pág. 172). Afirmaciones con las que estamos completamente de acuerdo, pero que no son desarrolladas ni explicadas por Toscano.

Otro de los autores que ha intuido la necesidad de reconstruir aquella línea ontológica oculta en Rancière ha sido Jean-Luc Nancy, quien ha presentado sus cuestionamientos al respecto en dos pequeños artículos titulados *Rancière and Metaphysics* y *Rancière and Metaphysics (Continued)*. Presentamos, a continuación, en extenso, la que creemos es la pregunta más potente que le dirige Nancy a Rancière y que apunta al corazón de aquella posible ontología que estamos buscando:

Does the *partage du sensible*, the ‘sharing’, or ‘division’, of ‘the sensible’, a formula that Rancière has long used to characterize the milieu in which ‘artistic’ practices originate and are exercised, really suffice to name what he is aiming at? Why, for starters, does this category of the ‘sensible’ remain as though isolated from an ‘intelligible’ about which nothing is said, whereas, for Rancière himself, everything would suggest that the ‘fabric of the sensible experience’ (A10)

dispositions and arrangements as the sources for problematizing the political effectivity of transcendental forms of political representation. But beyond this the shift also represents an affective pragmatics that thinks mediation not simply as “an influence machine” for the transmission of values but as the conjunction of dispositional forces that relate things to one another within an interstitial milieu where the nature of relationality itself is undetermined. Rancière’s *dispositifs* bespeak a sentimental emphasis on the unnaturalness of any and all relations, thereby abandoning the classical (Aristotelian) model of mimesis as the basis for all political relations. In its stead he proposes a radical theory of mediation as an affective pragmatics for the becoming-sensible of relations. This radical theory of mediation is what Rancière calls *le partage du sensible*, or a partition or distribution of the sensible, that considers the part-taking of a subjectivity of in-betweenness (i.e., the part of those who have no-part) that has no determinate capacities or qualifications” (2018, pág. 29). Panagia ha preferido ignorar que el mismo Rancière ha insistido en cierto elemento empírico-trascendental del reparto de lo sensible, ha optado por privilegiar una lectura foucaultiana de aquel concepto en tanto dispositivo e ignorar su parentesco con las estructuras trascendentales kantianas. Creemos que esta puede ser una lectura por lo menos verosímil, aunque incompleta. Por otra parte, la filósofa Laura Quintana ha señalado que: “Rancière [...] prefiere pensar este nivel de reinención del mundo, y de división del mundo dado en varios mundos, en términos estético-cartográficos (y no ontológicos), para destacar su carácter experimental, de intervención, y su apertura a otras experimentaciones de la igualdad y lo común” (2020, pág. 252). Sin duda Quintana tiene razón al advertir que Rancière prefiere no moverse teóricamente en niveles ontológicos y que está mucho más cerca de una cartografía estética de la igualdad, como hemos visto a lo largo de este trabajo, pero creemos que esto no invalida la pregunta por cierta ontología implícita en nuestro autor, como intentaremos mostrar ahora.

constitutes a condition of experience *tout court*, of our way of being in the world, of the experiencing others, of exchanging and representing. (Rancière & Nancy, 2013, pág. 189).

La pregunta-comentario de Nancy no ha terminado, de la primera parte de esta vale la pena detenernos en la afirmación de que para Rancière, según el fenomenólogo, el tejido de la experiencia sensible constituye una condición de la experiencia “*tout court*” de nuestra manera de estar en el mundo, de la experiencia de los otros y de la forma en que todo esto se representa. La expresión entrecomillada “*tout court*” quiere decir algo así como “*simplemente*”, “*a secas*”, “*sin más*”, “*sin salvedades*”, “*y punto*”. Para Nancy, Rancière estaría trabajando con un concepto, uno que es central en su obra, pero que está subexplicado o incluso no explicado, aun cuando sea el concepto que se refiere a un asunto de vital importancia como lo es la condición de toda experiencia del mundo y su representación, este es siempre presentado a secas, sin más, sin explicación en detalle. Esto es parcialmente cierto si recordamos que la mayoría de las veces que a Rancière se le pregunta por aquel, él tiende a responder algo así como que el *partage du sensible* es un régimen de ver, decir, hacer, tener o no tener tiempo, tener o no tener ciertas capacidades, etc.; esto lo hemos visto actualizado en varios dispositivos a lo largo de todo este texto. El comentario de Nancy continua:

On the other hand, it is itself divided, by a wholly primitive datum (a transcendental empirical, one might say), into a diversity of sensorial, sensual and sentimental registers, into a plurality that orders, as it were as a matter of principle, the affective sphere to the extent that it cannot strictly be named in the singular. Thus, there are always and necessarily divisions of the ‘division of the sensible’ (Rancière & Nancy, 2013, pág. 189).

A esto es lo que llamaremos la actualización, aquí llamada división, del reparto de lo sensible [*partage de sensible*] en varios regímenes de lo sensible situados históricamente. Esta división de la división de lo sensible es en realidad su concreción en casos históricos específicos. Esto convierte al concepto de reparto de lo sensible en un concepto transhistórico, como lo es también, por ejemplo, el concepto de literariedad usado por Rancière²¹² anteriormente. Nancy pregunta por esta división de la división de lo sensible en clave de indagar por la existencia del arte como algo propio de los seres humanos y no como un objeto anclado al dispositivo estético moderno²¹³,

²¹² Esto lo hemos desarrollado en un par de apartados anteriores cuando hablamos de la literariedad en *Los nombres de la historia* y de lo propio (e impropio) de la escritura en nuestro capítulo sobre literatura.

²¹³ Esta pregunta es importante en tanto Nancy parece sospechar que Rancière toma la especificidad del dispositivo moderno de las artes y la usa como forma general de presentación sensible del mundo, a la vez, que niega que tal cosa haya existido antes de la modernidad. En otras palabras, Nancy parece insinuar

asunto que sin duda es importante pero que por ahora no nos interesa. Veamos la respuesta que da Rancière al respecto de aquellos dos puntos, a saber, el reparto de lo sensible como condición de la experiencia inexplicado y la división historizada de aquel reparto. Al respecto del primer tema nuestro autor dice:

One builds, all in all, a system of conditions of possibility, a system which can be shown to render thinkable the singular mutations that gather in the existence of a sphere of experience called art or a mode of subjectivation called sentiment or aesthetic judgement. [...] The problem with this type of construction is indeed that the system of conditions always remains immanent to be conditioned, verified by it (Rancière & Nancy, 2013, pág. 191).

Aquí se ve claramente la influencia kantiana en Rancière, lo que nuestro filósofo ha construido es un sistema de condiciones de posibilidad que le ha permitido pensar ciertas transformaciones en algunas esferas de la experiencia específicas. Pero este no es un sistema de condiciones de posibilidad trascendental en sentido fuerte, sino que es uno que siempre es inmanente a aquellas prácticas y experiencias que hace posible pensar en tanto exige siempre ser verificado. Los pasos para construir aquel sistema de condiciones de posibilidad son los siguientes: primero, “one constructs a stable signifying link between elements” (Rancière & Nancy, 2013, pág. 191), luego, “one constructs it in its distance [*écart*] from another system of relations” (pág. 192), y, finalmente, “one constructs it as the system of conditions of possibility that defines a certain type of subject experiencing these connections and these ruptures” (pág. 192). Recordemos que a Rancière no le interesa mapear determinados regímenes de sensibilidad con el objetivo de aprehender la verdad de lo social, sino que nuestro autor siempre está movido por la intención de rastrear y hacer pensables aquellas escenas en las cuales se presenta una distancia entre dos mundos sensibles que resultan, gracias a la intervención política, ser un mundo común. Es por ello por lo que Rancière debe primero construir dos grupos de relaciones de elementos y la distancia o la brecha entre ambos, se podría decir que es la distancia entre los dos conjuntos el verdadero material con el cual se construye el sistema de condiciones de posibilidad. Es por esto por lo que Rancière nos dice que su sistema de condiciones de posibilidad siempre se mantiene inmanente para así en realidad ser él mismo condicionado y verificado.

En palabras de Rancière su sistema de condiciones de posibilidad es un sistema empírico-trascendental: “This system is manifestly confined to the empirico-

que Rancière ha tomado la estructura sensible y estética del dispositivo moderno de las artes como forma transhistórica de la sensibilidad, y a esto le ha puesto como nombre reparto de lo sensible, al mismo tiempo que ha insistido en que el arte, en tanto objeto de un dispositivo histórico específico, no pudo haber existido, para él, ni en la antigüedad ni mucho menos antes del mundo griego.

transcendental circle: the conditions of possibility that here play the role of transcendental remain contingent historical transformations” (Rancière & Nancy, 2013, pág. 192); esto es así en tanto las condiciones de posibilidad no son trascendentales en el sentido kantiano, sino que aquellas siempre se demuestran históricas y contingentes. Así, Rancière evita, según él, caer en la trampa metafísica de preguntar por “the reason of reason, the condition of conditions and, in the last instance, to the unconditioned itself” (pág. 192). Así, Rancière evita tener que responder a la pregunta metafísica en su sentido moderno, la cual, según él, es aquella que indaga por el destino del ser en el marco de la muerte de dios; claramente esta interpretación de la pregunta metafísica y de sus peligros es presentada aquí por Rancière en tanto su interlocutor, Jean-Luc Nancy, es un conocido heideggeriano y nietzscheano. Nuestro filósofo está tratando de distanciarse de él.

Al respecto de la pregunta sobre la división de lo sensible y, por ende, de la posible existencia “desde siempre” del arte, Rancière responderá que “the conclusion that ‘art in the singular-plural’ has, in a sense, always existed seems to me not to follow” (Rancière & Nancy, 2013, pág. 196). La imposibilidad de asumir tal tesis para Rancière se justifica en tanto aquella presupone “a universality of the form of experience through which we feel them as art” (pág. 197), en tanto no existiría tal forma de experiencia universal compartida por todo grupo humano, (aquel nosotros en cursiva) y, además, sentida y percibida como arte, entonces la insistencia de Nancy en una experiencia originaria artística debería ser rechazada. Sabemos que para Rancière lo que importan son los regímenes específicos del arte, aquellos que hemos llamado en nuestro capítulo sobre estética el régimen ético de las imágenes, el régimen representativo y el régimen estético, y solo en este último se ha definido el arte en cuanto tal a la vez que se han sentado las bases para su percepción común.

En este punto podríamos optar por considerar que Rancière ha cerrado la discusión sobre la ontología en su obra y que además ha salido bien librado; pero el asunto no puede ser tan sencillo, especialmente con respecto al primer tema cuestionado por Nancy. Si bien vemos con claridad que aquel sistema de condiciones posibilidad de la experiencia sensible es siempre un aparato empírico-trascendental en tanto parece siempre estar condicionado por cierto conjunto de prácticas y de relaciones entre elementos que lo obligan a ser verificado y que incluso ciertas prácticas extrañas, aquellas que hemos llamado prácticas políticas a secas y prácticas políticas estéticas, logran transformar aquel sistema de condiciones de posibilidad instaurando uno nuevo que debe ser siempre, de nuevo, verificado; creemos también que en el fondo parece mantenerse una estructura, kantianamente diríamos una facultad, que es aquella que permite captar y darle forma a lo sensible. Pareciera que existe en Rancière una suerte de *organon* nunca explicado en detalle que hace posible captar lo sensible siempre bajo

ciertas particularidades específicas, en este punto creemos que es pertinente diferenciar entre el *partage du sensible* en tanto *organon* trascendental de la experiencia sensible y los diferentes regímenes o repartos de lo sensible que se configuran históricamente, estos últimos siempre siendo empírico-trascendentales.

