

¿QUIÉN HACE POLÍTICA? BUTLER, RANCIÈRE, DELEUZE

José Francisco Barrón Tovar*

INTRODUCCIÓN

Hay que enunciarlo sin contratiempos: no habría manera, el día de hoy, de pensar la subjetividad, si no se lo hace políticamente. La reafirmación de la reflexión contemporánea sobre las subjetividades —de acción, de enunciación, de sensibilidad, de pasión, etc.— sólo es posible llevarse a cabo si se acepta lo político como su ámbito. Y si se trata de pensar lo político, en el día de hoy, habría que dejar de lado una inmensidad de hábitos de pensamiento,¹ y habría que diagnosticar (describir-inventar-críticamente) más bien, la constelación problemática de lo que acontece realmente como este hoy.² En esta constelación

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

¹ Enumero unos cuantos sin tanto rigor en su expresión: hábito de pensar una política natural a lo humano, hábito de pensar la dominación o el poder como determinante, de pensar la toma del poder como fin de la lucha, de pensar el partido como la organización de vanguardia, de pensar la unidad de la organización global de las luchas regionales, de pensar la acción política a partir de una cierta idea del *religare*, de un lenguaje comunicativo y de una acción infalible, de la política como construcción de órdenes, de la sobredeterminación de un ámbito —técnico, social, político, artístico, ético, histórico, económico, etc.— sobre cualquier otro, y un largo etcétera.

² Una enumeración rápida de esta constelación: la resistencia, las relaciones problemáticas entre colectivos diversos, lo paradójico de la acción política, la traduc-

es cada vez más urgente repensar unos problemáticos actores políticos, y contra los modos contemporáneos de concebir la subjetividad: ahistórica, apolítica, excitable y sometida a sus pasiones, pobre de experiencia, presente e idéntica a sí misma, manipulable.

Gilles Deleuze, Jacques Rancière, Judith Butler, tratan de pensar esa constelación problemática de lo político y el quién adecuado a ella. Y es que su labor teórica se confunde con una diagnosis crítica de la constelación gobernante que tiene como componente la fragmentación de las contiendas políticas y la desaparición de un sujeto revolucionario total con la figura del proletariado, incluso del pueblo. Tales problemáticas son contiguas a —si no es que provocan— transformaciones en las maneras de ejercer el poder y el control de los cuerpos para unos mayores y más eficaces sometimiento y explotación, que se ejercen ahora de unas maneras más singulares y locales, más adecuadas a las circunstancias. Alain Badiou ha determinado claramente la cuestión como “los límites de nuestro pensamiento sobre el problema de lo negativo y de la organización política”. Para Badiou este problema se expresa en las maneras de la lucha política contemporánea, a la vez como “creación de espacios independientes” —en contra de una idea de utopía o de toma del aparato político— y como “ejercicio de una violencia defensiva” —en contra de la idea de revolución—, que tratan de “imponer al poder una relación diferente”³ —ya no liberarse de él. Así, para Badiou el quién político en el día de hoy se produce en esa conjunción de producción y defensa, lo que llama sustracción.

En este escenario inédito el pensamiento de Deleuze, Rancière y Butler tiende a enfatizar, en contra de todo resabio decimonónico, a

ción entre lenguajes, las técnicas de ruptura con una distribución y una disposición establecidas, las técnicas de gerencia del azar, el acoplamiento de las diferencias, las constelaciones histórico-singulares en las que se conjuntan de manera determinada fuerzas de todo tipo, la contingencia de las solidaridades, la de la acción conjunta, y un largo etcétera.

³ Alain Badiou, “La peculiaridad inexorable de la acción común”, *Memoria*, noviembre 2007: 7.

los actores políticos como producciones —pero ya no como (auto) creaciones subjetivas.⁴ Aquí comienza todo el problema: ¿cómo hay que concebir una producción concreta y singular de un quién— “revolucionario”, “rebelde”, “insurrecto”, “resistente” o como quiera llamársele? ¿Cómo hay que concebir la acción política?, ¿cómo concebir la “oposición”, “lucha”, “antagonismo”, “inversión”, “contradicción” —o como quiera llamársele—, contra eso que es lo efectivo y la eficacia de un “poder”, “régimen”, “gobierno”, “estado”? En fin, ¿cómo hay en el día de hoy política? ¿Quién hace política?

DELEUZE

Se dice que las revoluciones tienen un mal porvenir. Pero no se deja de mezclar dos cosas, el porvenir de las revoluciones en la historia y el devenir-revolucionario de la gente. No es la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los hombres está en el devenir-revolucionario, puede conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable.

GILLES DELEUZE, “El devenir revolucionario y las creaciones políticas”

La labor especulativa de Deleuze no puede diferenciarse de una reelaboración del concepto acontecimiento⁵ en términos de un materialismo que afirma un azar productor o una producción azarosa.⁶ Por

⁴ Véase P. Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político y Heidegger. La política del poema* (Madrid: Trotta, 2007).

⁵ Deleuze define acontecimiento en *Lógica del sentido* como: “conjunto de singularidades que caracterizan una curva matemática, un estado de cosas físico, una persona psicológica y moral[...]; puntos de contra-efectuación, de inflexión, etc.; collados, nudos, focos, centros; puntos de fusión, de condensación, de ebullición, etc.; puntos de llantos y de alegría, de enfermedad y de salud, de espera y de angustia, puntos llamados sensibles”. Gilles Deleuze, *Logique du sens* (París: Minuit, 1969), 67. Todas las traducciones del francés son mías.

⁶ Jacques Rancière tiene razón cuando afirma que el pensamiento deleuziano “se inscribe en el gran trabajo de ampliación de la noción de ‘fuerza productiva’ que ha marcado la teoría y los movimientos marxistas en la segunda mitad del siglo xx”. J.

ello, siempre afirmó que la tarea del pensar era elaborar relaciones y mecanismos (históricos, políticos, de escritura, técnicos, humanos, animales, etc.) de producción y reproducción de lo que acontece (discursos, prácticas, experiencias, pasiones, etc.) —“la filosofía debe crear los modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de ‘lo que significa pensar’, adecuados a lo que pasa”.⁷ Así, la práctica especulativa deleuziana hace funcionar cada cosa como una disposición circunstancial hecha de múltiples mecanismos azarosos, singulares y productivos de determinadas zonas de experiencia. Toda la labor deleuziana pensará los múltiples efectos virtuales producidos en los cuerpos y el lenguaje en circunstancias determinadas, pensar

Rancière, “Peuple ou multitudes?”, *Multitudes. Philosophie politique des multitudes*, 9, (mayo-junio 2002). En www.multitudes.net/Peuple-ou-multitudes/ (consultada el 8 de abril de 2017)), pero se equivoca al relacionar —por el camino de Negri y en pos de Deleuze— esta ampliación con un “panteísmo romántico” que requiere una idea de que una “comunidad es una comunidad sensible de gente reunida por una fe”, que sostiene una idea de “revolución romántica de lo sensible opuesta a la revolución política”. Y en este tono Rancière añade: “Creo que hay verdaderamente un topos romántico muy fuerte: el reemplazo de la revolución política por una revolución que crea una revolución económico-estética, una religión, una revolución de las fuerzas vitales.” J. Rancière, “Entretien avec Jacques Rancière”, *Dissonance: Beyond Empire*, 1. En www.multitudes.net/Entretien-avec-Jacques-Ranciere/ (consultada el 8 de abril de 2017).

Contra esta lectura, más adecuadamente, Eric Alliez ha afirmado: “lo que habría de ‘nuevo’ en Deleuze, es la radicalidad especulativa [...] de un materialismo filosófico *al fin* revolucionario”. Ver Eric Alliez, *Deleuze philosophie virtuelle* (Francia: Synthélabo, 1996), 11. Se reafirma también aquí: la tarea del pensamiento deleuziano es el ejercicio y la fabricación de un “materialismo en el pensamiento”. Alliez, “Politique des multitudes”, *Multitudes* 1 (marzo 2000). En www.multitudes.net/Politique-des-multitudes/ (consultada el 8 de abril de 2017), un “idealismo-materialismo del acontecimiento puro”. Ver Alliez, *Deleuze philosophie virtuelle*, 11-12. Producción de un “materialismo del encuentro, de la contingencia, de lo aleatorio”. Louis Althusser, “Algunas reflexiones del último Althusser”, *Utopías* 8 (febrero-marzo 1991): 12-13.

