

## Política y lenguaje en Jacques Rancière: la aventura del animal literario

### Politics and Language in Jacques Rancière: the Adventures of the Literary Animal

### Política e linguagem em Jacques Rancière: a aventura do animal literári

Elkin Andrés Heredia Ríos 

elkin.heredia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia, Colombia



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2024/06/12– Aprobación: 2024/08/12

eISSN: 2145-8529

<https://doi.org/10.18273/revfil.v24n2-2025005>

**Resumen:** el artículo tiene el propósito de clarificar el concepto de animal literario en la obra de Jacques Rancière. A través de un análisis del estado del arte propone las regularidades en la comprensión del concepto y se centra en la distinción propuesta por el propio Rancière alrededor del concepto. Después se enfoca en la reconstrucción de la teoría del lenguaje que subyace al animal literario a partir de las herencias en el tratamiento del lenguaje que Rancière recibe del contexto francés. Subsecuentemente, se pasa la cuestión del estatus que debería tener el animal literario en tanto trasfondo general de la obra del pensador francés: es una ontología o una poética. Finalmente, se ofrece una conclusión en la que se describe la puesta en marcha del animal literario como ejercicio del pensamiento en relación con una confrontación con Habermas acerca de cómo se debe emplear el lenguaje en la política.

**Palabras clave:** Rancière; animal literario; lenguaje; poética; ontología; política; palabras.

**Abstract:** the article aims to clarify the concept of literary animal in the work of Jacques Rancière. Through an analysis of the state of the art, it proposes regularities in the understanding of the concept and focuses on the distinction proposed by Rancière himself around the concept. Then it focuses on the reconstruction of the theory of language that underlies the literary animal based on the inheritances in the treatment of language that Rancière receives from the French context. Subsequently, follows the question of the status that the literary animal should have as a general background of the work of the French thinker:

**Información sobre el autor:** colombiano. Magíster en Estudios Políticos por la Pontificia Universidad Javeriana. Candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia.

**Forma de referenciar (APA):** Heredia Ríos, E. A. (2025). Política y lenguaje en Jacques Rancière: la aventura del animal literario. *Revista Filosofía UIS*, 24(2), 99-121. <https://doi.org/10.18273/revfil.v24n2-2025005>

is it an ontology or a poetics. Finally, a conclusion is offered in which the implementation of the literary animal as an exercise of thought is described in relation to a confrontation with Habermas about how language should be used in politics.

**Keywords:** Rancière, literary animal, language, poetics, ontology, politics, words.

**Resumo:** o artigo visa esclarecer o conceito de animal literário na obra de Jacques Rancière. Através de uma análise do estado da arte, propõe regularidades na compreensão do conceito e centra-se na distinção proposta pelo próprio Rancière em torno do conceito. Em seguida, concentra-se na reconstrução da teoria da linguagem que fundamenta o animal literário a partir das heranças no tratamento da linguagem que Rancière recebe do contexto francês. Posteriormente, passa-se a questão do estatuto que o animal literário deve ter como pano de fundo geral da obra do pensador francês: é uma ontologia ou uma poética. Por fim, é apresentada uma conclusão na qual é descrita a implementação do animal literário como exercício de pensamento em relação a um confronto com Habermas sobre como a linguagem deveria ser usada na política.

**Palavras-chave:** Rancière; animal literário; linguagem; poética; ontologia; política; palavras.

---

## 1. Introducción

En 1986 Jacques Rancière escribía un pequeño texto acerca de esa peculiar existencia que es la de ser un intelectual: “¿Qué acontecimientos ocurrieron en los últimos veinte años en la vida intelectual?” (2010b, p. 19). E inmediatamente daba una respuesta: “Ninguno, según creo” (p. 19). Respuesta irónica, sin duda, que apuntaba a la frivolidad que reviste la identidad de intelectual. Frivolidad que, tratándose de Rancière, se refiere al modo en que el intelectual hace (o dice que hace) política. ¿Pero cómo entender esta ironía dirigida a los intelectuales? Siguiendo el propio “método” de Rancière (2009c), lo indicado es recrear una escena.

François Cusset en su *French Theory* (2005) narra algunos de los elementos centrales que animaban la escena intelectual francesa por aquellos años. En primer lugar, existía una intelectualidad afín a los ideales liberales interesada en el develamiento de las ideologías que legitimaban los crímenes autoritarios del mundo alternativo al capitalismo. André Glucksmann y Bernard Henry-Lévi en los años setenta, impulsados por el informe de Solzhenitsin, *Archipiélago Gulag* de 1974, dejaron claro que el marxismo poseía en su centro la necesidad de un desenlace totalitario (Cusset, 2005, p. 310). De este modo, “los nuevos intelectuales” denunciaban el centro antiliberal del trabajo de “los maestros pensadores” que se inspiraban en el marxismo. Estos “maestros” -cercaños al maoísmo o al PC- se proponían una noble tarea: inspirar la lucha por la emancipación. Pero de acuerdo al develamiento del que fueron objeto por parte de los nuevos intelectuales,

realmente solo hicieron una cosa: ser los funcionarios privilegiados de una racionalidad que tenía en su centro la destrucción de la libertad.

Esta escena hay que relacionarla con otro acontecimiento que le resultó a Rancière de gran interés. Bourdieu y Passeron (1996) habían publicado *La reproducción* en 1970 y sus conclusiones tuvieron gran repercusión en el gobierno socialista de Mitterrand que inició en 1981. Del trabajo de los sociólogos se concluía una tesis incontrovertible: la desigualdad se perpetúa debido a que hay un punto de partida desigual. Los estudiantes de los barrios marginales terminan por fracasar en el mundo académico debido a su ubicación social. Están destinados a reproducir la desigualdad en la que nacieron.

¿Acontecimientos intelectuales? Al parecer, así fueron asimilados por el clima social y académico de los años setenta. Los nuevos intelectuales develan las mentiras de la emancipación y proponen una escucha atenta de la plebe. La sociología decreta la necesidad de entender que cada uno solo puede hacer lo que le permite su lugar de origen. Por un lado, el rechazo de “los maestros pensadores” afirmaba la existencia de un grupo heterogéneo que debía ser escuchado y, por el otro, la rigidez de las distinciones sociales invitaba a la afirmación de las culturas populares que no encajaban en el molde de la alta cultura.

Pero esta escena se complementa, cuando Rancière hace un balance en retrospectiva acerca de las motivaciones polémicas de sus trabajos de inicios de los años ochenta. Dice en la reedición de *El filósofo y sus pobres* (2013a) de 2006 lo siguiente:

Tanto en las promesas de la ciencia liberadora como en la exaltación de las culturas del pueblo, se podía reconocer un mandato mucho más antiguo cuya fórmula había sido acuñada por la *República* de Platón: que cada uno haga su propio negocio y desarrolle la virtud propia de su condición (p. 12).

La ironía se convierte en un balance acerca de lo que se ha pensado como política. Ni un paso más allá de la idea de Platón de asignar a cada cual unos tiempos, espacios y funciones posibles, según su origen social. ¿Política? El ejercicio de los intelectuales no ha sido otro que centrarse en buscar maneras de legitimar las jerarquías, el orden de las designaciones y las limitaciones de actividades (Camelo, 2023, p. 235). ¿Acontecimientos intelectuales? Ninguno. Porque no se ha planteado el problema propio del pensamiento: por qué unos sí pueden y otros no pueden. Este problema lleva a la pregunta medular de aquellos años ochenta en que Rancière preparaba *El maestro ignorante* (2010a): ¿qué justifica la existencia de los maestros que se dedican únicamente a decretar la existencia de la desigualdad y de la mentira de la emancipación?