Rancière mismo, como vimos, puede considerar que existe en él una ontología no explícita y que esta puede ser reconstruida, seguimos las señas de nuestro autor cuando dice: “siempre insistí en el hecho de que una ontología en cierta medida es siempre un poema, [...] una manera de construir algo como una metáfora, una alegoría de esta *distribución* [el subrayado es nuestro]” (Rancière, 2014, pág. 93). No es casual que aquella poética, que es en sí misma una ontología, sea una metáfora o una alegoría de aquella distribución o reparto de lo sensible.

En nuestra lectura de aquella ontología optaremos por una interpretación kantiana, si bien podríamos buscar una especie de ontología de lo sensible construida totalmente fuera de Rancière e intentar amoldarla a su horizonte teórico²¹⁴, creemos que lo más sincero en este caso es intentar ser lo más files posibles a las pocas indicaciones de nuestro autor al respecto aunque en el proceso, por supuesto, debamos hacer algunas interpretaciones “demasiado” creativas de algunos conceptos propios de otras tradiciones.

En su libro *El reparto de lo sensible*, Rancière utiliza la siguiente definición del concepto en cuestión:

²¹⁴ Aquí estamos pensando en ontologías de lo sensible ya existentes como lo pueden ser la de Merleau-Ponty o la de Feuerbach. Al respecto de la ontología fenomenológica y corporal de Merleau-Ponty, hemos descartado la opción de usarla para pensar la ontología de lo sensible en Rancière debido al lugar central que ocupa el cuerpo en este autor, esto en tanto Rancière tiene varias críticas a las filosofías del cuerpo en tanto estas tienden a unir demasiado a aquellos cuerpos con algunos tipos de saberes, inteligencias, etc. Sin mencionar también que Rancière no ha hecho un gran uso de este autor ni de la fenomenología en sus obras principales. Al respecto de Feuerbach el asunto es un poco diferente, en tanto hay algunas pistas que nos invitan a afirmar que Rancière conoce en detalle su obra, ya que seguramente la estudió a fondo cuando preparaba su ensayo sobre la crítica en Marx; esto podría inducirnos a pensar que aquellas lecturas de juventud tuvieron alguna importancia en el lugar que nuestro filósofo le da a lo sensible (por ejemplo, Jussi Palmusaari (2024) considera que la concepción de tiempos simultáneos proviene del autor alemán y su concepción del espacio (pág. 3) —nosotros no vemos evidencia suficiente para esto último—), esto si tenemos en cuenta que Feuerbach es un filósofo de la sensibilidad y lo sensible (ver *Feuerbach o la sensibilidad emancipada* (Schmidt, 1975)). Tal vez, a lo sumo, podríamos estar tentados a ver en el autor alemán una influencia que impulsó a Rancière a pensar lo sensible, a ponerlo incluso por encima de algunas dicotomías de la metafísica occidental, en palabras de Feuerbach: “Las *diferencias* entre el *ser* y la *apariciencia*, *causa* y *efecto*, *sustancia* y *accidente*, *necesario* y *contingente*, *especulativo* y *empírico*, no fundan *dos reinos* o mundos —un *mundo suprasensible* al que pertenece el *ser* y otro *mundo sensible* al que pertenece la *apariciencia*, sino que estas *diferencias coinciden en el ámbito de la sensibilidad misma*” (1976, pág. 95).

Si apelamos a la analogía, podemos pretender [l'entendre, en français, es decir, entenderlo –aquí falla la traducción–], en un sentido kantiano –eventualmente revisitado por Foucault– como el sistema de las formas *a priori* que determina lo que se ha de sentir. Es un recorte de los tiempos y de los espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido [...] (Rancière, 2009, pág. 20).

Lo que nos interesa aquí es la primera parte de la formulación en su estructura claramente kantiana, basta hacer un poco de memoria para recordar aquellos sintagmas de la estética trascendental ubicados en la *Crítica de la razón pura*, pero que en ese lugar estaban dedicados al tiempo y al espacio en tanto formas puras de la sensibilidad, proponemos aquí transponer el concepto de *partage du sensible*, en algunos de los axiomas dedicados al tiempo como forma pura interior de la sensibilidad, para así darle al reparto de lo sensible el estatus de estructura fundamental de la sensibilidad humana. Lo cual nos obligará, a su vez, a repensar el tiempo en Rancière como un fenómeno, de ello que este pueda presentarse como simultáneo, y ya no como un *a priori* kantiano único y sucesivo. Intentaremos interpretar creativamente la estética trascendental para poder así hablar de una ontología estética en Rancière.

Apenas empezar *La estética trascendental*, Kant nos indica el asunto de aquella, este no es otro que la manera en la cual “el objeto nos es dado” (2009, pág. 87) a nosotros los seres humanos, esta implica “la capacidad (receptividad) de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por los objetos” (pág. 87), Kant llama a esta facultad “*sensibilidad*” (pág. 87) y es por medio de ella que nos son dados los objetos del mundo. Vemos como la estética trascendental es precisamente un constructo teórico sobre la sensibilidad, de allí que no sea del todo arbitrario suponer que es posible reconstruir una ontología estética a partir de la estética trascendental utilizando el concepto de *reparto de lo sensible*. Sobre la estética trascendental, Kant nos dice que “la materia de todo fenómeno nos es dada, ciertamente solo *a posteriori*, pero la forma de todos ellos debe estar presta *a priori* en la mente, y por eso debe poder ser considerada parte de la sensación” (pág. 88), creemos que esta formulación puede ser válida para el concepto de reparto de lo sensible, por supuesto omitiendo la localización de aquella facultad en la mente, esto en tanto no hay en Rancière nada que se acerque o se parezca a algún tipo de mentalismo, pero lo que si encontramos en él es esta especie de estructura trascendental que se actualiza según la materia empírica de determinadas escenas históricas, esta suerte de grilla de sensibilidad (el reparto de lo sensible) siempre puede ser llenada de nuevas determinaciones contingentes y verificables; es por ello que nos parece que el concepto de reparto de lo sensible puede ser considerado como transhistórico o, lo que es lo mismo, como antropológico.

Si bien Rancière no ha teorizado ni formulado una “ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*” (Kant, 2009, pág. 89), es claro que podría estar usando un esquema *a priori* de la sensibilidad para hacer pensables diferentes escenas históricas instanciado múltiples veces según el momento concreto que requiera ser pensado. En Kant aquella ciencia se puede descomponer en dos vectores, dos formas puras de la sensibilidad, ellas son el tiempo y el espacio. Por el momento, nosotros solamente utilizaremos lo dicho al respecto del tiempo, esto con el fin de obligarnos a pensar aquel asunto a la vez que reemplazamos el tiempo como forma pura de la sensibilidad en Kant por el concepto de reparto de lo sensible. Para Kant “el tiempo es una representación necesaria que sirve de fundamento de todas las intuiciones” (pág. 99), esto es así en tanto “solo en él es posible toda la realidad efectiva de los fenómenos” (pág. 99), solo en el tiempo pueden presentárenos los fenómenos, es por ello por lo que el tiempo es una forma *a priori* de la sensibilidad. Kant formula algunos “principios apodícticos del tiempo, o axiomas del tiempo en general” (pág. 99), el primero de ellos dice que el tiempo “tiene solo *una dimensión*; diferentes tiempos no son simultáneos sino sucesivos” (pág. 99) —esto es claramente contrario a lo que piensa Rancière.

Por otro lado, en la conclusión “c” “a partir de aquellos conceptos” (de tiempo y espacio), Kant usa la estructura de la formulación que vimos hace un momento en Rancière, él dice: “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general” (Kant, 2009, pág. 82), el tiempo, y no el espacio, es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos, esto en tanto el tiempo como forma pura interna de la intuición es él mismo la forma del sentido interno, es decir, “del intuir[nos] a nosotros mismos” (pág. 82), y es por esto que “todas las representaciones, ya tengan por objeto cosas externas o no, en sí mismas pertenecen” a aquel estado interno. Kant presenta la siguiente fórmula más general: “entonces el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general, a saber, la condición inmediata de los [fenómenos] internos (de nuestras almas) y precisamente por eso, mediatamente, también de los fenómenos externos” (pág. 82). Proponemos que es posible usar aquella misma estructura, como ha hecho el mismo Rancière originalmente, y cambiar de lugar el concepto de tiempo con el concepto de reparto de lo sensible para decir lo siguiente: entonces, el reparto de lo sensible es una condición *a priori* de todo fenómeno en general, a saber, la condición inmediata de los fenómenos internos (de nuestras almas) y precisamente por eso, mediatamente, también de los fenómenos externos. De esta manera podríamos entender el alcance transhistórico y antropológico del concepto de reparto de lo sensible, al ser aquel una estructura universal puede entonces ser la condición de todos los fenómenos en general, es decir, de “todos los objetos de los sentidos” (pág. 83), los cuales se pueden ordenar sensiblemente gracias a aquel. La sensibilidad kantiana traducida en el reparto de lo sensible ranciéreano.

Otra formulación donde podemos realizar aquella transposición de tiempo por el reparto de lo sensible es la siguiente:

El tiempo [para nosotros, el reparto de lo sensible] es solamente una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, [se produce] en la medida en que somos afectados por objetos); y en sí, fuera del sujeto, no es nada. No por ello deja de ser necesariamente objetivo con respecto a todos los fenómenos, y por tanto también con respecto a todas las cosas que puedan presentársenos en la experiencia (Kant, 2009, pág. 83).

Esta cita lo que intenta es superar alguna posible crítica de subjetivismo vulgar del tiempo; creemos que podría aplicarse también para un concepto de reparto de lo sensible como estructura *a priori* de la sensibilidad, sin duda esta estructura fuera del sujeto humano no es nada, pero ello no quiere decir que no sea objetiva al referirse al mundo de los fenómenos en tanto se instancia constante y contingentemente en aquel. Otra fórmula, una que señala la universalidad del reparto de lo sensible puede ser la siguiente: “puesto que nuestra intuición es siempre sensible, nunca puede darnos dado en la experiencia un objeto que no tenga que estar bajo la condición del tiempo” (Kant, 2009, pág. 83) o, para nosotros, bajo la condición de un reparto de lo sensible. Así, los animales humanos nunca podríamos representarnos algo que no pasara primero a través de cierta grilla, dispositivo, aparato o esquema de sensibilidad. Usando un concepto con el cual Kant califica al tiempo podríamos decir que el reparto de lo sensible goza de cierta “idealidad trascendental” (pág. 84).

Debemos tener en cuenta que aquello que Kant fórmula para la estética trascendental del tiempo y el espacio también aplicaría para nuestra estética trascendental del reparto de lo sensible, es decir, no debemos considerar que los fenómenos que aparecen gracias a aquella sean ilusorios o falsos, pues aquellos elementos que son visibles, audibles, enunciables, etc., en determinado reparto de lo sensible específico “son considerados siempre como algo dado” (Kant, 2009, pág. 95) en nuestro aparato de aprehensión y ordenación de lo sensible. Kant, y Rancière siguiéndolo, han desplazado la vieja dicotomía entre las apariencias falsas y las esencias verdaderas²¹⁵, para ellos se trata

²¹⁵ En palabras de Deleuze: “toda la filosofía clásica a partir de Platón parecía desarrollarse en el marco de una dualidad entre las apariencias sensibles y las esencias inteligibles” (2000, pág. 6), según el filósofo francés esta dicotomía se mantiene en el corazón de la filosofía hasta la aparición de Kant y, con él, de una “transformación esencial” (pág. 6). Al parecer antes del filósofo de Königsberg, cuando en filosofía se hablaba del fenómeno, esta palabra hacía referencia a apariencia, en oposición a esencia, palabra que solía significar algo así como la cosa en sí. En este punto podríamos arriesgar la opinión de que Deleuze podría estar de acuerdo con Rancière en que aquella dualidad tiene como trasfondo una peligrosa teoría del sujeto, en sus palabras, aquella teoría dual “implica un cierto estatuto del sujeto. Si digo que hay apariencias y que hay esencias, que a grandes rasgos son como lo sensible y lo inteligible, eso implica una

siempre de una distribución “sensible porque *no es originaria*” (pág. 97). Así pretendemos para nuestra interpretación lo mismo que Kant pretendía para su estética trascendental, esto es, que pueda exigírsele ser “una teoría que debe servir de *organon*” (pág. 91).