⁷ Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1955-1974* (París: Minuit, 2002), 191.

los efectos intempestivos de un discurso, una acción, una práctica, etc. Deleuze llama a esto constructivismo o pensamiento afirmativo.

Esta imagen del pensamiento exige una confusión ontología-política:⁸ pura ontología productiva=pura política inventiva. Esta confusión tiene como funcionamiento una operación cardinal: “crítica total que es al mismo tiempo una creación, positividad total [...], crítica absoluta, y también creación determinada”.⁹ Para Deleuze la producción y reproducción de una circunstancia determinada (con las prácticas, los discursos y las experiencias echadas a andar) tienen un valor de crítica de lo establecido. De allí que Patrice Maniglier y David Rabouin hayan podido hacer la caracterización de la labor político-filosófica deleuziana como la empresa de “producir procedimientos de análisis político, diagnosticar acontecimiento por producirse, proposiciones de alianzas, identificar y distinguir las luchas”.¹⁰ Esta caracterización sigue la deleuziana de la política como “experimentación activa”.¹¹ Una “experimentación-vida” como producción de “programas de vida que se modifican a medida que se hacen, que se traicionan a medida que se abren paso [...], de procesos finitos de experimentación, protocolos de experiencia”.¹² De allí que Negri haya re-descubierto que en Deleuze “el problema fundamental es el de comprender los espacios extensivos de la resistencia”. Problema, que en palabras de Negri, resignifica la política como “el proceso de subjetivación en tanto

⁸ En una entrevista que Bruno Karsenti hace a Étienne Balibar, aquél asegura que hay “una consigna deleuziana”: “¡la verdadera política es la ontología!” Balibar contesta que para él y para Althusser esa afirmación debería entenderse al revés: “la verdadera ontología es la política”. Étienne Balibar, “Une philosophie politique de la différence anthropologique”, *Multitudes* 9 (mayo-junio 2002). En www.multitudes.net/Une-philosophie-politique-de-la/ (consultada el 8 de abril de 2017). Aquí se sostendrá que para Deleuze ambas afirmaciones se confunden.

⁹ Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, 192 y 189.

¹⁰ Patrice Maniglier y David Rabouin, “Quelle politique?”, *Magazine littéraire* 406 (febrero 2002), 52.

¹¹ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos* (Valencia: Pre-Textos, 1980), 156.

¹² Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 57.

que proceso global, colectivo”. Este proceso, esta producción política de actores políticos resistentes “no es un fenómeno que pueda ser en Deleuze encerrado en la negatividad”.¹³ Es decir, lo que se propone Deleuze es enfatizar esta producción de actores políticos en menoscabo de toda forma de práctica política que asuma una cierta negatividad (represión, dominación, oposición, contradicción, ruptura, etc.). Por ello, la ontopolítica deleuziana trata de “producir nuevas *verdades* políticas, de acompañar nuevas *posibilidades* concretas”.¹⁴ Pero esta producción confundida con la política no genera sujeto o subjetividades, sino un quién que hace política.

El mecanismo especulativo deleuziano que opera como producción de actores políticos trata de implementar una fábrica conceptual que deja fuera cualquier forma de sujeto y de subjetividad al pensar, decir y actuar. Deleuze pone en funcionamiento mecanismos de reflexión que mantienen una postura crítica y una reelaboración que evita cualquier concepto de sujeto para colocar en su lugar procesos de individuación singulares y azarosos. Deleuze (1969) llama a estos procesos “cuarta persona del singular”.¹⁵ En lugar de un sujeto o subjetividad la labor especulativa y práctica deleuziana trabaja “en provecho de singularidades pre-individuales y de individuaciones no-personales”,¹⁶ en provecho de un quién *événementiel*.

Primeramente, la postura de Deleuze frente al concepto de sujeto puede resumirse así: “Nunca me han preocupado la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía, nunca he dramatizado la renuncia al Todo, al Uno, al sujeto”.¹⁷ En un texto llamado “Réponse

¹³ Antonio Negri, “Deleuze y la política”, *Archipiélago. Gilles Deleuze: desear, crear, resistir* 17 (otoño 1994): 20.

¹⁴ Maniglier y Rabouin, “Quelle politique?”, *Magazine littéraire* 406: 53.

¹⁵ Ver Deleuze, *Logique du sens*, 15.^a, 16.^a y 19.^a series.

¹⁶ Gilles Deleuze, “Réponse à une question sur le sujet”, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (París: Les Editions de Minuit, 2003), 328.

¹⁷ Gilles Deleuze, “Michel Foucault”, en *Conversaciones 1972-1990* (Valencia: Pre-Textos, 1996), 124-125.

à une question sur le sujet” se halla resumida la despreocupación de Deleuze respecto al concepto de sujeto. Puede enunciarse así:

- Las funciones que había cumplido hasta ahora el concepto han acabado (de individuación, de universalización —lo humano—, y de resguardo del poder del individuo-hombre —recreación en y de este mundo—).
- La constelación histórico-problemática que la hacía urgente al pensar, decir, actuar y experimentar ha pasado.
- Las maneras de decir y las prácticas que conforman la experiencia rebasan y hacen inútil una estructura subjetiva para concebirlas.

Desaparece el concepto de sujeto, y en su lugar Deleuze coloca individuaciones múltiples como conjuntos de prácticas, enunciaciones y experiencias singulares y azarasas producidas en, y que produzcan, circunstancias determinadas y diferentes (de decir, hacer y experimentar). Así escribe:

Quizás correlativamente [al acabamiento de las funciones del concepto sujeto], se han impuesto tipos de individuación que ya no son personales. Se interroga sobre lo que hace la individualidad de un acontecimiento: *una vida, una temporada, un viento, una batalla, cinco de la tarde [...]* Se puede llamar haecceidad o eceidad a estas individuaciones que ya no constituyen personas o yo. Y surge la cuestión de saber si no somos tales haecceidades antes que yos. [...] Contra todo personalismo, psicológico o lingüístico, ellas fuerzan la promoción de una tercera persona, e incluso una “cuarta” persona del singular, no-persona o *Él*, donde nos reconozcamos mejor, nosotros mismos y nuestra comunidad.¹⁸

Este concepto de individuación *événementielle* excluye de comienzo toda teoría de la identidad, de la sustancia, de la persona, de la in-

¹⁸ Deleuze, “Réponse à une question sur le sujet”, 327-328.

dividualidad, del hijo del pueblo, de la forma, de la unidad corporal o de la estructuración inconsciente, en pos de un concepto de individuación producida por lo que le acontece a un cuerpo en una determinada circunstancia y que lo urge a producir prácticas, discursos y experiencias inéditas. Singularidades preindividuales e individuaciones no-personales que Deleuze y Parnet caracterizan en *Diálogos* del modo siguiente:

nada que ver con los sujetos, sino más bien con las llamadas 'haecceidades'. En efecto, no todas las individuaciones se hacen de acuerdo con el modo de un sujeto o incluso de una cosa. Una hora, un día, una estación, un clima, uno o varios años —un grado de temperatura, una intensidad, intensidades muy diferentes que se componen— tienen una individualidad perfecta que no se confunde con la de una cosa o la de un sujeto constituidos [...] Las haecceidades no son más que grados de fuerza que se componen, y a los que corresponde un poder de afectar y de ser afectado.¹⁹

Y es que lo que se halla detrás de la labor deleuziana es poner lo que hace, dice y experimenta un cuerpo en lugar del sujeto: cuerpo=individuación. "Este cuerpo es tanto biológico como colectivo y político",²⁰ histórico-ontológico. En Deleuze hay "una definición inmanente del individuo por sus afectos".²¹ Los cuerpos se definen "por lo que pueden, por los afectos que son capaces, tanto en acción como en pasión".²² Todo cuerpo es un amasijo de alteraciones continuas de discursos, experiencias y prácticas. Un cuerpo se diferencia de otro

¹⁹ Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 104.

