

Potencias y problemas de una política del 99%: entrevista con Jacques Rancière
Amador Fernández-Savater (eldiario.es, 25-1-2014)

Querido Jacques Rancière,

con un poco de vergüenza por la reiteración del gesto [¡es ya la cuarta vez que acribillo a preguntas a Rancière!], me animo a proponerle una nueva entrevista.

El caso es que me parece que en su trabajo hay aportaciones muy valiosas para pensar el 15-M (o movimiento de “los indignados”) y sus distintas secuelas, prolongaciones y metamorfosis (mareas, movimiento contra los desahucios, etc). Y, de hecho, es usted uno de los pocos filósofos (digo entre los muy conocidos) que ha prestado atención y ha dado valor al movimiento, sin considerarlo desde sus “limitaciones”, sino más bien desde sus “potencias”.

Más allá de las acampadas, con el 15-M ha emergido con fuerza la posibilidad de pensar una nueva política, ciudadana y no partidista, que se extiende un poco por todas partes (aun sin nombrarse ya 15-M) y que ha abierto para todos muchas preguntas. Y precisamente en torno a ellas he preparado el cuestionario, sin esperar tanto respuestas como más bien inspiración para repensar las propias preguntas.

Me hago cargo del volumen de trabajo que tendrá usted y de la cantidad de requerimientos de este tipo que recibirá. Lo único que me atrevo a decir para animarle es que pocas veces ha habido en la España de los últimos tiempos tanta necesidad y deseo de leer, conversar y pensar. Ojalá las preguntas entren en resonancia con las cuestiones que esté trabajando usted ahora mismo y responder pueda serle útil en algún sentido.

*Un saludo,
Amador*

1- Sobre la inclusividad y la “política del cualquiera”. El primer 15-M de las plazas llamó “inclusividad” a algo que podría resonar con lo que usted ha nombrado como una “política de cualquiera”. En sus maneras de hacer y decir, trató siempre de que cupiese cualquiera, de interpelar a cualquiera, sin dirigirse a bloques o grupos determinados (sociológicos o ideológicos), sino más bien a personas singulares y a un 99% simbólico. Las banderas y las siglas (y en general todas las señas identitarias que provocaban división) quedaron desde el primer momento fuera de la Puerta del Sol. Pero hay quien piensa que ese “nosotros abierto” se consiguió al precio de borrar u ocultar las diferencias y los conflictos internos. Por ejemplo, las diferencias de acceso a ese “nosotros” entre ciudadanos con papeles e inmigrantes sin papeles. El cualquiera del que usted habla, ¿es abstracto? En las manifestaciones de la “política de cualquiera” que usted ha investigado, ¿cómo se piensa y se elabora esa relación entre el cualquiera y las identidades-diferencias particulares?

Jacques Rancière. Es importante comprender que hay dos figuras del “cualquiera”.

En primer lugar, el sujeto de la política es el sujeto *creado por la acción política misma*, el sujeto creado por una manifestación y una enunciación colectiva, el sujeto que se crea cuando la acción política dice “nosotros”.

Esto significa que una subjetivación se define, no por una identidad previa, sino por los actos que genera, por la modificación que estos actos ocasionan en el tejido normal de las identidades, los lugares y las ocupaciones [lo que Rancière ha llamado el “reparto de lo sensible”].

El “nosotros” se distingue así del sujeto político concebido a la manera clásica de la clase y la vanguardia porque no se define por un conjunto de propiedades, ni por una interioridad compartida que se traduciría en acciones exteriores. No preexiste, son más bien sus propias acciones las que lo crean.

En segundo lugar, esa afirmación colectiva se dirige a individuos cualquiera a los que propone incluirse sin preocuparse por conocer su pertenencia social. Quienes se incluyen pueden hacerlo en tanto que “personas”, en tanto que miembros de un grupo de afinidades personales o en tanto que militantes de tal o cual colectivo. Lo esencial es que el “nosotros” pueda estar abierto a cualquiera que lo desee. De hecho, la suspensión de las identidades particulares marca generalmente el comienzo de los movimientos, así como el retorno de los conflictos entre grupos indica muy a menudo su declive.

