

La filosofía interrumpida

Interrupted philosophy

Por Patrice Vermeren*

Resumen: Texto de la conferencia dictada por el filósofo Patrice Vermeren en el Instituto Ambrosio Lucas Gioja, de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, el 22 de agosto de 2018, en el marco de la actividad titulada "Desde la Reforma del '18 a Mayo del '68", organizada por la cátedra Farinati de Teoría del Estado, Departamento de Derecho Público I.

Palabras Clave: Filosofía Política; Democracia ; Pensamiento Francés

Abstract: Conference given by the french philosopher Patrice Vermeren on August the 22th, 2018, in the A.L.Gioja Institute within the panel "Desde la Reforma del '18 a Mayo del '68", hosted by Prof. PhD. Alicia Farinati from the Derecho Público I Department.

Key-words: Political Philosophy; Democracy; French Thought

Fecha de recepción: 18/10/2018

Fecha de aceptación: 10/11/2018

I

Si quiere describirse mayo del '68 a la luz de la filosofía, una de sus figuras posibles podría ser la de la interrupción. ¿Qué es interrumpir? Según el diccionario

* Es doctor en Filosofía, profesor y director del departamento de Filosofía de la Universidad de Paris VIII, y miembro fundador del Colegio Internacional de Filosofía. Doctor Honoris Causa de la Universidad de Buenos Aires, ha recibido el Premio Federico Leloir de la Cooperación Científica Internacional del MINCyT. Especialista de la filosofía política de los siglos XIX y XX, ha sido director del Centro Franco Argentino de Altos Estudios de la UBA. Traducción de Alma Bolón.

Littré del siglo diecinueve, es : (1) romper la continuidad o la continuación de una cosa, (2) interrumpir una posesión, una prescripción, una perención en el campo del derecho o de la jurisprudencia, (3) interrumpir a alguien, impedir que continúe haciendo lo que hacía, (4) interrumpirse o cesar de hacer algo. El acceso de este término a la dignidad del concepto implica necesariamente entrar al menos en dos órdenes de cuestionamientos: (1) ¿quién interrumpe, es decir, quién es el sujeto de la interrupción? (2) ¿qué es lo interrumpido, dicho de otro modo, cuál es el objeto de la interrupción? Se presupondrá que la interrupción es inesperada, es decir que no está programada de antemano, por lo tanto que todo, y particularmente la filosofía, habría podido continuar como tal, como antes, y que el sujeto de la interrupción no está dado por anticipado, sino que se produce en el propio movimiento de la interrupción.

La interrupción, entonces, sería del orden del acontecimiento, es decir, de una ruptura que distingue un antes y un después. Pero hay diferentes tipos de acontecimientos. Por ejemplo, el que incumbe la crónica roja de los diarios, y en este caso la ruptura no es significativa, salvo para quien no salió del todo ileso. Pero también hay acontecimientos como la toma de la Bastilla el 14 de julio de mil setecientos ochenta y nueve, el advenimiento de la Revolución francesa, y en este caso para Kant y para la filosofía la ruptura es significativa para la humanidad, puesto que signa la irrupción de la libertad en la historia. Un acontecimiento en el sentido propio del término es pues una ruptura significativa. En un texto publicado en mil novecientos ochenta y seis con el título "¿La vida intelectual tiene acontecimientos?" (Rancière, 1986), Jacques Rancière sostiene que la vida intelectual es como la vida de oficina o la vida de fábrica, es decir, una vida en la que no sucede nada: el ruido de las máquinas y el rumor de los rencores. El acontecimiento es para cada una de esas vidas, escribe Rancière, lo que la interrumpe. Y agrega que la vida intelectual es la vida más difícil de interrumpir, porque nada es más difícil que renunciar a escribir lo que todo el mundo escribe, o a pensar lo que los tiempos piensan, o *impiensan*, solos. ¿Qué hace, según Rancière, que Mayo del '68 haya sido el

acontecimiento maestro, o el nombre propio de todos los acontecimientos? No se debe a las barricadas ni al título de militante, sino a que Mayo del '68 habrá sido, para quien lo quiso, el camino de la deslegitimación de su discurso, la posibilidad de abandonar la vía trazada de quienes saben, para partir en busca de lo que se tenía para decir por su propia cuenta.

Solo hay acontecimiento a posteriori, una vez que se hizo camino. Lo que da sentido a la pregunta que quisiéramos plantear: Venir luego de 1968. ¿Qué viene después? Algo diferente de lo que había antes. ¿Y qué había antes de Mayo de 1968 en la filosofía en Francia? Al menos dos cosas.