²⁰ Gilles Deleuze, "Deseo y placer", *Archipiélago. Al borde del sujeto* 23, 1995: 18.

²¹ François Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía virtual* (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 131.

²² Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 70.

por los afectos y acciones que pueda llevar a cabo.²³ Un afecto se caracteriza como la urgencia con la que una alteración impone la producción de una determinada respuesta a lo que acontece. Todo afecto es generado en el cuerpo a cuerpo, en el encuentro con otro conjunto de experiencias, discursos y prácticas.

Las diferentes formas de subjetivación son eso: transformación —y todo sujeto, para Deleuze, funciona como tal. El cuerpo por principio para Deleuze no se halla formado, sino en proceso de producción contingente, una transformación continua de sus hábitos— un hábito es la (re)producción de un conjunto de capacidades y de pasiones. Un cuerpo sólo llega a individualizarse de manera contingente, (re)produciendo una infinidad de veces sus hábitos antaño conformados a partir de sus deformaciones al enfrentarse con otros cuerpos. Una individuación corporal azarosa se produce para Deleuze como un cuerpo (sus prácticas, experiencias y discursos) que se encuentra con otros cuerpos (sus prácticas, experiencias y discursos). Y dependiendo de estos encuentros podrá o no realizar ciertas acciones, ciertas experiencias, ciertos discursos. Lo que puede un cuerpo (sus prácticas, experiencias y discursos) se produce en relación con lo que le acontece, con los hábitos que implemente al relacionarse con lo que le acontece. Y en el caso de una individuación humana, sus hábitos pasionales, lo que lo conforma, “siempre están relacionados con acontecimientos sociales”,²⁴ siempre se encuentra en el medio de las prácticas, los discursos y las experiencias sociales. Es éste el medio en el que se produce un quién productor de vida política, revolucionario. Pero un quién “que no se refiere a un individuo o una persona sino a un acontecimiento, es decir, a las fuerzas diversamente relacionadas

²³ “Por ejemplo —escribe Deleuze—, hay mayores diferencias entre un caballo de labor o de tiro y un caballo de carrera que entre un buey y un caballo de labor. Pues el caballo de carrera y el caballo de labor no tienen los mismos afectos ni el mismo poder de afección; el caballo de labor tiene más bien afectos comunes con el buey.” Ver Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica* (Barcelona: Tusquets, 2001), 151.

²⁴ Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 143.

[...] y a la relación genética que determina estas fuerzas”.²⁵ Un quién que “no razona en la necesidad del hecho consumado, sino en la contingencia del hecho por consumir”.²⁶ Un quién que se confunde con la producción singular de protocolos de experiencia, de prácticas y de discursos.

La producción individualizada de protocolos de experiencias “conciérne a nuestra manera de percibir, de actuar y de sentir”.²⁷ Una individuación *événementielle* se trata de una organización de las relaciones con lo que acontece. Toda institución establecida —capitalista, estatal, de explotación o de cualquier control habitual— trata de organizar de tal manera lo que pasa (las pasiones de los individuos, los caminos de experiencia, las construcciones de la ciudad, las prácticas de los cuerpos, etc.) que sea imposible modificar lo que ya acontece (la explotación y los hábitos de autoridad). Ahí es donde el pensamiento afirmativo deleuziano enlaza la producción y la génesis singular de un cuerpo a un pensamiento político. Deleuze llama revolución a la producción de una individuación singular. Tal es revolucionaria o política por sí misma porque modifica de manera singular y azarosa las organizaciones establecidas de la experiencia. Deleuze y Parnet escriben:

El verdadero problema de una revolución nunca ha sido: espontaneidad utópica u organización del Estado. [...] El auténtico problema nunca ha sido ideológico, siempre ha sido de organización: ¿es posible una organización que no se configure según el modelo del aparato de Estado [...]? [...] ¿por qué no pensar que *un nuevo tipo de revolución está deviniendo posible*, y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes, hacen guerras,

²⁵ Gilles Deleuze, “Prefacio a la edición inglesa de Nietzsche y la filosofía”, *Archipiélago. Nietzsche entre dos milenios* 40, 2002: 55.

²⁶ Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio* (Madrid: Arena Libros, 2002), 39.

²⁷ Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 156.

se conjugan, y trazan un plano de consistencia que mina el plano de organización del Mundo y de los Estados?²⁸

Una individuación político-revolucionaria, y para funcionar como tal, debe producir estas organizaciones inéditas que alteran las maneras de sentir, de decir y de hacer de los cuerpos. Organizar las palabras, las prácticas y las pasiones de tal modo que se modifiquen las instituciones que ya se ejercen. Organizar de otra manera la experiencia es producir otras experiencias. La política es un problema de “composición”.²⁹ Pero a tales individuaciones políticas “los dispositivos de poder quieren taponarlas, amarrarlas”, “las aplastan o las taponan”.³⁰ Ésta es su función principal: impedir la producción de individuaciones inéditas que las ponen en cuestión y echan abajo sus disposiciones prácticas y experimentales. Este mecanismo de taponar o aplastar las individuaciones es la forma según Deleuze de ejercerse el poder político en el día de hoy. Lo llamaré “control”.³¹ El control nunca evita la producción de individuaciones. Antes bien, la producción política viene —acontece— primero concretamente y después adviene el control. Éste toda vez es secundario como recuperación y reutilización siempre singular y concreta de lo producido o reterritorialización. Se llamará micro-política a esta posibilidad de conceptualizar, vigorizar y hacer acontecer esas producciones singulares, concretas y azarosas que siempre vienen antes y quedan fuera de cualquier forma de institución habitual de controlar las prácticas, las pasiones y los discursos. Zourabichvili afirma en este sentido: “la revolución vale [...] por la potencia de vida que manifiesta aquí y ahora”.³²

²⁸ Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 164 y 166.

²⁹ Ver Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 1997).

³⁰ Deleuze, “Deseo y placer”, *Archipiélago. Al borde del sujeto*, 23, 1995: 14.

³¹ Ver Gilles Deleuze, “Las sociedades de control y el neofeudalismo”, en *Conversaciones 1970-1990* (Barcelona: Pre-Textos, 1995), 277-286.

³² Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía virtual*, 145.

De este modo, para Deleuze toda individuación política funciona como la labor de una producción-composición singular de lo que acontece (¿quién? ¿cuándo? ¿cómo? ¿dónde? ¿cuánto?). Tal labor singular debe confundirse con una cierta fabricación de un acontecimiento. Fabricación que funciona inclusivamente (“y..., y..., y...”). Para Deleuze una acción política produce (compone-incluye) la experiencia como diferentes y múltiples maneras de decir, hacer y sentir.

RANCIÈRE

La política no es el ejercicio del poder. Debe ser definida por sí misma, como una modalidad específica de la acción, llevada a la práctica por un tipo particular de sujeto, y derivando de una clase de racionalidad específica. Es la relación política la que hace posible concebir al sujeto político, no a la inversa.

JACQUES RANCIÈRE, “11 tesis sobre política”

“Para mí, el problema consiste ante todo en redefinir lo que es político, esto es, quién es capaz de política”,³³ estas palabras expresan el sentido de la labor especulativa de Rancière. Pero aquí Rancière es enfático: “La política es asunto de sujetos, o más bien de modos de subjetivación”, de “dispositivos de subjetivación específicos”.³⁴ Así, toda la tarea de Rancière será caracterizar la singularidad de una acción

³³ Jacques Rancière, “Universalizar las capacidades de cualquiera: entrevista con Jacques Rancière”, *Arte y pensamiento* (2005). En ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=276 (consultada el 9 de abril de 2017). Rancière afirma que su elaboración especulativa va en contra de todo pensamiento contemporáneo que tenga como efecto indeseado la despolitización del pensamiento. Así, atacará problemas (consenso, diálogo, justicia distributiva, imposibilidad de representar el holocausto, memoria del horror, estetización de la política, el comienzo del fin como destino, desaparición de la diferencia, identidad de las fuerzas productivas, etcétera) y autores (Negri, Lyotard, Arendt, Žižek, Badiou entre otros) sobre los que pesará su acusación de volver imposible la reflexión y la acción políticas.