Pero habiendo llevado a cabo este cambio de lugar entre el tiempo como forma pura de la intuición kantiano y el reparto de lo sensible de Rancière debemos ahora preguntarnos por el lugar que ocuparía el tiempo con relación a aquel reparto de lo sensible en tanto aquel ya no podría ser una forma pura de la intuición. Una pista para ello nos es dada por Kant cuando dice que el tiempo, como forma pura de la intuición, solo tiene una dimensión y es sucesivo. Si el tiempo como forma *a priori* y pura de la intuición es sucesivo y no simultáneo, entonces el tiempo de Rancière, en tanto se le ha negado aquella posición de *a priori* y en tanto aparece explícitamente como simultáneo, solo podría ser un fenómeno en el léxico kantiano. En la misma *Estética trascendental* Kant critica a algunas doctrinas que consideran el tiempo como fenómeno²¹⁶, pero no nos interesa aquí intentar responder a aquellas críticas sino simplemente encontrar una concepción del tiempo que sea coherente y conciliable con las diferentes formas que toma el tiempo en la obra de Rancière y con la posibilidad de aquel de presentar varias simultáneamente, manteniéndose del lado de lo múltiple en la tensión que Ricoeur ha llamado una de las aporías de la filosofía del tiempo.

11.2. Apropiación de lo bello y rechazo de lo sublime

Una de las preguntas de Nancy en la que no nos hemos detenido aún y que fue formulada en el primer artículo sobre Rancière y la metafísica es aquella que indagaba

cierta posición del sujeto, del sujeto cognoscente, a saber: la noción misma de apariencia remite a una defectuosidad fundamental en el sujeto. [...] la apariencia es finalmente la cosa tal como se me aparece en virtud de mi constitución subjetiva que la deforma” (2000, pág. 6). Aquella defectuosidad es, en términos de Rancière, el efecto de una teoría implícita del sujeto (y su conciencia) en clave de la ilusión y del engaño que producen las apariencias, las cuales deben ser develadas. Podríamos también agregar en este punto que Rancière ha aprendido de Jacotot que donde la filosofía y la educación tradicional se han empeñado en señalar la existencia de dos tipos de inteligencias dispares, como lo hacían Platón y Althusser, se oculta en realidad la existencia de un solo tipo de inteligencia que es común a todos los seres humanos. Volviendo sobre el argumento deleuzeano ¿Cuál es la gran transformación operada por Kant? Esta es que “el fenómeno [ya] no será del todo la apariencia” (2000, pág. 7), con Kant “el fenómeno ya no es definido como apariencia sino como aparición” (pág. 7). Con esta, aparentemente sencilla, modificación de una palabra y de su sentido, Kant rompe la dualidad fenómeno/esencia y la remplaza por una nueva, por la dicotomía “lo que aparece/condiciones de la aparición” (pág. 7). Este último razonamiento también resuena con las tesis de Rancière: “en un momento, pude reconocerme en cierto tipo de enfoque, decirme que, después de todo, lo que yo hacía tenía que ver con la crítica en sentido kantiano, en el sentido de «cómo es posible», sólo que ya no es cómo es posible desde el punto de vista del conocimiento en general, sino: cómo es que eso pudo ser pensable y cómo ese pensamiento pudo desplazarse, cómo ese modo de percepción se pudo desplazar históricamente” (2012, pág. 75).

²¹⁶ Ver el apartado del tiempo de la *Estética trascendental*.

por lo que habría antes y afuera de la política, es decir, antes y afuera de que apareciera la democracia como régimen propio de la política en el mundo griego. En sus palabras: “Does this mean that Rancière believes, in certain instances and in spite of himself, in some archeo-political “nature”? But how is one to think, in this case, of the democratic irruption and its rerouting of a prior destiny?” (Nancy, 2009, pág. 86). Nancy sospecha que Rancière, aún en contra de su intento de poner en duda todo tipo de elemento “natural” o todo aquello que se presente como dado por “naturaleza”, podría seguir operando, en su marco teórico, con un “natural” pre-político, esto es, con un elemento arqueo-político que habría existido históricamente antes del evento disruptivo de la aparición de la democracia griega y lógicamente antes de la constitución de elementos transhistóricos como lo son la literariedad del animal humano o el mismo reparto de lo sensible como *organon* trascendental (a la vez que empírico-trascendental instanciado en diferentes escenas). En otras palabras, Nancy cuestiona a Rancière sobre qué era lo que había antes o afuera de Grecia. Esta pregunta se relaciona directamente con la crítica de Marchart, el teórico posfundacionalista, cuando aquel señalaba la existencia en Rancière de cierto “apriorismo emancipatorio del silogismo de la igualdad”.

Para Nancy, Rancière ha dejado sin responder la cuestión de cómo se da el paso de aquello que estaba antes de la democracia griega hacia la aparición de esta; en contra de este silencio ha solicitado la actitud de “continue to question the remainder between a supposedly undivided arche and the self-division of politics, a remainder that may subsist beneath any projection of ‘nature’, ‘foundation’, or ‘origin’” (Nancy, 2009, pág. 87). Nancy exige a Rancière la tarea de seguir cuestionando aquel salto el *arché* unitario aun no dividido en sí mismo hacia la división interna del *demos* propia de la política. Para Nancy la política debió haberse dividido de otra cosa y, por ello, allí, en ese afuera anterior, debería haber habido también otro régimen de lo sensible diferente. Citando en extenso, vemos como el cuestionamiento de Nancy remite a la pregunta metafísica por el afuera de la filosofía o, incluso, de la razón:

Generally speaking, philosophy—the mode of thought that was born with the polis and the West—has trouble conceiving of that which preceded it as something other than a simple preamble or pure heterogeneity. Thus, Rancière’s conception of the nondivided archē seems to me to oscillate between something prehistorical moving toward its historical mutation (but how?) and something heterogeneous that exceeds all schemes of political and philosophical thought (but what does this mean?). The philosophical question concerning the “outside” of philosophy persists, then, with an even greater insistence. Indeed, this is a metaphysical question and not a historical or prehistorical one; it is a question concerning an excess of “reason” on this side of reason itself. Perhaps

art, if not religion (of which Rancière does not speak), needs to be examined from this angle (Nancy, 2009, pág. 88).

La pregunta por el antes y el afuera de Grecia es la pregunta por lo “prehistórico” a la vez que por la heterogeneidad pura que excede todo aparato de aprehensión sensible. La pista que nos da Nancy es que debemos preguntarnos entonces por el arte; y ya que estamos navegando entre las interpretaciones kantianas de Rancière creemos que podemos abordar esta discusión a partir de las posiciones que adopta nuestro autor al respecto de las analíticas de lo bello y de lo sublime ubicadas en *La crítica de facultad de juzgar* —esto en el entendido de que la pregunta por lo sublime ha sido siempre la indagación por “el tema de la transgresión del límite (*limes*)” (Oyarzún, 2010, pág. 13), tema que se encontraría en el corazón de la “matriz de la ontología occidental” (pág. 11). Por supuesto, luego de esto presentaremos las implicaciones de estas interpretaciones para el asunto del tiempo en nuestro autor.

En términos generales podríamos decir que Rancière es un kantiano “estándar” al respecto del tema de lo bello, con esto queremos señalar que si bien nuestro autor, por una parte, hace una lectura creativa propia del juicio de gusto, es decir, de la facultad de juzgar lo bello; lo cierto es que, por otra, rechaza totalmente una lectura creativa del sentimiento de lo sublime. Rancière hace parte de aquel grupo muy amplio de comentaristas y filósofos que han centrado su lectura de la *Primera parte de la crítica de la facultad de juzgar* en el sentimiento de lo bello, a la vez que han privilegiado el juicio de gusto para pensar sus propios problemas de interés, la mayoría de ellos ubicados en el campo de la estética. En el caso de Rancière podríamos decir, como seguramente ya se ha dejado ver más de una vez en los capítulos anteriores, que nuestro filósofo toma el juicio de gusto como modelo de la emancipación intelectual que había llevado a cabo el carpintero poeta Gabriel Gauny, en sus palabras:

Para el entarimador a destajo, el comienzo de la libertad consiste en esta inversión: ser aquel que mira y ya no el que es mirado. Leyendo esas páginas que nos muestran la mirada de esteta que el entarimador comienza a posar sobre la disposición de las ricas moradas y la perspectiva de los jardines que son el decorado de su trabajo, se hace difícil no evocar otros textos. Por ejemplo, ese pasaje de la *Crítica del juicio* en el que Kant afirma la universal posibilidad de un juicio sobre la forma de los palacios, [...] ve en dicha universalidad la promesa de un mundo que ya no opondría la cultura de los dominantes a la naturaleza de los dominados (2020, pág. 27).

Explicuemos brevemente la cercanía entre el juicio de gusto y la emancipación intelectual o incluso lo que luego se podría llamar emancipación política. Es bien sabido

que el juicio de gusto kantiano es aquel que se da cuando un objeto que se le presenta a un sujeto produce en él el sentimiento de lo bello, lo cual obligaría a las facultades del entendimiento y la imaginación a llegar a una suerte de acuerdo no conceptual. Recordemos que la tarea de la imaginación es algo así como la comprensión y aprehensión sensible del fenómeno que se le presenta al sujeto, mientras que el entendimiento tiene la tarea de traducir aquellas en un concepto unitario; en el caso de lo bello tal captura conceptual es imposible, aunque esto no implica la discordancia entre ambas facultades²¹⁷. Lo que nos interesa de este tipo de juicio, y que resuena bastante con la manera en la cual Rancière entiende la emancipación intelectual, es la exigencia que se produce en cada juicio de gusto, o cada vez que un ser humano juzga algo como bello, aquella exigencia de que aquel juicio sea universalmente compartido.

Esta es una “universalidad que no reposa en conceptos” (Kant, 1991, pág. 131), es una universalidad “estética”, esto es, una universalidad subjetiva; se trata entonces propiamente de la exigencia de una “*validez universal subjetiva*” (pág. 131) y no lógica. Todo juicio de gusto “postula la *posibilidad* de [...] que pueda ser considerado a la vez como válido para todos” (pág. 132), no es que este acuerdo exista *de facto* o *a priori*, el juicio de gusto “solo *atribuye* a cada cual este acuerdo como caso de la regla de la que espera confirmación, no a partir de conceptos, sino de la adhesión de otros” (pág. 133). Por supuesto aquella posibilidad de validez universal y de un acuerdo entre todos implica la existencia de una “comunicabilidad universal de la sensación” (pág. 147)²¹⁸ y de un “sentido común”. Sin duda este modelo de lo bello resuena con la emancipación intelectual (en tanto literalmente para Rancière cuando Gauny lleva a cabo un juicio de gusto a la vez está poniendo en marcha la emancipación intelectual) y con la política tal como la entiende Rancière en tanto ambas son demostraciones y verificaciones de la igualdad de todos los seres humanos a partir de cierta práctica (la contemplación de un jardín o la escritura de un manifiesto de huelga) que ponen en evidencia la posesión de una facultad universal negada. La universalidad del juicio de lo bello se parece mucho a la universalidad de la igualdad de cualquiera con cualquiera, esta última no está dada siempre *de facto* o *a priori*, sino que debe ser postulada y comprobada momentáneamente en cada caso o escena singular, algo similar a lo que sucede con el juicio de gusto. Esto sin mencionar también que la demostración de la inteligencia que permite el juicio de gusto va en contra de aquella división de mundos entre el mundo

²¹⁷ Ver Kant (1991), Oyarzún (2010), Lyotard (2021) o Land (2023).