- 1) una filosofía institucional, heredada del gobierno de la filosofía instituida por Victor Cousin a comienzos del siglo diecinueve. Michel Foucault (1970) describió cómo esta filosofía estaba regida por la clase de filosofía que coronaba los estudios secundarios, el equivalente del luteranismo que da la forma general del pensamiento que permite de juzgar cualquier saber, cualquier técnica, e inclusive da la propia base de la instrucción." Le da el derecho y el deber de "reflexionar", de ejercer su libertad -pero solo en el orden del pensamiento-, de ejercer su juicio, pero solo en el orden del libre examen". En aquellos años 1968, el aprendizaje de la consciencia reflexiva, de la libertad y del juicio pasa por Alain o por Sartre, según que el profesor tenga sesenta o cuarenta años: "la clase de filosofía devenida pensamiento". François Châtelet (1970) mostró -en un panfleto post sesenta y ocho (*La philosophie des professeur* (Foucault, 1970), redactado en la misma coyuntura que la fundación del departamento de filosofía de Vicennes), cómo los estudios superiores de filosofía estaban regidos por esta exigencia de formar profesores, de preparar para el concurso de *agrégation* para ser docente de secundaria, y sólo profundizaba en esta filosofía escolar y universitaria (PSU).
- 2) un momento filosófico francés que, en ruptura con los años 1950, cuando se impuso luego de la segunda guerra mundial la cuestión del sentido de la historia, con el marxismo, el existencialismo y el humanismo, se encarna en

una nebulosa de pensadores que tienen una posición marginal en la institución universitaria, ni centralmente dentro ni verdaderamente afuera: Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida. ¿Qué es un momento filosófico si se compara el momento filosófico francés de los años 60 con el momento filosófico de Grecia antigua o con el del idealismo alemán, tal como lo propone Alain Badiou en una conferencia pronunciada en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires (2005)? Al menos, dice Badiou, un programa de pensamiento antes que de obras, de sistemas o de conceptos. Y Badiou plantea que se trata de que el filósofo sea algo diferente a un sabio, o al rival del cura: hacer de él un tipo de combatiente, un artista del sujeto y un enamorado de la creación. Brevemente, para no extenderme, en los años sesenta: (1) Los franceses encuentran en Alemania una nueva relación del concepto con la existencia. El concepto está vivo y es creación; (2) Se inventa también la busca de un nuevo lazo entre el concepto y la acción colectiva, con la idea de una radicalidad política. El conocimiento adquiere el estatuto de una práctica, aunque fuese ésta una práctica teórica. Althusser habla de intervención filosófica para designar la autorización que se da al filósofo de hablar al momento de lo político; (3) Fue necesario transformar la lengua de la filosofía: inventar un estilo filosófico, rehabilitar al filósofo escritor; (4) La filosofía presta también atención al psicoanálisis, es decir presupone que el inconsciente es algo vivo y existente que sostiene al concepto.

¿De qué manera Mayo del '68 va a interrumpir, por un lado, esa rutina tranquila de la institución filosófica y, por otro lado, esa dispersión del momento filosófico francés? Una parte de la respuesta podría estar en la fundación del departamento de filosofía de la universidad experimental de Vincennes, la provisión de cuyos cargos llevan adelante Foucault, Canguilhem y Badiou y que va a cristalizar la reunión de muchos filósofos que, hasta entonces, habían estado mantenidos en puestos periféricos de la institución filosófica: además de Foucault y de Badiou,

Châtelet y Serres, Scherer, Deleuze y Lyotard, la generación siguiente, althussero-lacanianana, formada en parte en la *École Normale Supérieure* y marcada por la enseñanza de Georges Canguilhem, y captada por la experiencia sesenta y ochesca: Rancière, Regnault y Linhart, Weber y Ben Saïd, Judith Miller, Jean Borreil, Balibar y Duroux.

A propósito de estos últimos, quisiera evocar con Jean-Claude Milner y sin entrar en las razones de su análisis, cuáles fueron sus relaciones con la Revolución. En los años 1960 la Revolución se vuelve un objeto para el pensamiento filosofante, emblemáticamente referido a Kant, Marx y Hegel en el título de la obra de Sartre: *Crítica de la razón dialéctica*. Políticamente, esto se traduce en la figura del compañero de ruta del Partido Comunista, del que el propio Sartre habrá sido el teórico y el práctico pero también el sepulturero, en el prefacio que hace en 1960 a la reedición de *Aden Arabie* de Paul Nizan: así como la rémora, pez parásito que no se despega del tiburón, el compañero de ruta está condenado a la inmovilidad de su ser pequeño burgués intelectual, así como el partido comunista no hace más que persistir en su inmovilidad mientras devora sus compañeros de ruta (Millner, 2009). A esta figura la sigue el althusserianismo, que considera que luego del período estalinista y el compañonaje, el informe Krouchtchev, la ruptura sino-soviética y el tiempo de la coexistencia pacífica, los intelectuales pueden y deben tomar la iniciativa y hacer que la teoría avance, y especialmente la ciencia del *Capital*, que había adquirido dignidad de práctica teórica: en lo sucesivo el intelectual puede adherir al Partido, sin sacrificar nada de su ética intelectual. Se abren dos vías: entrar al PCF sin perder su función crítica y su capacidad de creación conceptual, o bien combatirlo porque sería un enemigo de la Revolución: en todo caso, no es posible quedarse en el medio, entre los dos. O bien la vía seguida por Althusser, Balibar ou Macherey, o bien la de Robert Linhardt, el maoísmo y el establecimiento de los intelectuales en las fábricas. Finalmente, en Mayo del 68, se entra en el cuestionamiento de toda autoridad, y singularmente, en el cuestionamiento de la autoridad de los saberes y de los sabios. La filosofía se interrumpe.

Mi propósito no consistirá en buscar la interrupción filosófica en la comunidad de la universidad de Vincennes, cuya historia todavía está por escribirse, sino en captarla en un punto de ruptura singular por el que yo mismo fui captado: la revista *Les révoltes logiques* (Las revueltas lógicas).