³⁴ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996), 52 y 51.

política, de la concepción —al realizar esa acción— de quien la lleva a cabo, de su forma de operar y de los efectos provocados.

Primeramente, Rancière echa a andar un ejercicio del pensamiento que pone en funcionamiento una operación política que llama disenso, redistribución o disyunción:

siempre se afirma bajo la forma de una disyunción: separando las palabras de las cosas que designaban, disyuntando el texto de lo que decía, de eso a que se aplicaba, de aquél al que se dirigía; sustrayendo un cuerpo al lugar que le estaba destinado, al lenguaje y a las capacidades que eran las suyas. Llamemos este movimiento en general “disenso”.³⁵

Esta operación de disyunción es el mecanismo político por excelencia para Rancière. La afirmación, es decir, la producción de un sujeto político se vuelve dable mediante una partición, una redistribución. La acción política es cuestión de disyunciones, de rupturas. Estas redistribuciones se ejercen sobre la organización que una sociedad o una institución dada se imponen como las prácticas y la sensibilidad reguladas de los individuos. Rancière es enfático en que la política se ejerce en un plano sensible, este plano es lo público o la visibilidad —“la política es una cosa estética, una cuestión de apariencias”.³⁶ El poder

³⁵ Jacques Rancière, “El método de la igualdad”, *DDOOS, Asociación de Amigos del Arte y la Cultura* (2006). En www.ddooss.org/articulos/textos/Jaques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017). Lo que encontramos en Rancière es una reformulación de la noción kantiana de distinción: “Mi enfoque es [...] el de un pensamiento crítico, en el sentido kantiano: pensamiento de eso que vuelve posibles las diferencias que instituyen tal o tal dominio sensible, lo que quiere decir también tal o tal dominio inteligible, como el arte o la política. Un pensamiento crítico es también un pensamiento que permite pensar estos dominios como instituidos por operaciones críticas, por disensos. Esto quiere decir que estos dominios tienen una existencia litigiosa.” Rancière, “El uso de las distinciones”, *DDOOS, Asociación de Amigos del Arte y la Cultura* (2004). En www.ddooss.org/articulos/otros/Jacques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017).

³⁶ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 98.

y sus instituciones organizan el espacio de lo sensible. Para Rancière la política no acontece sin un cruce con lo estético. Este ámbito de la experiencia pública en litigio es el ámbito de las capacidades de los individuos, de las capacidades para hacer y decir.

Rancière distingue dos maneras de distribuir lo público que será la distinción sobre la que su pensamiento político se elabora: policía/política. La policía es una distribución de lo visible que excluye cualquier otra forma de distribución, es decir, una “distribución ‘normal’ de las posiciones entre quien ejercita el poder y quien lo sufre”,³⁷ una disposición de los cuerpos y sus capacidades que hace a los individuos “adecuados” a sus posiciones. Más extensamente en *El desacuerdo*:

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.³⁸

Policía es el nombre que le da Rancière a una distribución de los cuerpos en la que quedan identificados a sus prácticas, discursos y experiencias. Pero tales prácticas, discursos y experiencias son aprovechados como forma de gobierno; es decir, la policía es la distribución de lo sensible que coloca y encierra a los cuerpos en determinadas capacidades ya establecidas desde antes. Los coloca en un “ahí” que los identifica. El “ahí” de lo que los distribuye y ordena como sus prácticas. Pero esta disposición que genera en los cuerpos identificaciones con lo que hacen, dicen y experimentan según disposiciones de

³⁷ Jacques Rancière, “11 tesis sobre política” (1997). En vdocuments.mx/documents/ranciere-11-tesis-sobre-la-politica.html (consultada el 9 de abril de 2017).

³⁸ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 44-45.

explotación, poder o dominio, no necesita de un mecanismo de constitución de los sujetos —sea interpelación, enajenación, o cualquier otra. Escribe:

¿cómo estamos ahí? ¿Qué quiere decir ‘ser-ahí’? [...] si estamos ahí donde estamos —si “estamos ahí porque estamos ahí”—, no es por falta de saber, sino por falta de tiempo. [...] la inmediatez de la relación entre una condición y la condición de esta condición. Se puede llamar a esto el círculo de la creencia. La creencia no es la ilusión. El artesano no necesita creer “verdaderamente” que el dios ha puesto hierro en su alma, es suficiente con que haga como si creyera. Pero para ello no necesita simular. Es suficiente con que esté ahí donde está para que todo funcione como si creyera. No se trata aquí ni de conocimiento ni de desconocimiento. Se trata de la posición de un cuerpo, de la puesta en obra de sus capacidades. Es por esto que la emancipación no es una toma de conciencia sino un cambio de posición o de competencia, y por tanto de “creencia”.³⁹

La distribución policial trabaja como “incorporación identitaria”. Pero esta incorporación que identifica a los cuerpos no se realiza por mecanismos de control lingüístico o de saber, sino por “tiempo”; es decir, por repetición de las prácticas y por imposibilidad de hacer, decir o experimentar otras cosas. La policía trabaja por saturación del tiempo —“no tengo tiempo de dejar de trabajar”.

Rancière, de hecho, con este mecanismo de incorporación identitaria como conformación de individuos atrapados en las prácticas-discursos-experiencias que los explotan, trata de dejar de lado la cons-

³⁹ Rancière, “El método de la igualdad”, 2006. En www.ddooss.org/articulos/textos/Jaques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017). Lo que ataca aquí Rancière es la idea marxista de un desconocimiento de la base de cualquier dominio. Su cometido es eliminar cualquier rastro de epistemología en la reflexión política de la construcción de comunidad y de sujeto, esto aun a costa de dejar de lado la teoría de la ideología y de la interpelación.

titución mediante el poder de las palabras. Más claramente trata de dejar de lado un supuesto mítico-teológico que, según él, viene con el mecanismo de la interpelación —es lo que llama un mecanismo arquipolítico. Rancière analiza contra este presupuesto la “cuestión de la literatura”.⁴⁰ Según Rancière, la literatura en sus prácticas “no deja de confrontarse a la voluntad de que las palabras sean más que palabras, que se conviertan en cosas o que inscriban su sentido en la superficie misma de las cosas”.⁴¹ Esta voluntad es mítico-religiosa de una palabra todopoderosa que crea según nombra— “refutación de la palabra política intencional”. Las palabras, para Rancière, sólo son palabras, y su poder es el de organizar palabras que ponen en escena personajes, escenas y acciones. Pero afirma que la emergencia del régimen histórico moderno de las prácticas de escribir literarias se produce como un “desplazamiento del lugar mismo de la palabra”.⁴² Este desplazamiento que la práctica literaria ejerce es un mecanismo político de democratización. Ésta es su función: delimitar en la escritura un espacio donde la comunidad puede ejercer diferentes modos de sensibilidad; es decir, ruptura con toda jerarquía u orden establecido en provecho de una democratización —“literaturización” o “literalización” escribe Rancière haciendo eco con Benjamin⁴³ y Deleuze— de las capacidades de cualquier cuerpo. Los actos estéticos implementados en la práctica literaria son configuraciones de la experiencia que

⁴⁰ De allí sus trabajos sobre los regímenes estéticos y de lo que el arte de las palabras permite o no pensar. Ver *Politique de la littérature, La división de lo sensible. Estética y política, La fábula cinematográfica y El inconsciente estético*, entre otros.

⁴¹ Rancière, “El método de la igualdad”.

⁴² Jacques Rancière, “La littérature a une forme de politique bien à elle”, *L'Humanité* (5 de abril de 2007). En www.humanite.fr/node/369025 (consultada el 9 de abril de 2017).