²¹⁸ Ya vimos como *El desacuerdo* inicia con la división de dos mundos sensibles, el del *logos* y el de la *phoné*, división que separa a la parte visible de una comunidad de la parte sin parte de aquella. Ahora vemos como aquello que se logra con la instauración de una escena política o de una escena de desacuerdo es precisamente aquello que exige el juicio de gusto, es decir, la comunicabilidad universal de la sensación, y, por ende, la instauración de un mundo común sensible.

para quienes está permitido el arte y el mundo para quienes el arte está prohibida, división contra la cual Rancière se ha pronunciado en múltiples ocasiones.

Rancière ha hecho su elección, ha preferido el juicio de gusto (lo bello) sobre el juicio de lo sublime. El juicio de gusto como hemos visto, de hecho, aparece reinterpretado en su obra y ocupa un lugar central. No así la analítica de lo sublime, esta más bien es ignorada; en sus palabras “no existe entonces ninguna ruptura entre una estética de lo bello y una estética de lo sublime” (Rancière, 2011, pág. 122), una afirmación por lo menos problemática si tenemos en cuenta que algunos comentaristas han señalado la extrañeza de la analítica de lo sublime con respecto a toda la arquitectura de la *Crítica de la facultad de juzgar*²¹⁹ e incluso su peligrosa potencia crítica la cual tendría repercusiones para el edificio crítico entero²²⁰. Como si esto fuera poco, Rancière justifica la anterior afirmación en su aún más problemática interpretación de que “la tensión de los términos opuestos del encanto que atrae y el respeto que repele” (pág. 122) ya estaría en el juicio de lo bello; algo que para cualquier lector de la tercera crítica suena por lo menos extraño, en tanto, se recordará fácilmente que es el sentimiento de lo sublime aquello que produce temor, repulsión y, a la vez, respeto, y no el sentimiento de lo bello.

En un ensayo titulado *Lyotard y la estética de lo sublime: una contralectura de Kant*, Rancière señala sus problemas al respecto de la apropiación que hace Lyotard de la analítica de lo sublime; para nuestro autor, Lyotard invierte el signo de la interpretación kantiana original. Para Rancière: “En Kant, el fracaso de la imaginación introduce la ley de autonomía del espíritu legislador. [Mientras que] En Lyotard, la lógica se encuentra estrictamente invertida: la sumisión al *aistheton* significa la sumisión a la ley de la alteridad” (Rancière, 2011, pág. 117). Recordemos brevemente que el sentimiento de lo sublime es un afecto producido por un objeto en el sujeto cuando este siente la aparición de lo absolutamente grande (la naturaleza como sublime cuantitativo) y de lo absolutamente fuerte o violento (la naturaleza como lo sublime dinámico); ante tal afecto la imaginación, en tanto facultad encargada de la comprensión y aprehensión de lo múltiple sensible no puede sino fracasar²²¹ ya que no logra captar lo absolutamente grande, además de que sufre la violencia de aquel encuentro. Del mismo modo que al sentimiento de lo bello, al sentimiento de lo sublime no le corresponde un concepto, pero en este caso no hay un acuerdo entre facultades, la razón y la imaginación riñen; aunque el fracaso de la imaginación termina revelando una suerte de vocación destinal de la razón para pensar la idea de lo infinito²²². De allí que Rancière diga que la violencia

²¹⁹ Ver Oyarzún (2010), Lyotard (2021) o Land (2023).

²²⁰ Ver Oyarzún (2010), Lyotard (2021) o Land (2023).

²²¹ Ver Kant (1991), Oyarzún (2010), Lyotard (2021) o Land (2023).

²²² Ver Kant (1991), Oyarzún (2010), Lyotard (2021).

que sufre la imaginación deviene en la revelación de la autonomía del espíritu legislador de la razón²²³. El problema para nuestro autor es que Lyotard invierte el sentido de la conclusión, para él aquel fracaso deviene sumisión a la ley del otro, de la otredad o del afuera; esto en tanto la tarea de las vanguardias artísticas, en el marco de un “arte de lo sublime”, sería simplemente algo así como recordar lo innombrable (el afuera) del cual es el arte un signo.

Entendemos la crítica de Rancière a Lyotard, comprendemos su crítica al cambio de sentido de la conclusión de la analítica de lo sublime, entendemos su crítica al paso (inversión) de la autonomía de la razón hacia la sumisión de ella al respecto del afuera. Creemos que podría tener razón en ello, pero no logramos ver la necesidad que tiene nuestro autor de negar la ruptura muy evidente que existe entre las dos analíticas. En el ensayo mencionado, Rancière dice: “sería inútil concluir que Lyotard ha leído mal o interpretado mal a Kant. Resulta sin duda más juicioso preguntarse por qué razón lo lee de esta forma” (Rancière, 2011, pág. 117). Creemos que podemos reformular la pregunta de la siguiente manera: sería inútil concluir que Rancière ha leído mal o interpretado mal a Kant (y a su analítica de lo sublime). Resulta sin duda más productivo preguntarse por qué razón lo lee de esta forma. ¿Por qué Rancière ha invisibilizado la evidente ruptura que existe entre la analítica de lo bello y la analítica de lo sublime? Una razón podría ser simplemente que ha preferido usar el concepto del juicio de lo bello traducido a sus propios términos en tanto resonaba más con tu aparato teórico. Otra, una que no niega la anterior necesariamente, podría ser que el juicio de lo sublime huele demasiado a metafísica.

Como señala Pablo Oyarzun en su libro *Razón del éxtasis*, desde que se formulara por primera vez, con Seudo-Longino, el pensamiento sobre lo sublime ha apuntado siempre a problemas metafísicos, este ha implicado desde la antigüedad la pregunta por el afuera. Para el aceleracionista Nick Land, la teoría kantiana de lo sublime “es el puro júbilo de una violencia (*Gewalt*) desatada contra los poderes pre-conceptuales (lo animal) que se reúnen en la facultad de la imaginación” (Land, 2023, pág. 170). Esto se da en tanto el afuera parece empezar a filtrarse en las grietas de todo el edificio crítico. Ya no bastaba con una táctica defensiva en contra de aquel “más allá” del límite-noúmeno, propia de la primera crítica²²⁴, en la tercera había que pasar a la ofensiva,

²²³ En este punto la referencia teórica para Rancière es el juego en Schiller.

²²⁴ Land señala que una categoría fundamental de la primera crítica, el concepto de noúmeno, “es [...] solo un concepto-límite” (2021, pág. 172) —en otra traducción del mismo fragmento el traductor escoge la expresión “concepto limitador” (2021, pág. 75)—, es como si el noúmeno fuera en sí mismo aquella palabra que sirviera para limitar y separar un campo de otro. Land insiste en que para Kant “más allá de la experiencia [...] debe pensarse ‘un algo desconocido’ [...] aunque ‘en último término no es posible comprender la posibilidad de estos noúmenos” (2021, pág. 173), o, en otras palabras, “somos incapaces de comprender cómo tal noúmeno puede ser posible” (2021, pág. 75) aunque este deba ser pensable.

había que demostrar la fuerza de la razón, una fuerza que, por supuesto, devino violencia, en este caso, violencia en contra de la facultad de la imaginación. Para Land, el afuera-noúmeno sigue presionando desde el exterior del sistema kantiano, tanto así que la teoría del genio es un síntoma de ello; Kant habría propuesto aquella figura conceptual como una encarnación de fuerzas impersonales exteriores²²⁵, es decir, un contagio del afuera.

Ya habíamos citado una pequeña frase de Rancière en *En los bordes de lo político*, en ella el filósofo francés acusaba a los filósofos griegos y a la filosofía política griega de tenerle miedo al mar (o al océano) y a todo aquello que estuviera más allá del borde terrestre en tanto aquel océano olía demasiado a democracia, insinuando así que la democracia es algo que viene del mar. Existe un fragmento de Kant del cual Rancière pudo haberse inspirado para suscribir las tesis anteriores, en él, el filósofo de Königsberg arremete en contra de toda exploración marítima usando metáforas arquitectónicas y oceánicas, se refiere a aquellas “Columnas de Hércules que la propia naturaleza ha erigido para que el viaje de nuestra razón no se extienda más allá de la costa continua de la propia experiencia, costa que no podemos abandonar sin aventurarnos en un océano sin orillas” (Kant citado por Land, 2023, pág. 172). Para aquel Kant, el océano es un lugar de “desesperanza y desperdicio” en tanto todo viaje resulta siempre una trampa inútil y desgastante para quien lo emprende. Nick Land ha señalado que de esta manera la filosofía trascendental de Kant encarna “el miedo al océano” (2021, pág. 71), ella es una especie de “dique” o de “rompeolas” (pág. 71), el filósofo aceleracionista llega incluso a enunciar una máxima kantiana apócrifa: “*No somos anfibios, sino que*

Entonces, el famoso concepto de noúmeno resulta así ser en realidad una suerte de palabra-límite solo definida negativamente. Land cita un par de pasajes. En ambos pareciera que Kant insinúa que podrían existir unos entes inteligibles que no pasan por la intuición sensible, a la vez que no son alcanzados tampoco por los conceptos de la razón, pero inmediatamente los descarta, retrocede ante “la desolación del cero” (2021, pág. 172). Queda así cerrada la posibilidad de tomarse en serio a los “objetos puros” “meramente inteligibles” (pág. 173), el noúmeno se convierte simplemente en la “ausencia del sujeto” y por ello es por lo que resulta “inaccesible a la experiencia” (pág. 173).

²²⁵ Land ha señalado la extrañeza del concepto de genio acuñado por Kant en la tercera crítica. Para él, puede ser que esta sea una categoría infiltrada, “una patología maldita” (2023, pág. 171), que desde dentro del castillo kantiano permita pensar “el excedente de la irracionalidad, el peligro imprimible y hermoso de la energía creativa inconsciente: la naturaleza con colmillos” (pág. 171). El concepto de genio es irreductible a la batería conceptual del liberalismo, aunque así lo parezca, este no puede ser reducido al individuo aislado, al yo encerrado en sí mismo, todo lo contrario, este hace referencia “al pensamiento de una creatividad impersonal históricamente registrada como la discontinuidad radical” (pág. 171), el genio encarna momentáneamente el orden sin orden de la naturaleza, “una legislación irresponsable” (pág. 171) que da forma a la cultura humana desde el afuera, por ello la persona genio nunca puede dar razones de aquello que ha logrado “concentrarse en su cabeza” (pág. 172). Para explicar el acontecimiento de un genio no nos sirve el lenguaje del liberalismo moderno y de la “individualidad autónoma” (pág. 172), sino que “es mucho más apropiado el lenguaje de los movimientos sísmicos, la inundación, [o] la enfermedad” (pág. 172), se trata de la “liberación de una energía brutal que no proviene del interior” (pág. 172), sino de una “exterioridad feroz” (pág. 172) ante la cual el genio se halla “calcinado, devastado” (pág. 172).

pertenece a la tierra firme. Renunciemos a todos los viajes extraños [...]. La nueva humanidad que anticipo no sirve para horizontes enigmáticos; sabe que el océano es una locura y una enfermedad" (2021, pág. 170). Vemos claramente la similitud en lo dicho por Rancière, para nuestro filósofo, la filosofía política griega encarna aquel mismo miedo al océano; incluso aquella máxima apócrifa podría ser dicha por un filósofo político griego en vez de por Kant.

