

Política de la atención ... o cómo salir con Rancière fuera de escena

Marina Garcés

Nuestra época interpreta los acontecimientos políticos desde un presente continuo sin dirección ni narración, sometido sin embargo a la amenaza siempre inminente de la interrupción, de la catástrofe, de la discontinuidad. Nos estremecemos, así, entre el estancamiento y el accidente, entre la normalidad y la excepcionalidad. Vivimos sujetos a un ritmo sincopado. En él toman especial protagonismo los momentos que percibimos como negativos: las expresiones de rechazo, de malestar, de fuga, de catástrofe, los momentos de protesta, de sustracción, de desafección, de destitución. Políticamente, sin embargo, no sabemos qué hacer de ellos: o bien remarcar sus déficits, o bien celebrar su intensidad. Pero ¿cómo conectarlos con una narrativa emancipadora que apunte a la transformación del mundo? ¿Desde qué parámetros conceptuales?

Dentro de este esquema de interpretación, en las últimas décadas han tomado cada vez más relevancia las posiciones filosóficas que defienden la excepcionalidad de lo político, ya sea una excepcionalidad lógica, temporal o espacial. Según estas posiciones filosóficas, en el marco de lo que normalmente funciona (el conjunto de sistemas sociales), también lo político vendría a ocupar el lugar de un corte, de una excepción, de una interrupción. A pesar de apostar por la herencia emancipadora y revolucionaria de la modernidad, que buscaba cambiar el mundo bajo y vincular su desarrollo a promesa de futuro, esta concepción de lo político tiende a reafirmar, como veremos, esta temporalidad del síncope. Y con ello, acaba teniendo como efecto una profunda *desatención hacia el mundo*. El mundo es lo que dura, el conjunto de relaciones materiales y simbólicas que entretejen el juego de posiciones en el que vivimos y nos reconocemos como parte de algo común. La idea de mundo ha ido siempre aparejada con alguna experiencia del límite: el límite que nos acoge, el límite que ordena la totalidad de lo pensable, el horizonte del sentido. Hoy nuestra experiencia del mundo ha cambiado de signo: para nosotros hoy el mundo es una dimensión común que se nos impone, tanto individual como colectivamente, a través de los límites de lo vivible. El mundo es lo que

dura, pero también es lo que puede acabar. El mundo es nuestro eje de coordenadas espaciotemporal, pero el espacio y el tiempo que esas coordenadas nos ofrecen se han vuelto paradójicos. Vivimos en un mundo demasiado pequeño para caber en él, pero demasiado grande y complejo para dirigir su transformación; un mundo que podemos recorrer en horas y cuyo equilibrio en un minuto podemos desestabilizar, pero que ni en muchas vidas sumadas podemos llegar a comprender. ¿Cómo resituar, en el marco de este doble límite, la idea de emancipación? ¿Qué dificultades encuentra la lógica de la excepcionalidad en este espacio-tiempo paradójico en el que vivimos? ¿Cómo reinscribirla en la apuesta por la transformación colectiva y autónoma del mundo? ¿Y qué sentido puede tener entonces la idea misma de transformación?

LA EXCEPCIONALIDAD DE LO POLÍTICO

La dialéctica marxiana incorporaba la excepcionalidad revolucionaria, el momento del corte, de la desviación, de la interrupción o del acontecimiento, en la continuidad de la lucha de clases. Incorporaba así la negatividad del antagonismo, de la ruptura, de la confrontación (la negatividad de la libertad) en la afirmación de un nuevo campo de posibles para la igualdad entre los hombres. Esta integración de excepcionalidad y continuidad, ruptura y posibilidad, de libertad y de igualdad, de negación y afirmación, se sustentaba en una teleología y se sometía a ella. Objetiva o subjetiva, la teleología heredada de la escatología cristiana y de la filosofía emancipadora de la Ilustración era la forma convergente que aseguraba el desarrollo de la emancipación como proceso continuo y discontinuo, destructor y constructor, afirmativo y negativo.

Liberada del imperativo teleológico, emancipada de su fin final, la emancipación prolifera, estalla, se disemina como una bomba racimo en una multiplicidad de tiempos y de lugares discontinuos e irreductibles. Todo se hace político, pero no sabemos cómo ni cuándo puede acontecer. Por eso mismo, la narración basada en fines y consecuencias se clausura. Con ella, también la idea de resultado y de futuro. La emancipación se conjuga en presente, en un presente discontinuo y autosuficiente. Como decía Blanchot a propósito de mayo del 68,

«Creo que se dio entonces una forma de comunidad, diferente de aquella cuyo carácter hemos definido, uno de esos momentos en que comunismo y comunidad se encuentran y aceptan ignorar que se han realizado perdiéndose inmediatamente. No hay que durar, no hay que tomar parte en ningún tipo de duración [...]»¹.