II. Michel Foucault, Jacques Rancière, *Les révoltes logiques* y el "beso Lamourette" de la vasta indignación de todas las persecuciones políticas del mundo

II. 1

¿De qué manera, mi generación y la anterior leyeron a Michel Foucault, en particular aquellos que formaban el colectivo de la revista *Las revueltas lógicas*, cuadernos del Centro de investigación sobre las ideologías de la revuelta, entre 1975 y 1981, colectivo del que yo formaba parte, con Jean Borreil, Geneviève Fraisse, Jacques Rancière y algunos otros: Stéphane Douailler, Pierre Saint-Germain, Michel Souletie, Patrick Vauday, a los que pronto se sumaron Serge Cosseron, Christiane Dufrancatel, Arlette Farge, Philippe Hoyau, Daniel Lindenberg, Danielle Rancière, Patrick Cingolani? Si nos fijamos en lo que hoy se responde a esto, por ejemplo, en Wikipedia, se lee: "Animada entre otros por Jacques Rancière, la revista *Las revueltas lógicas* rompe con el pensamiento de Louis Althusser y se torna hacia el de Michel Foucault".

En Wikipedia, se propone un vínculo con un artículo de Vincent Chimbalhac de 2013 (*Revue des revues*, n°45): "Colectivo situado en la juntura de la militancia y de la investigación, *Las revueltas lógicas* nacen luego de Mayo del '68 en torno a Jacques Rancière. La revista se inscribe a contrapelo de esa época de recuperación de los ideales de Mayo de 68. Atenta a las lógicas de la revuelta y a su intempestivo, cuestiona tanto los grandes relatos militantes como la historia científica del movimiento obrero". Ser intempestivo, desde, Nietzsche y Françoise Proust, puede querer decir dos cosas. O pensar y actuar no contra sino al revés de su tiempo. O tomar a contrapelo su tiempo, por su reverso: cuando la mirada, el pensamiento, la

acción se portan sobre el presente, con la finalidad de incidir en él, no son contemporáneos. Esto signa la inactualidad del presente. Lo que Walter Benjamin traduciría, según Françoise Proust, diciendo que el porvenir es lo que el pasado llama y es, a la vez, lo que llama al pasado (Proust, 1995). Lo intempestivo no es pues ni una tarea, ni una obligación, sino una propiedad del tiempo presente. La cuestión pasa a ser entonces la de los efectos que produce lo intempestivo y la de las potencias inéditas de resistencia que puede liberar. El colectivo que funda la revista *Les révoltes logiques* surge del encuentro de Jean Borreil y de Jacques Rancière que daban juntos un curso en la Universidad de Vincennes, Geneviève Fraisse se unió también, e igualmente algunos de nosotros que habíamos trabajado la filosofía desde antes de 1968 con Jean Borreil. En el año 1974, habíamos participado en la preparación de programas sobre Sartre - "*Sartre en el siglo* (Sartre no como individuo singular sino como subjetividad abstracta)", un abortado proyecto de filmar para la televisión una historia de Francia diferente de la que Sartre habría reconocido/desconocido, preparada por una cuarentena de militantes de extrema izquierda, grupo del que nosotros formábamos el subgrupo "revueltas obreras". Al habernos visto los editores Solin mimeografiar los textos que escribíamos para someterlos a una discusión más amplia, nos ofrecieron darles la forma de una revista. Publicamos también un manifiesto del "Centro de investigaciones sobre las ideologías de la Revuelta" en otra revista de jóvenes profesores de filosofía y de historia contestatarios, *El Doctrinal de Sapiencia*. En ese texto figura que el Centro de investigaciones sobre las ideologías de la Revuelta (C.R.I.R.) está asociado (lo dice explícitamente) a la cátedra de Historia de los sistema de pensamiento del Collège de France, dirigida por Michel Foucault (Borreil, et.al., 1975). Rancière escribirá tiempo después que él mismo había tenido abundantes ocasiones en aquella época de encontrar política y teóricamente a Foucault y que nuestro grupo se suponía que estaba asociado al seminario de Foucault en el Collège de France, aunque de hecho era completamente autónomo. Escribió Rancière: "Sí, Foucault fue importante para mí, porque con él, de golpe se salía completamente de la filosofía de los libros de filosofía, de la institución

filosófica" (Rancière, 2012, p.71). Y agrega Rancière que él lo entendió mejor con *Vigilar y castigar* que con *Historia de la locura*; "nos ocupamos del pensamiento en donde está en obra, él (Foucault) lo ve en las técnicas de poder, yo (Rancière) quería verlo en obra también en las prácticas que resisten al poder, en las prácticas polémicas, en las luchas". O sea, para el caso, la idea de que los presos tienen algo que decir, un saber sobre la cárcel, teorías sobre la cárcel, y por lo tanto que la ciencia no viene del exterior, que todos pueden tener una producción teórica. Y Rancière dice que en aquella época, si él se sentía cercano a Foucault, era "a raíz de ese vínculo de proximidad entre militancia y trabajo teórico, y al mismo tiempo por fuera de cualquier pensamiento de aplicación de una teoría a una práctica". Retendremos esa doble razón de un sentimiento de *compañonaje* de Rancière con Foucault: la relación activismo/pensamiento, pero a condición de que la acción no sea la aplicación de una teoría.