⁴³ Ver para este concepto de “literaturización” o “literalización” de Walter Benjamin: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica; El autor como productor; Dos ensayos sobre Goethe y El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, y de Gilles Deleuze: *Lógica del sentido, Crítica y clínica y Kafka. Para una literatura menor*.

dan lugar a nuevos modos del sentir e inducen formas nuevas de la subjetividad política. En *La división de lo sensible* escribe sobre esta potencia política de disyunción que la práctica literaria ejerce:

los enunciados se apoderan de los cuerpos y los apartan de su destino en la medida en que no son cuerpos, en el sentido de organismos, sino casi-cuerpos, bloques de palabras que circulan sin padre legítimo que las acompañe hacia un destinatario autorizado. Tampoco producen cuerpos colectivos. Antes bien, introducen líneas de fractura, de desincorporación, en los cuerpos colectivos imaginarios. [...] Es cierto que la circulación de estos casi-cuerpos determina modificaciones de la percepción sensible de lo común, de la relación entre lo común de la lengua y la distribución sensible de espacios y ocupaciones. Dibujan así comunidades aleatorias que contribuyen a la formación de colectivos de enunciación que vuelven a poner en cuestión la distribución de papeles, territorios y lenguajes —en suma, de esos sujetos políticos que vuelven a poner en tela de juicio la división predeterminada de lo sensible. Pero precisamente un colectivo político no es un organismo o un cuerpo comunitario. Las vías de la subjetivización política no son las de la identificación imaginaria sino las de la desincorporación “literaria”.⁴⁴

La práctica literaria hace en el terreno de la escritura lo mismo que la acción política en el ámbito de las prácticas. La política para Rancière se opondrá siempre —como un acto posterior de ruptura y crítica— a la distribución policial. Y es que la distinción política/policia exige que la política venga siempre después. La política “no es nunca un acto originario”.⁴⁵ Siempre es antagónica, trabaja mediante disyun-

⁴⁴ Jacques Rancière, *La división de lo sensible. Estética y política* (2002). En poderesunidosstudio.files.wordpress.com/2009/12/jacques-ranciere-la-division-de-lo-sensible1.pdf (consultada el 9 de abril de 2017).

⁴⁵ Jacques Rancière, *El uso de las distinciones* (2004). En www.doooss.org/articulos/otros/Jacques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017).

ciones, es el espacio local y singular del litigio, del desacuerdo. Estas afirmaciones tratan de, al igual que con el poder de la palabra, cuestionar “¿Qué puede la política por ella misma? [...] ¿Qué puede la política? ¿Hasta dónde puede ir?”⁴⁶ Sobre ello escribe:

hay una efectividad de la política, incluso si esta efectividad está subordinada a un principio policial de distribución de las identidades, de los lugares y de las funciones. La distinción de la política y de la policía opera en una realidad que conserva siempre una parte de indistinción. Es una manera de pensar la mezcla. No hay un mundo político puro y un mundo de la mezcla. Hay una distribución y una redistribución.⁴⁷

La política no es el poder de constituir o producir relaciones sociales o sujetos políticos, sino “la actividad que vuelve a trazar las líneas, que introduce casos de universalidad y de las capacidades para formular lo común en lo que era el universo privado, doméstico o social”.⁴⁸ Es que la acción política opera como composición y no como constitución. En *El desacuerdo* escribe: “La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar.”⁴⁹ Y es que la acción política se trata para Rancière de “la configuración sensible de un mundo común, de los sujetos que la pueblan y de sus capacidades”.⁵⁰ Pero la acción política —por su carácter antagónico y de eficacia disyuntiva— es “una actividad aleatoria, suplementaria que [...] habría podido del mismo modo no ser. Una actividad sin legitimidad y sin lugar propio, porque su nombre propio es ya un homónimo problemático, en el cruce de

⁴⁶ Rancière, “El método de la igualdad”.

⁴⁷ Rancière, “El uso de las distinciones”.

⁴⁸ Rancière, “El uso de las distinciones”.

⁴⁹ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 45.

⁵⁰ Jacques Rancière, *La littérature a une forme de politique bien à elle* (2007). En www.humanite.fr/node/369025 (consultado el 9 de abril de 2017).

diferentes discursos y diferentes razones”.⁵¹ Para Rancière la política acontece “como un accidente recurrente en la historia de las formas de la dominación”, como “configuración de su propio espacio”.⁵² Ya que la acción política sólo “manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden”.⁵³ La política es la acción local y ocasional que muestra el carácter local y ocasional de cualquier orden.

Así, esta acción política es, como puesta en cuestión y redistribución de cualquier orden policial, “la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia”.⁵⁴ Así, los dispositivos de subjetivación, para Rancière, “son siempre alteraciones, procesos de pérdida de un cierto [sí] mismo: procesos de desidentificación, de desapropiación o de indiferenciación”. Un sujeto político siempre se compone en una disyunción con su lugar establecido y una redistribución de sus capacidades determinadas, es una especie de desidentificación consigo mismo, con sus prácticas, discursos y sus experiencias. La política es la puesta en operación de procesos de desidentificación. La subjetivación tal como la concibe Rancière se confunde con la “manera en que las formas de subjetivación reconfiguran la topografía de lo común”.⁵⁵ Un dispositivo de subjetivación política es una reproducción de los campos de experiencia dados, una máquina disyuntora y redistribuidora de capacidades y experiencias, una “instancia de experiencia de un litigio”.⁵⁶ Y de acuerdo al funcionamiento localizado y ocasional de la acción política, todo sujeto político es “una especie de instancia tea-

⁵¹ Rancière, “El uso de las distinciones”.

⁵² Rancière, “11 tesis sobre política”.

⁵³ Rancière, “El uso de las distinciones”.

⁵⁴ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 52.

⁵⁵ Rancière, “El uso de las distinciones”.

⁵⁶ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 52.

tral provisoria y local”.⁵⁷ Así escribe: “Una subjetivación política es una capacidad de producir esos escenarios polémicos, esos escenarios paradójicos que hacen ver la contradicción de dos lógicas.”⁵⁸

Lo que este sujeto político escenifica en esta “acción paradójica” que lo compone, Rancière lo llama “igualdad”. Para el actor de la igualdad —sujeto político— utiliza el nombre de “pueblo”. El pueblo es “el sujeto matricial de la política, no es el conjunto de los miembros de la comunidad o la clase obrera o la población. Es la parte suplementaria en relación a cualquiera de las partes contables de la población que hace posible identificar la *cuenta de los incontados* con la *totalidad* de la comunidad”.⁵⁹ Es decir, el pueblo es el conjunto de prácticas, discursos y experiencias emergidas ocasional y localmente que permiten “la presentación, la declaración, la afirmación, la encarnación de una potencia de igualdad, de una potencia de capacidad de cualquiera”.⁶⁰ La igualdad no es un supuesto metafísico ni trascendental, sólo es “la condición puesta en acto en todos esos dispositivos de litigio”.⁶¹ Esta “condición” es de capacidades de los cuerpos para decir, hacer, pensar y experimentar. El pueblo es el conjunto de cuerpos cuyas capacidades son iguales. Lo policial por funcionamiento implementa desigualdades, distribuciones de las capacidades al disponer jerarquías y nombrar incapaces para hacer, decir, pensar y experimentar. La emergencia local y ocasional del pueblo es la emergencia de las capacidades acalladas —en la repetición de las prácticas y

⁵⁷ Jacques Rancière, “Entretien avec Jacques Rancière”, *Dissonance: Beyond Empire* 1. (2004). En www.multitudes.net/Entretien-avec-Jacques-Ranciere/ (consultada el 9 de abril de 2017).

⁵⁸ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 59.

⁵⁹ Rancière, “11 tesis sobre política”.

⁶⁰ Jacques Rancière, *Universalizar las capacidades de cualquiera: entrevista con Jacques Rancière* (2005). En ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=276 (consultada el 9 de abril de 2017):

⁶¹ Jacques Rancière, “Peuple ou multitudes?”, *Multitudes. Philosophie politique des multitudes* 9 (mayo-junio, 2002). En www.multitudes.net/Peuple-ou-multitudes/ (consultada el 9 de abril de 2017).

discursos de los campos de experiencia habituales— de los cuerpos. El pueblo es “un operador que une y desune las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada”. El pueblo es la aparición ocasional de discursos, prácticas, experiencias que las capacidades de los cuerpos permiten por sus condiciones mismas. Al régimen donde las capacidades se universalizan Rancière le llama “democracia”. Pero la democracia no es un régimen particular —con su estado y sus instituciones, sus leyes y sus autoridades—, sino el régimen de lo político, espacio producido por la puesta en operación singular de las iguales capacidades de los cuerpos.