Por otra parte, está claro que no todo el mundo es igual de entrada en cuanto a la posibilidad de manifestarse y a la disponibilidad para ocupar la calle. El tema es que no se sientan excluidos por la forma de las acciones.

En todo caso, hay que evitar tratar la relación entre 99% y 1% en términos estadísticos. Y sin duda podemos discutir incluso de la pertinencia de la fórmula. No es 99% contra 1%, sino *una figura del pueblo contra otra*. La figura de un pueblo a construir sobre la base de la presuposición igualitaria contra el pueblo que administran nuestros gobernantes, pero también contra las “mayorías silenciosas” a las que apelan o contra el pueblo identitario que se concentra en manifestaciones como la “mani para todos” convocada por los que se oponen al matrimonio homosexual en Francia.

2- Sobre la figura del enemigo. El 15-M ha estrechado muchísimo la figura del enemigo: es el 1% de la oligarquía financiera, política y mediática. Y eso no sólo “teóricamente” o en los discursos, sino también en las calles. Por ejemplo, en la práctica del “Stop desahucios”, la interpelación firme pero humana hacia el otro (bombero, cerrajero, también policía) ha producido numerosas grietas bajo los uniformes y las funciones asignadas.

¿Cómo pensar hoy la figura del enemigo, más allá de la lógica de la lucha de clases? ¿Quién es hoy el enemigo? ¿Hay que confrontarlo, destruirlo o simplemente sustraerse a él? En resumen, ¿cómo entender esta frase suya: “(la política crea) escenarios de interlocución que reconocen al enemigo como parte integrante de la misma comunidad”?

JR. La pregunta contiene varios problemas. En primer lugar, la diferencia entre la política y la guerra. La política es una manera de incluir al enemigo. No se trata de generosidad. La forma misma de la acción política instituye una esfera de universalidad, y la constitución de esa esfera sirve de test sobre la capacidad misma de las partes en lucha.

Un ejemplo. Investigué especialmente esas situaciones que pertenecen al nacimiento de la huelga en el siglo XIX, donde los obreros instituían con los patrones una escena de discusión pública que, para los patrones, no existía, porque la negociación de las condiciones de trabajo era para ellos un asunto privado entre personas. Los patrones no tenían ninguna razón para aceptar esa escena de discusión, pero ese rechazo significaba una inversión de los papeles: el colectivo obrero afirmaba su potencia como sujeto intelectual frente a los que no veían en él más que una jauría brutal, mientras que la capacidad de los patrones quedaba reducida simplemente a las armas de la policía.

Es cierto que esta figura de interlocución estaba muy vinculada a una lógica de la política como lucha de clases. Hoy existe una política de la lucha de clases desarrollada por la clase capitalista bajo la bandera de la economía y la necesidad económica, pero en el otro bando no hay apenas nada que corresponda a lo que fue la política obrera de la lucha de clases. Es esta situación la que traduce precisamente a su manera la fórmula del 99% contra el 1% considerada desde el punto de vista estadístico.

Esto significa, concretamente, que no hay en la actualidad una figura fuerte de inclusión del enemigo. Por un lado, hay una figura de separación que otorga mayor importancia a la afirmación de autonomía que a las estrategias del conflicto y, por otro lado, la figura de las acciones violentas simbólicas (de tipo enfrentamiento con la policía y destrucción de cajeros automáticos al final de las manifestaciones) que, inversamente, otorga mayor importancia a la designación del enemigo que a la afirmación colectiva. Pero también existen esas acciones que su pregunta evoca, en el curso de las cuales se fisura el frente de los representantes de la autoridad.

No hay respuesta general: es en la acción misma donde podemos conocer al enemigo y saber cómo comportarnos con él. No se puede “evitar” al enemigo. La cuestión es cómo nos diferenciamos de él: o bien privilegiando una visión estratégica de los golpes que le dirigimos, o bien privilegiando la diferencia de formas de pensamiento, de vida y de acción que le oponemos. Yo considero que es posible adquirir más fuerza por esta segunda vía.

3- Sobre subjetividad y subjetivación. Usted ha puesto mucho énfasis en la importancia de la subjetivación. La política no “expresa” un sujeto latente o preconstituido (como ocurre por ejemplo en la teoría de Toni Negri sobre las “multitudes”), sino que lo crea. Crea un “espacio de sujeto” donde cualquiera puede contarse.

