



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN PEDAGOGÍA

Emancipación y educación en la filosofía de Jacques Rancière: entre estética y política

Tesis que para optar por el grado de
Maestro en Pedagogía

Presenta

Gonzalo Martínez Licea

Tutor:

Dr. Renato Huarte Cuéllar (FFyL, UNAM)

Comité Tutor:

Dra. María Guadalupe García Casanova (FFyL, UNAM)

Mtra. Ana María del Pilar Martínez Hernández (FFyL, UNAM)

Dra. Bertha Orozco Fuentes (IISUE, UNAM)

Dr. Carlos Oliva Mendoza (FFyL, UNAM)

México, Ciudad de México, Ciudad Universitaria, marzo de 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre, por alentar mi deseo de saber,
pese a las dificultades.

A mi padre, por contagiarme el gusto por
las letras y por apoyar mis estudios.

Agradecimientos

Tengo contraída una deuda enorme con Renato Huarte Cuéllar, quien me acompañó con entera dedicación durante todo el proceso de elaboración de este trabajo. En numerosas ocasiones sus consejos salvaron a la presente tesis de tomar caminos erróneos, cuando no del fracaso total. Además, le doy las gracias por darme la oportunidad invaluable de aprender a su lado. Cada experiencia ha enriquecido mi estudio del pensamiento de Rancière.

Agradezco a la Dra. María Guadalupe García Casanova y a la Mtra. Ana María del Pilar Martínez Hernández por sus puntuales observaciones. A la Dra. Bertha Orozco Fuentes y al Dr. Carlos Oliva Mendoza por su amabilidad y dedicación en la revisión de este trabajo.

A Pamela Victoria, por su compañía y su paciencia a lo largo de este periodo, por la motivación que me ha brindado para seguir adelante y compartir su mundo sensible conmigo.

A Arturo Moscosa, por ser un amigo noble y fiel durante tantos años, años de una irremplazable comunidad de inteligencias.

A mis profesores, tanto de pedagogía como de filosofía, porque me han trastocado el mundo y mi identidad y los han enriquecido con su conocimiento y su ejemplo.

A la UNAM, por ser un territorio estético y político en donde tantos se han emancipado.

¿Cómo es posible la inteligencia sin la igualdad?

Jacques Rancière, *El maestro ignorante*

Índice

Introducción	7
Capítulo I. Primeros pasos: cientificismo francés vs. emancipación obrera	11
<i>Althusser, Mayo del 68 y la dominación ideológica</i>	12
<i>Emancipación obrera: La noche de los proletarios</i>	23
<i>Emancipación intelectual: El maestro ignorante</i>	33
Capítulo II. Estética y política: hacia una filosofía de la emancipación	43
<i>El discurso de la política</i>	43
<i>Política y filosofía</i>	46
<i>Política y democracia</i>	53
<i>Estética de la política: policía, política y desacuerdo</i>	60
<i>La política o la teatralización de la igualdad</i>	77
<i>Subjetividad y emancipación</i>	83
Capítulo III. Emancipación y educación	95
<i>La sociología de Bourdieu</i>	97
<i>Reformas educativas a raíz de los análisis de Bourdieu</i>	112
<i>La escuela y sus actores</i>	116
<i>Educación y emancipación</i>	126
Conclusiones	137
Obras consultadas	141

Introducción

El siglo XX fue testigo del debilitamiento y luego desaparición de los grandes movimientos revolucionarios de inspiración marxista. El paso de dos guerras mundiales y el afianzamiento del capitalismo habían cambiado por completo las reglas del juego. A nivel filosófico, las grandes narrativas sobre emancipación, centrales en los diferentes marxismos, perdieron vigencia frente a las nuevas circunstancias políticas, económicas y sociales. En su lugar, vinieron una serie de **discursos en la línea del “pensamiento crítico” que primero le ajustaban las cuentas** a las masas culpables del fracaso político y después constataban, con ironía o melancolía, lo irremediable de la ley de la dominación y la mercancía.

No obstante lo anterior, se asiste en la actualidad a un auge de los discursos sobre emancipación. Entre ellos hay quienes heredaron de los teóricos marxistas de la primera mitad del siglo XX la voluntad de crear grandes narrativas de emancipación progresiva, por ejemplo, Michael Hardt y Antonio Negri.¹ Pero los problemas a los que se enfrentan este tipo de discursos son casi los mismos que los que enfrentaron los modelos en que se inspiran. Principalmente se puede mencionar el perpetuo diferimiento del momento político a causa de su visión teleológica (aunque sutilmente matizada) de la historia y la política. Así, el tiempo de la emancipación nunca llega. El otro problema es que la noción de emancipación parece seguir dependiendo en demasía de la correcta organización masificada y de las condiciones económicas y materiales del sistema de producción.

Más innovadoras respecto de las anteriores son otro tipo de filosofías que recuperan de otra manera el discurso sobre la emancipación. En opinión de Nick Hewlett, autor de un interesante estudio sobre el tema, esta nueva tendencia está representada por los tres autores franceses Étienne Balibar, Alain Badiou y Jacques Rancière.² Según Hewlett, aunque estos autores no pueden ser considerados como una escuela filosófica unitaria debido a las diferencias particulares que los separan, sí tienen en

¹ Cfr. Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*.

² Cfr. Nick Hewlett, *Badiou, Balibar, Rancière. Rethinking Emancipation*.

común un “rechazo a hacer concesiones a la mayoría de las principales corrientes intelectuales y políticas”. Y agrega: “cada uno de estos autores ha adoptado como principal objetivo explorar ideas de igualdad y la relación entre igualdad y emancipación”³.

Por supuesto, ellos sólo son tres de los autores más conocidos que tienen una propuesta original que hacer. Es seguro que existen otros cuya obra no ha tenido tan amplia difusión como la de aquéllos.

Sin embargo, varios motivos me llevan a centrarme en la obra de Rancière. El primero de ellos es la casualidad: sucedió al toparme con uno de sus artículos⁴ cuando escribía mi tesis de licenciatura en Pedagogía sobre el poeta y filósofo alemán Friedrich Schiller. Luego, una amable sugerencia de Renato Huarte me llevó a un librito de Rancière: *El maestro ignorante*.⁵ A partir de allí, la lectura de otros trabajos del autor me interesaron por la perspectiva desafiante y poco ortodoxa con que el filósofo manejaba áreas que me apasionan: la filosofía, la política y la estética.

No he mencionado la educación. Sin duda, no se debe a una repentina abjuración de mis intereses. Si falta la mención de mi objeto de estudio como pedagogo, se debe a que precisamente esa es la cuestión principal: ¿hay una vía por la cual se pueda pensar la educación en o desde Rancière?

La obra de Rancière pasa por diversas áreas del conocimiento, cuyas fronteras cuestiona: filosofía política, historia, poética, estética, literatura, artes plásticas y escénicas (danza, teatro, *performances*) y cine. Pero no hay un tratamiento evidente de la educación. Difícilmente *El maestro ignorante* podría considerarse por sí solo un argumento fuerte para asegurar que Rancière es un pensador de la educación. Por mi parte no trataré de argumentar eso, pues creo que Rancière lo es y que, en todo caso, una discusión sobre el asunto no tiene mucho sentido. No creo que sea filósofo de la educación o algo parecido porque Rancière no tiene ningún texto que aborde

³ *Ibid.*, p.2. La traducción es mía.

⁴ *Vid.* Jacques Rancière, “Schiller y la promesa estética”, en Antonio Rivera García (ed.), *Schiller, arte y política*, pp.91-107.

⁵ Rancière, *El maestro ignorante. Cinco lecciones para la emancipación intelectual*.

directamente el tema. Aunque así fuera, me parece que discusiones de ese tipo no tienen mucho sentido al tratarse a un filósofo que, como Rancière, trata de enseñar la fragilidad y artificialidad de las divisiones del conocimiento. Lo que me parece más pertinente y nutritivo es preguntarnos qué interés tiene, si lo hay, el pensamiento de Rancière para la educación.

Por lo tanto, el objetivo que me propongo en esta tesis es estudiar el discurso sobre la emancipación de Rancière para extraer algunas conclusiones para la educación. Dado que la filosofía de Rancière establece interesantes relaciones entre la estética y la política, este nudo teórico será el centro de interés para vincular la reflexión sobre la educación. Trataré de probar que la lógica de la emancipación que se genera en dicho núcleo estético-político es la clave para entender las relaciones con la educación. A partir de allí, propongo una manera distinta de entender la educación y sugerir una perspectiva filosófica nueva para criticar distintos discursos actuales sobre la educación y la escuela.

Para lograr mi objetivo, he dispuesto el orden y contenido de mi tesis en tres capítulos: el Capítulo I tiene la función de ser una introducción a Rancière como filósofo. Puesto que, a pesar de su progresiva notoriedad en la escena intelectual, Rancière no es ningún *bestseller*, he tratado de aportar algunos datos biográficos y contextuales enfocados en la formación filosófica del autor y el desarrollo ulterior de su carrera. Comienzo desde la época de su acercamiento al círculo de Louis Althusser, reviso el contexto filosófico y social (estructuralismo francés y Mayo del **68**), **hasta el momento en que Rancière ‘renuncia’ a la filosofía y se dedica a los estudios históricos sobre el movimiento obrero del siglo XIX en Francia.** Otro de los objetivos del capítulo es mostrar que incluso cuando más adelante su obra sobre filosofía política se vuelve más abstracta, no hay que olvidar que tiene su inspiración **en el estudio e interpretación de hechos históricos particulares.** Al ‘volver’ a la filosofía, Rancière desarrolla gran parte de su pensamiento sobre política, estética y emancipación. El Capítulo II trata de exponer y desarrollar de la manera más clara y fiel posible las ideas principales de ese periodo de su obra. De alguna manera, ahí se encuentra el centro teórico de sus reflexiones y los elementos principales del proyecto emancipatorio. Finalmente, en el Capítulo III derivó lo abordado en los

capítulos precedentes hacia la educación. Una parte del capítulo se dedica a las ideas sobre escolarización de Rancière así como su crítica a la obra de Pierre Bourdieu. La otra parte busca abrir la discusión al terreno más amplio de la educación y dar respuesta a los cuestionamientos centrales de la tesis, es decir, las implicaciones estético/políticas del discurso emancipatorio de Rancière para la educación.

Como nota aclaratoria, me gustaría consignar que la obra de Rancière y su relación con la educación ha sido trabajada antes por algunos académicos desde la tradición anglosajona. De hecho, han sido los estudiosos de la educación estadounidenses e ingleses sobre todo quienes han acogido más rápidamente, y en la mayoría de los casos de manera optimista, el trabajo del filósofo francés. Sin embargo, respetando el trabajo de ellos, que muchas veces es muy interesante y riguroso,⁶ en esta tesis opté por prescindir de la lectura que desarrollan. Esto, porque a mi juicio la lectura de la tradición anglosajona, circunscribe la política y la estética de Rancière a sólo uno de sus aspectos, a saber, el escolar. Aunque no está nada mal explorar esta parte de la educación, creo que Rancière no se agota en este ámbito. Al contrario, en mi opinión la fuerza de Rancière consiste en que invita a trascender este punto de vista a través de preguntas decisivas a las maneras habituales de entender el mundo.

⁶ *Cfr.* Charles Bingham y Gert Biesta, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*; Tyson E. Lewis, *The Aesthetics of Education. Theatre, Curiosity, and Politics in the Work of Jacques Rancière and Paulo Freire*; Jason E. Smith y Annette Weisser (eds.), *Everything is in Everything. Jacques Rancière. Between Intellectual Emancipation and Aesthetic Education*.

CAPÍTULO I

Primeros pasos: cientificismo francés vs. emancipación obrera

Es práctica común de los comentaristas de Rancière decir algunas palabras sobre su relación con Althusser y el marxismo estructuralista. Es innegable que ambos aspectos son importantes en la biografía intelectual de Rancière, ya que, entre otras cosas, aparentemente facilitan la comprensión de un pensamiento tan dinámico y renuente a ser encasillado en las categorías académicas usuales. No obstante, esta práctica de contextualización puede conducir con facilidad a cierta idea errónea de que es posible y deseable agotar a un autor o una obra ciñéndolos a su contexto y **delimitando sus ‘posibilidades’**. Craso error es éste en cualquier caso. Pero los cargos se agravan con el autor que ahora me ocupa, pues justamente su trabajo hasta ahora ha consistido en el descubrimiento de las potencialidades ocultas de variedad de **obras de pensadores olvidados al cuestionar los límites impuestos por los ‘expertos’**. Y me parece que en mayor o menor medida varios de los comentaristas de Rancière han estado cerca de esta equivocación por cargar las tintas al abordar su **‘althusserismo’ juvenil**. Luego de leer algunos libros y artículos de este tipo uno queda con la sensación de que el trabajo de Rancière en verdad está sobredeterminado por la ideología de su época marxista y que el desarrollo ulterior de sus ideas no es más que la reiteración, bajo ropajes distintos, de la crítica que dirigió a la filosofía de Althusser en aquellos tiempos.

Me gustaría evitar en lo posible dejar esta impresión en las siguientes páginas. Pero no lo haré eludiendo el tema, sino tratando de construirlo de la manera en que yo lo entiendo: un Rancière tratando de involucrarse, como muchos otros, en un emergente movimiento intelectual en Francia que no logra consolidarse; después de

lo cual, explora por su cuenta vías poco ortodoxas que le abren de forma positiva el camino a otras formas de entender la emancipación. Me refiero a sus investigaciones históricas sobre el movimiento obrero francés del siglo XIX y su descubrimiento de los escritos de Joseph Jacotot. A partir de este distanciamiento es capaz de **reexaminar con lucidez e ironía la lógica o “política de un pensamiento” (el de Althusser)**⁷ y la huella indeleble que dejó en algunos de sus herederos, como Alain Badiou⁸ o Pierre Bourdieu⁹. Que desde entonces Rancière se haya esforzado en hacer explícitas las lógicas de dominación cuando éstas subyacen y dan vida a las ideologías de autores de diversos tiempos y áreas (la filosofía y la sociología, principalmente), no significa en modo alguno que esto corresponda a una suerte de plan necio de revelar el althusserismo oculto en cada filósofo de la historia. Como veré con detenimiento en el segundo capítulo, la crítica de Rancière, lejos de ser gratuita, apunta hacia el allanamiento de un nuevo territorio de lo político y la política.

Así pues, con el fin de proyectar mi idea de la trayectoria e influencias de Rancière, en el presente capítulo me enfocaré en la figura de Althusser y su relevancia filosófica en su tentativa de interpretar el marxismo desde el estructuralismo; esbozaré el papel que jugó Rancière en el círculo de Althusser y trataré las causas de su separación, así como la crítica que luego le dirigió. Luego pasaré al periodo en que Rancière se abocó a los estudios del movimiento obrero, los escritos de algunos de los proletarios y, finalmente, su encuentro con los textos sobre la emancipación intelectual de Joseph Jacotot.

Althusser, Mayo del 68 y la dominación ideológica

Jacques Rancière nació en Argel en 1940. Como se sabe, ésta es una generación marcada por la conflagración social de los eventos de Mayo del 68 y los debates

⁷ Jacques Rancière, *La lección de Althusser*, p.9.

⁸ **Cfr. Rancière, “La inestética de Alain Badiou: las torsiones del modernismo”, en *El malestar de la estética*, pp.79-110.**

⁹ **Cfr. Rancière, “El sociólogo rey”, en *El filósofo y sus pobres*, pp.173-209.**

marxistas, lo cual contribuyó a que algunos de los teóricos de la misma, como Rancière, estuvieran comprometidos con un activismo político y revolucionario.¹⁰

Rancière estudió filosofía en la Escuela Normal Superior (*École Normale Supérieure*). Allí conoció y colaboró por breve tiempo con Louis Althusser, quien entonces estaba causando revuelo por su filosofía original y seductora, especialmente por su interpretación de Marx. En retrospectiva, Rancière comenta que Althusser se había convertido en los 60 en un personaje influyente en la escuela; sus ideas novedosas en torno al marxismo y su persona carismática seducían a las **masas de jóvenes estudiantes: “Algunas personas me hablaron de Althusser cuando entré en la Escuela, diciéndome: «Es genial» [...] Althusser era ante todo un seductor”**¹¹.

No era para menos. La figura estelar de Althusser llegaba a barrer los marxismos humanistas de la época y sentaba las bases de una escuela sólida, ‘científica’, del marxismo a la vez que daba cohesión a los estudios teóricos y a la práctica militante.

Durante las décadas de los 50 y los 60 del siglo XX, el marxismo en Francia había seguido la órbita del humanismo de la mano de autores como Jean-Paul Sartre.¹² Además, por la bibliografía existente en aquella época, es evidente que muchas de las vías de acceso al pensamiento de Marx eran harto heterodoxas. Por ejemplo, varios de los autores marxistas eran sacerdotes. Tal es el caso del padre jesuita Jean-Yves Calvez, autor del famoso e influyente libro *El pensamiento de Karl Marx*.¹³ Incluso Rancière se inició en el marxismo con estos autores. Además, en general no se puede decir que hubiera en Francia una lectura unitaria y sistemática de la obra de Marx. Pero la obra y la personalidad de Althusser venían a romper con todo esto.

“El más sonado o, al menos, el más polémico entre la multitud de neomarxistas franceses”¹⁴, Althusser, revivió y sistematizó los estudios de Marx, arrojando “aire

¹⁰ Cfr. Jean-Philippe Deranty, “Introduction: a journey in equality”, en Deranty (ed.), *Jacques Rancière. Key Concepts*, p.1.

¹¹ Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, p.177. Este libro se compone de una selección de entrevistas hechas a Rancière entre 1981 y 2007.

¹² Teófilo Urdánoz, *Historia de la filosofía*, vol. VIII, p.254.

¹³ Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.177.

¹⁴ Urdánoz, *op. cit.*, p.227.

nuevo colmado de planteamientos estructuralistas”¹⁵. En efecto, pese al rechazo del que fue objeto más tarde, el autor de *Para leer* El capital fue una piedra de toque para el marxismo francés del siglo XX, cuando ya otras naciones como Italia, Alemania y Rusia habían generado escuelas más o menos sólidas de pensamiento por medio del trabajo de sus teóricos más eminentes. Conciente de esta carencia, Althusser, en *La revolución teórica de Marx*, se queja de que durante su juventud

el Partido [Comunista] francés se vio obligado a nacer y crecer en estas condiciones, sin la herencia y el socorro de una tradición *teórica* nacional y, lo que deriva como consecuencia inevitable, sin una escuela de formación teórica de la que pudieran salir “maestros”.

Esta es la realidad que tuvimos que aprender a deletrear y a deletrear solos. Solos, ya que no contábamos entre nosotros, en filosofía marxista, con verdaderos y grandes “maestros” que pudieran guiar nuestros pasos. [...] No tuvimos “maestros”.¹⁶

Y precisamente uno de los objetivos del filósofo francés era subsanar esta falta estableciendo “en Francia una tradición de teoría marxista sólida, [a través de] consolidar el carácter científico del pensamiento de Marx extrayendo aquellos elementos que lo mitificaban y hacían de él una ideología: residuos de hegelianismo y panegírico humanista”¹⁷.

La bibliografía principal de Althusser se publica en el breve periodo de una década. *La revolución teórica de Marx* (*Pour Marx*, en el original) y *Para leer* El Capital, dos de sus trabajos más serios, aparecieron en 1965. Más conocido en la actualidad pero con una disminución en el rigor científico y más comprometido con la práctica de la política es el texto *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, aparecido en 1970. De similar cariz son los ensayos *Para una crítica de la práctica teórica* (1973) y *Elementos de autocrítica* (1974).

¹⁵ Concha Fernández Martorell, *Estructuralismo: lenguaje discurso, escritura*, p.76.

¹⁶ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p.18.

¹⁷ Fernández, *op. cit.*, p.77.

