

## AGITADO Y REVUELTO: DEL “ARTE DE LO POSIBLE” A LA POLÍTICA EMANCIPATORIA<sup>1</sup>

Benjamín Arditi<sup>2</sup>

barditi@unam.mx

### Resumen

Este artículo explora la persistencia de la agitación en políticas de emancipación. Polemiza con la caracterización que hace Bismarck acerca de la política como “arte de lo posible” que fue retomada posteriormente como consigna por el realismo político. También toma distancia de las visiones escatológicas de la emancipación del tipo que asociamos con el jacobinismo. El propósito de esto es desestabilizar las fronteras entre lo posible y lo imposible y entre política revolucionaria y no revolucionaria. La agitación no es un remanente incómodo de la política caliente de antaño sino que sobrevive como periferia interna de la política institucional en democracias liberales. Funciona como un síntoma que impide el cierre de la política en un esquema plenamente normalizado o, lo que es igual, la agitación en combinación con la política emancipatoria hace surgir la “acontecimentalidad” del acontecimiento y permite vislumbrar el papel de lo imposible. Esto me permite introducir posteriormente una definición mínima de emancipación como disputa acerca de si las condiciones actuales impulsan o dañan la igualdad y la libertad, y si otro mundo es o no posible.

*Palabras clave:* agitprop, emancipación, revolucionar, Benjamin, Rancière.

“Agitprop”, la palabra surgida de la contracción de agitación y propaganda política, solía ser parte integral de las actividades de los movimientos radicales que buscaban cambiar el orden establecido. Consistía en sacudir a las masas para llevarlas a la acción. Casi siempre se seguía un mapa de navegación partidista que apuntaba al socialismo o en pos de diversas iniciativas anarquistas, aunque más tarde movimientos fascistas y populistas también incorporaron el agitprop en su práctica política. Los activistas hacían agitprop de distintas maneras, ya fuera ensalzando las virtudes de la línea del partido entre los sindicatos, vendiendo periódicos de su agrupación en las calles, publicando panfletos que atacaban tanto al gobierno como a los ricos y poderosos o denunciando a la sociedad de clases como causa directa de la situación miserable de la mayoría de la gente. Tal era su función pedagógica: educar a las masas para la acción.

Estos activistas también enfrentaban a sus adversarios, organizaban huelgas y manifestaciones y, a veces, también se embarcaban en la así llamada *propaganda armada* que

---

<sup>1</sup> Una versión previa de este artículo fue publicada bajo el título de “Stirred and shaken: a symptomatology of the ‘art of the possible’” en la revista inglesa de teoría crítica *Parallax* Vol. 11, No. 4, 2005, pp. 12-22. Esta es una versión revisada y expandida incluida en mi libro *La política en los bordes del liberalismo: Diferencia, populismo, revolución, emancipación*, Gedisa, Barcelona, 2010.

<sup>2</sup> Doctor en Teoría Política, Universidad de Essex, Reino Unido. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

consistía en realizar acciones directas con un propósito ejemplar —el asalto a bancos para financiar las actividades de la organización o el poner bombas en instalaciones gubernamentales para amedrentar al enemigo y suscitar el entusiasmo entre sus seguidores. Tal era la función política e ideológica de la agitación. Tanto los aspectos pedagógicos como los ideológico-políticos buscaban dar cuenta de la aptitud y capacidad del grupo para dirigir el movimiento y, a la vez, mostrar que un mundo distinto era posible y deseable. Todo esto hacía que agitprop fuera una parte integral de la política emancipatoria. Hoy por hoy, el término agitprop ha perdido mucho de su lustre. A excepción de pequeños grupos en la periferia ideológica de la política, la mayoría de la gente prácticamente lo ha abandonado. Sobrevive apenas como un término chic entre *hacktivistas* y escritores radicales de *blogs* culturales o en las narrativas de historiadores y antiguos simpatizantes del socialismo y el sindicalismo. El discurso en torno a la emancipación, algo que fue central para la política radical desde 1789 hasta 1968, ha pasado a ser visto como una suerte de anacronismo en el marco del consenso liberal-democrático imperante.

La política radical y clasista ha dado paso a los “partidos atrapa todo” (*catch-all parties*) que buscan ocupar el centro del espectro político. La agitación ha sido reemplazada por charlas motivacionales y la propaganda se ha convertido en mercadeo electoral de la mano de administradores profesionales de campaña. El ex presidente de Estados Unidos, Gerald Ford, describe el panorama político resultante de todo esto de manera nada halagüeña al decir que nos encontramos hoy en un escenario dominado por “candidatos sin ideas que contratan a consultores sin convicciones para dirigir campañas sin contenido” (*in* Carlson, 1999). Ford exagera, o por lo menos así nos gustaría que fuera, pero identifica una tendencia política que ahora incluye a organizaciones de centro-izquierda que han aceptado a la economía de mercado y que no tienen reparos en postular una agenda de capitalismo con un rostro más humano.

Existen, claro, otras razones para explicar el aparente deceso de la agitación política, por lo menos entre grupos de la izquierda. Una de ellas es que la brújula política que señalaba el camino al socialismo ya no resulta ser tan clara como antes. El desencanto con el así llamado *socialismo realmente existente* del antiguo bloque soviético y China durante las décadas de los setenta y de los ochenta y la ausencia de proyectos capaces de generar entusiasmo duradero tras el colapso de la mayoría de esos regímenes mermó considerablemente el capital teórico y empírico del socialismo. Hoy resulta difícil saber en qué consiste una política emancipatoria en un escenario dominado por la política convencional y salpicada por ocasionales arrebatos de indignación bienintencionada acerca del estado de cosas en el mundo. Aquellos quienes alzan su voz están motivados por la expectativa de que otro mundo es posible, pero se tropiezan con dificultades a la hora de articular cómo debiera ser ese mundo o qué debe hacerse para que ese mundo se haga realidad. Otra razón es el hecho de que una buena parte de lo que solía pasar por radicalismo político se ha desplazado de los movimientos de masa a los campus universitarios, especialmente en el mundo anglosajón. Allí ese radicalismo encontró un cómodo nicho gracias a la respetabilidad académica que adquirieron el posmarxismo y los llamados estudios culturales. Esto ha creado una fachada de activismo político, una suerte de activismo político en paralaje dado que se manifiesta a través de discusiones intelectuales sofisticadas en torno a temas de moda como: el debate sobre el concepto de multitud, el tratamiento de la alteridad o el estatuto de la subalternidad y los estudios poscoloniales. Por último, relacionado con lo anterior, durante los diez o más años en los que el tema de la diferencia (de género, sexo, raza o etnia) funcionó como

santo y seña de la política progresista, el radicalismo se mantuvo incómodamente cerca del moralismo de la política de la identidad y la corrección política que emergieron como efectos programáticos de las guerras culturales de las décadas de los ochenta y de los noventa.

Lo sorprendente es que esto no significa que la agitación política haya perdido relevancia para las pulsiones emancipatorias o que la razón cínica y la desilusión dominen de manera incuestionable. Lo que ha ocurrido es que ya no coincide con una función específica dentro de una organización (algo así como una sección o secretariado de agitación y propaganda) y tampoco está sujeta a un estilo insurreccional de hacer política, de manera que cualquier recuperación del término implicará una suerte de rompimiento con el sentido general que tenía en su contexto original. Todavía hay lugar para la agitación o, si se quiere, para el “agitado y revuelto” mencionado en el título de este artículo en alusión al riguroso modo de preparación del cóctel preferido de James Bond. Sólo que aquí, en vez del famoso “shaken, not stirred” - agitado, *no* revuelto - del superagente, he optado por la conjunción “y” para resaltar la fuerza y actualidad de la agitación en las políticas de emancipación.

