



Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

revistapraxis@correounivalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Cristobo, Matías

LA APARIENCIA ESTÉTICA COMO EL APARECER DEL DEMOS : POLÍTICA(S) Y
ESTÉTICA(S) DE LA DEMOCRACIA EN LA PROPUESTA DE JULIANE REBENTISCH

Praxis Filosófica, núm. 45, julio-diciembre, 2017, pp. 131-144

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209054627006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

.....

**LA APARIENCIA ESTÉTICA COMO EL APARECER
DEL *DEMOS*: POLÍTICA(S) Y ESTÉTICA(S)
DE LA DEMOCRACIA EN LA PROPUESTA
DE JULIANE REBENTISCH**

Matías Cristobo

CONICET - Universidad Nacional de Córdoba - Argentina

Resumen

La Teoría Crítica ligada a la tradición del 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 posestructuralismo francés. En esta misma dirección, una representante de la “cuarta generación”, Juliane Rebentisch, encuentra en las teorías de Claude Lefort y Jacques Rancière nuevas formas de abordar problemas propios del idealismo alemán, tal como el de la apariencia estética, en su vínculo siempre conflictivo con la política. El objetivo de nuestro trabajo es desentrañar la tesis central de Rebentisch en lo que concierne a su reinterpretación de la estetización de la política.

Palabras clave: *teoría estética; democracia; política; postmarxismo; posestructuralismo.*

Recibido: 08 de julio de 2016. **Aprobado:** 17 de diciembre de 2016.

The Aesthetic Appearance as the *Demos* Appear: Politics and Aesthetic of the Democracy in the Proposal of Juliane Rebentisch

Abstract

Critical Theory linked to the tradition of the Institute for Social Research in Frankfurt has often been timed considering successive generations of thinkers who encouraged her. From this temporary cut, the so-called “third generation” of Critical Theory renewed its main research incorporating the German tradition of thinking developments of French post-structuralism. In the same direction, a representative of the “fourth generation”, Juliane Rebentisch, finds in the theories of Claude Lefort and Jacques Rancière new ways of addressing problems of the German idealism, such as aesthetic appearance and its always difficult link with politics. The objective of our work is to unravel the central thesis of Rebentisch regarding his reinterpretation of the aestheticization of politics.

Keywords: *aesthetic theory; democracy; politics; postmarxism; poststructuralism.*

Matías Cristobo: Doctor en Ciencia Política y Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba, República Argentina. Profesor Asistente de la Cátedra de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Córdoba. Becario Posdoctoral del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Sus principales áreas de trabajo y de investigación son: Filosofía Política, Marxismo, Teoría Crítica, Estética, Derechos Humanos.

Dirección electrónica: matiascristobo77@hotmail.com

LA APARIENCIA ESTÉTICA COMO EL APARECER DEL *DEMOS*: POLÍTICA(S) Y ESTÉTICA(S) DE LA DEMOCRACIA EN LA PROPUESTA DE JULIANE REBENTISCH

Matías Cristobo

CONICET - Universidad Nacional de Córdoba - Argentina

Introducción

La reciente restauración del llamado “pensamiento de lo político” se abrió paso entre las ruinas del comunismo y, como parte de la serie de efectos teóricos que produjo, alteró las bases filosóficas sobre las cuales pudo asentarse la célebre alternativa lanzada por Walter Benjamin en pleno auge del fascismo, aquella que señalaba que frente a la “estetización de la política” habría que responder con la “politización del arte”¹. Esta caracterización no sólo había resultado decisiva para la tradición de la Teoría Crítica, sino que también fijó el significado de los propios términos “política” y “estética” y una determinada relación entre ellos, válida incluso para perspectivas contemporáneas. El renovado interés por la pregunta por “lo político”, no ya conceptualizado como expresión o apariencia de relaciones sociales fundamentales, sino representativo del modo de ser de una sociedad que no se deja reducir a ningún principio exterior a él, inscribe a la democracia en el centro de la escena. La “estetización de la política” dejará de ser la forma mediante la cual el totalitarismo despliegue todo su poder, exhibiendo y consolidando el vínculo entre el líder y la masa; tampoco representará el

¹ Cfr. Benjamin, Walter (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Méjico: Itaca, p. 99.

fenómeno de degradación de las sociedades contemporáneas en las que la política se reduce a un mediocre espectáculo televisivo. Por el contrario, la estetización de la política devendrá consustancial al orden democrático.