Políticamente ¿cómo situar *Las revueltas lógicas*? No pueden pensarse esos años sin volver a situarlos en el post '68, del que Rancière ha puntualizado que no se trataba de la insurrección de una juventud deseosa de terminar con un viejo mundo que le impedía gozar de los bienes de consumo ofrecidos por el capitalismo, sino de un momento de esperanza revolucionaria con consignas anticapitalistas y antiestatales. Había sucedido luego la evolución y el descaecimiento del movimiento maoísta. Luego de la dinámica sostenida por el combate bajo la emblemática consigna "sólo es un comienzo, continuemos el combate" hasta 1973, hubo un reflujo y la disolución de la Izquierda Proletaria (*Gauche prolétarienne* 1974-75). La restauración de los viejos partidos vino de la mano con la política de la Unión de la Izquierda (*Union de la Gauche*) y la vuelta del althusserismo, sin perjuicio del análisis de Deleuze-Guattari sobre la ruptura con el modelo militante izquierdista identificado con el modelo del padre. El nacimiento de las *Revueltas Lógicas* corresponde también a la Revolución de los Claveles en Portugal y a la lucha de Lip. Esta última es muy importante, porque significa para el colectivo de las *Revueltas lógicas* la existencia de una tradición obrera autónoma, exterior a las organizaciones

de los partidos, lo que puede ser pensado en su vínculo con las asociaciones obreras del siglo XIX y con el sindicalismo revolucionario. Las preguntas pasan a ser sobre las contradicciones entre la exigencia de un activismo izquierdista cuya idea reguladora es cambiar el mundo y el hecho de que el poder militante vehicule y reproduzca el poder masculino y paterno, lo que está en la mira, singularmente, de las feministas. La causa de los fracasos y de las perversiones de la tradición socialista y revolucionaria no debe buscarse más en tal tesis o en tal individuo, sino en lo real de las formas de opresión, de resistencia, de combate y de organización. Los obreros de Lip vuelven a poner en funcionamiento su fábrica, producen, muestran su capacidad para dirigir colectivamente la producción: avanzan contra toda la tradición marxista de separación entre lucha política y económica. Para Rancière, autor de *La Palabra obrera*, tres libros son significativos de este período: "Los obreros de París en 1848" de Rémi Gossez, "Los obreros en huelga" de Michelle Perrot y "The Making of the English Working Class", de Edward P. Thompson, y tres son las tareas: 1) volver a encontrar las condiciones concretas de elaboración de una tradición propiamente obrera 2) analizar las formas de su encuentro problemático con las teorías sociales, desde los socialismos utópicos hasta el marxismo. 3) poner al día los problemas internos de esta tradición, sus contradicciones, sus límites (Rancière, 2007). Rancière iba por el lado de la palabra obrera, otros como Jean Borreil por el lado de los campesinos y las minorías nacionales, Geneviève Fraisse iba hacia las mujeres. Stéphane Douailler y yo mismo enfilábamos hacia el trabajo infantil y las colonias penitenciarias. Pero todos iban, íbamos, a los archivos. El prospecto que presenta las *Revue des logiques* insiste en esta pregunta: "¿Qué memoria tendremos? No la de los amos, no la de los historiadores de las largas duraciones, no la de los organizados del izquierdismo, no la de los decepcionados del izquierdismo." *Les révoltes logiques* desearían simplemente volver a oír lo que la historia social mostró, restituyó, en sus debates y en sus apuestas, el pensamiento de abajo. La distancia entre las genealogías oficiales de la subversión, por ejemplo: "La historia del movimiento obrero y sus formas de elaboración, de circulación, de reapropiación, de

resurgencia. La disparidad de las formas de la revuelta. Sus caracteres contradictorios. Sus fenómenos internos de micropoderes. Su carácter inesperado. O sea, la idea simple de que la lucha de clases no cesa de ser por no ser conforme con lo que se aprende en la escuela (del Estado, del Partido, o del grupúsculo). Y esta otra idea, igualmente simple, a saber, que el rechazo de la metafísica de los proletarios no obliga a precipitarse en el deseo o en la Religión" (AAVV, 1975). El título de la revista, venía de un poema de Rimbaud: "Masacraremos las revueltas lógicas", frase puesta en la boca de un grupo de soldados, prosopopeya de conscriptos alistados en nombre de la democracia en una expedición colonial que fustiga la "filosofía feroz" del colonialismo al pretender difundir las luces de Occidente en nombre de la democracia¹. En 1981, en una entrevista concedida a *L'Âne* (AAVV, 1981), Rancière se explicaba así: "El título seguramente plantea problemas, a juzgar no más por el número de personas que lo transforman en "*¡Recherches (Investigaciones) logiques!*" Este título no indica una tesis sobre la historia, un objeto o un método, sino una relación transversal con el "movimiento social" tanto como con las ideologías de la razón en la historia. Había sin duda elementos "claros" en esas dos palabras, antes que nada, había una fidelidad emblemática, si no teórica, a la afirmación "tenemos razón en sublevarnos". No admitíamos más las razones que habían sido enunciadas, pero rechazábamos los discursos de la sujeción inevitable. Era también una manera de tomar en cuenta el estallido del dominio de la revuelta, una voluntad de reconocerla por fuera de los acontecimientos reconocidos como tales, de darle otra dimensión al lado "epidérmico" que les era atribuido. Esas dos palabras nos indicaban, por debajo de la gran historia, toda una red de discursos, lógicas y trayectorias generalmente rebajados a inercias de la vida cotidiana e historia de las