### **La codificación realista de lo posible**

Podemos empezar a indagar acerca de esta permanencia de la agitación examinando el comentario hecho por Bismarck: “la política es el arte de lo posible”, frase que da a entender que uno debe optar por un curso de acción que busque lograr aquello que en efecto es viable en una situación dada o bajo circunstancias que no escogimos. Es difícil no coincidir con esta aseveración excepto por el hecho de que lo que realmente se quiere decir cuando se habla del “arte de lo posible” es que la política es un código que sólo puede ser descifrado por un lenguaje realista. Esto se debe a que, en política, los intereses predominan por sobre los principios. Para los realistas, el mundo está regido por la lógica de los resultados y quienquiera que juegue a la política debe basar sus razonamientos en hechos y no en ideologías, debe anteponer los intereses nacionales o partidistas a las ideas más amplias acerca del bien y debe respaldar tales intereses recurriendo (o, por lo menos, amenazando con recurrir) al uso de la fuerza. Esto explica por qué consideran que la búsqueda de un “deber ser” normativo o el proponerse metas que no guardan proporción con nuestros recursos es un empeño quizá bien intencionado pero esencialmente ingenuo y generalmente ineficaz. En política, hacer lo correcto es hacer lo posible, cosa que por definición significaría también abrazar al realismo.

El realismo se apropia de la aseveración de Bismarck, entre otras cosas, porque él mismo creía que el arte de lo posible era un arte que los realistas desempeñaban mejor. Pero los realistas no son un grupo homogéneo. El príncipe Salina, personaje en la novela *El gatopardo* de Giuseppe di Lampedusa, representa el arquetipo de la variante cínico-conservadora del realismo cuando alega que “algo debe cambiar para que todo siga igual”. Esto describe lo que se conoce como *gatopardismo*, entendido como la búsqueda de cualquier cosa que uno quiera lograr mediante compromisos y acomodos dentro del *status quo* o el arte de mover las piezas de manera

tal que los cambios en realidad no lleguen a afectar un estado de cosas en donde los ricos y poderosos del momento tengan la sartén por el mango. En el gatopardismo no tiene cabida la política emancipatoria y en este la agitación desempeña un papel puramente instrumental en las luchas de poder entre grupos de interés. El realismo también es compatible con un tipo de política menos conservadora. Si lo posible alude a lo que es viable, entonces un cambio radical —por ejemplo, intentar cambiar el *status quo* si las circunstancias son propicias para ello— debe ser parte integral de la estructura de posibilidades que ofrece el arte de lo posible. En el ámbito de la alta política de las relaciones interestatales, cambiar el *status quo* podría significar instituir algo similar al tratado de Westfalia, que creó el marco de referencia para el sistema interestatal de los siguientes 300 años, o también puede ser entendido como un mero cambio de la posición relativa de los distintos Estados a través de guerras y alianzas dentro del marco westfaliano. Lo primero es revolucionario, aunque no necesariamente emancipatorio, mientras que lo segundo es banal, ya que lo único que hace es glorificar una perturbación entrópica que simplemente reproduce el código que gobierna un juego político consistente en el incesante cambio de la geometría del poder entre los Estados. La agitación, en el caso de que se hubiera dado, ocurría dentro de los límites de un radicalismo conservador que mantenía el código intacto. Los bolcheviques, por el contrario, ilustran una variante radical de lo posible, supuestamente desde una perspectiva emancipatoria. Esto se debe a que, en la coyuntura de 1917, ellos se dieron cuenta de que una revolución era factible y procedieron en consecuencia. Para ellos la agitación era un medio para precipitar la confluencia de la gente en un proyecto de cambio a través de los múltiples y frecuentemente discontinuos sucesos que hoy agrupamos bajo el rótulo de revolución rusa.

No importa por cuál sabor del realismo nos inclinemos, igual quedan dudas acerca de cuán convincente es su concepción acerca del arte de lo posible, aunque sólo sea porque su criterio para identificar lo factible parece ser tan sencillo. Bastaría con desembarazarnos de visiones normativas y de las así llamadas expectativas ideológicas y estaríamos listos para proceder. Pero, ¿será que en realidad todo es tan sencillo? Me surgen no pocas reservas sobre esta manera aparentemente *a*-normativa y *a*- (antes que anti) moral de asumir la política, la menor de ellas es que la decisión de evitar las visiones normativas y las expectativas ideológicas como cuestión de principios se convierten tácitamente en una suerte de criterio normativo o principio rector del realismo.

En primer lugar, tenemos el problema de la transparencia: es en extremo difícil identificar lo posible en medio de una coyuntura dada pues con frecuencia sólo llegamos a comprender lo que es o fue viable en retrospectiva. Lo posible nunca es un asunto seguro, lo cual explica en parte por qué suele haber tanto desacuerdo entre quienes deben decidir si algo es viable o no.

En segundo lugar, se supone que las decisiones acerca de lo que es factible deben tomarse con base en intereses antes que principios, pero es cuestionable si en efecto existe algo que pudiera llamarse decisiones libres de toda normatividad. Si sólo se puede definir este tipo de política a partir de los intereses, entonces el arte de lo posible no sería más que una búsqueda de lo que se puede hacer sólo porque se puede hacer. Esto constituye una visión muy restrictiva de lo que es la política. Condena la política realista a la entropía, como ya se señaló al respecto de las luchas por el poder entre Estados, o convierte lo que se puede hacer en otro nombre para un juego gobernado por la razón cínica.

En tercer lugar, los realistas no siempre son consistentes en su crítica de las orientaciones normativas o de las visiones “ideológicas” de la política. Hicieron un hazmerreír del ex presidente de Estados Unidos, Woodrow Wilson, por haber pretendido hacer del mundo un lugar seguro para la democracia, ya que esta declaración de principios reñía con un axioma de la *realpolitik*, a saber: los países tienen principios e intereses, y a veces deben sacrificar los primeros en aras de los segundos. Con todo, los herederos de realistas como Carl Schmitt y Hans Morgenthau no ven contradicción alguna cuando alegan que el criterio rector de sus decisiones políticas es el interés nacional y acto seguido invaden un país para derrocar a su dictador en nombre de la libertad y la democracia, dos objetivos ideológicos basados en una cierta concepción del bien.

En cuarto y último lugar, la perspectiva realista de la política deja poco espacio para una política emancipatoria. Esto se debe a que la emancipación conlleva una dimensión ética que no se puede reducir a meros intereses. Tal dimensión consiste en representaciones de formas alternativas del ser, que sirven para motivar a la gente en apoyo de un grupo o proyecto particular. La ética nos brinda modos de articulación entre las representaciones de aquello por lo que luchamos y las razones que justifican por qué vale la pena hacerlo. Cooke llama a esto “pensamiento utópico”. Habla de utopía no porque dichas representaciones sean imágenes fantasiosas del futuro, sino más bien porque una utopía tiene “la capacidad para invocar imágenes éticas vívidas de una ‘sociedad buena’ que sería realizable sólo si ciertas condiciones actualmente hostiles son transformadas”, agregando luego que sin tales imágenes, una “perspectiva emancipadora sufriría de un déficit motivacional y justificador” (Cooke, 2004, p. 419)<sup>3</sup>.

Incluso si hacemos caso omiso de estas reservas, aún queda una última objeción: una política de lo posible descarta lo imposible con demasiada ligereza al plantear que la posibilidad de lo factible excluye lo imposible. Esto no me resulta convincente. Se trata de una visión maniquea que da por hecho que las fronteras que separan lo posible de lo imposible son estables y se olvida, por lo tanto, de que lo que en efecto se puede hacer está en deuda con lo imposible.