¿Cómo hacer un balance de esta similitud más allá del reconocimiento de la influencia de Kant en Rancière? Creemos que Rancière se queda corto: no logra seguir a Kant hacia lo sublime; como señalamos anteriormente, se detiene en —y con— la analítica de lo bello. Autores como Oyarzún, Land y Lyotard han señalado ya la extrañeza y la potencia de la analítica de lo sublime, especialmente si se la compara con la de lo bello. En palabras de este último: "la Analítica de lo sublime abre una brecha, por no decir una efracción, en el examen de la facultad de juzgar estética" (Lyotard, 2021, p. 70); "lo sublime es un incendio súbito y sin porvenir" (pág. 73), "es como el rayo", "cortocircuita el pensamiento consigo mismo" (pág. 73) y, por lo tanto, también interrumpe el pensamiento y el edificio teórico kantiano. Lo hace obligando a inventar un concepto que implica "lo sin-límite" (pág. 76): Kant va, así, más allá de su propio sistema conceptual.

Esto es precisamente lo que parece no ocurrir con Rancière. Su reivindicación del borde y del mar se queda en el borde, en el límite; mientras Kant —aunque animado por intereses anti-marítimos— avanzó hacia lo sin-límite. Tal vez por eso Rancière evita, ataca o invisibiliza el pensamiento de lo sublime. Quizá porque, de incluirlo en sus reflexiones, tendría que enfrentarse a la cuestión de ese afuera de Grecia, a ese afuera del borde; tendría que responder a la pregunta por lo que habría antes de la política y del reparto de lo sensible que se configura allí y que da lugar a la democracia como régimen de lo político.

¿Qué implicaciones tiene esto para un pensamiento del tiempo? En el caso de Kant ya habíamos visto que en su estética trascendental el tiempo es el sentido interno de un sujeto. En palabras de Lyotard, refiriéndose a la analítica de lo bello, la concordancia no conceptual pero siempre "singular y recurrente" (2021, pág. 39), aquella "que aparece cada vez por primera vez" (pág. 39), cuando se juzga algo como bello, produce "el bosquejo de un 'sujeto'" (pág. 39); esto se entiende si comprendemos que el sujeto trascendental es una suerte de lugar de encuentro de las facultades kantianas, este "sería la completa unidad de las facultades" (pág. 39). Por ello el tiempo, traduciendo vulgarmente de la primera a la tercera crítica, seguiría siendo el sentido interno del sujeto trascendental. Mientras que en el caso de la analítica de lo sublime implicaría cierto "problema de la posibilidad de un sujeto y de una temporalidad estéticas" (pág.

41), esto en tanto la facultad de la imaginación, como vimos antes, fracasa en su tarea de aprehender lo múltiple sensible al enfrentarse con lo absolutamente grande, esto traería consigo “una impotencia de sintetizar datos encerrándolos ‘en un solo instante’” (pág. 41). Como sugiere Claudia Jauregui (2008), en Kant el tiempo debe ser sucesivo y no simultáneo ya que la mente debe distinguir el tiempo “en la secuencia de una impresión tras otra” (pág. 34), es por ello que quedaría prohibida la simultaneidad temporal para así asegurar la unidad del sentido interno del sujeto; el problema con lo sublime es que ya no se podrían allí atrapar pequeñas unidades temporales singulares, debido a la impotencia de aprehensión de la imaginación. En palabras de Oyarzún “la inadecuación de la imaginación –su fracaso en el aporte de una síntesis que recoja todos los momentos de la aprehensión [...]– provoca lo que cabría llamar un *desfase del presente* (de la prestación)” (2010, pág. 99), es como si el presente como instante actual no se dejara atrapar; esto podría tener serias implicaciones tanto para lo dicho al respecto del tiempo en la estética trascendental como para el sujeto y su sentido interno.

En el caso de Rancière vemos como el tiempo de la emancipación intelectual del carpintero poeta Gauny, que aquí opera como nuestro caso paradigmático de la apropiación que hace nuestro autor del juicio de gusto, implica la creación de un contratiempo al interior del tiempo del trabajo a destajo. Mientras que, por otro lado, no tenemos un ejemplo de juicio de lo sublime en tanto Rancière ha rechazado el uso de aquel concepto, tal vez por las razones que hemos descrito arriba, tal vez porque haría imposible pensar no solo la sucesión de tiempos sino también su simultaneidad, a la vez que obligaría a nuestro autor a afrontar algunas preguntas que se le presentan como difíciles. Para terminar, podríamos decir que en nuestro autor no solo existe una ontología implícita de lo sensible, vía una suerte de estética trascendental del reparto de lo sensible; sino que también hay una negación definitiva a pensar en términos metafísicos, lo cual quizá le hace imposible responder a la pregunta por el antes y el fuera de Grecia, la democracia y la política.

Conclusiones

El objetivo principal de esta investigación era escribir un libro sobre el tiempo en la obra de Rancière; esto motivados por la convicción de que, si bien dicho libro aún no existe en la literatura secundaria, debería existir, dada la presencia central y sistemática del asunto del tiempo en el pensamiento del autor. Consideramos que este objetivo ha sido, en mayor o menor medida, alcanzado. Hemos procurado explorar lo que Rancière ha dicho sobre el tiempo a lo largo de gran parte de su obra y en la mayoría de los campos temáticos en los que esta se desarrolla. No debería quedar ya ninguna duda sobre la importancia estructural que el asunto del tiempo tiene para nuestro autor, ni sobre su carácter transversal a lo largo de todas las escenas aquí analizadas.

Para ello, comprendimos que no bastaba con rastrear la presencia del tiempo o la temporalidad en los distintos campos temáticos estudiados por Rancière y confiar en que lo hallado en cada uno de ellos se articulara automáticamente con los demás, únicamente por compartir la firma de un mismo autor. En el transcurso del proceso investigativo, advertimos la necesidad de un principio articulador, una suerte de “pegamento” que diera unidad a ese conjunto de fragmentos. Fue así como tomamos una primera decisión importante: acuñar, en una dirección ranciereana, el concepto de políticas del tiempo. Con él, como se explicó al inicio de la tesis, quisimos aludir tanto a la política en el sentido definido en *El desacuerdo* como a aquellas prácticas de emancipación intelectual, políticas estéticas y políticas de la escritura que permiten reinventar, disputar o transformar la forma consensual del tiempo.

Como segunda decisión, y siguiendo la conceptualización de *El desacuerdo*, en tanto ya habíamos acuñado el concepto de política del tiempo en un sentido ranciereano, nos pareció igualmente necesario proponer, en esa misma dirección, el concepto de policías del tiempo. Con él quisimos nombrar y dar cuenta de las diversas formas en que se organiza el tiempo dominante: es decir, de aquellas tecnologías, dispositivos, teorías que configuran el tiempo común e intentan, de manera constante, obturar los procesos que buscan transformarlo. Una vez formulado este concepto, nos resultó más sencillo estructurar los capítulos de nuestra tesis a partir de la tensión persistente entre políticas del tiempo y policías del tiempo.

A su vez, tomamos como tercera decisión adoptar el enfoque de la multiplicidad de temporalidades, el cual nos pareció orgánicamente afín a la “teoría del tiempo” que puede desprenderse del pensamiento de Rancière y que, como vimos, se despliega a lo largo de toda su obra —un enfoque que, como intentamos mostrar, creemos que nuestro autor aprende de Althusser— y que, además, desde cierto “posfundacionalismo” de la democracia, se hace posible, en la medida en que, al no existir un fundamento legítimo en última instancia para la comunidad política, tampoco puede haber un único tiempo legítimo que la organice o la domine. Por ello, consideramos que esta apuesta por interpretar el pensamiento de Rancière en términos de políticas y policías del tiempo, así como de temporalidades múltiples, constituye uno de los aspectos más originales de nuestra investigación, junto con el intento —por supuesto— de escribir un libro que aún no había sido escrito sobre este autor.

Consideramos que uno de los hallazgos más importantes de este trabajo fue identificar una suerte de “teoría” del tiempo en Rancière, una que remite a la multiplicidad temporal y que resuena con ese amplio caleidoscopio de tiempos y temporalidades que atraviesa su obra. Es evidente que esta “teoría” no había sido —ni podía ser— formulada de manera explícita en *La noche de los proletarios*, pues en ese libro Rancière apenas comenzaba a esbozar algunos de los pilares fundamentales de su pensamiento. Sin embargo, esto no implica que su concepción de las múltiples temporalidades sea inconciliable con aquella obra temprana; por el contrario, resulta plenamente compatible con ella, en tanto esta es un texto atravesado también por diversos tiempos y contratiempos.

Creemos que el texto en el cual esta concepción del tiempo se formula de manera más clara es el artículo sobre el anacronismo y la verdad del historiador. Por ello, en nuestra investigación decidimos ubicar la reflexión sobre el anacronismo en un punto intermedio de la exposición, con la intención de hacer sentir su centralidad. A la vez, que desde el inicio habíamos señalado el enfoque de las temporalidades múltiples y la convicción de que en Rancière podríamos encontrar una concepción afín. Aunque echamos en falta la existencia de un gran libro teórico dedicado a una teoría del tiempo múltiple en su obra, comprendemos que algo así resultaría, cuando menos, extraño en un autor como este, dadas su forma de escribir y la naturaleza de los objetos sobre los que tiende a reflexionar. El tiempo, en sí mismo, suena demasiado abstracto; por sí solo no despliega escenas de verificación de la igualdad, aquellas sobre las que Rancière prefiere pensar. Aun así, nos parece que aquella concepción del tiempo atraviesa toda la obra de nuestro autor, desde *La noche* hasta su último libro sobre el paisaje.

Cuando comenzamos a escribir este texto, no teníamos aún una visión tan clara y articulada sobre el tiempo en Rancière como la que hemos alcanzado ahora. Por eso,

iniciamos nuestro recorrido a partir de su libro sobre la historia, buscando en un primer momento esclarecer qué decía nuestro autor sobre ella, para luego poder referirnos al tiempo, intuyendo desde el inicio que ambos temas estaban profundamente relacionados. No es casual que haya sido allí donde encontramos, por primera vez, el concepto de anacronismo. Así fue como nos adentramos en *Los nombres de la historia*, apenas tanteando el terreno e intentando apropiarnos de algunos conceptos iniciales. Afortunadamente, hallamos ya algunas formas de policías y políticas del tiempo de diversa naturaleza. Por un lado, identificamos una gran policía del tiempo que asumía la forma de una teoría y una práctica de la historia: nos referimos a la Escuela de los Annales. Por otro, nos topamos con aquella posición teórica antipolítica que Rancière ha denominado real-empirismo, así como con la lucha de ambas por reemplazar la palabra del pueblo y su carácter anacrónico.

También encontramos ya algunas políticas del tiempo: en primer lugar, por supuesto, la propia práctica de escritura de Rancière, entendida como una política de la escritura que buscaba una forma distinta de tratar la palabra del pueblo sin suprimirla; una escritura que, además, rescataba el concepto de anacronismo para pensar lo propio de esa palabra, llevando a cabo una suerte de política de la historia en clave igualitaria, que proponía otra manera de contar el pasado. Encarnando esa potencia anacrónica, vimos aparecer a las palabras del pueblo, ese espectro que solo poseía un cuasi-cuerpo, o un cuerpo siempre doble, pero que en la práctica fue capaz de romper la forma en que se contaban las historias de los reyes. Creemos que esto último puede pensarse también como una forma de política del tiempo, incluso si todavía estamos lejos del concepto de subjetivación política desarrollado en *El desacuerdo*, en la medida en que vemos emerger a este sujeto espectral —el pueblo— transformando la manera de narrar el tiempo y la historia. Algo similar ocurre con la interpretación que Rancière hace de Thompson: allí se recupera una política de la escritura —y de la historia— que intenta dar lugar a aquellas palabras con las que se funda el movimiento obrero moderno.