La novedad y el principal atractivo que Althusser trajo al marxismo fue probablemente la introducción de elementos estructuralistas. No está de más **recordar que el estructuralismo fue un “movimiento heterogéneo”**¹⁸ que tuvo su centro en Francia a partir de 1950. Con su punto de partida en la teoría lingüística de Saussure (quien **nunca utilizó el término estructura, sino ‘sistema’**) y luego afinado e importado a la etnología en forma de metodología en los trabajos de Lévi-Strauss, el estructuralismo pronto fermentó de las más diversas maneras en el resto de las disciplinas sociales. Sin embargo, los autores no se ponen de acuerdo en definir lo que fue propiamente el estructuralismo: ¿metodología o ideología? ¿Movimiento o teoría? ¿O tal vez ciencia? En la introducción de su célebre colección de ensayos titulada *¿Qué es el estructuralismo?*, François Wahl escribía con humor: **“Digámoslo francamente: cuando se nos pregunta acerca del estructuralismo, no comprendemos la mayoría de las veces acerca de qué se nos quiere hablar”**¹⁹.

Sin entrar en el debate de estos escollos, lo que sí se sabe es que el estructuralismo **encontró un “ambiente favorable”**²⁰ y se nutrió de cierta manera de tratar objetiva, casi matemáticamente los distintos aspectos de la vida humana. Positivismo, materialismo, científicismo eran tres pilares que seguían teniendo influencia a mediados del siglo XX. Y la comprensión estructuralista casaba bien con estas corrientes. Para las ciencias estructurales el sujeto se convierte en un objeto entre objetos que sólo tienen sentido en sus mutuas relaciones dentro de la estructura o sistema. Lo que importa es la totalidad, los grandes desplantes que se dan al interior del *sistema de signos*. Del mismo modo que la lengua (*la langue*)²¹, la sociedad y el subconsciente son estructuras, redes de conexiones que pueden estudiarse en

¹⁸ Urdánoz, *Historia de la filosofía*, vol. VIII, pp.253-254.

¹⁹ François Wahl, *¿Qué es el estructuralismo?* La confusión es todavía mayor cuando se buscan los **tipos de estructuralismo**. Wahl continúa: **“El hecho es que, si nos atuviésemos a la elasticidad de las etiquetas, podríamos contar actualmente: dos estructuralismos positivistas (de los cuales el segundo acusa al primero del empirista), un estructuralismo simplemente racionalista, por lo menos dos estructuralismos que anuncian una subversión del sujeto (de los cuales el segundo acusa al primero de reduccionista); existe una filosofía en el sentido clásico que utiliza el estructuralismo y muchos estructuralismos que pretenden refutar de por sí toda filosofía, etc.”** (p.10).

²⁰ Urdánoz, *op. cit.*, p.255.

²¹ Saussure distingue entre lengua (*langue*) y palabra hablada (*parole*). Él toma como objeto de estudio a la lengua, a la que considera como un sistema de signos de carácter social y esencial, frente al habla, sobre todo individual y accesorio o accidental. (Cfr. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p.41).

términos de las relaciones entre los diferentes objetos, con la promesa adicional de que a mayor conocimiento de la lógica de la estructura, mayor será la exactitud en las predicciones del comportamiento de los objetos y, por tanto, se logrará mayor científicidad.

No es difícil reconocer en esta sucinta caracterización del estructuralismo varios de los elementos de la filosofía althusseriana, por ejemplo, el cientificismo dominante en sus ideas epistemológicas y su concepción de la sociedad como una estructura dividida en niveles. De importancia menor es este último por sí mismo, puesto que Althusser no fue el primero ni el único en utilizar la metáfora arquitectónica según la cual hay una base económica (infraestructura) que determina a la superestructura jurídico-política.²² Más interesante es ver lo que para él ocurre al interior de estos pisos en términos de práctica y conocimiento de acuerdo con su interpretación de Marx, que es aquello que preocupa a Rancière.

En términos generales, Althusser trató de elaborar una filosofía marxista rigurosa, es decir, una doctrina científica. Él pensaba que la filosofía marxista se encontraba en un **“estado de no elaboración”** y que una serie de malas interpretaciones lo habían sumido en **“la noche del dogmatismo”**²³. De lo que ahora se trataba era de comprometerse con una **“auténtica lectura de los textos de Marx”**²⁴. Ese es el origen de *Para leer* El Capital (1965), obra que recoge los trabajos de sus colaboradores: Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y un joven Rancière de 25 años.

En esta lectura auténtica, Althusser intentó probar su famosa tesis de la “ruptura epistemológica”²⁵ en la obra de Marx. Según ésta, a partir de *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx habría roto con su conciencia ideológica y fundado dos disciplinas científicas: una teoría o ciencia de la historia (materialismo histórico) y una filosofía (materialismo dialéctico).²⁶ De hecho, el trabajo de Rancière en

²² Cfr. Althusser, “Práctica teórica y lucha ideológica”, pp.48-9; Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, pp. 103-4, en *La filosofía como arma de la revolución*.

²³ Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p.22.

²⁴ *Ibid.*, p.30.

²⁵ *Ibid.*, p.24.

²⁶ Cfr. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p.24; Althusser, “Práctica teórica y lucha ideológica”, p.28.

aquella obra consistió nada más y nada menos que en aportar argumentos a favor del corte epistemológico que separaba al joven Marx del Marx de *El Capital*.²⁷

Según Althusser, era necesario desarrollar estas ciencias para poder realizar una verdadera práctica revolucionaria. En las sociedades existen al menos tres distintos tipos de prácticas: práctica política, práctica ideológica, y práctica teórica.²⁸ Estas prácticas, sin embargo, necesitan ser coordinadas por una Teoría de las prácticas en general.²⁹ Esta Teoría (con mayúscula) es el materialismo dialéctico, que, en tanto **que ciencia, “nos da los medios para comprender la realidad del mundo y los medios para transformarlo”**³⁰. Sin Teoría, sin verdadera filosofía marxista, se corre el riesgo de enredarse en las ramas de la ideología.

En varios lugares Althusser trató de poner los elementos para una teoría de la ideología. En *La revolución teórica de Marx* la definió como “un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una **sociedad dada**”.³¹ Lo que la ideología representa, dice Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, es una “relación imaginaria entre el individuo y sus **condiciones reales de existencia**”³². Estas representaciones impregnan todas las actividades del hombre: religión, educación, política, etc. No se puede escapar de la ideología.³³ La ideología interpela a los individuos y los constituye como sujetos a la vez que los somete.³⁴ Los somete a su propia lógica falseada, pues el sistema de

²⁷ “Me tocaba la tarea del «corte epistemológico». En tanto que especialista en el joven Marx, me habían encargado que mostrara la diferencia entre el joven y el viejo. Se trataba de una tarea estratégica, puesto que, si no hubiese empezado, no habría habido nada. Nadie sabía lo que se iba a poder encontrar en *El Capital* para despejar y extraer como filosofía. Lo que yo extraje no era necesariamente lo que había que desenterrar, pero alguien tenía que tirarse a la piletta, lo cual era una **locura total**”. Rancière, *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*, p.23. Este libro contiene una larga entrevista a Rancière realizada por los dos autores mencionados en el título del libro.

²⁸ Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p.136.

²⁹ *Id.*

³⁰ Althusser, “Práctica teórica y lucha ideológica”, p.35.

³¹ Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p.191.

³² Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, p.123.

³³ *Cfr.* Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p.192.

³⁴ Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, p.132.

representaciones de la ideología “es, en principio, un sistema orientado y falseado, un sistema regido por una *falsa concepción del mundo*”³⁵.

Ahora bien, aunque no se puede escapar a la ideología, se puede ser consciente de su funcionamiento y sólo la Teoría da los medios para hacerlo. Sólo a través de un **“inmenso trabajo teórico específico, una práctica teórica irremplazable, extremadamente ardua, larga y difícil”**³⁶, le es dado al científico organizar una verdadera práctica revolucionaria. Para Althusser hay una clara diferencia entre conocimiento e ideología. Quien vive en la ideología irreflexivamente está condenado a reproducir las condiciones de producción capitalista. Incluso el que tiene las mejores intenciones. Baste recordar un famoso pasaje dirigido a los maestros de escuela:

Pido perdón a los maestros que, en condiciones espantosas, tratan de volver contra la ideología, contra el sistema y contra las prácticas en las cuales están inmersos, las pocas armas que pueden hallar en la historia y en el saber que “enseñan”. Son verdaderos héroes. Pero son pocos, y como la mayoría ni siquiera sospecha del **“trabajo” que el sistema (que los supera y aplasta) les obliga a hacer, ponen todo su entusiasmo e ingenio en el esfuerzo por cumplirlo con toda conciencia (¡los famosos métodos nuevos!)**.³⁷

Lo mismo ocurre con los movimientos proletarios. Necesitan del conocimiento para **poder transformar el mundo: “sin el conocimiento de la naturaleza, de las leyes y de los mecanismos específicos de la ideología [...] sólo es posible llevar a cabo la lucha ideológica a ciegas”**³⁸. Y ese conocimiento lo poseen los científicos, los intelectuales. **Del filósofo marxista, del que tiene una “mirada instruida”**³⁹, depende **“asegurar la transformación de la ideología ‘espontánea’ reformista del movimiento obrero en una nueva ideología, de carácter científico y revolucionario”**⁴⁰.

³⁵ Althusser, “Práctica teórica y lucha ideológica”, pp.47.

³⁶ *Ibid.*, p.36.

³⁷ Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, p.119.

³⁸ Althusser, “Práctica teórica y lucha ideológica”, p.62.

³⁹ Althusser, *Para leer* El Capital, p.32.

⁴⁰ Althusser, “Práctica teórica y lucha ideológica”, p.63.

Así pues, para Althusser en el seno de toda sociedad existe un engaño fundamental que hace posible la dominación de clase. A su vez, este engaño divide tajantemente a la humanidad: por un lado están los que viven inmersos e inconscientes de la ideología. Todos los actos de esta parte de la sociedad, aunque intenten ser revolucionarios sólo ayudan a reforzar el funcionamiento del sistema. Por el otro lado, hay una minoría instruida que detenta el conocimiento para concebir y organizar la revolución desde arriba; son el cerebro que organizará a los brazos del proletariado.

Ahora bien, ¿cuál era la postura de Rancière frente a esto? Hasta cierto punto había creído el discurso de la ciencia althusseriana. Pero como sus vínculos con el círculo de Althusser eran más bien laxos, le fue sencillo separarse. En efecto, si uno cree en las palabras del propio Rancière, entonces sus comentaristas han exagerado al referirse a su relación con Althusser. En la valiosa entrevista que se publicó con el título *El método de la igualdad*, Rancière, entre otras cosas, reconoce que él sólo había sido reclutado como especialista en el corte epistemológico de Marx y que su texto (de carácter oral) se publicó en *Para leer* El Capital sin previo aviso; y que también, sin ninguna explicación de su parte, Althusser excluyó su texto y los de **Macherey y Estabiet de la reedición del libro (“Yo no hice ningún comentario, me importaba un poco un bledo, no dije nada”⁴¹)**. La última vez que vio a Althusser fue en 1967.

Lo que marca la caída del althusserismo, para Rancière y muchos otros, son los **eventos de Mayo del 68. “El althusserismo había caído en las barricadas de mayo”⁴²**. Es entonces cuando el científicismo de Althusser se pone a prueba y falla. Al mismo tiempo Rancière comienza verdaderamente a cuestionarse sobre el althusserismo y reflexiona sus primeras críticas sobre la teoría de la ideología.⁴³

1968 fue un año revolucionario para todo el mundo. El contexto histórico y social de esa década muestra un panorama de conflicto e insatisfacción social en varios niveles

⁴¹ Cfr. Rancière, *El tiempo de la igualdad*, pp.31-3.

⁴² Rancière, *La lección de Althusser*, p.15.

⁴³ Cfr. Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.33.

que finalmente estallan en el 68, sobre todo en Francia. Está la intervención estadounidense en Vietnam, que inicia en 1961 y se intensifica en 1965. En China Mao Tsé-tung consolida su liderazgo luego de su ofensiva lanzada entre 1965 y 1969. El asesinato de Luther King lleva a su clímax los enfrentamientos entre grupos armados de negros y la policía en Estados Unidos, logrando al final la legislación sobre los derechos civiles exigidos por King.⁴⁴

“Pero el tono contestatario que más se identifica con la época corresponde a los movimientos contraculturales y estudiantiles”⁴⁵. Y esto especialmente en Francia, en donde las huelgas y las manifestaciones estudiantiles detonaron el movimiento obrero, llevando al régimen degaullista a una **“crisis total”⁴⁶.** Aunque no faltan los detractores, los estudiosos del tema concuerdan en que fueron en primer lugar los estudiantes los que pusieron en jaque al gobierno de De Gaulle.⁴⁷ No los obreros solos, ni los intelectuales, ni mucho menos el Partido Comunista Francés (PCF) – éste último dando una actuación vergonzosamente conservadora en cada una de las etapas del movimiento y desautorizando en todo momento las acciones de los estudiantes.

Ya en 1969 Rancière escribía un temprano artículo contra la concepción althusseriana de la ideología: **“Sobre la teoría de la ideología: política de Althusser”.** Allí daba cuenta de cómo, en efecto, Mayo del 68 había puesto en jaque al sistema burgués y mostraba las contradicciones al interior de la teoría de Althusser: **“Mientras explotaba la lucha de clases de manera declarada, en el escenario universitario, el estatus del Teórico se hallaba cuestionado ya no por las sempiternas verborreas sobre la praxis y lo concreto, sino por la realidad de una revuelta ideológica de masa”⁴⁸.** Y concluía su artículo con un párrafo memorable:

⁴⁴ Fernando García de Cortázar y José M. Lorenzo Espinosa, *Historia del mundo actual (1945-1995). I. Memoria de medio siglo*, pp.248-9.

⁴⁵ *Ibid.*, p.249.

⁴⁶ *Ibid.*, p.256.

⁴⁷ *Cfr.* Fernando García y José Lorenzo, *op. cit.*; Mark Kurlansky, *1968. El año que conmocionó al mundo*.

⁴⁸ Rancière, “Sobre la teoría de la ideología: política de Althusser”, en *La lección de Althusser*, p.147.

Sin teoría revolucionaria, no hay acción revolucionaria. Lo hemos repetido hasta el hartazgo, para nuestra mayor tranquilidad. Ahora tenemos que tomar la enseñanza de lo que nos han recordado la Revolución Cultural y la revuelta ideológica de los estudiantes: aislada de la práctica revolucionaria, no existe teoría revolucionaria que no mute en su contrario.⁴⁹

Pero es en *La lección de Althusser* (1973) donde Rancière hace una crítica más penetrante contra su antiguo ‘maestro’, pues allí no hay ya un simple análisis polémico de la teoría de la ideología o la famosa lectura sintomática de *El Capital*, sino que de manera más global hay un diagnóstico de lo que Althusser llegó a generar en la práctica política de su pensamiento: una “filosofía del orden”⁵⁰. Esta vez el procedimiento se aleja de la lectura línea a línea de los textos del autor para dar paso a una reflexión en torno a la forma en que una filosofía se relacionó con su ambiente inmediato. Rancière lo expresa mejor en el prólogo de la nueva edición del 2012:

En efecto, yo no quise escribir entonces una monografía explicando las ideas de un pensador, sino estudiar la política de un pensamiento, la manera en que ese pensamiento se adueña de los significantes y de los desafíos políticos de un tiempo y, de esa manera, define por sí mismo un escenario y un tiempo específicos para su propia efectividad política.⁵¹

La lectura, entonces, no apunta tanto a los contenidos como al ‘comportamiento’ de esos contenidos en su realidad histórica, filosófica y política. Principalmente, pone énfasis en los puntos de conflicto entre un sistema filosófico y la realidad social y política que una y otra vez se le opone y lo contradice. Así por ejemplo, tras los eventos de Mayo del 68, dice Rancière, “Althusser fingirá descubrir, a través de los azares de su investigación, y propondrá como riesgosa hipótesis, lo que la acción de las masas había puesto ante los ojos de todos: la función de la escuela como aparato ideológico del Estado.”⁵² Pero como no se trata sólo de Althusser sino de un acontecimiento, en su libro Rancière también atiende la recepción del althusserismo por parte de sus jóvenes herederos, en su mayoría estudiantes de la selecta Escuela

⁴⁹ *Ibid.*, p.172.

⁵⁰ Rancière, *La lección de Althusser*, p.15.

⁵¹ *Ibid.*, pp.9-10.

⁵² *Ibid.*, p.54.

Normal Superior, entre los que Rancière se incluye. La línea dominante fue adoptar el programa científico de dirigir a las masas desde la Teoría. Creyéndose más involucrados con la práctica revolucionaria que Althusser, es decir, en su intento por actuar y no sólo teorizar, adhirieron más firmemente la voluntad de jerarquía entre teoría y práctica:

En Althusser, encontrábamos el atisbo de otro rol para los intelectuales, que no fuera el de mayor consumo cultural o mayor reflexión ideológica; una participación **real, en calidad de intelectuales, en la transformación del mundo [...]** Contrariamente a lo que indican las críticas –superficiales o interesadas– del «teoricismo», era nuestra voluntad misma de actuar la que nos incitaba a defender las jerarquías del saber.⁵³

La lección de Althusser es un texto importante porque aparecen quizás por primera vez de manera explícita los grandes temas que Rancière ha combatido a lo largo de su carrera filosófica: la lógica de la dominación y la desigualdad de las inteligencias. Así lo muestra en el prólogo del 2012, al expresar el objetivo que buscaba con su libro:

Más allá de las tesis propias de Althusser, esa polémica tenía por blanco una lógica mucho más amplia, que invierte los distintos pensamientos de la subversión en beneficio del orden. El principio de ese giro se halla en la idea de dominación, transmitida sin descanso por aquellos discursos que, precisamente, afirman criticarla. Estos parten, en efecto, de un mismo presupuesto: que la dominación funciona gracias a un mecanismo de disimulación que hace ignorar sus leyes a **aquellos que somete, presentándoles la realidad al revés [...]** Mi libro declaraba la guerra a esa teoría de la desigualdad de las inteligencias que constituye el núcleo de las supuestas críticas de la dominación.⁵⁴

Entonces, el problema no es tanto el tema de la dominación, sino la explicación de la dominación. El discurso crítico, para ayudar a las supuestas víctimas, en primer lugar debe suponerlas incapaces de comprender su situación; es decir, suponerlas con una inteligencia inferior, pues de otro modo ya habrían hecho algo al respecto.

⁵³ *Ibid.*, p.65.

⁵⁴ *Ibid.*, pp.12-3.

Y aunque parezca que las masas hacen algo revolucionario, esto o no es plenamente conciente o es simple efecto de la ilusión en la que están inmersos. Al mismo tiempo, en un gesto de superioridad intelectual, el crítico les ofrece su ciencia a los dominados, a la que tendrán que someterse para aprender a ver, para que sus actos cuenten como formas legítimas de emancipación. El círculo se cierra. Desafortunadamente, esta lógica no terminó con el althusserismo. Rancière argumenta en su libro que los viejos intelectuales del 68 la siguieron reproduciendo con más tenacidad; incluso, sólo se limitaron a cambiar de autores y adoptaron una actitud de soberbia lucidez ante sus juveniles sueños de cambiar al mundo.

Nos proponen, en suma, cambiar de autores. Si Marx no funcionó, intenten con Nietzsche. Si no están contentos con Althusser, intenten con Deleuze. Así se hacen eco los discursos de la impotencia: «todo es lucha de clases», dice Althusser; «todo es libido», responde el Sr. Lyotard o los pensadores del Cerfi⁵⁵. En definitiva, de ambos lados se está diciendo lo mismo: «Todo es vanidad. Hemos tratado de transformar el mundo de diversas maneras. Ahora, se trata de interpretarlo».⁵⁶

Por eso, de lo que se trata para Rancière es de partir de un presupuesto distinto: el **de la “capacidad de los dominados”**⁵⁷. Esta idea ha marcado todo su trabajo a partir de entonces. Y la primera y principal oportunidad para ponerla a prueba fue en el **estudio de las “formas sepultadas de la emancipación obrera y los textos olvidados** donde Joseph Jacotot proclamaba la **emancipación intelectual**”⁵⁸. Se abre así una nueva etapa en el pensamiento de Rancière.

