

El concepto de crítica en Rancière. La crítica de la crítica marxista

Camilo Andrés Vargas Guevara ¹

¹Universidad Nacional de Colombia.

Bogotá, Colombia.

E-mail: caavargasgu@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-2622-864X>

Resumen: El presente texto mostrará los diversos comentarios que ha hecho a lo largo de su vida el filósofo franco-argelino Jacques Rancière al respecto del concepto de crítica. Empezaremos por su análisis de la crítica marxista, desarrollada primero en los *Manuscritos filosóficos y económicos de 1844* y luego en *El Capital* (1867). Pasaremos después por la ruptura que hace el autor con respecto del marxismo en su versión althusseriana y nos detendremos también en un par de comentarios tardíos sobre el devenir actual de la teoría crítica. Finalmente, presentaremos una breve explicación del concepto de desacuerdo en tanto práctica crítica propuesta por Rancière.

Palabras clave: Rancière, crítica, marxismo, desacuerdo, disenso.

Abstract: The present text will show the various comments made by the French-Algerian philosopher Jacques Rancière throughout his life on the concept of critique. We will begin with his analysis of Marxist critique, first developed in the *Philosophical and Economic Manuscripts of 1844* and then in *Capital*. We will then go through the author's breakup with Marxism in its Althusserian version and we will also dwell on a couple of late comments on the current evolution of critical theory. Finally, we will present a brief explanation of the concept of disagreement as a critical practice proposed by Rancière.

Keywords: Rancière, criticism, critique, marxism, disagreement.

Antaño uno podía entretenerse denunciando la sombría y sólida realidad escondida detrás del brillo de las apariencias. [...] Digámoslo de una vez: no es a ese discurso al que pretendo prestar mi voz.

Jacques Rancière

Introducción

El presente texto muestra los diversos comentarios que ha hecho a lo largo de su vida el filósofo franco-argelino Jacques Rancière al respecto del concepto de crítica. Empezaremos por su análisis de la crítica marxista, desarrollada por Marx primero en los *Manuscritos* y luego en *El Capital*, estos dos momentos corresponden a la crítica como traducción, o anfibología, y a la crítica como ciencia, respectivamente. Pasaremos luego por la ruptura que hizo el autor con respecto del marxismo en su versión althusseriana, distanciamiento que conllevó la crítica y el abandono del mecanicismo crítico marxista que separa entre las verdaderas esencias y las falsas apariencias de los fenómenos sociales. Nos detendremos también en un par de comentarios tardíos sobre el devenir actual de la teoría crítica, en los cuales Rancière insistirá en la inversión conservadora pero popularizada de la crítica. Finalmente, presentaremos un brevísimos resumen de las ideas que sostienen el ya clásico concepto de desacuerdo (o disenso) en tanto que para nuestro filósofo esta categoría sería la clave para pensar no sólo la crítica de la crítica sino también la práctica crítica en sí misma.

La crítica en los *Manuscritos de 1844*

Suele pasar desapercibido que el primer texto publicado por Rancière fue precisamente un detallado estudio sobre el concepto de crítica. Su ensayo titulado *El concepto de crítica y la crítica de la economía política de los “Manuscritos de 1844” al “Capital”* (1965) fue incluido en la versión original del famoso libro althusseriano *Para leer el Capital* (1965), allí el documento de Rancière aparecía como el segundo capítulo de aquella obra. Aunque Rancière tuvo una relación distante respecto de aquel proyecto de publicación, su ensayo tenía una importante función estratégica, esta consistía en probar el supuesto corte epistemológico que habría existido entre el joven Marx y el viejo Marx. Para cumplir con esta misión, Rancière se embarcó en la tarea de estudiar el concepto de crítica en dos momentos claves de la obra de Marx: los *Manuscritos*, como punto más alto de la

filosofía del joven Marx y *El Capital*, como la obra en la cual se concretaba la última y más elaborada ciencia marxista¹.

Según Rancière, “el proyecto de una crítica de la economía política fue formulado por Marx por primera vez en 1844” (Rancière, 1973: 3), precisamente el año de escritura de los *Manuscritos*, texto en el cual el concepto de crítica en su acepción marxista tendrá su primera significación. Para Rancière la crítica operada en aquellos manuscritos puede ser definida como una suerte de traducción, aquella que pasa de los términos de la economía clásica a los términos de una antropología de corte feuerbachiano (Rancière, 1973: 4). El elemento clave que hace posible el salto de una serie de términos a otra, es una base común existente entre ambas series, esta es un discurso antropológico que opera tanto en la economía clásica como en la filosofía de Feuerbach y, por ende, en el Marx de aquella época. El gesto crítico de aquella traducción es posible ya que, aunque los conceptos de la economía clásica describen el movimiento de la realidad económica, de alguna manera no la comprenden. Esta última comprensión solo puede ser lograda a partir de los términos de la segunda serie. A continuación, se describe con cierto detalle la exposición que hace Rancière al respecto de aquella crítica puesta en marcha en los *Manuscritos*.

Rancière inicia definiendo el sujeto, el objeto y el método de aquella crítica. El sujeto de esta es la humanidad, su objeto es una experiencia que es hecha por los seres humanos, pero “de manera ciega” (Rancière, 1973: 4), y su método consiste en *declarar y explicar* correctamente aquella experiencia en su verdad, verdad que se da siempre en la contradicción. Por ende, “el papel de la crítica es el de decir o leer –según la metáfora escogida– la contradicción, [esto es] declararla tal como es” (Rancière, 1973: 5). Pero, la cualidad especial de la crítica no es solamente decir el nombre verdadero de las contradicciones, sino que esta es incluso capaz de encontrar y nombrar la contradicción más profunda de todas, esta es la alienación.