1 M. BLANCHOT, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1984, p. 56.

Las filosofías que se desarrollan tras esta clausura de la dialéctica, formulan esta nueva condición de la emancipación, principalmente bajo dos fórmulas: la afirmación del acontecimiento como novedad o el vaciamiento como apertura de algo otro o hacia la alteridad. En el primer caso, tenemos las posiciones filosóficas de raíz principalmente nietzscheana que defienden el acontecimiento como creatividad imprevisible de nuevas posibilidades de vida, de diferencias, de alianzas y relaciones impensadas. El acontecimiento como productividad del deseo múltiple y singular. El acontecimiento como interrupción, como emergencia de lo imprevisto... el acontecimiento, en definitiva, como exigencia de fidelidad a este impensado. En estas posiciones, no necesariamente cómplices entre sí, encontramos a pensadores que van de Michel Foucault y Gilles Deleuze a Toni Negri, pasando entre otros, por Alain Badiou o Slavoj Žižek, pero también, desde otras posiciones, algunas aportaciones importantes de Benjamin, anticipándose, o de Hannah Arendt. En el segundo caso, encontramos una pluralidad de desarrollos filosóficos que apuestan por la alteridad como clave de superación de las aporías de la igualdad y sus aventuras demasiado constructivas, demasiado identitarias, demasiado totalizantes. Son posiciones que apuestan por el vaciamiento de la acción en la inoperancia, en una potencia negativa del hacer; el vaciamiento de la comunidad en la impropiedad; el vaciamiento del encuentro en la exposición al otro; el vaciamiento de la palabra en una imposibilidad de decir (infinitud, indecibilidad de la palabra)... Entre los autores que podríamos situar en estas posiciones, entramos desde la línea Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, hasta algunos momentos específicos de la obra de Jacques Derrida.

Son dos maneras de atravesar y de elaborar la derrota y el desastre de las revoluciones modernas, sin caer ni en el arrepentimiento reaccionario neoconservador ni en el refugio de la moderación realista socialdemócrata, hoy ya difícilmente transitable. Son dos maneras de saltar por encima de los muros de la cancelación de la posibilidad histórica de transformar enteramente el mundo. Dos maneras de liberarse de los peligros del relato emancipador teleológico. Uno, desde la discontinua novedad; el otro, desde la imprevisible e irreductible alteridad. Lo que es común a una línea y a otra, es que lo político es reivindicado desde su discontinuidad, en su excepcionalidad. Contra la política fijada en las instituciones, esclerotizada en la ficción democrática y neutralizada en la gestión administrativa, lo político irrumpe como corte, como momento desviador de la normalidad que tiene sus tiempos, sus espacios y sus lógicas propias. Ya sea como novedad, ya sea como otredad, lo político tiene su especificidad irreductible capaz de poner en suspensión los demás códigos de reproducción de lo real.

En estas coordenadas conceptuales hemos crecido política y filosóficamente muchos de nosotros, de los que hemos querido seguir pensando bajo

la estela de la revolución pero ya no hemos sido marxistas dialécticos ni nos ha movido ninguna idea de futuro imaginable. Sin embargo, los parámetros del mundo en el que nos movemos y en los cuales se inscribe hoy nuestra existencia han cambiado mucho y plantean nuevos retos. Por eso quizá es ya el momento de empezar a reflexionar a partir de estos propios límites para poder ir más allá. Básicamente, hay tres consecuencias políticas importantes que se derivan de la apuesta por la excepcionalidad de lo político y que hoy necesitamos afrontar.

En primer lugar, lo afirmativo y lo negativo se desacoplan. Esto significa, en primer lugar, que el signo de los acontecimientos se polariza: o son afirmativos (creación de redes, relaciones, espacios, lenguajes, diferencias...) o son negativos (rechazo, desafecto, sabotaje, silencio). No vemos tránsito ni relación entre unos y otros. De la misma manera, también se polariza el signo de las ontologías políticas: o son afirmativas y conciben lo que es bajo el punto de vista de su creatividad, o toda ontología queda suspendida en el *entre*, en el intervalo, en la indecisión, en la irrepresentabilidad, en la imposibilidad... Desde ahí, en el plano de lo concreto, muchas preguntas nos asaltan: por un lado, en el tránsito de lo afirmativo a lo negativo, ¿cómo hacer para que nuestras creaciones y nuestras diferencias (un espacio, un proyecto, un software, etc) no sean meras protuberancias en lo real, una opción particular más entre otras, una ampliación de los posibles, sino que entre en fricción con los sistemas de dominación y de reproducción de la realidad? Dicho de otro modo: ¿cómo pensar lo posible contra lo posible? Pero por otro lado, en el tránsito de lo negativo a lo afirmativo, ¿cómo llevar más allá la intensidad de los momentos de antagonismo, de interrupción del orden, de bloqueo, de asalto, de estallido del malestar? ¿Qué novedad puede salir de los vacíos que abrimos? ¿Cómo activar la espera de ese otro, de esa comunidad siempre por venir?