Emancipación obrera: La noche de los proletarios

Cerrado el caso Althusser, Rancière renuncia temporalmente a la teoría y se vuelve **hacia la militancia política. “Había tachado de mi lista la filosofía, la enseñanza de la filosofía y la práctica universitaria.** Lo que me parecía importante era la práctica

⁵⁵ Centre d'Études, de Recherche et de Formation Institutionnelles [Centro de Estudios, Investigación y Formación Institucionales].

⁵⁶ Rancière, *La lección de Althusser*, p.18.

⁵⁷ *Ibid.*, p.13.

⁵⁸ *Id.*

política directa⁵⁹. Sin duda, es una postura que busca oponerse de manera directa al radicalismo intelectual que todavía regía entre algunos círculos.

Pero nuestro autor no tarda en volver a los estudios. Aunque, receloso de la filosofía, lo hace por la vía de la investigación histórica del movimiento obrero del siglo XIX. ¿En qué consiste esta vuelta al siglo anterior y cuál es su justificación? En primer lugar, para Rancière al menos parece haber allí una llamada de atención a partir de **los eventos del 68: “En 1967, la gente informada ya nos veía encaminados hacia el siglo XXI [...] Y luego, unos meses más tarde, estábamos de nuevo en pleno siglo XIX: las barricadas, la bandera roja”**⁶⁰. Quizá fuera posible oponer a los fracasos actuales el verdadero marxismo unido a una identidad obrera fuerte:

Al principio se trataba más bien de un trabajo ingenuo que consistía en comprender qué había sido aquello, comprender lo que designaban las palabras «movimiento obrero», «conciencia de clase», «pensamiento obrero», y otras [...] Mi propósito consistía en rehacer algo así como la genealogía de un siglo y medio y, en particular, remontar hasta el momento del nacimiento del marxismo para intentar identificar las distancias entre el marxismo y lo que habría podido ser una tradición obrera diferente. Con bastante rapidez este proyecto quedó aplazado. Al principio, se trataba de una especie de investigación de un verdadero pensamiento obrero o de un verdadero movimiento obrero.⁶¹

Como bien señala Todd May, entonces Rancière todavía se identificaba con la tradición marxista, de la cual Althusser habría traicionado la idea de igualdad radical⁶²— aunque más adelante Rancière asumirá una postura crítica hacia el propio Marx.

Un ejemplo en el que se cristaliza esta primera intención de Rancière es *La parole ouvrière* (1976)⁶³, editado junto con Alain Fure. Se trata de una antología de textos escritos por proletarios en el periodo de 1830 a 1851. El objetivo de los editores era “**volver a las condiciones concretas de elaboración de una tradición revolucionaria**

⁵⁹ Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.29.

⁶⁰ *Ibid.*, p.28

⁶¹ *Ibid.*, pp.180-181.

⁶² Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*, p.78.

⁶³ *La palabra obrera*. No existe traducción al castellano.

que fue **específicamente proletaria**”⁶⁴. Esto es, se trataba de identificar en las propias voces obreras la toma de conciencia de una clase que estaba destinada a hacer la revolución con sus propias manos y sin tutores que se les impusieran.

Pero en efecto, esta forma de ver las cosas todavía era deudora de una agenda marxista⁶⁵, además de que se exponía a las críticas de populismo por sostener una postura ingenuamente igualitaria.⁶⁶ Pero el enfoque cambia en *La noche de los proletarios* (1981), que Rancière presenta como tesis doctoral. Esta obra aborda el mismo periodo que *La parole ouvrière* (1830-1850) y también retoma los textos de los obreros. Pero ahora el acento está puesto sobre individuos específicos y el estilo del texto es narrativo. Además, el objetivo es otro: ya no es mostrar una toma de conciencia por parte de los obreros, ni de la lucha revolucionaria contra la burguesía; ahora lo importante son las vidas, las aspiraciones y los pensamientos de algunos cientos de obreros que dejaron tras de sí panfletos, artículos, poesías y reflexiones filosóficas. Por ello, el libro trata de mostrar cómo se había producido el gran acontecimiento de “la entrada en la escritura de personas que se suponía vivían en el mundo ‘popular’ de la oralidad”⁶⁷. Asimismo, se ponen de relieve las relaciones de estos obreros poetas y filósofos con los militantes de los movimientos y doctrinas socialistas corrientes de la época, como el saint-simonismo o el fourierismo, que les prometían ayudarlos a mejorar sus condiciones de vida.

Por sí misma, la forma en que Rancière trata su material convierte a este trabajo en **una crítica abierta a la historiografía marxista. Rancière pone en cuestión “la función crítica conferida a la historia”; función que “se desdobra en una producción de evidencia más dogmática, en el fondo, que las ideologías destruidas”**⁶⁸. El historiador positivista no puede evitar racionalizar a su objeto de estudio, obligándolo a entrar **en un marco teórico que lo abarca y lo explica: “mediante bellas imágenes nos**

⁶⁴ Alain Fure, citado por Deranty, “Logical revolts”, en Deranty (ed.), *op. cit.*, p.19. La traducción es mía.

⁶⁵ Deranty, “Logical revolts”, en Deranty (ed.), *op. cit.*, p.20.

⁶⁶ Cfr. Nick Hewlett, *Badiou, Balibar, Rancière. Rethinking Emancipation*, p.87.

⁶⁷ Rancière, *La noche de los proletarios*, p.7.

⁶⁸ Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.25.

muestran que el orden social es racional y que se refleja adecuadamente —hoy como ayer— **en las distribuciones del orden ideológico y político existente**⁶⁹.

Y lo que al orden racional de la sociedad le gusta decir es que los obreros del siglo XIX se comportaban tal cual era de esperarse de unos hombres sin cualificación intelectual ni refinamiento artístico. El dogmatismo académico es ciego a las sorpresas, fija cada cosa en su lugar. Por eso Rancière de alguna manera trata de escapar a las disciplinas y busca combinar la historia con las formas de escritura más cercanas a la literatura, dejando que sean sus personajes los que hablen por sí mismos.

En este tenor, *La noche de los proletarios* descubre un mundo fascinante al lector no especialista. Lo primero que salta a la vista es el rechazo de los obreros por un trabajo que detestan, contrario a la creencia del **orgullo obrero** enarbolada por los historiadores desde el siglo XIX y hasta el XX —misma creencia que hasta hace poco el Rancière de *La parole ouvrière* seguía teniendo. El herrero Gilland, por ejemplo, **se lamenta en su artículo “De l’apprentissage” por la profesión que le tocó en suerte: “Me preguntas qué es mi vida en el presente; ahí está como siempre. Lloro en este momento por un cruel retorno sobre mí mismo. Perdóname este movimiento de pueril vanidad; me parece que no estoy en mi vocación martillando el hierro**”⁷⁰. Y aunque el herrero no ignora la importancia de su labor para la ciudad, él hubiera deseado ser otra cosa, según confiesa a la escritora George Sand en una carta: **“Habría querido ser pintor. Haciendo mis recados, no podía impedir detenerme y extasiarme ante las tiendas de cuadros y grabados. No creerás cuántos golpes me costaron Gérard, Gros, Bellangé, Horace Vernet**”⁷¹.

Lo que los obreros quieren es dejar de ser lo que son para iniciarse en otra vida. De ningún modo se trata de los mártires, robustos luchadores, que la izquierda francesa sacralizará en el siglo XX como los forjadores de la patria. Todo lo contrario. La ambición de estos hombres los impulsa hacia las actividades reservadas a los

⁶⁹ *Id.*

⁷⁰ Gilland, citado en Rancière, *La noche de los proletarios*, p.29.

⁷¹ *Ibid.*, p.32.

burgueses: pintura, poesía, literatura, filosofía, o simplemente un rato libre para dar un paseo por el bosque. Se desmarcan abiertamente de la identidad bien establecida del obrero típico. Y lo hacen por medio de la estetización de su vida. Pretenden las tareas más ociosas: arte y pensamiento.

Rancière se complace en insistir en las contradicciones que anidan en las vidas de estos poetas, ya que, a diferencia de sus pares más acomodados, ellos conocen los sufrimientos del trabajo sin poesía:

Hay infortunios tan nobles y tan ensalzados que resplandecen en el cielo de la imaginación como astros apocalípticos cuyas estelas hacen olvidar nuestros llanos dolores, que, perdidos en los barrancos del mundo, no parezcan más que puntos falaces. Child-Harold, Obermann, René, confiéennos francamente el perfume de vuestras angustias. Respondan. ¿No estáis orgullosos de vuestras bellas melancolías? Pues sabemos que ellas aureolaron vuestras almas por el genio de vuestras lamentaciones y la amplitud de sus radiaciones; vuestras penas llevaban una misteriosa recompensa que corroboraba aun más la vanidad de los lamentos. ¡Sublimes desdichas! Vosotros no habéis en absoluto conocido el dolor de los dolores, el dolor vulgar, el del león atrapado, el del plebeyo presa de las horribles sesiones del taller, este recurso penitenciario que corroe el espíritu por el tedio y por la locura de su largo trabajo. ¡Ah! ¡viejo Dante, de ningún modo has viajado al infierno real, al infierno sin poesía, adiós!...⁷²

Así se queja el carpintero Gauny, una de las figuras más fascinantes del libro de Rancière. El infierno no es tan interesante como lo pinta el poeta de la *Divina Comedia*. El infierno real consiste en estar condenado a la seriedad del trabajo. Es ser obrero y nada más que obrero, sin belleza. Así pues, lo que más envidia este carpintero de sus patrones no son sus riquezas, ni tampoco le guarda rencor por su posición privilegiada en la escala social; lo que envidia es el *tiempo robado* por el trabajo.⁷³ Conocemos la inhumana carga horaria que trajo consigo la Revolución Industrial; jornadas de diez, doce o más horas sustraen ese tiempo valioso que estos proletarios podrían ocupar para ejercitarse en la poesía, para aprender lenguas, para

⁷² Gauny, citado en *ibid.*, p.45.

⁷³ Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.27.

escribir reflexiones. He ahí el infierno real de Gauny: no es tanto la pobreza material, sino la *temporal*, que deviene en pobreza espiritual.

En efecto, reducir la vida al trabajo es aniquilarla: “la carpintería, profesión fatigante y complicada, hostiga el cuerpo, inquieta el pensamiento con incesantes preocupaciones”. Y finalmente “devora el alma”⁷⁴. “Toda herramienta es un puñal que mata”⁷⁵. Así pues, es un mal que no se limita al tedio y al daño físico. Es una cuestión de modo de vida. De no ser así, si de lo que se tratara fuera cuestión de reponer energías, la cantina sería un buen refugio para la mente embotada. Es donde se supone que los obreros van a divertirse. Pero para estos carpinteros, zapateros, herreros, la belleza no es un mero pasatiempo, un vano capricho. Para ellos, la belleza y su libertad para gozarla lo son todo. Vocación dirían algunos, en el riguroso sentido religioso. Al menos así lo entiende Gilland cuando narra con notas plotinianas el momento en que *vio* el llamado mientras trabajaba en el campo:

Es imposible describir lo que vi y lo que sentí entonces; no hay lenguaje para eso: era un mundo misterioso pleno de visiones, de esplendores y de armonías, y mi espíritu dominaba sobre las magnificencias de esta creación sublime como las glorias brillantes del cielo sobre las vírgenes y primitivas del mundo desconocido [...]; desde aquel día, me creo iniciado en una vida nueva y no quiero ya vivir como antes [...] Me parecía desde entonces que era un elegido del Buen Dios y que la visión era un presagio de mis grandes destinos. Ya había leído la Biblia y me decía: David fue un pastor como yo y David mató al gigante; fue un gran rey, un gran poeta y su gloria fue igual a su omnipotencia. ¡Mío el arpa celeste, mío el porvenir diáfano y radiante!⁷⁶

Pero el trabajo siempre vuelve con su rostro adusto para esfumar los sueños del poeta. La contradicción entre la necesidad de estar en el taller de 5 de la mañana a 9 de la noche y la aspiración a otra vida es dolorosamente evidente para los proletarios. Ante todo, buscan resistir la contradicción. **Es decir, “vivir dos vidas”⁷⁷.** Ponen todo lo que tienen al servicio de aquello que valoran. Así, sus magros recursos van

⁷⁴ Gauny, citado en Rancière, *La noche de los proletarios*, p.91.

⁷⁵ Ponty, citado en *ibid.*, p.114.

⁷⁶ Gilland, citado en *ibid.*, p.146.

⁷⁷ Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.31.

destinados a enriquecer su biblioteca personal; otros invierten la mitad de su sueldo en la educación de sus hijos, pues en la escuela pública **“no enseñan nada”**⁷⁸. El genio de Gauny inventó para sí la economía cenobítica, **“ciencia de los medios para gestionar el presupuesto de los rebeldes, haciendo de la restricción de sus necesidades el medio de adquirir al mejor precio el máximo de libertad”**⁷⁹. Es un régimen ascético de vida que dota de un sentido lúdico a las actividades más enojosas invirtiendo sólo en lo necesario. De este modo, la angustia de ir de un taller a otro pidiendo empleo se transforma en un tranquilo paseo por la ciudad, contemplando su gente y su arquitectura. Por eso Gauny destina parte importante de su sueldo en buenos zapatos.⁸⁰

Desafortunadamente, no todos los obreros tienen la misma resistencia. Algunos perecen en el intento, pues vivir dos vidas implica gran desgaste, tanto físico como moral. No todos resisten robarle horas a sus noches para ejercitarse en la escritura. La falta de sueño aunada a una alimentación casi nula (algunos no comen dos o tres días en la semana) postra a los más débiles en cama hasta que su languidez los apaga **en pocos días. Otros padecen moralmente por “esta harpía inmundada e insaciable que se llama Miseria”**⁸¹. Los que pueden encuentran su refugio en las letras, con las que tratan de exorcizar los pensamientos de fuga, melancolía y muerte. Supernant, el **tipógrafo, mirando las aguas del Sena, reflexiona: “el vértigo me arrastra y las oleadas me llevan también hacia París, sin sacudida, débilmente dormido”**⁸². No obstante, incluso entre éstos hay quienes son tan sensibles que enferman y mueren pronto. **“Pero nadie sabe bien de qué murieron: hambre, enfermedad, suicidio o locura”**⁸³.

¿Se engañan estos proletarios con altas aspiraciones? ¿Son víctimas de inocentes ilusiones? ¿Acaso no son capaces de ver la injusticia del orden social de dominación? ¿Desconocen el mecanismo por medio del cual son explotados por los burgueses?

⁷⁸ Nolle, citado en Rancière, *La noche de los proletarios*, p.198.

⁷⁹ Rancière, *La noche de los proletarios*, p.121.

⁸⁰ *Ibid.*, p.122.

⁸¹ Supernant, citado en *ibid.*, p.105.

⁸² *Ibid.*, p.107.

⁸³ Rancière, *La noche de los proletarios*, p.109.

¿Por qué no se lanzan a la lucha proletaria en lugar de perderse en sueños superfluos? ¿Son ignorantes o simplemente apáticos hacia su realidad social? Es difícil no hacerse estas preguntas cuando se parte del presupuesto de la desigualdad de las inteligencias. Si el obrero no rompe sus cadenas es porque no es conciente de su estado de dominación o, conociéndolo, lo consiente.

En contrapartida, el propósito de Rancière en *La noche de los proletarios* es refutar esta tesis. Los obreros que él estudió demuestran conocer no sólo que están siendo explotados sino que esa explotación los hunde en grados de miseria apenas soportables para algunos. No necesitan tanto la ciencia del socialista o del marxista ni tampoco la rabia o compasión de los espectadores indignados. Ellos solos conocen **la miseria que viven día a día: “¡Estaba caído!, lo sentía y esta abyección me provocaba horror. Aspiraba a sacudirme ese fango cuya desdicha me había cubierto [...] y, durante la noche, cuando el exceso de fatiga me quitaba el sueño, lloraba mis ilusiones desvanecidas como el exiliado llora el sol de su patria”**⁸⁴. Y al lado de este lamento, la costurera Jeanne Deroin, lectora autodidacta, es un ejemplo de lucidez **al concluir que “todas las religiones eran una sarta de absurdos inventados para esclavizar al género humano, que las leyes eran armas en manos de los poderosos para oprimir a los débiles y que sólo servían para legitimar las injusticias de los grandes”**⁸⁵. Y el carpintero Gauny sabe que el futuro no promete ser amable para quienes, agotadas las fuerzas en la vejez, ya no serán capaces de ganar el sustento **diario: “la vieja sociedad está allí para hundir arteramente sus horribles garras de escorpión en su ser y arruinarlo antes de tiempo, ilusionándolo en la sobreexcitación de su ánimo que él usa en beneficio de su enemigo. Pero este obrero saca secretos placeres de la incertidumbre misma de su ocupación...”**⁸⁶ En ese sentido, la ilusión estética en la que viven no es un engaño que les pone la realidad al revés. Al contrario, **la ilusión es completamente diáfana: “no ignora nada de sus causas ni de sus efectos y no entabla ningún pacto con el enemigo al que sirve”**⁸⁷.

⁸⁴ Supernant, citado en *ibid.*, pp.146-7.

⁸⁵ Jeanne Deroin, citada en *ibid.*, p.149.

⁸⁶ Gauny, citado en *ibid.*, p.119.

⁸⁷ Rancière, *La noche de los proletarios*, p.118.

Según Rancière, lo que importa al proletario no es el conocimiento de la explotación, **“ya la conocen”**⁸⁸, sino un **“conocimiento de sí que le revele que es un ser que está destinado a algo distinto que la explotación”**⁸⁹. Unos desean ser poetas, otros músicos e incluso inventores. Poco importa el contenido. En esencia, se trata de la aversión a estar determinado y del deseo de ver lo que pasa más allá de la vida que les ha tocado en suerte. En esto reside la lección de emancipación que Rancière busca ilustrar en su libro. Me explico a continuación.

Una de las cosas que más saltan a la vista en el libro de Rancière es el hecho de que no hay una propuesta o una conclusión sobre la forma en que los proletarios deben emanciparse. De hecho, lo que se muestra en escena son diversas formas en que los obreros trataron de vivir las contradicciones entre lo social y lo individual, la **‘realidad’ y el sueño estético. No hay una identidad ni tampoco un saber específico** que los libre de su situación. Ser poeta, pintor o militante político no conlleva en sí mismo una carga emancipadora. Tampoco el conocimiento lo tiene. En este sentido, **como primer punto, para Rancière “no hay fundamento último, esencial de la emancipación política”**⁹⁰.

Entonces, ¿en qué consiste la emancipación? Tal como la ejercieron los proletarios, se trata de subvertir el orden establecido del discurso y de las ocupaciones al apropiarse del discurso y las ocupaciones de los otros: burgueses, poetas, científicos.⁹¹ La subversión de los obreros fue, entonces, principalmente intelectual. Nacidos sólo para trabajar con su cuerpo, aprendieron el lenguaje y el pensamiento **de aquellos que los dominaban. “Un obrero emancipado es un obrero que ha descubierto que él no era sólo un ser de trabajo y necesidad, no sólo una fracción de una masa considerada por su número y su peso, sino un ser intelectual, un individuo que reflexiona sobre lo que hace y comunica a otros esa reflexión.”**⁹² Pero no es cuestión del lenguaje o el intelecto por sí mismos. La emancipación no tiene

⁸⁸ Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.27.

⁸⁹ Rancière, *La noche de los proletarios*, p.48.

⁹⁰ Deranty, “Logical revolts”, en Deranty (ed.), *op. cit.*, p.21. Este punto lo desarrollaré con exhaustividad en el siguiente capítulo, que precisamente trata de la forma política de la emancipación.

⁹¹ Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.53.

