

DEMOCRACIA, ESTÉTICA Y LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE JULIANE REBENTISCH: TENTATIVAS DESDE EL PENSAMIENTO DE LO POLÍTICO

Democracy, Aesthetics and Freedom in the Practical Philosophy of Juliane Rebentisch: Attempts From the Thought of the Political

MATÍAS CRISTOBO¹ 

Universidad Nacional de Villa María - Universidad Nacional de Córdoba

matiascristobo77@gmail.com

Recibido: 02/09/2024 – **Aceptado:** 17/10/2024

Resumen

La tradición de la Teoría Crítica ligada al Instituto de Investigación Social de Frankfurt ha sido frecuentemente periodizada teniendo en cuenta las sucesivas generaciones de pensadores que la animaron. Desde este recorte temporal, la llamada “tercera generación” de la Teoría Crítica renovó sus principales líneas de investigación incorporando a la tradición alemana de pensamiento los desarrollos del posfundacionalismo francés. En esta misma línea, una representante de la cuarta generación, Juliane Rebentisch (2024; 2013), encuentra en las teorías de Claude Lefort (1990; 1985), Jacques Rancière (2007; 2006) y Jacques Derrida (2011; 2005), nuevas formas de abordar problemas propios del idealismo alemán, tales como la apariencia estética, en su vínculo siempre conflictivo con la política democrática. Proponemos como objetivo de nuestro trabajo poner de manifiesto tanto la tesis de Rebentisch a este respecto, como las fuentes principales que nutren su propuesta en lo concerniente a una reinterpretación del fenómeno actual de la estetización de la política. Luego de este desarrollo, y tomando ahora un conjunto de elementos de la filosofía política de Miguel Abensour (2007; 1998), sugeriremos una interpretación alternativa de la democracia.

Palabras clave: Democracia; Estética; Libertad; Teoría Crítica; Posfundacionalismo.

Abstract

The tradition of Critical Theory linked to the Frankfurt Institute for Social Research has often been periodized taking into account the successive generations of thinkers who animated it. From this time frame, the so-called “third generation” of Critical Theory renewed its main lines of research by incorporating into the German tradition of thought the developments of French post-foundationalism. In the same vein, a representative of the “fourth generation”, Juliane Rebentisch (2024; 2013), finds in the theories of Claude Lefort (1990; 1985), Jacques Rancière (2007; 2006) and Jacques Derrida (2011; 2005),

¹Licenciado en Comunicación Social y Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Córdoba. Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), interesado en Teoría Crítica, Marxismo y Filosofía Política. Docente por concurso en la Universidad Nacional de Villa María (hasta Agosto de 2022) y por selección de antecedentes en la Universidad Nacional de Córdoba (continúa). Miembro del Equipo Responsable del Grupo de Investigación “Modernidad Estética y Teoría Crítica”, radicado en la Universidad Nacional de Córdoba y la Universidad Nacional del Litoral.

new ways of approaching problems typical of German idealism, such as that of aesthetic appearance, in its always conflictive link with democratic politics. We propose as an objective of our work to highlight both Rebentisch's thesis in this respect, as well as the main sources that nourish his proposal concerning a reinterpretation of the current phenomenon of the aesthetization of politics. Following this development, and taking now a set of elements from Miguel Abensour's (2007; 1998) political philosophy, we suggest an alternative interpretation of democracy.

Keywords: Democracy; Aesthetics; Freedom; Critical Theory; Post-foundationalism.

Democracia, estética y libertad en la filosofía práctica de Juliane Rebentisch: tentativas desde el pensamiento de lo político

1. Introducción

En una conferencia llevada a cabo en la ciudad de Berlín en el año 2012,² la filósofa alemana Juliane Rebentisch rechazaba dos perspectivas extremas, opuestas entre sí, que suelen adoptarse frente al fenómeno contemporáneo de la “estetización” de la vida. Controversia que, cabe agregar desde un marco mayor de significación, forma parte también del célebre y clásico debate sobre modernidad/posmodernidad. Aquellas perspectivas consisten, por un lado, en la posición que constata una “desustancialización” del mundo de la vida, ligada por ello a la crítica de la proliferación de imágenes y de las “apariencias” presuntamente destinadas a socavar el contexto normativo de las sociedades actuales. Por otro lado, en oposición, se halla la manera celebratoria de comprender el fenómeno desde un constructivismo sobredimensionado que permitiría a cada individuo configurar su identidad y diseñar su vida más allá de toda determinación objetiva. Sin embargo, el terreno común de ambas posiciones vendría dado por el enfoque estrictamente circunscrito a una “sociología de la cultura” que se ha visto encandilada por la aparente novedad del proceso de estetización de la vida, e ignora que su crítica tiene tanta historia como la filosofía misma. Frente a ambos polos, y dentro de un proyecto de mayor alcance,³ Rebentisch definirá su propio punto de partida: “para aclarar los supuestos del trasfondo filosófico que influyen indirectamente en los debates actuales, es necesario discutir en términos histórico-sistemáticos la historia de la crítica filosófica a la estetización” (2013, p. 117).

Pero un proyecto de tal alcance revelará que no toda manifestación estética ha sido siempre condenada en sí misma debido a sus posibles efectos disgregadores de la comunidad. Por el contrario, y aquí pueden recordarse los paradigmáticos casos de Platón y de Rousseau, ciertas formas estéticas han sido reclamadas en nombre del beneficio de la comunidad en vistas de determinadas concepciones del bien individual y social. En consecuencia, de lo que se trata es de comprender, en momentos históricos significativos, la constelación que aúna motivos estéticos, éticos y políticos en el desciframiento del orden social. Dicho de otro modo, y como corolario, una historización de la crítica a la estetización desborda el estricto campo de la estética para converger con las tareas de la filosofía práctica. Conviene aclarar que, en este sentido, la preocupación de Rebentisch no tiene que ver principalmente con un “reclamo” disciplinar –que la filosofía restablezca su lugar cedido fácilmente a la sociología–, sino con la tarea de determinar una *política del arte* y, más decisivo aún en este contexto, un posible *arte de la política*.

²Cfr. Rebentisch, 2013.

³Nos referimos a su trabajo *El arte de la libertad. Sobre la dialéctica de la existencia democrática* (2024), recientemente traducido al castellano.

Ahora bien, si hace un momento dijimos que la estética, en el sentido general de una reflexión sobre el arte, cede su primacía a la filosofía práctica, ¿de qué estética o proceso de estetización hablamos? Escribe Rebentisch:

Con lo estético se asocia aquí en general una *figura de la libertad* que se afirma frente a la praxis social y a sus órdenes normativos, así como frente a sus correspondientes ofertas de identidad o roles predeterminados –con lo cual, frente a las orientaciones que se conforman con un orden social dado, los motivos privados (los estados de ánimo, el placer, el gusto) adquieren una importancia tal que se vuelven determinantes para la configuración de la propia vida–. (2024, p. 47, las cursivas son nuestras)

Sin lugar a dudas, en tal modo de comprensión de lo estético⁴ se revelarán fundamentales, entre otras, las teorías políticas, o teorías de “lo político”, de Jacques Rancière, Claude Lefort y Jacques Derrida, pero por el momento señalemos que su factor crucial es la *figura de la libertad*.

