

Contra el “estado de excepción”: política y derechos humanos en la teoría de Jacques Rancière.*

Against the “state of exception”: politics and human rights in the theory of Jacques Rancière

Por: Cristobo. Matías *

UNC – UNVM, CONICET.

Córdoba, Argentina.

Email: matiascristobo77@hotmail.com

Fecha de recepción: 31/08/2020

Fecha de aprobación: 28/09/2020

DOI: <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1624496>

Resumen

Los derechos humanos no constituyeron un objeto del marxismo “clásico” durante prácticamente más de un siglo, debido a que fueron comprendidos como derechos formales (burgueses) por estar presos del supuesto carácter abstracto y limitado de la emancipación política producida a partir de las revoluciones francesa y americana. Pero a la luz de la crisis que tuvo lugar en la izquierda tradicional hacia la década del '70 del siglo pasado, una serie de autores del campo marxista francés comenzó a repensar el complejo de problemas compuesto por la relación entre derechos humanos, democracia, ciudadanía y política. Entre ellos se encuentran Claude Lefort, Étienne Balibar, Alain Badiou, Pierre Rosanvallon y Jacques Rancière. Concretamente, nuestro trabajo se ocupa de analizar las posiciones de este último a la luz de la transformación de los derechos humanos en derechos humanitarios, llevada a

* Este trabajo se propone continuar un intento de problematización de la relación entre política y derechos humanos, que culminó en la Tesis Doctoral titulada: *Marxismo y Derechos humanos: el planteo clásico y la revisión posmarxista de Claude Lefort (2017)*, publicada por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

* Doctor en Ciencia Política. Docente e Investigador UNC – UNVM. Becario Doctoral y Posdoctoral del CONICET.

cabo en el contexto del triunfo de las democracias occidentales sobre el bloque del este. En este renovado interés por los derechos humanos, resulta indispensable partir del examen de las tesis expuestas por Hannah Arendt en su obra *Los orígenes del totalitarismo*. En consecuencia, proponemos analizar, en primer término, la conceptualización que efectúa Arendt sobre los mencionados derechos para luego dar paso a la reelaboración efectuada Jacques Rancière, cuyo propósito es la crítica de la idea muy difundida actualmente de un “estado de excepción”. Como intentaremos mostrar, lo que en el fondo está en juego es la pregunta por quién es el sujeto de estos derechos, que no es otra que la pregunta acerca de quién es el sujeto de la política.

Palabras clave: Derechos Humanos-Democracia-Posmarxismo-Política- Jacques Rancière.

Abstract

Human rights were not an object of "classical" Marxism for practically more than a century, because they were understood as formal (bourgeois) rights because they were prisoners of the supposed abstract and limited nature of the political emancipation produced from the French and American revolutions. But in the light of the crisis that took place in the traditional left towards the 70s of the last century, a series of authors from the French Marxist camp began to rethink the complex of problems composed of the relationship between human rights, democracy, citizenship and politics. Among them are Claude Lefort, Étienne Balibar, Alain Badiou, Pierre Rosanvallon and Jacques Rancière. Specifically, our work deals with analyzing the positions of the latter in the light of the transformation of human rights into humanitarian rights, carried out in the context of the triumph of Western democracies over the Eastern bloc. In this renewed interest in human rights, it is essential to begin by examining the theses put forward by Hannah Arendt in her work *The Origins of Totalitarianism*. Consequently, we propose to analyze, first, Arendt's conceptualization of the aforementioned rights and then give way to the reworking carried out by Jacques Rancière, whose purpose is to criticize the currently widespread idea of a

“state of exception”. As we will try to show, what is ultimately at stake is the question of who is the subject of these rights, which is none other than the question of who is the subject of politics.

Keywords: Human Rights-Democracy-Posmarxism-Politics-Jacques Rancière.

Cómo citar este artículo:

APA: Cristobo, M. (2020). Contra el “estado de excepción”: política y derechos humanos en la teoría de Jacques Rancière. *Nuevo Itinerario*, 16 (2), 52-79. Recuperado de: (agregar dirección web)

I. Introducción

La revitalización de la discusión acerca del significado y la validez de los derechos humanos -que se remonta a las décadas del '70 y del '80 del siglo pasado- no se ha limitado al examen de los llamados “totalitarismos”. Por el contrario, su crítica alcanza a la problemática sobre la constitución de la ciudadanía, la segregación de minorías étnicas y la intervención militar en conflictos producidos a partir de 1990, aproximadamente. Es decir, su discusión se extiende también a los propios regímenes democráticos y es por ello que nuestro trabajo se limita al marco del mundo “poscomunista”. Pero, sin embargo, para comprender la significación actual de una política de los derechos humanos una serie de autores, fundamentalmente vinculados al posfundacionalismo o posmarxismo francés¹, ha tomado como punto de partida el escrito de Hannah Arendt presente en su obra *Los orígenes del totalitarismo*: “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”.

En este capítulo Arendt analizará, según su interpretación, el fenómeno político característico de la contemporaneidad del siglo XX: el surgimiento de un creciente número de personas cuya condición es la de ser “apátridas”. Su desnuda existencia

¹ A este respecto, véase el trabajo de Oliver Marchart titulado *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (2009).

vendría a revelar el verdadero carácter de los derechos humanos. De acuerdo con la tesis de Arendt, los derechos del hombre no son el pilar sobre el cual se erigen los derechos del ciudadano, sino que la pérdida de la nacionalidad que los apátridas ponen de manifiesto revela que en realidad los derechos del hombre están montados sobre los derechos del ciudadano². La expulsión de estos individuos de toda comunidad política no los priva del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción, comprendida como la pérdida de la relación humana. De la misma manera, no están privados del derecho a pensar sino del derecho a la opinión, entendida como la pérdida de la relevancia de la palabra. Es esta privación, suscitada por la marginación de los individuos de sus capacidades políticas, la que obstaculiza el primer derecho de todo individuo que vive en sociedad: el fundamental “derecho a tener derechos”.

Es necesario agregar que el pensamiento político de Arendt se edificó, entre otros tópicos, en torno a la oposición democracia - totalitarismo, intentando desplazar, así, a la sostenida por el marxismo entre capitalismo - socialismo. De modo tal que la clave del análisis ahora se ubica en el enfrentamiento entre regímenes políticos diversos y no en su estructura económica. El restablecimiento del campo de problemas propio de la filosofía política es esencial para comprender, en primer término, la teoría que nos ocupará en este trabajo: la de Jacques Rancière. Según este autor, los derechos humanos han sufrido en los últimos años un proceso de despolitización, debido, entre otros motivos, a la muy difundida idea de un “estado de excepción”. Pero paradójicamente, es una cierta interpretación de Arendt la que conduce a ella, puesto que si sostenemos su conceptualización nos encontramos en un callejón sin salida: o bien los derechos humanos son los derechos de quienes han perdido todos sus derechos (nos referimos aquí a los grupos que han quedado fuera de la ley), en cuyo caso son una construcción vacía, o bien son los derechos de quienes ya cuentan con ellos y, en este caso, representan una tautología.