La segunda consecuencia de la apuesta por la excepcionalidad de lo político, es que cada uno de los lugares y los tiempos de la emancipación queda preso de su discontinuidad. La interrupción nos interrumpe y empezamos a acusar un déficit de articulación, de acumulación, de continuidad, el agotamiento de estar siempre empezando de cero. La discontinuidad se convierte en fognazo, la irreductibilidad de cada acontecimiento se exte-núa en la desconexión entre experiencias. Temporalidad del milagro que sin embargo lo deja todo igual. Las palabras de M. Blanchot citadas más arriba respecto a Mayo del 68, se convierten en nuestra paradójica normalidad. Nada dura. En esta topografía de interrupciones, de nudos, de instantes, de fragmentos de realidad, tenemos que plantearnos si la omnipresencia de la red como imagen de nuestro sistema de relaciones no ha llegado a ser, muchas veces, como un mantra que lo cubre todo y viene a salvarnos de la dificultad de articular(nos).

En estas condiciones, lo político vuelve a ser reivindicado en su autonomía, en su especificidad lógica, en su irreductibilidad temporal y espacial. Ésta es la tercera consecuencia política que debemos tomar en consideración. Bajo la lógica de la excepcionalidad, la autonomía de lo político, de raíz moderna, queda remitida a sí misma. Se radicaliza y llega al paroxismo de la autosuficiencia y de la autorreferencialidad. La excepcionalidad de lo político se entiende entonces también como su exclusividad: la decisión o la acción políticas no sólo deben valer por sí mismas (darse a sí misma su propia ley, en el sentido moderno de autonomía), sino que no deben valer *para nada más* que para sí mismas. El momento exclusivo e irreductible de lo político se concibe así como actividad lingüística sin obra, como acción separada de sus efectos, como un devenir, como una interferencia, como gesto radical... El momento de lo político se aísla en su pureza demarcando sus tiempos, sus lugares privilegiados y la especificidad de su lógica. Esta demarcación está contenida en la expresión «esto ya no es política», es decir, esto ya es gestión, esto es ya gobernabilidad, esto ya es sociabilidad, o vida íntima, o terapia, o simplemente es un problema concreto (medioambiental, económico, sectorial o gremial, etc.). Con la remisión de lo político a su irreductibilidad, los demás ámbitos de la vida se fragmentan y se aíslan también entre sí. Paradójicamente, en una sociedad en la que todo está conectado con todo, no sabemos cómo relacionar los distintos ámbitos de nuestra experiencia del mundo. No disponemos de parámetros que nos permitan interpretar y valorar desde una escala común una noticia macropolítica, un problema de salud pública en nuestro entorno, la mala calidad de la educación de nuestro país, un mensaje publicitario, un problema laboral, etc. A esta desconexión entre ámbitos le corresponde también una creciente clausura subjetivista de lo político. De la pregunta por el sujeto político, momento clave de toda la tradición revolucionaria, a la evaluación de toda política como proceso de subjetivación, hay un desplazamiento que convierte a toda política en experiencia personal o, como mucho, en encuentro e intercambio de experiencias.

Cuando lo político se aísla en su excepcionalidad, la acción transformadora queda, finalmente, entregada a una política de escenario. No me refiero a una política-espectáculo, o a una política falsa respecto a una más verdadera, sino a una política recortada de la sombra que su misma luz proyecta. En esta nueva separación entre la luz y la sombra se construye lo que apuntábamos al principio como *desatención hacia el mundo*. Y es que en esa sombra transcurre gran parte de nuestra vida, que no sabemos cómo politizar, excepto cuando se nos abren por un momento, en algún lugar, las luces del escenario. Subir y bajar, entrar y salir. Podemos llegar a ser virtuosos de la performatividad política, pero ¿cómo vivir? o, retomando la pregunta de La Boétie en *El discurso*

de la servidumbre voluntaria, ¿es esto vivir? ¿Son éstas preguntas políticas? ¿Por qué no? ¿Cómo sostenerlas y darles fuerza política material?