Sobre este último concepto, Rancière no se aleja de las interpretaciones que han hecho carrera al respecto y la define como aquel fenómeno en el cual “la esencia del hombre es pasada a (en) un ser extraño” (Rancière, 1973: 5), es decir, la alienación es una contradicción que “se funda en la escisión de un sujeto consigo mismo” (Rancière, 1973: 5). Aquella separación del ser humano consigo mismo tenía en los *Manuscritos* varias caras: implicaba el extrañamiento del hombre con respecto a su objeto de trabajo, a sí mismo, a las demás personas y al mundo en tanto naturaleza. En la vida cotidiana no es posible nombrar con su nombre verdadero a la alienación ya que esta no se daría en su forma general en la experiencia, sino que se presentaría siempre de forma parcial en tanto la vida

¹ En palabras de Rancière: “me tocaba la tarea de mostrar el «corte epistemológico». En tanto que especialista en el joven Marx, me habían encargado que mostrara la diferencia entre el joven y el viejo. Se trataba de una tarea estratégica, puesto que, si no hubiese empezado, no habría habido nada. Nadie sabía lo que se iba a poder encontrar en *El Capital* para despejar y extraer como filosofía. Lo que yo extraje no era necesariamente lo que había que desenterrar, pero alguien tenía que tirarse a la piletta” (Rancière, 2012: 23).

humana está dividida en un sin número de esferas, así “el trabajo de la crítica es elevar la contradicción a su forma general” (Rancière, 1973: 5) o, en otras palabras, redescubrir la unidad perdida entre el sujeto y su esencia.

Si bien el proyecto de Marx, desde los *Manuscritos* hasta *El Capital*, fue hacer una crítica de la economía política, lo cierto es que en los *Manuscritos* “la crítica no se sitúa en el nivel de los términos de la economía política” (Rancière, 1973: 9). Como se ha mencionado anteriormente, la crítica en aquel texto no tiene el objetivo de demoler uno a uno los conceptos de la economía clásica, sino de realizar una especie de traducción de aquellos usando las palabras de la antropología marxiana de la época. Para realizar aquella traducción es necesario dejar en pie los conceptos de la economía clásica, la cual para el Marx de Rancière, aprendería sin comprender las leyes de la propiedad privada, ya que precisamente esta comprensión “es la tarea propia de la crítica” (Rancière, 1973: 9).

Según Rancière, en aquel ejercicio de traducción, Marx arranca del estrato fenomenológico descrito por la economía clásica, el autor alemán comienza la operación crítica a partir de un hecho económico al que denomina pauperización, y es este fenómeno el que “manifiesta el proceso del que la forma general y humana es la alienación” (Rancière, 1973: 10). Así “La pauperización económica- se ha convertido en alienación –antropológica-” (Rancière, 1973: 10). Para nombrar aquel proceso de traducción entre dos series de términos, Rancière recurre al extraño concepto de “anfibología” e incluso presenta un pequeño cuadro de transposiciones entre los términos de la economía clásica y los de la antropología feuerbachiana. En este cuadro de equivalencias vemos, por ejemplo, las siguientes parejas (siendo el primer término propio de la economía y el segundo propio de la antropología): obrero/hombre, trabajo/actividad-genérica, producto/objeto, valor/dignidad, entre otros (Rancière, 1973: 12). Para Rancière el verbo más apropiado para denominar aquel paso de una serie de términos a otra, es el de *begreifen*, normalmente traducido como entender o comprender, este sería el verdadero centro de la operación crítica. En sus palabras:

[...] el *begreifen* consiste en revelar el lenguaje profundo que se contiene bajo el enunciado económico. El movimiento del *begreifen* que comprende el encadenamiento de los hechos, es la elaboración del lenguaje en el cual se dice la experiencia humana. O, si se quiere, la crítica es traducción y nuestro cuadro de las anfibologías es un diccionario (Rancière, 1973: 13-14).

La crítica en los *Manuscritos* implicaba entonces una comprensión del verdadero sentido de la contradicción-alienación en la cual se daba la existencia humana, comprensión que era posible gracias al uso de los términos de la antropología. Rancière piensa este paso de una teoría a otra a partir del concepto althusseriano de práctica teórica, entendida como aquella práctica cuyo resultado es la producción de conocimiento (Rancière, 1973: 19), para él este tipo de práctica es posible gracias a

la existencia anterior de otras teorías (llamadas por Althusser *generalidad 1*, *generalidad 2*, *generalidad 3*, etc.). La traducción crítica marxista es posible porque antes han existido la teoría económica clásica y la teoría antropológica. Para el filósofo franco-argelino este modelo de traducción será el modelo marxiano de la crítica en general hasta la publicación de *El Capital*, donde la antropología será finalmente reemplazada por la ciencia.