Pero el abandono de la sanción negativa que acompañaba al fenómeno de estetización encuentra su fundamento en una teoría filosófica construida tanto a partir de una nueva lectura del pensamiento político antiguo, como de una interpretación singular de la modernidad política. Por ello es necesario, antes que nada, aproximarse a las redefiniciones de los conceptos de política y de estética para comprender por qué la política comporta inherentemente una estética y por qué la democracia entraña una cierta escenificación del conflicto que la constituye. Desde la década del 80 del siglo pasado y hasta el presente, el contexto francés ha sido especialmente fecundo para el pensamiento político posfundacionalista², destacándose, entre otros, los nombres de Claude Lefort y Jacques Rancière como teóricos de la democracia. Es a partir de estos desarrollos de autores franceses que una representante actual de la llamada “cuarta generación” de la Teoría Crítica, Juliane Rebentisch, hallará nuevas formas de abordar problemas propios de la tradición del idealismo alemán, tal como el de la apariencia estética en su vínculo siempre conflictivo con la política.

Concretamente, en un primer momento intentaremos precisar los rasgos principales de la filosofía política de Lefort en torno a los alcances de la “revolución democrática” y sus efectos sobre la constitución del orden social. En un segundo momento, nos detendremos en algunas claves del pensamiento de Rancière acerca del vínculo entre democracia, política y estética. Lo anterior nos permitirá configurar una serie de elementos tendiente a explicitar la tesis central de Rebentisch en lo que concierne a su reinterpretación de la estetización de la política.

Modernidad política, historia y democracia en Claude Lefort

Sin lugar a dudas, una de las vías privilegiadas para acceder a la filosofía política de Lefort es el fenómeno del *poder*. En su constante disputa con la comprensión del desarrollo histórico propia del 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, aquí, no designa un campo de “relaciones de fuerza” establecidas entre grupos, el proceso de toma de decisiones y la destinación de recursos para llevarlas a cabo, ni tampoco tiene que ver pura

² Cfr. Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

y exclusivamente con la dominación de una parte de la sociedad sobre otra: en suma, es 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, queriendo decir con esto que allí puede percibirse la *forma* que contiene, ordena y clasifica el conjunto de las relaciones y actividades sociales³. Lefort insiste en el hecho de que para conocer los diferentes tipos de sociedad debemos aprehender la “figura del poder” que la vertebrata. 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 cobra toda su significación sólo cuando analizamos la mutación histórica que acontece con el paso del Antiguo Régimen a la democracia moderna. En el primero, el poder estaba “encarnado”, “incorporado” -léase, en el cuerpo *de*- la persona del príncipe. De suerte 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: 189). Este simbolismo fue conformándose durante la Edad Media y su origen es teológico-político⁴. Pero el acontecimiento de la caída de la cabeza del cuerpo político, que tuvo lugar durante la Revolución Francesa, 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. En 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.

³ En 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), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

⁴ En este punto la referencia ineludible es el trabajo llamado *Los dos cuerpos del rey*, publicado por Ernst Kantorowicz en el año 1957.

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. Dicho de otro modo, el lugar del poder se vuelve un lugar “vacío” 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, que carezca de una “figura” que la represente completamente: la “disolución de los referentes de la certeza”, fórmula por demás citada, alude al mismo acontecimiento. Por este motivo Lefort es señalado como un pensador de la contingencia y del posfundacionalismo. Pero volvamos a los efectos determinantes que produce la revolución democrática.

En primer lugar, algo que ya hemos nombrado, relativo a la ocupación parcial y temporaria del lugar del poder. La manifestación del lugar del poder como un lugar vacío se revela 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 expresado en su ocupación y ejercicio limitados en el tiempo. En una interpretación de corte lacaniano que sugiere Slavoj Žižek, las elecciones equivalen al “(...) momento de disolución del vínculo sociosimbólico, el momento de irrupción de lo Real” (2003: 195-196) que suspende el edificio social. Es esta misma ruptura en la figuración del poder la 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. La consecuencia decisiva es que de aquí en más el lugar del poder será tanto el sitio en el cual se expresarán la experiencia y figuración de un espacio común y, al mismo tiempo, la división social originaria e insuperable.