Estas preguntas no son hoy la expresión de una interrogación ético-política del sujeto emancipado que hace uso de su libertad y busca cómo crear nuevas formas de vida. Apuntan a una cuestión que se nos impone como necesaria, como material y como concreta a toda la humanidad a la vez y que integra bajo su interrogación todos los planos de la vida, desde lo que comemos hasta el último de nuestros sueños. La configuración actual del mundo, no sólo del capitalismo global sino de las dimensiones que ha adquirido la vida y la capacidad de acción humana sobre el planeta, nos han impuesto la vida como un problema común. Es un problema que ya no depende de un deseo de lo común (o de un deseo político de comunismo) sino que está ahí, abierto e impuesto en cada una de nuestras vidas, en cada uno de nuestros cuerpos, a escala planetaria a través de la experiencia de sus límites. Como están recogiendo hoy voces tan poco sospechosas de idealismo humanista, como Judith Butler o Dipesh Chakravarty, es un problema común que corporaliza nuestra condición de humanos. Butler, desde el 11-S de 2001², propone plantear el problema político de la comunidad desde una ontología de los cuerpos que pone en el centro la noción de interdependencia y la sitúa, críticamente, en la experiencia de la distribución desigual de la precariedad (de la vida). Para Butler, hablar hoy de la humanidad ya no es necesariamente una trampa de la abstracción humanista. Es hablar de la vulnerabilidad de cada uno de nuestros cuerpos como lo que nos constituye políticamente, como lo que nos sitúa en unas relaciones de dependencia cuyos límites no podemos delimitar ni controlar.

«Al insistir con una vulnerabilidad corporal *común* puede parecer que estoy sentando las bases de un nuevo humanismo. Puede que sea verdad, pero tiendo a pensarlo de otro modo. [...] Si la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización tiene lugar de diferentes formas a través de las normas variables de reconocimiento, entonces la vulnerabilidad, si es que va a ser atribuida a cualquier sujeto humano, depende fundamentalmente de normas existentes de reconocimiento.»³

Hoy la humanidad no es un universal abstracto. Es una dimensión común que se materializa tanto en la vulnerabilidad compartida y relacional de nuestros cuerpos como en la capacidad de acción del conjunto de los hombres vivos actualmente sobre el planeta, que según argumenta D. Chakravarty apoyándose en diversas investigaciones científicas, ha adquirido ya una escala di-

2 Me refiero a los ensayos recogidos en los libros *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, 2006 y *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, 2010.

3 J. BUTLER, *Vida precaria*, p. 70.

rectamente geológica. En su artículo «The Climate of History: Four Theses»⁴ argumenta la necesidad de cambiar la concepción moderna de la historia, entendida como el desarrollo de la libertad del hombre en combate con la necesidad, con la resistencia del medio tanto natural como político y social, y empezar a concebir la acción humana como capaz de desestabilizar las condiciones que funcionan como parámetros o *límites* de la existencia humana. En este sentido, se une a aquellos que han adoptado el término *Antroposceno*, propuesto en 2000 por Paul J. Crutzen y Eugene F. Stoemer, para denominar la era geológica en la que habríamos ingresado desde finales del s. XVIII y en la que los efectos de la acción humana son perceptibles a escala geológica. La pregunta que plantea Chakravarty es la siguiente: «¿Es el antroposceno crítico con las narrativas de la libertad?» ¿Tiene que situarse la política también a escala geológica? ¿Qué significa esto? ¿Cómo situar en esta nueva materialidad de la humanidad y del mundo el lugar de lo político? En esta nueva dimensión material y concreta de la totalidad, ¿podemos mantener la tesis de la excepcionalidad de lo político?

CON RANCIÈRE, FUERA DE ESCENA

La filosofía de Rancière es una clara expresión de la apuesta por la excepcionalidad de lo político en el doble nivel que hemos descrito: excepcionalidad como discontinuidad (la política como escenas de disenso, como comunidad de interrupciones) y excepcionalidad como irreductibilidad lógica (separación entre la política y la policía como inconmensurabilidad lógica). En el primer sentido, Rancière afirma que

«La política existe cuando el orden de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los sin-parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica del vínculo. Define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir dividida, fundada sobre un daño que escapa a la aritmética de los intercambios y las reparaciones. Fuera de esta institución, no hay política. No hay más que el orden de la dominación y el desorden de la revuelta.»⁵

En este primer sentido de la excepcionalidad, la política se define como *disensualidad*, como ruptura de un determinado reparto de roles y funciones, como interrupción del sentido de la representación y del gobierno. Esta