Luego de aquel guiño de Rancière a Thompson, decidimos adentrarnos en la tesis doctoral y texto fundamental de nuestro autor: *La noche de los proletarios*. Allí también encontramos policías y políticas del tiempo, múltiples temporalidades, así como varios conceptos temporales. Comenzamos por identificar la policía del tiempo constituida históricamente a partir de la aparición del reloj moderno y del tiempo de trabajo propio del capitalismo de comienzos del siglo XIX. Reconocimos también esta policía en forma de leyes o de reglas morales y religiosas que prohibían el tiempo libre de los cuerpos que trabajaban. Vimos el taller-infierno como uno de los espacios privilegiados para el despliegue de estas técnicas y dispositivos policiales: la mirada del patrón, ciertas normas laborales, algunas leyes del Estado, entre otros elementos, daban forma concreta a esta policía del tiempo.

Contra estas formas de policía del tiempo vimos levantarse algunas políticas del tiempo de distinta naturaleza. Una vez más, la propia política de la escritura desplegada por Rancière se nos presentó como un primer intento de reunir bloques de palabras que, según el reparto dominante de sentido, no deberían estar juntas, y así escribir la igualdad a través de una nueva forma de escritura histórica que respetara las palabras del pueblo, haciendo un montaje entre ellas y las suyas. Nos encontramos con aquella increíble generación de trabajadores y trabajadoras que disputaron, a su manera, el tiempo del Capital, desde dentro y fuera del taller, o simplemente en sus bordes; los vimos reinventando el tiempo de sus noches, desplegando procesos de emancipación intelectual y de subjetivación estética que solo podemos entrever o sospechar. Vimos a ese personaje fascinante que es Gabriel Gauny encarnar una forma de emancipación intelectual a través de un proceso de subjetivación estética que solo adquiere pleno sentido si se lee en términos de la invención de contratiempos —múltiples, variados, a veces unos dentro de otros— en el interior o en el borde mismo del tiempo de trabajo. Todo esto, por supuesto, en estrecha relación con la lucha política de la clase obrera por ganar tiempo libre frente al tiempo de trabajo: una política del tiempo colectiva y antagonista.

Luego de esto nos sumergimos en la gran policía teórica del tiempo: la tradición filosófica que le niega el tiempo libre a quienes trabajan. En el corazón de esta gran policía identificamos algunos principios fundacionales de la propia filosofía política. Vimos, en Platón, la invención de aquel dispositivo policial llamado *República*, el cual insistía en que el trabajo no da espera y en que cada uno debe limitarse a ser y hacer únicamente aquello que la naturaleza ha determinado para él. Nos encontramos incluso con el gran pensador de la emancipación obrera, lamentablemente también promoviendo una ley transhistórica que impone, hora tras hora y día tras día, la obligación del trabajo, rechazando de forma grosera a un grupo de trabajadores que intentaban adelantar, “aquí y ahora”, el cumplimiento de la promesa de la emancipación saltándose el costó trágico de luchar por ella. Pasamos también por el gran sociólogo que reinventó la república platónica en términos de reproducción, herederos y capitales culturales, prohibiendo que los hijos de la clase trabajadora pudieran gozar del tiempo de ocio que, según esa lógica, debía seguirles siendo negado. Contra estos discursos y dispositivos se alzó, una vez más, la escritura de nuestro filósofo, señalando con claridad la lógica antiigualitaria que los sostiene y moviliza. También, de nuevo, encontramos algunos procesos de políticas del tiempo que les hicieron frente desde adentro: vimos a artesanos y campesinos que se tomaban el tiempo que no tenían para asistir a la asamblea; a trabajadores alemanes que intentaban instaurar el comunismo de manera inmediata; a estudiantes de filosofía provenientes de clases populares que se negaban a obedecer y desmentían la ley sociológica. Encontramos a Jacotot insistiendo en que es

posible enseñar lo que no se sabe y hacerlo sin necesidad de seguir ningún orden progresivo.

Como decíamos más arriba, al llegar a la mitad de nuestra exposición presentamos los dos ensayos de Rancière dedicados al anacronismo, ese concepto que durante mucho tiempo fue considerado el pecado capital de toda historiografía. Una vez más, nos encontramos con nombres que firman y sostienen ciertos dispositivos temporales policiales. Hallamos, por ejemplo, a Marc Bloch afirmando que cada uno pertenece a su época y que cualquier otra posibilidad resulta simplemente impensable. Se enunció por primera vez que es la *Poética* de Aristóteles el texto que organiza las historias en clave causal y verosímil, prohibiendo así toda forma de historia —o de tiempo— que no responda a esa lógica. Nos encontramos también con el diagnóstico temporal de nuestra época formulado por Rancière, quien identifica en el consenso dominante una suerte de presentismo: un cierre del tiempo que imposibilita toda forma de justicia.

En contra de estas formas de policía del tiempo, Rancière despliega una política de la escritura histórica que pone sobre la mesa las temporalidades múltiples, conflictivas y antagónicas que se hacen posibles gracias al concepto de anacronismo. Con este último, el tiempo vuelve a dividirse, esta vez en dos direcciones: una horizontal y otra vertical; aparece el tiempo como posición social. Surge como ejemplo ese personaje imposible que es Rebais el ateo, haciendo estallar toda forma de historiografía antiigualitaria, antianacrónica y lineal. Y aparece, por primera vez, Virginia Woolf, esa gran escritora de quien Rancière tomará su nuevo modelo del tiempo: un tiempo hecho de círculos copresentes que se entrelazan e imbrican.

En nuestro capítulo sobre literatura hemos identificado, como en los apartados anteriores, una política temporal de la escritura en Rancière, pero también una política temporal propia de la literatura en la obra de Virginia Woolf, no solo porque propone una nueva forma de ficción que rompe con el ordenamiento temporal aristotélico, sino también porque dicha forma se despliega desde sus textos y configura un nuevo régimen sensible en el que emergen personajes que encarnan esa apuesta —Clarissa Dalloway, Septimus, Lily Briscoe, entre otros—, una ficción en la que todos los seres, sin importar su estatus ontológico, pueden contar una historia; una ficción en la que diversas temporalidades humanas y no humanas, grandes y pequeñas, se cruzan sin cesar. Por supuesto, creemos que esta política temporal de la literatura solo puede llegar a transformar el tiempo del mundo compartido cuando es leída por lectores y lectoras inesperadas y anónimas que, a partir de las palabras depositadas en estos libros, realizan experiencias de subjetivación estética que, con suerte, podrían a su vez derivar en procesos de emancipación intelectual entendidos como ampliación de capacidades previamente negadas y como alteraciones del tiempo vivido. Lo propio hace Faulkner

con su estilo narrativo y con personajes como Benjy el narrador quien encarna precisamente ese movimiento de toma de la palabra por parte de quienes, según el reparto dominante de lo decible, no deberían tenerla, y lo hace desde el interior mismo de la novela, es decir, desde la ficción como dispositivo capaz de redistribuir las capacidades sensibles y las formas de experiencia del tiempo.

En aquel momento de nuestra indagación también nos cruzamos con algunas policías del tiempo que, como era de esperarse, intentaban obturar desde dentro y desde fuera del texto cualquier proceso de modificación del tiempo común; nos referimos a las diversas reacciones de la poética y la trama aristotélica que siguen intentando determinar la forma en que se cuentan las historias y se organiza el tiempo, siendo un ejemplo claro de ello la novela policial y su infinita insistencia en la verosimilitud y en las cadenas causales de hechos; nos referimos también a ciertos personajes dentro de las novelas, como el señor y la señora Ramsay, quienes encarnan dos formas —una más dura, otra más blanda— de defensa de la vieja trama; al constante sonido del Big Ben que, a lo largo de la *Señora Dalloway*, insiste en recordarnos la fuerza del tiempo dominante y su capacidad para organizar y pautar la vida cotidiana de quienes habitan aquella ficción; al doctor Holmes, cuya figura encarna la violencia del saber “médico” al empujar a Septimus al suicidio; o a personajes de Faulkner como Jason, así como a la amenaza constante de encierro psiquiátrico que se cierne sobre Benjy. Frente a estas figuras y mecanismos de control, brillan aquellos personajes que intentan ser fieles a la lluvia de átomos sensibles, incluso cuando esa fidelidad los conduce a pagar el precio más alto, mostrando así que toda tentativa de redistribuir el tiempo sensible implica también un riesgo, una exposición, una vida puesta en juego.

Luego de esto, nosotros mismos emprendimos nuestro propio experimento temporal; retomamos aquella novela de Queneau para rescatar una forma de tiempo o de temporalidad que consideramos imprescindible en esta indagación, pero que, hasta ese momento, había quedado algo relegada: nos referimos al tiempo propio de la ociosidad. En este caso, podríamos decir que lo que se desplegó fue, en sí misma, una suerte de política de la escritura que, desde esta tesis, intentó articular las palabras de Rancière —especialmente aquellas contenidas en *Aisthesis*, donde se insiste en la importancia de la no acción en el régimen estético de las artes— con las palabras de Queneau, así como con las de otros escritores y filósofos que, desde sus respectivas escrituras, también pusieron en cuestión el tiempo propio de la trama tradicional basada en la acción, reivindicando de distintas maneras el tiempo propio de la ociosidad. Los personajes que encarnaron esta política literaria del tiempo fueron Bru, Rousseau y Bartleby.

Luego, buscamos una política del tiempo que se desprendiera de la lectura que Rancière hace de la obra de Béla Tarr; nos detuvimos en algunas películas en las cuales

reaparecieron ciertos personajes que encarnaban dicha política, en general protagonistas que intentaban romper el círculo de la repetición, aunque finalmente terminaran siendo derrotados por ella. Vimos también emerger figuras policiales que se empeñaban en frustrar todo intento de huida respecto de la trama temporal dominante. Del mismo modo, reconocimos en el propio Tarr una insistencia persistente en quebrar esa trama, ya sea a través de su forma de producir imágenes-tiempo o mediante la reivindicación de cierta potencia “digna” de la repetición misma cuando era intransigentemente llevada a cabo por los humildes.

También exploramos una poco desarrollada ontología de la luz en nuestro autor: la reflexión de Rancière sugiere que la historia, entendida como entramado sensible e igualitario, se articula con una ontología de la luz, inspirada en Heráclito, en la que todos los cuerpos participan de un mismo campo común de visibilidad. Sin embargo, esta luz no es una igualdad dada de antemano, sino un reparto siempre conflictivo que pone en disputa quién puede aparecer, quién puede ser visto y quién puede contar su historia. De este modo, la emancipación no consiste en instaurar un consenso sobre lo visible, sino en multiplicar los gestos, las imágenes y las palabras que devuelven dignidad histórica a quienes han sido borrados del relato dominante. El arte —ya sea la pintura, la fotografía o el cine— se vuelve entonces una política de la luz: una práctica que, al inscribir en la visibilidad lo que estaba destinado a la sombra, confirma la igualdad fundamental de cualquiera con cualquiera y abre un tiempo de la historia compartido por todos los vivientes bajo el sol.

Tal vez, siendo poco indisciplinados, hemos querido cerrar nuestra investigación con una interpretación propia de lo que podría entenderse como una ontología implícita de corte kantiano en Rancière. Esto, en la medida en que, si bien estamos convencidos de que el tiempo puede ser pensado desde cualquier “campo” de la filosofía, consideramos que ello incluye también el campo propio de la ontología. Aunque reconocemos que nuestra interpretación es sumamente modesta y tal vez excesivamente libre, estamos convencidos de que seguir intentando responder a la incógnita de esa ontología nunca declarada en la obra de nuestro autor constituye, por lo menos, una tarea interesante, especialmente si se la aborda a partir de objetos o nudos de pensamiento como el que hemos intentado desplegar aquí. Tal vez este apartado haya terminado, de alguna manera, señalando también ciertos límites del pensamiento de Rancière a la hora de pensar fuera de sus propios marcos, incluso cuando los objetos que estudia parecieran empujarlo a transgredirlos —estamos pensando en su dificultad para tratar con el afuera.