Cuando hablo de “lo imposible” no me refiero a aquello que jamás podría suceder y nunca va a ocurrir, sino más bien al efecto presente, actual, de algo que estrictamente hablando no es posible en un campo dado de la experiencia, pero que impulsa a la gente a actuar como si lo fuera. Tal es el caso, por ejemplo, en las luchas por la democracia en América Latina. A pesar de algunas salvedades, se puede comparar el papel que desempeña lo imposible con el *entusiasmo* en Kant, con la *fuerza mesiánica débil* de Benjamin y el *à-venir* de Derrida. Todos estos conceptos aluden a algo que trasciende el razonamiento algorítmico de lo meramente calculable -

---

3 Está, también, la crítica clásica al realismo, a saber, que su pretendida superioridad epistemológica suena vacía porque da por hecho que su propio discurso describe las cosas tal como son. Barthes cuestiona esto en *S/Z* mediante una lectura ingeniosa de un texto realista— la breve novela *Sarrasine* de Balzac— que demuestra que la intertextualidad se encarga de socavar la pretensión realista de que nos ofrece una mera transcripción denotativa del mundo. En sus palabras: “La denotación no es el primero de los sentidos, pero finge serlo; bajo esta ilusión no es finalmente sino la *última* de las connotaciones (la que parece a la vez fundar y clausurar la lectura), el mito superior gracias al cual el texto finge retornar a la naturaleza del lenguaje, al lenguaje como naturaleza: por muchos sentidos que libere una frase posteriormente a su enunciado, ¿no parece decirnos algo sencillo, literal, primitivo: algo verdadero en relación a lo cual todo lo demás (lo que viene después, encima) es literatura?” (Barthes, 2001, p. 6).

trátese de un análisis de factibilidad o de un cálculo costo-beneficio - y plantea la promesa de algo distinto por venir. Sin esta apertura hacia la *acontecimentalidad* o eventualidad del evento, como lo llama Derrida, sin un esfuerzo por perturbar o interrumpir lo dado el arte de lo posible no podría dar cuenta de una política emancipatoria y de su reivindicación de que otro mundo es posible, o sólo podría hacerlo de manera azarosa y retroactivamente. Por ejemplo, podríamos discutir hasta la saciedad si los bolcheviques hicieron un cálculo razonable respecto a la madurez de las condiciones para la revolución o si simplemente tuvieron suerte, pero de lo que podemos estar absolutamente seguros es de que el pueblo ruso no se lanzó a las calles arriesgando sus vidas simple y llanamente porque sus líderes les dijeron que la revolución se podía hacer. El pueblo decidió luchar porque pensó que estaría mejor precipitando la caída del régimen zarista e intentando construir una sociedad distinta. Por eso digo que lo posible no trabaja en solitario. Sea como entusiasmo o anticipación frente a algo por venir o como imágenes capaces de darle consistencia y atractivo ético a dicho entusiasmo, la fuerza movilizadora de lo imposible ya estaba en juego en la puesta en forma de lo que los revolucionarios de 1917 creían que se podía lograr y lo que el pueblo pensaba que era deseable hacer.

### **Lo imposible como suplemento**

Es posible observar con mayor detalle el juego que se establece entre lo posible y lo imposible examinando dos casos. El primero es el juicio por rebelión que se le hizo a Auguste Blanqui, el revolucionario francés del siglo XIX. Rancière cita un pasaje de su interrogatorio:

Al solicitarle el presidente del tribunal que indique su profesión, respondió simplemente: “proletario”. Respuesta ante la cual el Presidente objeta de inmediato: “Esa no es una profesión”, sin perjuicio de escuchar enseguida la réplica del acusado: “Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos”. A consecuencia de lo cual el Presidente acepta que el escribano anote esta nueva “profesión” (Rancière, 1996, p. 54).

Rancière utiliza este intercambio para ilustrar lo que él entiende por *proceso de subjetivación*, que no consiste única o simplemente en afirmar una identidad sino también, y al tiempo, en rechazar una identidad que es dada por otros. Se trata de un proceso de des-identificación o desclasificación: cuando Blanqui se identificó a sí mismo como proletario, estaba rechazando el nombre que las autoridades le habían asignado y asumiendo el de un paria: “el nombre de aquellos a quienes se niega una identidad en un determinado orden de policía” (Rancière, 2000, p. 148).

Los proletarios con los que Blanqui se identificaba no contaban, políticamente hablando, en la Francia de la década de 1830, de manera que alegó pertenecer a aquella parte a la que no se le hacía justicia - a la que se le infligía un daño - porque se le negaba participación en dicha sociedad. El proletariado era la parte sin parte en aquella Francia - eran los “sin tierra” franceses, por decirlo de alguna manera. Rancière también menciona otro calificativo para los parias: “todos somos judíos alemanes” (2000, p. 149), consigna inscrita en los muros de París en mayo de 1968 luego de que el gobierno deportara a Daniel Cohn-Bendit, un joven franco-alemán, quien fuera uno de los líderes estudiantiles de la Sorbona. Los ciudadanos franceses que coreaban dicha consigna manifestaban así su solidaridad para con un camarada y al tiempo desestabilizaban el lugar/identidad que el *status quo* les había asignado. Procedían a desclasificarse, de este modo, de lo que las autoridades definían como constitutivo de “lo francés” alegando estar tan desamparados - sin tierra y sin patria - en su Francia nativa como lo estaba el semi-extranjero Cohn-Bendit. Se estaban embarcando en un proceso de subjetivación al declarar ser objeto de un daño y poner en entredicho el campo de experiencia existente.

Estos ejemplos ilustran la distinción que Rancière hace entre *policía* y *política*. Por *policía*, no se refiere al cuerpo uniformado que se encarga de hacer cumplir la ley, sino lo que él denomina la *partición de lo sensible* que establece la distinción entre lo visible y lo invisible y entre lo que se oye y lo inaudible. Para dicha “policía”, “la sociedad consiste de grupos dedicados a modos de acción específicos en lugares en donde tales ocupaciones se ejercen, mediante maneras de ser que se corresponden a tales ocupaciones y a tales lugares” (Rancière, 2001). La sociedad no tiene vacíos: todo el mundo tiene un puesto asignado y no hay remanentes por asignar. En el caso de Blanqui, el Presidente del tribunal no podía reconocer proletario como profesión simplemente porque era incapaz de separar la idea de profesión de un trabajo reconocido como tal, y obviamente proletario no coincidía con ninguno. Siglo y medio más tarde, las autoridades no podían entender por qué los manifestantes franceses alegaban ser judíos alemanes cuando en efecto la gran mayoría de ellos eran católicos franceses. La política altera este arreglo y lo suplementa con la parte de aquellos que no tienen parte, con la parte que no cuenta; ella introduce el “ruido” de los parias dentro del orden de la policía. Proletario y judíos alemanes, los nombres erróneos que asumieron Blanqui y los estudiantes franceses, desafían la partición de lo sensible vigente. Le dan nombre a aquella parte que no tiene lugar propio en el orden de la policía y demuestran que es posible crear otro mundo donde quienes asumen los nuevos nombres encontrarán su lugar o, para usar los términos del propio Rancière, su disenso muestra la presencia de dos mundos alojados en uno solo.

El segundo caso que quiero mencionar también implica un interrogatorio. Allport lo cita en su clásico trabajo sobre el prejuicio intergrupal: “Una mujer negra era la parte demandante en un caso judicial referente a una cláusula restrictiva en un contrato. El abogado de la defensa le preguntó: ‘¿Cuál es su raza?’ ‘La raza humana’, contestó ella. ‘¿Y cuál es el color de su piel?’ ‘Color natural’, respondió.” (Allport, 1962, p. 155). Allport señala que la estrategia del abogado lleva la impronta de lo que él llama un mecanismo de condensación, es decir, la “tendencia a amalgamar el símbolo con lo que éste representa” (1962, p. 154) - en este caso, los signos visibles de ser una mujer negra y la consiguiente inferencia de que serlo implica un estatus inferior. No existe un nexo causal entre el color de la piel y el estatus social excepto a través de este mecanismo de condensación. El prejuicio surge cuando alguien hace tal conexión. La

clasificación que hace el abogado siguiendo líneas raciales (y el hecho de que considera que el color de piel de la mujer es un asunto relevante en un tribunal) pretende particularizar a la mujer dentro de un modo de ser que coincide con una partición racial de lo sensible - vale decir, con una distribución racial de cuerpos, lugares y funciones.