Rancière propone algo diferente para pensar la política: que no sea una actividad del maestro, sino una aventura. El encuentro con los archivos del carpintero Gabriel Gauny (2020) a finales de los años setenta los vive como un acontecimiento intelectual: “Todos conocemos estos acontecimientos, siempre individuales, que, de vez en cuando, en un lugar u otro, recuerdan a cada uno su propio camino” (Rancière, 2010b, p. 20). Un acontecimiento en la vida intelectual implica el recorrido por un camino, que solo aparece en el lugar que no estaba predeterminado para ser atravesado. Se encuentra en las brechas (*écart*), que dejan abiertas los intentos universalistas de las explicaciones de los intelectuales. En los intersticios que no pueden cubrir las teorías que establecen los imposibles para el pensamiento de cualquiera. No hay acontecimientos intelectuales hasta que el pensamiento se filtra entre las grietas del *sensus communis*, entre los espacios ciegos de la evidencia y la demostración, hasta que se pasa de un discurso a otro sin prever alguna distribución jerárquica.

La escena se concreta trayendo el interés central de las investigaciones de Rancière (2011a), que se puede resumir en la siguiente pregunta: “¿Cómo alguien, en un lugar preciso, puede percibir y pensar su mundo?” (p. 225). La respuesta, que puede entenderse como una constante de su pensamiento, es que ese “cómo” se encuentra en la condición parlante de ese alguien. Es la palabra la que evidencia los intersticios de la dominación, la que hace posible los acontecimientos en la vida intelectual y la que permite entender la igualdad de un alguien con cualquier otro alguien: “[...] el hombre es un ser dotado de palabra: es fundamentalmente en su calidad de ser parlante que este resulta ser igual a cualquier otro” (2011c, p. 72) Es por esta razón que ese corto escrito de 1986 finaliza diciendo que el acontecimiento intelectual consiste en “amar a las palabras” para “enrarezcerlas” (2010b, p. 23).

En el pensamiento de Rancière existe un interés decidido por el lenguaje (Rancière y Bassas, 2019). Para él, el lenguaje es la condición de no concordancia entre los cuerpos, las cosas, las intensidades y las palabras que pretenden designarlas (Rancière y Panagia, 2000, p. 116). Se trata de un interés por el lenguaje abiertamente político. Por esto, el tratamiento que recibe el lenguaje en su obra es el de una operatividad, una manifestación, una práctica que modifica las coordenadas de lo significado y el sentido. Esta condición del ser parlante es lo que al seguir las coordenadas de su pensamiento conduce a un encuentro continuo con el concepto de “animal literario”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Apariciones en la obra: (1993, p. 68 y p. 95; 1996, pp. 53-54; 2009a, p. 59; 2011a, p. 40 y p. 58; 2014, pp. 82-85, 92-93). En varias entrevistas se le pregunta por este sintagma: (Rancière y Panagia, 2000; Rancière et al., 2000; Rancière, 2015b). La idea se gesta en obras tempranas a partir del concepto de “palabra muda” tomado de la lectura del rechazo de Platón a la escritura en *Fedro* (2010) (Rancière, 2013b, p. 56; 2010a, p. 62; 1991, p. 35). Como se aclarará más adelante la ambivalencia en el uso con el concepto “literariedad” (*littérarité*) se puede rastrear desde *Los nombres de la historia* (1993). A partir de *La palabra muda* (2009a) aparecerá en todas las obras dedicadas a la literatura en repetidas

En este artículo se va a explorar el concepto de animal literario en la obra de Jacques Rancière. En primer lugar, se presentará el estado del arte y a partir de ahí, en consonancia con una precisión hecha por el propio Rancière, se establecerán las dos maneras en que se entiende el animal literario a partir de su obra. El interés es el de explorar en esta ocasión el lado trascendental del animal literario y pensar la concepción que lo convierte en la condición del pensamiento político de Rancière. En aras de problematizar esta cuestión, en segundo lugar, se describirán las herencias filosóficas del animal literario a partir de los escritos del propio Rancière y de sus declaraciones alrededor de las perspectivas filosóficas precedentes que incorpora en su obra. Paso seguido, se va a explorar la idea de que el animal literario sea el “trasfondo general” del pensamiento político de Rancière: ¿es una ontología o una poética? Es la pregunta que dirige la cuestión en este punto. Finalmente, y como conclusión, se presenta una manera de percibir la operatividad del animal literario en la obra de Rancière. Para este propósito, se propondrán brevemente las líneas del disenso en torno a la manera en que se trata el lenguaje políticamente que aparece en *El desacuerdo* (1996) y que se confronta con la visión de Habermas (1993).

## 2. Los distintos nombres del animal literario en la obra de Jacques Rancière

El animal literario adquiere una serie de variaciones nominales a lo largo de los escritos de Rancière, que giran continuamente en torno a la cuestión de la imposible identidad entre las palabras y los cuerpos (Rancière, 2014a, pp. 62-63). El animal literario se ha constituido así en una presencia que atraviesa los intereses investigativos de Rancière. En su pensamiento se constituye en un operador de desplazamientos que transgreden las limitaciones del consenso sobre determinados problemas del pensamiento: la literatura, la historia, y en particular, la relación entre política y estética.

Existen algunos trabajos que han tomado al animal literario como centro de interés. El artículo de Jeremy Lane de 2021, “Rancière's 'literary animals': the conditions of possibility of 'political subjectivation'”, tiene el valor de ser la investigación que se ha detenido con mayor rigor analítico en esta cuestión. El autor se pregunta por la literacidad como condición de posibilidad de la propia literariedad, es decir, confronta el supuesto que afirma que son necesarias determinadas condiciones históricas para la existencia del animal literario. Esta es una crítica que Oliver Davis (2010) le plantea a Rancière, al advertir que puede haber

---

ocasiones: *Política de la literatura* (2011c) *El hilo perdido* (2015), *Los bordes de la ficción* (2018). Con el paso de las obras (año 1998 en adelante) termina por consolidarse en el concepto de “literariedad”, que se toma de los estudios literarios, en especial, del formalismo ruso y su discusión en el ámbito francés por parte de Genette (1993). El cambio de animal literario a literariedad tiene que ver con la apuesta que aparece desde el año 2000 (en *El reparto de lo sensible*, 2014a) de pensar la estética a partir de la perspectiva historicista de los regímenes del arte.

un voluntarismo cuando se convierte a lo literario (en este caso Davis identifica literariedad con la recepción de las novelas) en un arma emancipadora, justamente, porque no todo el mundo tiene acceso a la alta cultura (pp. 110-113). Lo mismo hace en relación con la literatura como institución: ¿han sido también la imprenta, el folleto, la prensa, necesarias para la práctica de la literariedad? En su trabajo, Lane (2021) desarrolla los conceptos de “cuasi-cuerpos” (Rancière, 2014a) y “contratraducción” (Rancière, 2010a) para afirmar su tesis de la condición transhistórica que posee el animal literario. Estas prácticas no están sujetas a condiciones históricas específicas, sino que se trata de modalidades del lenguaje y de lo simbólico que operan en las intersecciones entre prácticas y discursos, de ahí que una literariedad no sea condición previa para que ocurran. Con este mismo espíritu de clarificación conceptual, Samuel Chambers en su *The Lessons of Rancière* (2013) dedica un capítulo completo para estudiar la literariedad que entiende como la condición de posibilidad de la ruptura con los órdenes de la lógica policial, que opera como exceso de palabras en relación con los cuerpos. Afirma así el carácter trascendental que posee el concepto para entender la concepción de política que propone Rancière en sus escritos.