El Antiguo Régimen se hallaba estructurado según un orden natural, en el cual cada individuo ocupaba un lugar prefijado y le correspondían determinadas actividades, ya sean ellas políticas o no políticas. Pero la revolución democrática, al proclamar a todos los hombres libres e iguales, trastocó este orden. Más profundamente, la democracia 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 a cada hombre. Con lo cual la democracia no sólo introduce una serie de perturbaciones en lo social, sino

que inaugura la “historicidad” de la sociedad junto con su propia existencia. Es decir, la misma búsqueda continua de su fundamento la lanza hacia la aventura histórica, hacia su perfectibilidad, de igual modo en que la disolución de las jerarquías impulsa la 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 la generación de una nueva identidad alcanzada a través del debate ideológico. Es el mismo proceso el que produce la separación entre *poder* y *discurso*, ya que al perder la referencia incondicional del primero, los discursos particulares deben de ahora en adelante 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. A su vez, 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*). El lugar en el que se torna visible esta forma de constitución es, remarcamos, el *lugar del poder*.

137

Política y estética en Jaques Rancière

La teoría política de Rancière no localiza -como sí lo hace la lefortiana- 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 occidental. En efecto, la indeterminación que introduce la democracia, en este caso, no se vincula con la disolución del doble carácter que poseía el cuerpo del rey, como representante de lo supraterrrenal en lo terrenal y mediación entre los dos órdenes; más bien tiene que ver con el doble carácter del pueblo en el sentido de un sujeto que está y no está presente. Se vuelve preciso partir del hecho de que la idea de democracia que nos propone Rancière se erige *contra* las teorías contemporáneas del “consenso”, que postulan una situación de acuerdo previo en la que tanto los interlocutores del diálogo como los objetos en torno a los cuales se discute aparecen de un modo autoevidente. Precisamente, el “desacuerdo” se refiere a la calidad misma de quien puede ser percibido como un interlocutor válido y a la existencia o inexistencia de ese objeto puesto en discusión. Como intentaremos mostrar, la lógica del desacuerdo supone la institución

de la comunidad a través de una unidad conflictiva entre la igualdad y la desigualdad.

En su reinterpretación del pensamiento político aristotélico, Rancière insiste sobre la caracterización del hombre 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 hombres 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. Esta facultad de discernimiento acerca de la justicia es la que funda la comunidad política. Dejemos asentado, en primer lugar, que esta misma división entre animales dotados de *logos* y animales que sólo poseen *phoné* se duplicará al interior de la propia “animalidad humana”, y describirá ya un cierto “reparto de lo sensible” -volveremos sobre ello. Pero lo determinante aquí es establecer el contenido de la idea de justicia que origina la política. Para Rancière 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 le corresponde.

138

El juego de “suma y resta”, es 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 un 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 parte a adueñarse de una porción de lo común como “título de comunidad”. Según 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 (*aristoi*); y la libertad (la *eleutheria*) que pertenece al pueblo (*demos*)” (Rancière, 2007: 19). Tomados por separado, cada uno de estos se identifica con un régimen específico de gobierno: la oligarquía, la aristocracia y la democracia. Pero la reunión de los tres es la que consigue alcanzar el “bien común”.

El problema capital de esta construcción va a estar dado, para Rancière, en lo que prestan específicamente a la comunidad. Porque la riqueza de “los pocos” -primero que todo- y luego la virtud de “los mejores” son títulos “propios”, que definen más o menos claramente su aporte exclusivo a la comunidad. Sin embargo, la libertad, que es lo que aporta la mayoría de los hombres 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. De este modo, lo que aporta el pueblo a la comunidad es el título de un litigio, primeramente en el sentido de que aporta algo que no le es propio, sino común.