Pero, según Rancière, es solo si caemos en la rígida oposición arendtiana entre vida pública y vida privada que nos enfrentamos a este dilema. Su solución se

² La distinción entre “derechos del hombre” y “derechos del ciudadano” es decisiva tanto en las teorías de Marx y Arendt como en su discusión contemporánea. Esta diferencia debe su origen, claro está, a la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* sancionada por la Revolución Francesa.

encuentra en una concepción distinta de la política que admita que los límites entre lo público y lo privado son un terreno de disputa. Así, podremos rehabilitar la pregunta por el sujeto de los derechos del hombre que es también el sujeto de la política. En efecto, la diferencia entre hombre y ciudadano podría ser captada como la brecha en la que se produce la subjetivación política. Esta diferencia, comprendida como el espacio vacío en el cual *se tiene* y *no se tiene* derechos, permite que los sujetos políticos “verifiquen” si efectivamente tienen los derechos que se les dice tener. Puesto de otro modo, el espacio vacío entre la tenencia y la carencia de derechos no permanecerá simplemente vacío, debe llenarse de contenido, precisamente este movimiento es el que le brindará su razón de ser. Comencemos, pues, por determinar el punto de partida que nos propone Arendt.

II. El carácter paradójico de los derechos del *hombre* y del *ciudadano* según Hannah Arendt

En el capítulo “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”³, perteneciente a su obra *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt analiza el que para ella será el fenómeno político más actual y sintomático del período de entreguerras en el siglo XX: el surgimiento de un creciente número de víctimas agrupadas en dos tipos “especiales” de seres humanos, las minorías y los apátridas. Luego de la finalización de la Primera Guerra Mundial, tras el derrumbe de los antiguos imperios y una sucesión de guerras civiles, muchos hombres y mujeres debieron emigrar de sus países de origen a causa de ellas sin poder ser asimilados en un nuevo lugar. Para Arendt el clima reinante en la Europa de la primera posguerra mundial era el de una descomposición de la escena política, originada por la desintegración de los dos Estados multinacionales existentes hasta ese entonces: el Imperio Austro-Húngaro y el Imperio Zarista. De acuerdo con su interpretación, estos contenían las rivalidades nacionales, pero una vez disueltos afloraron crudamente los nacionalismos:

³ Sugerimos ver la estupenda lectura que Étienne Balibar ha realizado sobre este texto en su artículo “La impolítica de los derechos humanos. Arendt, el «derecho a tener derechos» y la desobediencia cívica” (2007).

El odio, que no escaseaba, ciertamente, en el mundo de la preguerra, comenzó a desempeñar un papel decisivo en todos los asuntos (...) Nada ilustra mejor tal vez esta desintegración de la vida política como este odio vago y penetrante hacia todos y hacia todo, sin un foco para su apasionada atención y nadie a quien responsabilizar de la situación: ni al Gobierno, ni a la burguesía, ni a una potencia exterior (Arendt, 1998, p. 225).

A la par, agrega Arendt, este clima de desintegración se manifestaba más fuertemente en los países que habían sido derrotados en la Primera Guerra Mundial que en los vencedores, generando toda una serie de disputas internas y externas con las otras nacionalidades. La singularidad del fenómeno, para ella, es que junto con su patria perdieron también sus derechos humanos. En efecto, en el mismo momento en que carecían de la protección legal de sus gobiernos, tampoco recibían la del país al que eran enviados. El creciente número de apátridas iba poco a poco transformándose en una institución permanente, cuyo signo característico era encontrarse por fuera del marco de la ley. De esta suerte, las posibilidades de las minorías se reducían a vivir conforme a leyes de excepción fomentadas por acuerdos internacionales o directamente en la ilegalidad.

La falta de leyes claras, fijas y establecidas por parte de los Estados-Nación para salvaguardar a quienes habían perdido la protección de sus anteriores Estados se transformó en un asunto policial. Como resultado, a medida que crecía el número de refugiados se reducía el espacio del derecho y crecía simultáneamente el poder de la policía, corriéndose el riesgo de que los Estados-Nación se transformasen en Estados policiales dominados por el poder arbitrario. De acuerdo con este diagnóstico, Arendt comienza a apuntar a la que será su tesis central: la pérdida de los derechos del ciudadano, propios de una determinada comunidad política, afectará mortalmente a los derechos humanos. Según su pensamiento, era para todo el mundo evidente que las verdaderas libertad, emancipación y soberanía popular estaban invariablemente asociadas a la emancipación nacional. Por ello se vuelve determinante referirnos a la constitución de los nuevos Estados europeos orientales. Para la filósofa alemana, las

dos condiciones necesarias para fundar un Estado-Nación se hallaban en gran medida ausentes: “(...) la homogeneidad de la población y su enraizamiento en el suelo” (1998, p. 227). A causa de esta situación debió introducirse la figura de los “tratados de paz”, como un esfuerzo tendiente a mantener equilibradas las divergencias entre los tres grupos generales contenidos en los Estados: los “pueblos estatales”, es decir, a los que se les confiaba el gobierno; los demás pueblos “asociados” al gobierno y un tercer tipo de nacionalidad denominado “minorías”. “El resultado -escribe Arendt- fue que aquellos pueblos a quienes no les fueron otorgados Estados, tanto si eran minorías oficiales o solo nacionalidades, consideraron los tratados como un juego arbitrario que entregaba a unos el mando y a otros la servidumbre” (1998, p. 227).

En todo caso, lo que debemos retener es la idea de que sin un Estado nacional propio no podrían existir los derechos humanos. Como prueba de lo anterior Arendt menciona los tratados creados para las minorías, ya que su misma existencia evidencia que los extranjeros necesitaban de leyes particulares, lo que revela, por la vía de su contrario, que:

(...) solo los nacionales podían ser ciudadanos, que solo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen (Arendt, 1998, p. 231).

La convicción de que esto era efectivamente así podía deberse a los principios de la Revolución Francesa, por el hecho de conjugar en la misma fórmula la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* con la idea de la soberanía nacional. Esencialmente, lo que interesa a Arendt es poner de relieve la subordinación del Estado y de la ley a la nación, a los intereses nacionales. Como efecto, el creciente número de apátridas, es decir, de personas que se encontraban fuera de cualquier marco legal, significaba no solo el deterioro del modo de existencia de grandes masas de hombres y mujeres, sino el derrumbe del mismo principio del Estado-Nación. Esto se debe a que la diferenciación en varios tipos de leyes -que consagraban derechos

“completos” para algunos, solamente civiles para otros y de ningún tipo para grandes grupos- presentaba el riesgo de disolver el fundamento del principio básico de la igualdad de los seres humanos inherente al Estado-Nación. Sin embargo, la recaída en el reino de los privilegios y las distinciones sociales ya no representaba un retorno a la “premodernidad”, sino el aumento de la dominación arbitraria sobre las personas, con el agravante de una ahora imaginable privación de su *status* legal, potencialmente aplicable a todos los ciudadanos.