¿Cómo pensar la relación entre nuestra vida cotidiana y ese proceso de subjetivación? La subjetivación es ruptura y creación, pero creamos *a partir* de nuestra experiencia

cotidiana (en el trabajo, en la ciudad, en las redes). El filósofo Cornelius Castoriadis utilizaba el término “elaboración” para pensar la misma cuestión en el movimiento obrero: la subjetivación obrera, decía Castoriadis, “elabora creativamente” la experiencia cotidiana del trabajo en la fábrica.

¿Tiene sentido para usted pensar qué relación hay entre experiencia cotidiana y subjetivación? ¿Sirve de algo estudiar las situaciones de vida para pensar la política?

JR. Resulta claro que la subjetivación política no nace como una emergencia radical si convenimos en que no opone un grupo a otro, *sino un mundo a otro*. La formación misma de ese mundo tiene un origen doble. Por un lado, es fruto del proceso de separación que la acción misma produce al crear otro uso del tiempo y del espacio, otros lazos entre los individuos, otros posibles en el pensamiento. Pero también es el resultado de una multiplicidad de transformaciones en las prácticas y las formas de vida y de pensamiento.

Hay dos grandes tipos de transformaciones “subjetivadoras” de este tipo. En primer lugar, la creación de lazos, a través de las experiencias concretas de solidaridad en el trabajo, en la lucha, pero también a través de las formas de intercambio que pueden experimentar las personas en la vida cotidiana o a través de los distintos servicios que pueden prestarse entre sí. Y, en segundo lugar, las diferentes maneras en que las personas escapan a las rigideces de su identidad: mediante la apropiación de una cultura diferente, como por ejemplo entre los autodidactas que he estudiado, o actualmente mediante la experiencia de los viajes y de la multiplicidad de culturas.

Una subjetivación política es el encuentro de estos dos componentes: el lazo que se opone a la separación de los individuos y el devenir-otro que rompe con la asignación identitaria. Pensar las transformaciones y las interacciones entre esos dos componentes nos permite salir de las oposiciones rígidas entre lo individual y lo colectivo, entre lo cotidiano y la política. No hay oposición entre esos dos términos, sino siempre un cierto trenzado de lo individual y lo colectivo, del tiempo cotidiano y el tiempo del mundo.

4- Dejar de ser, politizar lo que se es. La política como subjetivación consiste de alguna manera en “dejar de ser lo que hay que ser” e inventarse un cuerpo nuevo, capaz de otras cosas. Por ejemplo, usted ha estudiado cómo la subjetivación obrera inventó nuevos cuerpos capaces de hablar o escribir, dejando de ser así simples “mulas de carga”.

En torno al 15-M y sus prolongaciones, hemos visto a médicos, profesores o periodistas que, más que dejar de ser lo que son, se activaban políticamente desde su posición. Más que abandonar su lugar y función, lo politizaban, defendiendo el derecho universal a la salud o la educación. ¿Podemos entender esas formas de politización como subjetivaciones?

JR. “Politizar una función” es una expresión ambigua. La defensa del derecho universal a la salud o a la educación no es una reivindicación específica de la

profesión médica o docente, sino una reivindicación igualitaria general.

Por supuesto, el ejercicio de la medicina, de la enseñanza, del periodismo o de la magistratura, nos enfrenta a cuestiones muy específicas de opresión y libertad, de igualdad y desigualdad, que suscitan energías militantes. Pero un médico que milita por el derecho al aborto o contra el encierro psiquiátrico o que participa en un consultorio gratuito no lo hace únicamente como médico, sino vinculando su práctica de la medicina a una idea de igualdad de los sexos, de libertad de los individuos o de solidaridad social.

Entre los militantes de los movimientos sociales y revolucionarios, siempre ha habido médicos, abogados o profesores que han participado en la acción política sobre la base de su experiencia profesional. Por tanto, no hay que hacer de esos compromisos una novedad que significaría el relevo del movimiento obrero por nuevas categorías sociales o el relevo del militante universal por un militante de las especificidades.