4 D. CHAKRAVARTY, «The Climate of History: Four Theses», *Critical Enquiry* 35 (Winter 2009).

5 J. RANCIÈRE, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995, p. 31.

ruptura no genera un nuevo orden, una nueva estabilidad ni mucho menos la efectuación de una nueva comunidad. Es puro desorden, anarquía en el sentido de ausencia radical de fundamento. La política, como forma específica del vínculo, no ordena ni reordena: es una escena de ruptura para la que Rancière reivindica el viejo nombre de «democracia». De ahí se deriva el segundo sentido de la excepcionalidad de lo político, que ya hemos anticipado: el de la *incommensurabilidad* entre dos procesos, entre dos mundos, entre dos lógicas. Lo político, como tal, es el encuentro entre dos procesos heterogéneos, radicalmente inconmensurables, que son el proceso del gobierno y el proceso de la igualdad. El disenso, como lógica específica de la política, no es sólo desacuerdo o ruptura de una relación entre partes. Es, mucho más allá, «la presencia de dos mundos en uno solo»⁶. La presencia inconmensurable de estos dos mundos en uno es lo que hunde el espacio de visibilidad de la policía, su reparto de roles, lugares y funciones, su campo de posibles a cuya gestión no podemos llamar «política» sino es como engaño que imposibilita el acontecer mismo de la política. La disensualidad como inconmensurabilidad entre mundos que suspende nuestra inscripción normal en el mundo es la lógica de una política siempre excepcional e irreductible. Esto no significa, sin embargo, que se trate de una política particular o de lo particular. Todo lo contrario. En la disensualidad está para Rancière la garantía de la universalidad, de una universalidad que no se basa ni en la esencia ni en la unificación, sino en una potencia de desclasificación y de división que deshace la naturalidad de los órdenes conocidos⁷. Esta potencia de desclasificación es a lo que Rancière llama la igualdad como principio universal que necesita de verificación práctica y concreta en cada caso. La igualdad como premisa y la potencial universalidad de toda política no son contradictorias con la excepcionalidad de lo político como coordenada fundamental de su actualización. Jacques Rancière defiende una política universalizable, pero recortada en su temporalidad y en su espacialidad, una política de la igualdad concreta, pero recortada en su especificidad. Esto significa, para Rancière, una política recortada como proceso de subjetivación que se da como apertura de un intervalo entre dos identidades, entre dos posiciones y sus correspondientes capacidades.

«La política es un asunto que concierne a los sujetos, o mejor dicho, a los modos de subjetivación. Por *subjetivación* entendemos la producción de una serie de actos de una instancia y de una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, y cuya identificación tiene que ir de la mano

6 J. RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, La fabrique, Paris, 1998, p. 177.

7 *Ibidem*, p. 51.

de una reconfiguración del campo de experiencia. Formalmente, el *ego sum, ego existo* cartesiano es el prototipo de esos sujetos indisolubles de una serie de operaciones que implican la producción de un nuevo campo de experiencia. Toda subjetivación política se atiene a esta fórmula. Es la siguiente: *nos sumus, nos existimus*⁸.

Lo que tiene lugar en el intervalo de la política, en esa reconfiguración del campo de experiencia que coincide con un nuevo proceso de subjetivación, es lo que Rancière llama la *emancipación*, reinterpretando así la tradición del sujeto moderno emancipado. ¿Cómo se concreta esta relectura de la tradición emancipatoria? Por todo lo que hemos visto hasta aquí, la emancipación es, indisolublemente, disenso y activación de una potencia, guerra entre mundos y experiencia concreta de la igualdad, ruptura de una determinada representación y reconfiguración del campo de lo posible. En este sentido, Rancière tiene la virtud de no desacoplar los momentos afirmativo y negativo de lo político. Dibujan un arco de tensión sin fundamento en el que se abre, como un precario campo magnético desorbitado, la posibilidad de la emancipación como una experiencia disonante de la igualdad.

El protagonista de la emancipación es, para Rancière, el individuo entendido desde su capacidad de devenir cualquiera, su subjetividad puesta en proceso de desclasificación y de capacitación. En la cita que recogíamos más arriba, Rancière pasa del *ego sum* al *nos sumus*. Retoma así el viejo problema de la tensión entre el individuo y la comunidad, entre el yo el nosotros, pero replanteándolo en otros términos: el *nos sumus* de la política no es el que pronuncia una comunidad como todo autopresente, sino la toma de palabra, en el sentido más radical, de una potencia múltiple y anónima de «una existencia suplementaria que inscribe la cuenta de los no-contados o la parte de los sin-parte, en última instancia, la igualdad de los seres hablantes sin la cual la desigualdad misma sería impensable. (...) El corazón mismo de la cuestión política reside en la interpretación de ese exceso»⁹. Este intervalo reconfigurador, este exceso con potencia crítica, es el núcleo de una política como estética o de una estética como política. ¿Por qué? Porque la apertura del intervalo es una alteración de lo sensible que tiene sus efectos en la subjetividad que lo percibe y lo piensa o, mejor dicho, desde el punto de vista de su subjetividad. La excepcionalidad de lo político se concibe, pues, como autonomía estética, como irreductibilidad de los procesos de transformación y la experiencia sensible de una subjetividad libre de ataduras sociales y de relaciones causales con el mundo empírico. «La autonomía estética no es esa

8 *La mésentente*, p. 59.