Otros trabajos, como el de Mark Robson (2009), el de Alison Ross (2010) o algunos apartados del libro de Laura Quintana, *Política de los cuerpos* (2020, p. 125ss), se refieren al asunto del animal literario, pero de una manera complementaria en relación con otros propósitos investigativos. Sin embargo, concurren en la idea de que el animal literario/literariedad es la condición de posibilidad de la manifestación del daño (*tort*) y la oportunidad sobre la que emerge la brecha (*écart*), ambas dimensiones sobre las cuales acontece el proceso de subjetivación<sup>2</sup>.

Gabriel Rockhill ha hecho una definición en el glosario que ha elaborado al final de *The Politics of Aesthetics* (2013) y allí relaciona el animal literario con la literatura, algo que no es explorado por los trabajos ya mencionados (2013b, p. 91). Identifica entonces al animal literario con un concepto que ha sido de gran interés para Rancière, como lo es el de “palabra muda”. Esto lo percibe de igual manera Davis (2011): “We are 'literary' animals in the sense that we are susceptible to being disrupted, to deviate from our natural course, under the influence of writing” (p. 109).

Ahora un balance. De estos acercamientos se pueden extraer tres puntos de convergencia y una aclaración. En primer lugar, que el animal literario posee una

---

<sup>2</sup> Es importante señalar que un asunto que se puede tomar como una regularidad en todas las investigaciones sobre el animal literario de Rancière, es el del énfasis puesto en la idea de que no se trata de una antropología ni de un nuevo esencialismo: “So when, in *Disagreement*, we find the statement that ‘The modern political animal is first a literary animal’, this is not substantively a claim to have uncovered an essence of human being” (Robson, 2009, p. 91).

herencia kantiana en el sentido de ser un “concepto” que opera en un plano trascendental, es decir, que busca responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la emancipación<sup>3</sup>. De manera que el concepto se enmarca en este enfoque crítico y en el rechazo de un fundamento ontológico de lo político (Ruby, 2010, p. 62; Rancière y Bassas, 2019, pp. 99-100). El animal literario no se fundamenta en una ontología, sino en la puesta en cuestión de los repartos que configuran las exclusiones e inclusiones que definen lo pensable, lo decible, lo perceptible.

En segundo lugar, el uso intercambiable de los conceptos de “animal literario” y “literariedad” que se percibe con el paso de los años en la obra de Rancière<sup>4</sup>. En algunas entrevistas que datan de mediados de los años noventa del siglo pasado y otras de años más recientes (2011a y 2014b), él mismo se ha encargado de proponer una distinción con el fin de diferenciar dos manifestaciones de la palabra en su obra: *animal literario* y *literariedad*. Como se sabe, la literariedad es un término acuñado desde el campo de los estudios literarios, a partir de una influencia del modernismo, y que sostiene que lo propio de la literatura es un uso específico del lenguaje (Compagnon, 2015). Rancière, en concordancia con su idea de regímenes del arte, no se apoya en esta concepción, sino que le da un giro político al concepto. En *La palabra muda* de 1998 plantea que la literariedad es la democracia de la escritura que tiene el poder de incidir en la redistribución de lo sensible, desordenando los lugares, las funciones y las temporalidades que se plasman en el orden jerárquico: “Y el principio mismo de esa redistribución es ese régimen de la letra huérfana, en disponibilidad, que podemos llamar literariedad” (Rancière, 2009b, p. 110). De esta manera, la distinción (sobre la que volverá más adelante) se basa en la importancia que va tomando en su pensamiento la literatura y el arte.

Una tercera convergencia es la que señala la relación del animal literario con la literatura. Debido al interés continuo en la literatura resulta inevitable afirmar que

---

<sup>3</sup> La herencia crítica kantiana es algo que Rancière afirma en diversos lugares de su obra: (2014a, p. 20; 2010, p. 88; 2006, p. 509; 2014b, pp. 21-22, p. 75 y p. 86).

<sup>4</sup> Evidentemente, se hace necesaria una precisión metodológica en torno al animal literario, puesto que en sus escritos este adquiere principalmente dos denominaciones: “literariedad” que es la que ha perdurado hasta los últimos escritos y “animal literario”, que en las obras tempranas hasta *El desacuerdo* (1995) posee un significado idéntico. Esta situación se puede tomar de dos maneras: a. como una cuestión académica que exige una aclaración y b. como el ejercicio mismo del pensamiento que nos propone Rancière. En cuanto a la primera situación, entonces, decir lo siguiente: No se trata de una superposición conceptual, sino de una transformación de un mismo concepto a través del tiempo. Koselleck plantea la necesidad de diferenciar entre “palabra” y “concepto”. Una palabra posee diferentes significados, que dependen del momento y el contexto; por el contrario, el concepto siempre condensa en sí mismo una pluralidad de significados (Blanco Rivero, 2012, p. 7). Ahora bien, en relación con la otra manera de abordar esta situación, es decir, como una práctica del pensar que es propia de Rancière, basta con recordar que para él los conceptos no son designadores de significados, muchos menos una “caja de herramientas” que se aplica a cada situación según sea el caso, sino que los conceptos “son nombres que designan un modo de enfoque, un método, que designan un terreno del pensamiento, que proponen orientaciones sobre el terreno [...] El «concepto» designa entonces un operador de desplazamiento, la apertura de un campo de pensamiento” (Rancière, 2014b, p. 120).

para Rancière la literatura es un operador de desestructuración de los discursos del consenso. Este interés que se inicia como una reflexión en torno al tipo de escritura que exigían los hallazgos en el archivo obrero, y que lo condujo a figurarse el empleo de la escritura de la novela realista (Rancière, 2011a, p. 52), que continúa como la extracción del sustrato poético de la escritura de la historia (1993), y que lo lleva finalmente a una investigación —que se sigue presentando en diversos trabajos recientes (2015a y 2020)— acerca del cambio de paradigma estético que implicó la llegada de la literatura, hacen del animal literario una idea que ejerce aceleraciones sobre su pensamiento recurrentemente. Esta presencia inevitable se puede comprender en tanto que la literatura, a partir del siglo XIX, se convierte en la instancia espectral, siempre disponible y circulante, que desfunda los discursos del “fin” o del “retorno” de la política, del “otro” inaccesible, de lo “irrepresentable”, que niegan recurrentemente la existencia de una demarcación entre los que pueden y los que no pueden. Entre el animal literario y la literatura existe una copertenencia inherente.

Ahora la aclaración. Esta se refiere al estatuto epistemológico del animal literario: ¿es concepto o nombre? Por supuesto, no es un concepto en el sentido tradicional de género y especie. Desde el punto de vista de Rancière, las palabras no solo sirven para etiquetar o clasificar la realidad, también se utilizan para ir en contravía de la designación y la representación. Un concepto niega la potencia común del pensamiento al remitir la diversidad posible del pensamiento a unos rasgos privilegiados únicos. Un concepto no puede viajar entre discursos y ser indisciplinario, opera como una reducción de la diversidad a determinadas regularidades. Esto no significa tampoco que un nombre, en el sentido del “bautismo original” o de una nominación que confiere identidad (Marchart, 2006, p. 44), sea lo que propone Rancière. En sus propias palabras:

Yo no pienso que los conceptos sean como nociones que se articulan unas con otras para constituir un sistema, son nombres que designan un modo de enfoque, un método, que designan un terreno del pensamiento, que proponen orientaciones sobre el terreno (Rancière, 2014b, p. 120).