⁹² Rancière, “La escena revolucionaria y el obrero emancipado (1830-1848)”, en *Historia Social*, No.2, Autumn, 1998, p.9.

fundamentos últimos. De ser así, hubiese bastado con la instrucción que les daban los movimientos socialistas (saint-simonianos o fourieristas⁹³) para comprender el sistema de explotación y escribir panfletos de carácter subversivo. De hecho, si los obreros estimaban a los saint-simonianos no era por su pretendido saber para aliviar los males de las clases más pobres, sino por el admirable esfuerzo que habían hecho varios de ellos al abandonar sus cómodas posiciones burguesas y lanzarse a ayudar al prójimo.⁹⁴ Lo fundamental es la forma en la que se utiliza el lenguaje, sea literario, sea científico, etc. Esta forma es la de la igualdad de las inteligencias: actuar como si se fuera igualmente inteligente a cualquier otro, sin importar el lugar en la escala social. “**El acontecimiento del habla es la lógica del rasgo igualitario, de la igualdad en última instancia de los seres hablantes, que viene a disociar el orden de las nominaciones por el cual cada uno tiene asignado un lugar o, en términos platónicos, su propia tarea**”⁹⁵. La emancipación reside en saber separar la igualdad de los seres parlantes de la jerarquía arbitraria en el orden social. Los obreros del siglo XIX se emanciparon porque decidieron actualizar la igualdad en la palabra y el pensamiento.

Ahora que he abordado de manera general las nociones de emancipación intelectual e igualdad de las inteligencias desde las ideas expuestas en *La noche de los proletarios*, me gustaría pasar a una exposición más detallada de su significado. Esto me llevará a enfocarme en uno de los libros que Rancière escribió poco después, *El maestro ignorante*, en el que desde un contexto específico y con mucho mayor

⁹³ Dos de los principales movimientos socialistas franceses, fundados respectivamente por el conde de Saint-Simon (1760-1825) y Charles Fourier (1772-1837) en la primera mitad del siglo XIX. En varios puntos las doctrinas de los fundadores son directamente opuestas. Por ejemplo, Saint-Simon confiaba en el progreso y el desarrollo de la industria y subordinaba lo político a lo económico. Para él, el gobierno se reduce a una tecnocracia (Jean Touchard (ed.), *Historia de las ideas políticas*, p.430). Por otra parte, Fourier desconfiaba del economicismo saint-simoniano e insistía en aumentar el bienestar de los consumidores, para lo cual propuso la organización de los famosos falansterios, suerte de pequeñas sociedades cerradas donde todos debían asumir todas las funciones sociales (p.433). Pero más allá de las diferencias, ambos movimientos se asumieron como reformadores de la sociedad y en consonancia varios de sus seguidores se agruparon para hacer una labor social con las clases obreras, instruyéndolas en la doctrina, ayudándolas económicamente y ofreciéndoles empleo dentro del grupo. De hecho, después de 1830 el saint-simonismo era considerado por sus adeptos una nueva religión.

⁹⁴ Rancière, *La noche de los proletarios*, p.48.

⁹⁵ Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.40.

énfasis en las relaciones entre los individuos el autor logra afinar su propuesta sobre la emancipación intelectual.

Emancipación intelectual: El maestro ignorante

Todavía dentro de la órbita de su ‘década proletaria’, Rancière escribe dos obras que pueden considerarse de transición a la teoría, a la que había rehuído durante la redacción de *La noche de los proletarios*. Una es *El filósofo y sus pobres* (1983). Allí articula una brillante crítica a la filosofía política encarnada en el trabajo de algunos de sus representantes más eminentes, a saber, Platón, Marx, Sartre y Bourdieu. El objetivo es mostrar cómo el discurso filosófico de estos autores tiende, con mayor o menor transparencia, a fundamentar dos tesis complementarias: la incapacidad del pueblo –al cual paradójicamente intentan integrar– para moverse de los lugares predestinados por la sociedad y la superioridad del saber del filósofo frente al saber del pueblo; esto con el fin de consagrar el axioma que “encomienda a los dominados a quedarse en su lugar ya que es el único que corresponde a su manera de ser, y a seguir siendo fieles a esta manera de ser, pues es la única adecuada para el lugar que ocupan”⁹⁶. Aunque esto es más obvio en Platón, también es cierto para Marx y los neomarxistas, cuyo pensamiento en buena medida “busca explicar por qué hay una distribución particular de los roles sociales y sirve para reforzar las injusticias y desigualdades del *status quo*. La filosofía es, entonces, una justificación de la dominación”⁹⁷.

La segunda obra, escrita cuatro años después, es *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual* (1987). Nuevamente el contexto es el de los obreros del siglo XIX, pero esta vez centrado en el pensamiento del maestro (*maître*) francés Joseph Jacotot (1770-1840), de quien Rancière expone en un tono muy personal sus ideas sobre la *emancipación intelectual* y el llamado *método de enseñanza universal*. El encuentro con los textos de Jacotot es fundamental para la conformación de la filosofía de la emancipación de Rancière, pues en ellos encuentra

⁹⁶ Rancière, *El filósofo y sus pobres*, p.14.

⁹⁷ Hewlett, *op. cit.*, p.90. La traducción es mía.

expresado el principio que orientará todo su trabajo posterior: la noción radical de la igualdad de las inteligencias. Además, Jacotot le permite desarrollar un enfoque centrado en el individuo o el sujeto humano –que todavía no está bien perfilado en *La noche de los proletarios*. En este sentido, Deranty ha comentado que a partir de **Jacotot, Rancière dio un “giro hacia el individuo”**⁹⁸ y Hewlett cree que el proyecto filosófico de Rancière puede leerse como **“una reivindicación del sujeto humano”**⁹⁹. Finalmente, es bajo la influencia del método jacotista que Rancière puede conectar sus ideas sobre política y estética y darle su nota performática a la emancipación intelectual, que para Jacotot siempre debe manifestarse en actos observables; por ejemplo, leer un libro, dar una opinión sobre una lectura o aprender una lengua extranjera. En Rancière esto abre la posibilidad para vincular el acto emancipatorio (político e individual) con demostraciones de carácter estético, en especial las relacionadas con la articulación de la palabra, la literatura y el cine. Esto es evidente en trabajos como *El desacuerdo* (1995), *La palabra muda* (1988), *El espectador emancipado* (2008) y *Las distancias del cine* (2011).

Antes de analizar el contenido de *El maestro ignorante* es importante agregar algo sobre la construcción de este libro. Si bien es cierto que la retórica de Rancière se caracteriza por su carácter performático que elude las posturas explicadoras, el caso de *El maestro ignorante* puede verse como la radicalización ejemplar de este principio. El texto es más bien narrativo y parece tener un débil rigor conceptual al exponer las ideas de Jacotot, además de su obstinado encierro en la temporalidad del siglo XIX –ya que nunca menciona de manera explícita ninguna corriente filosófica ni pensadores posteriores. Todo está centrado en la “aventura intelectual” de Joseph Jacotot sin salir de su contexto temporal y temático, a saber, la enseñanza. En términos rancierianos, puede decirse que la narrativa del libro está construida para montar una *escena*, que es cuando **“el pensamiento y la imagen ya no se distinguen”**¹⁰⁰. Al respecto, Rancière comenta:

⁹⁸ Deranty, “Introduction: a journey in equality”, en Deranty (ed.), *op. cit.*, p.8.

⁹⁹ Hewlett, *op. cit.*, p.86.

¹⁰⁰ Rancière, *El método de la igualdad*, p.100.

Si se piensa en la escritura del *Maestro ignorante*, con esa mezcla sistemática de voces, lo que según mi punto de vista puede que constituya la fuerza de mi texto es precisamente que resulta casi imposible separar el relato del comentario, separar lo que se presenta como el relato de algo real de la reflexión acerca de esa realidad o de una ficción que yo podría inventar por completo. Lo que constituye para mí la escena es esa complejidad de niveles de significación y esa transversal entre los niveles del discurso.¹⁰¹

Así pues, de nuevo se busca anular la división entre sujeto y objeto, materia y pensamiento, para también anular la figura del intelectual que se arroga el derecho exclusivo para pensar. Ningún otro recurso podría ser más adecuado para un texto que trata justamente sobre la emancipación intelectual.

La trama de *El maestro ignorante* gira en torno a la inusual experiencia ‘escolar’ de Jacotot al enseñar francés a unos estudiantes flamencos que le pidieron que les enseñara su idioma natal. Lo inusual es que él desconocía el holandés y no dio ni una sola lección a sus estudiantes. La única orden que dio fue que, ayudándose de una edición bilingüe del *Telémaco de Fénelon*, los estudiantes “aprendieran el texto francés ayudándose de la traducción. A medida que fueron llegando a la mitad del primer libro, les hizo repetir una y otra vez lo que habían aprendido y les dijo que se **contentasen con leer el resto al menos para poderlo contar**”¹⁰². Y ellos aprendieron. Cuando Jacotot les pidió que redactaran en francés su opinión sobre lo que habían leído, no se encontró con las aberraciones gramaticales que esperaba; ni siquiera con textos escritos en el simplón estilo escolar; se encontró con textos escritos en buen francés y que además usaban “frases de escritores y no de escolares”¹⁰³.

Ahora bien, la biografía de Jacotot hasta ese momento ponía en evidencia a un personaje no muy alejado de este tipo de experiencias de aprendizaje. Nacido en 1770 en Dijon, Francia, Jacotot provenía de una familia modesta: su padre era carnicero y el padre de éste carpintero. Pero aun así fue enviado al colegio a instancias del último. A los diecinueve años ya era profesor de retórica. Luchó en el ejército de la

¹⁰¹ *Ibid.*, pp.100-1.

¹⁰² Rancière, *El maestro ignorante*, p.10.

¹⁰³ *Ibid.*, p.12.

República durante la Revolución Francesa, periodo en el que se destacó como capitán de artillería (puesto que obtuvo gracias al voto de sus compañeros) y en el que se convirtió en instructor de química. En 1815, muy a su pesar, fue propuesto y elegido diputado por sus camaradas, hasta que en 1818 la restauración de la monarquía por el regreso de los borbones lo forzó a exiliarse a los Países Bajos, en Lovaina (ahora ciudad belga).¹⁰⁴ Es de entonces que data su experiencia con los estudiantes flamencos.

Con todo, sin embargo, Jacotot se sintió asombrado. Los estudiantes habían aprendido solos, sin explicaciones. Abandonados al libro, ellos habían extraído los elementos necesarios para aprender el francés, comparando lo que conocían con lo **que ignoraban. “¿Eran pues todos los hombres virtualmente capaces de comprender lo que otros habían hecho y comprendido?”**¹⁰⁵

Esto llevó a Jacotot a cuestionarse seriamente el papel de las explicaciones en el acto de enseñanza. ¿Es que no son necesarias? ¿Qué implica, en definitiva, explicar?

La explicación supone al menos tres cosas: la primera es la división de las inteligencias. Hay inteligencias que proceden empíricamente y sin sistema y hay inteligencias cuya materia es abstracta y su proceder es sistemático. El que aprende –niño, estudiante, hombre del pueblo– necesita del arte del explicador –maestro, sabio, instructor– para poner en orden sus pensamientos agarrados al vuelo de la experiencia. En otras palabras, la explicación inaugura el proceso de aprendizaje. El segundo supuesto es el de la educación como reveladora de algo oculto o, lo que es lo mismo, el de que a la materia de aprendizaje le es inherente una ininteligibilidad que por alguna razón sólo es clara para el explicador. La mente empírica necesita ser iluminada por la mente de lo abstracto. El tercer supuesto instituye que esta revelación es no sólo necesaria para aprender, sino también progresiva. Se va de lo simple a lo complejo, del todo a la parte. Y esto necesita tiempo, un proceso. Sólo el explicador sabe cuándo es el momento justo.

¹⁰⁴ Cfr. Rancière, *El maestro ignorante*, pp.9, 20-21.

¹⁰⁵ Félix y Victor Ratier, citados en Rancière, *El maestro ignorante*, p.11.

La articulación de estos tres supuestos da vida a la lógica explicadora o lógica pedagógica¹⁰⁶ y entrar en ella es lo que Jacotot llamaba atontamiento o embrutecimiento. Lo que hay en el fondo del atontamiento es una doctrina muy particular; simple, pero efectiva: la pasión por la desigualdad. Se fundamenta en dos **axiomas**: “**primero, uno debe comenzar por la desigualdad para reducirla; segundo,** el modo de reducir la desigualdad es ajustarse a ella convirtiéndola en un objeto de **conocimiento**”¹⁰⁷. En efecto, la verdad suprema de la lógica explicadora es la desigualdad de las inteligencias. A partir de allí el maestro explicador tendrá la tarea de reducir esa desigualdad que lo separa de sus alumnos. Y para ello desarrollará una ciencia de la explicación, un saber de la desigualdad. Primero diagnosticará, explicará por qué el niño no puede aprender tal cosa, medirá la distancia (desigualdad) que lo separa del adulto para luego inventar y perfeccionar métodos que reduzcan esa desigualdad.

Pero esa lógica de la desigualdad se asienta sobre una paradoja, pues su extensión no tiene fin. Si alguien, por ejemplo, explica a una persona el contenido de un libro, ¿por qué detenerse allí? Siguiendo el argumento con rigor, algún otro tendría que explicar las palabras del primer explicador, y a su vez un cuarto explicar las del tercero y así sucesivamente, *ad infinitum*. Aceptar una explicación es, por tanto, aceptarlas todas.

A esta paradoja se le suma una arbitrariedad. El principio y el fin de todas las explicaciones es, en la lógica de los sistemas de enseñanza, el maestro explicador. Siendo imposible detener el torrente de explicaciones por la vía lógica, el maestro explicador es la figura arbitraria del aprendizaje cuya palabra se erige en teología de la explicación: antes de él no había nada y no fue sino hasta que habló que todo se hizo claro; no hay nada más allá de la palabra del maestro, que todo lo abarca y sólo

¹⁰⁶ Al leer la palabra pedagogía (*pédagogie*) en la obra de Rancière, especialmente en este uso peyorativo, es preciso tener en mente el contexto francés desde el cual está hablando. En efecto, en el contexto del sistema educativo francés y la filosofía francesa de la educación, la pedagogía hace referencia sobre todo a aquellos elementos relacionados con la enseñanza-aprendizaje (métodos, habilidades, programas, etc.) y la escolarización. Así pues, es esa tradición la que Rancière está criticando cuando habla de pedagogía.

¹⁰⁷ Rancière, “On ignorant schoolmasters”, en Bingham y Biesta, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, p.5.

él sabe cuándo terminan las explicaciones, cuándo se ha comprendido. Este estatuto privilegiado de la palabra del maestro insta una jerarquía de las inteligencias. La anulación de la regresión al infinito se paga al precio de otorgar a la palabra oral del maestro un estatuto de privilegio injustificado frente a cualquier otra palabra: la del alumno, la del libro, la de Fénelon, etc.

De esta forma, se cierra el círculo del atontamiento. Poniendo la igualdad como fin se asegura la perpetuación de la desigualdad. Siempre quedará un trecho por recorrer, un escalón por subir, una nueva *incapacidad* por aprender, pues el alumno se mantiene sometido a la lógica del maestro explicador.

Al “mito de la pedagogía” que es el orden explicador, Jacotot opone el método de la enseñanza universal, cuyo axioma es el de la igualdad de las inteligencias. “Esto no significa que todas las acciones de la inteligencias son las mismas. Significa que sólo hay una inteligencia operando en todas las experiencias intelectuales”¹⁰⁸. La igualdad de las inteligencias no es un presupuesto cuantitativo, no se trata de contabilizar dónde hay más o menos inteligencia. Se trata simplemente de presuponer que sólo hay una inteligencia humana de la cual todos somos partícipes. Esto significa, en principio, que no hay nada incomprendible para nadie y que no son necesarias las explicaciones. Sólo hace falta algo de atención y voluntad para aprender. Para Jacotot el mejor ejemplo de esto es el aprendizaje de la lengua materna: “Cuando nosotros aprendemos nuestra lengua materna, nadie nos la explica, y todos la comprendemos sin otro intérprete que la visión de los hechos con su traducción viviente”¹⁰⁹. En el niño que aprende su lengua materna se manifiesta la voluntad de entender lo que se dice a su alrededor y las palabras que le son dirigidas y aprende procediendo al azar —empíricamente— memorizando y comparando. Todas las inteligencias operan de la misma manera: al azar frente a lo desconocido, viendo y comparando hechos entre sí para identificar sus similitudes y sus diferencias.

¹⁰⁸ Rancière, “On ignorant schoolmasters”, p.5.

¹⁰⁹ Joseph Jacotot, *Enseñanza universal. Lengua materna*, p.57.

Se inaugura, así, la lógica de la igualdad, que abole la lógica explicadora. Y sin explicaciones, se vuelve innecesario el maestro explicador. Pero esto no significa que no haya maestro en absoluto. Hay maestro, pero su papel ha cambiado. Jacotot enseñó francés a sus alumnos flamencos, pero no explicó nada. Su labor como maestro se limitó a poner a sus alumnos en una situación problemática de la que ellos debían salir usando sus inteligencias y luego verificó el resultado. Interrogar y comprobar son los dos actos del maestro ignorante. Ignorante porque sustrajo su propia inteligencia del juego del aprendizaje; ignorante también de la desigualdad. Maestro ignorante no es aquel que no sabe nada, sino el que deja a la inteligencia de sus alumnos encararse directamente con la inteligencia de otro ser humano igual a ellos con el fin de que demuestre una capacidad. Esto es, los emancipa. A esta lógica de la presuposición de la igualdad y la verificación de la misma se le llama emancipación intelectual.¹¹⁰

¿Qué significa estar emancipado? ¿En qué consiste? Una manera de responder a esta pregunta es resaltar la importancia de la verificación de la igualdad en el método de **Jacotot. “Saber no es nada, hacer es todo”**¹¹¹, dice el Fundador. Pero como este hacer se refiere principalmente al uso del lenguaje, entonces se trata de un acto de comunicación.¹¹² Lenguaje y comunicación son centrales en la verificación de la igualdad. Pero esta comunicación no es la transmisión de ningún conocimiento; el conocimiento no tiene nada que ver con la emancipación. No es por sí mismo emancipatorio. La comunicación se concibe como el esfuerzo por hablar de aquello que se piensa o se hace, esperando que el otro haga lo mismo. Es así la demostración de una capacidad y al mismo tiempo una invitación. El modelo de comunicación a seguir es, para Jacotot, el del artista:

La lección emancipadora del artista, opuesta término a término a la lección atontadora del profesor, es ésta: cada uno de nosotros es artista en la medida en que efectúa un doble planteamiento; no se limita a ser hombre de oficio sino que quiere hacer de todo trabajo un medio de expresión; no se limita a experimentar

¹¹⁰ Rancière, “On ignorant schoolmasters”, p.6

¹¹¹ Jacotot, citado en Rancière, *El maestro ignorante*, p.87.

¹¹² Rancière, *El maestro ignorante*, p.87.

sino que busca compartir. El artista tiene necesidad de la igualdad así como el explicador tiene necesidad de la desigualdad.¹¹³

En fin, hablar de igual a igual da cumplimiento al propósito de la enseñanza **universal**: “**La enseñanza universal es, en primer lugar, la verificación universal del semejante que pueden realizar todos los emancipados, todos los que decidieron pensarse como hombres semejantes a cualquier otro**”¹¹⁴. Para ilustrar esto, es suficiente recordar a los obreros poetas y filósofos de *La noche de los proletarios*. Ellos se supusieron iguales a cualquier otro y mostraron una capacidad que les era negada: la capacidad intelectual de usar el lenguaje escrito tal como lo hace un poeta o filósofo burgueses. Pero además, sus palabras eran invitaciones para que otros compañeros mostraran esa capacidad. Prueba de ello es la interesante correspondencia que mantenían entre ellos. En suma, decidieron emanciparse y emancipar a otros.