En lo que sigue, no nos importará tanto realizar un análisis detallado del trabajo recientemente traducido de Rebentisch –esta tarea sería, además, francamente imposible y pretenciosa dada la extensión, complejidad y profundidad de sus contenidos–, ni tampoco exponer su estructura general.⁵ Antes bien, nuestro objetivo consistirá en poner de manifiesto una serie de supuestos que operan como trasfondo de sus tesis. Confiamos en que de este modo se podrá ver, asimismo, cómo la tradición de la Teoría Crítica alemana ya ha hecho suya toda una serie de desarrollos del pensamiento posfundamentalista de origen francés; al menos, en lo que tiene que ver con una determinada ontología de lo político.

2. Desde el concepto de libertad en Theodor Adorno hacia la libertad política democrática

Comencemos por señalar que, en cuanto al problema de la libertad, Rebentisch toma como posible punto de partida las reflexiones de Adorno contenidas en sus lecciones sobre el tema.⁶ En ellas, Adorno se detiene significativamente en el elemento más simple de la libertad: el concepto de libre albedrío. Frente a este, la primera dificultad que surge se relaciona con que una teoría de la libertad debe estar siempre acompañada, al mismo tiempo, por una teoría de la adaptación, y esta dialéctica es producto del conflicto constitutivo de la sociedad burguesa. Pues su elemento definitorio es que las antinomias sociales se han visto *introyectadas* en la conciencia individual, arrojando como resultado que el individuo es libre cuando se somete al todo, mientras que es autónomo al ajustarse al todo heterónimo. Sin embargo, a pesar del conocido diagnóstico adorniano acerca del cierre del universo social –pero, por ese mismo movimiento, también gracias a él– el elemento de autodeterminación de la razón se ha visto empujado más allá del proceso de racionalización total. En efecto, en la “sociedad administrada” el individuo es no libre, pero para actuar necesita de aquello mismo que la razón expulsó de sí. Desde un punto de vista ontogenético, entonces, el momento irracional, volitivo, somático, impulsivo, en fin: *mimético*, que Adorno denominará “lo que se añade” (2019, p. 431), es el que habilita nuevamente al sujeto para intentar escapar del hechizo de la totalidad. Como quizá pueda anticiparse, a medida que el proceso de socialización avanza se vuelve cada vez más necesario aquel momento, de modo tal que la libertad se producirá en el intersticio que deroga la identidad entre razón y, precisamente, libertad. Escribe Adorno:

Sin recurrir a lo preyoico, a aquel impulso que, en cierta medida, es un estímulo corporal

⁴En esta línea, Verónica Galfione precisa que “Rebentisch sigue de cerca la comprensión de la estética que sostiene Albrecht Wellmer” (2017, p. 216). E incluso podría ir un paso más allá y sostener que los “motivos privados” de los individuos aún se corresponden con aquel “mundo expresivo” determinado por Jürgen Habermas, por lo demás, como parte de su clásica definición tripartita del orden social. Sin negar lo anterior, sostendremos que una tal vinculación entre estética y libertad, a la luz del desarrollo ulterior de la teoría de Rebentisch, se acerca, en lo sustancial, a los autores franceses.

⁵Véase Galfione, 2017, pp. 216-221.

⁶Cfr. Adorno, 2019; 2011.

que aún no es conducido por la instancia de la conciencia centralizadora, no sería posible dar con el concepto de libertad; mientras que, por el otro lado, él termina en la fuerza del propio yo; es, pues, en sí mismo antagónico. (2019, pp. 405-406)

Debe agregarse que, a la par, es este elemento espontáneo que escapa de las exigencias de la razón al momento de actuar el que se vuelve absolutamente necesario para hacerlo. En otro sentido, pero próximo a lo anterior, la totalidad del yo precisa de una instancia complementaria que no resulta “fija”. Si podemos expresarlo en estos términos, el yo tiene que funcionar como una unidad no unitaria. Sin duda, en Adorno esta fractura parece ser uno de los únicos índices de que la dialéctica, incluida la de la Ilustración, no sea completamente clausurada por la marcha del espíritu.

Por otra parte, todavía puede extraerse una consecuencia más. El desarrollo de la conciencia, que precisó del control creciente de la naturaleza externa tanto como de la interna, devino dominio de sí misma, pero, precisamente por ello, este devenir requiere del momento arcaico-mimético para que la libertad implique una distancia con respecto al proceso de socialización. Si por un momento pensamos, en términos muy esquemáticos, en la topología freudiana, podría decirse: sin la existencia del *ello* sería absolutamente imposible pensar en la constitución de un yo relativamente libre, es decir, que no se agote en la región *superyoica* de la conciencia. Sin embargo, de ningún modo esta instancia arcaica podría ser comprendida como naturaleza ciega, ni como naturaleza meramente reprimida, porque “lo añadido” aparece ya mediado por la autoconstitución del yo moderno. La libertad y, cuestión no menos importante en nuestra discusión, la *praxis* política, precisan de estos dos momentos, el uno referido al otro. La libertad, en consecuencia, no consistirá en una suma de positivities, más bien se encuentra en la impugnación que un momento realiza sobre el otro: el proceso de racionalización se desidentifica del ciego decisionismo, mientras que la mimesis impide la cristalización de la racionalidad (y esto último es lo que Adorno reprocha a la filosofía de Kant). El resultado de la dialéctica anterior es, como puede verse, una dialéctica negativa, en tanto somos libres al actuar racionalmente conforme a nuestra identidad, pero allí mismo somos no libres porque debemos someternos a la coacción identitaria que nos exige el todo. Por el contrario, somos no libres en cuanto en nuestra identidad perdura un resto de lo indeterminado; pero, gracias a ello, somos libres cuando actuamos sustrayéndonos a la coerción unitaria.

Rebentisch, como fue señalado, parte explícitamente del concepto dialéctico de libertad adorniano pero reinterpretará el problema no ya desde el trasfondo evidentemente heredado de la tradición del gran idealismo alemán, en lo relativo a la relación histórico-filosófica entre razón y mimesis, sino desde el pensamiento político conducente a la pregunta por los regímenes políticos que acogen a la libertad en su seno. Detengámonos, entonces, en este nuevo marco interpretativo. En principio, la reconstrucción de Rebentisch se remonta hasta la filosofía de Platón no por puro interés vinculado meramente a la historia de las ideas, sino porque en ella, por vez primera, el análisis de las formas de gobierno aparece ligado con los modos del autogobierno. De manera tal que la relación entre ética y política, que a partir de la modernidad y hasta el día de hoy se ha vuelto decisiva, hunde sus raíces ya en el pensamiento antiguo. Pero esta relación está lejos de agotarse aquí porque, justamente, el elemento que tiene la capacidad de *alterar* el gobierno del todo y el gobierno de sí –además de representar un peligro para ambos– no es otro que el de la libertad. Y bien, esta posibilidad encuentra su lugar en el medio de la reflexión sobre la democracia:

Si la cultura democrática es el ámbito al cual el diagnóstico de la estetización refiere más o menos explícitamente desde sus inicios, la libertad que esta cultura establece es el problema sistemático que la inquieta tanto desde un punto de vista ético como político. Por consiguiente, el concepto de libertad democrática no alude aquí sólo a aquella libertad que se mate-

rializa en las instituciones y los procedimientos políticos. Antes bien, la libertad democrática en este sentido político es entendida, en el contexto de la crítica de la estetización, como expresión de una cultura de la libertad que atañe a la forma de vida en su conjunto. Lo que está en cuestión es cómo ha de ser concebido teóricamente un sujeto libre y en qué forma de sociedad puede realizarse esta libertad. (Rebentisch, 2024, p. 45)

Según se desprende de lo anterior, el fenómeno de la estetización se manifiesta como una *figura de la libertad* que conforma, de este modo, la constelación entre ética, política y estética propia de la democracia. Y aún es necesario insistir en que la democracia representa, primero que nada, un modo de ser de lo social –de acuerdo con la formulación del filósofo francés Claude Lefort (1985)–, antes que una simple forma de gobierno o un régimen político.