Nombres que no están atados a designaciones conceptuales o referenciales. Sino nombres que movilizan una práctica indiferenciada de la teoría, que no es representativa ni opera según esquemas predefinidos, que le apuesta a la indeterminación y que afirma el carácter procesual de las construcciones del pensamiento (Rancière, 1996, pp. 54-55).

Teniendo presente estas regularidades en el uso de “animal literario” en su obra, es que Rancière ha propuesto en algunos lugares una distinción. La distinción

se refiere a los dos modos en que el exceso de palabras condiciona y posibilita la emergencia de otros posibles, otros mundos, otros arreglos entre sentido y *sentido* (2010a):

Digo “animal” literario en referencia evidentemente a “animal político”. Lo que intento mostrar ahí es que el hombre es un animal político porque es un animal literario, instalado en el trayecto del habla, de la letra, al que le suceden acontecimientos individuales y colectivos, a través de las palabras, a través de frases. Cuando hablo de literatura, estoy de hecho aludiendo a algo más específico, a saber, el nacimiento de la literatura como idea, como concepto de sí misma en la época romántica, es decir, en el momento en que ya no se está en la tradición de las artes poéticas (géneros poéticos y reglas poéticas), sino que se está en un momento en el que la literatura se da como un arte que solo depende del poder común de la lengua (p. 58).

La distinción apunta a diferenciar dos alcances del exceso de palabras. Por un lado, se trata de un ejercicio trascendental ligado a la constitución lingüística de la experiencia humana, que Rancière considera como algo transhistórico en el sentido de que se trata de una posibilidad que ofrece el propio lenguaje (2014b, p. 84). Al afirmar este trasfondo simbólico de las configuraciones sociales, la política se convierte en la práctica que hace de las palabras maneras de fisurar las fronteras que imponen las funciones, las competencias y las valorizaciones y eso puede ocurrir en *El Quijote*, la antigua Roma, la novela realista o en la Revolución Francesa. En el otro sentido, el animal literario que se confunde con la literariedad es un concepto que se encuentra ligado a la “Revolución Estética” ocurrida en el contexto del primer romanticismo alemán. Este movimiento filosófico convirtió al lenguaje literario en una potencia capaz de fisurar las fronteras discursivas de los repartos desiguales entre tiempos, espacios y actividades. La literariedad convierte al lenguaje en una poética que hace de cada cosa la portadora de un nuevo sentido y una nueva significación. La distinción parece clara: animal literario como condición que posee el animal político de enfrentarse con las palabras en cada práctica de incorporación o de desincorporación en lo social; y literariedad como democracia de la escritura literaria que deshace los significados asignados a los cuerpos a través de las posibilidades que brinda la expresión.

Es momento de preguntar si hay una idea sobre el lenguaje en la caracterización del animal literario. Malas noticias, porque en la obra de Rancière no se encuentra una teoría sobre el lenguaje formulada explícitamente. Pero más allá de que se considere esta cuestión como un asunto criticable en un ejercicio del pensamiento (Mecchia, 2019), lo cierto es que en varios lugares de su obra existen puntos de apoyo para reconocer las herencias y el modo mismo en que Rancière pone en marcha la relación del lenguaje con la política. A continuación, se van a

explorar estas herencias e intentar reconstruir la concepción del lenguaje que puede subyacer al animal literario de Rancière.

### 3. La herencia (post)estructuralista del animal literario

Rancière es un filósofo que participa del “giro lingüístico”, el acontecimiento filosófico más relevante del siglo XX. Lo hace a la manera francesa, ciertamente. Su concepción del lenguaje es propia del pensamiento filosófico y social francés del siglo XX, que se desinteresó por el giro lingüístico, tal y como se asimiló en el contexto anglosajón o en el alemán, y en contraste, se apropió de la tradición de la lingüística saussureana (Rancière y Panagia, 2000; Dosse, 2004; Descombes, 2004). Teniendo esto presente, el animal literario no surge de un interés por establecer criterios para avalar el significado de los enunciados, pero tampoco de una concepción ontológica del lenguaje que lo entienda como “apertura del mundo” del ser-ahí (Lafont, 1993). El animal literario se ubica en el espacio vacío que queda entre el sujeto y el predicado, en las multiplicidades que acechan los límites de cada designación que se le impone a un sujeto. Se ubica dentro de la tradición estructuralista en aquellas concepciones que pretenden desmontar las limitaciones expresivas y comunicativas de la lengua. En una entrevista del año 2000, Rancière deja en claro este punto de partida que delinea su enfoque en torno al lenguaje:

In a very real sense, it all began with the May '68 assertion that “we are all German Jews”—an entirely ideological statement, the validity of which, if analyzed at the level of its content, one finds to rest entirely on the capacity to overturn the political relationship between the order of designations and that of events *by emphasizing the gap that separates subject and predicate*. From there, an entire field of understanding speech acts as political gestures opened up: a field that reconfigured the division between words and things while rearranging the distinction between legitimate and illegitimate speakers (i.e., claimants) (Rancière y Panagia, 2000, p. 114, cursiva propia).

Este acercamiento al lenguaje es propio de la tradición (post)estructuralista francesa de los años sesenta del siglo XX, que se interesó decididamente por el modo en que la condición simbólica de la experiencia humana prefigura lo social y lo subjetivo. Rancière ha reconocido su pertenencia a esta tradición cuando se trata del lenguaje (Rancière y Panagia, 2000), pero dejando en claro que su interés se ha centrado en particular en la cuestión de la brecha (*écart*) que existe entre el significante y el significado como punto de quiebre que se les escapa a los discursos que legitiman el orden de la dominación.

A partir de este punto de partida, Rancière comparte el enfoque de Foucault de mirar en la historia y la política.

Aquellos puntos en los cuales una variación en el plano de las palabras -variación que puede aparecer como mínima o irrelevante desde el punto de vista de los “grandes acontecimientos” registrados por las “historias” al uso, historias de esa clase que Nietzsche consideraba redactadas retrospectivamente y desde la exclusiva perspectiva de los logros o los éxitos, para mayor gloria (y legitimación) del presente- puede producir una mutación en el plano de las “cosas”, haciendo aparecer nuevos objetos de saber, nuevos efectos de verdad, nuevas relaciones de poder o nuevos modos de subjetivación (Pardo, 2014, p. 221).

La herencia foucaultiana<sup>5</sup> en la concepción del lenguaje desde la que parte Rancière se convierte en un interés por rastrear las maneras en que los discursos de los saberes se despojan de su condición de ser escritura y narración. En su obra de 1991: *Los nombres de la historia* (1993), Rancière se planteó el proyecto de una “poética del saber”, esto es, “estudio del conjunto de los procedimientos literarios por medio de los cuales un discurso se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa” (1993, p. 17). Pero esta motivación también se ha desplegado para rastrear en la historia los momentos de enunciación que han verificado la igualdad de los que se consideraban seres desprovistos de *logos*. Estos son los acontecimientos del habla que desconfiguran un reparto determinado a partir del uso divergente o inapropiado de algunas palabras, como “proletario”, “mujer”. “somos judíos alemanes”.