¿Esto quiere decir que difundiendo la emancipación intelectual se puede fundar una sociedad de emancipados? Tanto para Jacotot como para Rancière esto es imposible. Las sociedades y sus instituciones, por definición, funcionan bajo el presupuesto de la desigualdad de las inteligencias, desigualdad de la que viven y que nunca dejan de reproducir.¹¹⁵ Precisamente ese es el gran descubrimiento que Rancière atribuye a **Jacotot: el haber hecho audible esa disonancia inherente a las sociedades**, “una de esas disonancias a partir de las cuales ya no puede construirse ninguna armonía en la institución pedagógica: una disonancia que hay que olvidar para poder continuar **edificando escuelas, programas y pedagogías**”¹¹⁶. Sociedades, instituciones estatales, escuelas, programas didácticos, métodos, todas estas cosas están atravesadas por una lógica explicadora que se funda en y reproduce la desigualdad.

Las sociedades no pueden ser emancipadas, sólo los individuos. La emancipación intelectual apela a la condición de seres hablantes de los sujetos, no pretende instruir

¹¹³ *Ibid.*, p.95.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.58.

¹¹⁵ Rancière, *El maestro ignorante*, p.III.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.I.

ni formar ciudadanos. Lo único que le interesa es actualizar la igualdad de los individuos en cada momento. En ese sentido

Esto no es cuestión de método, en el sentido de formas particulares de aprendizaje, sino que es, propiamente, una cuestión de filosofía: se trata de saber si el acto mismo de recibir la palabra del maestro —la palabra del otro— es un testimonio de igualdad o de desigualdad. Es una cuestión de política: se trata de saber si un sistema de enseñanza tiene como presupuesto una desigualdad a «reducir» o una igualdad a verificar.¹¹⁷

El (anti)método Jacotot no es un método de aprendizaje. Los métodos de aprendizaje armonizan conocimiento, enseñanza y funciones sociales en un solo acto. Todos juntos y en orden. La virtud del método Jacotot es la virtud de la ignorancia,¹¹⁸ que es la virtud de disociar estas lógicas y saber que la emancipación nada tiene que ver con conocimientos ni con el lugar ocupado en la sociedad. La emancipación es cuestión de poner en acto la igualdad. Nada más.

Probablemente esta sea una de las tesis más fuertes de Jacotot y que hace suya Rancière: que la emancipación intelectual está disociada del orden social, al cual no puede afectar. Si lo intenta, corre el riesgo de convertirse un método entre métodos, ser absorbida por el juego de medios y fines que presuponen una desigualdad fundamental de las inteligencias.

¿Lo anterior quiere decir que la igualdad sólo es de los individuos? Más aún, ¿el discurso de Jacotot y Rancière sobre la emancipación intelectual está negando el terreno de lo político? Al menos a primera vista parece que así es, pues ninguno de los autores acepta los remedios que vienen a cuadrar las voluntades de los cuerpos individuales con la suma de los mismos (Estado, sociedad, institución, etc.). Si lo que se pretende es la armonía de los individuos con el todo, sea la *therapeía* de Platón o la dictadura del proletariado de Marx, el campo de la emancipación intelectual está situado a gran distancia.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.IV.

¹¹⁸ Rancière, “On ignorant schoolmasters”, p.14.

Sin embargo, es posible dar un giro a la forma de entender las cosas. Quizás lo que usualmente entendemos por política no sea otra cosa que esa lógica social desigualitaria que subordina unos a otros e impide la apertura de resquicios por los que pueda emerger la emancipación. En ese caso, lo social y la política no son sinónimos; tampoco tienen una relación de codependencia. Si se quiere reivindicar un espacio para la política se tiene que encontrar un modo de alejarla de lo social y acercarla a la emancipación. Jacotot, hijo de su siglo, no ve esta posibilidad. Pero Rancière cree que las potencialidades de la emancipación intelectual jacotista sí tienen una vertiente política que nada tiene que ver con la agregación de cuerpos ni con el embrutecimiento de las lógicas sociales. Quizá las sociedades no puedan ser emancipadas, pero sí reconfiguradas o afectadas por el poder de la igualdad que en ciertos momentos ejercen grupos a los que ésta se les niega. Este movimiento excepcional que suspende y en ocasiones reconfigura de forma dramática la topografía social, es parte de lo que Rancière ha tratado de pensar como el campo propio de la política. Dicho *grosso modo*, Rancière da una perspectiva más amplia (política) a la concepción jacotista de la emancipación y la igualdad de las inteligencias. Aunque siempre respetando el compromiso de Jacotot con el individualismo y la no institución de la emancipación. Esto hace de la propuesta política de Rancière una de las más controvertidas, aunque también de las más interesantes de estudiar. Esto último es lo que me propongo hacer en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO II

Estética y política: hacia una filosofía de la emancipación

Como ya adelanté al final del primer capítulo, Rancière trata de llevar la lógica igualitaria y liberadora de la emancipación intelectual al terreno más amplio de la política. Pero lo hace manteniendo su compromiso con la reivindicación del individuo y el desenvolvimiento de un discurso filosófico polémico con las ideas más aceptadas por los intelectuales, de modo tal que llega a replantear la noción misma de política. En este capítulo intentaré articular la comprensión del filósofo francés sobre la política y trataré de desarrollar su relación con la emancipación.

El discurso de la política

Uno de los rasgos característicos del discurso filosófico de Rancière es su estilo, que oscila entre la ensayística y la narrativa.¹¹⁹ Algunos ejemplos donde sobresale la narrativa pueden ser *La noche de los proletarios* y *El maestro ignorante*, ambos textos de su época en el archivo obrero. En cambio, el estilo ensayístico ha sido más frecuente en su obra posterior sobre estética, filosofía política y cine. En buena medida, esto se debe a la creencia, compartida por varios filósofos postestructuralistas, de que “no hay una demarcación estricta entre la estética y la

¹¹⁹ “A pesar de todo, lo que a mí me resulta importante son todos los textos en que pude desplegar una intriga narrativa, en los que se intenta hacer que se sienta una textura de experiencia sensible.” Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.53.

política en particular y entre otras disciplinas tradicionales como la literatura y la **filosofía.**”¹²⁰

En el caso de Rancière, él ha mencionado entre sus principales modelos de escritura a Flaubert y Mallarmé. En *La noche de los proletarios, por ejemplo, buscó “una suerte de estilo indirecto libre que busca —en su modesto nivel—, a la manera de Flaubert, desenroscar los párrafos para que puedan «deslizarse» unos sobre otros.”¹²¹ Aunque no se trata de la fluidez del lenguaje por sí misma, sino de inscribir **un principio de igualdad en el lenguaje o “un principio de escritura igualitaria:** suprimir la jerarquía entre el discurso que explica y el que es explicado, provocar la sensación de estar ante una textura común de experiencia y de reflexión sobre la experiencia que atraviesa las fronteras de las disciplinas y la jerarquía de los discursos.”¹²² Esto con el fin de desactivar la relación de dominación y desigualdad que, según él, presupone y nunca termina de reproducir el discurso filosófico tradicional, por ejemplo, cuando éste procede desde la clásica división discursiva entre teoría y práctica, o cuando distingue entre autores mayores y autores menores. En cambio, como bien lo señala Rancière, se trata de ir en dirección opuesta: no distinguir entre pensamiento por un lado y práctica por el otro, ni de establecer jerarquías entre los autores o los pensamientos. Se trata más bien de un proceder igualitario o democrático. Específicamente es lo que él llama construir una escena: **“la escena es una entidad teórica propia a lo que denomino un método de la igualdad** porque destruye al mismo tiempo las jerarquías entre los niveles de realidad y de discurso y los métodos habituales para juzgar el carácter significativo de los **fenómenos**”¹²³. Así, en una escena rancieriana no es raro encontrar vinculados alguna sentencia de Jacotot sobre la igualdad de las inteligencias con un fragmento de la *Política* de Aristóteles relativo al lenguaje. El potencial teórico de la escena es que, al tratar democráticamente todos los discursos y prácticas, es capaz de extraer*

¹²⁰ Hewlett, *op. cit.*, p.100.

¹²¹ Rancière, *El método de la igualdad*, p.50.

¹²² *Ibid.*, pp.50-1.

¹²³ *Ibid.*, p.99.

nuevos tipos de relaciones y consecuencias; mismos que, articulados, configuran un discurso horizontal y emancipador.

Me interesa insistir sobre este punto porque creo que es en este nivel discursivo en el que se juega principalmente la intervención de Rancière en la política. Me gustaría proponer que, en primer lugar, la propuesta política de Rancière puede entenderse como la polémica entre lógicas del discurso y no entre teorías o conceptos. Rancière no tiene una teoría política que ofrecer como una forma de pensamiento que, sin valerse apenas de unos **cuantos conceptos fijos, trata de mostrar “las formas de distribución a partir de las cuales algo como un sistema resulta pensable –por lo tanto, acerca de lo que necesariamente precede y condiciona toda voluntad de sistema”**¹²⁴. Porque si se hacen visibles esas condiciones que posibilitan la pensabilidad de un sistema filosófico en un tiempo y lugar determinado, es posible cuestionar las explicaciones esencialistas de las cosas que éstos defienden. Por lo tanto, se pueden construir formas de emancipación o, para usar una expresión favorita de Rancière, se abren mundos posibles. Esa apertura es lo que en última instancia intenta lograr nuestro autor en el plano de la política.

Ahora, ¿a qué me refiero cuando hablo de polémica entre lógicas del discurso? ¿Cuáles son estas lógicas? Específicamente, Rancière se enfrenta nada menos que con la milenaria tradición de la filosofía política. En el capítulo anterior dije algunas palabras sobre la puntual crítica que hace nuestro autor a Althusser y, de manera más general, a las posteriores teorías neomarxistas de la dominación que explicaban el estado de las cosas de la sociedad presuponiendo la incapacidad de las masas para ver los mecanismos autodisimulados del engaño. El único capaz de una mirada lúcida era el filósofo desde la teoría. De este modo, las masas sólo podrían hacer la revolución que los liberaría de la dominación andando el camino trazado de antemano por el filósofo; lo cual implicaba a nivel teórico abandonar una dominación para lanzarse a otra. La política, así, quedaba arruinada por el filósofo, empeñado en la vigilancia y el control del movimiento de la comunidad.

¹²⁴ *Ibid.*, p.79.

Pero, ¿esta situación era exclusiva de los neomarxismos franceses del siglo XX? ¿Acaso no hay una lógica similar ya implícita en la mera noción de filosofía política, es decir, la supresión de la política por medio de la filosofía? Para Rancière parece que esta es la lógica normal que vincula todos los discursos filosóficos desde Platón y Aristóteles hasta Marx y sus intérpretes del siglo XX e incluso las corrientes de pensamiento crítico de nuestro siglo.

La lógica de la filosofía es “zanjar la racionalidad de la política”¹²⁵, esto es, desactivar su potencial subversivo al asimilarla en un discurso desigualitario. Por otra parte, esta racionalidad de la política es la que Rancière quiere reivindicar frente a la filosofía. Entre la filosofía y la política existe un enfrentamiento que data de antaño. Y el objetivo de Rancière es dar cuenta de este enfrentamiento para poder salvar las cualidades de la política y la igualdad. A continuación intentaré desarrollar la trama en torno a esta oposición de lógicas y su resultado.

Política y filosofía

Para plantear la problemática en torno a la política y la filosofía, Rancière siente necesario remontarse a los autores griegos clásicos: Platón, Aristóteles, Jenofonte, Heródoto, Tucídides, entre otros. Pero no hay que equivocarse en los motivos de esta **estrategia. Rancière no es un ‘partidario de los clásicos’, de aquellos que como Leo Strauss o Hannah Arendt, durante la primera mitad del siglo XX, opusieron las virtudes de la filosofía política clásica a los estragos de la comunidad moderna.** Sin duda, el francés es un gran lector de esta corriente de pensamiento que vio una promesa de redención filosófica en algunas de las ideas o principios de Platón o Aristóteles. Pero porque los conoce bien, trata de marcar su distancia con respecto a ellos.¹²⁶ La vuelta de Rancière a los clásicos es más bien polémica. Retorna a ellos no

¹²⁵ Rancière, *El desacuerdo*, p.11.

¹²⁶ El pensamiento político de Rancière no puede entenderse cabalmente si no se toma en cuenta esta tradición filosófica que le precede, pues aunque en gran medida su filosofía es una respuesta crítica hacia Strauss o Arendt, es igualmente innegable su deuda hacia ellos en el desarrollo de su propio pensamiento. Sería interesante una investigación que desarrollara este particular, en especial la relación de Rancière con las ideas y procedimientos discursivos de Arendt, con quien parece en momentos muy afín.

para tomar una postura o para reactualizar el aristotelismo en nuestras sociedades, sino porque cree que en sus textos es posible leer con claridad la clave para entender el encuentro nada natural entre la filosofía y la política. Esto no sólo porque, después de todo, los griegos son los padres de la filosofía política moderna. Hay además en ellos, según Rancière, una sinceridad muy valiosa en su tratamiento de los problemas en torno a lo común, sinceridad de la cual nuestros filósofos y políticos **contemporáneos ya no son capaces: “Digámoslo de entrada: el odio resuelto del antidemócrata Platón ve más justamente en los fundamentos de la política y la democracia que los tibios amores de esos apologistas cansados que nos aseguran que conviene amar ‘razonablemente’, vale decir, ‘moderadamente’, a la democracia”**¹²⁷.

Dicho lo anterior, el problema de la política comienza para Rancière con el cuestionamiento sobre la igualdad, la justicia y lo común. Es decir, comienza con preguntas tales como: ¿De qué hay igualdad? ¿Qué es lo que los ciudadanos poseen en común? Y, ¿bajo qué condiciones y de qué forma hay justicia o injusticia? Estas ideas son abordadas significativamente en un famoso pasaje del libro I de la *Política* de Aristóteles, pasaje por demás favorito de Rancière y al cual vuelve en numerosas ocasiones a lo largo de toda su obra. Yo mismo volveré a él en otras partes de este capítulo cuando lo considere pertinente; lo transcribo a continuación:

El hombre es el único animal que tiene palabra (*logos*). Pues la voz (*phoné*) es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.¹²⁸

El hombre es, para Aristóteles, un ser político por naturaleza y el signo distintivo de su natural politicidad es la palabra (*logos*) que le permite *manifestar* lo justo y lo injusto, a diferencia de los demás animales, que están limitados al uso de la voz

¹²⁷ Rancière, *El desacuerdo*, p.23.

¹²⁸ Aristóteles, *Política*, I, 1253a10-12.

(*phoné*) para *indicar* el dolor y el placer. En la *Política*, entonces, los hombres tienen una parte en la ciudad porque en principio son iguales: igualmente capaces de argumentar sobre la justicia y no sólo emiten ruidos ininteligibles.

Poco importa a Rancière si esta naturaleza humana es una realidad o una ficción. Lo interesante es la definición del terreno de la política que ejercita Aristóteles: la **política trata sobre lo que hay de común y la forma de “repartir las partes de lo común”**¹²⁹. En otras palabras, *trata sobre la igualdad y su repartición*. En efecto, el pasaje establece un criterio común (la palabra) a todos los seres humanos por el que ocupan una parte reconocida en la ciudad. La política no es, como usualmente se piensa desde otras teorías, asunto de la convivencia en comunidad o de la relación entre individuos y comunidad ni tampoco de un balance de repartición de bienes. La política trata sobre quiénes son contados como partes de la comunidad; más específicamente, trata sobre este sutil y apenas perceptible (por *evidente*) gesto de **“cuenta de las ‘partes’ de la comunidad”**¹³⁰ anterior a cualquier forma de convivencia, reparto de riquezas, títulos o poderes de gobierno. Todas estas prácticas ya presuponen cierta política, ya pasaron por el momento que decide sobre la igualdad o desigualdad de las partes.

Conviene analizar con detenimiento lo anterior, pues es la matriz de todo lo que viene después en el discurso de Rancière. En primer lugar, este movimiento teórico es más que un lucimiento erudito. Lo que se juega aquí, en un primer momento, es el distanciamiento y crítica de formas típicas de pensar la política. Una de las más influyentes por la época en que Rancière escribe *El desacuerdo* (1995) es el liberalismo. De hecho, como señala Nick Hewlett, el pensamiento de Rancière, **“visto como un todo, [...] puede ser interpretado como una poderosa crítica de las bases sobre las cuales la democracia liberal está construida y a las consecuencias de los supuestos democrático-liberales para la realidad cotidiana de la política y, de manera más general, para la vida de las personas”**¹³¹. Confrontar brevemente a Rancière con

¹²⁹ Rancière, *El desacuerdo*, p.18.

¹³⁰ *Ibid.*, p.19.

¹³¹ Hewlett, *op. cit.*, pp.95-6.

el liberalismo en general y un autor liberal en particular puede permitirnos entender este primer gesto aristotélico suyo de preguntarse por la política.

Los autores liberales del siglo XX, al menos los más destacados, como John Rawls, Amartya Sen y Robert Nozick, partían exactamente de la misma pregunta de Aristóteles: ¿de qué hay igualdad?¹³² En un primer momento esto podría prestarse a confusiones, dado que es también el punto de partida de Rancière. Sin embargo, hay una diferencia fundamental. Estos tres filósofos liberales, más allá de sus diferencias individuales, dan otro paso y se plantean el problema de hallar la forma más igualitaria, vale decir, más justa, para repartir y preservar la igualdad en las sociedades. De ahí el nombre específico de estas teorías liberales: teorías de distribución de justicia.

Para estas teorías lo justo puede ser la igualdad de oportunidades, de reparto de bienes, igualdad de derechos, igualdad de acceso a determinados servicios considerados públicos (salud, educación, vivienda), entre otros. Poco importa. Lo relevante es observar esta lógica según la cual una instancia (el Estado, las instituciones o un grupo de personas imparciales)¹³³ concede y garantiza la igualdad a todos los ciudadanos, listos para recibirla y gozar de sus beneficios.

En este tenor, Rawls afirma que “una sociedad está bien ordenada no sólo cuando fue organizada para promover el bien de sus miembros, sino también cuando está eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia”¹³⁴. Y aunque exista desacuerdo sobre lo que se debe entender por justicia, Rawls defiende que de todas formas se puede convenir en que la justicia concierne primordialmente al trabajo de **las instituciones en el reparto de ocupaciones, bienes, derechos, deberes: “las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio debido entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social”¹³⁵.**

¹³² Cfr. Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*, p.4.

¹³³ Esta última idea es inventada por Rawls bajo la noción de “posición original”. Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, pp.29-34.

¹³⁴ Rawls, *Valdibid.*, p.18.

¹³⁵ *Ibid.*, p.19.

En suma, se puede decir que, en general para Rawls la política concierne a las instituciones y consiste en gran medida en el trabajo de distribución de justicia realizado por las mismas.¹³⁶

Rancière rechaza absolutamente este desplante del liberalismo como lo propio de la política. La política no tiene que ver con la distribución de lugares, bienes y ocupaciones en una sociedad, por más que esta distribución pretenda ser igualitaria. Esta forma de proceder es, para Rancière, lo que caracteriza al filósofo y, en general, **a la filosofía cuando hace (o cree hacer) el “verdadero arte de la política”**¹³⁷, según palabras de Sócrates: poner orden, distribuir, clasificar, fijar a cada uno en su lugar. Al contrario, la política tiene que ver con lo que se presupone para comenzar dicha distribución, a saber, ¿quién tiene una parte en la distribución? ¿Quién es tomado en cuenta para ocuparse de los asuntos comunes? ¿Quién es nuestro igual?

Sobre esto, una vez más Aristóteles nos da la pista. En el libro III de la *Política*, para **distinguir al poder político de otras formas de mando, lo caracteriza como “un cierto mando según el cual se manda a los de la misma clase y a los libres”**¹³⁸. Esto es, la política es asunto de iguales (ciudadanos) que toman parte en el hecho – simultáneamente– de mandar **y** ser mandado.¹³⁹ Como se puede ver, la distribución de bienes o de justicia ni siquiera se menciona en esta caracterización del poder político. Tampoco se encuentra cosa similar en el pasaje de la palabra y la voz que fundan la politicidad del hombre. Así, la corriente de pensamiento liberal (“utilitaristas”, como los llama Rancière irónicamente) no acierta a dar con la política en sus teorizaciones; hacen filosofía política, es decir, la política de los filósofos.