Según lo muestra el análisis de Arendt, es necesario remontarse hasta los orígenes de los derechos humanos para comprender su significación -o la falta de ella- en la actualidad. Su sanción durante la Revolución Francesa marcó una fractura en la historia, porque ya no debíamos buscar la fuente de la ley en Dios, en la tradición o en el territorio de nacimiento, sino en el hombre⁴ mismo. En una clara referencia a Kant, Arendt sostiene que en la *Declaración* se conjuga la emancipación del hombre de toda tutela y el advenimiento de su “mayoría de edad”. No obstante, aunque esto no deja de ser cierto, Arendt encuentra otra significación a su proclamación, y tiene que ver con algo esencial: la necesidad de su reconocimiento por un pueblo soberano. En otras palabras, una vez deshechos el lazo religioso, el orden estamental y el origen territorial con respecto a la fuente del derecho, los derechos humanos no pueden obtener su legitimidad y su protección si no es apelando a otra instancia, y así es como Arendt detecta uno de los problemas definitorios del siglo XX:

El Hombre aparecía como el único soberano en cuestiones de la ley de la misma manera que el pueblo era proclamado como el único soberano en cuestiones de Gobierno. La soberanía del pueblo (diferente de la del príncipe) no era proclamada por la gracia de Dios, sino en nombre del Hombre; así es que parecía natural que los derechos «inalienables» del hombre hallaran su garantía y se convirtieran en parte inalienable del derecho del pueblo al autogobierno soberano (Arendt, 1998, p. 243).

⁴ Siempre que nos sea posible, utilizaremos la expresión “seres humanos” para referirnos a la totalidad de los individuos y no solo al particular “hombre”. No obstante, mantendremos dicho particular cuando sea necesario para referirnos a la dualidad o diferencia entre “hombre” y “ciudadano”, debido a que esta distinción -y la larga serie de discusiones a las que ha dado lugar- proviene de los términos fijados por la Declaración de Derechos Francesa.

A partir de aquí, pero más allá de la conciencia de quienes proclamaron los derechos del hombre, estos quedaron ligados de manera orgánica con la cuestión de la soberanía nacional. La gran paradoja de los derechos humanos, sobre la cual Arendt volverá una y otra vez, es que, por una parte, ellos encuentran su fundamento en la misma naturaleza humana, siendo por tanto independientes de cualquier orden social. Mientras que, por otra parte, si alguna comunidad no gozaba de ellos era debido a su “atraso” con respecto a los países “civilizados” o a su posición subordinada como pueblo, con lo cual la comunidad política se volvía su garantía. Es precisamente esta ligazón la que viene a poner al descubierto el fenómeno de los apátridas. Solo cuando los refugiados carecieron de la protección de sus derechos humanos, tanto de sus gobiernos anteriores como de los países a los cuales habían tenido que emigrar, se reveló su carácter consustancial.

La ruptura de la alianza entre la pertenencia a una comunidad política y el disfrute de derechos civiles le permite a Arendt sostener una afirmación categórica que vertebra toda su argumentación: los derechos del ciudadano no estarían montados sobre unos derechos humanos inalienables, válidos para todo tiempo y lugar. Todo lo contrario: solo la existencia de una comunidad política es la que brinda derechos ciudadanos sobre los cuales se asientan los derechos humanos. Consecuentemente, el problema se ve radicalmente redefinido porque ya no está en juego la validez del derecho, ni tampoco la igualdad de todos ante la ley.

Lo que tenemos ante nuestra vista es una gran masa de hombres y mujeres que, al haber sido expulsados de toda comunidad política, se encuentran al margen del derecho, de la misma manera en que no existe ley para ellos. Y es esta marginación de la comunidad política la que abre el paso al exterminio llevado a cabo por los regímenes totalitarios. Dicho de otro modo, su aniquilamiento tuvo como precondition la declaración de su “ilegalidad”, lo que significa, ni más ni menos, su exclusión del resto de la humanidad. La separación del individuo de su comunidad es la verdadera tragedia que denuncia Arendt, porque este vínculo es el que propiamente define “lo humano”. Los apátridas:

Se hallan privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión. Los privilegios en

algunos casos, las injusticias en la mayoría de estos, los acontecimientos favorables y desfavorables, les sobrevienen como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer. Llegamos a ser conscientes de la existencia de un *derecho a tener derechos* (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global (Arendt, 1998, p. 227, las cursivas son nuestras).

La célebre fórmula del “derecho a tener derechos” emerge como el doble poder de la palabra y de la acción que produce efectos al nivel de la vida de la comunidad. Pero este derecho primero es el que precisamente es arrebatado a los excluidos de la humanidad como tal. Por ello, Arendt insiste en que el problema no es el de la pérdida de la libertad -que puede perfectamente ocurrir- sino la naturalización de la idea de que algunos seres humanos ni siquiera estén en condiciones de luchar por su libertad. La razón de tal pérdida obedece, según nuestra autora, a la propia concepción subyacente a las declaraciones de derechos relativa a la “naturaleza humana”. Porque, en efecto, los derechos se hacen derivar de la propia naturaleza del individuo; este los llevaría consigo desde su nacimiento independientemente de la comunidad humana a la cual pertenece.

El motivo es evidente: la lucha de la modernidad contra los privilegios que la historia dispuso sobre los seres humanos. Arendt sostiene que la naturaleza desplazó a la historia y, por tanto, los derechos naturales a los derechos históricos. Pero por medio de una doble vía ya no puede sostenerse la creencia en una tal “naturaleza humana”. En primer lugar porque si, entre otras cosas, algo nos enseñan los totalitarismos del siglo XX es a desconfiar de ella. Del mismo modo en que la propia variabilidad histórica que registra la supuesta naturaleza humana, su constante redefinición, impide su fijación en cualquier “esencia” invariante. En segundo lugar, la misma idea de naturaleza se ha vuelto problemática porque la posibilidad de su conocimiento y control nos ha mostrado que no existe tal cosa como unas “leyes naturales” inmodificables.

Nos encontramos entonces ante un paisaje verdaderamente desolador para Arendt, puesto que ya no tenemos un fundamento del cual derivar unos derechos humanos. Ni la historia, desterrada por el siglo de las luces; ni la naturaleza humana, llevada hasta su punto crítico por el siglo XX, pueden funcionar como sostén. Apenas, tímidamente, podríamos interrogarnos por las posibilidades que ofrece la conformación de *una* “humanidad” a escala global. ¿Pero qué es lo que, finalmente, interesa a Arendt? Momento de “respiración griega”, para emplear una expresión de Miguel Abensour, en el cual Arendt destaca el lazo indisoluble del individuo con la comunidad política a la cual pertenece. El peligro de la expulsión de la comunidad política entraña el retrotraimiento sobre la esfera privada, el reino de las diferencias por excelencia. En cambio, el espacio público es el ámbito de la igualdad, pero no de una igualdad “natural”, sino *creada*:

La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales (Arendt, 1998, p. 251).

Si un grupo de hombres y mujeres -y aquí los apátridas funcionarían como el síntoma de las sociedades contemporáneas- vive al margen de la ley, se ve reducido a la pura diferencia y pierde su carácter de “seres iguales” que solo su condición de ciudadanos les otorga. Arendt no vacilará en calificar esta reducción como un confinamiento de la especie humana a su costado animal. La pérdida de los derechos humanos implica la pérdida de las “determinaciones concretas” de los individuos. De este modo, se vuelven seres humanos “en general” y, a la vez, son reducidos a su pura diferencia natural “general”, ya que su exclusión de un mundo en común los priva de acciones distintivas. Para decirlo algo equívocamente a la manera de Hegel, podría pensarse que es solo a través de una universalidad concreta que la singularidad del individuo puede volverse sustancial.