Por lo visto hasta aquí, la crítica de la estetización coincide con la crítica a la libertad democrática, por lo cual no es extraño que, aunque debido a diferentes motivos, haya alcanzado su mayor algidez en dos momentos históricos precisos: en primer lugar, en el propio “contexto de surgimiento” de la democracia. Y, en segundo lugar, a partir de la modernidad política. Si se quiere profundizar en la discusión sobre cada uno de estos “momentos” puede ser útil, ahora, introducir una serie de aportes de Jacques Rancière, Jacques Derrida y Claude Lefort antes de continuar con las tesis de nuestra autora. Como es bien conocido, los dos primeros prestaron una especial atención a la filosofía política platónica, mientras que el segundo se detuvo en la observación de los efectos que la “revolución democrática” produjo en la contemporaneidad.

3. Dos sentidos posibles de lo “estético” en Jacques Rancière

En su originalidad, la teoría de Rancière no localiza el comienzo de los efectos disruptivos de la lógica democrática sobre la sociedad en la fractura atribuida a la modernidad, sino en los orígenes mismos del pensamiento y la práctica política occidental europea. Por cierto, la indeterminación constitutiva de la democracia, en este caso, no será asociada con la eliminación del doble carácter que poseía el “cuerpo del rey”⁷ en el Antiguo Régimen como representante de lo supraterráneo en lo terrenal y mediación entre ambos órdenes. Antes bien, aquella indeterminación tiene que ver con el doble carácter del pueblo en el sentido de un sujeto que está y no está presente. En cuanto a este punto, se vuelve preciso tomar en consideración el hecho de que la idea de democracia propuesta por Rancière se erige *contra* las teorías (no tan) contemporáneas del “consenso”, que postulan una situación de acuerdo previo, en la que tanto los interlocutores del diálogo como los objetos en torno a los cuales se discute aparecen de un modo autoevidente. Precisamente, el “desacuerdo” –título de su más célebre trabajo y *masterpiece*, de acuerdo con la ponderación de Žižek (2003)– se refiere a la cualidad misma de quien puede ser percibido bajo la condición de un interlocutor válido y a la existencia o inexistencia de ese objeto puesto en discusión. Como intentaremos mostrar, la lógica del desacuerdo presupone la institución de la comunidad a través de una unidad conflictiva producida entre la igualdad y la desigualdad.

En su reinterpretación del pensamiento político aristotélico, Rancière (2007) insiste sobre la caracterización del ser humano como un “animal político”, diferenciado 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 y 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. Dicha 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 sólo poseen *phoné* se duplicará al interior de la propia “animalidad humana”, revelando, ya, un cierto “reparto de lo sensible”. Pero lo determinante aquí es

⁷Volveremos sobre esta idea al desarrollar la conceptualización de la modernidad política por parte de Lefort (1990).

establecer el contenido de la idea de justicia que origina la política. Según Rancière (2007), la justicia no tiene que ver con la armonización del conjunto de los intereses opuestos de los individuos, sino con cómo se distribuye lo común, con los criterios según los cuales cada parte de la sociedad toma lo que en apariencia 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”: resulta vital hallar una igualdad de tipo superior. Frente a la ecuación aritmética reinante en el comercio y 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 entiende el derecho de cada una de ellas a adueñarse de una porción de lo común como “título de comunidad”. Y, de acuerdo con la conocida clasificación aristotélica, existen tres títulos: “(...) la riqueza de los pocos (los *oligoi*); la virtud o la excelencia (*areté*) que da su nombre a los mejores (*aristoí*); y la libertad (la *eleutheria*) que pertenece al pueblo (*demos*)” (Rancière, 2007, p. 19). Tomados por separado, cada uno de estos se identifica con un régimen específico de gobierno: la oligarquía, la aristocracia y la democracia. No obstante, la reunión de los tres es la que consigue alcanzar el “bien común”.

Ahora bien, el problema capital de esta construcción va a estar dado por lo que ellos prestan específicamente a la comunidad. Porque la riqueza de “los pocos” –ante todo– y luego la virtud de “los mejores” son títulos propios, que definen más o menos claramente su aporte exclusivo a la comunidad. Por el contrario, 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, por tanto, 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 Rancière, esta incongruencia es la que provoca un cortocircuito en el paso desde la igualdad aritmética hacia la igualdad geométrica, debido a que el conteo de las partes se muestra defectuoso. En definitiva, lo que aporta el pueblo a la comunidad es el título de un litigio, en el sentido de que aporta algo que no le es propio, sino común.

Luego, el *demos* instituye un común litigioso, puesto que el todo de la comunidad se identifica con su parte “desposeída”: 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 presupondrá, consecuentemente, una igualdad primera, se recorta contra su fondo, y es esta unidad la que funda no sólo un orden determinado sino la existencia misma de la política. Lo común litigioso es el modo de institución política; pues, sin este espacio común que comprende las relaciones entre los individuos, sólo 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 sólo puede emerger si es bajo la forma de una interrupción del orden natural de la desigualdad, mediante el asalto de esa igualdad originaria de “cualquiera con cualquiera”. La política será, entonces, la actividad tendiente a alterar aquel modo de reparto de lo común.

Estamos, a partir de aquí, en condiciones de extraer algunas conclusiones significativas. Primero, debemos retener la idea de que lo definitorio del *demos* y, por extensión, del régimen democrático, es la libertad. Además, que lo propio del *demos*, que es la libertad, es un título vacío y, en consecuencia, la institución política de la comunidad se lleva a cabo teniendo como punto de referencia un lugar vacío. Por último, resulta imprescindible reconocer 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. Luego de esta explicitación muy rápida de ciertos núcleos básicos del pensamiento de Ran-

cière, prestemos atención ahora al fenómeno de la “estetización de la política” o, expresado con mayor justeza, al atravesamiento de la política por la estética.

En principio, hay que indicar que la estética –como si dijéramos, *a priori*– tiene poco que ver con una filosofía del arte. Apartándonos de este camino, vamos a proponer dos momentos de lo estético. Habría 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, como se sabe, da el nombre de “reparto de lo sensible” a dicha división. Y, en este momento, la estética interviene en la política bajo la forma de lo que podría llamarse una primera división social del *logos*. La tarea de la política consistirá, vistas así las cosas, en re-distribuir 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 ahora tiene que ver con el establecimiento de “escenas de disenso” (Rancière, 2006, p. 3). En pocas palabras, el segundo momento de la estética consiste en la *escenificación del conflicto*. Mediante este camino es posible acercarse, también, a la interpretación lefortiana de la política.