A nosotros nos interesa más el tipo de argumentos esgrimidos por la mujer dado que su respuesta subvierte la lógica racial del abogado. Ella se niega a identificarse en términos raciales e invoca una igualdad que se le ha negado: igual que su interrogador, ella también forma parte de la raza humana, y el color de su piel, tal y como el color de la piel de su contraparte, es natural. Su estrategia retórica busca alterar la supuesta naturalidad de un código racial jerárquico que se acepta ya sea como hecho o destino. Se trata de una estrategia análoga a la de Blanqui, en cuanto que consiste en una desclasificación, como ya se ha señalado, y de una subjetivación simultáneas: la mujer asume nombres “erróneos” (ella es humana y natural) no porque tales nombres no tengan lugar en el orden existente, sino porque la partición racial de lo sensible le causa perjuicio al disociar igualdad y raza. Una vez más, aquí se manifiesta un esfuerzo por crear otro mundo desde adentro del orden policial, esta vez sustentado no en la emancipación de los proletarios sino en la verificación de la igualdad racial.

Ambos casos dislocan la codificación realista del arte de lo posible en la medida en que articulan a este último con lo imposible. Hipotéticamente, Blanqui hubiera podido responder a las preguntas de sus interrogadores en términos que les fueran familiares a ellos. Sin embargo, optó por utilizar su juicio para recordarles a todos los presentes en el tribunal que él formaba parte de la mayoría de la gente que a su vez no hacía parte de la sociedad francesa y que un mundo donde los proletarios ya no serían más parias se estaba gestando dentro de esa misma sociedad. La querellante en el ejemplo de Allport también hubiera podido respetar las reglas del juego con la esperanza de que así mejoraría sus oportunidades de ganar el caso, pero al describir su negritud como algo irrelevante, por la sencilla razón de que tal condición era natural, y al aseverar que su raza era parte de la raza humana y por ende universal, buscaba alterar un *status quo* racial en el que los negros no eran considerados como iguales a los blancos.

Gente como ella y como Blanqui bien pueden ganar o perder, pero ese no es el punto determinante. Lo que aquí importa es que otorgarles visibilidad a los proletarios en un espacio de aparición que los excluye o postular la igualdad racial en medio de un orden donde los negros no cuentan es actuar políticamente, pero de una manera muy específica: no haciendo aquello posible, sino más bien *redefiniendo* lo que se puede hacer. Blanqui y la mujer negra demostraron que la percepción realista y del sentido común acerca de la política como arte de lo posible no logra percibir que, cuando se trata de una acción colectiva - particularmente cuando se trata de una política emancipatoria -, lo imposible ya está implicado en el pensamiento mismo de lo posible. Toda acción que busca lograr algo más que un reposicionamiento dentro del orden existente - es decir, que en realidad busca transformar las condiciones dadas por ese orden - se propone metas que pueden parecer imposibles. Aquellos quienes toman parte en tales acciones están motivados por una promesa de algo distinto por venir.

## La agitación como develamiento y traducción

Es posible utilizar los dos casos presentados en la sección anterior para alegar que Blanqui y la querellante también se embarcan en una tarea de agitación en el sentido etimológico del término dado que ambos quieren poner algo en movimiento. Ellos agitan el *status quo*. Es cierto que esto no es suficiente para cambiar la partición de lo sensible ya que las grandes transformaciones no ocurren a través de acciones individuales sino mediante la puesta en movimiento de colectivos humanos. El valor de su gesto, sin embargo, reside en su ejemplaridad. Lo ejemplar es extra-ordinario; se asemeja a la excepción en el sentido schmittiano de un instante en el que “la fuerza de la verdadera vida”, como él mismo lo llama, sacude el patrón de repeticiones mecánicas que caracteriza a las épocas o los tiempos normales (Schmitt, 2001, p. 29). Lo ejemplar también nos muestra la relación fluida entre la acción individual y la colectiva. Lo que Blanqui y la querellante hicieron como individuos reverberó más allá de la singularidad del caso personal al convertirse en fuente de inspiración para generar impulsos de emancipación entre sus contemporáneos. Su acción contribuyó a mantener abierta la promesa de algo distinto y posiblemente mejor por venir.

Debemos decir algo más respecto a este juego entre lo singular y lo colectivo, especialmente sobre cómo interviene en la disrupción de lo dado. A diferencia de otras encarnaciones de la agitación, aquí el aspecto institucional está relativamente ausente porque Blanqui y la querellante no actúan en nombre de un grupo político ni promocionan sus objetivos estratégicos. Pero al igual que en agitprop, sus acciones de disenso tienen el valor pedagógico-político de un develamiento. Agitan el estado de cosas para hacer visible la exclusión de proletarios y de negros, sea porque esta exclusión no es inmediatamente evidente o porque quienes la viven en carne propia confunden su condición de desigualdad con la manera como funcionan las cosas. Su gesto individual de develar la inequidad presente y presentarla como injusta e innecesaria nos instruye en la promesa de una aparentemente imposible equidad por venir. Abre el camino para la emancipación.

Sería un error afirmar que tal develamiento - y su apuesta por algo por venir - supone una teleo-escatología o promesa de redención final, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la promesa comunista de una sociedad plenamente igualitaria. Esta es la manera clásica de concebir la emancipación: se expone la causa y naturaleza verdadera de la opresión y luego se busca erradicarla por completo. Se trata de una visión problemática no porque el deseo de suprimir la desigualdad sea objetable, sino porque la creencia de que se puede acabar con ella de una vez por todas sí lo es en la medida en que reproduce una teología de la salvación, sólo que con un registro secular. Lo hace imaginando una sociedad poshistórica, reconciliada consigo misma, dado que esta habrá pasado de la igualdad formal del pensamiento liberal a la igualdad sustancial del comunismo mediante la supresión de la propiedad privada que era la responsable de las relaciones de explotación y sometimiento. Lo que quiera que esté por venir se convierte así en otro nombre para la metafísica de la presencia - en este caso, se trata simplemente de una presencia pospuesta: aún no existe la igualdad sustancial, pero es un estado de cosas que tarde o temprano va a llegar.

Una manera más interesante de pensar la actividad de develamiento sería una en la cual se rompa el nexo entre una promesa de algo por venir y la creencia en una redención universal, lo cual implica deshacernos tanto del *telos* como de la escatología. De este modo, la pedagogía de la emancipación ya no dependería de un marco referencial teológico, y el develamiento se convertiría así en una operación “política” en el sentido que Rancière la da a la palabra, es decir, la política pasa a ser concebida como “manifestación de disenso, como la presencia de dos mundos en uno” (2001). Así, todo el proceso estaría signado por la indecidibilidad, pero no porque no se pueda tomar una decisión - decidir es inevitable - sino porque, como dice Derrida, la indecidibilidad alude al hecho de que toda decisión está expuesta de antemano a un riesgo elemental: los operadores del disenso podrían estar proponiendo políticas de emancipación, pero también cosas peores que las que hoy tenemos, por ejemplo, abogando por un mundo fascista o dictatorial.

Precisamente por esto último, alguien como Walter Benjamin podría aceptar la noción de algo por venir pero interpretándola desde la perspectiva de su propio espejo idiosincrásico. Para él, el agitar y revolver propios del develamiento juega con el valor de lo negativo: el develamiento aplica los frenos de emergencia del tren de la historia con la esperanza de que las cosas no empeoren o, para decirlo de manera más dramática, con la esperanza de interrumpir nuestro viaje al abismo. La metáfora de Benjamin coloca a la emancipación en un registro más inquietante. En vez de insistir sobre cómo las cosas serán distintas (y mejores), nos dice que lo peor no es inevitable, siempre y cuando estemos dispuestos a hacer algo por detenerlo.