III. ¿Cómo alterar este punto de partida? La propuesta “política” de Jaques Rancière

Para empezar, aquí, transformemos la tesis anterior de Arendt en una pregunta: ¿si un grupo de seres humanos vive al margen de la ley realmente pierde su carácter de seres iguales? La respuesta de Rancière será un *no* categórico. Pero no porque estén ausentes las condiciones desiguales, ello sería imposible de negar a la luz de múltiples fenómenos contemporáneos, sino porque la desigualdad se recortará siempre contra el fondo de una igualdad primera. Ni más ni menos, la relación constitutiva de la igualdad con la desigualdad formará el corazón de la democracia, en tanto ninguna de las dos puede acabar definitivamente con la otra y en la misma medida en que ambas se necesitan mutuamente para existir. Desde luego, deberemos mostrar ahora cómo se produce esta singular y conflictiva unidad, debido a que ella contiene la clave que nos permitirá comprender en todo su sentido la discusión sobre los derechos humanos.

En principio, la teoría política de Rancière no localiza -como sí lo hace una de sus fundamentales predecesoras, la de Claude Lefort⁵- el comienzo de los efectos disruptivos de la lógica democrática sobre la sociedad en la fractura atribuida a la modernidad a través de sus célebres declaraciones de derechos, sino en los orígenes mismos del pensamiento occidental. En efecto, la indeterminación que introduce la democracia, en este caso, no se vincula con la disolución del doble carácter que poseía el cuerpo del rey⁶ como representante de lo supraterráneo en lo terrenal y mediación entre ambos órdenes; más bien tiene que ver con el doble carácter del pueblo en el sentido de un sujeto que está y no está presente. Es necesario partir del hecho de que la idea de democracia que nos propone Rancière se erige *contra* las teorías contemporáneas del “consenso”, que postulan una situación de acuerdo previo en la

⁵ Es necesario señalar que el ensayo de Lefort titulado “Derechos del hombre y política” (1980) [1990] representa un hito insoslayable en la reapertura de la discusión sobre los derechos humanos en el campo de la izquierda. Véase, también, su trabajo “Derechos humanos y Estado de Bienestar” (1984) [2004]. Para aproximarse al vínculo entre democracia y derechos humanos desde su perspectiva puede consultarse nuestro trabajo “Claude Lefort: los derechos humanos como el fundamento del orden democrático” (2011).

⁶ Nos referimos, aquí, a la interpretación que realiza Lefort sobre la conocida obra *Los dos cuerpos del rey*, de Ernst Kantorowicz.

que tanto los interlocutores del diálogo como los objetos en torno a los cuales se discute aparecen de un modo autoevidente. Precisamente, el “desacuerdo” se refiere a la calidad misma de quien puede ser percibido como un interlocutor válido y a la existencia o inexistencia de ese objeto puesto en discusión. Como ya hemos deslizado, la lógica del desacuerdo supone la institución de la comunidad a través de una unidad conflictiva entre la igualdad y la desigualdad.

En su reinterpretación del pensamiento político aristotélico, Rancière insiste sobre la caracterización del ser humano como un “animal político” que se diferencia de los demás animales por su capacidad de emplear la palabra. La *palabra* es el medio que permite a los seres humanos discernir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, mientras que la *voz* es el recurso con el que cuentan el resto de los animales para indicar sufrimiento o placer. Esta facultad de discernimiento acerca de la justicia es la que funda la comunidad política. Dejemos asentado, en primer lugar, que esta misma división entre animales dotados de *logos* y animales que solo poseen *phoné* se duplicará al interior de la propia “animalidad humana”, y describirá ya un cierto “reparto de lo sensible”⁷ -volveremos sobre ello-. Pero lo determinante aquí es establecer el contenido de la idea de justicia que origina la política. Según Rancière, la justicia no tiene que ver con la armonización del conjunto de los intereses opuestos de los individuos (como querría la perspectiva liberal-consensualista de lo social), sino con cómo se distribuye lo común, con los criterios según los cuales cada parte de la sociedad toma lo que le corresponde.

El juego de “suma y resta”, vale decir, la equivalencia de los intercambios propia del mundo mercantil no termina de conformar la idea de justicia, ni por tanto la del “bien común”, por ello resulta vital hallar una igualdad de un tipo superior. Frente a la ecuación aritmética reinante en el comercio y en el derecho nace la necesidad de una proporción geométrica, basada en la virtud, que regule la *parte* de lo común que retirará cada *parte* de la sociedad. Rancière entenderá el derecho de cada parte a adueñarse de una porción de lo común bajo la forma de “título de comunidad”. Y, de acuerdo con la conocida clasificación aristotélica, existen tres títulos: “(...) la riqueza de

⁷ Cfr. el trabajo de Rancière que lleva este título (ver bibliografía al final).

los pocos (los *oligoí*); la virtud o la excelencia (*areté*) que da su nombre a los mejores (*aristoi*); y la libertad (la *eleutheria*) que pertenece al pueblo (*demos*)” (Rancière, 2007, p. 19). Tomados por separado, cada uno de ellos se identifica con un régimen específico de gobierno: la oligarquía, la aristocracia y la democracia. Pero la reunión de los tres será la que consiga alcanzar el “bien común”.

El problema capital de esta construcción va a estar dado en lo que cada uno de ellos presta específicamente a la comunidad. Porque la riqueza de “los pocos” -antes que nada- y luego la virtud de “los mejores” son títulos “propios”, que definen más o menos claramente su aporte exclusivo a la comunidad. Sin embargo, la libertad, que es lo que aporta la mayoría de los individuos del pueblo a la comunidad es algo impropio, debido a que pertenece a *todos* los que la conforman. La libertad del *demos* se presenta, en consecuencia, como algo que es, a la vez, propiedad -impropia- de una parte y del todo. El pueblo detenta una doble condición, ya que de un lado designa la parte de la comunidad que no tiene parte (ni riqueza ni virtud) y, de otro, la totalidad de la comunidad, una comunidad de iguales en lo que concierne a su libertad originaria. Según nuestro autor, esta incongruencia es la que provoca un cortocircuito en el paso desde la igualdad aritmética hacia la igualdad geométrica, puesto que el conteo de las partes se muestra defectuoso. De este modo, lo que aporta el pueblo a la comunidad es el título de un *litigio*, primeramente en el sentido de que aporta algo que no le es propio, sino común.