4. La necesidad “apariencial” del *demos* en Claude Lefort

Sin lugar a dudas, una de las vías privilegiadas para acceder al pensamiento político de Lefort viene dada por el fenómeno del poder. En su constante disputa con la comprensión del desarrollo histórico característica de cierto marxismo y de la ciencia política positivista, la clave para descifrar el modo de ordenamiento de una sociedad singular estará dada por la *forma* en que el poder es ejercido y representado y no por el conjunto de las relaciones económicas de producción. El poder, ahora, no designa un campo de “relaciones de fuerza” establecido entre grupos, o el proceso de la toma de decisiones y la destinación de recursos para llevarlas a cabo, ni tampoco tiene que ver pura y exclusivamente con la dominación de una parte de la sociedad sobre otra. En suma, resulta imposible reducirlo a su función instrumental. El poder, en todo caso, es el lugar en el que se torna visible un modo específico de articulación del discurso social, constitutivo de la identidad colectiva. Instituye, por lo tanto, un *espacio simbólico* en el que la sociedad se da una representación de sí misma, entendiéndose por ello que allí puede percibirse la *forma* que contiene, ordena y clasifica el conjunto de las relaciones y actividades sociales.⁸ Lefort (1990; 1985) insiste en el hecho de que para conocer los diferentes tipos de sociedad debemos aprehender la “figura del poder” que la vertebrada. Pero la idea de figura no es azarosa; señala que el poder necesariamente se “hace ver”, al tiempo que torna visibles los principios de organización social. El poder es “apariencia”, mostración de sí mismo, en el sentido de que precisa aparecer, de la misma manera en que se expone en su escenificación.

Sin embargo, la cuestión del poder sólo cobra toda su significación cuando prestamos atención a la mutación histórica que tiene lugar con el paso del Antiguo Régimen a la democracia moderna. En el primero, el poder estaba “encarnado”, “in-corporado”, en el *cuerpo* de la persona del príncipe. De manera tal que el reino adquiriría la forma de un cuerpo soldado a su cabeza y se manifestaba como una “totalidad orgánica”, una “unidad sustancial” (Lefort, 1990, p. 189). Este simbolismo fue conformándose durante la Edad Media y su origen fue teológico-político.⁹ Pero el acontecimiento de la caída de la cabeza del cuerpo político, no simplemente metafórica, que tuvo lugar durante la Revolución Francesa,

⁸En la misma línea de pensamiento, puede consultarse la lección inaugural impartida por un discípulo de Claude Lefort, Pierre Rosanvallon, al momento de inaugurar la cátedra de Historia moderna y contemporánea de lo político en el *Collège de France* en el año 2002. Esta lección ha sido publicada con el título de *Por una historia conceptual de lo político* (2016).

⁹Véase Kantorowicz (2012).

disolvió la corporeidad de lo social y desencadenó la “revolución democrática”. Dicho acontecimiento, según Lefort, produjo una “desincorporación de los individuos” y una pérdida del fundamento trascendental del total de las relaciones sociales. La profundidad de la transformación puede observarse en lo que Lefort llama la “desintrincación” o “desenmarañamiento” de las esferas del poder, la ley y el saber; relación en la cual puede aprehenderse la naturaleza de una sociedad política. Como efecto, a partir de este momento las esferas de la ley y del saber dejan de estar referidas a la del poder, debido a que el derecho y el conocimiento ya no se encuentran cimentados en la autoridad del rey, razón por la cual permanecen continuamente en la búsqueda de su fundamento.

No obstante, la desaparición del fundamento incuestionado de la monarquía no implicará su futura ausencia absoluta sino, en lo sucesivo, un juego en el que la aparición del fundamento no puede ocultar la imposibilidad de su plenitud. Expresado de otro modo, el lugar del poder se vuelve un lugar vacío –al igual que en Rancière, pero por otro motivo– que sólo puede ser ocupado parcial y temporalmente. El advenimiento de la democracia representa la apertura de una brecha ontológica que acontece en el tránsito desde la Edad Media hacia la modernidad, desde el Antiguo Régimen hacia la democracia. El lugar del poder, al quedar vacío, provoca que la sociedad no encuentre una determinación positiva de sí misma, que carezca de una figura que la represente completamente: la “disolución de los referentes de la certeza”, fórmula lefortiana por demás citada, alude al mismo acontecimiento. Por este motivo Lefort es caracterizado como un pensador de la contingencia y del posfundacionalismo. Pero volvamos a los efectos determinantes que produce la revolución democrática.

En primer lugar, y esto ya lo hemos nombrado, el lugar del poder se revelará como un espacio “vacío” a través del acto aparentemente trivial de las elecciones. En ese momento se pone en evidencia lo que sería ya siempre parte de su nueva naturaleza: el carácter inapropiable del poder expresado en su ocupación y ejercicio limitados en el tiempo. En la interpretación de raíz lacaniana que sugiere Žižek, las elecciones equivalen al “(...) momento de disolución del vínculo sociosimbólico, el momento de irrupción de lo Real” (2003, p. 196) que suspende el edificio social. Es este mismo desacople en la figuración del poder el que inaugurará su experiencia definitiva: la dualidad indisoluble entre unidad y división. Si el período premoderno se definía a través de la unidad entre poder, ley y saber, garantizada por el cuerpo del rey, la modernidad sanciona la división del espacio social en distintas esferas regidas por normas autónomas. El efecto decisivo que hay que señalar es que de aquí en más el lugar del poder será tanto el sitio en el cual se expresarán la experiencia y la figuración de un espacio común y, al mismo tiempo, la división social originaria e insuperable.

El Antiguo Régimen, por otro lado, se hallaba estructurado según un orden natural, en el cual cada individuo ocupaba un lugar predestinado y le correspondían determinadas actividades, ya sean estas políticas o no políticas. Pero la revolución democrática, al proclamar a todos los seres humanos libres e iguales, trastocó este orden. Más profundamente, desató un movimiento incesante y una indeterminación que quitó el sello de lo eterno al orden social previo y disolvió las jerarquías establecidas que aseguraban aquellos lugares y actividades determinados al individuo. Con lo cual la democracia no sólo introduce una serie de perturbaciones en lo social, sino que inaugura la “historicidad” de la sociedad¹⁰ junto con su propia existencia. Vale decir, es la misma búsqueda continua de su fundamento la que lanza hacia la aventura histórica, hacia su perfectibilidad, de igual modo en que la disolución de las jerarquías impulsa la mutua percepción de los individuos como seres semejantes, reunidos en una comunidad de iguales que se perciben a través de sus diferencias.

La extinción de la identidad social fundada sobre un orden natural provocó, a su vez, la generación de una nueva identidad alcanzada a través del debate ideológico –hoy diríamos: la esfera de la opinión

¹⁰Véase Derrida, 2005.

pública-. Y es este mismo proceso el que produce la separación entre poder y discurso, debido a que al perder la referencia incondicional del primero, los discursos particulares deben de ahora en más obtener sus propias condiciones de legitimidad. Existe, así, una cooriginalidad entre cualquier principio de estructuración social y su puesta en forma, es decir, su conformación simbólica. En el mismo acto, es esta conformación de la sociedad la que provee un marco de significación estableciendo límites que permiten la orientación *en* y la comprensión *de* dicho espacio (*puesta de sentido*). Finalmente, la identidad del conjunto se expone en una suerte de representación que la sociedad crea sobre sí misma, la cual funciona como un punto de referencia externo por la razón de que sólo podemos figurarnos una idea de la totalidad refiriéndola a un elemento exterior a ella (*puesta en escena*).¹¹ El sitio en el que se torna visible esta forma de constitución es, insistimos, el *lugar del poder*.