La crítica en *El Capital*

En la obra cumbre del trabajo de Marx, la crítica se confunde con la ciencia. Si *El Capital* es la materialización más alta de la ciencia marxista y su subtítulo es precisamente *Crítica de la economía política*, podemos entender que aquel desarrollo científico va de la mano con el ejercicio crítico. Por ello, la mayoría del texto escrito por Rancière al respecto se centra en la especificidad del nuevo campo científico abierto por Marx, el filósofo franco-argelino no duda en decir que “Marx fundó esta ciencia nueva por la crítica” (Rancière, 1973: 22), es decir, gracias y a través del desarrollo de aquella.

La pregunta por la esencia de la ciencia en el Marx del *Capital* es entonces, a la vez, la pregunta por la esencia de la crítica puesta en marcha allí. Para responder a esta cuestión, Rancière arranca precisamente por el punto de partida del *Capital*, el cual es, a su juicio, la conceptualización de la forma valor. En sus palabras: “Marx plantea la cuestión que nosotros podemos llamar cuestión crítica: ¿Por qué el contenido del valor revierte la forma del valor?” (Rancière, 1973: 26). Para Rancière, este punto de partida es una extraña ecuación *imposible* planteada por Marx, a saber: “ x mercancías A = y mercancías B” o “forma de valor A = forma natural de B” (Rancière, 1973: 27), explicando brevemente aquella ecuación, nuestro filósofo dice: “B presta su cuerpo, su forma natural para la expresión del valor de A. Así, el valor debe tener su forma de existencia en la forma natural de B” (Rancière, 1973: 27).

Para quienes están familiarizados con el lenguaje y el despliegue conceptual de la primera parte del *Capital*, seguramente este tipo de ecuaciones podrían parecer relativamente sencillas y poco problemáticas, lo que Rancière encuentra extraño en ellas es que ponen “en relación dos términos que se presentan bajo formas absolutamente heterogéneas” (Rancière, 1973: 27), es decir, este tipo de ecuaciones presentan una igualdad entre elementos que no son iguales, una igualdad entre partes que no deberían estar igualadas. Así “la identidad planteada por el signo = esconde la diferencia más radical. Ella es identidad de los contrarios” (Rancière, 1973: 28) y aquellos contrarios no son otros que los que componen el famoso binomio: trabajo- abstracto/ trabajo- concreto (Rancière, 1973: 29). Esta última identidad *imposible* es “todo el secreto de la concepción crítica” (Marx citado por Rancière, 1973: 29), tal como le escribió Marx a Engels en una carta de 1868. Tenemos entonces una causa ausente que hace posible las ecuaciones mencionadas, esta causa es en última

instancia la estructura misma del modo de producción capitalista, la cual alcanza su generalización más amplia en la identidad entre trabajo abstracto y trabajo concreto.

Aquella alusión a una estructura que no está presente en la anterior ecuación, también puede ser planteada con respecto al carácter fantasmagórico de toda mercancía. En la lectura que hace Rancière del último Marx, las mercancías se presentan como una suerte de fantasmas, no siendo estas sino la manifestación externa de una estructura ausente más profunda. Las mercancías serían, desde este punto de vista, objetos a la vez *sensibles-supra sensibles* (Rancière, 1973: 30), es decir, objetos que, si bien se pueden encontrar en la experiencia y ser conocidos a través de los sentidos gracias a sus cualidades sensibles, aquellos serían también extraños objetos que encarnarían características que no pueden ser aprehendidas por los sentidos fisiológicos. Aquello suprasensible, que encarna toda mercancía es precisamente el trabajo humano que la produjo y, por ello, también la estructura social capitalista en general que la hizo posible. Así vemos cómo, por ejemplo, “la cosa empírica (la ropa) se convierte en el soporte de la abstracción sobrenatural valor” (Rancière, 1973: 31).

Dado este planteamiento podemos presentar una pequeña formulación de Rancière, la cual pareciera definir explícitamente la operación crítica efectuada en *El Capital*: “No nos las vemos con un texto que exige una lectura que daría el sentido subyacente, sino con un jeroglífico que es necesario descifrar. Este desciframiento es obra de la ciencia” (Rancière, 1973: 32). Entonces, de lo que se trata es de descifrar una suerte de jeroglífico, esto es, ir más allá de la apariencia fenomenal o la representación (*darstellung*) de la mercancía, dirigiendo la mirada hacia la estructura social que es su esencia. Si en los *Manuscritos* la tarea de la traducción crítica era la de enunciar la contradicción fundamental, es decir, la alienación, en esta etapa tardía de la obra de Marx, la crítica científica debe también enunciar la contradicción esencial que se esconde tras las apariencias de las mercancías, pero esta contradicción ya no será más la alienación, este papel ahora será ocupado por “la estructura en el interior de la cual funcionan los objetos económicos y sus relaciones, la estructura de un modo de producción determinado” (Rancière, 1973: 36).