Según Löwy, con esto Benjamin describe una dimensión utópica frágil, es su manera de mostrarnos las virtudes de la *fuerza negativa* de la utopía (Löwy, 2003, p. 176-78). Esta fuerza frágil o negativa contribuye a reconfigurar la noción de utopía. Ya no se trataría tanto de la búsqueda de una tierra prometida sino más bien de un llamado a actuar para detener o, por lo menos, para retardar nuestro descenso al infierno. Es una manera de señalar que algo parecido a la tesis acerca de la muerte de Dios, propuesta por Nietzsche, se instala una vez que nos deshacemos de la esperanza de un dulce porvenir que nos promete un *telos* del progreso. Una vez muerto Dios o, si uno prefiere ser más cauto y no pronunciarse respecto a este suceso, luego de la paliza que recibiera por parte de los modernos y sus sucesores, ya no podemos contar con el beneficio de un mapa de navegación infalible que nos garantice un desenlace específico. El asunto de si las cosas pueden mejorar (emancipación) o empeorar (fascismo) es indecidible, así es que si no hacemos algo nos vamos al diablo.

Este develamiento pedagógico y político equivale a hablar de la traducibilidad ante la ausencia de un mundo transparente. El develamiento es necesario porque las condiciones de explotación y opresión no son inmediatamente evidentes o, para no caer en el discurso paternalista de las vanguardias, el develamiento entra en juego porque la gente no es ciega a sus circunstancias, pero puede percibir las como el resultado de fuerzas más allá de su alcance. Traducimos una cierta interpretación del mundo a otro lenguaje de percepción para así poder plantear la posibilidad de otro mundo menos opresivo y explotador y para impulsar a la gente a perseguir ese objetivo. El develamiento como traducción es una respuesta - para bien o para mal - a la falta de transparencia de nuestras condiciones, una actividad que busca alentar esfuerzos

emancipatorios o prevenir una catástrofe. Si se quiere, es una manera de hablar de lucha ideológica sin cargar con el lastre connotativo que acompaña al término *ideología*.

Siempre cabe la sospecha de que toda traducción es una traición (como dicen los italianos: *traduttore, traditore*), especialmente si hacemos caso a las advertencias como la que Lyotard enuncia en su libro *La diferencia*, cuando habla de la inconmensurabilidad de los regímenes de frases que buscan tratar un daño. Es cierto que el riesgo de la traición es innegable, así como también lo es la posibilidad de malinterpretar la situación o presentar una visión manifiestamente engañosa del mundo. Sin embargo, esto no puede convertirse en una coartada para justificar la inacción o para optar por una vida contemplativa libre de todo riesgo y peligro. Tenemos que convivir con el riesgo porque de lo contrario nada podría realmente ocurrir.

En lo que concierne a la inconmensurabilidad de Lyotard, Rancière con toda razón alega que quizá no nos sea posible reparar un daño o una injusticia pero sí podemos, por lo menos, lidiar con ellos a través del desacuerdo, lo que quiere decir que el develamiento o la traducción llevado a cabo por la agitación es parte del disenso o la polémica. Reconozcamos también que, al arrojar luz sobre una condición desdichada, no nos cabe esperar llegar a alcanzar la plena conciencia de un ser verdadero que está listo para ser liberado del sometimiento. Tendencias posmarxistas, posmodernas, posfundacionales y otras tantas maneras *pos* de pensar la agitación política y la emancipación suelen desconfiar de significantes trascendentales como el ser verdadero, la emancipación final o la transparencia absoluta. Antes bien, me parece que al abandonar argumentos basados en una supuesta esencia humana y al desligar la emancipación de la influencia de narrativas sustentadas en un *telos* del progreso, descubrimos dos cosas: que el develamiento ya no puede significar mostrar el fundamento último del ser y que la emancipación termina siendo una tarea de Sísifo, es decir, no terminará nunca, y una y otra vez seremos llamados a intentarla de nuevo.

Podríamos entonces sumarnos a la larga lista de gente que ha criticado la conocida tesis de Fukuyama y alegar que nuestra manera de entender el develamiento nos enseña que la historia sigue su curso tan campante luego de su supuesto final. Prefiero evitar este lugar común y ceñirme a la sintaxis conceptual utilizada aquí diciendo que el develamiento nos indica que la necesidad de traducir nunca termina. Y es esta precisamente la razón por la cual la agitación es un suplemento y no simplemente algo que ocurre esporádicamente en las políticas de emancipación. La fórmula taquigráfica para describir este vínculo estructural sería algo como *¡no hay emancipación sin agitación!* Con todo, si nos encontramos, como en efecto muchos alegan, con que la emancipación rara vez surge en el orden del día, ¿significará esto que la agitación es también inusual?

Benjamin se encuentra entre aquellos que creen en la naturaleza episódica de la rebelión. Plantea su punto de vista con gran lucidez y más que una pizca de desasosiego en sus “Tesis sobre la historia”, un breve texto escrito entre 1939 y 1940, a la sombra de la derrota del movimiento obrero, del triunfo del fascismo y el inicio de la Segunda Guerra Mundial. La inquietante brutalidad de Auschwitz, igual que Hiroshima, el Apartheid, Pinochet, Ruanda, Srebernica y un largo etcétera, forman parte de la tempestad del progreso que impulsa al ángel de la historia al que alude la Tesis IX hacia el futuro; todos estos desastres hacen parte de una única

catástrofe “que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies [los del ángel]” (Benjamin, 1969, p. 257). El horror siempre es atávico porque la catástrofe nunca ha dejado de ocurrir; está siempre en curso. Sin embargo, a pesar del lenguaje apocalíptico que usa Benjamin, no hay aquí sólo pesimismo ya que también habla de la posibilidad de la redención, de una “*posibilidad* revolucionaria en el combate contra el pasado de opresión” (Benjamín, 1969, p. 263, las cursivas son mías). Esta posibilidad que menciona Benjamín hace las veces de la contingencia: las cosas pueden ocurrir de una manera, pero también de otra. Con esto nos está señalando que la redención, de ocurrir, depende de que haya o no luchas, y por lo tanto es antitética a la creencia en unas leyes de la historia que nos garantizarían que el futuro es nuestro.

Löwy afirma categóricamente que, desde la perspectiva de Benjamin, sólo podemos interrumpir la catástrofe mediante la acción colectiva, si nos atrevemos a retar a nuestros opresores a través de acciones revolucionarias (Löwy, 2003, p. 59-60). Sostiene, además, que las interrupciones emancipatorias no son más que breves episodios que agujerean la “normalidad” de la dominación y que, por lo tanto, para Benjamin, la tradición de los oprimidos consiste en una serie discontinua conformada por los raros momentos en los que las cadenas de la dominación se rompieron (1969, p. 137).

No es difícil ver por qué la manera como Benjamin concibe a la resistencia y la revolución ayuda a contrarrestar las interpretaciones deterministas de la historia que fueron tan populares entre pensadores progresistas de su tiempo. Sin embargo, igual hay algo que falta cuando asocia el pensamiento sobre la emancipación con la redención revolucionaria del pasado. Benjamin probablemente se da cuenta de que la constitución de los oprimidos como actores políticos no ocurre espontáneamente o, por lo menos, que su confluencia espontánea ocurre muy raras veces, pues si fuera algo cotidiano, la normalidad de la opresión probablemente sería mucho menos normal. La gente tiene que esforzarse para convencerse a sí misma de la necesidad de actuar; además, ese esfuerzo debe ser sostenido en el tiempo si se espera que la acción dé fruto. Sin embargo, Benjamín guarda silencio sobre la mecánica de este proceso porque su idea de lo mesiánico se concentra fundamentalmente en situaciones excepcionales como la que menciona para ilustrar el *Jetztzeit* o tiempo actual del ahora. Nos dice que, de acuerdo con varios testimonios, durante la revolución francesa la gente disparaba contra los relojes de las torres de París para indicar que su objetivo era “hacer estallar el continuo de la historia” (Benjamín, 1969, p. 261).<sup>4</sup>

Poética, como puede ser la imagen de la interrupción, elude la discusión de algo tan pedestre como lo es una *política* de la emancipación con todo y su agitprop, su logística, su temporalidad y sus participantes de carne y hueso reuniéndose para discutir, planear, decidir, probar y modificar el curso de acción en caso de ser derrotados o si las cosas no salen como se esperaba. Lo que quiero decir al contrastar las alturas olímpicas de la emancipación con algo más pedestre como lo es la política emancipatoria es que para que haya tal política uno no necesita

---

<sup>4</sup> Löwy (2003, p. 147) menciona un ejemplo más reciente —que también tiene que ver con relojes— de esta aspiración de hacer explotar la continuidad de la historia. Dice que durante unas manifestaciones “contra de las celebraciones oficiales (gubernamentales) del quinto centenario del ‘descubrimiento’ de Brasil por los navegantes portugueses en 1500, un grupo de indígenas arrojó sus flechas contra el reloj ... que marcaba los días y las horas del aniversario”

estar inmerso en el torbellino de los momentos excepcionales que nos instan a convertirnos en un Mesías colectivo y secular.