Este espacio de igualdad de las capacidades, este nombre de pueblo, nadie puede apropiárselo porque se trata de “ocurrencias específicas” de la condición universal de las capacidades de los cuerpos —“universalidad singular”— y porque siempre tales ocurrencias se dan en términos antagónicos a un orden dado —“universalidad polémica”.⁶² Por ello Rancière sentencia decisivamente: “La política, en su especificidad, es rara. Siempre es local y ocasional.”⁶³

BUTLER

Nos haría falta, entonces, aprender a vivir, a abrazar a la vez la destrucción y la desarticulación de lo humano en nombre de un mundo más hospitalario y finalmente menos violento, renunciar a conocer por adelantado la forma precisa que toma y tomará nuestra cualidad de humano, permaneciendo, así, abierto a su permutación.

JUDITH BUTLER, “Faire et defaire le genre”

La labor de pensamiento de Butler es plenamente política, trata de hacer dos cosas al mismo tiempo: 1) mostrar el carácter de construcción

⁶² Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 58.

⁶³ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 173.

política de todo modo de subjetivación —género, sexo, identidad, interpelación—, y 2) criticar-deconstruir políticamente cualquier mecanismo —teórico, legal, práctico, político, etc.— que tenga por efecto naturalizar un modo específico de subjetivación. Ambas cosas las logrará mostrando que todo mecanismo de subjetivación funciona de acuerdo a una falla que permite el ejercicio de deseos extraños, prácticas productivas, cuerpos externos, a los mecanismos convencionales. Tal vulnerabilidad operacional vuelve contingente todo mecanismo de subjetivación. Es decir, Butler enfatizará el carácter de reproducción de todo funcionamiento de un modo de subjetivación. Tales mecanismos especulativos crítico-deconstructivos tienen por objetivo convertir los modos de subjetivación en “sitios de debate político”, “de resignificación”, “de disputa política permanente”.⁶⁴ Los modos de subjetivación no son omnipotentes, ni la constitución es absoluta. O más enfáticamente dicho: toda forma de subyugación es un mecanismo que permite agencias corporales.

Escribe en “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”:

Tomar la construcción del sujeto como una problemática política no es lo mismo que acabar con el sujeto. Deconstruir el sujeto no es negar ni desechar el concepto; por el contrario, la deconstrucción implica sola-

⁶⁴ Judith Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘post-modernismo’”, *La ventana 13* (2001). En www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/el%20feminismo%20y%20la%20cuestion%20del%20posmodernismo.pdf (consultada el 9 de abril de 2017). Su labor de militante en movimientos *queer* es reconocida. Pero, la política y la labor especulativa que trata de implementar exigen, para Butler, llevarse a cabo “sin recurrir a políticas de identidad”. Pues afirma que al pensar los movimientos políticos actuales —de lucha por los derechos, de reconocimiento, de mejoramiento de las condiciones de vida, etc.— “no hay razones para dar por sentado que estos movimientos sociales puedan ser reducidos a sus formaciones identitarias”. Judith Butler, “El marxismo y lo meramente cultural”, *New Left Review* 2 (mayo-junio, 2000) 109-121. En newleftreview.es/article/download_pdf?language=es&id=1939 (consultada el 9 de abril de 2017).

mente que suspendamos todo compromiso con aquello a lo que el término, “el sujeto”, se refiere, y que consideremos las funciones lingüísticas a las que sirve en la consolidación y el ocultamiento de la autoridad. Deconstruir no es negar o hacer a un lado, sino cuestionar y, tal vez lo más importante, abrir un término, como el sujeto, a una reutilización o reubicación que previamente no ha sido autorizada [...], dejar al término libre en un futuro de múltiples significaciones, emanciparlo de las ontologías raciales o maternales a las que ha sido restringido, y darle juego como un sitio donde puedan ver la luz significados aún no previstos.⁶⁵

Butler es enfática: toda forma de individualidad, toda forma de persona, toda subjetividad es constituida. Pero esta constitución no se debe confundir con una creación. Quizás toda la labor que Butler realiza se centra en eliminar de esta noción de constitución un “fantasma de poder casi-divino”. “Vulnerabilidad” “fuerza fallida”, “producción contingente”, son términos que señalan el mismo mecanismo para los procedimientos de subjetivación: la constitución de una subjetividad es una “suerte de improvisación practicada en un contexto apremiante”.⁶⁶ Es cierto que “ningún sujeto es su propio punto de partida”,⁶⁷ pero ello no significa que los mecanismos sociales de su constitución sean infalibles, indefectibles. Y es que toda subjetivación para Butler se da en un “campo político que hace contingentes los parámetros específicos de ese exterior constitutivo”, un campo político de “antagonismos constitutivos”.⁶⁸ Toda subjetividad se conforma en anta-

⁶⁵ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

⁶⁶ Judith Butler, *Faire et defaire le genre* (2004). En multitudes.samizdat.net/article1629.html (consultada el 9 de abril de 2017).

⁶⁷ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’”, *La ventana* 13.

⁶⁸ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

gonismo o disputa con formas normalizadoras. Toda subjetividad es producto contingente de una resignificación de las convenciones que estructuran las subjetivaciones dominantes. Toda subjetividad es efecto-productor de una paradoja en el mecanismo de llegar a ser.

Las subjetivaciones se producen dentro de un conjunto de mecanismos sociales que Butler llama “aparataje” [*appareillage*].⁶⁹ Cada aparataje es un conjunto de prácticas, valores, afirmaciones, pensamientos, deseos, pasiones, que deben estar ordenados en una figura social. Así, el género es un modo de subjetivación que funciona especificando a los cuerpos de los individuos las maneras de actuar, las cosas para decir, las sensaciones que se pueden sentir, los deseos permitidos, etc. Es que lo que hace cada modo de subjetivación es determinar, normar “lo que los humanos requieren para mantener y reproducir las condiciones de su propia capacidad de vivir”, recorran y moldean la “posibilidad de vivir”.⁷⁰ El sexo, el género, la raza, etc. son aparatajes que determinan y reproducen ciertos modos de subjetivación establecidos y valorados socialmente como los espacios en los que es preferible vivir y ejercer la vida propia. Butler llama a estos aparatajes con una palabra muy nietzscheana: “convenciones”. Pero una convención no es un uso reglamentado y ya codificado de determinadas prácticas sociales, antes bien es un “medio de conservación”, una manera agonística de subsistir.

Las acciones y los deseos de los cuerpos de los individuos se ejercen en los medios determinados por estas convenciones. Así, las instituciones sociales (ley, política, educación, lenguaje, etc.) retoman tales convenciones y las reproducen y defienden. Esta reproducción y defensa tiene como resultado la naturalización social de esos determinados modos de subjetivación.

⁶⁹ Butler, *Faire et defaire le genre*. He preferido traducir literalmente la palabra francesa para señalar el carácter técnico y la dificultad de Butler para hablar de este carácter.

⁷⁰ Butler, *Faire et defaire le genre*.

Pero, se pregunta Butler: ¿qué pasaría si mis deseos, mis prácticas, mis pensamientos no concuerdan con la convención y tratan de ejercerse fuera de lo normal? Entonces ahí, la tarea de Butler será mostrar que es dable generar otras formas de acción, decir, deseo —y que las instituciones sociales trabajen igualmente de acuerdo a esos diferentes modos de subjetividades—, ya que todo aparataje productor de subjetividad concreto trabaja como un mecanismo contingente de repetición política que permite que la resistencia y la sublevación contra esos mecanismos sean “generadas en parte por los poderes a los que resisten o se oponen”.⁷¹ Y es que

si el sujeto es constituido por el poder, ese poder no cesa en el momento en el que el sujeto es constituido, pues tal sujeto nunca queda totalmente constituido, sino que es hecho sujeto y producido una y otra vez. Ese sujeto no es ni una base ni un producto, sino la posibilidad permanente de un proceso de resignificación que es desviado y detenido mediante otros mecanismos de poder, pero que es la propia posibilidad del poder de ser reformulado.⁷²

Así afirma decisivamente: “los sujetos son constituidos por la exclusión; esto es, mediante la creación de un dominio de sujetos desautorizados, presujetos, figuras abyectas, poblaciones borradas a la vista”.⁷³

Dos ejemplos trabajados por Butler pueden servir para ejemplificar esta antagónica política —o ámbito de la incertidumbre contingente— que sobredetermina, como su vulnerabilidad y falla, los mecanismos de subjetivación de las convenciones: el funcionamiento de una norma y el funcionamiento del lenguaje. Butler afirma que

⁷¹ Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad* (Madrid: Síntesis, 1997), 71.