En este aspecto, Rancière también se conecta con el espíritu telquelista de aquel momento, que se centró en la naturaleza del lenguaje literario y la escritura. La literatura, sostiene un joven Foucault en 1963, tiene la capacidad de constituir el tejido de lo real a partir del uso creativo de la expresión y de las posibilidades no exploradas por el discurso científico o histórico que ofrecen el habla y la lengua (Foucault, 1999). El lenguaje literario trasciende las designaciones empíricas entre sujetos y acontecimientos, o entre grupos y modos de ser, puesto que puede trastocar el lugar y la función de la palabra en cualquier discurso, debido al uso de la metáfora y a la afirmación de la multiplicidad, que se le escapan a todo discurso que se impone como explicación de la experiencia. “El lenguaje literario nos vuelve conscientes, en un primer movimiento, de la separación del lenguaje en relación a

---

<sup>5</sup> Por supuesto, la reflexión de Foucault no es una creación *ex nihilo*. Surge, por un lado, de la manera en que el estructuralismo a partir de Levi-Strauss asimiló la lingüística saussuriana como enfoque metodológico para las ciencias sociales. Este giro permitió comprender el carácter convencional y simbólico de cualquier dinámica social en tanto dependían de la forma en que se estructuraban los códigos que le daban sentido a las prácticas. Por otro lado, surge de los estudios sobre el discurso, en especial, los de Pechaux y Althusser, que buscaban las huellas ideológicas que hacían de lo expresado discursivamente aquello que hacía visible el resto ausente y excluido. Para una genealogía del concepto de discurso de Foucault: (McHoul y Grace, 2002).

la cosa y al sujeto que lo emplea, prefigurando la muerte de ambos” (Asensi Pérez, 2006, p. 273).

Este acercamiento, Foucault, lo va a plasmar posteriormente en *Las palabras y las cosas* (2016), y es esa teorización la que más le llama la atención a Rancière en aras de proponer un pensar poético como desplazamiento hacia nuevas topografías. Foucault señala allí una modificación profunda en la manera de tratar el lenguaje a partir del siglo XIX, y concretamente, señala el lapso entre 1795-1800 (2015, p. 217). Según esta narración foucaultiana, antes de ese momento el lenguaje no había sido objeto de un trabajo reflexivo. Se planteaba su funcionalidad y capacidad de representar y comunicar la experiencia humana, pero no existía un cuestionamiento en torno a su origen y su capacidad para prefigurar la experiencia. Posteriormente en esta obra, Foucault pone en los nombres de Nietzsche y Mallarmé el momento reflexivo en el que las cosas se separan de las palabras, un momento en el ocurre el cuestionamiento en torno a la búsqueda de la significación como único poder posible del lenguaje (Foucault, 2015, pp. 319-320).

Esta manera de entender el lenguaje, que se contrapone a las discusiones estructuralistas de los años sesenta del siglo pasado, que hicieron de la lengua un código que prefigura el mensaje, además de que convirtieron al sentido en lo contenido por la estructura que trasciende la voluntad de los sujetos (Descombes, 2004), tiene su origen en la poética generalizada del romanticismo de Jena<sup>6</sup> (Behler, 2005). Así lo deja claro el propio Foucault cuando señala al año 1795 como el momento en el que lenguaje adquiere este nuevo estatus (Foucault, 2016). El romanticismo hace del lenguaje una poética generalizada (Rancière, 2009a, cap. 3) y convierte a lo real en una colección de signos que se postran sobre cada cosa, incluidas las más insignificantes e indiferentes. Todo adquiere un rasgo significativo y las palabras -como en Mallarmé y Nietzsche- se convierten en un misterio por descifrar. Esta revolución estética será la que de origen a la literatura y conduzca a la emergencia del régimen estético del arte (Rancière, 2019, cap. IX). Para el romántico August Schlegel (1767-1845) siempre se pueden reconocer los rasgos de la génesis poética del lenguaje, pues el lenguaje surgió como un decir poético y tropológico cuando todavía no se disponía de significados para ligar a los significantes, y esa poética se puede reconocer en el juego incesante de la enunciación que es el paso de una palabra a otra. Esto hace que toda designación se mueva perpetuamente en un trasfondo tropológico que difiere el significado indefinidamente.

---

<sup>6</sup> En esta interpretación, Rancière, es heredero del estudio de Nancy y Lacoue Labarthe sobre el romanticismo de Jena, así como de la interpretación sobre el lenguaje de Nietzsche ofrecida por Derrida en *De la Gramatología* (1978). Es una línea interpretativa en torno al origen del lenguaje y a su sustrato poético, que tiene un antecedente en el estudio seminal de Gustav Gerber *Die Sprache als Kunst* de 1871 y que influenció a Nietzsche (Behler, 2005). Esta es una herencia nunca dicha por el propio Rancière.

Esta herencia es la que le permite a Rancière (1998b) pensar en una poeticidad como transgresión de los límites de la representación y de la dominación:

La poeticidad es esa propiedad a través de la cual un objeto cualquiera puede desdoblarse, ser tomado no solo como un conjunto de propiedades sino como la manifestación de su esencia; no solo como el efecto de ciertas causas sino como la metáfora o la metonimia de la potencia que lo ha producido (p. 55).

Entra en escena acá, dentro de la concepción del lenguaje de Rancière, la idea de la contratraducción que toma prestada de Joseph Jacotot (1770-1840) y que es pensable en relación con la poeticidad. La poeticidad es lo que hace que toda expresión y todo discurso sean contratraducibles. El poema que es el pensamiento siempre habla de un poema que todavía no está presente y que es la esencia misma de lo que está en cuestión, pero que puede ser *improvisado* por cualquier inteligencia, es decir, puede ser contratraducido. De la competencia de cualquiera para llevar a cabo esa improvisación es de lo que se trata *El maestro ignorante* (2010a): “Toda palabra dicha o escrita es una traducción que solo tiene sentido en la contratraducción” (p. 92). La contratraducción es la práctica que evidencia la igualdad de las inteligencias, pues, afirma el poder de cualquiera de construir sobre lo significado la evidencia de otra referencia ambigua o ficticia que no se corresponde con la preestablecida. A diferencia de la retórica, que se centra en la elaboración de un discurso que pretende decir la verdad, el ejercicio creativo de la contratraducción afirma la igual capacidad de cualquiera de servirse del lenguaje para entender y hacerse entender (p. 99).

Lo que toma Rancière de otros pensadores constituye un paisaje de su propio pensamiento en el que el lenguaje delinea las topografías sobre las que el pensamiento se mueve a través de montañas, valles, bosques, selvas. El lenguaje se entiende de esta manera como siempre abierto al juego de la contratraducción, como un litigio permanente en torno a lo que las cosas deben/pueden significar. El lenguaje no es el territorio en el que se conquista un saber que surge de un sentido escondido al que solo puede acceder el maestro, el intelectual. El lenguaje es la disputa siempre en marcha por la demostración de la contingencia de toda significación. En la significación se configuran los repartos, por eso cuando se trata la cuestión del lenguaje no se está frente a una cuestión de palabras, sino frente a la práctica misma en la que se configura la experiencia posible: “La virtud de nuestra inteligencia es menos saber que hacer” (2010a, p. 93).

#### 4. El animal literario: ¿ontología o poética?

Cuando Rancière hace la distinción del animal literario, menciona que este concepto “conforma en [su] trabajo una suerte de trasfondo general” (2014, p. 84). Es indudable que se trata de un concepto central de su pensamiento. Entonces, ¿cómo se debe comprender el lugar destacado que Rancière le proporciona al animal literario como condición transhistórica en su obra?