9 *Aux bords du politique*, pp. 172-173.

autonomía del ‘hacer’ artístico que la modernidad ha oficiado. Se trata de la autonomía de una forma de experiencia sensible. Y es esta experiencia la que constituye el germen de una nueva humanidad, de una nueva forma individual y colectiva de vida»¹⁰.

Ante esta definición filosófica de la emancipación desde la autonomía de una subjetividad estético-política, nuestra pregunta es: ¿qué veríamos, con qué nos encontraríamos, si siguiéramos a ese individuo, a su protagonista, fuera de la escena política? ¿Qué nos diríamos, qué haríamos con él, de qué nos ocuparíamos juntos, más allá de los focos, más allá de ese espacio de luz recortada que es la interrupción política? Para responder a estas preguntas, no creo que haya que salir de la filosofía de Rancière, sino llevar a Rancière fuera de escena y ver qué pasa. Se le ha preguntado mucho, en diversos foros, escritos, encuentros, cómo llevar más allá ese espacio-tiempo de la excepcionalidad de lo político. Cómo continuar, cómo ampliar, cómo mantener eso que allí tiene lugar. Creo que son preguntas equivocadas. No se trata de ampliar el espacio-tiempo de la excepcionalidad política, intentar detener el momento disruptivo y creador, o ganar más margen para la luz contra la sombra... Se trata más bien de inscribir la luz en la sombra, entrelazarlas sin miedo a la penumbra, se trata de conectar el dentro y el afuera del acontecimiento político y arruinar, quizá, su excepcionalidad irreductible.

¿Qué significa esto? ¿A qué apuntan estas metáforas? Apuntan a dejar de entendernos, políticamente, como meras subjetividades que atraviesan escenas de autotransformación (estético-política), aunque esas escenas sean concebidas, más allá de todo idealismo, como campos de experiencia sensible. La crisis del sujeto moderno, en su autotransparencia soberana, nos condujo a centrar lo político en los procesos de subjetivación, que abrían e indeterminaban al sujeto y lo situaban en otro plano de relación con el horizonte de la emancipación. De la esencialidad a la procesualidad, de la trascendencia a la immanencia... Pero con estos desplazamientos no hemos llegado a cancelar la concepción eminentemente subjetivista de la política. Al pasar del sujeto a los procesos de subjetivación, ¿no seguimos entronizando a un sujeto que finalmente sólo se atiende a sí mismo? ¿Debe ser la política el lugar escenográfico de esta atención autorreferencial? ¿Sigue siendo esta escenificación, concebida ahora como experiencia, realmente una política? ¿Qué relación debe mantener la política con lo no subjetivo? Las dos líneas de pensamiento en las que habíamos resumido las posiciones fundamentales que adopta la filosofía revolucionaria post-dialéctica, en su atención hacia la discontinua novedad o hacia la irreductible alteridad, también desembocan en posiciones fundamentalmente subjetivas, ya sean estéticas o éticas. La política como ética, la

10 J. RANCIÈRE, *Sobre políticas estéticas*, Macba-UAB, Barcelona, 2005, p. 27.

política como estética: ¿son finalmente la expresión de esa desatención hacia el mundo de la que hablábamos, de una clausura de la política como praxis transformadora en las aventuras de una subjetividad en proceso que se desentiende de su imbricación con los diferentes ámbitos de lo real (lo social, lo material, lo natural, lo económico, etc.)?

Llevar a Rancière fuera de escena significa pensar y experimentar la emancipación más allá del campo de lo exclusivamente subjetivo, es decir, inscribir la apuesta por la emancipación, por la relación entre disenso y creación de nuevas capacidades (¿significará esto, también, más allá de la estética?), en un campo de implicaciones que excede al proceso de subjetivación mismo. Esto implica incorporar la dimensión material y concreta del mundo a nuestro campo de atención. No se trata de pensar nuevamente en términos de causalidad de la acción del sujeto sobre el objeto, sino de comprendernos desde nuestra inscripción en el mundo. El mundo no es *lo otro* del yo. El mundo soy yo mismo en tanto que cosa entre las cosas, en tanto que cuerpo entre los cuerpos, en tanto que vida que come, que gasta, que se viste, que educa, que habla una lengua que no ha escogido, que maneja objetos manufacturados, que se pone en manos del médico y sus saberes, que trabaja para una determinada empresa... en definitiva, como vida entrelazada en múltiples planos con dimensiones comunes, tanto naturales como artificiales, de las que no somos dueños ni siquiera concedores, pero que sin embargo componen esa existencia que *yo soy*, esa existencia que *nosotros somos* y que es la dimensión material de nuestros procesos de politización¹¹.