Probablemente Rawls alcanza a esbozar un momento político cuando teoriza sobre la *posición original* y el *velo de la ignorancia*.¹⁴⁰ En efecto, antes de hacer la distribución de ocupaciones y lugares que estructurarán la sociedad justa, Rawls

¹³⁶ Es lo que Todd May denomina igualdad pasiva: “la idea principal detrás de la igualdad pasiva es que cierta forma de igualdad es asegurada por una institución por el bien de aquellos cuya igualdad está en juego. Es dada, o al menos protegida, más que tomada o actuada por los sujetos de la igualdad”, *op. cit.*, p.3.

¹³⁷ Platón, *Gorgias*, 521d.

¹³⁸ Aristóteles, *op. cit.*, III, 1277b13.

¹³⁹ *Cfr. Ibid.*, III, 1277a10.

¹⁴⁰ *Cfr. May, op. cit.*, p.11, a quien debo esta observación.

debe presuponer cierta igualdad que garantizaría un reparto imparcial de los bienes y las posiciones en la sociedad. Éste es el velo de la ignorancia rawlsiano, procedimiento teórico que pone a las partes que deben decidir sobre el reparto de justicia en una suerte de *tabula rasa* social y psicológica (la posición original). En esta posición ignoran sus lugares de procedencia y los lugares que ocuparán tras el reparto; tampoco tienen una concepción del bien ni conocen sus propios rasgos psicológicos. **Lo único que saben son hechos generales acerca de “cuestiones políticas y los principios de la teoría económica”:**

La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean **los principios convenidos, éstos sean justos [...] Ahora bien**, para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia. No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales.¹⁴¹

Sin embargo, en Rawls la igualdad sólo figura como una herramienta, un **procedimiento heurístico que posibilita hacer la ‘política de verdad’ según la cual unos mandan y otros obedecen**. En cambio para Aristóteles, desde la lectura de Rancière, lo fundamental de la política es la igualdad: cuando el mando y la obediencia se dan juntas entre hombres libres e iguales.

Sin duda, esta tematización de la política por medio de la igualdad también puede ser esgrimida contra las teorías que postulan que la política trata sobre el poder; por ejemplo, Michel Foucault, quien estudia la política desde la perspectiva de las tecnologías de poder, especialmente desde aquella que denomina biopolítica. La biopolítica (o biopoder) tiene una función regulativa de los acontecimientos vitales de la población. Sus mecanismos, a diferencia de los disciplinarios centrados en el individuo, se ocupan del aseguramiento de la salud del cuerpo colectivo. En consecuencia, **se trata de “actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, de tomar en**

¹⁴¹ Rawls, *op. cit.*, pp.135-6.

cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino **una regularización**”¹⁴².

En sus *Diez tesis sobre política*, Rancière se opone directamente a esta tematización: **“La política no es el ejercicio del poder”**¹⁴³. Quienes se preocupan por este ejercicio **están estudiando la “economía de la política”, pero no la política**, si es cierto que ésta incumbe a los iguales. La igualdad que Rancière interpreta de los textos de Aristóteles se aleja de la órbita foucaultiana desde el momento en que se desentiende del poder (sin negarlo) y consolida un tipo específico de relación, **de “tener-parte”**¹⁴⁴. **Este “tener-parte”, es preciso insistir, es la modalidad definida por Aristóteles al hablar del ciudadano: es aquél que ejerce y padece el mando de los iguales.** El ciudadano se configura desde este nudo político que enlaza el mandato y la obediencia –mismo nudo que las filosofías políticas intentan desatar para que cada cual ocupe su lugar en la sociedad bien ordenada.

Ahora bien, identificado el principio de la política, la igualdad, hay que darle su relieve polémico particular. Pues si Rancière insiste tanto en la igualdad no es para decir ingenuamente que ya que no se encuentra a salvo en las filosofías políticas. Es un factor común en la práctica del gobierno de las sociedades. Como lo desarrollaré más adelante, Rancière no sólo es un fuerte crítico de las posturas filosóficas, sino también de las instituciones y los gobiernos, sobre todo de aquellos que tienen la osadía de llamarse a sí mismos democráticos. Para Rancière las instancias gubernamentales, encargadas de poner cierto orden en las sociedades, están tan alejadas de la política como las filosofías políticas. Ambas formas, unas en la teoría y otras en la práctica, se identifican a sí mismas como la política misma y asumen el papel de las encargadas de los asuntos de la comunidad. La filosofía y los gobiernos, pese a lo que se diga en su contra, tienen buena reputación: se les da por buena esta identificación imposible con la igualdad, o al menos lo que debería concernir a la igualdad. Lo que propone Rancière es arrebatar este falso monopolio a las lógicas de dominación (filosóficas y gubernamentales) prestando atención a los verdaderos

¹⁴² Michel Foucault, *Defender la sociedad*, p.223.

¹⁴³ Rancière, *Política, policía, democracia*, p.59.

¹⁴⁴ *Id.*

lugares, momentos y sujetos de la política: la aparición del *demos*, el pueblo, la comunidad de la igualdad. Sin duda, esto merece explorarse con detenimiento.

Política y democracia

Partamos de la siguiente idea que Rancière ha desarrollado en un libro reciente, *El odio a la democracia (2000)*: “**Tanto hoy como ayer, lo que organiza a las sociedades es el juego de las oligarquías. Y no hay, estrictamente hablando, ningún gobierno democrático. Los gobiernos son ejercidos siempre por la minoría sobre la mayoría**”¹⁴⁵. Todo orden social implica siempre el ejercicio renovado de la desigualdad. Por lo tanto, los gobiernos no se encargan de la política ni son democráticos; gestionan y reinan en nombre del pueblo. En toda sociedad unos mandan **y** otros obedecen. Y los que mandan, normalmente lo hacen en virtud del juego de la riqueza. Así ha sido desde la Atenas del siglo V a.C hasta nuestros gobiernos. El gobierno de unos pocos dueños es la oligarquía y ésta es la que marca el ritmo de las cosas comunes.

Rancière apoya esta opinión, de nuevo, en los textos de los griegos. A la evidencia de la natural politicidad del hombre descrita por Aristóteles en el primer libro de la *Política* se le opone otra evidencia, en el mismo texto, que es la desigualdad de la riqueza. Para el estagirita es claro que en la ciudad sólo existen ricos y pobres.¹⁴⁶ Éstos representan dos de los tres títulos: riqueza unos y libertad los otros. Falta el tercero, que es la virtud, aquella propia del hombre de bien y que lo distingue **meramente del buen ciudadano. Ahora bien, “en casi todos los pueblos los ricos parecen ocupar el lugar de los hombres de bien**”¹⁴⁷, dice Aristóteles. Entonces el oligarca y el aristócrata llegan a fundirse en una imagen que representa lo mejor de la ciudad. El rico, aunque no siempre, suele ser virtuoso, pero los pobres casi nunca.

¹⁴⁵ Rancière, *El odio a la democracia*, p.76.

¹⁴⁶ Cfr. Aristóteles, *op. cit.*, III, 8, 1279b2-4,

¹⁴⁷ *Ibid.*, IV, 8, 1294a8-9.

Si lo mejor debe prevalecer y gobernar, entonces los ricos (que suelen ser virtuosos) deben tomar las riendas de la ciudad.

Este razonamiento, según Rancière, busca marcar su distancia con respecto de la democracia extrema, cuyo título es la libertad, misma que en última instancia funda la **“igualdad de cualquiera con cualquiera”**¹⁴⁸: tanto el pobre como el rico son igualmente libres. Y en el extremo de su atrevimiento los pobres, que no tienen ni virtud ni riqueza, creen que pueden ser iguales en todo a los ricos y virtuosos. Lo escandaloso de la política y la democracia es el *cualquiera*, que hace que hombres comunes y corrientes –artesanos, esclavos libertos por las reformas de Solón, gente cualquiera que tiene la ciudadanía por el simple hecho de haber nacido en un lugar– tengan una parte en común con los grandes propietarios y los hombres virtuosos de antiguo linaje. Si hay algo de intolerable en la política es esa homogeneización que establece entre los que no son nadie y los que lo tienen todo.

Ahora bien, parece que la historia de los regímenes de gobierno es la historia de la negación de la igualdad por parte de los ricos y, en contraparte, el intento de emerger del silencio de la nada por parte de los pobres. Por declarada que esté la igualdad en una constitución o en un decreto, aquella siempre será dañada por los ricos que niegan a los pobres su politicidad. Será negada o dañada en nombre de un fundamento o *arché* de la política y el orden social: la riqueza o la virtud. Para la oligarquía el fundamento de la política está en la riqueza, para la aristocracia se encuentra en la virtud.

Para entender en toda su potencia esta idea, quizá sea conveniente recordar que en griego antiguo el vocablo *arché* tiene varios matices, que Rancière no hace explícitos en *El desacuerdo* pero que sin duda permean su discurso. De las seis definiciones que Aristóteles da en la *Metafísica*, dos de ellas resultan esclarecedoras para nuestro propósito: *arché* es **“lo primero a partir de lo cual se hace algo”** y **“aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado”**¹⁴⁹. La primera definición se refiere sobre todo al orden cronológico que origina algo (p. ej., el padre

¹⁴⁸ Rancière, *El desacuerdo*, p.30.

¹⁴⁹ Aristóteles, *Metafísica*, V, 1013a5-15

es *arché* del hijo); la segunda tiene una connotación rectora o de mando (p. ej., las magistraturas o gobiernos). Así pues, el fundamento político del que habla Rancière enfatiza la preeminencia de lo que al mismo tiempo viene primero y manda sobre los demás poniendo orden.

Para Rancière, lo que todos los gobiernos y filosofías políticas vienen a decir es que la política tiene *arché*; sólo se trata de encontrarlo y fundar la ciudad sobre bases bien firmes. En la oligarquía es la riqueza la que da su soporte al gobierno y envía al anonimato a los pobres, por ejemplo.

Pero precisamente es en los pobres en quienes se encuentra la clave de la política y la democracia. Aristóteles, a su pesar, ya nos lo ha anticipado: los pobres no tienen nada; su única propiedad, la libertad, es la propiedad de la comunidad. Para Rancière es esta libertad de todos la que el pueblo se puede apropiarse como **“propiedad impropia” con el objeto de hacer ver la igualdad de todos. Esto lo podemos observar en la siguiente cita: “La masa de los hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del daño que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tiene por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen ‘parte en nada’”**¹⁵⁰.

Los pobres representan esta **“parte de los sin parte”** (*part des sans-part*) que, en el momento de identificarse con el todo de la comunidad, emergen como pueblo y muestran que la democracia es aquello que no tiene *arché*: **“La política no tiene *arkhé* [sic].** En sentido estricto es anárquica. Es lo que indica el nombre mismo de **democracia**”¹⁵¹. En este punto Rancière hace un complejo juego de conceptos, que están en el corazón de su concepción de la política, a saber, pobres, pueblo (o *demos*) y democracia. Los explicaré a continuación brevemente y en el siguiente apartado profundizaré en su vertiente estética.

En la terminología de Rancière, los pobres no son necesariamente los que carecen de recursos económicos ni los ricos los que los acaparan. Pobres son sencillamente los que por una u otra razón no son vistos como sujetos públicos con una palabra

¹⁵⁰ Rancière, *El desacuerdo*, p.22.

¹⁵¹ Rancière, *Política, policía, democracia*, p.18.

legítima sobre la cosa común y a quienes sólo pertenece la libertad de todos: puede ser el **demós** ateniense, los proletarios franceses del siglo XIX o las mujeres en nuestras sociedades. Y los ricos son los que, desde sus lugares de poder, niegan que exista una parte de los que no tienen parte¹⁵²; que sean realmente ricos es una cuestión accidental que no cambia en nada su función de dañar la igualdad.

Ahora bien, hay pueblo cuando los pobres –“**la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo -ni riqueza ni virtud**”¹⁵³– aparecen como una parte de la sociedad que busca litigar sobre la palabra que se les niega en la comunidad. Porque si hemos entendido a Rancière, el pueblo no es algo ya dado en el conteo de las partes de la ciudad ni tampoco la suma total de los habitantes. El pueblo es aquello que aparece para litigar sobre su propia existencia, es decir, para hacer efectiva la polémica pregunta de la política: ¿quiénes son contados como iguales? ¿Quiénes cuentan como parte de la comunidad? En otras palabras, la función del pueblo es cuestionar el fundamento (*arché*) de todo orden social.

Este sentido polémico de la palabra pueblo es el que Rancière tiene en mente cuando también utiliza el término **demós**. Es cierto que en la historia de la Grecia Antigua el **demós** siempre estuvo conformado por la minoría rica y con derechos de la población total de una *polis*, incluso durante los periodos más democráticos. En este sentido preciso, es un concepto que designa a una élite. No obstante, desde la óptica de Rancière las cosas se invierten. Su lectura parte del análisis de la lógica que entra en juego cuando ese **demós** histórico –cerrado y aristocrático– se ve perturbado de alguna manera por una lógica en sentido inverso, por débil que pueda ser. Por ejemplo, y con esto inicia su libro *El desacuerdo*, el efecto simbólico que provocaron las reformas democráticas de Solón en Atenas. No es que estas reformas fueran excesivas, pero lograron al menos dos cosas: por un lado, al sustituir el criterio de la pertenencia a una fraternidad (grupos familiares) por el de la posesión de cierta cantidad de riquezas para gozar de derechos políticos, Solón hizo aparecer a los ciudadanos y gobernantes como lo que realmente eran, a saber, sólo ricos, oligarcas y no gente de espíritu superior. Por otra parte, cuando abolió la esclavitud por deudas dio algo

¹⁵² Cfr. *Ibid.*, p.28.

¹⁵³ Rancière, *El desacuerdo*, p.22.

común a todos, la libertad. Y finalmente, permitió la participación de cada vez más personas en los asuntos judiciales y de gobierno. Otro ejemplo más nítido puede ser **el de Clístenes, quien con sus reformas “hizo ciudadanos de pleno derecho a muchos extranjeros, esclavos y metecos”**¹⁵⁴. Propiamente hablando, Solón estableció una timocracia (se requería de cierta cantidad de ingresos o propiedades para participar del gobierno) y sin duda Clístenes se valió de las reformas para agenciarse el favor de las mayorías desfavorecidas. Sin ignorar estos hechos, lo que parece ser interesante para Rancière de esos ejemplos es esta momentánea perturbación del terreno de lo político que pone en escena a la pregunta de la política: ¿quién tiene parte en lo común?, ¿quién pertenece al *demos*? Aquello que históricamente fue –y sigue siendo hoy en día– una élite, es resignificado por Rancière en forma polémica como símbolo del poder de cualquiera. Pueblo o *demos* litigan, así, sobre su propia pertenencia en lo que concierne a todos.

Lo mismo ocurre con el concepto democracia. Si quiere entenderse en su sentido fuerte y no como un mero gobierno oligarquía o una aristocracia, tiene que verse allí el poder de ese cuerpo polémico e indiferenciado llamado pueblo; lo que supone que la democracia no sea, entonces, un orden de gobierno, sino el cuestionamiento de **todo gobierno que viene a poner en orden a la política: “La democracia no es un régimen o un modo de vida social. Es la institución de la política misma.”**¹⁵⁵

Es cierto que en este nivel conceptual Rancière es muy abstracto, tanto que pareciera que sus categorías políticas se separan de la realidad; se habla de lógicas, de cuerpos abstractos, de simbolización. Pero, al contrario, el acercarse a cosas muy concretas de la práctica política cotidiana es una de las características distintivas del pensamiento de Rancière.

Quizá lo anterior cobre más consistencia si lo analizamos desde la lectura que Rancière hace del pensamiento político de Platón. Para esto hay que recordar que Platón es un enemigo acérrimo de la democracia de su tiempo. Pero no es un rival engeguedado por el odio que denuesta la causa democrática sin razones. Al contrario,

¹⁵⁴ Salvador Mas Torres, *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, p.84.

¹⁵⁵ Rancière, *El desacuerdo*, p.128.

de acuerdo con Rancière si Platón rechaza la democracia es porque ve certeramente el escándalo que constituye: la política y la democracia no tienen fundamento. En efecto, ¿qué es la democracia sino aquel Estado que no tiene una constitución, sino **que las tiene todas? Para Platón es el “bazar de constituciones”**¹⁵⁶ en que cada cual toma la que mejor le parece y hace lo que le place. No hay fundamentos, no hay *arché* en tanto que principio y mando. De modo que en la democracia se permite todo:

Así pues: no tener obligación alguna de gobernar en este estado, ni aun cuando seas capaz de hacerlo, ni de obedecer si no quieres, ni entrar en guerra cuando los demás están en guerra, ni guardar la paz cuando los demás la guardan, si no lo deseas; a su vez, aun cuando una ley te prohíba gobernar y ser juez, no por eso dejar de gobernar y ser juez, si se te ocurre.¹⁵⁷

En suma, para el antidemócrata Platón la democracia es el régimen que no es tal. Al **final, lo dice sin ambages: la democracia “parece ser una organización política agradable, anárquica y polícroma, que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales”**.¹⁵⁸ En efecto, es esa intolerable igualdad de cualquiera con cualquiera la que subleva la pasión aristocrática del fundador de la Academia, igualdad que deviene, en última instancia, en ausencia de título para gobernar.

Esto es importante. Un elemento central de la democracia es su ausencia de título para gobernar. ¿Qué significa esto? Rancière¹⁵⁹ hace una lectura del diálogo platónico *Leyes*¹⁶⁰, en el que Platón enumera los distintos títulos que legitiman el gobierno de la ciudad: el primero es el de los padres sobre los hijos; el segundo el de la nobleza; el tercero el de los viejos sobre los jóvenes; el cuarto el de los amos sobre los esclavos; el quinto es el título del más fuerte; el sexto es el de los sabios sobre los ignorantes. Todos estos títulos legitiman una relación jerárquica entre gobernantes que ejercen la *arché* sobre los gobernados. Pero falta el séptimo título, el título democrático del azar que Platón también incluye en su listado. Se trata del sorteo practicado por los atenienses para designar a quienes ocuparán las magistraturas.

¹⁵⁶ Platón, *República*, VIII, 557d.

¹⁵⁷ *Ibid.*, VIII, 557e.

¹⁵⁸ *Ibid.*, VIII, 558c.

¹⁵⁹ *Cfr.* Rancière, *El odio a la democracia*, pp.60-1.

¹⁶⁰ Platón, *Leyes*, III, 690a-c.

En este contexto el azar, según Rancière, es el elemento que anula toda supuesta naturalidad de las jerarquías. Abre un vacío en el centro de todo fundamento. Este vacío, esta ausencia de título no es otra cosa que la aceptación tácita de la igualdad tanto para mandar como para ser mandado, pues ante la tirada de dados los demás títulos se evaporan. De acuerdo con Rancière, la razón de fondo por la que Platón **incluyó el azar en su lista de títulos es porque se dio cuenta de que “la condición para que un gobierno sea político es que esté fundado en la ausencia de título para gobernar”**¹⁶¹. Tal como lo dirá Aristóteles después de Platón, el poder político es la capacidad para mandar y ser mandado, es decir, es el poder que se ejerce sobre los iguales.

Pero esto no significa en modo alguno que el poder político se pueda identificar con una forma de gobierno. Platón hace el intento, según Rancière, aunque el resultado es una filosofía política y no la política. La filosofía política platónica es designada por Rancière arquipolítica¹⁶², pues trata de asignarle principio o fundamento (*arché*) a lo que por definición no lo tiene, la política. Platón, así, quiere fundar su república (*politeia*) mediante una paradoja: convertir el título de los iguales en el fundamento de un gobierno desigual, o hacer de la ausencia de título para gobernar el título para ejercer el gobierno.