En segundo lugar, pero a causa de lo anterior, porque instituye un “común litigioso”, pues el todo de la comunidad se identifica con su parte excluida: “pueblo” es tanto el conjunto de los individuos como la parte que no tiene parte, los pobres que intentan ser dominados por los ricos. La desigualdad presupone, consecuentemente, siempre una igualdad primera, se recorta contra su fondo, y es esta unidad la que funda no solo un orden determinado sino la existencia misma de la política. Lo común litigioso constituye, en suma, el modo de institución política. Pues, sin este espacio común que comprende las relaciones entre los seres humanos solo nos encontraríamos con los absolutos de la dominación (en el caso de imponerse los ricos) o la revuelta (en el caso de una rebelión de los pobres). Para decirlo todo, la política

será la interrupción del orden naturalizado de la desigualdad mediante el asalto de esa igualdad originaria de “cualquiera con cualquiera”. Política será, en otros términos, la actividad tendiente a alterar el modo de reparto de lo común. Escribe Rancière:

La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica de vínculo. La misma define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir dividida, fundada sobre una distorsión que escapa a la aritmética de los intercambios y las reparaciones. Al margen de esta institución, no hay política. No hay más que el orden de la dominación o el desorden de la revuelta” (2007a, pp. 25-26).

Estamos en condiciones de extraer algunas conclusiones valiosas. Primero, debemos retener que lo definitorio del *demos* y, por extensión, del régimen democrático, es la *libertad*. Luego, de modo similar que en el pensamiento de Lefort pero relativo a otras razones, que lo “propio” del *demos*, que es la libertad, es un título vacío y, por consiguiente, la institución política de la comunidad se lleva a cabo teniendo como punto de referencia un “lugar vacío”. Por último, nuevamente en una relación de afinidad con la teoría de Lefort, puede establecerse el carácter originario de la división social y la estructuración de la comunidad en torno a una ligazón indisoluble entre igualdad y desigualdad, unidad y división. Nos interesa ahora, luego de haber explicitado ciertos nudos esenciales del pensamiento de Rancière, prestar atención al fenómeno de “estetización de la política” o, expresado con mayor justeza, al atravesamiento de la política por la estética.

En principio hay que decir que la estética *-a priori-* no tiene nada que ver con una filosofía del arte. Vamos a proponer dos “momentos” de lo estético. Podríamos hablar de una “primera” estética relativa al modo en que el espacio común se reparte entre aquellos seres que pueden emplear la palabra y aquellos que, debido a la posición subordinada que ocupan, a la actividad que realizan o al tiempo con el que cuentan, no tienen parte en la comunidad del habla. Rancière define esta división como “reparto de lo sensible”. La estética interviene en la política, aquí, como una primera división

social del *logos*. La tarea de la política consiste, vistas así las cosas, en *redistribuir* la distribución previa, en alterar el “reparto de lo sensible” modificando el régimen de visibilidad que regula lo visible y lo invisible, los sujetos participantes y los objetos disputados, los tiempos, lugares e identidades. Cuando la política trastoca este orden emerge, puede decirse, el “segundo momento” de la estética que tiene que ver con el establecimiento de “escenas de disenso” (Rancière, 2006, p. 3). En menos palabras, el segundo momento de la estética consiste en la escenificación del conflicto⁸.

Pues bien, si hasta aquí pretendimos aproximarnos a la idea de justicia que origina la política y su condición inevitablemente litigiosa; si intentamos precisar cómo se lleva a cabo el “reparto de lo común” teniendo en cuenta la conformación del “pueblo” y el carácter inerradicable de la división social, es tiempo ahora de analizar en qué consiste la mencionada escenificación del conflicto. Porque, para comprender en toda su dimensión el trasfondo de la discusión sobre los derechos humanos que nos propone Rancière, no basta con disponer de una serie de nociones explicativas, sino que se trata de observar cómo la política es *producida*. En otros términos, la pregunta que debe hacerse es cuándo hay política, y no la mera “policía”, la administración -más o menos satisfactoria- de lo simplemente existente.

Para ello es necesario detenerse en la inversión del punto de partida que propone Rancière en cuanto a las “tareas de la crítica”. De hecho, según su perspectiva, la ciencia social crítica se ha debatido tautológicamente desde el siglo XIX en confirmar una y otra vez que debajo de los supuestos formales de la igualdad gobierna la realidad concreta de la desigualdad. Frente a esta disposición, escribe Rancière, “(...) parece interesante sacar a la luz esas prácticas que se han asignado, precisamente, la tarea inversa” (2017b, p. 68). La cita anterior, *grosso modo*, condensa en gran parte su completo programa intelectual debido, en buena medida, a que aquella escenificación del conflicto consiste en poner de manifiesto los procesos a través de los cuales se verifica la igualdad primera de los seres humanos. Estos procesos, de cierta manera, contienen una impugnación del modelo clásico de la “crítica de las ideologías” de raíz marxista, al menos en dos sentidos: por una parte,

⁸ La estética también remite a la capacidad poética del ser humano, en el sentido de la creación de palabras, porque en el fondo de la comunidad está siempre presente el *logos* y no solo la *phoné*.

porque no son llevados a cabo por el crítico social “profesional” -por así decirlo-, sino por los mismos que sufren la situación de injusticia (llámense trabajadores, minorías, inmigrantes, etc.). Y, por otra parte y más importante, porque aquí la estrategia no consiste en oponer la “forma” a la “realidad”, lo abstracto de la norma a su concreta inoperancia o el universal a un particular que lo desmiente.

Por el contrario, y en ello reside la inversión del punto de vista, se trata de “tomar en serio” la frase que fija la igualdad (para nuestro caso, veremos, una declaración de derechos) y, a partir de allí, ponerla en relación con la desigualdad. Visto de otro modo, donde la crítica social constata un espacio vacío entre la palabra hueca y el hecho desnudo, la actividad política de “los que no tienen parte” construye un lugar polémico que pone a prueba la consistencia de aquella frase:

La frase igualitaria no es simplemente una pura nada. Una frase posee el poder que se le confiere. Ese poder es antes que nada el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse de ella misma: en alguna parte hay igualdad; está dicho, está escrito. Y por lo tanto puede ser *verificado*. Quien se asigna como tarea el verificar esa igualdad puede fundar, a partir de allí, una práctica” (2007b, p. 71, las cursivas son nuestras).

Pero, entonces, la democracia supone un espacio común y un sentido común que nada tienen que ver con la ambición consensualista que pretende armonizar los intereses preestablecidos de las diversas partes, sino con la estructuración de esto “común” en torno al litigio, a la polémica. Lo común se conforma antes por la recíproca contaminación de lo igual con lo desigual, de la unidad con la división, que por la pretensión de reunir lo que ha sido desgarrado. La idea de un “reparto de lo sensible” conjuga ambas implicancias: la “parte” pertenece al todo, *participa* de lo común, pero este todo está, precisamente, *partido*. Desde un punto de vista paradójico, diremos que una sociedad toma consciencia de su unidad solamente cuando experimenta su división originaria.

De modo tal que la igualdad no proyectaría tanto una comunidad por alcanzar sino, ante todo, remitiría a su proceso de constante creación. La igualdad, en suma,

define el trabajo que se lleva a cabo para ponerla a prueba. Y de este modo vamos aproximándonos a nuestro interés, puesto que la igualdad, bajo el título de una presuposición originaria que frecuentemente resulta olvidada, figura como inscripción que necesita ser verificada. Es decir, no solo funciona como telón de fondo de la desigualdad, también orienta una tarea siempre renovada. Citemos un fragmento de Rancière escrito varios años antes del texto que nos ocupará en lo que sigue:

El texto, en esta coyuntura, es menos la *Carta* que su preámbulo, menos la ley constitucional que la declaración de eso que la funda, dando por supuesto que ese mismo fundamento no tiene otra raíz que la estructura repetitiva del acontecimiento. La declaración repite el acontecimiento que tuvo lugar y que la constituyó como ya escrita, como ya obligatoria. Ella misma está hecha para servir a la repetición y a aquello que la repetición puede producir como nuevo acontecimiento de igualdad. Así, la polémica igualitaria inventa una comunidad inconsistente, suspendida a la contingencia y resolución de su acto” (2007b, p. 116).