⁷² Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

⁷³ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

una norma por principio no es letra muerta o imposición de poderes mágico-políticos, sino que “deben ser comprendidas como formas de acción”, cuya eficacia es de “un tipo de causalidad inmanente”. Es decir, la norma no es la Ley que crea a los sujetos en su aparato psíquico, sino que muestra que es “la acción el lugar de la intervención social”.⁷⁴ La norma —social, sexual, política, religiosa, etc.— sólo funciona como un poder en la reiteración de su enunciación. No hay norma sin mecanismos que protejan al reproducir las prácticas de vida que ponen en funcionamiento. Pero esta repetición muestra el carácter contingentemente construido de la norma. Ya que si la norma necesita reproducir el aparataje que permite decidir sobre qué prácticas de vida son preferibles, entonces esa misma norma se reconstruye en su reproducción. Butler utiliza para señalar este carácter contingentemente construido de la norma el término “cita”. La “dimensión citacional”⁷⁵ muestra que “en la medida en que las normas [...] son reproducidas, son invocadas y de alguna manera citadas, las prácticas corporales tienen la capacidad de modificarlas al citarlas”.⁷⁶ Es decir, la reproducción misma de la norma hace dable, para quien trate de enfrentarlas ya que no le permite practicar otros deseos, la constitución de otros modos de subjetivación.

Segundo ejemplo: el lenguaje o la interpelación. Hay que decirlo: para Butler el lenguaje es el mecanismo y el modo de subjetivación principales de constitución de subjetividades. Y acepta que este mecanismo de subjetivación se debe llamar interpelación. En *Mecanismos psíquicos del poder* y en *Lenguaje, poder e identidad*, Butler se lanza a una “revisión” del poder interpelante del lenguaje. Según la lectura de Butler lo que más importa en el mecanismo de interpelación es que muestra perfectamente que éste no sería eficaz sin el deseo de respuesta de los individuos. La interpelación por sí sola no constituye a los

⁷⁴ Judith Butler, *Faire et defaire le genre*.

⁷⁵ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 61.

⁷⁶ Butler, *Faire et defaire le genre*.

sujetos, si así se pensara, entonces se le atribuiría a las palabras una “eficacia mágica”,⁷⁷ que por supuesto no tienen. Son los individuos al “responder: “sí, soy yo”⁷⁸ los que se constituyen como sujetos en sí mismos. El mecanismo constituyente de la interpelación es ineficaz si el individuo no responde a la interrupción que lo perturba y asume el personaje que se le propone. Así, la interpelación debe concebirse como una máquina de constitución de respuestas *por adelantado*. Lo que “cuidan” las convenciones sociales es que estas respuestas normalizadas sean las únicas posibles. Pero para Butler —y aquí se halla el meollo del asunto— la constitución de un sujeto debe confundirse con su re-producción como viviente —“el lenguaje preserva el cuerpo”.⁷⁹ Esta reproducción del cuerpo viviente no debe confundirse con la repetición de una convención cualquiera, aunque se juegue en ella. Esta reproducción es una forma de respuesta que queda fuera de la convención, es contingente. Toda interpelación se da en el tiempo diferido en que un viviente decide si la convención le sirve o no para vivir. Toda interpelación espera respuesta. Butler lo señala: “la respuesta siempre es imprevista, perdiendo [la interpelación] así su propio sentido soberano de expectación frente a una resistencia que ella misma ayudó a producir”.⁸⁰ Así debe hacerse una cierta descripción de la producción de la respuesta, de los “modos distintos de darse la vuelta”.⁸¹ Y es que si es verdad que el lenguaje constituye a los sujetos, también es vulnerable su poder. Es como si Butler reafirmara, con este poder incierto y falible de las palabras. De allí su afirmación de que el “habla está siempre de algún modo fuera de control”.⁸²

⁷⁷ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 45.

⁷⁸ Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución* (México: Siglo XXI, 1974), 135.

⁷⁹ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 21.

⁸⁰ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 31.

⁸¹ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (Madrid: Cátedra, 2001), 144.

⁸² Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 36.

La falla del lenguaje es la respuesta imprevista del cuerpo que trata de constituir. El lenguaje es vulnerable a que se le tome por instrumento,⁸³ es decir, a que se hable a través de él. Para Butler, el lenguaje subyuga, pero también permite. O mejor, el poder constituyente del lenguaje nos hace capaces de decir y hacer cosas fuera de las ya dichas y hechas. El lenguaje nos constituye como vivientes capaces de negociar nuestra subjetivación, de vivir otras prácticas. De allí que Butler trabaje el “lenguaje como una figura de la agencia”. La agencia debe comprenderse como “un acto con consecuencias, [...] un acto prolongado, una representación con efectos”.⁸⁴ Es un acto de responsabilidad, de intervención comprometida con la reproducción de la propia vida en un proceso social convencional de repetición. Una agencia es “una forma de pensar acerca de las personas como actores instrumentales que confrontan un campo político externo [...], *la agencia es siempre y solamente una prerrogativa política*”.⁸⁵ Una agencia siempre se efectúa como “una desobjetivación crítica”.⁸⁶ Y es que la agencia es el conjunto de prácticas, deseos, discursos que se realizan fuera de las convenciones dominantes. Por ello, una agencia siempre es una potencialidad de vida, una capacidad de vivir.

Pero lo que ponen al descubierto la vulnerabilidad del lenguaje, la contingencia de las normas y la agencia es la vida del cuerpo. Pero un cuerpo que no se halla fuera del lenguaje⁸⁷ y de las prácticas. Antes

⁸³ Butler escribe en 1997 un “fallo del lenguaje para deshacerse de su propia instrumentalidad, o más aún, de su propia naturaleza retórica”. Ver Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 25.

⁸⁴ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 24 y 25.

⁸⁵ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

⁸⁶ Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, 144.

⁸⁷ En Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, nota 13, Butler escribe sobre esta problemática relación cuerpo/lenguaje: “El cuerpo postulado como anterior al signo es siempre postulado o significado como anterior. Esta significación opera al producir un efecto de su propio procedimiento, el cuerpo que sin embargo y simultáneamente afirma descubrir como algo

bien, Butler somete a una deconstrucción cualquier noción dominante y convencional del cuerpo material. Así escribe que su labor última es:

someter [las] nociones del cuerpo y la materialidad a una crítica deconstructiva. Deconstruir el concepto de la materia o el de los cuerpos no es negar o rehusar ninguno de los dos términos. Deconstruir estos términos significa, más bien, continuar utilizándolos, repetirlos, repetirlos subversivamente, y desplazarlos de los contextos en los que han sido colocados como instrumentos de poder opresivo [...], para que ocupe y sirva a objetivos políticos muy diferentes. [...] Si bien una deconstrucción de la materialidad de los cuerpos suspende y problematiza el referente ontológico tradicional del término, no congela, destierra, vuelve inútil ni vacía de significado la utilización del término; por el contrario, proporciona las condiciones para movilizar el significante al servicio de una producción alternativa.”⁸⁸

Lo que se halla afirmado en Butler es que el cuerpo y sus deseos son cuestiones políticas. La constitución lingüística y normativa del cuerpo sólo señala que éste excede de cierta manera al lenguaje —“el cuerpo es el punto ciego del habla”⁸⁹— y a las normas. El cuerpo es el conjunto contingente de deseos circunstanciales que se expresan o no en una convención social. Los deseos corporales, por su carácter contingente, construyen el ámbito político de disputa antagónica. Los deseos se

que precede a la significación. Si el cuerpo significado como anterior a la significación es un efecto de la significación, entonces el estatus mimético o representacional del lenguaje, que afirma que los signos siguen a los cuerpos como sus necesarios espejos, no es mimético en absoluto; por el contrario, es productivo, constitutivo, uno podría incluso argumentar que es actuante, en el grado en que este acto significador produce el cuerpo que luego afirma encontrar anterior a cualquier y toda significación.”