Con base en lo anterior, Rancière saca la conclusión de que “la democracia no es ni un tipo de constitución ni una forma de sociedad. El poder del pueblo no es el de la población reunida, el de su mayoría o el de las clases trabajadoras. Es simplemente el poder propio de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados”¹⁶³. En efecto, la política y la democracia no son formas de gobierno; son lo que horadan todo gobierno al actualizar la igualdad de cualquiera con cualquiera a través de la aparición del pueblo o la parte sin parte. Los gobiernos y las filosofías políticas vienen a decir que es necesario que cada uno permanezca en su lugar en la jerarquía de mando estatal. La política surge polémicamente para decir que este orden es contingente en última instancia, pues se asienta sobre el vacío de la igualdad

¹⁶¹ Rancière, *El odio a la democracia*, p.67.

¹⁶² Rancière, *El desacuerdo*, p.88.

¹⁶³ Rancière, *El odio a la democracia*, pp.70-1.

y la libertad del *demos*. “La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte”¹⁶⁴.

Este encuentro polémico de lógicas opuestas es lo que Rancière llama desacuerdo (*mésentente*), que es el “tipo de racionalidad al que pertenece la política”¹⁶⁵. Pero para explicar adecuadamente las implicaciones de este concepto es preciso enmarcarlo en el contexto estético que le da sentido. Hay que ver, pues, primero la estética de la política que Rancière desarrolla.

Estética de la política: policía, política y desacuerdo

La parte conceptual/abstracta de la política importa menos a Rancière que su vertiente estética, que es donde su propuesta teórica despliega su verdadero potencial. A continuación trataré de desarrollar la lectura que Rancière hace de lo político desde esta perspectiva estética o de reparto de lo sensible, según el término acuñado por el autor. Esto permitirá comprender mejor la naturaleza del comportamiento de la política (así como lo que se dice a sí mismo política sin serlo) y entender un poco más a fondo el enfoque horizontal con el que Rancière pretende abolir las jerarquías desde las que parten la mayoría de las teorías políticas. A su vez, podré culminar con la importante idea de emancipación y los demás conceptos que lo acompañan, tales como subjetivación política, desidentificación, etc. Continuaré enfatizando la idea del enfrentamiento de lógicas que tomé como tema en el apartado anterior y reinterpretaré algunas de esas ideas de modo que haga surgir su textura estética más interesante.

Ahora bien, antes de pasar a la relación entre estética y política, lo primero que hay que aclarar es qué entiende Rancière por estética, ya que así como su comprensión de la política se aleja del común de las teorías políticas, también su concepción de la estética tiene un sentido polémico. A continuación haré un breve análisis de este término en nuestro autor.

¹⁶⁴ Rancière, *El desacuerdo*, p.25.

¹⁶⁵ Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.119.

No está de más recordar que el término estética es de manufactura dieciochesca y que el primer filósofo en acuñar el término fue el alemán Alexander G. Baumgarten (1714–1762). En sus *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía* (1735) el autor usaba la forma sustantivada del adjetivo griego *aisthetiké* para referirse a una facultad cognitiva inferior relacionada con las cosas que se daban a la sensación, la sensibilidad y la imaginación.¹⁶⁶ La estética para Baumgarten quedaba entonces **definida como la “ciencia del conocimiento sensitivo”** (*aistheta epistemēs aisthetikēs* o *scientia cognitionis sensitivae*).¹⁶⁷ Si bien esta definición de corte racionalista de raíz leibniziana¹⁶⁸ no agota lo que más adelante se volverá la estética en manos de otros autores, sí que establece un punto de partida para pensar la estética como una forma bien diferenciada de conocimiento con leyes propias y objetos definidos. En otras palabras, da la pauta para pensar la estética como una rama de la filosofía.¹⁶⁹

No obstante, también la misión de esta estética primera no está pensada primordialmente para encargarse de las cosas sensibles en general, sino para intervenir en un contexto bien específico. El siglo XVII y todavía hasta los comienzos del XVIII es un periodo en que los debates sobre el rumbo del arte y la belleza artística ocupaban un lugar central entre los filósofos y artistas. Pensemos, por **ejemplo, en la ‘Querrela de los antiguos y los modernos’** (*‘Querelle des anciens et des modernes’*), **nombre con el que se denomina a un importante** debate ocurrido en Francia a finales del siglo XVII que dividió a los intelectuales y artistas de la nación en dos facciones: una defendía que el arte debía permanecer inamovible en la forma clásica, en tanto que la otra sostenía que debía innovar y progresar.¹⁷⁰ Así, era inevitable que las investigaciones filosóficas se vieran influidas y a la vez influyeran en estos debates. El trenzado entre filosofía y arte era intenso y a la vez confuso, pero permitió delinear un territorio de discusión en torno a unos cuantos temas: la belleza, el placer, el juicio estético, el gusto.

¹⁶⁶ Elio Franzini, *La estética del siglo XVIII*, pp.73-4.

¹⁶⁷ Alexander G. Baumgarten, *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, §CXVI.

¹⁶⁸ Javier Arnaldo, “Ilustración y enciclopedismo”, en Bozal, Valeriano (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. I, p.66.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.70.

¹⁷⁰ Arnaldo, *op. cit.*, p.71.

La intención de Baumgarten y otros de sus contemporáneos era terminar con el cariz ambiguamente subjetivo que predominaba en las discusiones sobre el arte apoyándose en una ciencia capaz de dar respuestas racionales, claras y distintas. Así, si se quería argumentar por qué la música de Gluck era mejor que la de Piccini (discusión de gusto artístico) debía darse un rodeo acerca de lo que se entendía por la belleza y el gusto (discusión filosófica). Por ejemplo, los empiristas ingleses, entre los que Joseph Addison (1672–1719) ocupa un lugar destacado, trataron de encontrar la clave de la universalidad de la belleza a través de estudios centrados en la psicología humana. Querían comprender cómo funcionaba la mente cuando el individuo experimentaba el placer de lo bello, para de ese modo hallar la facultad encargada de la percepción de la belleza.¹⁷¹ En cambio, otros pensadores, como el conde de Shaftesbury (1671–1713), teorizaron sobre la belleza desde una postura que ligaba la ética, la metafísica, la teología y la teleología. Para él lo bello, lo bueno y lo verdadero son ideas trascendentes, leyes indisociables que anuncian el orden armonioso del universo. Esto significa que aunque son captadas con el sentimiento, dichas leyes tienen su origen fuera del sujeto y, por lo tanto, son objetivas.¹⁷² El placer estético no es posible sin lo bueno y lo bueno no se da sin lo bello y ambas cosas tienen una existencia objetiva, por lo que la estética de Shaftesbury es **“propriadamente una moral”**¹⁷³.

Pues bien, aunque solemos pensar que tras dos siglos de evolución filosófica, modernismos y posmodernismos estamos situados a una gran distancia del cuadro anterior, Rancière parece encontrar muchas similitudes en materia de estética entre los comienzos del siglo XVIII y nuestra época. Lo que le da pie para formular sus críticas y perfilar su propia concepción de la estética. Sus principales críticas se encuentran plasmadas en sus trabajos *El reparto de lo sensible* (2000), *El malestar en la estética* (2004) y *El espectador emancipado* (2008). En ellos Rancière reprocha a los filósofos (en especial a los franceses) la tendencia a considerar la

¹⁷¹ Francisca Pérez, “La estética empirista”, en Bozal (ed.), *op. cit.*, p. 42. Addison tiene el mérito de haber desplazado los placeres estéticos de la razón a la imaginación, recusando de este modo el extremo racionalismo wolffiano/baumgartiano.

¹⁷² Tonia Raquejo, “Joseph Addison”, en *Ibid.*, p.34.

¹⁷³ Raymond Bayer, *Historia de la estética*, p. 223.

estética como una disciplina filosófica que tiene como objeto casi exclusivo los asuntos de la belleza o sublimidad artística.

El problema con estas perspectivas es, según Rancière, que separan de manera artificial lo que corresponde al arte y las experiencias artísticas de todo lo demás, como si de una realidad autónoma se tratara. Y por lo general, cuando los filósofos teorizan las relaciones del arte con esferas como la política o el conocimiento, hacen ver la estética como una categoría de propiedades mistificantes que obnubila la correcta aprehensión de la realidad.

En este sentido, según nuestro autor, lo que el discurso filosófico dominante sostiene **es que la estética es “el discurso capcioso mediante el cual la filosofía –o una cierta filosofía– desvía en provecho propio el sentido de las obras de arte y de los juicios sobre el gusto”**¹⁷⁴. Es decir, que la estética sería una gran confusión que querría arruinar cierta claridad inherente a las prácticas sociales, políticas o simplemente a la pureza del pensamiento

Pero si Rancière es crítico con los filósofos, lo es todavía más con los artistas. Y es que para él los presupuestos del siglo XVIII no operan en el discurso filosófico sino también, y con mayor evidencia, en las prácticas del llamado arte político. En ***El espectador emancipado*** Rancière denuncia que los artistas contemporáneos siguen pensando el arte y la estética como un reino aparte de la realidad, con base en lo cual dirigen sus prácticas artísticas, o bien, hacia la supresión del arte en tanto que tal (pues piensan los objetos artísticos como mecanismos de denuncia política más que como de experiencia estética), o bien, hacia la transformación de la realidad en una gran obra de arte (con lo cual también se suprimiría el arte al no tener a qué oponerse: si todo es arte, nada es arte).

Efectivamente, Rancière sostiene que en la actualidad los artistas reproducen en sus prácticas dos modelos opuestos pero complementarios de producción artística que ya se vieron en acción cuando menos apenas hace un par de siglos. Veamos cada uno brevemente.

¹⁷⁴ Rancière, *El malestar en la estética*, p.9.

El primero es el modelo mimético, que supone que el arte tiene un efecto mediato sobre la realidad si se elaboran representaciones o imitaciones adecuadas que influyan en el espectador. Rancière menciona como ejemplares del siglo XVIII los casos del *Tartufo* de Molière, el *Mahoma* de Voltaire y *Nathan el sabio* de Lessing.¹⁷⁵ Estas tres obras de teatro se proponen dar un conjunto de enseñanzas morales al público –ya sea proponiendo modelos de conducta o poniendo en evidencia la corrupción moral de los personajes–, esperando modificar a la larga sus hábitos y costumbres. Pese a todas las críticas que se han lanzado al modelo mimético en el siglo XX, según Rancière, la mayoría de los artistas que actualmente dicen hacer arte político siguen reproduciendo su lógica:

Al final de todo un siglo de supuesta crítica de la tradición mimética, es preciso constatar que esa tradición continúa siendo dominante hasta en las formas artística y políticamente subversivas. Se supone que el arte nos mueve a la indignación al mostrarnos cosas indignantes, que nos moviliza por el hecho de moverse fuera del taller o del museo y que nos transforma en opositores al sistema dominante cuando se niega a sí mismo como elemento de ese sistema. Sigue considerándose como evidente el paso de la causa al efecto, de la intención al resultado, salvo si se supone que el artista es incompetente o que el destinatario es incorregible.¹⁷⁶

El segundo modelo es ético y surge como crítica a la supuesta efectividad del modelo mimético. Se encarna en la crítica que hace Rousseau en su *Carta sobre los espectáculos* a *El misántropo* de Molière. ¿Cómo pretender erradicar las malas costumbres a través de un medio que se basa en la mentira y la hipocresía como el teatro? Ante esta paradoja, la alternativa es un “modelo archi-ético”¹⁷⁷ que suprima la representación misma, que no necesite de ninguna mediación entre la performance artística y la vida colectiva. Para este modelo el ideal es encarnar en la comunidad los comportamientos y los modos de ser, en vez de representarlos en la mentira escénica. Durante el primer cuarto del siglo XX el modelo archi-ético tuvo su gran auge como búsqueda de la vida convertida en obra de arte o el arte convertido

¹⁷⁵ Rancière, *El espectador emancipado*, p.57.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.56.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.59.

en vida. Rancière evoca como ejemplos “la obra de arte total, el coro del pueblo en acto, la sinfonía futurista o constructivista del nuevo mundo mecánico”¹⁷⁸.

Ambos modelos son opuestos y sin embargo se complementan, dice Rancière, **porque conforman un “modelo pedagógico de la eficacia del arte”**¹⁷⁹. Pedagógico, en el contexto francés, ha de entenderse como didáctico en el nuestro. Con esta aclaración, el sentido de la frase de Rancière es que los dos modelos intentan dar una lección o enseñanza a los espectadores. La única diferencia es que el primero apela a una mediatez, mientras que el segundo a una inmediatez de dicha eficacia del arte sobre la vida. Aunque los dos aspiran a la supresión del arte en beneficio de la movilidad de las masas en un plano supuestamente real: lo social, la política, el pensamiento abstracto. Esto es así porque presuponen una división entre la estética –reino de la ficción– y la realidad.

Rancière se niega a aceptar dicha división. Estética y arte no pertenecen a un terreno exclusivo desde el cual se deba operar o que pueda autosuprimirse para obtener un resultado en lo real. Esto, fundamentalmente, porque Rancière rechaza los presupuestos que subyacen a tal comprensión. Dichos presupuestos pueden tener una formulación ontológica o epistemológica. Una formulación ontológica diría que existen dos realidades, pero que una de ellas es más real que la otra y por lo tanto todo debe subordinársele. De lo contrario se corre el riesgo de confundir la verdad con la ficción: esta es la formulación epistemológica que cierra el círculo con el broche de oro del engaño. Para Rancière esta es la base que dio impulso a muchas teorías y prácticas artísticas pre y post 68 que culpaban a las masas por dejarse manipular por los mecanismos espectaculares del capital (la cultura basura, el espectáculo, la mercancía, etc.).

En estos casos, existe una lógica de jerarquía basada en la autoridad de la verdad, en el correcto discernimiento del sabio frente a la mirada del ignorante que no sabe ver –que vive en una realidad menos real o entretenido con ficciones. Y esto vale para el

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.60.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.57.

filósofo salido de la caverna –que ha visto “las cosas de arriba”¹⁸⁰– empeñado en sacar a sus antiguos compañeros de prisión, como para el artista contemporáneo que con su arte quisiera hacer cobrar conciencia de su realidad a un espectador embrutecido por la ley de la mercancía.

Lo que estas teorías olvidan es que **“no hay algo así como un mundo real que vendría a ser el afuera del arte [...] No existe un real en sí”**. Lo que hay son **“configuraciones** de aquello que es dado como nuestro real, como el objeto de nuestras percepciones, de nuestros pensamientos y **de nuestras invenciones”**¹⁸¹. A los presupuestos ontológico y epistemológico de la realidad, Rancière opone una perspectiva estética de alcances globales en la vida del ser humano. La estética, para él, deja de ser un mero discurso sobre el arte y pasa a ser el plano principal a la hora de considerar las experiencias humanas. No hay realidad y ficción, sino sólo un plano estético horizontal, siempre cambiante (configurado y reconfigurable); algo como un tejido sensible en el cual se construyen y ocupan un lugar simbólico nuestras diversas **prácticas y discursos, lo que hacemos y lo que decimos acerca de lo que hacemos: “Lo real es siempre el objeto de una ficción, es decir, de una construcción del espacio en el que se anudan lo visible, lo decible y lo factible”**¹⁸². La estética designa esta realidad sensible construida con el tejido de nuestras percepciones y las ideas que relacionamos con esas percepciones. Si es dado hablar de ficción en este contexto es porque a final de cuentas la realidad no es otra cosa que un producto de nuestras experiencias sensibles (estéticas).

Como se ve, la idea de estética en Rancière no está exenta de dificultades de comprensión. Sin duda, es el precio que sus lectores deben pagar a cambio de una estética que abarca una amplia gama de aspectos de la vida humana sin llegar a consolidarse como una teoría más sobre la sensibilidad y lo sensible.¹⁸³ Una manera

¹⁸⁰ Platón, *República*, VII, 516a.

¹⁸¹ Rancière, *El espectador emancipado*, p.78.

¹⁸² *Id.*

¹⁸³ Carlos Francisco López Ocampo, *Política de la desarticulación*, tesis de Maestría en Filosofía, FFyL, UNAM, p.45.

posible de facilitar esta idea de la estética es relacionándola o asimilándola a otro concepto de la literatura rancieriana: reparto de lo sensible (*partage du sensible*).

El concepto apareció por primera vez en *El desacuerdo* (1995) y posteriormente Rancière lo desarrolló en otros trabajos como la entrevista titulada con el mismo nombre, *El reparto de lo sensible* (2000), y en ensayos sobre arte y literatura, tales como *La palabra muda* (1998) y *El espectador emancipado* (2008). En la actualidad es uno de los conceptos más populares del autor. Además, su importancia teórica es fundamental, pues sintetiza la forma en que Rancière traza los vínculos entre estética, arte y política en tanto que formas de representar el mundo como un “universo sensible”¹⁸⁴. En efecto, en términos generales, reparto de lo sensible es el **intento por nombrar la forma en que la estética se constituye como un “modo de articulación entre formas de acción, producción, percepción y pensamiento”**¹⁸⁵.

Según la abstracta definición de Rancière, reparto de lo sensible es el “sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija entonces, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas”¹⁸⁶. Creo que una manera satisfactoria de dar sentido a estas palabras es tratar de relacionarlas con la política –siempre y cuando tengamos en mente que el reparto de lo sensible no se limita a este ámbito, sino que también se extiende al arte y es el vínculo que permite a Rancière elaborar un discurso crítico sobre arte político y políticas del arte.

Recordemos que la política es el litigio acerca de lo común y de quién tiene parte en ese común. El reparto de lo sensible es ese complejo entramado de tiempos, espacios y formas de actividad que determinan la manera en que lo común se ofrece a las partes.¹⁸⁷ La estética que subyace a la política, o la estética de la política, consiste en la organización de estos *espacios, tiempos y formas de actividad*: según la

¹⁸⁴ Rancière, *El método de la igualdad*, pp.48 y 120.

¹⁸⁵ Gabriel Rockhill, “Appendix I: Glossary of technical terms”, entrada: Aesthetics (*L’Esthétique*), en Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, p.82.

¹⁸⁶ Rancière, *El reparto de lo sensible*, p.9.

¹⁸⁷ *Id.*

distribución y conexiones que existan entre estos elementos podemos ver si hay política o no y por qué y cómo. En este sentido, Rancière parece entender el reparto de lo sensible como un registro simbólico en el cual tienen lugar y cobran sentido las distintas operaciones de la dominación social o de la política. Es el terreno que organiza los elementos sensibles e inteligibles que dan la clave para ver ciertas cosas como dominación y otras como política.

Para profundizar en esto conviene ahora recordar el pasaje de la *Política* de Aristóteles sobre el *logos* y la *phoné*: el hombre es un animal político porque es, en primer lugar, un animal lógico, es decir, emite palabras con las que puede discutir sobre lo justo y lo injusto, en tanto que el resto de los animales están relegados a los ruidos de dolor y placer. Con esto, Aristóteles establece un criterio estético de la política que ordena cierto reparto de lo sensible: porque escuchamos un discurso ordenado y no meramente ruidos es que vemos a otro como un ser político igual a nosotros. La palabra es el criterio estético-político por medio del cual se reconoce a quien tiene parte en el hecho de gobernar y ser gobernado.

Ahora bien, este ‘buen’ reparto de lo sensible diseñado por Aristóteles también dice que el esclavo es el que “participa de la palabra tanto como para percibirla, pero no para poseerla”¹⁸⁸. El esclavo no tiene parte en la ciudad porque los sonidos que emite su garganta no suenan como palabras, sino como ruidos. Percibe el lenguaje sólo para comprender las órdenes que le son dirigidas: únicamente tiene parte en el hecho de ser mandado, pero no de mandar. El esclavo es, pues, una parte sin parte en la ciudad.