5. Tiempo y lugar de la democracia en Jacques Derrida

Llamamos la atención hace un momento sobre la cuestión de la “historicidad” de la democracia, dando por sentado que aquella tiene que ver, por un lado, con la irrupción del acontecimiento democrático que alteró el conjunto de las relaciones sociales y, por otro lado, pero en concomitancia, que el movimiento de su des-fundamento es lo que produce su apertura histórica. Sin embargo, si bien Jacques Derrida no interpondría mayores objeciones acerca de una comprensión caracterizada por estas atribuciones, su por demás conocido pronunciamiento sobre la “democracia por venir” introduce un nuevo aspecto relativo a la temporalidad democrática. Comencemos por señalar, y es una cuestión destacada por Rebentisch en distintos pasajes de su trabajo, que en un principio Derrida reconocerá a la democracia como la única forma de constitución política que lleva en sí, como contenido insuprimible de su concepto, el “derecho a la autocrítica y a la perfectibilidad” (2011, pp. 110-111), e incluso este derecho puede dirigirse contra la idea misma del derecho y de la democracia. Ello es hasta tal punto así que sólo en el medio democrático puede haber “deconstrucción”, al tiempo que la deconstrucción es el elemento de la democracia –recordemos que para Lefort esta última es, ante todo, un modo de ser de lo social-. La posibilidad de criticarlo todo en el espacio público, hasta el límite de la “indecibilidad” absoluta (porque no hay un fundamento que resulte intacto), es la que descubre el vínculo de la democracia con la libertad. Pero aunque esta especie de auto-blindaje sea la característica que le proporciona tanto su especificidad histórica como su diferencia irreductible, para radicalizarse aún más todavía debe ser sustraída del carácter teleológico (y, tan importante: ontológico) prescripto por una “idea reguladora” en el sentido de la filosofía de Kant¹² –por lo demás, algo no muy distinto de lo que propone Habermas (2014) a través de su ideal comunicativo-. Si bien Derrida en ningún momento desea renunciar a las exigencias de la razón kantianas, no acepta una serie de modos frecuentes de su comprensión que cercarían a la democracia en torno a la égida de una idea reguladora.

En primer lugar, porque esta forma de comprender la idea se mueve bajo el imperio de lo *posible*, que suele figurar a título de un “más allá” ideal. Contra esta suerte de desplazamiento al infinito, de carácter teleológico como dijimos, Derrida incorpora en la forma democrática lo *imposible*, entendiendo por ello lo no reductible a ninguna facticidad, mismidad, ni capacidad preestablecida del sujeto, en vistas de salvaguardar la “acontecibilidad pura del acontecimiento” (2011, p. 108). Y si el acontecimiento no significa otra cosa que el advenimiento de lo “otro” –del otro y también de lo otro que hay en nosotros-, la tarea, sin dudas aporética, consiste en “disociar democracia y autonomía” (2011, p. 108) en la perentoriedad de lo no postergable a un futuro indefinido. En segundo lugar, si el acontecimiento resguarda un imposible, se desprende de allí que nuestra responsabilidad de actuar no puede estar sujeta a ninguna

¹¹Cfr. Lefort, 1985.

¹²Derrida refiere aquí, explícitamente, al apartado llamado “El uso regulador de las ideas de la razón pura” de la *Crítica de la razón pura* de Kant (2014).

norma o ley que indique con anterioridad lo que debe hacerse, pues, si así fuese, no se decidiría nada. Es decir, hablando estrictamente, la decisión implica una suerte de salto que desborde el automatismo conducente desde un saber a un hacer. Por último, y en tercer lugar, la crítica derrideana al elemento teleológico se dejará ver en la temporalidad propia de “la democracia por venir”, no dirigida a ningún futuro pero conteniendo en sí una singular promesa:¹³ “insisto a la vez en la urgencia absoluta e incondicional del *aquí ahora* que no espera, pero también en la estructura de la promesa, de una promesa conservada en la memoria, de una promesa legada, heredada, alegada” (Derrida, 2011, p. 110, las cursivas son del autor). Como puede notarse, la “democracia por venir” oscila entre una inminencia real que no posterga, que no apuesta a un futuro donde todo se concretará, y la paciencia mesiánica que aguarda, en cualquier momento, la venida del otro. Sin embargo, es necesario reconocer que inminencia y paciencia, ínsitas a la formulación derrideana de la democracia, refieren a temporalidades o atribuciones, para ser más precisos, que entablan una relación en sí misma aporética. Al momento de tener que referirse a ello, Derrida dice lo siguiente: “La democracia por venir sería como la *khôra* de lo político” (2011, pp. 105-106). Procuremos, entonces, precisar cuál es el significado de este término griego en su lectura del diálogo platónico *El Timeo* para volver luego al problema de la democracia. Como se podrá observar más adelante, la aproximación al origen del discurso filosófico contendrá la clave de acceso a la cuestión política.

Dependiendo de sus traducciones, Derrida registra que el nombre de *khôra* puede remitir a un “lugar, sitio, emplazamiento, región o comarca” (2011, p. 23) y, en cuanto figura, a la de “madre, nodriza, receptáculo, porta-matriz” (2011, p. 23). Pero en ambos casos, ya sea a través de sus nombres o de sus figuras, *khôra* no “existe” en lo inmediatamente dado ni en ningún lado: siempre debe ser evocada. *Khôra*, aunque por su propia naturaleza se sustraiga a una posible definición exhaustiva, designa entonces un lugar a-tópico, esto es, una suerte de lugar anterior –que, incluso, no preexiste ni espacial ni temporalmente a lo dado– a todo lugar, pero a través del cual las relaciones entre diversos elementos pueden obtener a partir de allí un modo de ordenamiento. Si *khôra* no existe en un sentido enfático, no obstante deja ver que es necesaria en tanto las polaridades en torno a las cuales se organiza el discurso filosófico (por ejemplo: la división entre lo sensible y lo inteligible o entre el mito y el logos) se inscriben y desarrollan mediante la remisión a ella. Pero, y esto es lo decisivo, entre *khôra* y el desenvolvimiento de aquellas polaridades no puede determinarse ninguna continuidad, por tanto: “el pensamiento de la *khôra* perturbaría el orden mismo de la polaridad, de la polaridad en general, sea o no dialéctica. Al dar lugar a las oposiciones, no se sometería por sí mismo a ninguna inversión” (2011, p. 22).

Nuevamente, y aunque en cada autor de los que nos ocupamos hasta aquí encontremos ciertas singularidades irreductibles, a menudo significativamente disímiles, estamos en presencia de un tipo de filosofía que considera una vez más el modo de aparecer de lo existente como estructurado en torno a un espacio vacío, llamado también por Derrida un “abismo dilatado” o una “grieta” (2011, pp. 40-41). Pero regresemos ahora hacia la cuestión política reinterpretando lo anterior, o, de acuerdo con la formulación citada más arriba, deberemos responder qué quiere decir que la democracia por venir sea como la *khôra* de lo político. Si en el campo del discurso filosófico *khôra* significa, siempre según Derrida, que la constitución de ese mismo discurso debe contener la consideración de todo aquello “impuro, amenazado, bastardo, híbrido” (2011, p. 82), pero que no obstante y al mismo tiempo es su “condición de posibilidad”, quizá la democracia por venir deba recordarnos qué significa ella, más allá de alguna pretendida esencia:

Dichas figuras [de la *khôra*] no son siquiera verdaderas figuras. La filosofía no puede hablar directamente, a la manera de la vigilancia o la verdad (verdadero o verosímil), de lo que

¹³La apertura hacia la posible venida del otro o de lo otro, aquí y ahora, es lo que Derrida nombrará como “mesianicidad sin mesianismo” (2011, p. 112). Sin embargo, aunque podría parecerlo, aquí no se trata de una “teología negativa”.

aquellas abordan. El sueño está entre las dos, ni una ni otra (...) Homología o analogía al menos formal, una vez más: para pensar *khora* hay que volver a un comienzo más antiguo que el comienzo –a saber: el nacimiento del cosmos–, así como el origen de los atenienses debe recordárseles más allá de su propia memoria. (2011, pp. 83-84).