¹ Escribe Arthur Rimbaud en *Iluminaciones*, bajo el título "Democracia": "La bandera avanza hacia el paisaje inmundado, y nuestra jerga ahoga el tambor. En los centros alimentaremos la prostitución más cínica. Aplastaremos las revueltas lógicas. ¡En los países de pimienta y destemplanza! - al servicio de las más monstruosas explotaciones industriales o militares. Adiós a los de aquí, a cualquier sitio. Reclutas de buena voluntad, nuestra filosofía será feroz; ignorantes para la ciencia, taimados para el bienestar; que reviente el mundo que avanza. Ésta es la verdadera marcha. Adelante, ¡en camino!" (Rimbaud, 2004).

mentalidades: puede ser la lógica de los discursos mantenidos durante los momentos de ruptura, sus articulaciones y sus contradicciones; son también las revueltas como caminos cuasi involuntarios, encaminamientos en ciertas situaciones hechas de elementos heterogéneos. De hecho, tuvimos que insistir más sobre la *lógica* que sobre la *revuelta*: muchos de nuestros personajes para nada figuran como sublevados, o solo en algún episodio de su trayectoria. Hay algo reductor en la noción de revuelta que percibimos a través de los discursos cercanos sobre las "estrategias de poderes". De las trayectorias populares que encuentran al poder, de sus lógicas y de sus momentos de ruptura, sólo retuvieron esta noción de "resistencia" que los califica como respuestas a estímulos. Si se retoma la frase de Rimbaud "masacraremos las revueltas lógicas" puede decirse que estos discursos se interesan en el "masacraremos", en esta razón de los masacradores que solo en negativo da una razón a los masacrados. No queremos hacer eso, pero tampoco queremos jugar a ser la voz de los oprimidos; lo que nos interesa es mantenernos en la relación trinitaria, dejar que se desplieguen y se entrecrucen los tres órdenes de razones".

Rancière volvió sobre *Les révoltes logiques* en 2009, para decir que "era una actividad militante de un tipo particular, sin ligazón con grupo alguno, ni con práctica política colectiva", "era una práctica de intervención en una situación político-ideológica global". No servía para una línea definida y no pretendía crear una. Intentaba contribuir a lo que se podía llamar un frente de resistencia a todas las ideologías desmovilizadoras y reaccionarias, con vestimentas de izquierda" (Rancière, 2009b). Y agrega: se trataba de conducir una reflexión retrospectiva sobre la herencia de Mayo del 68, de luchar contra cualquier forma de liquidación teórica, ideológica y política. Contra aquellos (por ejemplo el Cerfi, editor de la revista *Recherches*) que constituían un pensamiento del poder omnisciente y todopoderoso, y los discursos de Foucault sobre la positividad del poder, más productor que represor." Estuve cercano a Foucault en cierto momento ", agrega Rancière," pero es verdad que me alejé de un discurso con el que se lo identifica, a propósito de las tecnologías de poder y de la manera en que éstas nos vuelven sin poder". A

propósito de la deuda de Rancière con respecto a Foucault, se cuenta con algunos juicios retrospectivos del propio Rancière, por ejemplo, en 2003: "Si hay, entre los pensadores de la época, uno de quien estuve en cierto momento muy cercano, es Foucault. Y si hay algo que quedó en mí del esfuerzo arqueológico de Foucault, es la voluntad de pensar las condiciones de posibilidad de tal o cual otra forma de enunciado o de constitución de objeto" (Rancière, 2009c). Tenemos también esta confesión de 2012, en la que Rancière dice deber a Sartre la distancia con respecto a cualquier explicación psicológica o sociológica, a Althusser cierto cuestionamiento de la idea de historia, y a Foucault *una actitud consistente en preguntarse no qué era necesario pensar, sino lo que hacía que tal cosa fuera pensable, que tal enunciado fuera formulable*. Es decir, dos cosas: (1) la idea de que lo que es interesante es el pensamiento en obra en las prácticas, el pensamiento que participa en el paisaje de lo que es; (2) una disyunción entre teoría/práctica, la idea de que las articulaciones no suceden bajo la modalidad de una teoría que se aplica, de un saber sobre la sociedad que se transformará en acción sobre la sociedad, sino bajo la forma de encuentros entre formas de discurso y de prácticas que se elaboran en lugares diferentes (Rancière, 2012, p.90).

Explícitamente, la deuda de Rancière con Foucault, tal como es reivindicada hoy tendría que ver con cierta manera de prestar atención al pensamiento en obra en las prácticas, con las condiciones de posibilidad de formulación de los enunciados en sus relaciones con las prácticas, con la recusación de cualquier problemática que disyuntase teorías y prácticas y que hiciese de la práctica una aplicación de la teoría, y del saber una guía para la acción, y finalmente con una distancia tomada con una lectura de Foucault que retuviese de sus análisis la idea de una omnipotencia tal de las tecnologías de poder, que nos dejaría sin poder. Pero también puede intentarse detectarse una deuda más implícita, singularmente en *La leçon d'Althusser*, texto de Rancière publicado en una época en que nuestro grupo de trabajo ya existía, pero antes de la fundación de las *Révoltes logiques* (*La parole ouvrière* es de 1975, *La leçon d'Althusser* es de 1974). Retomo aquí los análisis sutiles de Thomas Belmain (2010).