Como ejemplo de esta tarea científico-crítica, Rancière presenta la crítica que le hace Marx al concepto, propio de la economía clásica, de valor del trabajo. Al parecer, para el autor alemán, este concepto es particularmente irracional, y lo es en tanto los nombres irracionales que se les dan a los fenómenos sociales serían en sí mismos el “modo de acción de las relaciones de producción” (Rancière, 1973: 35), las cuales tenderían a aparecer cotidianamente bajo categorías irracionales. La recolección y sistematización de aquellas categorías irracionales que explican la realidad de la esfera económica habría sido la tarea realizada por la economía clásica. Para el Marx de Rancière el hecho de que proliferen categorías irracionales al respecto de los hechos económicos probaría la eficacia de las estructuras profundas que son descubiertas por la crítica. En este caso particular del concepto de valor del trabajo es simplemente la forma en la cual se manifiesta la verdad o la esencia,

pero disimulada, del concepto valor de la fuerza de trabajo (Rancière, 1973: 38-39). Lo mismo podríamos decir, para indicar otro ejemplo muy conocido, de la pareja de conceptos tasa de beneficio-tasa de plusvalía, siendo la segunda, la verdad de la primera. La economía clásica solamente ha sabido captar “un *movimiento aparente* inverso del *movimiento real* de la producción capitalista” (Rancière, 1973: 44), este último, únicamente apreciable por el ejercicio científico y crítico del marxismo. En las palabras de Marx, citado por Rancière: “hacer obra científica [es] reducir el movimiento visible, el movimiento simplemente aparente, al movimiento real interno” (Rancière, 1973: 49). Si en el Marx de los Manuscritos la palabra *begreifen* se refería a la comprensión lograda a través de la traducción crítica, en el Marx maduro aquella misma palabra debe entenderse como la comprensión del “movimiento por el cual se manifiesta la determinación interna del proceso” (Rancière, 1973: 49).

Para terminar esta reconstrucción del concepto de crítica en Marx, según la lectura hecha por Rancière, vale la pena mencionar que, aunque el autor franco-argelino hace a lo largo del texto un par de críticas menores a los postulados marxianos, la verdad es que la actitud de Rancière al respecto de aquella interpretación de Marx pareciera ser de recepción o de aprobación de la misma. En este caso Rancière efectivamente suscribió su propia lectura del marxismo y de la crítica marxista. Cabe también hacer explícito que aquella lectura tan particular de Marx debía cumplir una tarea para el plan estratégico de Althusser y que por ello no es extraño que allí Rancière hiciera suyos varios de los conocidos temas althusserianos, como lo son aquella distinción entre el joven y el viejo Marx, la separación tajante entre filosofía y ciencia, el énfasis en las estructuras y no en el sujeto, entre otros.

Ruptura con el modelo del marxismo althusseriano

La ruptura oficial de Rancière con Althusser, y de paso con el marxismo que se había configurado alrededor de este último, se dio luego de los eventos que tuvieron lugar con el mayo del 68, ya que para nuestro filósofo aquel suceso habría puesto sobre la mesa las grandes fallas teóricas y políticas del althusserianismo². Esta toma de distancia se concreta en 1969 cuando Rancière publica *Sobre la teoría de la ideología* y alcanzó su forma final con la aparición de *La lección de Althusser* (1974). El alejamiento que Rancière hizo con respecto de Althusser no se dio sin que se realizara también un alejamiento con respecto de aquel concepto de crítica que él mismo había acuñado luego de su

² Para profundizar al respecto de la ruptura de Rancière con el althusserianismo, luego de mayo de 1968, y su crítica a este en tanto filosofía cuyos efectos deben ser considerados como políticamente conservadores, nuestro filósofo toca este tema explícitamente en: *Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital* (1973).

examen detallado de la obra de Marx, ya que ese concepto de crítica estaba fuertemente influenciado por la filosofía althusseriana.

En este punto podemos preguntarnos ¿Por qué Rancière ya no suscribe la definición de crítica que había extraído de los textos de Marx? ¿Por qué Rancière encuentra ahora problemática aquella definición? Como dice el epígrafe de este artículo, ya ha pasado el tiempo en el cual la crítica podía basarse en la denuncia de la realidad verdadera que se ocultaba detrás de las engañosas apariencias. Este es precisamente el gesto que Rancière, luego de mayo del 68, repudia. En otras palabras, el filósofo franco-argelino ya no comparte que el papel de la crítica sea el de ver a través de las falsas apariencias para develar el núcleo oculto de lo real, definición que se encuentra tanto en la crítica de los *Manuscritos* como en la crítica de *El Capital*.

En caso de que nuestra última afirmación no sea aún evidente, puede recordarse que según Rancière, el joven Marx, si bien no destruye las categorías de la economía política, sí le reprocha a aquella el hecho de no comprender la realidad de la esfera económica, esto es, *aprender sin comprender* las leyes de la propiedad privada. Recordemos también que Rancière define el objeto de la crítica en los *Manuscritos* como una *experiencia ciega* y la tarea de aquella como declarar la contradicción tal como es. Así, esta primera crítica debía *elevar el lenguaje* precisamente hacia la verdad de la contradicción, en este sentido, el *begreifen* hace referencia allí al comprender verdadero de la experiencia de la alienación que se da gracias a la traducción o a la anfibología.

En el caso del Marx de *El capital*, de lo que se trata es de descifrar el sentido oculto de un jeroglífico, de ver la esencia más allá de las apariencias, de encontrar los nombres racionales cuando por su misma naturaleza la estructura del modo de producción capitalista nos presenta a los humanos, en la vida cotidiana, nombres irracionales de los fenómenos sociales. En última instancia, como se insistió anteriormente, para el viejo Marx, la tarea de la crítica es la de superar el movimiento aparente e invertido de lo real hacia la realidad interior de aquel movimiento. En ambos momentos de la teoría marxiana parece reproducirse la distinción pre kantiana entre fenómeno y esencia.