Rancière recurrentemente menciona, tanto en sus escritos (2019, p. 267) como en algunas entrevistas (2014, pp. 92-93; 2018, pp. 33-34), que este trasfondo no es una ontología, puesto que una ontología es la pretensión de elaborar una estructura que relaciona lo heterogéneo, es decir, que demarca, excluye, selecciona y jerarquiza los objetos y la realidad. Es un intento por cruzar las fronteras entre saberes, pero a cambio de encontrar un punto común y trascendente en relación con la diversidad. Una ontología en filosofía política tiene la función de ser un prerrequisito para poder formular una idea de la emancipación: “Se piensa, entonces, más concretamente, que la acción emancipadora tan solo es válida si reposa en una garantía ontológica” (Rancière y Bassas, 2019, p. 99). Supone la postulación de un heterogéneo que demarque la dominación y las relaciones de poder frente aquello que se les escapa, pero al costo de postular otro mundo:

Mi tentativa se distingue de lo que han hecho algunos otros, con experiencias históricas similares y problemas y formulaciones parecidos, por una diferencia en la concepción de lo heterogéneo, por una manera de concebirlo que no le atribuye otro poder ontológico. He tratado de pensar la heterogénesis mediante un tipo de pensamiento y de actividad que produce choques entre mundos, pero choques entre mundos en el mismo mundo: redistribuciones, recomposiciones y reconfiguraciones de elementos (Rancière, 2019, p. 263).

Así, Rancière, propone en contraposición a una ontología, entendida como una teoría en torno a la manera en que lo real se constituye de acuerdo con un sentido preciso del ser (que recae en una trascendencia), en el nombre de una poética que impulsa los movimientos y los desplazamientos individuales y colectivos. Una poética que traza unas nuevas coordenadas dentro de lo real, que convierte a lo sensible en movilidad del pensamiento y que se demarca del espíritu filosófico de la búsqueda de fundamentos últimos sobre los cuales se proponga la emancipación o el conformismo. Se trata para Rancière de modificar lo que se entiende por ontología, superponiéndole la idea de una poética que afirma las multiplicidades de la sensibilidad:

Por lo general, más bien pensé en algo como una poética general, un pensamiento general sobre las múltiples maneras con que es posible

hacer que funcione ese intervalo, esa no-concordancia entre las multiplicidades. Del mismo modo, siempre insistí en el hecho de que una ontología en cierta medida es siempre un poema, nunca es el discurso que dice la verdad sobre la diferencia, el exceso, el excedente, sino una manera de construir algo como una metáfora, una alegoría de esa distribución (Rancière, 2014, p. 93).

Una poética, entendiendo el término a la manera en que Aristóteles lo acuñó para el pensamiento occidental, se refiere a las maneras en que los elementos de la ficción literaria se organizan según un empleo preciso de las posibilidades del lenguaje (*mímesis*) y de acuerdo con los efectos que se buscan propiciar en el espectador (*ataraxia*). Rancière, sin embargo, no se atiene a una concepción normativa de la poética que se impuso durante siglos, sino que prefiere el sentido del estudio de Aristóteles referido a la naturaleza del poema: ¿Qué es el lenguaje literario?

La respuesta a este interrogante, que se relaciona inexorablemente con el animal literario, pone en cuestión los límites que se han impuesto desde el origen mismo de la filosofía entre el discurso filosófico y el discurso literario (Dumoulié, 2023). El discurso filosófico, que se ha insertado en el interés por desentrañar el problema ontoteológico de la tradición, es decir, el del ser en tanto ser y el del fundamento último de la realidad, ha terminado por proponer una racionalidad que organiza lo real según niveles de acceso al conocimiento posible para el pensamiento. Esto es lo que un filósofo cercano a los planteamientos de Rancière, Deleuze, trabaja en *Diferencia y repetición* (2002) como “la imagen del pensamiento. Esta “imagen” se cimienta sobre el privilegio por la unidad y la identidad de la tradición oficial filosófica, que termina por subordinar la diferencia a una instancia superior: lo mismo, lo uno, lo otro, lo idéntico. Esta voluntad de identidad, característica de la tradición ontoteológica, opera en una construcción de niveles de conocimiento, o entre el adentro y el afuera para reconocer lo real y lo aparente, o entre la ciencia y la opinión para privilegiar a la verdad, dualismos y jerarquías que finalmente definen el “quién” y el “cómo” del acceso al conocimiento universal y necesario. Esta tradición se define por un impulso arquitectónico, como dice Kant en la *Crítica de la razón pura*, (Kant, 2006, A832 y B860), es decir, por afirmar que el conocimiento solo es posible como unidad y totalidad y que la filosofía tiene la tarea de fundamentar esa jerarquización. Pero de esta manera, según Rancière, se ha terminado por anular la política, pues, el pensamiento se ha consagrado a un ejercicio del orden, de la asignación de las partes de la comunidad que, en última instancia, se confunde con una policía en tanto “estructuración del espacio social, la repartición de las competencias, de roles, de títulos y de aptitudes en busca de lo completo” (Ruby, 2013, p. 57).

El discurso literario afirma la poeticidad que subvierte los órdenes jerárquicos que se han edificado sobre la lógica de *lo propio* de Platón. En el *Fedro* (2010, 275b-d) Platón impone sobre la escritura una sospecha al contradecir precisamente la lógica de lo propio: cada individuo en un lugar de acuerdo con su condición: algunos hacen, otros padecen, algunos tienen tiempo, otros solo el tiempo para el trabajo que no espera. Frente a esta cuestión y en una de sus primeras obras, *El filósofo y sus pobres* de 1983, Rancière, ve en la palabra muda -la escritura- un potencial político para señalar el disenso constitutivo del pensamiento cuando se le niega un lugar a la disponibilidad y circulación de las palabras.

La palabra muda no le pertenece a nadie, está siempre disponible para cualquiera, circula por todos los lugares de lo social y ha sido despojada de su poseedor original. En este sentido, esta disponibilidad abierta de las palabras se contrapone a las imposiciones, distribuciones y regulaciones de los cronotopos a través de una puesta en marcha de un “malentendido” (Rancière, 2011b, p. 55ss)<sup>7</sup>. El malentendido literario se refiere a una confrontación con la totalidad orgánica sobre la que se ha sustentado la lógica representativa. El discurso literario se afirma como indiferencia por significar y por representar. Plantea un ataque directo al centro de la imagen del pensamiento que privilegia la búsqueda de lo que se encuentra detrás de las apariencias (sentido, verdad) y se confronta con la voluntad de unidad que busca el orden para distribuir lugares y funciones.

Esta manera de entender el lenguaje literario que, que es propia del contexto intelectual francés en el que se formó Rancière (Badiou, 2013), es el centro sobre el que se apoya su propósito de dejar a un lado la ontología y convertirla en poética. La poética es el intento de borrar la separación entre los saberes, pero sin proponer una forma de homogeneización o fundamento totalizador, sino atravesando los límites discursivos que imponen las jerarquías para el acceso al pensamiento. Es la apertura de un espacio de cruce entre las fronteras del saber, que ya no se definen por objetos y métodos propios, sino por posibilidades de percepción que se constituyen a partir de la exploración de otras posiciones. Es la capitalización de la sensibilidad como potencia creativa que figura modos alternativos de configuración de lo común.

---

<sup>7</sup> La literatura no lleva a cabo por sí misma una subjetivación política. Eso significa que su “política” es diferente a la política del desacuerdo. Por eso, Rancière, habla de un “malentendido”, pues, la polémica se enmarca en los contornos de una metapolítica, es decir, en el campo de las configuraciones del sentido que pasan por lo simbólico, el arte y el lenguaje poético. La obra de Rancière, tras sus escritos sobre el arte, alrededor de los primeros años del segundo milenio, se puede entender como el interés por organizar los alcances y las capacidades de intervención en lo real, tanto de la política hecha por grupos y colectivos, como de la política hecha por individuos y a través del arte. De ahí surge su distinción entre una *estética de la política* y una *política de la estética*. Donde el genitivo (“de la”) se refiere a qué campo se encuentra incluido en el otro como instancia, pero no como totalidad. Puede verse esta distinción en *El espectador emancipado* (2012, p. 65). Gabriel Rockhill (2011) habla de varios sentidos de “política” y de “estética” en Rancière a raíz de estas distinciones (dos de “política” y dos de “estética”).