En segundo lugar, porque instituye un “común litigioso”, puesto que el todo de la comunidad se identifica con su parte “sufriente”: pueblo es tanto el conjunto de los hombres como la parte que no tiene parte, los pobres que intentan ser dominados por los ricos. La desigualdad presupone, consecuentemente, siempre una igualdad primera, se recorta contra su fondo, y es esta unidad la que funda no 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 hombres 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 será la interrupción del orden natural de la desigualdad mediante el asalto de esa igualdad originaria de “cualquiera con cualquiera”. Política será la actividad tendiente a alterar el modo de reparto de lo común.

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

En principio hay que decir que la estética *-a priori-* no tiene nada que ver con una filosofía del arte. Vamos a proponer dos “momentos” de lo estético. Podríamos hablar de una “primera” estética relativa al modo en que el espacio común se reparte entre aquellos seres que pueden emplear

la palabra y aquellos que, debido a la posición subordinada que ocupan, a la actividad que realizan o al tiempo con el que cuentan, no tienen parte en la comunidad del habla. Rancière define esta división como “reparto de lo sensible”. La estética interviene en la política, aquí, como una primera división social del *logos*. La tarea de la política consiste, vistas así las cosas, en *redistribuir* la distribución previa, en alterar el “reparto de lo sensible” modificando el régimen de visibilidad que regula lo visible y lo invisible, los sujetos participantes y los objetos disputados, los tiempos, lugares e identidades. Cuando la política trastoca este orden emerge, puede decirse, el “segundo momento” de la estética que tiene que ver con el establecimiento de “escenas de disenso” (Rancière, 2006: 3). Dicho en una palabra, el segundo momento de la estética consiste en la escenificación del conflicto.

Crítica de la crítica de la estetización política: la propuesta de Juliane Rebentisch

140 Para Rebentisch las discusiones contemporáneas sobre la “estetización del mundo”, como fenómeno que atañe a todas las dimensiones de la existencia y no sólo a la política, toman impulso a partir de los años 90 y en el marco del debate sobre el posmodernismo. Según la autora alemana, estas discusiones se han producido en el campo de las ciencias sociales, ya sea en sus variantes de la teoría sociológica o de la crítica cultural, y fundamentalmente han conducido o bien a una posición apologética del fenómeno de la estetización o, por el contrario, a una posición condenatoria. Ahora bien, el problema estaría dado por las consecuencias que se derivan de ambas posturas. En un caso, el elogio inflacionario de la estetización tendría por resultado un constructivismo que implicaría la capacidad del individuo de trascender abstractamente cualquier determinación social. En el otro, la condena de la estetización llevaría en sí una crítica radical de la apariencia que, como veremos, no habilitaría ningún margen de libertad a los sujetos en la constitución de su identidad. Ambas posturas, sin embargo, terminan por rendir culto a la aparente novedad del fenómeno sin tener en cuenta que la disputa sobre la estetización se remonta a los comienzos del pensamiento filosófico.

Esto ocurre, según Rebentisch, porque la filosofía se ha retirado del debate y, como resultado, ese vacío ha producido que las teorías sociales carezcan de justificación. Pero cometeríamos un error si pensáramos que Rebentisch intenta resituar el debate sólo para beneficio de la filosofía. La operación es un tanto más compleja: más bien supone dar un rodeo por el actual “pensamiento de lo político” con el objetivo de reencauzar el debate sobre la estetización en el terreno filosófico y, por este camino, volver hacia

una teoría crítica de la sociedad. Complementariamente, debe señalarse la centralidad que el posfundacionalismo francés -expresado en las figuras de Lefort y Rancière, para ceñirnos a nuestro caso, pero que incluye una larga lista de nombres- ha cobrado en los esfuerzos recientes destinados a la reflexión sobre la democracia en la tradición de la Teoría Crítica. El primer paso consiste, entonces, en renunciar a la comprensión de los fenómenos estéticos en clave de una teoría estética y religar dicha comprensión con las dimensiones de la ética y la política. En suma, el problema de la estetización se transforma, desde la perspectiva de Rebenisch, en un asunto de *filosofía práctica*. 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. Esto es, no una teoría del arte ni de los discursos sobre el arte sino su relación coconstitutiva con un determinado régimen de gobierno, con un modo de ser de la comunidad y de los individuos.