Es claro, por la evidencia textual, que Rancière ya no suscribió ningún concepto de crítica que se basara en el conocimiento de la esencia de lo real superando el engaño de las apariencias cuando publicó el mencionado texto sobre la teoría de la ideología de Althusser. En dicho texto aparecen enunciados como los siguientes: “la filosofía se desarrolla como crítica del falso saber en nombre del saber verdadero (ciencia)” (Rancière, 1975: 233), el problema es que allí Rancière está criticando aquella distinción entre falso saber y verdadero saber, él ya no podía alinearse con la posición de la ciencia marxista como lo habría hecho la escuela althusseriana. Seguramente por aquella

época Rancière ya se había topado con los textos y las enseñanzas de Jacotot³ y lo que denuncia en la operación teórica de Althusser es una justificación de la preeminencia del *verdadero saber* sobre el supuesto *falso saber* que solo tenía como efecto asegurar las posiciones privilegiadas de quienes poseían el saber más elevado, en este caso, los maestros y los intelectuales representados por el filósofo de los aparatos ideológicos.

Otro de los enunciados en los cuales se hace presente la sospecha de Rancière al respecto de las apariencias, de las cuales se habla en la teoría marxista y en la teoría del Althusser, es este: “la teoría de la ideología es una teoría de la ilusión de la conciencia” (Rancière, 1975: 242) y, por ende, es una “teoría metafísica del sujeto (presente como teoría de la ilusión)” (Rancière, 1975: 243). No quisiéramos aquí desviarnos hacia el desarrollo detallado de la crítica que Rancière hace al concepto de ideología en Althusser, así que basta decir que uno de los problemas que tiene nuestro filósofo con aquel concepto es que se basa en una teoría de la ilusión, la cual no puede sostenerse sin una teoría implícita de la conciencia y del sujeto que la posee. Aquella solapada teoría de la ilusión sería un guiño que le hizo Althusser a Platón y que de alguna manera reprodujo aquella distinción del platonismo vulgar entre ilusiones y esencias. Así mismo, en el capítulo escrito en contra de Marx, en *El filósofo y sus pobres* (2002), Rancière enuncia entre las cualidades de la crítica el poder de ver lo verdadero por debajo de la apariencia (Rancière, 2013: 90), poder casi mágico encarnado precisamente por Marx, quien, como dice nuestro filósofo de forma peyorativa, “no escribe libros de filosofía ni libros de historia, de política o de economía política, sino solo libros de crítica” (Rancière, 1975: 90).

Cuando decimos que Althusser sigue la estela de Platón lo hacemos en tanto “toda la filosofía clásica a partir de Platón parecía desarrollarse en el marco de una dualidad entre las apariencias sensibles y las esencias inteligibles” (Deleuze, 2000: 6). Según Gilles Deleuze, esta dicotomía se mantiene en el corazón de la filosofía hasta la aparición de Kant, ya que con él se da una “transformación esencial” (Deleuze, 2000: 6). Al parecer antes de la llegada 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 similar a la cosa en sí. En este punto podríamos arriesgar la opinión

³ Joseph Jacotot es el protagonista principal del libro de Rancière titulado *El maestro ignorante* (1987) donde 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 interesante 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 excusa 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 “hombre puede comprender la palabra de otro” (Rancière, 2002: 14).

de que Deleuze estaría de acuerdo con Rancière en que aquella dualidad tiene como trasfondo una peligrosa teoría del sujeto:

[La mencionada 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 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 (Deleuze, 2000: 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 ya sea con la anfibología crítica o con la crítica científica, según el momento de la teoría marxista al que nos refiramos. Rancière aprendió 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, esta inteligencia universal no es otra cosa que la capacidad que tiene el ser humano para “comprender la palabra de otro” (Rancière, 2002: 14). Potencia que evidentemente le es negada a los sujetos sociales que viven en el modo de producción capitalista ya que, según la teoría marxista, en sus dos etapas, aquellos no serían capaces de comprender la verdad de la realidad que viven, capacidad sospechosamente reservada para los filósofos o los científicos críticos.

Volviendo sobre el argumento deleuziano ¿Cuál es la gran transformación operada por Kant? Esta es que “el fenómeno [ya] no será del todo la apariencia” (Deleuze, 2000: 7), en Kant “el fenómeno ya no es definido como apariencia sino como aparición” (Deleuze, 2000: 7). Con esta aparentemente sencilla modificación de una palabra y de su sentido, Kant rompe la dualidad fenómeno/esencia y la reemplaza por una nueva, por la dicotomía “lo que aparece/condiciones de la aparición” (Deleuze, 2000: 7). Este último razonamiento también resuena a su vez 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 (Rancière, 2012: 75).

Si lo que le interesaba al Marx de Rancière, en cualquiera de sus dos momentos, era la segunda parte de la dualidad apariencia/ esencia, lo que le interesa a nuestro filósofo es la segunda parte de la nueva dicotomía lo- que- aparece/ condiciones- de- aparición. Esto puede ser considerado como la pregunta por las condiciones de posibilidad que hacen posible que determinada estructura de sensibilidad o reparto de lo sensible haya aparecido en un momento histórico determinado, evidentemente aquí la interrogación por la verdad o la falsedad de lo real ha sido eliminada de la ecuación. Adelantando una de las definiciones positivas que da Rancière al respecto del concepto de crítica, en oposición tanto a la crítica marxista como a la crítica en sus usos e inversiones contemporáneas, podemos decir que para nuestro filósofo de lo que se trata es de “la idea kantiana de la crítica” la cual implica precisamente “una investigación de las condiciones de posibilidad” (Rancière, 2009: 88).