Rancière había sido un discípulo de Althusser, con él había descubierto a Marx, lo había acompañado en la crítica a los estudiantes comunistas en 1964-65 por su protesta realizada sin consciencia de la ciencia marxista y de la necesidad de considerarla para bien del movimiento revolucionario de masas, había participado en el seminario colectivo "*Lire le Capital*". Luego había habido Mayo del 68 en que las consignas antiautoritarias de los estudiantes habían provocado una conmoción radical, con las banderas rojas en las fábricas y los obreros en la calle. Luego de 1968, había habido la experiencia de Vincennes, con su curso sobre *l'Idéologie Allemande* de Marx. Es entonces que la ideología se le aparece a Rancière como el punto crucial del problema, es decir la idea de que las masas burguesas, pequeño burguesas y obreras estarían sumidas en la ideología y que sería esta consciencia ideológica falsa, invertida, del sistema que provocaría su adhesión a éste y las convertiría en víctimas. Ese curso sobre *L'Idéologie allemande* cuatro años después dará la materia de *La Leçon d'Althusser*, que Rancière redactó y publicó en una coyuntura en la que había una renovación del althusserismo y una tentativa de su parte de integrar lo adquirido en Mayo del 68. El núcleo de la posición althusseriana es la idea de que causa de la dominación y de la sujeción es la ignorancia de la ciencia. La tesis conexa a esta primera tesis es que la dominación funciona siempre por la disimulación. De ahí que sean legitimados los sabios, que supuestamente permitirán salvar la humanidad del engegucimiento. ¿Cómo Rancière se sirve de Foucault para criticar la teoría althusseriana de la ideología como sistema de representaciones que sujeta a los individuos al orden dominante, o sea una forma de discurso que supone que la dominación funciona siempre y cuando una disimulación haga que ignoren sus leyes aquellos a quienes la ideología sujeta al presentarles la realidad al revés? Rancière parte de la *Respuesta a John Lewis*, o sea la puesta en escena por Althusser del marxista más ignorante y más caricatural que haya podido encontrar (de no existir, habría que haberlo inventado, Miller retomará más tarde ese modelo de puesta en escena utilizando al personaje de Daniel Lindenberg), o sea un pretendido marxista humanista que dice que es el hombre quien hace la historia. Althusser le da una

lección de marxismo y le demuestra que no es el hombre quien hace la historia, sino las masas. Y que si el enunciado según el cual los hombres son sujetos de la historia podía tener un valor progresista en el momento de la Revolución Francesa, cuando la ideología feudal pretendía que era Dios quien hacía la historia, en lo sucesivo es una tesis conservadora y reaccionaria. Hay que decir, simultáneamente, que son los hombres empíricos, en tanto que masas y clase explotada, los que son los sujetos en la historia, aunque no son sujetos de esa historia. Ser "sujetos en la historia" quiere decir que se volvieron agentes históricos en cuanto fueron objeto de sujeción. Pero no son sujetos de la historia: la historia es un proceso sin sujeto, no tiene, en el sentido filosófico del término, de un sujeto sino que tiene un autor: la lucha de las masas. Es aquí que Rancière se sirve de Foucault. Es posible reivindicarse antihumanista de dos maneras: (1) ya sea para liquidar la herencia kantiana, (2) ya sea para poner en tela de juicio el lugar del humanismo en las luchas políticas. Y para Rancière, el problema no es deshacerse del sujeto sino de la naturaleza humana para alcanzar las luchas empíricas, fuera de cualquier teoría de la educación. Retomo aquí, palabra por palabra, la argumentación de Thomas Balmain. Para Rancière, no es verdad que la ideología burguesa, como lo pretende Althusser, encuentre en Kant su filósofo más puro, cuando ésta afirma que el hombre es el sujeto de la historia. En efecto, Kant no dice que el hombre hace la historia, aunque Kant encuentre en la historia los signos del progreso del espíritu humano. Althusser proyecta indebidamente en Kant un concepto de historia que no existe todavía en su época. Al escribir esto, Rancière se refiere explícitamente a Foucault, quien establece en *Les Mots et les Choses* que Kant, si bien se encuentra en el umbral de la modernidad, no puede saber que en 1800 la historia se volverá lo insoslayable de nuestro pensamiento y el hombre un objeto soberano. El concepto de hombre de Kant, según Rancière lector de Foucault, se relaciona no con una teoría de la historia sino con la cuestión antropológica que funda las tres preguntas críticas. (2) Por otra parte, y como lo ha mostrado muy bien Thomas Balmain, Rancière se aleja de Foucault al plantear que la pregunta antropológica kantiana no es tanto el signo del pensamiento humano como el de la