La política tendría que admitir su relación –incluso cuando, estrictamente, no es una relación, o, en todo caso, es una no relación o un intervalo– con lo amorfo, con lo que constituye su “pre-origen”. Y posiblemente esto no sea más que otra forma de pronunciar que lo uno debe permanecer abierto, receptivo a lo otro de sí, no reductible a ese uno mismo y gracias a ello preservando su diferencia. La democracia sería, así, una forma de constitución política que recoge –entre lo propio y lo impropio¹⁴, tal como se trata en Rancière a propósito de la yuxtaposición contaminada y contaminante entre el orden político y el policial– lo impuro, lo bastardo, lo híbrido que hace a los lugares y a los individuos autorizados para ocuparlos. Para decirlo todo, contra la democracia “empírica”, “realmente existente” y “consensualista”, debería recordarse, pero ahora, algo que es anterior a sus instituciones, sus procedimientos y sus funcionarios.

6. Estetización democrática y libertad en Juliane Rebentisch

Toda la operación anterior –un tanto elíptica, quizá–, motivada por dar un rodeo a través de determinadas expresiones relativamente actuales del llamado “pensamiento de lo político”, tuvo como propósito resituar el debate sobre la estetización en el terreno filosófico y, por este camino, volver hacia una teoría crítica de la sociedad. Desde el mismo punto de vista, y como ya se anticipó, debe señalarse la centralidad que la filosofía francesa ha cobrado en los esfuerzos recientes, en la tradición de la Teoría Crítica, orientados a la reflexión sobre la democracia. El primer paso consistió, entonces, en dejar a un lado la comprensión de los fenómenos estéticos en clave de una teoría del arte y religar dicha comprensión con las dimensiones de la ética y de la política. Repitémoslo una vez más: el problema de la estetización se transforma, desde la perspectiva de Rebentisch, en un asunto de *filosofía práctica*. Pues bien, aquí resulta forzoso reconocer, en este desplazamiento, la proximidad con el primero de los dos momentos de la estética que hemos señalado en la teoría de Rancière. Ello apunta hacia la relación co-constitutiva de la estética con un determinado régimen de gobierno, con un modo de ser de la comunidad y de los individuos.

Es en este sentido que Rebentisch (2024) retorna sobre la expulsión de la política y de la poesía que Platón propugnaba para su Estado ideal, tal como lo señala Rancière en *El desacuerdo. Política y filosofía* (2007), pero la filósofa alemana continúa rastreando la crítica de la estetización hasta la filosofía moderna e, incluso, hasta el primer tercio del siglo XX. La línea de continuidad determinada por Rebentisch (que comienza, por supuesto, con la filosofía platónica pero alcanza su cumbre en la modernidad, fundamentalmente a través de las discusiones sobre el romanticismo, y llega hasta el presente) registra, pese a que se manifieste bajo diversas figuras, el riesgo inherente al problema de la estetización: la libertad con respecto a la sociedad. O, formulado de un modo más simple, la estetización permitiría que los sujetos tomen distancia de sus roles sociales. Razón por la cual, entre lo singular y lo universal de la comunidad, se filtrarían motivos de carácter privado que provocan el desajuste entre la experiencia que de sí mismos realizan los sujetos con las normas e identidades sociales prescritas. El resultado proyectado es la amenaza que sufre la totalidad en la posibilidad de su desintegración. La estetización,

¹⁴Aunque no podremos desarrollarlo aquí, tenemos que llamar la atención sobre la notable similitud que existe entre los modos a partir de los cuales tanto Rancière como Derrida conciben la relación de lo *uno* con lo *otro*, que no es algo muy distinto de la relación de lo *propio* con lo *impropio*. Si en Derrida el discurso filosófico sólo encuentra su sitio a partir de *khôra*, es decir, teniendo como “pre-origen” un lugar “anterior”, sin estar todavía marcado o delimitado, en Rancière será el orden policial el que se recorte contra el fondo de la comunidad política “anterior” al “reparto de lo sensible”. En la misma línea y en ambos autores, a la par, no puede determinarse una continuidad entre estos dos órdenes, sino un intervalo.

al fundamentarse en el juego¹⁵ habilitado por la no coincidencia entre lo individual y lo social, pero también por la no coincidencia del *demos* consigo mismo, produciría inevitablemente un peligro asociado: la representación y su degeneración en un espectáculo destinado a engañar al *demos*. Sin embargo, el problema de la libertad puede ser reinterpretado del modo exactamente inverso con respecto a lo que sostiene la crítica recurrente de la estetización, es decir, no como un mal que amenaza la existencia de la comunidad sino como un factor productivo en su desarrollo.

Desde luego, esta última interpretación es la que defiende Rebentisch en su tentativa de proveer un marco de significación alternativo a la teoría social que postulaba, como hemos visto al comienzo, un constructivismo “idealista” o una crítica de la apariencia que cancelaba toda estetización. Este camino consiste, pues, en admitir la libertad inherente a la estetización como “momento productivo” (2013, p. 123) en la configuración de los roles y normas sociales que constituyen la comunidad. Se trata de que los individuos, mediante una percepción no congelada de sí mismos, puedan reconocer el “bien común” y, en consecuencia, aceptar o transformar su *praxis* social. En este punto es que la cuestión de la democracia cobra toda su fuerza, porque es el régimen de gobierno –o, deberíamos decir de nuevo, un modo de ser de lo social– que a través del distanciamiento de sí admite en su seno la pluralidad de opiniones, la crítica y el cuestionamiento de lo existente. El desajuste democrático, al ser la expresión de la no coincidencia del *demos* consigo mismo, no sólo no registra como un peligro la estetización, sino que la coloca en el centro de la escena. Si, como señala Rebentisch, el orden y la unidad sociales no pueden ser presupuestos de antemano, es necesario que aparezcan mediante la representación política. Siguiendo en esto a Lefort, el lugar del poder se constituye como un espacio simbólico en el cual la comunidad se percibe en su unidad a través de sus diferencias. Y esta experiencia no tiene lugar en lo “real”, sino en el terreno de lo “representacional”.

Ahora bien, la idea de representación sugiere dos sentidos, que aquí se siguen no obstante el uno del otro. El primero de ellos, más sujeto a su literalidad, la comprende como una re-presentación de la comunidad en el espacio simbólico en el cual realiza la experiencia de sí misma (recordemos con Lefort: puesta en forma, puesta en escena y puesta en sentido). El segundo sentido tiene que ver con el carácter insuprimible de la división, esta vez, porque la propia idea de la representación política presupone que existen ya representantes y representados y, concomitantemente, gobernantes y gobernados. De modo que la institución política del *demos*, que es su “aparecer”, no se da nunca más allá de la forma asumida por el poder. La precisión anterior permite acercarnos a otro objetivo de la investigación de Rebentisch: reelaborar la crítica de la estetización en el sentido puntual de devolverle a la palabra “crítica” su determinación singular como capacidad de distinción; en este caso en particular, acerca de los modos en los cuales el poder se deja ver en regímenes políticos diversos.