5- Sobre lo común y las comunidades. Usted ha escrito que la idea de socialismo contiene la idea de una gestión asociativa y democrática de los bienes comunes (la educación, la salud, los transportes, el agua, etc.).

¿Qué formas de comunidad son necesarias para ello? ¿Son suficientes esas “comunidades de aparición, azarosas y aleatorias” que según usted surgen en los “momentos políticos”?

Pensar formas cotidianas de gestión democrática y asociativa de lo común, ¿no nos obliga a pensar en un tejido social sólido, con relaciones duraderas, compromisos fuertes e instituciones estables? ¿Es ello compatible con las subjetivaciones móviles, intermitentes y no identitarias de las comunidades de aparición?

En definitiva, ¿puede *estabilizarse* un “poder de cualquiera” (o del 99%)? ¿Puede hacerlo sin recaer en las formas jerárquicas de división del trabajo y reparto de las funciones? ¿Tiene usted experiencias de ello en mente?

JR. Desde luego no me corresponde a mí encontrar la solución a los problemas en torno a los cuales han tropezado tantos movimientos colectivos de ayer y de hoy.

Hay un primer nivel de la cuestión sobre el que se puede responder lo siguiente: la experiencia ha demostrado que las formas de gestión común de los problemas que afectan a la comunidad no pueden ser aplazadas sin perjuicio a un futuro subordinado a las estrategias de toma y ocupación del poder. No se puede separar la lucha por lo común y la organización de lo común.

Una vez dicho esto, se presentan otros problemas. Por un lado, la cuestión de qué formas de contra-sociedad igualitaria pueden establecerse en el seno mismo de la sociedad desigualitaria. Y, por otro, la cuestión de qué formas de organización ello requiere.

Sabemos que en el pasado han existido -por ejemplo en los movimientos anarquistas o comunistas, y especialmente en el movimiento anarquista español- formas fuertes de contra-sociedad: cooperativas de producción, formas de vida colectivas,

instituciones educativas y culturales. Es evidente que todo ello formaba parte de una fuerza colectiva que se traducía también en medios poderosos de lucha y una visión clara del porvenir. Los movimientos democráticos recientes han vuelto a poner en el orden del día el aspecto de las instituciones alternativas, pero parece como si les correspondiera a ellas constituir, de la nada, el terreno de lo común, mientras que en el pasado era el terreno de lo común el que fundaba las instituciones alternativas. Es un problema que no se va a resolver apelando a la espontaneidad o a la organización, ni queriendo sustituir un militantismo de clase por un militantismo de las comunidades.

Los compromisos estables de ayer dependían más de la solidez de los horizontes de esperanza que de las disciplinas de organización. Las “comunidades de aparición” están atravesadas por la oposición entre identidad y subjetivación. Y la constitución de un común vivido va más allá, forzosamente, de la acumulación de fuerzas que requieren los objetivos militantes específicos.

6- Sobre política y tecnología. El “clima” político de esta nueva política ciudadana se comunica, extiende y amplifica a través de Internet y sus redes sociales (las más vulgares y masivas, como Twitter y Facebook).

Desde hace ya diez años, observamos una correspondencia entre la socialización de las herramientas comunicativas más allá del ámbito activista (de Indymedia a los blogs y las redes sociales) y la emergencia de procesos de nueva politización protagonizados por la gente común (desde el “no a la guerra” y la respuesta social tras el atentado del 11 de marzo de 2004 hasta el 15-M). Como si las redes hubieran ayudado a hacer más participable y móvil la cosa política.

¿Cómo pensar el uso político de las tecnologías? Está el punto de vista de la neutralidad: la tecnología es un instrumento neutro que sirve para lo bueno y para lo malo. Y está el punto de vista determinista: la tecnología suscita por sí sola transformaciones sociales (revolucionarias o catastróficas). ¿Le interesa esta cuestión, le parece relevante, podría haber un tercer punto de vista?

JR. Tenemos suficientes elementos para señalar los límites de los dos puntos de vista. Un instrumento técnico que sirve de medio de comunicación no puede ser nunca simplemente un medio neutro para cualquier fin.