naturaleza humana, definiendo el pensamiento clásico, porque para Rancière el hombre es menos el sujeto conquistador del humanismo que el hombre del panóptico, o sea esta figura arquitectónica de una anatomía del poder en que el hombre es cuidadosamente fabricado, como pronto lo mostrará *Surveiller et punir*. (3) Rancière lector de Foucault que lee a Kant, y yendo más allá de Foucault. Pero aún más, el blanco de las críticas de Rancière es el gesto althusseriano de trazar líneas de marcación entre ortodoxia y desvío, en nombre de una teoría preestablecida. Y para invalidar ese gesto althusseriano, Rancière se funda en un gesto foucaultiano, el de procurar articular práctica y discurso, el de mostrar cómo el discurso comunica con la práctica. Lo que Balmain enuncia así: la analítica del poder foucaultiano traza un camino paralelo a la tentativa rancièriena de volver a la política porosa al análisis histórico del discurso. (4) Finalmente, está claro que el uso del concepto de subjetivización indica una dirección común, inclusive si Rancière liga indisolublemente la subjetivización al problema de la igualdad o de la verificación de la igualdad bajo condición de la consideración de lo político, mientras que en Foucault la subjetivación está ligada al problema de la verdad. ¿Cómo hacer de manera que, si el sujeto desaparece para la subjetivación, la articulación de la igualdad y de la verdad no siga siendo un enigma? Es la pregunta de Žižek, y Balmain muestra que el único que articula verdad e igualdad es Badiou, quien reprocha a Rancière que no plantee la cuestión de la organización revolucionaria, es decir, la cuestión de la especificidad empírica del proceso de subjetivación y de la temporalidad. Al fin de cuentas, la cuestión se vuelve la de la democracia bajo el doble emblema de la comunidad de los iguales y del coraje de la verdad. Para ir terminando con el paralelismo entre Foucault/Rancière tal como lo teoriza Balmain, y si la cuestión es la del concepto de subjetivización, habría cuatro sentidos de ese concepto en Rancière : (1) un sentido discursivo: la subjetivización es multiplicación de acontecimientos de habla (como intensificación de los litigios y materialización del entuerto (tort, desacuerdo); (2) un sentido igualitario: la subjetivización se sostiene en la busca de la prueba de la igualdad; (3) un sentido corporal o material: la

subjetivización implica un trabajo de desidentificación, que perturba radicalmente la distribución de los cuerpos y de las existencias; (4) un sentido ontológico: la subjetivización obliga a la transformación de la cartografía de la experiencia gracias a la emergencia de las escenas polémicas.

Volvamos a las *Revueles Lógicas*. En 1977, el colectivo plantea ocho preguntas a Michel Foucault, quien sólo responderá cuatro de éstas². La primera era así: "¿Acaso no se produce un vuelco cuando se hace de la crítica del encierro la palabra maestra de los neoliberalismos y de los populismos?". Foucault responde que teme cierto uso del acercamiento goulag/encierro, que diría que todos tenemos nuestro goulag: en la puerta de casa, en nuestras ciudades, en nuestros hospitales, en nuestras cárceles, en nuestras cabezas: "Se abarca, en una vasta indignación, en un gran beso Lamourette, todas las persecuciones políticas del mundo, y se permite así al Partido Comunista francés participar en un mitín en el que habla el disidente soviético Leonid Plioutch". Propone Foucault distinguir la institución goulag, susceptible de involucrar la arqueología, de la cuestión del goulag, que es política, y sobre este último punto da cuatro indicaciones: (1) negarse a mostrar cómo la teoría de Marx y de Lenin fue traicionada, para sí mostrar lo que permitió, y continúa justificando al goulag; aceptar así la intolerable verdad; (2) negarse a localizar la interrogación en el único nivel de las causas: el goulag no es una simple enfermedad que habría que curar. Es una pregunta positiva ¿para qué sirve el goulag? ¿en qué medida es un operador económico-político en un Estado socialista? (3) no poner comillas en "socialismo", sí abrir los ojos ante lo que localmente permite; (4) rechazar la disolución universalista en la "denuncia" de todos los encierros posibles." El goulag no es un asunto que deba plantearse uniformemente en cualquier sociedad que sea. Debe plantearse específicamente en toda sociedad socialista en la medida en que desde 1917 ninguna de éstas logró funcionar sin un sistema más o menos desarrollado de goulag".

² Ver "Pouvoirs et stratégies", entrevista a Michel Foucault publicada en el nº4 de *Les révoltes Logiques* de invierno de 1977, pp 87-97. Reeditado en Foucault (1994, t.III, p.218).

Las otras tres preguntas son: (1) el análisis de las técnicas del poder en tanto que se oponen a los discursos sobre el "amor" (del maestro/amo) o el "deseo" (del amo/maestro) o el "deseo" (de las masas por el fascismo), por lo tanto, en referencia particular con el psicoanálisis (Pierre Legendre) y las teorías de Deleuze y Guattari; (2) sobre la relación de duplicidad que podría mantener la anatomía política y el marxismo; (3) sobre la posibilidad de escapar al reformismo. Tengo el recuerdo de las sesiones en que discutíamos sobre la manera de formular las preguntas de las *Révoltes Logiques* a Foucault, sobre las respuestas (y las no respuestas) de este último, y sobre la relación con una coyuntura que finalmente Jacques y Danielle Rancière (Rancière, 2003) analizarían en "La leyenda de los filósofos", coyuntura en la que los "nuevos filósofos" se constituían como poder social nuevo de los intelectuales en la legitimidad adquirida en la lucha militante, e instalaban, en la intersección de la palabra universitaria y de la palabra política, el aparato de Estado y del mercado, formas de poder de la "pub(licidad)-intelligentzia" que convierten el pensamiento libre en un atributo de su profesión, siendo que el pensamiento libre es el producto de todas las rupturas que desgarran el orden opresivo" (Rancière, 1977).