### **La emancipación, el “revolucionar” y la región intersticial de la política**

Ahora paso a explicar lo que entiendo por emancipación. Se puede hablar de ella cuando hay una disputa acerca de si las condiciones actuales - o si se prefiere, las relaciones sociales existentes - promueven o dañan la igualdad y la libertad, y acerca de si otro mundo es posible. La política emancipatoria es la práctica que busca interrumpir el orden establecido - y, por lo tanto, que apunta a redefinir lo posible - con el objetivo de instaurar un orden menos desigual y opresivo, ya sea a nivel macro o en las regiones locales de una microfísica del poder. Dicha práctica no describe un acto único y glorioso sino un performativo que enuncia el presente como tiempo de nuestro devenir otro.

Esta definición mínima tiene dos ventajas. La primera es que describe la emancipación sin preocuparse por la manera en la cual las distintas políticas emancipatorias caracterizan el presente e imaginan cómo serían las alternativas. La segunda es que no define los conceptos de igualdad y libertad con referencia a un contenido específico, sea éste “abstracto”, como en el enunciado de “todos los hombres nacen libres e iguales”, o “concreto”, como en la promesa de igualdad radical posterior a la abolición de la propiedad privada en una futura sociedad sin clases. Por el contrario, la definición entiende estos conceptos como efectos de una actividad polémica. La igualdad y la libertad carecen de existencia política relevante si no se hace un esfuerzo por singularizarlas en casos específicos en los que se plantee (1) qué significa hablar de cualquiera de ellas, (2) qué quiere decir que las condiciones actuales les son favorables o perjudiciales y (3) si la posibilidad de un mundo distinto está o no en juego. Al margen de este tipo de polémica lo que tenemos es la política tradicional de siempre, que no es poca cosa, pero no una política *emancipatoria*.

Afirmar que las condiciones que amplían la libertad y la igualdad son mejores que aquellas que las restringen es reconocer que la política emancipatoria tiene una dimensión normativa. Hacer un llamado a involucrarse en disputas sobre el estatus de dichas condiciones significa que también hay en ella una ética, un modo de subjetivación por el cual nos negamos a aceptar la naturalidad del orden establecido y exigimos un mundo diferente. Sostener que sólo podemos corroborar las orientaciones normativas y éticas de la política emancipatoria en una polémica les confiere a ambas una dimensión existencial. La reflexión de Schmitt es útil aquí. Él propone una definición operacional de este aspecto existencial al afirmar que la naturaleza política de un grupo depende de su capacidad para diferenciar a sus amigos de sus enemigos *así como* de su disposición para enfrentar a esos enemigos en un combate.

La dimensión existencial radica en este “así como” de la disposición al enfrentamiento. Una lectura apresurada de Schmitt no logra percibir este lado existencial dado que identifica a lo político con la primera parte de la definición - con la simple capacidad para distinguir amigos de

enemigos - y al hacerlo hace desaparecer el riesgo que está presente en todo posible enfrentamiento. El “así como” significa que quienquiera que apele a una política de emancipación debe estar dispuesto a identificar a aquellos que dañan la igualdad o la libertad, pero también, y más importante aún, debe estar preparado para tomar partido y enfrentarse a ellos públicamente en algún tipo de contienda. Si no hay enfrentamiento, o al menos una voluntad de confrontar a quienes dañan la igualdad o la libertad, lo que tenemos es un grupo de individuos bienintencionados que manifiestan tener una visión moralmente decente - es malo lastimar la libertad y la igualdad - pero no personas que tomen partido y asuman los riesgos de hacerlo.

El argumento existencial de la oposición amigo-enemigo planteado por Schmitt es, claro, bastante conservador; no hay en él referencia alguna a la emancipación ya que la libertad y la igualdad no son temas de su interés. El autor se contenta con ratificar un *status quo* centrado en el Estado. Por ello debemos ir contra su conservatismo. Podemos hacerlo retomando algo que mencioné, a saber, que a diferencia de la política de siempre, la política emancipatoria también - y necesariamente - busca interrumpir el *status quo* demostrando que otro mundo *puede* surgir.

La agitación es un suplemento de esta demostración, a veces de naturaleza retórica y otras logística o estratégica. Hace parte del ejercicio de perturbación del orden establecido mediante el develamiento, dado que este ofrece una especie de puesta en discurso de las condiciones actuales como factores que obstaculizan la igualdad y la libertad. Como es de suponerse, este develamiento está plagado de dificultades. Puede resultar efectivo o puede simplemente desvanecerse en gestos expresivos y a menudo grandilocuentes que no conducen a ninguna parte; puede incluso terminar siendo un mero irritante en su pretensión de introducir ruido y disonancia en un ámbito de intercambios políticos rutinarios. Además, si bien el agitar y revolver propios del agitprop busca poner las cosas en movimiento, nunca hay garantía de que esto resultará exitoso, y es evidente que no siempre logran ser revolucionarias en el sentido clásico de insurrección, derrocamiento y reinstitución (más adelante amplíé esta idea). Todo esto hace parte de cualquier política de emancipación que, evidentemente, es un esfuerzo sostenido en el tiempo, lo cual reconfirma lo que he estado planteando aquí: las pulsiones emancipatorias no tienen por qué ser excepcionales.

Quiero añadir dos argumentos suplementarios para sustentar este planteamiento. Uno de ellos está relacionado con una concepción del radicalismo que no ciñe la revolución a la perspectiva jacobina de derrocamiento y re-fundación, y que desestabiliza simultáneamente las fronteras entre política revolucionaria y no revolucionaria. Y no es que las fronteras sean irrelevantes, sino más bien son indecidibles - su estatus no se puede establecer al margen de los casos que las singularizan en una polémica. ¿Será que el *agujerear* el continuo de la historia - en contraposición a hacerlo explotar, como diría Benjamín - puede ser considerado algo más que un vulgar reformismo? ¿Qué tan fuerte debe ser la explosión para que pueda ser tomada como una genuina disrupción (revolucionaria) de la continuidad? Es difícil decirlo.

La conceptualización de la revolución también está contaminada por la metonimia de la parte por el todo. Confundimos una revolución con los hechos sobresalientes que reemplazan el fenómeno - la toma del Palacio de Invierno, por ejemplo - tal vez debido a que usamos la celebración ritual de esos eventos como mecanismo para recordar la ocurrencia de la

revolución. Pensemos en la Revolución Francesa. ¿Qué significa este nombre? Lo asociamos con la toma de la Bastilla, una sinécdoque que toma un episodio crítico - poco más que una postal histórica - como indicador de todo un movimiento de masas. Nos podríamos preguntar si los hechos del 14 de julio de 1789 efectivamente pusieron fin al absolutismo y marcaron el nacimiento de un sistema republicano. ¿Por qué no cambiar la fecha y hacerla coincidir con la promulgación de la Constitución en 1792 o con el regreso forzoso de Luis XVI de Versalles y su posterior decapitación en 1793? Otros dirían que la Revolución sólo tuvo su cierre, si es que se puede hablar de un cierre definitivo, con el fin del régimen del Terror y la decapitación de Saint Just y Robespierre en 1794. Episodios como estos son momentos icónicos que tienen el poder de transmitir el carácter extraordinario de un evento que hace época así como de mitificar las revoluciones, haciéndolas parecer rupturas omniabarcadoras que ocurren en un momento único y glorioso. Serían una suerte de réplica política del *Big Bang* creador del cosmos.