La cuestión de los “medios” siempre ha estado sobredeterminada por la relación entre los que viven en el universo de los fines y los que están confinados en el universo de los medios: a quienes se llamaba por esa razón hombres “mecánicos”. Dicho de otro modo, cualquier novedad técnica entra en el seno de un determinado reparto de lo sensible donde la misma eficacia técnica está modulada por una distribución de las capacidades y los papeles sociales. De modo que una novedad técnica no se basta a sí misma para definir un *nuevo* reparto de lo sensible.

La tesis catastrofista reaparece ante cada nuevo medio: cine, radio, televisión, internet, redes sociales. A pesar de lo que pueda tomar prestado a las profundidades filosóficas heideggerianas o al rigor científico y político del marxismo, esa tesis

remite siempre al viejo mito de la caverna que presenta a los ignorantes manipulados por aquellos que mueven los hilos.

Ahora bien, a pesar de todos aquellos que asimilan Internet a la vigilancia totalitaria, las redes sociales han servido por ejemplo en China para construir formas de información y circulación de las ideas que se oponen al monopolio del Estado policial. Y en nuestros países, supuestamente abocados al individualismo consumidor, han permitido que las personas separadas entre sí por las nuevas formas de trabajo se comuniquen, se encuentren, reconozcan lo que les une y tomen confianza. De ese modo han proporcionado una figura material al poder de los anónimos.

Pero ese efecto no es inherente al medio técnico. Cada día constatamos que el mismo medio es también una vía de expresión y difusión de todos los fantasmas identitarios, racistas, sexistas y demás.

7- *Sobre la subjetividad neoliberal.* Si el poder consiste en la producción de subjetividad, ¿cuál es la subjetividad que se produce hoy en día? ¿Existe algo así como una “subjetividad neoliberal”? ¿En qué consiste? ¿Podríamos hablar, en este sentido, de un poder que no está fuera de nosotros, sino que nos atraviesa y conforma evitando sin embargo los efectos despotenciadores de “naturalización”, “victimización” o “culpabilización”?

JR. Hay que resistirse a todas las descripciones del mundo contemporáneo que nos lo presentan como un mundo homogeneizado por la ley del mercado que configura una pequeña burguesía globalizada. Muy al contrario, lo que llamamos neoliberalismo es un proceso de diferenciación extrema.

¿Cuál es la subjetividad “neoliberal” de los obreros y las obreras de Bangladesh que fabrican -por un salario que recientemente ha alcanzado los 65 dólares al mes- los jerséis que se venden en nuestros supermercados? ¿Y la de los obreros migrantes chinos, sometidos a un régimen de pasaportes interno que recuerda a las cartillas obreras del siglo XIX en Europa?

En nuestros propios países europeos, el neoliberalismo no suele producir las formas de conciencia “liberal” supuestamente homogéneas con respecto al culto de la libre empresa y la libre circulación de capitales y mercancías. La violencia de las manifestaciones contra el matrimonio homosexual en Francia, el furor evangélico de los *anti-abortion* en Estados Unidos o las recientes leyes contra el aborto en España prueban la vanidad de las tesis dominantes sobre la correspondencia entre liberalismo económico y libertad sexual.

Hay, de hecho, formas múltiples de conexión y desconexión entre diferentes tipos de libertad. Por ejemplo, las campañas en favor del consumo instruido y responsable que desarrollan diferentes asociaciones de consumidores y grupos ecologistas que se presentan como opuestos al sistema dominante refuerzan a menudo el modelo dominante de “libertad” propuesto por el sistema: el de la libertad como instancia de elección, guiada por el conocimiento.

Por otro lado, cierta interiorización del modelo neoliberal ha tenido como efecto

-positivo, al fin y al cabo- el cuestionamiento de una fe demasiado facilona de las conciencias progresistas de mi generación que consideraban la potencia colectiva como algo ya dado e identificaban muy ligeramente el socialismo y la gestión estatal de los medios de producción. Y ha creado formas de conciencia y de acción militantes para las cuales la potencia colectiva no es algo dado, sino a construir en la acción misma.

8- *¿Qué es una victoria o un logro en política?* El 15-M ha producido infinitos efectos en la sensibilidad y la percepción del mundo, desplazando los límites de lo visible y lo invisible, de lo posible y lo imposible, de lo tolerable y lo intolerable (el ejemplo de los desahucios es muy claro: ahora es una cuestión de rechazo social generalizado mientras que antes era completamente invisible y estaba absolutamente normalizado y naturalizado).