Para dimensionar en toda su amplitud lo señalado es ineludible tener en mente la constitución del lugar del poder como un lugar vacío. La afirmación postula que la democracia encuentra su razón de ser en la ocupación siempre contingente de dicho lugar y, por tanto, implica que el “poder de la representación (...) reconozca que debe ser reconocido” (Menke, citado en Rebentisch, 2024, p. 406). A causa de ello, la ocupación siempre incompleta –o nunca saturada– del lugar del poder erige a la democracia contra el totalitarismo, ya que este último intenta ocuparlo “plenamente” y anular la división social constitutiva.¹⁶ En el marco de las coordenadas abiertas por Walter Benjamin (2003), la “estetización de la política” concierne tanto a los regímenes totalitarios como a los democráticos, en el sentido de

¹⁵Vale aclarar que cuando decimos juego no nos referimos a una especie de actividad lúdica, sino al desajuste constitutivo o “principio de no identidad”, en este caso, del sujeto y de la sociedad consigo mismo.

¹⁶Desde esta perspectiva, la “crítica de la ideología” ha dejado, así, de consistir en el develamiento de una realidad escamoteada tras su apariencia –aquí podría trazarse una línea que, a través de un camino sinuoso, nace con Platón y podría llegar hasta la actualidad– y se transforma en el ocultamiento del carácter instituyente del momento de la división social producido por la política. Contrariamente al modelo platónico, en Rebentisch el objeto de esta crítica recae, en la misma senda marcada por Lefort, en la supresión de la apariencia (estética) del *demos*.

que ambos presuponen una cierta escenificación. Pero, de acuerdo con la interpretación alternativa que estamos siguiendo, sólo la democracia contendría una “estética”, ya que –en línea con las teorías francesas de lo político– en ella se pone de manifiesto la división. Debido al ocultamiento de la no identidad del *demos* consigo mismo, cuyo desajuste es el que produce la necesidad de representación, al igual que el intento de anulación de toda diferencia en el cuerpo de la comunidad, es que Rebentisch llamará “anestética” a la forma de representación totalitaria. Sin embargo, la democracia no sólo se encuentra acechada por esta “anestética de la unidad”, pues también la dimensión del poder puede pretender sofocar su necesidad de ser representado políticamente, en cuyo caso se disuelve sin resto en la sociedad y no requiere ser legitimado en el espacio público. Este peligro complementario es designado como “anestética de la desintegración”, y se relaciona con las formas de gobierno tecnocráticas llamadas posdemocracias. En suma, cada una de estas alternativas, llamémoslas aquí *pulsión identitaria* y *pulsión disgregante*, contiene una unilateralización o inmediatez de la existencia democrática: unidad absoluta entre el líder y el pueblo en el primer caso; libertad abstracta debida a la desujeción social en el segundo. Rebentisch se propone defender, consecuentemente, el proceso de mediación social entre la libertad subjetiva y la determinidad de las normas sociales. Si todavía existe una dimensión de negatividad inherente a la teoría, ella tiene que ver con la posibilidad de que el juego democrático no se incline hacia ninguno de estos extremos.

En esta reconfiguración de la crítica de la estetización, Rebentisch nos propone el desafío de reconocer la pluralidad de escenarios productivos, más allá de toda sanción moral, vitales para la publicitación y resolución de los conflictos propios de la política. Rebentisch pretende, en suma, hacer del pecado original de la democracia –la libertad que la recorre tanto como su carácter apariencial– su virtud permanente. Derrida sostuvo que no hay deconstrucción sin democracia ni democracia sin deconstrucción; en Rebentisch esto puede traducirse en que no sólo una política democrática requiere de la estética, sino que por fuera de la democracia, estrictamente, no podría haber estética.

7. Conclusión

Si, como hemos visto hasta aquí, damos por cierto que la existencia de la comunidad no puede ser autoevidente (fundamental y decisivamente a partir del acontecimiento de la modernidad política), entonces ella precisa de su momento *re-presentacional*. Más todavía, porque si concedemos crédito a las teorías contemporáneas de la performatividad, daremos con que el acto de aparición de la comunidad es el que, retroactivamente, la dota de existencia. Pero el segundo sentido de la idea de representación, aquel que la presupone en cuanto manifestación de la división constitutiva de lo social en la figura que asume el poder, no necesariamente debería arrojar una distinción paralizante entre representantes y representados. Sobre todo, porque a partir de ella se hace pasar demasiado rápidamente la producida entre gobernantes y gobernados –cargando casi todo el peso de la dinámica democrática, es de esperarse, en la esfera de la opinión pública como mediación entre ambos polos–. Preguntamos: ¿no tiene lugar aquí la posibilidad de que el *demos* produzca su propia autorepresentación como conjunto? Si se tiene en cuenta esta alternativa podría sortearse la recaída en cierto esencialismo o ideal de transparencia que haría coincidir lo representante con lo representado, pero salvamos la fuerza democrática autoinstituyente. Puesto de otro modo, el movimiento de la división social fundante no consagraría la forma de *re-partición* del campo político en dominantes y dominados, sino entre el *demos* mismo y la historicidad representacional de las cristalizaciones de sus definiciones normativas. Para expresarlo ahora en los términos de la forma artística que resulta consustancial a la democracia, y por ello demonizada por sus críticos, sería productivo entablar una discusión en torno a la distinción teatral entre actores y público. De más está decir que, en la teoría de Rebentisch, estas divisiones no son de ningún modo estáticas, pues la democracia, precisamente por su consustancial alternancia

en cuanto a la ocupación del lugar del poder, les confiere su carácter dinámico. Y menos aún cabría suponer que aquellos polos concentren unilateralmente los momentos de acción e inacción respectivas (representantes: actividad; representados: pasividad).

Por otra parte, pero sin alejarnos de lo anterior, la democracia parece estar acechada por dos peligros simétricamente inversos puesto que, por un lado, su división constitutiva puede querer ser anulada u ocultada por la pulsión totalitaria de la unidad; mientras que por otro lado, aquella división puede llegar a tal extremo que disuelva el carácter representacional de la democracia y la atomice hasta el punto de que cada individuo intente obtener la representación de su pura inmediatez. Pero tanto la “anestésica de la unidad” como la “anestésica de la desintegración” podrían dialectizarse tomando como momento la distinción entre gobernantes y gobernados, que acabamos de introducir. Seamos claros: si el *demos*, al estar sujeto a la experiencia de la división social se ve obligado a renunciar a cierta unidad –aún con todas las dificultades que esto supone– alcanzable mediante su actividad instituyente, no resulta extraño que, por su mismo devenir, una tal petrificación de aquella división lo conduzca a una “crisis de representación”. Por cierto, y es una conjetura que debería ser mejor elaborada y más desarrollada, los procesos actuales de emergencia de la ultraderecha pretenden reconciliar ciertos elementos de los viejos totalitarismos con algunos nuevos de lo que hoy es colocado bajo el nombre de regímenes posdemocráticos. La crisis actual de la democracia, en fin, parece haber reunido a sus dos antagonistas en una figura que consagra la pérdida de la libertad real junto con la promulgación de una libertad abstracta. Y este escenario ya no es una amenaza que nos recuerda un oscuro pasado o bien anticipa un futuro catastrófico, como si, por otra parte, alguna vez hubiésemos habitado un tiempo ideal, sino que tiene lugar ahora. Frente al *impasse* en el que nos coloca la situación, la vieja tesis que puede ser puesta a la luz tiene que ver con la enajenación de la fuerza política del *demos*.