⁸⁸ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

⁸⁹ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 30.

hallan producidos por el lenguaje y las normas, pero al mismo tiempo se hallan antagonizándolos de acuerdo a lo que no permiten.

CONCLUSIONES. A MODO DE FRAGMENTOS PARA UNA DISPUTA APLAZADA

Falla, redistribución, (re)producción. Butler, Rancière, Deleuze. Si sus empresas especulativas se ejercen como mecanismos para pensar la producción y reproducción de individualidades, a la vez tratan de reafirmar alterando ciertas partes de la labor althusseriana.

Deleuze resignifica la distinción sujeto/individuo que era “metafórica” en “ideología y aparatos ideológicos de estado”, haciendo al individuo un proceso de individuación corporal. Lo que hace Deleuze es tomar al pie de la letra la distinción y el materialismo aleatorio como una “teoría del cuerpo”.⁹⁰ Así, el individuo debe ser pensado y practicado, de acuerdo a esta teoría del cuerpo aleatorio, como una constelación diferencial de prácticas contingentes. Una constelación aleatoria cuya operación es multiplicar los aparatos y los mecanismos productores de hábitos aleatorios.

Butler, por su parte, trata de reformular la teoría de la interpelación como una teoría del poder persuasivo del lenguaje —lo que llama Althusser la “presencia eficaz” del “eficaz absoluto”.⁹¹ Pero le alegrará a Althusser que “la teoría de la ideología se apoya en un complejo conjunto de metáforas religiosas”.⁹² Lo que le lleva a una “revisión” del poder de las palabras. Para Butler, el lenguaje es un campo de disputa política cuyo mecanismo se halla “fuera de con-

⁹⁰ Louis Althusser y Étienne Balibar, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *Para leer El capital* (México: Siglo XXI, 1974), 72.

⁹¹ Louis Althusser, “Freud y Lacan”, en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (México: Siglo XXI, 1996), 38.

⁹² Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, 123.

trol”. El lenguaje constituye subyugando mediante su poder incierto a los cuerpos de los individuos, pero a la vez les permite responder con prácticas, deseos y discursos que rompen las convenciones. El poder del lenguaje es falible. Esta vulnerabilidad se ejerce en la reiteración. Esta reiteración en la que las convenciones han de reproducir los sujetos normales, permite que en los —y como ellos mismos— cuerpos produzcan agencias, modos diferentes de vivir.

Rancière retoma la idea de que la política se trata de la “ideología [que] existe siempre en un aparato y en su o sus prácticas. Esta existencia es material”.⁹³ Pero tal afirmación sólo tendrá sentido en el marco de una estética-política que funciona como distribución de las capacidades de hacer, decir y pensar. Más claramente, para Rancière no hay ideología —no habría constitución de los sujetos—, hay campos de experiencia determinados como dominantes. Estos campos pueden ser redistribuidos en las ocasiones determinadas de producción del pueblo. Estos campos de experiencia están en disputa y una ocurrencia del pueblo —de la universalización de las capacidades— puede desarticularlos y distribuirlos de maneras más igualitarias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alliez, Eric. *Deleuze philosophie virtuelle*, Francia: Synthélabo, 1996.
- . “Politique des multitudes”. *Multitudes* 1 (marzo), 2000, en www.multitudes.net/Politique-des-multitudes/ (consultada el 9 de abril de 2017).
- Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, México: Siglo XXI, 1974.
- . “Algunas reflexiones del último Althusser”, *Utopías* 8 (febrero-marzo), 1991.

⁹³ Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, 123 y 127.

- Althusser, Louis. "Freud y Lacan", en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México: Siglo XXI, 1996.
- . *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002.
- y Étienne Balibar. "De *El capital* a la filosofía de Marx", en *Para leer El capital*, México: Siglo XXI, 1974.
- Balibar, Étienne. "Une philosophie politique de la différence anthropologique", *Multitudes* 9 (mayo-junio 2002), en <http://www.multitudes.net/Une-philosophie-politique-de-la/> (consultada el 9 de abril de 2017).
- Badiou, Alain. "La peculiaridad inexorable de la acción común", *Memoria*, 219, 2007.
- Butler, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Síntesis, 1997.
- . "El marxismo y lo meramente cultural", *New Left Review* 2 (mayo-junio), 2000, en newleftreview.es/article/download_pdf?language=es&id=1939 (consultada el 9 de abril de 2017).
- . *El deseo como filosofía*, 2001, en www.lolapress.org/elec2/artspanish/butl_s.htm (consultada el 9 de abril de 2017).
- . "Fundamentos contingentes. El feminismo y la cuestión del 'posmodernismo'", *La ventana* 13, 2001, en www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/el%20feminismo%20y%20la%20cuestion%20del%20posmodernismo.pdf (consultada el 9 de abril de 2017).
- . *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra, 2001.
- . *Faire et defaire le genre*, 2004, en multitudes.samizdat.net/article1629.html (consultada el 9 de abril de 2017).
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*, París: Minuit, 1969.
- . *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1986.
- . *Qu'est-ce que l'acte de création?*, 1987, en www.webdeleuze.com/textes/134 (consultada el 9 de abril de 2017).
- . "Deseo y placer", *Archipiélago. Al borde del sujeto*, 23 (1995): 12-20.
- . "Las sociedades de control y el neofeudalismo", en *Conversaciones 1970-1990*, Barcelona: Pre-Textos, 1995.

- Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2001.
- . *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París: Les Editions de Minuit, 2003.
- . *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens. 1955-1974*, París: Minuit, 2002.
- y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1997.
- y Claire Parnet. *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 1980.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La ficción de lo político y Heidegger. La política del poema*, Madrid: Trotta, 2007.
- Lyotard, Jean-François. *La logique qu'il nous faut. Cours sur Nietzsche et les sophistes*, 1976, en www.webdeleuze.com/groupes/6 (consultada el 9 de abril de 2017).
- Maniglier, Patrice y David Rabouin. "Quelle politique?", *Magazine littéraire* 406 (febrero) 2002: 52-53.
- Negri, Antonio. "Deleuze y la política", *Archipiélago* 17 (otoño), 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*, Madrid: Taurus, 1974.
- Rancière, Jacques. "Après quoi", *Confrontación* 20 (invierno) 1989, 191-196.
- . *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- . "11 tesis sobre política", 1997, en vdocuments.mx/documents/ranciere-11-tesis-sobre-la-politica.html (consultada el 9 de abril de 2017).
- . "La democracia es fundamentalmente la igualdad", en *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*, H. Quiroga, S. Villavicencio y P. Vermeren (comps.), Rosario: Homo Sapiens, 2001.
- . "Peuple ou multitudes?", *Multitudes* 9 (mayo-junio 2002), en www.multitudes.net/Peuple-ou-multitudes/ (consultada el 9 de abril de 2017).

- Rancière, Jacques. *La división de lo sensible. Estética y política*, 2002, en poderesunidosstudio.files.wordpress.com/2009/12/jacques-ranciere-la-division-de-lo-sensible1.pdf (consultada el 9 de abril de 2017).
- . *El uso de las distinciones*, 2004, en www.ddooss.org/articulos/otros/Jacques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017).
- . “Entretien avec Jacques Rancière”, *Dissonance* 1, 2004, en www.multitudes.net/Entretien-avec-Jacques-Ranciere/ (consultada el 9 de abril de 2017).
- . *Universalizar las capacidades de cualquiera: entrevista con Jacques Rancière*, 2005, en ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=276 (consultada el 9 de abril de 2017).
- . *El método de la igualdad*, 2006, en www.ddooss.org/articulos/textos/Jaques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017).
- . “La littérature a une forme de politique bien à elle”, *L’Humanité* (5 de abril) 2007, en www.humanite.fr/node/369025 (consultada el 9 de abril de 2017).
- Zourabichvili, François. *Deleuze. Una filosofía virtual*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004.