IV. Sujeto de derechos, sujeto de la política

Dentro de la constelación de filósofos franceses posfundacionalistas que han vuelto a preguntarse por la validez de los derechos humanos, la intervención de Jacques Rancière tiene por objeto interrogarse sobre la actualidad de tales derechos. Con esto apuntamos, de manera más precisa, a la significación concreta que asumen en nuestras sociedades. Rancière escribe su ensayo titulado *¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?* en el año 2004 y su interés se vincula con la identificación -no exenta de confusiones, según él- producida entre derechos humanos y “derechos humanitarios”. En ese momento, los derechos humanos aparecieron como los derechos de las víctimas que han perdido todos sus derechos restantes -el “derecho a tener derechos” arendtiano-. Estos individuos emergen en un extremo estado de indefensión, bajo el título de “víctimas absolutas”.

Señalemos nuevamente la aparición en escena de los derechos humanos como problema teórico -fundamentalmente, dentro del campo de la “izquierda”, luego de haber ocupado un papel sumamente marginal, cuando no inexistente en sus

reflexiones- al calor de una transición histórica determinante: la crisis de los regímenes comunistas, su caída, y el llamado “Nuevo Orden Mundial” abierto por el desmembramiento de la URSS a comienzos de los años ’90 del siglo pasado. Proceso que también sugiere, significativamente, preguntarse por los derechos humanos tanto en el contexto del socialismo como en el del capitalismo. En efecto, señala Rancière que la discusión sobre los derechos humanos fue reactualizada a partir de las denuncias de los disidentes del último régimen totalitario sobreviviente en las décadas del ’70 y del ’80 del mencionado “corto siglo XX”, al decir de Hobsbawm. Incluso pudo pensarse que los derechos humanos alimentarían el sueño de un mundo “poshistórico”, “posideológico”, en el cual la democracia de mercado tendría la última palabra. Sin embargo, como sabemos, la década del ’90 comenzó a estar signada por conflictos étnicos, religiosos y culturales -entre los cuales la guerra de los Balcanes puede funcionar como uno de sus “íconos”- que acabaron rápidamente con aquel sueño.

De acuerdo con Rancière, la especificidad del fenómeno viene dada por la transformación de los derechos humanos en “derechos humanitarios”: una vez más, de manera análoga a lo descrito por Arendt, nos encontramos con grupos de personas que han sido expulsadas de sus territorios, que han sido privadas igualmente de su derecho a reivindicar cualquier tipo de derecho y por lo tanto parecen haber sido reducidas a simples seres humanos. En suma, a víctimas necesitadas de la protección de *otros*. Como también sabemos, y Rancière lo recuerda, la fórmula de la “injerencia humanitaria” en los países en conflicto terminó deslizándose hacia un explícito derecho a la invasión -e incluso esta invasión fue llevada a cabo en nombre de los derechos humanos-.

¿Pero por qué volver, entonces, la mirada hacia Arendt? Porque según Rancière resulta imposible reactivar la típica crítica marxista, y, aunque él no desarrolle suficientemente las razones de esta imposibilidad⁹, presumiblemente el motivo se halle en que los disidentes de la ex URSS demostraron que los derechos humanos no

⁹ Para una crítica renovada desde el marxismo a los derechos humanos, consúltese nuestro trabajo “La crítica de Marx a los derechos humanos desde el pensamiento de lo político” (2014). (Ver bibliografía al final).

son “formales”, sino que su reivindicación produce efectos sumamente “materiales”, en tanto pueden modificar relaciones de opresión. La reapertura de la crítica de Arendt a los derechos humanos seguramente esté relacionada con la duplicación histórica producida a partir de la situación de quienes perdieron sus derechos entre las dos primeras guerras mundiales y quienes los perdieron a finales del siglo XX. Recordemos que la paradoja central señalada por Arendt consistía en que los derechos del hombre se seguían de los derechos del ciudadano y no a la inversa, como solía pensarse. Para Rancière esta paradoja se sintetiza en la idea de que los derechos del hombre “(...) son los derechos de aquellos que no tienen derechos, el mero escarnio del derecho” (2010, p. 3).

Pero el carácter aporético de los derechos se presenta como tal solo si, como hace Arendt, establecemos una rígida distinción entre el reino de la política y el reino de la necesidad. Distinción que se produce, del mismo modo, entre la esfera de lo público y la de lo privado, y que sería fruto de la confusión entre la “(...) libertad política, opuesta a la dominación, y libertad social, opuesta a la necesidad” (Rancière, 2010, p. 3). Lo central y novedoso está en que es la posición de Arendt la que va a justificar la idea, muy difundida actualmente, de un “estado de excepción”. Como es bien conocido, el filósofo italiano Giorgio Agamben la ha desarrollado teniendo como punto de referencia ineludible la doctrina jurídico-filosófica de Carl Schmitt pero, fundamentalmente, la Tesis VIII de *Sobre el concepto de historia*, de Walter Benjamin. Recordémosla: “La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el «estado de emergencia» en que vivimos es la regla” (2007: 69). De acuerdo con la interpretación de Agamben, dicha figura del (no)derecho se remonta, al menos en su significación moderna, al momento de la Revolución Francesa¹⁰. Su genealogía, sin embargo, tiene por objeto poner de manifiesto el conjunto de transformaciones que los países europeos sufrieron en el período de entreguerras, cuyo resultado derivó -pero no solo

¹⁰ Notemos, de paso -y nos gustaría poder extraer todas sus implicancias-, la llamativa coincidencia temporal entre dos de los resultados fundantes que arrojó el acontecimiento de la Revolución Francesa. Nos referimos, desde luego, a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, para Rancière, y al “estado de excepción”, para Agamben. Estaríamos tentados de arriesgar, aunque desde una polaridad que no es tal, que si en aquel acontecimiento Rancière registra la inscripción igualitaria de la democracia moderna, Agamben, por el contrario, establece la declinación de la democracia republicana a manos del control estatal, mediante el incremento del poder del ejecutivo.

allí- en los regímenes totalitarios del siglo XX. El elemento más perturbador en el análisis de Agamben tiene que ver con que la creciente aplicación del estado de excepción se produjo hacia el interior de los órdenes democráticos, con lo cual la democracia, por exclusivo mérito propio, potencialmente puede conducir hacia una forma de gobierno que opera fuera del marco del derecho y de los derechos.

Pero es contra este tipo de interpretaciones que protesta Rancière, puesto que a partir de la tesis según la cual la tragedia de los apátridas no consiste en no ser iguales ante la ley, sino en estar fuera del alcance de la ley; así como tampoco radica en ser oprimidos sino en que nadie desee oprimirles, puede constatarse una despolitización del problema. De hecho, es debido a la conformación de un cierto estado que se encontraría “más allá de la opresión” que toda distinción entre ley e ilegalidad, hecho y derecho, cae fuera de la discusión política, “(...) en una esfera antropológica de sacralidad situada fuera del alcance del disenso político” (Rancière, 2010, p. 11).