Comentario tardío sobre la teoría crítica

Además del texto temprano de Rancière sobre el concepto de crítica en Marx, debemos mencionar dos comentarios tardíos de nuestro autor al respecto del estado actual de la teoría crítica. El primero de ellos contenido en *El espectador emancipado*, cuyo título es *Las desventuras del pensamiento crítico* (2008) y el segundo titulado *Sobre la importancia de la Teoría Crítica para los movimientos sociales actuales* (2009), publicado un año después del primero y siendo además una suerte de versión corta de aquel. Por esto último, hemos decidido simplemente presentar las tesis y los argumentos que Rancière desarrolló en *Las desventuras*. A continuación, las palabras con las que se abre y en las cuales se sintetiza dicho texto:

Antaño uno podía entretenerse denunciando la sombría y sólida realidad escondida detrás del brillo de las apariencias. Pero hoy ya no habría ninguna realidad sólida que oponer al reino de las apariencias ni ningún sombrío reverso que oponer al triunfo de la sociedad de consumo. Digámoslo de una vez: no es a ese discurso al que pretendo prestar mi voz. Me gustaría mostrar, a la inversa, que los conceptos y procedimientos de la tradición crítica no están para nada en desuso. Todavía funcionan muy bien, incluso en el discurso de aquellos que declaran su caducidad. Pero su uso presente testimonia una total inversión de su orientación y de sus supuestos fines. De modo que es necesario tomar en cuenta la presencia de un modelo de interpretación y la inversión de su sentido si queremos emprender una verdadera crítica de la crítica (Rancière, 2010: 29).

Aquí vemos la idea anteriormente presentada de que, para Rancière, la crítica ya no puede ser como lo era antaño, el desvelamiento de la esencia oculta de lo real logrado a partir de ver a través de las engañosas apariencias, pero además tampoco puede ser aquella idea de que vivimos en una suerte de sociedad líquida, en la cual el capitalismo y la sociedad de consumo que este produce, se ha apoderado de todo lo real de forma definitiva. Esta última idea de crítica derrotada y nostálgica

sería esgrimida por varios pensadores contemporáneos, detrás de ella opera la tesis de que la teoría crítica estaría precisamente en retroceso vencida por el peso aplastante de la realidad. Contra esta idea, Rancière insistirá en que los procedimientos clásicos de la teoría crítica, especialmente aquel que pasa por la dualidad apariencia/ esencia, siguen operando, pero en una forma en la cual ahora mismo los mecanismos críticos han sido puestos al servicio de unas filosofías y unas políticas conservadoras. Estudiar esta inversión contemporánea de la crítica, dice Rancière, es la tarea necesaria de una nueva crítica de la crítica, esta última desplegada por él a través de su concepto de desacuerdo.

El autor franco-argelino inicia su argumentación en *Las desventuras* señalando que ha habido una “inversión de los modos de descripción y de demostración propios de la teoría crítica” (Rancière, 2010: 29), dicha inversión se encuentra manifiesta en varias esferas contemporáneas, como pueden ser el arte, la filosofía, la sociología o la política. Nosotros nos quedaremos en los dos primeros campos mencionados para presentar aquella inversión. En el caso del arte, Rancière nos muestra una fotografía de Meckseper en la cual se ve a una serie de manifestantes estadounidenses que protestan en contra de las invasiones y las guerras en Afganistán e Irak, pero detrás de todos ellos se deja ver también un bote de basura absolutamente rebosado de los carteles con los cuales aquellos manifestantes protestan, los carteles no solo llenan el bote, sino que cubren todo el suelo alrededor del mismo.

Para Rancière la interpretación que se supone se debe hacer de aquella fotografía crítica puede enunciarse de la siguiente manera: “esta es la realidad obvia que ustedes [los espectadores] no quieren ver, porque ustedes saben que son responsables de ella” (Rancière, 2010: 32), esta responsabilización en última instancia estaría justificada por el bote rebosado de pancartas a las espaldas de los manifestantes que lo han llenado. Pero, la interpretación que Rancière hace de aquella primera interpretación es esta: “El dispositivo crítico apuntaba así a un doble efecto: una toma de conciencia de la realidad oculta y un sentimiento de culpabilidad en relación con la realidad negada” (Rancière, 2010: 32). El mecanismo crítico se mantiene, la fotografía intenta develar una realidad supuestamente oculta a los ojos del espectador, a la vez que gana un segundo efecto, a saber, el de culpar a los espectadores de aquello que se critica, “la fotografía nos sugiere entonces que su marcha misma es una marcha de consumidores de imágenes e indignaciones espectaculares” (Rancière, 2010: 33), se iguala así protesta y espectáculo. Para el filósofo del desacuerdo aquella fotografía pondría sobre la mesa la impotencia del pensamiento crítico, el asunto es que el mecanismo crítico, que es aquel que separa apariencias y esencias, sigue operando en aquella imagen, aun cuando la fotografía intente decir que ahora todo es simplemente un gran espectáculo. De lo que se trata, de nuevo, es de “mostrar al espectador lo que no sabe ver [...] a riesgo de que el dispositivo crítico se presente a su vez como una mercancía de lujo perteneciente a la lógica que él mismo denuncia” (Rancière, 2010: 34), he ahí una particular paradoja.