En cuanto a las limitaciones de esta investigación, podemos decir que algunas se solapan con los propios límites del pensamiento de Rancière. A pesar de haber revisado una considerable cantidad de bibliografía primaria y secundaria, además de numerosos

textos y obras de otros pensadores y escritores relevantes, es claro que la imagen de las temporalidades múltiples que aquí se esboza resulta aún insuficiente. Faltan lecturas y referencias que no estén centradas en el mundo europeo moderno; faltan las plurales temporalidades latinoamericanas, africanas o asiáticas; faltan las temporalidades coloniales y poscoloniales. Por supuesto, también faltan los tiempos inventados a diario por las mujeres y por los cuerpos que encarnan todo tipo de disidencias respecto del sistema sexo-género. Desafortunadamente, muchas de estas luchas y formas de vida quedan fuera o son ignoradas en la obra de nuestro filósofo. Faltan, además, las temporalidades animales —aunque encontramos algunos destellos de tiempos no humanos en Woolf—, extremadamente difíciles de aprehender desde una teoría política todavía marcada por un horizonte antropocéntrico, como lo es en buena parte la de Rancière. En esa misma línea, también nos faltó un apartado crítico robusto sobre su obra, un ejercicio de pasarla por el ojo de la crítica de la crítica, ese mismo por el cual él obliga a atravesar a tantos otros pensadores. Esta omisión tal vez se deba a que nos concentramos en construir un libro sobre y con Rancière, más que contra él. Sin duda, esa tarea queda pendiente. Y quizás no haya mejor forma de honrar a un autor al que se quiere y se ha leído con atención que formulando una crítica sincera.

En lo que respecta a otras tareas pendientes, creemos que también es posible aplicar las intuiciones ranciereanas a otros experimentos estético-temporales: Por ejemplo, analizando con mayor detalle a algunos de los muchos artistas —y sus obras— comentados por Rancière. Recordemos que aquí apenas nos detuvimos en un puñado de ellos, pero son varias decenas de estos en donde podríamos seguir nuestra búsqueda. Tal vez, al leerlos con el mismo detenimiento con que aquí intentamos leer, por ejemplo, a Woolf, podríamos encontrar muchas otras formas de temporalidad o de tiempo distintas del tiempo del Capital o del tiempo del presentismo dominante, formas que permanecen ocultas o desplazadas en distintos campos artísticos. Por otro lado, queda pendiente la tarea de realizar este tipo de experimentos temporales con obras más recientes y con aquellas que, en la actualidad, configuran de manera más directa el sentido común de las masas de espectadores y lectores en el mundo. Desafortunadamente, en ocasiones, las lecturas de Rancière resultan demasiado “clásicas”; tal vez exista cierto desfase entre su caleidoscopio de imágenes temporales y aquel otro que, en los últimos años, ha venido modelando de manera más efectiva el tiempo —o los tiempos— que compartimos.

Otra de las tareas por hacer —y que podría vincularse directamente con las críticas a las limitaciones del pensamiento de Rancière— sería la de perseguir algunos de los objetos que él mismo ha pensado, pero llevándolos más allá de los límites que su propio marco teórico les impone. Nos referimos, por ejemplo, a lo que en nuestro último capítulo propusimos llamar una suerte de interpretación real-especulativa de Rancière. Si

nuestro autor optara por lo sublime en lugar de lo bello kantiano, tal vez podría aventurarse, aunque fuera de forma meramente experimental, hacia el afuera; es decir, podría perseguir aquellos vectores de pensamiento que lo empujan en esa dirección. Pensemos, por ejemplo, en seguir la lluvia de átomos que Lily Briscoe persigue e intenta atrapar con su pincel; en escuchar el mundo tal como lo escuchan Benjy, en su condición de mudo que habla, o Septimus, en su locura; en acompañar la línea de fuga hacia lo desconocido que en las películas de Tarr emprenden algunos de sus personajes, aquellos que se sienten atraídos, seducidos —los que no temen— por esa ballena que encarna lo desconocido y la muerte, o por esa mujer-bruja que aparece como llave hacia el afuera. Esta línea de investigación, que busca lo real como desconocido o como afuera a través de experimentos ficcionales, se muestra hoy particularmente productiva. Tal vez sea necesario ir más allá de Rancière en esa dirección —y, sin duda, en muchas otras también.

Finalmente, quisiéramos pensar que esta tesis —este pequeño intento de libro sobre el tiempo en Rancière— es también, a su manera, una práctica de política de la escritura desplegada por nosotros mismos, con la intención de poner en cuestión y disputar, de algún modo, el tiempo dominante, ya sea señalando la clara existencia de múltiples formas de temporalidad, o insistiendo en la necesidad de pensar sobre ellas. En cualquier caso, confiamos en que los desplazamientos propuestos aquí abren una zona de indagación fértil para repensar la relación entre política, estética y temporalidad, no como esferas separadas, sino como dimensiones íntimamente entretejidas en la práctica misma de escribir, leer, crear imágenes y, en última instancia, vivir.

Bibliografía

- Agamben, G. (2000). Bartleby o de la contingencia. En H. Melville, *Preferiría no hacerlo* (págs. 95-136). Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. España: Pre-Textpos.
- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo Vientiuno Editores.
- Althusser, L. (1990). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aubry, L., & Schapendonk, J. (2023). Welcome Cultures and the Chronopolitics of B/Ordering. *Journal of economic and human geography*, 501-513.
- Auerbach, E. (1996). *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Banerjee, P. (2006). *Politics of time: "primitives" and history-writing in a colonial Society*. Delhi: Oxford Academic.
- Banfield, A. (2000). *La mesa fantasma: Virginia Woolf, Roger Fry, Bertrand Russell y el modernismo*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Barnhart, & Grøtta. (2023). *Temporal experiments: Seven ways of configuring time in art and literature*. New York: Routledge.
- Barthes, R. (1988). *Michelet*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bassas, X., & Frieria, R. (2021). La ciencia “no tiene tiempo”. Apuntes sobre el orden del tiempo de Carlo Rovelli. *Nativa*.
- Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar . En H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (págs. 157-270). Buenos Aires: Paidós.
- Belforte, M. E. (2011). *Crítica y traducción: Walter Benjamin, lector de Marcel Proust*. La Plata: X Jornadas Nacionales de Literatura Comparada.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Ediciones Akal, S.A.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, D.F.: Editorial Itaca & UAMC.
- Bergson, H. (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Blanchot, M. (1990). *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Blanqui, A. (2003). *La eternidad por los astros*. Ediciones Colihue.
- Boyarín, J. (1994). *Remapping memory: politics of timespace*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Braudel, F. (1987). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bryson, V. (2007). *Gender and the politics of time: Feminist theory and contemporary debates*. Bristol: The Policy Press.
- Cadava, E. (2009). Marx ante (y antes) de la literatura. *Acta poética*, 89-119.
- Caicedo, J. R. (2019). El tiempo de los no-vencidos (Tiempo, ficción, política). *Revista de Estudios Sociales*, 79-86.
- Capdevila, P. (2023). *Espectros del tiempo: Estética e historicidad en el arte contemporáneo*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Castoriadis, C. (2004). *Sobre el Político de Platón*. Madrid: Editorial Trotta.
- Castoriadis, C. (2022). *Lo que hace a Grecia: 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, S. (2022). *La rebelión antropológica. El joven Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S. A.
- Chakrabarty, D. (2021). The chronopolitics of the Anthropocene: The pandemic and our sense of time. *Contributions to Indian Sociology*, 324-348.
- Comité de redacción. (2004). *Diccionario Akal de psicología*. Madrid: Ediciones Akal.
- Dasgupta, S. (2009). Conjunctive Times, Disjointed Time: Philosophy between Enigma and Disagreement. *Parallax*, 3-19.
- Davis, O. (2010). *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press.
- De Landa, M. (2000). *A Thousand years of nonlinear history*. New York: Swerve Editions.
- dechile.net. (2024). Obtenido de dechile.net: <https://etimologias.dechile.net/?disenso#:~:text=La%20palabra%20%22disenso%22%20viene%20del,distancia%2C%20seso%20y%20tambi%C3%A9n%20sentir>.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En *Michel Foucault*. Gedisa.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación: Curso sobre Foucault III*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2018). *Cine 3. Verdad y tiempo. Potencias de lo falso*. Buenos Aires: Cactus.
- Demos, J.-D. (2023). *Radical futurisms: Ecologies of collapse, chronopolitics and justice to come*. Stemberg Press.
- Derrida, J. (1997). La farmacia de Platón. En J. Derrida, *La diseminación* (págs. 91-262). Madrid: Editorial Fundamentos.
- Derrida, J. (2002). *La Universidad sin condición*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2003). *Papel máquina: La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2005). *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano: Volumen I (2001 - 2002)*. Buenos Aires: Manantial.

- Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo: Historia del arte y el anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Donoso, P. (2020). El uso y abuso del término óchlos en Tucídides . *Synthesis*.
- Dunning, E., & Elías, N. (1992). *Deporte y ocio: En el proceso de la civilización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Edelstein, D., Geroulanos, S., & Wheatley, N. (2020). *Power and time: temporalities in conflict and the making of history*. Londres: The University of Chicago.
- Esposito, F., & Becker, T. (2023). The time of politics, the politics of time, and politicized time: an introduction to chronopolitics. *History and Theory*, 1-21.
- Fabian, J. (2006). *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fajardo, C. (2022). Jacques Rancière: aesthetics, time, politics. *Journal of Aesthetics and Culture*.
- Fanlo, L. G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben. *A Parte Rei*, 1-8.
- Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía & Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Fjeld, A. (2015). Rancière, Marx and Claudette Colvin: Time, Knowledge, Memory and Strategy of Politics. *Ciencia Política*, 125-150.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar : nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Fraisse, G. (2013). Emancipation versus Domination. En O. Davis, *Rancière Now: Current perspectives on Jacques Rancière* (págs. 47-68). Malden: Polity Press.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder.
- García, D. (2022). La herencia herética: historia y temporalidades múltiples en Althusser y Rancière. *HERMENEÚTICA INTERCULTURAL*, 49-91.
- García, J. D. (2024). Nous ne voulons pas en savoir plus, nous voulons savoir autre chose'. Historia, memoria y temporalidad en Les révoltes logiques. *Historiografías*, 48-66.
- Gardella, M. (2018). Un enigma sobre el enigma. Safo de Lesbos y el acertijo de la carta. *Cuadernos de filosofía*, 5-18.
- Gauny, G. (2020). *El filósofo plebeyo: textos presentados y reunidos por Jacques Rancière*. Buenos Aires: Cactus.
- Geyer, A. (1964). Power and Responsibility. *The Christian Scholar*, 221-232.
- González, E. (2021). Etimología del trabajo. *Alternativas económicas*.
- Greco, B. (2014). Estudio preliminar. En J. Rancière, *El reparto de lo sensible* (págs. 1-10). Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Griffaton, V. (2024). «Lo importante es el esfuerzo por romper el orden normal del tiempo», una conversación en dos partes con Jacques Rancière. *El Grand Continent*.
- Habermas, Rorty, Vattimo, Theunissen, Figal, Rubner, . . . Gumbrech. (2001). *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”*. Homenaje a Hans Georg Gadamer. Madrid: Editorial Síntesis S.A.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder.
- Hartog, F. (2002). *Cronos: Cómo occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. México: Siglo XXI Editores.
- Hartog, F. (2003). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana .
- Hellyer, G., & Murphet, J. (2016). *Rancière and Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Héraclite. (1986). *Fragments*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hernández, D. (2024). Política y Tiempo: una aproximación desde Rancière en Colombia.
- Jauregui, C. (2008). *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Jauss, R. (1992). *Experiencia estética y hermenéutica literaria: Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Kaiser, M. (2015). Reactions to the Future: the Chronopolitics of Prevention and Preemption. *Nanoethics*, 165–177.
- Kant. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE.
- Kirtsoglou, E., & Simpson, B. (2020). *The Time of Anthropology: Studies of Contemporary Chronopolitics*. London: Routledge.
- Koczanowicz, L. (2008). *Politics of time: Dynamics of identity in post-communist Poland*. New York: Berghahn Books.
- Koselleck, R. (2001). *Estratos del tiempo: Estudios sobre la historia*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Land, N. (2021). *Sed de aniquilación. Georges Bataille y el Nihilismo virulento*. Materia Oscura Editorial.
- Land, N. (2023). *Fanged Noumena. Vol. 2. 2990-2006*. Barcelona: Holobionte Ediciones.
- Llorca, G. (2007). *Globalización, cronopolítica y propaganda de guerra: Aproximación al pensamiento crítico de Paul Virilio*. Sevilla: Universitat de Valencia.
- Lyotard, J.-F. (2021). *Lecciones sobre la Analítica de lo sublime*. Santiago: LOM: Ediciones.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