La ironía de Arendt consiste precisamente en que, en su intento por devolverle toda su vitalidad a la esfera política, habría provisto un “marco teórico” al pensamiento contemporáneo que culminó en la despolitización de la discusión sobre los derechos humanos. En esta última afirmación se concentra todo el argumento de Rancière, ahora debemos ver más en detalle por qué esto es así. Dentro del marco de la polémica que Rancière emprende contra Agamben, limitémonos a señalar que la idea del estado de excepción sería presuntamente extendida por el filósofo italiano a la relación de poder instituida entre el Estado y el individuo como tal. Es decir, ya sea que vivamos en un régimen democrático o en uno totalitario, todos nos encontramos potencialmente bajo un poder omnímodo capaz de decidir sobre nuestra vida y nuestra muerte. Si esto es cierto, nuestra sujeción parece más bien el efecto de un destino ontológico o antropológico antes que el producto de una determinada relación política.

Rancière propone, por el contrario, desplazar el problema situándonos en una comprensión diferente del *sujeto* de los derechos humanos a partir de una concepción alternativa de la política. Comencemos por mostrar, en primer lugar, la enunciación del

dilema al que nos enfrenta Arendt. Primera reducción: si los derechos del hombre soportan a los derechos del ciudadano no significan *nada*, puesto que los derechos del hombre, como hemos tenido oportunidad de ver, son los derechos del hombre que está fuera de la política, que carece del fundamental “derecho a tener derechos”. Segunda reducción: si, a la inversa, los derechos del hombre se asientan sobre los derechos del ciudadano, es decir, sobre una comunidad política que les confiere dichos derechos, nos enfrentamos a una *tautología*. Pues, evidentemente, son los derechos de aquellos que tienen derechos. ¿Cuál es la salida? Parece tener la forma de una doble impugnación:

Ya sean los derechos de aquellos que no tienen derechos o los derechos de aquellos que tienen derechos. Ya sea una construcción vacía o una tautología, y, en ambos casos, un truco engañoso, tal es la traba que ella construye. Funciona solo a costa de soslayar qué evitaría el dilema. Hay, en efecto, un tercer supuesto, que pondré del siguiente modo: los Derechos del Hombre son los derechos de aquellos que no tienen los derechos que tienen y que tienen los derechos que no tienen (Rancière, 2010, p. 13).

La aparentemente enigmática fórmula del final de la cita es bastante simple en realidad. Se trata de deshacer la idea de sujeto que está detrás del pensamiento de Arendt. No existe un “sujeto de derechos”, o, mejor expresado, el sujeto de derechos consiste en el *proceso de subjetivación* mediante el cual devenimos sujeto de derechos. A renglón seguido vamos a encontrarnos con el elemento decisivo: el proceso de subjetivación “(...) traza un puente en el intervalo entre dos formas de existencia de esos derechos” (Rancière, 2010, p. 14).

En primer lugar, hay que destacar que aunque los derechos no estén vigentes - como se dice, en “la práctica”- sí funcionan como un horizonte al cual es posible apelar. El ejemplo de los disidentes de los países de la ex URSS apunta en este sentido. En palabras del propio Rancière, están más allá de lo dado pero intervienen en esta misma configuración de lo dado. Por más que su inexistencia señale una situación de desigualdad *también* presuponen la igualdad, pues aparecen bajo el título de una

“inscripción”. En segundo lugar, estamos tentados de atribuirles a los derechos un efecto “pragmático” o “performativo”, debido a que se vuelve determinante conocer qué hacen las personas con los derechos que se les dice tener. Esto, en el preciso sentido de la construcción de “casos de verificación”, creados no con la pretensión de cerciorarse acerca de la negación o la validez de los derechos en la “realidad”, sino como una capacidad que atenta contra el sentido común -conviene decir: el “reparto de lo común”-. Nos encontramos ante un principio tomado del pensamiento althusseriano: no existe un sujeto preconstituido *anterior* al proceso de subjetivación, por ello el hombre y el ciudadano *no existen* como grupos empíricos de individuos. Escribe Rancière:

Los sujetos políticos no son colectividades definidas. Son nombres excedentes, nombres que plantean una pregunta o disputa (*litige*) acerca de quién es incluido en su cuenta. De esta manera, libertad e igualdad no son predicados pertenecientes a sujetos definidos. Los predicados políticos son predicados abiertos: abren una disputa acerca de qué implican exactamente y a quién conciernen en qué casos (2010, p. 14).

En consecuencia, la limitación de la comprensión de Arendt se debería a la mantención de su férrea distinción entre lo privado y lo público, coincidente con la de hombre y la de ciudadano. Pero es justamente en la zona gris de esta *indecibilidad* donde reside la política. Para hacer mención al título de un trabajo de Rancière que fuimos siguiendo hasta aquí, los derechos encuentran su lugar en “los bordes de lo político”: “La política se trata de ese borde. Es la actividad la que trae de vuelta la pregunta” (Rancière, 2010, p. 14). Ahora estamos en mejores condiciones para retomar la pregunta por el sujeto de los derechos humanos, que equivale a preguntarse por el sujeto de la política. El sujeto de la política establece un “disenso” al modo de una fisura en las coordenadas bajo las cuales percibimos lo dado como dado. En otras palabras, dirá Rancière, reúnen el mundo de lo posible y el de lo imposible en un solo mundo. De forma tal que la oposición entre hombre y ciudadano no es el signo de un abismo insalvable, más bien representa “(...) la apertura de un intervalo para la subjetivación política” (Rancière, 2010, p. 15). Los nombres políticos son porosos, borrosos, y los

sujetos políticos intentan precisarlos, determinar su alcance, ponerlos a prueba. Por esta razón son nombres problemáticos, “litigiosos”.

Ahora bien, el sujeto político por excelencia, el que se interroga por los nombres políticos, es el *demos*. Pero, atención: el *demos* no es ni el “pueblo” ni las “clases bajas”; no tiene una identidad definida de antemano, no constituye una esencia. Rancière entiende por él el poder de los que no tienen poder. Los que no están calificados para mandar salvo, si se nos permite el juego de palabras, porque en esta descalificación reside su calificación. Alude a una suplementariedad de la totalidad que no podría ser incluida en ella mediante una forma de existencia “positiva”: es la conocida idea de la “parte de los que no tienen parte”. Sin embargo, conviene insistir en que la parte de los que no tienen parte se estructura como un “espacio vacío” que, en cierto modo, corroe la totalidad. Quizás convenga extraer una conclusión anticipada para nuestro interés, y es que la política no constituye una esfera -son muchos ya los pensadores que han criticado su comprensión “topográfica”-, sino un proceso. Por tanto, no debe existir un “hombre” detrás de los derechos del hombre, como presupondría Arendt, en todo caso este lugar permanece vacío -un hiato, si se quiere- para que pueda producirse el proceso de subjetivación política. Pero continuemos con la idea de un espacio vacío en torno al cual pueden reivindicarse unos derechos cualesquiera. El vacío no permanece simplemente vacío, debe llenarse de contenido, precisamente este movimiento es el que le brinda su razón de ser. Pues bien, Rancière sugiere que la función “ideológica” -si es que puede llamársela así- de los derechos humanos en el mundo poscomunista o, para decirlo sin rodeos, en la última fase del imperialismo norteamericano, es presentar víctimas absolutas que no pueden ejercer ningún derecho. Consecuentemente, si ellos no pueden hacerlo alguien más tiene que llenar este vacío. La constitución de diversos absolutos (la “víctima absoluta”, dañada por un “mal absoluto” y la prescripción de una “justicia infinita”) vuelve a despolitizar el conflicto al cerrar el “intervalo político del disenso” y verse reducido a la abstracta lucha entre el Bien y el Mal.