Sin embargo, como (aún) no se ha conseguido ningún gran “logro tangible” (en las leyes, en la esfera macroeconómica o del poder político), el discurso en torno al 15-M es muy negativo, despotenciador, triste y pesimista (“no se ha conseguido nada”, etc.). Y este relato tiene efectos depresivos terribles.

¿Cómo podemos ver y valorar (y hacer ver y valorar, comunicar) esas otras “conquistas” o “logros” de la política, como la transformación de la experiencia vital y subjetiva, sensible y perceptiva (sin la cual, de hecho, los demás cambios no son posibles)?

JR. Es una contradicción inherente a las formas actuales de los movimientos democráticos. Incluso cuando arrancan de problemas muy concretos y localizados, como los árboles del parque Gezi en Estambul, se trata de movimientos fundamentalmente diferentes de los movimientos reivindicativos que pueden contar sus victorias en términos de modificaciones inscritas en la ley.

Uno puede estar contento o decepcionado con aquello que los poderes públicos conceden cuando se les pide alguna cosa concreta. Cuando no se les pide nada, cuando se construye la acción sobre la distancia misma con respecto a esas demandas, está claro que, si el viejo mundo no se hunde por sí solo, nos acecha la depresión que nos lleva a decir: nada puede cambiar, o bien, hay que volver a los viejos modelos de las organizaciones revolucionarias o progresistas.

La cuestión que se plantea aquí es saber qué entendemos por un movimiento autónomo. Efectivamente, es muy importante insistir sobre el aspecto de la transformación subjetiva y sobre la necesidad de preservarlo preservando, a su vez, la autonomía de los movimientos con respecto a las organizaciones político-sindicales y al sistema de demandas dirigidas al Estado que funciona como marco de su acción.

Pero esa transformación no puede mantenerse por sí sola como propiedad de un colectivo. Debe verificarse constantemente. Y lo hace a través de las acciones que desarrolla, como esa lucha contra los desahucios, o las formas concretas de lo común que crea, pero también a través de su capacidad para llevar a cabo campañas públicas por la transformación de las leyes y las instituciones.

Es posible actuar como una fuerza autónoma que consigue victorias inscritas en la ley y las instituciones, manteniéndose al mismo tiempo a distancia del juego que pretende obtener lugares en el aparato de Estado. O en todo caso es posible intentarlo, unir la autonomía del movimiento y la acción que define objetivos por alcanzar en la relación de fuerzas, tal y como esta se inscribe también en la ley y las instituciones. Pero el problema más importante es saber cómo la conquista de momentos de igualdad en el mundo de la desigualdad se articula con la perspectiva de *un nuevo mundo de igualdad*. Más allá de las banalidades sobre la espontaneidad y la organización, hay un problema que uno puede ya encontrar en los movimientos de emancipación del pasado: la emancipación es una manera de vivir como iguales en el mundo de la desigualdad. Y esa manera de vivir bien puede ser autosuficiente. Es decir que, tal vez, aquellos y aquellas que han vivido esos momentos de igualdad no deseen nada más.

(c) Amador Fernández-Savater. Este texto puede copiarse y distribuirse libremente, con o sin finalidades comerciales, con o sin obras derivadas, siempre que se mantenga esta nota.

Información relacionada:

-["¿Qué es el socialismo?"](#) Un pequeño texto de Rancière sobre el contenido de la idea de socialismo.

-Sobre la crítica de Rancière a las políticas estratégicas que parten del enemigo y de la pregunta por cómo dañarle. “O bien se parte de una potencia contra la cual se lucha, o bien se lucha en nombre de una potencia común, de una capacidad común. Si la política consiste en atacar al enemigo, entonces se trata de una concepción militarista del enemigo. [Hacer algo 'contra' no construye un comunismo positivo](#)”.

-[Sobre la organización política como “multiplicador” de las capacidades de cualquiera](#), entrevista a Rancère.

-*Indignados, 99% y otros nombres de cualquiera*, [un ensayo sobre la potencia política de las ficciones](#) a partir de la obra de Jaques Rancière