La segunda conclusión vendrá después y será la de los dos textos que Rancière dedica a la conmemoración de los veinte años de la muerte de Foucault, en 2004, en el diario *La folha de Sao Paulo* y en *Libération (Le philosophe sans porte voix*, retomado en *Moments politiques*³ p. 156), en donde trata la herencia difícil de Michel Foucault, constatando las apropiaciones contradictorias entre quienes hicieron de él el inspirador del movimiento *queer* y quienes lo presentan como un pensamiento que invalida las políticas identitarias de las minorías sexuales y sus denuncias de la "represión sexual" y del matrimonio gay, y entre quienes lo presentan como crítico de la sociedad de control y un François Ewald que se inspira en Foucault para teorizar una moral del riesgo y de la lucha de la patronal contra el sistema de seguridad social. Rancière muestra así lo que pueden tener de ilegítimo todos quienes hacen de Foucault el inspirador de una nueva política o de una nueva ética: (1) Michael Hardt

³ Ver Rancière (2005, pp.183-188; 2009).

o Toni Negri abogando en nombre de la biopolítica por el movimiento de las multitudes contra el Imperio, (2) Giorgio Agamben asimilando el "poder de la vida" a un régimen de estado de excepción común a todas las democracias y a todos los totalitarismos, haciendo de la modernidad un vasto campo de concentración, (3) quienes hacen de Foucault el fundador de una nueva ética del individuo o del sujeto. Ahora bien, Foucault, para Rancière tanto como para *Les révoltes logiques*, es el exacto opuesto de quien produciría un saber para formular las reglas de una acción. Foucault es ese filósofo que luego del 68 pone en tela de juicio todas las formas de saber y desregula las relaciones entre saberes positivos, consciencia filosófica y acción: "Entre el conocimiento y la acción, la filosofía no funda ninguna deducción. Solo abre un intervalo en donde nos es posible hacer que vacilen las marcas y las certidumbres que sostienen las dominaciones ", escribe Rancière en *Libération*, tema que retoma en *La folha de Sao Paulo*: "no hay pensamiento en Foucault que funde una política o una ética nuevas, sino libros que hacen efecto en la medida misma en la que no nos dicen qué debemos hacer".

Bibliografía:

- AAVV (1975). "Prosepectus". En *Les révoltes logiques, cahiers du Centre de Recherche sur les Idéologiques de la Révolte*, n°1.
- AAVV (1981). "*Révoltes Logiques : La Contre-histoire*". En *L'Âne*, n°1.
- BADIOU, Alan (2005). "Panorama de la filosofía francesa contemporánea". En *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Buenos Aires, Colihue, 2005.
- BELMAIN, Thomas (2010). "De la critique du 'procès sans sujet' au concept de subjectivation politique. Note sur le foucauldisme de Jacques Rancière". En *Dissensus*. n°3.
- BORREIL, Jean, FRAISSE Geneviève y RANCIÈRE, Jaques (1975). "Le Centre de Recherches sur les Idéologies de la Révolte (définition des objectifs et projets de recherches pour l'année 1975)". En *Le Doctrinal de Sapience* n°1.
- CHÂTELET, François (1970). *La philosophie des professeurs*. Paris, Grasset.

- FOUCAULT, Michel (1970). "Le piège de Vincennes". En *Le Nouvel Observateur*, n°274, pp.9-15.
- FOUCAULT, Michel (1994). *Dits et Ecrits*. Paris, Gallimard, 1994.
- MILNER, Jean-Claude (2009) *L'arrogance du présent. Regards sur une décennie. 1963-1975*. Paris, Grasset.
- PROUST, Françoise (1995). "Nouvelles considérations intempestives". En *Futur antérieur*. L'Harmattan, n° 28.
- RANCIÈRE, Jaques (1977). "Entrevista". En *Le Nouvel Observateur*.
- RANCIÈRE, Jaques (1986). "La vie intellectuelle a-t-elle des évènements?" En *La Quinzaine littéraire*, n°459.
- RANCIÈRE, Jaques (2003):*Les scènes du peuple*, Lyon, Horlieu, 2003.
- RANCIÈRE, Jaques (2005). *Chronique des temps consensuels*. Paris, Le Seuil.
- RANCIÈRE, Jaques (2007). *La parole ouvrière*. París, La Fabrique.
- RANCIÈRE, Jaques (2009a). *Moments politiques*. París, La Fabrique.
- RANCIÈRE, Jaques (2009b). "Déconstruire la logique inégalitaire". En *Et tant pis pour ceux qui sont fatigués*. París, Amsterdam.
- RANCIÈRE, Jaques (2009c). *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. París, Éditions Amsterdam.
- RANCIÈRE, Jaques (2012). *La méthode de l'égalité*. París, Bayard.
- RIMBAUD, Arthur (2004). *Iluminaciones*. Buenos Aires, Colihue.