En esta dirección, Rebenisch 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*, pero la autora 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 que observa registra su riesgo inherente: la libertad con respecto a la sociedad. Formulado más adecuadamente, la estetización permitiría que los sujetos tomen distancia de sus roles sociales. Entre lo singular y lo universal de la comunidad se filtrarían motivos de carácter privado que provocan la no coincidencia entre la experiencia que de sí mismos realizan los sujetos con las normas e identidades sociales prescritas. El resultado es la amenaza que sufre el todo en la posibilidad de su desintegración. La estetización, al fundamentarse en el “juego” permitido por la no coincidencia entre lo individual y lo social produce inevitablemente un peligro asociado: la representación y su degeneración en un espectáculo destinado a engañar al pueblo. Pero 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.

Este es el camino que toma Rebenisch en su intento de proveer un marco de significación alternativo a la teoría social que postulaba, como hemos visto, 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” (Rebenisch, 2013: 123) en la configuración de los roles y normas sociales que constituyen la comunidad. Se trata de que los individuos, en una percepción no congelada

de sí mismos, puedan reconocer el “bien común” y, por consiguiente, aceptar o transformar su praxis social. Es en este punto que la cuestión de la democracia toma toda su fuerza, porque es el régimen de gobierno -o, deberíamos decir con mayor precisión, un modo de ser de lo social- que a través de este distanciamiento admite en su seno la pluralidad de opiniones, la crítica y el cuestionamiento de lo existente. El “desajuste” democrático, al ser el síntoma 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 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”.

Pero la idea de representación sugiere dos sentidos, que se siguen el uno del otro. El primero de ellos, más literal, la comprende como una *representación* de la comunidad en el espacio simbólico en el cual realiza la experiencia de sí misma (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 que asume el poder. La precisión anterior permite acercarnos al que, quizás, sea el principal objetivo de la investigación de Rebentisch: reelaborar la crítica de la estetización en el sentido puntual de devolverle a la palabra “crítica” su determinación primera como capacidad de distinción. En este caso en particular, a 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 razón consiste en 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” (Rebentisch, 2013: 128). Precisamente, la ocupación siempre incompleta del lugar del poder define a la democracia contra el totalitarismo, ya que este último intenta ocuparlo “plenamente” y anular la división social constitutiva. En los términos planteados por Walter Benjamin, la “estetización de la política” concierne tanto a los regímenes totalitarios como a los democráticos, en el sentido de que ambos presuponen una cierta escenificación. Pero, de acuerdo con la

interpretación alternativa que estamos desarrollando, sólo la democracia contendría una “estética”, ya que -en línea con las teorías de Lefort y de Rancière- en ella se pone de manifiesto la división. Debido al ocultamiento de la no identidad del *demos* consigo mismo, que es lo que produce la necesidad de representación, al igual que la 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 halla amenazada por esta “anestética de la unidad”, ya que la dimensión del poder puede intentar ahogar su necesidad de ser representado políticamente, con lo cual 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 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 hacer del pecado original de la democracia -la libertad y el carácter apariencial- su virtud permanente. Y no sólo una política democrática requiere de la estética, sino que por fuera de la democracia no puede haber estética.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México: Itaca.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática*, Barcelona: Anthropos.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefort, C. (1985): “El problema de la democracia”, *Revista Opciones*, N° 6, mayo-agosto, Santiago de Chile: CERC (Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea).
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Platón (2015). *República*, Buenos Aires: Eudeba.
- Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Buenos Aires: Prometeo.
- Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética*, Buenos Aires: Capital intelectual.
- Rancière, J. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2006). “La política de la estética”, *Otra Parte. Revista de letras y artes*, N° 9, primavera, Buenos Aires.
- Rosanvallon, P. (2016). *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 144 Rebutisch, 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 por qué se sigue de este hecho para la crítica de la sociedad? En M. V. Galfione & M. V. Juárez (Eds.), *Modernidad estética y filosofía del arte I. la estética alemana después de Adorno* (pp. 111-137). Córdoba, Argentina: Editorial Gráfica 29 de Mayo.