Nuevamente estamos fuera del derecho y la política; nuevamente la ontología nos impide pensar el presente al deslizarnos hacia el terreno de la ética para dirimir los conflictos¹¹.

V. Conclusión

Como intentamos poner de manifiesto, el núcleo de la crítica de Hannah Arendt a los derechos humanos se dirige a señalar su determinación “invertida”, esto significa que su crisis en el período de entreguerras reveló que la ciudadanía no se construye sobre la humanidad, sino que la primera es la que garantiza a la segunda. El supuesto de esta tesis incluye, asimismo, la distinción concomitante entre esfera pública y esfera privada. Pero tanto la inversión que la crisis de los derechos humanos aparentemente dejó ver, así como el intento de restablecimiento de una comunidad política, no representan meramente una constatación neutral: reflejan la prioridad que Arendt confiere a la vida pública por sobre la vida privada. Con lo cual, según Rancière, lo que verdaderamente está en juego es una crítica a la democracia moderna por haber confundido “libertad política” con “libertad social”. Y es en este punto donde se vuelve necesario comprender su propia idea de democracia como la superposición de dos órdenes, mutuamente contaminados: el “policial”, que pretende hacer coincidir al orden social consigo mismo, fijando sus “partes” con sus respectivos intereses pasibles de ser armonizados por la lógica consensualista y el “político”, el que cuestiona aquella división primera en “partes”.

Pero la “policía” no es “política”, esta última se revela en toda su magnitud cuando se cuestiona a la primera, cuando se propone alterar su “reparto de lo sensible”. Por este motivo la crítica de Rancière a la comprensión de la significación de los derechos en la teoría de Arendt se remonta hacia algo más profundo: en sus propios términos, hacia el terreno de la “archipolítica”. Porque la igualdad política se relaciona constitutivamente con la (des)igualdad social, no existe un reino de la

¹¹ Quien, a nuestro juicio, ha permitido extraer buena parte de las consecuencias del llamado “giro ético” del pensamiento contemporáneo ha sido Alain Badiou. Véase su trabajo *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal* (2004a) y dos breves artículos: “La idea de justicia” (2004b) y “La ética y la cuestión de los derechos humanos” (2000).

libertad más allá del reino de la necesidad, lo cual fijaría a la política en un lugar determinado y no la comprendería como un proceso. De ahí que los derechos humanos no posean ningún fundamento, ni la historia ni la naturaleza humana, pero tampoco, y más importante, no broten de una comunidad autotransparente, sino que nacen de su carácter litigioso, de la imposibilidad de desligar a la policía de la política.

El sujeto que está destinado a encarnar esta no coincidencia constitutiva es el *demos*, quien registra la unidad a través de la división pero, por ello mismo, lo hace en torno a un lugar vacío. En el caso de los derechos, puntualmente, es este vacío el que abre la posibilidad de un “intervalo” para la subjetivación política, permitiendo el juego entre aquello que “es” y aquello que “no es”. Curiosamente, aunque de modos disímiles, tanto la valoración de Arendt como la figura del “estado de excepción” en Agamben señalan un vacío. El problema es cómo comprenderlo. En Arendt, como señalamos, resulta en una nada o en una tautología. Pero en Agamben es el propio derecho el que se organiza en torno a esta nada, al espacio anómico de su suspensión. El “estado de excepción”, si ya está siempre ahí, escaparía a la posibilidad del disenso político porque, según Rancière, se parece más a un destino ontológico que a una relación producida históricamente e históricamente variable. Lo que en el fondo intenta advertirnos Rancière es la peligrosa solidaridad entre las teorías que señalan la reducción de la actividad humana a una nada y quienes, efectivamente, hacen todo lo posible por reducirla a esta nada.

Sin embargo, a la luz del momento presente, habría que sostener la fuerza contraria de las dos posiciones: una anuncia la pesadilla inminente, el control de la política mediante el estado de excepción; la otra sostiene por qué no podría volverse realidad, siempre y cuando el *demos* se redescubra como el sujeto de la política y no la deje confinarse en el Estado.

VI. Bibliografía

Agamben, G. (2010). *Estado de excepción*. (F. Costa e I. Costa, Trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. (G. Solana, Trad.). Madrid: Taurus.

Badiou, A. (2004a). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. (R. Cerdeiras, Trad.). México: Herder.

Badiou, A. (2004b). La idea de justicia. *Revista Acontecimiento*, N° 28, pp. 1-11.

Badiou, A. (2000). La ética y la cuestión de los derechos humanos. *Revista Acontecimiento*, N° 19-20, pp. 1-7.

Balibar, É. (2007). La impolítica de los derechos humanos. Arendt, el “derecho a tener derechos” y la desobediencia cívica. *Revista Erytheis*, N° 2, noviembre.

Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. (H. Murena y D. Vogelmann, Trads.). Buenos Aires: Terramar.

Cristobo, M. (2017). *Marxismo y Derechos Humanos: el planteo clásico y la revisión posmarxista de Claude Lefort*. Córdoba: Editorial del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

Cristobo, M. (2014). La crítica de Marx a los derechos humanos desde el pensamiento de lo político”. *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 11, N° 25, 315-339.

Cristobo, M. (2011). Claude Lefort: los derechos humanos como el fundamento del orden democrático. *Revista Astrolabio*, N° 7, pp. 210-237.

Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática*. (E. Molina, Trad.). Barcelona: Anthropos.

Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. (I. Agoff, Trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.

Marchart, O. (2009). El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. (M. Álvarez, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible: estética y política*. (M. Padró, Trad.). Buenos Aires: Prometeo.

Rancière, J. (2013). *El espectador emancipado*. (A. Dilon, Trad.). Buenos Aires: Manantial.

Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética*. (M. Petrecca, L. Vogelfang y M. Burrello, Trads.). Buenos Aires: Capital Intelectual.

Rancière, J. (2010). ¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?. *Derecho y Barbarie*, (A. Piechestein y S. Ghiglione, Trads.), N° 3.

Rancière, J. (2007a). *El desacuerdo. Política y filosofía*. (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.

Rancière, J. (2007b). *En los bordes de lo político*. (A. Madrid, Trad.). Buenos Aires: La Cebra.

Rancière, J. (2004). ¿Who is the subject of the Rights of Man?. *South Atlantic Quarterly*, 103: 2/3, primavera/verano, pp. 297-310.