- Marchart, O. (2011). The Second Return of the Political: Democracy and the Syllogism of Equality. En P. Bowman, & R. Stamp, *Reading Rancière* (págs. 129-147). New York: Continuum International Publishing Group.
- Martínez Posada, J. E. (2013). El dispositivo: una grilla de análisis en la visibilización de las subjetividades. *Tabula Rasa*, 79-99.
- Martínez, R. (2019). *Eros: Más allá de la pulsión de muerte*. México: Siglo XXI Editores .
- Marx, C., & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Milán: Alianza Editorial, S.A.
- Marx, K. (2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Melville, H. (2015). *Bartleby, el escribiente*. México: Ámbar cooperativa editorial.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Mills, C. W. (2020). The chronopolitics of racial time. *Time & Society*, 297-317.
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito: Textos y problemas en su interpretación*. México: Siglo xxi editores.
- Nancy, J.-L. (2009). Jacques Rancière and Metaphysics. En G. Rockhill, & P. Watts, *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics* (págs. 83-94). Durham & London: Duke University Press.
- Negri, A. (2006). La constitución del tiempo. Prolegómenos. (Relojes del capital y liberación comunista). En A. Negri, *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*.
- Osborne, P. (1995). *The politics of time: Modernity and avant-garde*. Londres - Nueva York: Verso.
- Oyarzún, P. (2010). *Razón del éxtasis. Estudios sobre lo sublime de Pseudo-Longino a Hegel*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Palmusaari, J. (2024). *For Revolt. Rancière, Abstract Space and Emancipation*. Bloomsbury Publishing.
- Panagia, D. (2018). *Rancière's sentiments*. Duke University Press.
- Parikka, J. (2015). *Una geología de los medios*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Parikka, J. (2017). Planetary Goodbyes: Post-History and Future Memories of an ecological past. En I. Boom, T. Lundemo, & E. Rossaak, *Memory in Motion: Archives, Technology, and the Social* (págs. 129-152). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Peckham, R. (2020). The Chronopolitics of COVID-19. *American Literature*, 767-779.
- Pieper, J. (1979). *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- Pinilla, S. (2011). Les ruses de la poétique. Michelet y el relato de fundación en Jacques Rancière (una aproximación a Les noms de l'histoire). *Res publica*, 243-259.
- Platón. (1988). *República*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Queneau, R. (2019). *La alegría de la vida*. Madrid: Hermida Editores.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos: Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder.

- Räber, M. (2023). Whose time is it? Rancière on taking time, unproductive doing and democratic emancipation. *Philosophy & Social Criticism*, 157-177.
- Radstone, S. (2007). *The sexual politics of time: confession, nostalgia, memory*. New York: Routledge.
- Rancière, J. (1973). *Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital*. Paris: Les Temps Modernes.
- Rancière, J. (1975). *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Editorial Galerna.
- Rancière, J. (1989). *The nights of labor: The worker's dream in nineteenth-century France*. Philadelphia.: Temple University Press.
- Rancière, J. (1991). *Breves viajes al país del pueblo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (1992). *Les noms de l'histoire*. Éditions du Suil.
- Rancière, J. (1993). *Los nombres de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (1994). *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (1996). Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien. *Sommaire*, 55-68.
- Rancière, J. (2000). *En los bordes de lo político*. ARCIS.
- Rancière, J. (2000). *Le philosophe et ses pauvres*. Fayard.
- Rancière, J. (2002). ¿Existe una estética deleuziana? En E. Alliez, *Gilles Deleuze: Una vida filosófica* (págs. 205-211). Medellín : Revista Euphorion.
- Rancière, J. (2002). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes Ediciones .
- Rancière, J. (2004). *The flesh of words: the politics of writing*. California: Stanford University Press.
- Rancière, J. (2004). *The Flesh of Words: The politics of writing*. Stanford University Press.
- Rancière, J. (2005). *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Editorial del estandarte.
- Rancière, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Rancière, J. (2007). *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago: LOM Ediciones.
- Rancière, J. (2009). *La palabra muda : ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rancière, J. (2010). *Momentos políticos*. Buenos Aires: 2010.
- Rancière, J. (2011). *El destino de las imágenes*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder Editorial.
- Rancière, J. (2011). *Las distancias del cine*. Epublibre.
- Rancière, J. (2011). *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rancière, J. (2011). *Staging the people*. New York: Verso.
- Rancière, J. (2012). Work, Identity, Subject. En J.-P. D. Ross, *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality* (págs. 205 - 216). New York: Continuum International Publishing Group.
- Rancière, J. (2013). *Aisthesis : escenas del régimen estético del arte*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, J. (2013). *Béla Tarr. Después del final*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Rancière, J. (2013). *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires: Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Rancière, J. (2013). *Figuras de la historia*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Rancière, J. (2013). In What Time Do We Live? *European Graduate School*, 1-16.
- Rancière, J. (2014). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2015). *El hilo perdido: Ensayos sobre la ficción mordena*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, J. (10 de Abril de 2016). *Diez tesis sobre la politica*. Obtenido de aleph-arts.org: <http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html>
- Rancière, J. (2018). *La fábula cinematográfica*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Rancière, J. (2018). *Tiempos modernos. Ensayos sobre la temporalidad en el arte y la política*. Santander: Shangrila ediciones.
- Rancière, J. (2019). *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J. (2019). *Los bordes de la ficción*. Buenos Aires: Edhasa.
- Rancière, J. (2020). Anachronism and the conflict of times. *Diacritics*, 110-124.
- Rancière, J. (2020). Introducción. En G. Gauny, *El filósofo plebeyo: textos presentados y reunidos por Jacques Rancière* (págs. 7-31). Buenos aires: Cactus.
- Rancière, J. (2020). La paráfrasis. *Anacronismo e irrupción*, 231-237.
- Rancière, J. (2023). *Politics of the Landscape*. Cambridge: Polity Press.
- Rancière, J. (s.f.). *El inconsciente estético*.
- Rancière, J., & Bassas, J. (2019). *El litigio de las palabras. Diálogo sobre la política del lenguaje*. Ned Ediciones.
- Rancière, J., & Honneth, A. (2016). *Recognition or Disagreement: A critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity*. New York: Colimbia University Press.
- Rancière, J., & Nancy, J.-L. (2013). Rancière and Metaphysics (Continued) - A Dialogue. En O. Davis, *Rancière Now* (págs. 187-201). Cambridge: Polity Press.

- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. Mexico, D.F.: Siglo xxi S.A.
- Ricoeur, P. (2008). *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Mexico, D.F.: Siglo xxi editores S.A.
- Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. Mexico, D.F.: Siglo xxi editores S.A.
- Robson, M. (2015). Jacques Rancière and Time: le temps d'après. *Paragraph* , 297-311.
- Ross, A. (2010). Expressivity, literarity, mute speech. En J.-P. Derant, *Jacques Ranciere. Key Concepts* (págs. 133-150). Durham: Acumen Publishing Limited.
- Ross, A. (2019). Acting Through Inaction: The Distinction Between Leisure and Reverie in Jacques Rancière's Conception of Emancipation. *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, 76-94.
- Ross, C. (2012). *The Past is the Present; It's the Future Too: The Temporal Turn in Contemporary Art*. New York,: Continnum.
- Rousseau, J.-J. (2000). *Sueños de un paseante solitario*. Librodot.com.
- Sardinha, D. (2014). *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Sartre, J.-P. (1999). A propósito de El sonido y la furia: La temporalidad en Faulkner. 137-145.
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus.
- Schurmann, R. (2017). *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del azar*. Madrid: Arena Libros.
- Shiach, M. (2019). Woolf's atom, Eliot's catalyst and Richardson's waves of light: science and modernism in 1919. En R. Bud, F. J. Paul Greenhalgh, & M. Shiach, *Being Modern: The Cultural Impact of Science in the Early Twentieth Century* (págs. 58-76). UCL Press.
- Smith, T. (2012). *¿Qué es el arte contemporáneo?* Buenos Aires: Siglo Ventiuno Editores.
- Spivak, G. (2017). *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: MACBA.
- Stevens, T. (2016). *Cyber security and the politics of time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swenson, J. (2009). Style indirect libre. En P. A. Jacques Rancière: History, *Gabriel Rockhill & Philip Watts* (págs. 358-372). United States of America: Duke University Press.
- Tarkovski, A. (2002). *Esculpir el tiempo: Reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- Taş, H. (2022). The chronopolitics of national populism. *Identities*, 127-145.
- Thompson, E. (1981). *La miseria de la teoría*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Thompson, E. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Editorial Crítica.

- Thompson, E. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Todorov, T. (1972). En R. Barthes, & M.-C. Boons, *Lo verosímil* (págs. 175-180). Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Toscano, A. (2005). Nota sobre Rancière y le partage du sensible. *Eidos*, 171-173.
- Unesco. (1979). *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Ediciones Sigüeme.
- Vargas, C. (2017). *Lenguaje y política: Un acercamiento desde Gadamer y Rancière*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vargas, C. (2020). El concepto de crítica en Rancière. La crítica de la crítica marxista. *Protrepis*, 7-23.
- Vargas, C. (2021). Gadamer o Benjamin: tiempo, historia y tradición. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, 30-40.
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Ediciones Península.
- Vila-Matas, E. (2000). *Bartleby y compañía*. Editorial Anagrama.
- Virilio, P. (1997). *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Virno, P. (2021). *Sobre la impotencia: La vida en la era de su parálisis frenética*. Traficantes de Sueños.
- Watts, P. (2010). Heretical history and the poetics of knowledge. En J. R. Concepts, *Jean-Philippe Deranty* (págs. 104-116). Durham: Acumen.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Whitener, B. (2013). Nonrelation and Untimeliness in Jacques Rancière's The Names of History. *Política común*.
- Witmore, C. (2013). *Which archaeology? A question of chronopolitics*. Routledge.
- Zebrowski, C. (2019). Emergent emergency response: Speed, event suppression and the chronopolitics of resilience. *Security Dialogue*, 148-164.
- Zizek, S. (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zourabichvili, F. (2004). *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00923

Matrícula: 2213801919

Políticas del tiempo en la obra de Jacques Rancière.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 9:00 horas del día 11 del mes de diciembre del año 2025 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JORGE VELAZQUEZ DELGADO
DR. JAVIER BASSAS VILA
DRA. LAURA CRISTINA QUINTANA PORRAS

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaría la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFÍA)

DE: CAMILO ANDRES VARGAS GUEVARA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALÍA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. SONIA PÉREZ TOLEDO

PRESIDENTE

DR. JORGE VELAZQUEZ DELGADO

VOCAL

DR. JAVIER BASSAS VILA

SECRETARIA

DRA. LAURA CRISTINA QUINTANA PORRAS