Afrontar la dimensión concreta y material de la vida humana en su conjunto había sido un problema que en la división del conocimiento había quedado en manos de las diversas ciencias y de sus expertos (incluida la política como gestión). Hoy ya no podemos mantener estos cortes. La materialidad concreta de nuestra vida se ha hecho política y, con ella, la interrogación política ha pasado a impregnar los campos más impensados de nuestra actividad, de nuestro conocimiento y de nuestra existencia.

11 Toda la filosofía de Merleau-Ponty es muy iluminadora en este sentido. Su comprensión del sujeto encarnado desemboca en una ontología del ser sensible en la cual la acción política excede el subjetivismo sin caer en ningún tipo de objetivismo (ni histórico, ni económico ni natural). Asimismo, abre la puerta a pensar un nosotros que es más que un sujeto político en el sentido moderno, es una dimensión común del mundo en su capacidad de interpelación hacia cada uno de nosotros, cuya existencia se halla ya siempre comprometida. Para un desarrollo de estas cuestiones, me remito a mis diversos trabajos a partir del pensamiento de Merleau-Ponty. Entre otros: «¿Quién te ha robado el mundo? La intersubjetividad en Merleau-Ponty», J.L. RODRÍGUEZ (ed.) *Estudios sobre Sartre*, Zaragoza (2006), pp. 239-250 y «Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty», *Daimon* n° 44 (2008), Murcia, pp. 133-142.

«EL MUNDO ES DIGNO DE ATENCIÓN» (R. WALSER)

Reivindicábamos más arriba el valor político de las preguntas ¿es esto vivir?, ¿cómo vivir?, preguntas que no se desprenden de una determinada concepción política ni de una conciencia individual puesta libremente frente al mundo, sino que se imponen, hoy, como problema común, a través de una experiencia muy concreta de los límites de lo vivible. Como veíamos más arriba, estas preguntas que se imponen a una humanidad corporalizada en sus límites hacen del mundo un escenario de miedos, catástrofes y amenazas que tienen un alto grado de realidad. La principal labor política hoy es asumir esta situación y hacerla nuestra. Esto significa hacer al mundo digno de atención. «El mundo es digno de atención», escribía Robert Walser en un pasaje de *Los Hermanos Tanner*¹², y ésa va a ser una atención necesariamente política porque, más allá del asombro y de la contemplación, como modos clásicos de articular esta atención, prestar atención al mundo implica hoy posicionarse y estar tomando continuas decisiones. Toda atención es hoy una mirada involuagrada, aunque no necesariamente activa o participativa. Más allá del espectador emancipado de Rancière, cuyo mirar es ya una acción de selección, comparación, o interpretación¹³, pensamos que hay que realizar hoy un trabajo importante y necesariamente político de reconquista de la atención¹⁴. ¿En qué sentido? ¿Cuáles serán las coordenadas de esa política de la atención?

Podemos esbozar una respuesta a esta cuestión a partir de la propuesta de lectura de Rancière que acabamos de hacer: desde un Rancière fuera de escena, es decir, a partir de un doble descentramiento de su relectura de la tradición emancipatoria. Por un lado, llevando su definición de la política fuera de los marcos de su excepcionalidad; por otro lado, comprendiendo los procesos políticos de subjetivación desde su inscripción en un mundo común. Como hemos visto, la emancipación tiene lugar, para Rancière, como relación necesaria entre un disenso y una nueva capacidad, entre el desacuerdo como ruptura o interrupción lógica (guerra entre mundos) y la alteración del campo de posibles que reconfigura el campo de la experiencia sensible. ¿Qué ocurre en esta relación entre disenso y capacidad si la analizamos, más allá de su dimensión subjetiva y excepcional, en su inscripción en el mundo tal como lo hemos definido?

12 Edición castellana en Siruela, 2003.

13 J. RANCIÈRE, *Le spectateur émancipé*, La fabrique, 2008, p. 19.

14 En este sentido, es de gran importancia el libro de J. CRARY, *Suspensiones de la percepción. Atención, espectáculo y cultura moderna*, Akal, Madrid, 2008. Para un desarrollo más amplio de esta necesidad, remito a mi «Visión periférica. Ojos para un mundo común», en A. BUITRAGO (ed.), *Arquitecturas de la mirada*, Cuerpo de Letra, Barcelona, 2010.