En el terreno de la filosofía la cuestión no mejora, para nuestro autor habría un puñado de autores contemporáneos, y que además son actualmente muy leídos, que también aplicarían aquella peligrosa inversión del mecanismo crítico. El primero de ellos, contra el cual Rancière apunta sus ataques, es el alemán Peter Sloterdijk, famoso, entre otras cosas, por insistir en que la crítica aún existente en contra de la pobreza es una crítica de un objeto que ya no existe más y que, por ende, debe ser inventado-imaginado por sus críticos, en donde se repite el movimiento de la teoría crítica, es decir, el “mecanismo de inversión que transforma la realidad en ilusión o la ilusión en realidad” (Rancière, 2010: 36). Según Sloterdijk aquella crítica en contra de la pobreza inexistente se mantiene porque los críticos no han logrado asumir que la vieja realidad sólida ya no existe más. En síntesis, el mensaje de Sloterdijk sería el siguiente: *no sirve de nada ser críticos, la realidad ya no es sólida así ustedes no lo sepan*, es decir, niega la crítica reproduciendo su mecanismo, pero de forma conservadora.

Este último giro se reprodujo también en varias formas de la actual izquierda melancólica que de alguna manera ha mantenido el mecanismo de la crítica, pero se ha desconectado de cualquier “horizonte de emancipación” (Rancière, 2010: 36) o incluso se han vuelto en contra de aquel sueño. Por ejemplo, según Rancière, hoy en día la teoría crítica marxista “pinta la ley de la dominación como una fuerza que se apodera de todo lo que pretende impugnarla” (Rancière, 2010: 37), renegando de la “práctica autónoma y subversiva” en tanto aquella no haría más que servir “a la nueva potencia de la bestia” (Rancière, 2010: 38), este diagnóstico recuerda a los planteamientos de la ideología desarrollados en los últimos años por Žižek, aunque Rancière no lo mencione explícitamente. Al grupo de los filósofos mencionados podría incluirse también a los autores de *El nuevo espíritu del Capitalismo*, al semiólogo marxista Paolo Virno (y otros teóricos del intelectual general y la producción inmaterial), a Zygmunt Bauman, entre otros, mencionados directamente por Rancière en su texto. Contra todos ellos, nuestro filósofo dirá que “la predicción melancólica no se apoya en hechos verificables” y que su único argumento es que “las cosas no son lo que parecen ser” (Rancière, 2010: 41), argumento tramposo e invencible. Luego de ese pequeño y rápido inventario de autores, desarrollado superficialmente por Rancière, este dirá que la tradición crítica “goza de buena salud, [pero] bajo su forma invertida que ahora estructura el discurso dominante” (Rancière, 2010: 45).

En contra de este estado de las cosas, un Rancière ya maduro propone una nueva “crítica de la crítica” (Rancière, 2010: 48), pasando por el examen de aquel problemático mecanismo crítico tradicional pero también por la insistencia en la figura del desacuerdo (o el disenso) como despliegue crítico de la política.

La crítica como desacuerdo

Hasta ahora podríamos decir que la crítica llevada a cabo por Rancière es simplemente la crítica del tradicional mecanismo crítico, de herencia marxista, que lee ontológicamente la realidad dividida entre apariencias y esencias, donde las primeras tienden a engañar, mientras las segundas son la verdad de lo real. El problema de este modelo no es que esté ontológicamente errado, Rancière nunca dice esto, seguramente porque el debate de la ontología poco le interesa⁴, sino que los efectos de tal división del mundo resultan conservadores. Mantener esa dualidad es seguir sosteniendo que existen dos tipos de personas, por un lado, aquellas que pueden entender la verdad de las esencias, pensemos, por ejemplo, en el “Doctor Marx” escritor de libros de crítica, y, por otro lado, la gran mayoría de personas que estarían atrapadas en el mundo de las apariencias y de las mentiras. El mecanismo crítico (apariencias-esencias) lleva a la dualidad de las inteligencias, principio conservador que niega la igualdad universal de inteligencias defendido por Rancière y Jacotot.

Pero, el asunto no termina aquí, así como cuando en un reciente debate alrededor de la categoría de reconocimiento, entre Axel Honneth y Rancière, nuestro filósofo optó por *rancierizar* aquel concepto elaborado por su compañero de discusión a través de la lupa del desacuerdo⁵, en este caso sucede algo similar. En los últimos párrafos de *Las desventuras*, Rancière parece decir explícitamente que un nuevo concepto de crítica puede ser igualable con su concepto de desacuerdo:

Uno presupondría, así, que los incapaces son capaces, que no hay ningún oculto secreto de la máquina que los mantiene encerrados en su posición. Uno supondría que no hay ningún mecanismo fatal que transforma la realidad en imagen, ninguna bestia monstruosa que absorbe todos los deseos y energías en su estómago, ninguna comunidad perdida a restaurar. Lo que hay son simplemente escenas de disenso, susceptibles de sobrevenir en cualquier parte, en cualquier momento (Rancière, 2010: 51).

Así el primer paso, para llevar a cabo una práctica crítica en el sentido disensual propuesto por Rancière, es despojarse de los viejos prejuicios anti-igualitarios que describen a los sujetos sociales como subjetividades defectuosas engañadas siempre por las apariencias e incapaces de ver la esencia de lo real. Aquel modelo apariencia/ esencia nunca ha sido emancipatorio, y al hacerlo a un lado se abre la posibilidad de entender que lo que hay siempre son posibles escenas de disenso o de

⁴ En palabras de Rancière: “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, 2012: 92).