Una poética crea una intriga (*diegesis*), una narración al estilo de Virginia Woolf (Rancière, 1993, p. 122) en la que el entrecruzamiento de las voces silenciadas va creando el tejido de lo sensible sin imponer una representación predeterminada como la única posible. La poética es la escucha de una narración en la que alguien que no ha sido escuchado se hace oír al apropiarse de las palabras del otro, creando así una exposición del daño que es constitutivo de lo que se considera común. Esta exposición modifica lo experimentable, desplaza las coordenadas de lo perceptible, crea una apariencia en la que lo que excluido aparece como distorsión de lo homogéneo y demostración de la igualdad de las inteligencias.

De ahí que sea únicamente una poética la que permita percibir los ejercicios de demostración de la igualdad, pues, en un discurso ontológico una práctica disidente, una torsión del cuerpo alternativa, una heterotopía sobre lo común, siempre se entenderán como desvío de la unidad, esto es, como constatación de la desigualdad: “Todo sujeto hablante es el poeta de sí mismo y de las cosas. La pervisión se produce cuando este poema se toma por otra cosa que un poema, cuando quiere imponerse como verdad y forzar a la acción” (2010a, p. 117). Es por esta razón que Rancière considera que la poética se opone a la tradición crítica que busca en lo subyacente las señales de la dominación, y que entiende como acto habla no satisfactorio, debido al no cumplimiento de las condiciones de la comunicación: “The “poetic” is distinguished from the notion of “critique as suspicion” discussed earlier by its ability to give value to the effectivity of speech acts” (Rancière y Panagia, 2000, p. 115).

Se desplaza el interés por una ontología que puede caer en una nueva melancolía de la culpa al postular un heterogéneo inaccesible e irrepresentable. Al contrario, se convierte en pensamiento la poética como tejido contingente de lo sensible, que abre el espacio para que ocurra el juego con las palabras que traen a la vida sujetos y experiencias que no estaban enmarcadas dentro del campo de lo experimentable y lo posible. “Enrrarecer”, “jugar” con las palabras es demostrar la igualdad de cualquiera con cualquiera.

## 5. Conclusión: el animal literario y su puesta en marcha en la política

¿Cómo opera el animal literario en la obra de Rancière? En este último apartado, y como conclusión del artículo, se va a mostrar la operatividad del animal literario en el pensamiento de Jacques Rancière. Para eso, vale la pena ir a *El desacuerdo* escrito en 1995. El libro se escribió para marcar un disenso con respecto a la tendencia discursivo-política que se conoció por aquellos años como “el retorno de la política” (Biset, 2012). En este sentido, propone volver a Aristóteles y su antropología del animal político. El hombre es un animal político por la posesión del

*lógos* (Aristóteles, 2001, 1253a) dice el estagirita al inicio de la *Política*, es decir, que tal posesión es la que permite que exista un orden de la comunidad y que se pueda definir lo justo y lo injusto. Sin embargo, desde las primeras páginas de *El desacuerdo* se señala que esta afirmación pasa por alto la existencia de una diferencia y la división alrededor de una capacidad. Diferencia en relación con los demás seres que no tienen el poder de la palabra y que solo hacen ruido (*phoné*). En este punto Rancière sostiene que lo que se ha considerado como el inicio de la política, la posesión del *logos*, en realidad, no es un comienzo. Es solo una confirmación y propuesta de legitimación policial (no política) de un orden predefinido. Lo que se ha dado allí es un reparto: reparto entre quienes poseen (*hexis*) y quienes solo lo sienten o padecen (*esthesis*) el *logos*. La antropología sobre la que se funda “el retorno de la política” esconde una partición (*partage*) en el doble sentido del concepto: una división y una asignación de capacidades y funciones en lo común.

Al animal político de Aristóteles, poseedor del *lógos*, se le contrapone el animal literario que deshace las designaciones de lugares, tiempos y actividades. Lo hace por medio de una modificación en el campo de la experiencia, que es el trabajo propio de la política: la subjetivación. El exceso de palabras produce otras topografías sobre las que los lugares se modifican y las visibilidades y los modos de inteligibilidad de lo existente instituyen otra perceptibilidad. La puesta en marcha del animal literario demuestra la existencia de un daño (*tort*) de la parte no contada. Ese daño, que es negado dentro de las coordenadas que presuponen un común, se manifiesta a través de usos del lenguaje que le proponen al pensamiento otros posibles y que generan una brecha (*écart*) dentro del discurso que legitima ese orden de exclusión. El daño se crea, no está disponible dentro de los materiales simbólicos que rigen la comunicación dada. Desde el punto de vista del reparto que presupone las partes constituidas de la política, la enunciación del conflicto debe pasar por los modos instituidos que posibilitan el uso del lenguaje.

Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* (1993), en el capítulo once, al referirse a las alternativas a la subjetividad moderna, critica el uso del discurso en tercera persona, puesto que impide una salida de la objetivación que ha sido propia “del paradigma que representa el conocimiento de objetos” (p. 353). En este sentido, solo el uso de la primera o la segunda persona permitirían acceder a una instancia de entendimiento mutuo que permita resolver los conflictos sociales. La escritura en tercera persona implica la separación entre los sujetos implicados y la voluntad de dominación por parte de alguno de ellos. Ahora bien, Rancière propone una argumentación alternativa a este punto de vista habermasiano, que queda expuesta en el capítulo titulado “La razón del desacuerdo” de *El desacuerdo* de 1995. Allí se plantea que la negación del uso de la tercera persona en la argumentación política implica dejar incuestionado el hecho mismo de que el *logos* es una división constituyente, es decir, de que se trata de un reparto en el que hay

una división entre quienes son reconocidos como poseedores de la facultad y quienes no. De acuerdo con Rancière, para que la política emerja es necesario el desacuerdo en torno a la distribución de las capacidades dentro de lo común, puesto que este acto resulta en la existencia de una parte sin parte. Lo común siempre está en litigio y no se puede dar por supuesto un entendimiento previo -como lo pretende Habermas-, que se demostraría en la utilización de los pronombres “yo” y “tú”, debido a que la utilización del lenguaje, su posesión y su comprensión como palabra significativa y con sentido, dependen de un reparto entre las partes de la comunidad. ¿Qué significa “yo” y “tu” dentro de una asignación de tiempos, espacios y actividades que preddefine el uso de esos pronombres? En palabras de Rancière (1996):

Antes de toda confrontación de intereses y valores, antes de todo sometimiento de afirmaciones a peticiones de validez entre interlocutores constituidos, está el litigio sobre el objeto del litigio, el litigio acerca de la existencia del litigio y de las partes que se enfrentan en él (p. 75).

El uso del lenguaje en tercera persona recrea la existencia de un mundo detrás de los sujetos, ese mundo en litigio al que se refiere Rancière; permite ver la situación en la que los interlocutores se encuentran y el modo en que toman decisiones, crea el paisaje sobre el que se desarrolla una situación y los protagonistas que allí se encuentran. La tercera persona trasciende el monólogo en el que se encuentra la posesión de *logos* (“yo pienso que...”) y lo lleva a la multiplicidad que define la situación (“ocurre que...”). El uso de la tercera persona, a diferencia de la postura de Habermas, convierte en público y político las cuestiones que dan origen a los conflictos políticos. Saca de la privacidad del “yo” y el “tú” el litigio sobre el que las partes que no son consideradas partes muestran el daño constitutivo. Por un lado, hace ver la existencia de un ellos como la situación misma del debate político. Por el otro, postula una tercera persona frente a la cual se dirige el discurso sobre esta situación problemática. En tercer lugar, hace del “yo” o el “nosotros” el representante de una comunidad (Rancière, 1996, p. 67). “Los trabajadores no aceptarán, etc.”, es un discurso en tercera persona que implica: a). que no aceptarán alguna medida frente a un “ellos”, b). el discurso se dirige a un interlocutor que se espera que lo reciba y tome una postura al respecto y c). el que profiere este discurso es el representante de los trabajadores, un “nosotros”.