Desde este otro punto de vista vemos, en primer lugar, que en todo *disenso* tiene lugar un *rechazo*, un rechazo que no se define por aquello contra lo que se expresa sino por la *posición* que ese antagonismo exige abrir, tomar y sostener. Tomar un posición, desde ahí, no es tomar partido, sino tener que inventar y sostener la respuesta al corte unilateral con una determinada situación. Esta posición no es analizable en términos, estrictamente, de proceso de subjetivación. Una posición abre un espacio, aunque resulte ser un espacio de soledad. ¿Qué implica esta espacialización del disenso en la toma de posición? ¿Qué elementos pone en juego? Ésta es la primera cuestión que nos deja abierta este redimensionamiento de la disensualidad de la política, ya que la proyecta más allá de su excepcionalidad, más allá de su propio acontecer. Además, la expresión del rechazo, su aparición disruptiva, puede ser puntual y excepcional, pero no la posición que abre. En la latencia espaciotemporal del rechazo que debe ir ganando e inventando posiciones a través de decisiones concretas, está la primera condición para una relación política con el mundo que vaya más allá de la excepcionalidad. Porque, ¿qué pasa cuando el rechazo no se conecta con ninguna toma de posición en el sentido que estamos viendo? Ahí es donde sentimos el déficit político, ese *estar en contra* que fluctúa y nos agota, que apunta al enemigo (denuncia, protesta) sin abrir ningún campo de batalla.

Tomar y sostener esta posición para la que no existen respuestas dadas es lo que requiere, en segundo lugar, de la invención de *capacidades* no previstas, o como dice Rancière, no (pre)asignadas. ¿Qué sentido político toman estas capacidades desde el punto de vista de su inscripción en el mundo? El desarrollo de toda capacidad que parta de esta toma de posición tal como la hemos definido es ya una forma de *implicación*. No hay capacidad que no se defina por su implicación respecto a algo: a un problema concreto, a un objetivo por alcanzar, a una palabra por encontrar, a un enemigo por derrotar. No hay capacidad, por tanto, que no apunte a algún tipo de dimensión común. Pero la dimensión común de una capacidad nueva o inatendida, no es una comunidad o un sujeto colectivo. No es un nosotros-sujeto. Es el sentido de un nosotros que podríamos definir más bien como un campo, como un campo de relaciones de contornos indefinidos y poco controlables donde ya no es fácil separar lo material de lo inmaterial, lo subjetivo de lo objetivo, lo concreto de lo universal... la luz de la sombra, como decíamos más arriba. ¿Qué define la existencia de este campo? Lo que lo define es un cierto umbral de *solidaridad*. Puede sorprender el uso de esta palabra en este contexto, pero lo hacemos reivindicando su sentido más básico, más fundamental, previo a su neutralización por parte del marketing ético-humanitario. La solidaridad es una relación entre problemas: que mi problema tenga que ver con el tuyo, que tu problema sea también el mío. La solidaridad define un espacio común

de lucha (por la vida). La solidaridad es, así, reciprocidad en los problemas frente a algún tipo de límite o dificultad. Este espacio de reciprocidad problemática se extiende hoy más allá del ámbito de lo humano y se amplía a las cosas, a los artefactos y a los demás seres vivos con los que vivimos. Así como el rechazo sin toma de posición se convierte en antagonismo vacío, en denuncia impotente, la implicación sin rechazo se convierte en participación, en colaboracionismo, incluso en colaboracionismo solidario.

Esta relación inseparable entre rechazo e implicación, entre toma de posición y solidaridad en la lucha por vivir, es la que abre las coordenadas de una política en la que la atención desborda los estrechos marcos espaciales, temporales y lógicos de la excepcionalidad de lo político y apunta a una superación de sus tres consecuencias: el desacoplamiento entre afirmación y negación como momentos políticos, la interrupción como «normalidad» y la autorreferencialidad del acontecimiento político y de sus procesos de subjetivación. Como hemos visto, ir más allá de la excepcionalidad de lo político no ha pasado por la pregunta por cómo ampliar, mantener o prolongar sus momentos excepcionales (cómo mantener la revolución), sino que ha pasado por la búsqueda de un eje de coordenadas distinto que conecte sus luces y sus sombras, sus altos y sus bajos, sus aperturas y sus cierres en el continuo de una forma de atención. Este régimen de la mirada es, decíamos, la de un cuerpo involucrado en un mundo común, involucrado tanto en su acción como en su pasividad, en su palabra y en su silencio: siempre atento. Más allá del hacer y del decir, de la acción y del discurso, la política es un *modo de trato*, una manera de tratar con el mundo y con nosotros mismos.

Prestar atención a este mundo, dignificarlo como diría R. Walser, es prestarnos atención y dignificarnos como dimensiones de su realidad multidimensional. Esto significa, en primer lugar, *estar atentos*, en estado de alerta, preparados para el rechazo hacia todo aquello que nos lo sustrae y que nos expulsa y para mantenernos en ese rechazo (latente o activo) en cada una de las posiciones que tomamos. Y esto significa, en segundo lugar, *atendernos*, trazar desde ahí nuestros campos de implicación, es decir, de solidaridad recíproca, de lucha común contra los límites con los que hoy nos acechan los rostros de lo invivible.

Recibido: 30 abril de 2011

Aceptado: 12 junio de 2011