En segundo lugar, existe una confusión entre lo efímero y lo duradero, entre los actos de insurgencia/rebelión que titilan y luego desaparecen y la permanencia de un nuevo Estado o régimen. Esto disuelve el problema de entender la revolución según el esquema banal que contrapone el éxito con el fracaso, el derrocamiento del bloque dominante y el establecimiento de un nuevo régimen, por un lado, y el fiasco del exilio - o, más trágico aún, la ejecución de sus líderes visibles - si las cosas salen mal, por el otro. Nos podemos preguntar entonces qué sucede cuando algunos reivindican una suerte de “fracaso” al negarse deliberadamente a tomar el poder o a instituir un nuevo Estado.

Por el lado académico de esta negativa está gente como Virno y otros, quienes proponen un “éxodo”, “salida” o deserción del Estado como base para una política de la multitud (Virno, 2003, Hardt y Negri, 2002), o bien la perspectiva de Holloway (2002), quien habla de cambiar el mundo sin tomar el poder. Hakim Bey (1991) también habla de marginarse, de volverse “nativo” y optar por el caos - regresando a un estado de naturaleza en el que no hay Estado - en una Zona Autónoma Temporal (o ZAT). Bey entiende la ZAT como una *táctica de la desaparición*, que consiste en “una sublevación que no se enfrenta directamente con el Estado, una operación guerrillera que libera una porción (de tierra, de tiempo, de imaginación) y luego se disuelve para volver a formarse en otro lugar/otro momento, *antes* de que el Estado pueda acabar con ella” (Bey, 1991). La ZAT se inspira en la idea de rizoma de Deleuze y Guattari y además se asemeja a su vez a lo que estos dos autores llaman *devenir minoritario*. No hay que confundir este devenir minoritario con procesos de constitución de minorías y mayorías o con un deseo de volverse políticamente irrelevante; se refiere más bien a un rechazo a someterse a los códigos dominantes y a un esfuerzo por inventar formas alternativas de ser. (Rancière preferiría hablar simplemente de la des-clasificación propia de los procesos de subjetivación). Autonomía es la consigna de este devenir minoritario; uno se vuelve revolucionario cuando conjuga un cierto número de elementos minoritarios porque al hacerlo “inventa un devenir específico, imprevisto, autónomo” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 106; Patton, 2005, p. 406-408).

Por el lado más práctico y operacional de esta adopción del “fracaso” como estrategia encontramos la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su negativa a centrar sus exigencias en la toma del Estado, a pesar de su insistencia en la necesidad de construir un Estado distinto. Lo que vemos aquí es la paradoja de una visión revolucionaria - de una actividad

de *revolucionar* - que se niega explícitamente a convertirse en un nuevo Estado, una manera de entender la revolución por fuera de la matriz jacobina y de la oposición binaria entre éxito y fracaso.

Podemos obviar el problema de la metonimia adoptando una imagen de pensamiento de la revolución que refleje la descripción que hace Foucault (1984) de la coherencia sistémica como una “regularidad en la dispersión”. Este autor usa esta noción para criticar, entre otras cosas, el supuesto monismo identitario del sujeto: la unidad de este sería efecto de una serie de lugares de enunciación que se articulan en una regularidad sistémica (Foucault, 1984, p. 82-90). El sujeto no es más que esa regularidad. Retomando este razonamiento, diremos que la singularidad revolucionaria consistirá no de un epicentro o punto de quiebre que trabaja en solitario sino de una multiplicidad de lugares discontinuos desde donde se enuncian retos y desafíos al *status quo*. Una revolución nunca habrá terminado, pues siempre estará comenzando a ocurrir a medida en que nos posicionamos en esos lugares de enunciación. (Foucault no habrá tenido en mente a Spinoza cuando escribía esto, pero su regularidad en la dispersión le da cierta consistencia a la noción de “multitud” - una pluralidad que persiste como tal sin llegar a converger en un Uno - desarrollada por Spinoza y popularizada por gente como Hardt, Negri y Virno).

Por su parte, la confusión acerca de la duración de un cambio revolucionario desaparece tan pronto como se toma conciencia de que la revolución no se puede reducir a un momento de inflexión en la historia de un pueblo, uno que sienta las bases para la construcción de un Estado futuro. Antes bien, adquiere un sentido más amplio como performativo. Tal como los enunciados performativos implican una acción en el momento mismo de la enunciación, como en el ejemplo habitual de “Sí, juro!”, el carácter performativo de la revolución designa la actividad de *revolucionar* a través de la cual una revolución ya ha comenzado a ocurrir mientras trabajamos para ello aquí y ahora. Dicho de otro modo, la actividad de revolucionar coincide con la de las políticas emancipatorias en la medida en que ambas conciben el tiempo de lo político de una manera muy especial: en vez de plantear que los cambios son ocurrencias que vendrán en un futuro lejano pero esplendoroso, ellas estructuran el ahora como tiempo de nuestro devenir-otro.

El propio Gramsci sugirió algo similar a pesar de que su pensamiento se mantuvo dentro del paradigma de la revolución como re-fundación e institución de un nuevo Estado. Rechazó el *putschismo* al plantear que “Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente aun antes de conquistar el poder gubernamental (esta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga fuertemente en su puño, se vuelve dominante pero debe seguir siendo también ‘dirigente’” (Gramsci, 1999, p. 387). Este liderazgo *ex ante* del que habla Gramsci explica por qué para él, como sostienen Laclau y Mouffe, “una clase no *toma el poder* del Estado, sino que *deviene* Estado” (1987, p. 80). Este devenir no es ni puede ser reducido a un evento único. La ZAT de Bey mantiene un parecido de familia con esta visión pero también funciona como contrapunto polémico a la lectura Estado-céntrica de Gramsci dado que las zonas autónomas temporales son parte de una revolución continua de la vida cotidiana y, por lo mismo, de una revolución que no se detiene a las puertas del Estado. Como lo expresa Bey, “la lucha no puede cesar siquiera con el último fracaso de la revolución política o social porque nada, excepto el fin del mundo, le puede poner fin a la vida cotidiana o a nuestra aspiración por *las cosas buenas*, por lo Maravilloso” (Bey, 1991).

Pero si ponemos estas diferencias en suspenso, el tipo de razonamiento desarrollado por Gramsci y por aquellos que proponen la táctica de esquivar o “puentear” al Estado socava la pureza de la distinción entre actos revolucionarios y no revolucionarios (por ejemplo, la diferencia entre hacer explotar y agujerear el continuo de la historia) y transfiere el manejo de la distinción al terreno de la polémica. También coloca a las acciones de agitar y revolver propias del agitprop - su disrupción de la política rutinaria, su develamiento de las condiciones adversas para la libertad y la igualdad - bajo el rótulo general de una política emancipatoria que se manifiesta en la actividad cotidiana del revolucionar.

El otro argumento para validar las perturbaciones cotidianas del orden establecido es de cierto modo un corolario del anterior. Tiene que ver con la importancia política de la brecha o ausencia de coincidencia estructural entre la inscripción y lo inscrito, entre la institución y lo instituido. Esta brecha nos muestra una región intersticial que no se caracteriza ni por la dominación pura ni por la libertad absoluta; constituye más bien una zona gris donde los desafíos y las transformaciones son sucesos posibles e incluso frecuentes.