⁵ Aquí lo dicho por Rancière: “That was my attempt to reconstruct a kind of “Ranciérian” conception of the theory of recognition. Certainly, that construction is open to all forms of disagreement” (Rancière, 2016: 95).

desacuerdo, las cuales pueden ocurrir de manera intempestiva en cualquier sector del mundo sensible compartido. A continuación del anterior fragmento Rancière define rápidamente su ya clásico concepto de disenso:

[...] toda situación es susceptible de ser hendida en su interior, reconfigurada bajo otro régimen de percepción y significación. Reconfigurar el paisaje de lo perceptible y de lo pensable es modificar el territorio de lo posible y la distribución de las capacidades y las incapacidades. El disenso pone nuevamente en juego, al mismo tiempo, la evidencia de lo que es percibido, pensable y factible, y la división de aquellos que son capaces de percibir, pensar y modificar las coordenadas del mundo común (Rancière, 2010: 51-52).

Para comprender, aunque sea de manera superficial, la teoría y la conceptualización que hace Rancière al respecto del desacuerdo (o disenso) proponemos tener en cuenta por lo menos cinco elementos fundamentales de aquella:

1) Para nuestro autor, existe una división entre dos grupos de seres parlantes desde el mundo griego hasta hoy. Aquellos dos grupos son conformados por quienes están ubicados en el lugar del *logos* (lenguaje articulado) y quienes están ubicados en el lugar de la *phoné* (voz). Unos pueden ser vistos y escuchados y los otros no. Unos son la parte legítima de la comunidad política y los otros no. Unos pueden discutir sobre lo común y los otros no.

2) 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 lo que le corresponde de aquella comunidad.

3) Ocasional y extraordinariamente acontece una situación de habla particular, llamada *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.

4) 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*.

5) Producto de aquella práctica política, que según lo insinuado por Rancière también podríamos llamar ahora práctica crítica, ocurre una demostración o apertura de un mundo común. 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.

Estos puntos apenas presentados, pero no desarrollados en detalle, constituyen el corazón de la formulación filosófica puesta en marcha por Rancière en su famoso texto *El desacuerdo*. Mencionamos estos elementos aquí como una invitación a adentrarse en la constelación teórica desarrollada por nuestro filósofo hace ya algunas décadas si es que se quiere comprender a profundidad el último giro propuesto por él en sus comentarios al respecto del concepto de crítica, esto es, asimilar la práctica crítica con la instauración del desacuerdo.

Palabras finales

Para cerrar este escrito vale la pena recordar brevemente el camino que hemos hecho hasta aquí. Inicialmente, se presentó la reconstrucción que hizo Rancière del concepto de crítica en Marx, tanto en los *Manuscritos* como en *El Capital*, se hizo énfasis en que en ambos momentos aquel concepto era deudor una división más o menos explícita entre apariencia y esencia de los fenómenos sociales y a partir de la cual se entendía la crítica como la aprehensión de la verdadera esencia de aquellos. Luego se mostró la ruptura que había tenido Rancière con aquel modelo, en contra de Althusser y a favor de Jacotot, denunciado la división conservadora entre dos tipos de inteligencias que se presentaba como la división entre dos grados de lo real, en este punto acercamos la lectura de Rancière con aquella propuesta por Kant y Deleuze. Después se resumió la postura de Rancière al respecto de las vertientes contemporáneas de la teoría crítica, las cuales al parecer encarnan continuidad invertida de mecanismo crítico. Y, finalmente, se presentó el núcleo de la teoría del desacuerdo propuesta por nuestro filósofo en tanto él había insinuado que una vez hecha la crítica de la crítica lo restante era dar una nueva definición a aquel concepto y para ello había intentado igualar la práctica crítica con la práctica del desacuerdo. **¶**

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Étienne (2004). *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI editores.

DELEUZE, Gilles (2000). *Cuatro lecciones sobre Kant*. [Edición Electrónica]. Universidad AR-CIS.

HONNETH, Axel y RANCIÈRE, Jacques (2016). *Recognition or disagreement*. United States of America: Columbia University Press.

MARX, Karl (2001). *Manuscritos filosóficos y económicos de 1844*. Preparada por Juan R. Fajardo para el MIA.

MARX, Karl (2008). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo veintiuno editores.

RANCIÈRE, Jacques (1973). *La crítica de la economía política de los "Manuscritos de 1844" al "Capital"*. Paris: Librairie François Maspero.

RANCIÈRE, Jacques (1973). *Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital* [Instrucciones para una nueva edición de Leer el Capital]. Les Temps Modernes, 1-13.

RANCIÈRE, Jacques (1975). *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

RANCIÈRE, Jacques (1975). Sobre la teoría de la ideología. En J. Rancière *La lección de Althusser* (págs. 203-248). Buenos Aires: Editorial Galerna.

RANCIÈRE, Jacques (2002). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes Ediciones.

RANCIÈRE, Jacques (2009). *Sobre la importancia de la Teoría Crítica para los movimientos sociales actuales*. Estudios visuales, 81-90.

RANCIÈRE, Jacques (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.

RANCIÈRE, Jacques (2012). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

RANCIÈRE, Jacques (2013). *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires, Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>