A diferencia del empleo de la primera o la segunda persona que se limitaría a una constatación sobre sujetos ya constituidos que aspiran a una respuesta de demandas específicas, que es el uso del lenguaje que Habermas valora como camino hacia el entendimiento mutuo, la tercera persona modifica los tiempos, los espacios, las funciones de las partes que hacen parte del intercambio comunicativo. La tercera

persona afirma la existencia de una parte que no era reconocida, constituye un mundo común de interlocución, que se instala a través de la brecha que el lenguaje abre como posibilidad de reconfigurar las designaciones establecidas.

Esta modificación que se plasma en uso del discurso es para Rancière un rasgo que permite evidenciar el hacer del animal literario y su manifestación como instancia de ruptura entre el espacio que vincula a las palabras con las cosas, los grupos y los sujetos. El animal literario tiene la potencia de deshacer las imposiciones y las distribuciones que delimitan las capacidades de los cuerpos según las palabras que los nombran y definen. Las palabras políticas no son la manifestación de una demanda dentro de un campo social, como lo pretende un discurso consensual, sino la performance de palabras que instituyen modos de ser, modos de visibilidad y modos de inteligibilidad que no han sido representados dentro de lo común. En contra de los discursos, que como el consenso, buscan legitimar la imposición de posibles para determinados cuerpos, el animal literario ejerce un trabajo de desarticulación, evidenciando la existencia de un conflicto que hace imposible la afirmación de la existencia de un común y de unas partes preconstituidas al conflicto (Rancière y Panagia, 2000, p. 115).

## Referencias

- Asensi Pérez, M. (2006). *Los años salvajes de la teoría: Ph. Sollers, Tel Quel, y la génesis del pensamiento estructuralista francés*. Tirant lo Blanch.
- Badiou, A. (2013). *Las aventuras de la filosofía francesa*. Eterna Cadencia.
- Behler, E. (2005). La teoría del lenguaje del primer romanticismo y su influencia en Nietzsche y Foucault. *Estudios Nietzsche*, (5), 67-86. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi5.9224>
- Biset, E. (2012). Retorno y crisis de lo político. *Estudios Sociales*, 42(1), 31-56. <https://doi.org/10.14409/es.v42i1.2690>
- Blanco Rivero, J. J. (2012). La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: conceptos fundamentales, Sattelzeit, temporalidad e histórica. *Politeia*, 35(49), 1-33.
- Bourdieu, P., y Passeron, J. C. (1996). *La reproducción*. Editorial Fontamara.
- Camelo, D. (2023). Discurso, política y verdad: Michel Foucault y la función del intelectual. *Revista Filosofía UIS*, 22(1), 225-249. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023011>
- Chambers, S. (2013). *The Lessons of Rancière*. Oxford University Press.

- Compagnon, A. (2015). *El demonio de la teoría*. Editorial Acantilado.
- Cusset, F. (2005). *French Theory*. Editorial Melusina.
- Davis, O. (2011). *Jacques Rancière*. Polity Press.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu Editores.
- Derrida, J. (1978). *De la Gramatología*. Siglo XXI Editores.
- Descombes, V. (2004). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Editorial Crítica.
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo (Vol. 1)*. Ediciones Akal.
- Dumoulié, C. (2023). *Literatura y filosofía. La gaya ciencia de la literatura*. Programa editorial Univalle.
- Foucault, M. (1999). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*. Ediciones Paidós.
- Foucault, M. (2016). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.). Taurus.
- Lafont, C. (1993). *La razón como lenguaje*. Editorial Visor.
- Lane, J. F. (2021). Rancière's 'literary animals': the conditions of possibility of 'political subjectivation'. *Textual Practice*, 35(4), 543-563. <https://doi.org/10.1080/0950236X.2020.1733066>
- Marchart, O. (2006). En el nombre del pueblo. La razón populista y el sujeto de lo político. *Cuadernos del CENDES*, 23(62), 37-58.
- McHoul, A., y Grace, W. (2002). *A Foucault Primer*. Routledge.
- Mecchia, G. (2019). Who's the Subject of Politics? Language in Jacques Rancière. En S. Durham y D. Gaonkar (Eds.), *Distribution of the Sensible, Rancière, between Aesthetics and Politics* (pp. 155-172). Northwestern University Press Evanston.
- Pardo, J. L. (2014). *A propósito de Deleuze*. Editorial Pre-Textos.
- Platón (2010). *Obra Completa*. (Eggers Lan, C., Trad.). Gredos.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos*. Herder Editorial.
- Rancière, J. (1991). *Breves viajes al país del pueblo*. Ediciones Nueva Visión.

- Rancière, J. (1993). *Los nombres de la historia*. Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J., Guénoun, S., Kavanagh, J. H. y Lapidus, R. (2000). Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement. *SubStance*, 29(2), 3-24.
- Rancière, J., y Panagia, D. (2000). Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière. *Diacritics*, 30(2), 113-126.
- Rancière, J. (2009a). *La palabra muda*. Eterna Cadencia.
- Rancière, J. (2009b). A few remarks on the method of Jacques Rancière. *Parallax*, 15(3), 114-123.
- Rancière, J. (23 de junio de 2009c). Insistances démocratiques. *Vacarme*, (48).  
<https://vacarme.org/article1772.html>
- Rancière, J. (2010a). *El maestro ignorante*. Laertes Ediciones.
- Rancière, J. (2010b). *Momentos políticos*. Capital Intelectual.
- Rancière, J. (2011a). *El tiempo de la igualdad*. Herder Editorial.
- Rancière, J. (2011b). *Política de la literatura*. Libros del Zorzal.
- Rancière, J. (2011c). *En los bordes de lo político*. Ediciones La Cebra.
- Rancière, J. (2012). *El espectador emancipado*. Manantial.
- Rancière, J. (2013a). *El filósofo y sus pobres*. Universidad Nacional General Sarmiento.
- Rancière, J. (2013b). *The Politics of Aesthetics* (G. Rockhill, Trad.). Bloomsbury Publishing.
- Rancière, J. (2014a). *El reparto de lo sensible*. Prometeo Editorial.
- Rancière, J. (2014b). *El método de la igualdad*. Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2015a). *El hilo perdido*. Manantial Editores.
- Rancière, J. (2015b). L'excès des mots: pratiques de desidentification et logiques heterogènes de la culture. Entretien avec Jacques Rancière. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, 1(1), 185-214.

- Rancière, J. (2019). *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, J., y Bassas, J. (2019). *El litigio de las palabras*. NED Ediciones.
- Robson M. (2009). 'A literary animal': Rancière, Derrida, and the Literature of Democracy. *Parallax*, 15(3), 88-101.  
<https://doi.org/10.1080/13534640902982850>
- Rockhill, G. (2011). Rancière's Productive Contradictions. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 15(2), 28-56.
- Ross, A. (2010). Expressivity, literarity, Mute Speech. En J. P. Deranty (Ed.), *Rancière's Key Concepts* (pp. 133-150). Acumen.
- Ruby, C. (2010). *Rancière y lo político*. Prometeo Editorial.