Para concluir, permítasenos volver una vez más sobre ciertos usos de la idea de democracia, ya no concebida bajo la forma del intento de recobrar una unidad perdida, lo cual sería imposible –además de indeseable–, sino más bien en cuanto poder de actuar en común. Comencemos por llamar la atención sobre la reapertura que el filósofo francés Miguel Abensour (1998)¹⁷ –siguiendo muy de cerca al pensamiento de Lefort, debemos decirlo– realizó de la crítica de la política del joven Marx. En su lucha contra la filosofía del Estado hegeliana, Marx habría buscado la determinación de un nuevo sujeto realmente universal, y este no sería otro que el *demos*. Por ello, y en consecuencia, las figuras de la libertad y de la emancipación que sobredeterminan la modernidad política coincidirían con la forma de la constitución democrática, debido a que existiría:

Una adecuación perfecta entre la democracia como autodeterminación del pueblo y el principio filosófico que le es propio, ya que, con el *demos*, viene a la existencia y en su verdad el sujeto real, la «raíz» de la historia en la modernidad (Abensour, 1998, p. 64).

Pero sólo si desplaza al Estado¹⁸ del centro de la actividad política humana, la constitución democrática permitiría el comportamiento del individuo como “ser genérico” en todas las esferas sociales –y no exclusivamente en la política–, porque evitará que la objetivación constitucional se transforme en alienación política. Al no existir una tal relación de opacidad entre el productor y su producto, precisamente, porque la democracia es una forma de institución de lo social autoconsciente, “no se reifica, no se cristaliza, no se erige en tanto que potencia o forma extraña situada por encima del sujeto y vuelta contra él” (1998, pp. 80-81). Puede parecer, a simple vista, que hemos renunciado a aquel principio de la no coincidencia del *demos* consigo mismo, que ya no se toma partido por la división social constitutiva, y, por el contrario, se confía excesivamente en una suerte de ideal de transparencia. Sin embargo, en un

¹⁷Al respecto puede consultarse Abensour 2007, 1998.

¹⁸El problema de la autorrepresentación del pueblo obtenida a través de la figura del Estado no es sólo un asunto de la inmediatez política, ni exclusivamente concerniente a la ciencia política, sino una cuestión filosófica de primer orden.

movimiento sin dudas paradójico, la democracia puede actuar universalmente sólo cuando permanece como momento particular de la vida del *demos*. Abensour llama a este movimiento operación de la *reducción*, y la definiremos rápidamente como la determinación de los límites del momento político. Consiste, pues, en la expansión y repliegue de la energía instituyente del *demos* sobre sí mismo, y, gracias a una suerte de efecto de retroacción, puede volver a desplegarse sobre las demás esferas sociales. Con lo cual no cubre de política a toda actividad humana pero, al ser potencia instituyente, sin duda debe salir al encuentro de aquellas esferas sociales. En la “verdadera democracia”, para abreviar, lo político persiste como un momento de la existencia de la vida del pueblo junto a los otros momentos de sus objetivaciones. Por esta razón no se trata de una disolución de lo político en lo social, debido a que es en este momento en el que el pueblo hace la experiencia de su universalidad y de su libertad, ni de una politización total de lo social, ya que se corre el riesgo de recaer en la alienación política, ahogando la especificidad de las demás esferas.

Es necesario insistir en que este modo dinámico de comprender la política no sólo no anula la división social, sino que incluso su trabajo consiste justamente en elaborarla, con la condición de que en cada esfera particular se manifieste, como exigía Marx, la “unidad del hombre con el hombre” (1987), vale decir, el ser humano socializado. Se trata, por supuesto, de señalar otro modo posible de comprender la institución democrática de lo social. Rebentisch insiste a lo largo de todo su trabajo en que el fenómeno de la estetización consiste en un momento de extrañamiento –estas son palabras nuestras– asegurado por la libertad democrática, pero dicho momento no figura a título de mera libertad arbitraria, pues permite la no cristalización de las prácticas tanto individuales como sociales. Esta crítica al peligro de la subjetivación supone, adicional y consecuentemente, que toda transformación implica una “lucha por el reconocimiento”.¹⁹ Es decir, apunta a la posibilidad y, a veces, a la necesidad de su reasunción en la objetividad de lo social. Preguntamos otra vez, ¿tan imposible es pensar en la dialéctica de la estetización como un movimiento en el que el *demos* tome distancia de sus objetivaciones y determine libremente si se reconoce o no en ellas? La promesa de que todos y cada uno sean, al mismo tiempo, actores y público de la “obra” creada en conjunto, en la contemplación de su “puesta en escena”, ¿no se mueve aún bajo la estela de la democracia, aquí y ahora, por venir?

Referencias bibliográficas

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. (Trad. Eduardo Rinesi). Colihue.
- Abensour, M. (2007). *Para una filosofía política crítica. Ensayos*. (Trad. Scheherezade Pinilla Cabañas y Jordi Riba). Anthropos.
- Adorno, Th. (2011). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. (Trad. Alfredo Brotons Muñoz). Akal.
- Adorno, Th. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad (1964-1965)*. (Trad. Miguel Vedda). Eterna Cadencia.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. (Trad. Andrés Weikert). Ítaca.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. (Trad. Cristina de Peretti). Trotta.
- Derrida, J. (2011). *Khôra*. (Trad. Horacio Pons). Amorrortu.

¹⁹Que a partir de ahora me quiera interpretar a mí mismo de otra manera puede significar también que, para poder vivir mi nueva autocomprensión, debo entrar en una lucha por el reconocimiento. Dicho de otra manera, las transformaciones en la autocomprensión de los individuos singulares pueden tener consecuencias sociales de gran alcance. Defender la posibilidad de tales transformaciones significa, en última instancia, reconocer la posibilidad de un cuestionamiento de las determinaciones existentes de lo bueno (propio y social) como algo bueno” (Rebentisch, 2024, pp. 124-125).

- Galfione, M.V. (2017). Juliane Rebentisch: Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz. *Areté*, Vol. 25(1), 215-223. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/18969/19195>
- Habermas, J. (2014). *Teoría de la acción comunicativa*. (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Trotta.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura*. (Trad. Pedro Ribas). Gredos.
- Kantorowicz, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. (Trads. Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy). Akal.
- Lefort, C. (1985). El problema de la democracia. *Opciones. Revista del Centro de Estudios de Realidad Contemporánea*, (6), 73-86.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. (Trad. Irene Agoff). Nueva Visión.
- Marx, K. (1987). *Escritos de juventud*. (Trad. Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J. (2006). La política de la estética. *Otra parte. Revista de letras y artes*, (9). <https://www.revistaotraparte.com/op/cuaderno/la-politica-de-la-estetica/>.
- Rancière, J. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. (Trad. Horacio Pons). Nueva Visión.
- Rebentisch, J. (2013). Estetización: ¿qué relación existe entre la estetización y la democracia, por qué se la debería defender, por qué motivo es necesaria la filosofía para hacerlo y qué se sigue de este hecho para la crítica de la sociedad? En V. Galfione y E. Juárez (comps.), *Modernidad estética y filosofía del arte. Tomo I. La estética alemana después de Adorno* (pp. 111-137). Gráfica 29 de mayo.
- Rebentisch, J. (2024). *El arte de la libertad. Sobre la dialéctica de la existencia democrática*. (Trad. Maximiliano Gonnet). UBU.
- Rosanvallon, P. (2016). *Por una historia conceptual de lo político*. (Trad. Marcos Mayer). Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. (Trad. Isabel Vericat Núñez). Siglo XXI.