La distinción que propone Rancière entre policía y política nos brinda una manera de pensar en qué consiste esta brecha. Vimos algo de esto en la discusión sobre el juicio de Blanqui. La policía o partición de lo sensible les asigna un nombre y un lugar a cada grupo, lo cual significa que para ella la sociedad sólo consta de partes identificables, mientras que la política es la institución del disenso, un proceso caracterizado por la des-identificación con el nombre asignado por otros y la adopción del nombre que representa un daño, es decir, el de la parte que no tiene parte dentro de la partición existente. La política es “impropia” porque no tiene un lugar propio y sólo puede ocurrir - sólo puede “tener lugar”- en el territorio de la policía donde, según Rancière, intenta demostrar que hay dos mundos alojados en uno solo. Esto, obviamente, demuestra el fracaso de la policía, o su impureza, pues ella puede querer que haya un sólo mundo - el suyo - en el que la inscripción sea idéntica a lo inscrito, pero la polémica introducida por la política abre una brecha en el interior de la partición de lo sensible.

Esta brecha constituye un punto ciego en el campo visual de la policía. Representa la no coincidencia entre la inscripción y lo inscrito o entre la norma y el acto y, por lo tanto, funciona como una condición de posibilidad para que pueda aparecer un segundo mundo dentro del primero: si la brecha entre lo dado y lo que puede ser no existiera, tampoco habría lugar para la política. En la terminología de Rancière, habría sólo “policía”. El espacio abierto por esta brecha no es un espacio preconstituido, uno que ya existe y en el que luego se irán a manifestar una serie de pulsiones emancipatorias. Antes bien, dicho espacio se construye a través de polémicas acerca de la igualdad y la libertad. Podríamos decir que si la política es la práctica del disenso, entonces el punto ciego es un efecto de la des-identificación y, por ende, de la liberación, que hace su aparición a medida en que actuamos por lograr la igualdad y la libertad mucho antes de habernos deshecho de los últimos sinvergüenzas que obstaculizan el desarrollo de una y otra. Todo punto ciego generado por políticas de emancipación es un síntoma de un presente entendido como tiempo de nuestro devenir otro.

Foucault nos ofrece otro ángulo para pensar en esta brecha al afirmar que “no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida” (1988, p. 243). Esto se debe a que las

relaciones de poder no juegan en solitario sino que son parte de una relación estratégica. Hay un encuentro continuo entre las relaciones de poder, por las cuales se entienden las acciones sobre las acciones de otros con el propósito de “estructurar el posible campo de acción de los otros” (Foucault, 1988, p. 239), y las estrategias de lucha o insubordinación, encuentro en el cual cada una de ellas, la relación de poder y la estrategia de insubordinación, “constituye la una para la otra, una especie de límite permanente, un punto de inversión posible” (Foucault, 1988, p. 243). Este encuentro nos permite considerar la dominación tanto en el sentido tradicional de una estructura global de poder como en el sentido foucaultiano de una situación estratégica entre adversarios. En una situación estratégica, el equilibrio sistémico, si existe semejante cosa, es de naturaleza metaestable puesto que cambia continuamente de acuerdo con los combates recurrentes entre los adversarios. Esta situación abre una región intersticial o una zona gris donde los que mandan no logran estructurar plenamente el campo de acción de los demás. Sin embargo, consiguen estructurarlo hasta cierto punto, y por eso el intersticio es un espacio de tensión y no una región de libertad irrestricta donde los dominados pueden hacer lo que les plazca. Una política que busca interrumpir lo dado utiliza este intersticio para introducir cambios en la partición de lo sensible; es un espacio para la puesta en escena de negociaciones concernientes a la libertad y la igualdad en la vida cotidiana.<sup>5</sup>

El revolucionar y la región intersticial le quitan fuerza a la interpretación realista del arte de lo posible al imaginar algo por venir - un mundo diferente en el que podamos avanzar más allá de la libertad y la igualdad que tenemos hoy - y actuar para que ese por venir suceda. Esta conjunción de la actividad de revolucionar con la región intersticial también invalida la creencia de que la emancipación está siempre y necesariamente ligada a momentos excepcionales de disrupción del orden establecido y nos recuerda que no puede haber un orden que domine absolutamente, un orden dominante sin remanentes. Todo esto refuerza el argumento acerca del carácter cotidiano de la práctica de la emancipación y la agitación. Esto, claro está, no significa que siempre hay política emancipatoria, o que toda acción que pretende ser digna del nombre “política” debe ser necesariamente de tipo emancipatorio. El grueso del quehacer político, de las campañas electorales a la elaboración y ejecución de las leyes de presupuesto, transcurre dentro de las coordenadas del arte de lo posible. Pero cuando sí se da una política emancipatoria, incluso cuando ésta gire en torno a algo tan poco heroico pero significativo como los esfuerzos por cambiar leyes contrarias a la libertad y la igualdad, tenemos que tener muy en claro que para que ella se de hay que ir más allá de la visión de la política como arte de lo posible.

## Referencias

- ALLPORT, G. 1962 [1954]. *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires, EUDEBA.
- BARTHES, R. 2001. *S/Z*. México, Siglo XXI.

---

<sup>5</sup> El *topos* del nómada de Deleuze y Guattari (1988) y la distinción que hace de Certeau (1984) entre estrategia y táctica son algunas de las representaciones más fascinantes de esta región intersticial. La ZAT de Bey es una imagen de esa región.

- BENJAMIN, W. 1969. Theses on the Philosophy of History. *In*: H. ARENDT (ed.), *Illuminations*. New York, Schocken Books, p. 253-264.
- BEY, H. 1991. *T.A.Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Brooklyn, NY, Autonomedia. Disponible en: [http://www.hermetic.com/bey/taz\\_cont.html](http://www.hermetic.com/bey/taz_cont.html), acceso en: 14/05/2003
- CARLSON, M. 1999. The Trouble with Pleasing Everyone. *Time*, 21 junio. Disponible en: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,991338,00.html>, acceso en: 21/04/2005.
- COOKE, M. 2004. Redeeming Redemption: The Utopian Dimension of Critical Social Theory. *Philosophy and Social Criticism*, 30(4):413-429.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1988. *A Thousand Plateaus*. Londres, The Athlone Press.
- DE CERTEAU, M. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, The University of California Press,.
- FOUCAULT, M. 1984 [1969]. *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. 1988. El sujeto y el poder. *In*: H. DREYFUS y P. RABINOW, *Michel Foucault: Más allá de la hermenéutica y el estructuralismo*. México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, p. 227-244.
- GRAMSCI, A. 1999. El problema de la dirección política en la formación y desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia [Cuaderno 19 (1934-1935), § 24]. *In*: A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, vol. 5, México, Editorial Era.
- HARDT, M. y NEGRI, A. 2002. *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- HOLLOWAY, J. 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Buenos Aires, Editorial Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla.
- LACLAU, E. y MOUFFE, Ch. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid, Siglo XXI.
- LÖWY, M. 2003. *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- PATTON, P. 2005). Deleuze and democracy. *Contemporary Political Theory*, 4 (4): 400-413.
- RANCIÈRE, J. 1996. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- RANCIÈRE, J. 2000. Política, identificación y subjetivación. *In*: B. ARDITI (comp.), *El reverso de la diferencia: identidad y política*. Caracas, Nueva Sociedad, p. 145-152.
- RANCIÈRE, J. 2001. Ten Theses on Politics. *Theory & Event* 5(3). Disponible en: [http://80-muse.jhu.edu.chain.kent.ac.uk/journals/theory\\_and\\_event/v005/5.3rancière.html](http://80-muse.jhu.edu.chain.kent.ac.uk/journals/theory_and_event/v005/5.3rancière.html), acceso en: 12/09/2002.
- SCHMITT, C. 2001. Teología política I [1922, 1934]. *In*: H.O. AGUILAR (comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 21-62.
- VIRNO, P. 2003. *Gramática de la multitud*. Madrid, Traficantes de Sueños.