No obstante, alguien podría replicar que la situación política de los esclavos en la Grecia Antigua era demasiado marginal y complicada como para considerar la justificación de la esclavitud por parte de Aristóteles como ejemplar de su pensamiento político. Se podría argumentar que los esclavos no eran legalmente ciudadanos y, por lo tanto, no entraban propiamente en las reflexiones políticas de

¹⁸⁸ Aristóteles, *Política*, I, 1254b9. En la traducción de Manuela García Valdés de la *Política* se utiliza el sustantivo “razón”, que yo sustituí por “palabra” para hacer coincidir el griego *logos* con la interpretación que hace Rancière del pasaje de Aristóteles. Por otra parte, creo que la versión derivada de la lectura de Rancière es más adecuada en el contexto de esta frase de la *Política* que la elegida por la traductora.

un autor que, por la necesidad de sus condiciones históricas y económicas, tenía que ver como natural la esclavitud. Pero precisamente ese es el punto que desea mostrar Rancière, a saber, cómo un reparto de lo sensible está configurado de tal modo que hace ver ciertas características como naturales o necesarias. En este caso, que los esclavos no poseen la palabra. Y no sólo eso, también muestra el punto en que la filosofía política de Aristóteles se muestra incoherente, quien luego de celebrar la natural politicidad de todos los hombres, se la niega a una parte de ellos mediante un subterfugio. En efecto, de manera poco convincente se ve obligado a reconocer a los esclavos una participación mutilada en la esfera de la palabra: entienden para obedecer, pero no hablan. Sin esta condición cercana a la aporía, los esclavos serían, o bien, meros animales incapaces de servir debidamente a los amos, o bien, hombres iguales a cualquier ciudadano libre.

De todas formas, Aristóteles pone otras condiciones sensibles para que tampoco los ciudadanos libres indeseables (artesanos manuales, campesinos) pongan sus manos en los asuntos comunes. Según la lectura de Rancière, la clave es el espacio y el **tiempo. El mejor pueblo es el campesino, dice Aristóteles, porque es el que “está tan ocupado que no puede asistir con frecuencia a la asamblea”**¹⁸⁹. Por eso el campo debe estar lo más alejado del centro de la ciudad y los campesinos deben tener tanto trabajo que les sea casi imposible ir a la ciudad: no tienen tiempo y las distancias a recorrer son muy grandes. Aristóteles, así, invisibiliza al pueblo que podría ejercer el gobierno de la ciudad.

Aunque a decir verdad, es Platón quien elabora todo un discurso que pone las condiciones sensibles necesarias para asegurar el mando a los guardianes de la ciudad. En *El filósofo y sus pobres*, Rancière dedica un extenso capítulo a mostrar cómo el discurso filosófico de Platón en gran parte de sus diálogos (*República, Leyes, Fedro, Sofista, Político, Gorgias*, entre otros) busca legitimar la filosofía frente a la política. En su análisis destaca sobre todo la cuestión de las evidencias sensibles que impiden al pueblo hacerse del gobierno. Platón construye un recorte de espacios y tiempos y formas de actividad para proscribir a los poetas de su república y mantener

¹⁸⁹ Aristóteles, *Política*, VI, 1318b4-2.

a los artesanos en el taller: la regla es que cada ciudadano haga sólo una cosa. El artesano no tiene (no puede tener) tiempo para hacer otra cosa que su trabajo; el poeta, imitador por excelencia, debe ser desterrado, porque su exceso de actividad enrarece el orden de la república. De este modo, Platón configura un orden de tiempos y espacios engarzados a formas de actividad que fija a cada uno en su lugar y da a otros pocos el tiempo necesario para gobernar y entregarse al placer del pensamiento:

El tiempo del cual Platón nos habla no es el de la necesidad física, el tiempo de la generación del desarrollo y de la muerte. Es esa entidad más ambigua, semifilosófica, semivulgar, seminatural, semisocial, que define la posibilidad para una tarea o el momento oportuno para que la oferta se encuentre con la demanda. No el tiempo necesario para cumplir la obra (*ergon*), sino el tiempo que autoriza o defiende un pasatiempo (*parergon*) —es decir, el hecho de estar al lado de la necesidad de la obra—. No el tiempo que miden los clepsidras, sino el que astriñe a unos a la medida y dispensa a los otros de ella: el ocio (*scholè*) o su ausencia (*ascholia*).¹⁹⁰

Esto es, Platón entiende el tiempo en términos cualitativos, no cuantitativos, para convertirlo más fácilmente en una categoría prohibitiva. No es tanto que el zapatero deba estar todo el tiempo fabricando zapatos como que no tenga ese tiempo libre que le permitiría salir a la asamblea y ejercer su poder. El tiempo del artesano es distinto del tiempo del gobernante, ya que al primero su tiempo lo constriñe a estar siempre disponible para el trabajo, en tanto que al segundo no.

Entonces, vista desde la política, la noción de reparto de lo sensible puede entenderse como un conjunto de reglas (sistema de evidencias sensibles) que la mayoría de las veces son tácitas y cuya función es organizar y dar sentido simbólicamente a lo que **percibimos**. **“Es un recorte de tiempos y espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y la problemática de la política como forma de experiencia”**¹⁹¹. **Rancière ha comparado el reparto de lo sensible con “el sistema [kantiano] de formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir”**¹⁹². En

¹⁹⁰ Rancière, *El filósofo y sus pobres*, pp.24-5.

¹⁹¹ Rancière, *El reparto de lo sensible*, p.10.

¹⁹² *Id.*

efecto, cuando la epistemología kantiana rechaza todo conocimiento objetivo del mundo, postula, a cambio, las condiciones cognitivas previas (*a priori*) a la experiencia que predeterminan y posibilitan nuestra capacidad de conocer, pero también le fijan límites. Por ejemplo, la sensibilidad es la primera facultad cognitiva, pues a través de ella es que primero recibimos necesariamente las intuiciones del mundo bajo las formas de espacio y tiempo. Esto es, espacio y tiempo son categorías que los humanos ya poseemos previamente a toda experiencia; no son conceptos que extraemos de algún lugar fuera de nosotros.¹⁹³ Son como el visor a través del cual forzosamente se nos da la realidad. Ahora bien, análogamente, dice Rancière, es como funciona un reparto de lo sensible: presenta a la percepción de los individuos el mundo social que habitan a través de ciertas categorías que funcionan como si fueran *a priori* estéticos. De este modo es que la palabra del esclavo, para Aristóteles, se escucha como ruido y no como discurso; o también es así como en la república platónica el artesano se vuelve invisible, porque su actividad está ligada a una prohibición espacio-temporal que no le deja el ocio necesario para ejercer su poder.

No obstante, la relación estética y política no tiene exclusivamente un carácter prohibitivo o coercitivo. Quizá mis ejemplos hayan contribuido a ello, puesto que acentúan los puntos ciegos: la invisibilidad, el ruido. Sin embargo, el reparto de lo sensible es en principio una categoría *neutral*. Entre otras cosas, ayuda a dar cuenta de la política como forma de experiencia sensible, así como de la dominación. Dicho más precisamente, hace ver la política y la dominación como dos lógicas opuestas en perpetuo enfrentamiento.

La lógica de la dominación tiene que ver con el “conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución”¹⁹⁴. En suma, son todas esas funciones que solemos atribuírselas a la política. Más que dominación, concepto un tanto drástico

¹⁹³ Cfr. Immanuel Kant, “La estética trascendental”, *Crítica de la razón pura*, B37-B73.

¹⁹⁴ Rancière, *El desacuerdo*, p.43.

y plagado de connotaciones variadas, Rancière prefiere la mayoría de las veces el nombre de *policía*.¹⁹⁵

Sobre este término, Rancière se inspira en Michel Foucault, quien a su vez lo rescata en el uso que le daban los autores de los siglos XVII y XVIII, cuando apenas se conformaban los primeros Estados. En *Omnes et singulatim*, Foucault muestra que el término policía estuvo ampliamente extendido entre autores de distintos países (ingleses, italianos, alemanes) y sirvió para designar una vasta gama de técnicas **gubernamentales que abarcan nada menos que al “hombre” y su “felicidad”**¹⁹⁶. Por ejemplo, Delamare, uno de los autores que Foucault cita, menciona once funciones dentro del estado que conciernen a la policía: religión, moral, salud, suministros, obras públicas, seguridad pública, artes liberales, comercio, fábricas, sirvientes y los pobres.¹⁹⁷ **Todas estas intervenciones policiales de la ‘racionalidad del poder del estado’ no tienen otro objetivo que el de resaltar los “beneficios que pueden ser derivados solamente de la vida en sociedad”**¹⁹⁸.

Tanto para Foucault como para Rancière el término policía desborda ampliamente la noción más moderna y familiar de la baja policía que monopoliza la fuerza pública. Más bien, ésta es sólo una parte muy pequeña de aquélla y no precisamente la más **sutil**. En efecto, **“hay una policía menos buena y una mejor”**¹⁹⁹, sostiene Rancière. El uso y abuso de la fuerza pública denota una policía débil, porque no ha sabido penetrar a fondo en las esferas de su competencia. Al contrario, justo porque falla en organizar y administrar sus poderes, es que debe recurrir a la violencia. Una buena policía, una policía consolidada, es aquella que apenas necesita azuzar sus fuerzas públicas porque su lógica ha sido lo bastante sutil y eficaz como para convertirse en la lógica misma de la sociedad. Rige y dicta su curso, pone normas, establece lugares, tiempos y formas de acción. E incluso puede llegar a adoptar un aspecto de sano

¹⁹⁵ *Cfr. Id.*

¹⁹⁶ Foucault, “*Omnes et singulatim: Towards a Criticism of ‘Political Reason’*”, *The Tanner Lectures on Human Values*, October, 1979, pp.248, 250.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.249.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.250.

¹⁹⁹ Rancière, *El desacuerdo*, p.46.

optimismo que alienta a los individuos a involucrarse en las formas de participación preestablecidas.

Sin embargo, no hay que confundir la policía con el aparato del Estado. No hay Estado policial por un lado y sociedad víctima por el otro. Con esto, Rancière pretende desprenderse del rígido dualismo althusseriano al tiempo que flexibiliza aún más la noción foucaultiana. Y esto lo hace desde su perspectiva estética. Lo que define la policía es un reparto de lo sensible:

La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos de hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y de lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como **perteneciente al discurso y tal otra al ruido [...] La policía no es tanto un “disciplinamiento”** de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen.²⁰⁰

La policía no es una fuerza maligna cuyos hilos son manipulados en secreto: es un concepto neutro, no peyorativo²⁰¹ **y designa un “modo de simbolización del orden común”**²⁰². Es una lógica que configura un común según cierta conexión entre lugares e identidades, estableciendo lugares de luz y de sombra, de visibilidad e invisibilidad, qué es lo público y qué es lo privado:

La policía no es la ley que interpela al individuo (el “¡hey!, usted, allá” de Althusser), salvo si se la confunde con la sujeción religiosa. Primero es el llamado a la evidencia de lo que hay, o más bien, de lo que no hay: “¡Circulen! No hay nada que mirar”. La policía dice que no hay nada que mirar en una calzada, nada que hacer salvo circular. Dice que el espacio de la circulación sólo es el espacio de la circulación.²⁰³

²⁰⁰ *Ibid.*, p.45.

²⁰¹ *Ibid.*, p.44.

²⁰² Rancière, *El método de la igualdad*, p.208.

²⁰³ Rancière, *Política, policía, democracia*, pp.71-2. Realmente la explicación que Rancière hace de la policía es un tanto parca y muy general, cosa que, por otra parte, me parece motivada por el hecho de que esta noción señala hacia todo lo que Foucault teorizó sobre dispositivos de poder y biopolítica y no solamente a lo que denominó explícitamente como policía en una obra en particular. Así, la negativa de Rancière a desarrollar a fondo este concepto se debería, por un lado, a que ya se encuentra en Foucault

En México tenemos un ejemplo reciente muy apropiado de cómo opera la estética de la policía. Tras la desaparición de los 43 normalistas en Ayotzinapa y las masivas movilizaciones ciudadanas que exigían justicia y acusaban al Estado de estar relacionado con el narcotráfico, la cúpula gubernamental no sólo reprimió con violencia las manifestaciones e hizo una campaña de intimidación para desalentarlas en el futuro; no sólo implementó un cerco mediático que sacó de los medios la magnitud de las manifestaciones y trató de crear una falsa atmósfera de consenso entre el gobierno y la sociedad. Por sí mismos éstos son los típicos mecanismos grotescos de los gobiernos represores que mueven su maquinaria para suprimir la aparición del pueblo. Pero además, el gobierno mexicano hizo patente una forma de policía más simbólica. Por un lado, descalificó las quejas de los familiares de los 43 estudiantes. El Secretario de Marina llegó a expresar que los padres estaban siendo **‘manipulados’ por grupos con intereses privados.**²⁰⁴ En otras palabras, lo que decía era que unos hombres que estuvieran completamente en sus cabales y que fueran capaces de pensar por sí mismos no cometerían el despropósito de exigir al Estado justicia por sus hijos desaparecidos. Por fuerza alguien está detrás de estas personas sencillas del campo. No de otra manera podría explicarse que de repente quisieran hacerse escuchar en México y en la prensa internacional. Así pues, hay una presuposición (conciente o inconsciente) por parte de los altos mandos de que las masas, las personas sin otra cosa que su libertad, son incapaces de proferir por sí mismos un discurso coherente: lo que el gobierno escucha o quiere hacer escuchar son ruidos de dolor y no argumentos sobre lo justo y lo injusto.

Por otra parte, las pocas ocasiones en que el gobierno habló públicamente sobre el caso Ayotzinapa lo hizo para enviar el mensaje de que no pasaba nada. Peña Nieto **llamó al pueblo mexicano a que “superemos esta etapa” y “demos un paso hacia adelante”**²⁰⁵. Por supuesto, antes de llegar a ese punto su discurso tocó los puntos

ampliamente trabajado y, por el otro, al poco interés que Rancière siente por la temática del poder y la dominación en su concepción de la política.

²⁰⁴ Jesús Aranda, “Manipulan a los padres’ de los normalistas: secretario Vidal Soberón”, *La Jornada en línea*, 10 de diciembre de 2014: <<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/12/10/lamentable-que-grupos-saquen-raja-del-dolor-por-normalistas-marina-5985.html>>.

²⁰⁵ Rosa Elvira Vargas, “Llama Peña a ‘superar’ el caso Ayotzinapa”, *La Jornada en línea*, 29 de agosto de 2015: <<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/12/04/el-caso-ayotzinapa-marca-la-historia-del-pais-dice-pena-nieto-167.html>>.

comunes del sentimentalismo político: indignación, enojo, búsqueda de justicia, esperanza. Pero lo que aclaró todo el sentido de sus palabras fueron aquellas que llamaron a continuar. Es decir, aquí *no hay nada que ver*. Luego de tanta agitación e inconformismo social, venía una voz tranquilizadora a decir que nada había pasado y que era momento de volver al curso normal de las cosas.

Este es sólo un ejemplo de entre muchos otros que pueden mostrar el funcionamiento de la lógica policial. Los hay que no están necesariamente ligados al poder del Estado. Es policial todo aquello que tenga la suficiente fuerza para establecer un orden de lo sensible desigualitario y dominante.

Ahora bien, a la lógica de la policía se le enfrenta otra lógica opuesta; es la que Rancière llama propiamente política. Esta lógica también tiene un relieve estético y **es el “que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte”**²⁰⁶. Lo que a fin de cuentas dice el reparto policial de lo sensible –con todas sus complejas identificaciones entre formas de actividad y formas de aparecer– es que no existe una parte sin parte. Afirma que en el marco social todo es diáfano y reina un pacífico consenso entre las partes. Si alguien se siente agraviado no necesita más que alzar la voz y discutir con la comunidad. El foro público está abierto a todos y para todo. Todos serán escuchados y cada reclamo tiene solución. La política es la lógica que desarticula este montaje consensual al presuponer que no todo es claro, que no todos tienen parte en lo común y hace aparecer por primera vez a aquellos que no eran vistos, a la parte de los sin parte:

La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era **escuchado más que como ruido [...] La actividad política es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en**

²⁰⁶ Rancière, *El desacuerdo*, p.45.

acto de un supuesto que por principio le es heterogéneo, el de una parte de los que no tienen parte.²⁰⁷

Analicemos con detenimiento la cita anterior, pues sintetiza los aspectos básicos de la política rancieriana. En primer lugar, en efecto, la política es efracción, litigio, disenso, desacuerdo, con respecto al consenso policial. De hecho, la racionalidad propia de la política es el desacuerdo (*mésentente*).²⁰⁸

Concepto clave en la filosofía de Rancière, el desacuerdo encierra el nudo lógico y estético que define la experiencia política. La polisemia del concepto francés es intraducible y traducciones como desacuerdo, *disagreement* o *dissensus* sólo transmiten parcialmente la complejidad del original. En francés, *mésentente* entra en polémica directa con *entendre*, que es más amplio que nuestro vocablo entender. *Entendre* tiene al menos cinco acepciones, tres de las cuales resultan pertinentes a nuestro contexto: percibir (oír), comprender o entender y ponerse de acuerdo. De este modo, *mésentente* anuda una polémica en torno a lo que se percibe y la manera en que se interpreta o entiende aquello que se percibe; pero también polemiza con aquella situación en la que hay orden porque se supone que todos están de acuerdo.

“Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de situación de habla: aquella en que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro”.²⁰⁹ Este no entender no es ni desconocimiento ni imprecisión de las palabras. El desconocimiento implica que definitivamente –por ignorancia o desinterés– no hay ningún entendimiento entre lo que los interlocutores dicen. En cambio, la situación de desacuerdo es cuando se entiende *y* no se entiende. Desacuerdo no es, entonces, el que se da entre hablantes de idiomas distintos que desconocen la lengua del otro, por ejemplo. Pero tampoco es algo que nace de una opacidad inherente al lenguaje mismo y a su mal uso. Con esta precisión, Rancière lanza una crítica a la filosofía analítica, que en sus vertientes más duras aspira a hablar un lenguaje formal libre de todo equívoco.

²⁰⁷ *Id.*

²⁰⁸ Rancière, *El método de la igualdad*, p.119.

²⁰⁹ Rancière, *El desacuerdo*, p.8.

Entonces, el problema no reside en el lenguaje ni en el conocimiento. Porque el **desacuerdo es un asunto de política: “los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla [...] En general se refiere a la situación misma de quienes hablan”**²¹⁰. Cuando para Aristóteles el esclavo no habla, no significa que no entiende lo que dice: entiende que hay sonidos saliendo de su boca **y** al mismo tiempo no lo entiende como discurso, sino como ruido. Esta es una situación que ni el lenguaje más puro ni el mejor conocedor de lenguas podrían solucionar porque no se trata del lenguaje, sino de la situación y cualificación de los hablantes en un reparto de lo sensible dado. Es un asunto de política porque hace evidente quién es tomado en cuenta y quién no.

Por eso, el objetivo de la política es llevar los casos a su punto de desacuerdo. Sólo entonces se desgarran la ilusión consensual que pretende que en una comunidad todo **es visible y argumentable: “la política trata de lo que vemos y de lo que podemos decir al respecto, sobre quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, sobre las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo”**²¹¹. Pero esto sólo ocurre cuando la política choca con el orden policial. Entonces la parte de los sin parte emerge se hace ver y escuchar y muestra una capacidad que le era negada. Veamos a continuación en qué consiste esta aparición estética del pueblo.

La política o la teatralización de la igualdad

Para Rancière la aparición de una parte sin parte supone todo un evento estético que guarda una analogía muy importante con el teatro. Son usuales en el vocabulario de Rancière expresiones como: escenario, puesta en escena, poner en acto, montaje, escenificación, entre otras. Para él los actos políticos son, en primer lugar, manifestaciones sensibles, apariciones que desbaratan el buen reparto policial de lo sensible.

²¹⁰ *Ibid.*, pp.9 y 10.

²¹¹ Rancière, *El reparto de lo sensible*, p.10.

Sin embargo, la política no se trata de cualquier aparición; no es la polémica por la polémica misma. Para que un acto sea considerado político debe regirse por el presupuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera.

Rancière es muy cuidadoso al introducir la igualdad en sus reflexiones sobre política. Al comienzo de este capítulo veíamos que varios autores, clásicos y modernos, consideraban a la igualdad como el tema principal de la política pero que fallaban desde el momento en que trataban de administrarla como si fuera algo que se recibe pasivamente. Y en especial los liberales del siglo XX tomaban la igualdad como igualdad de oportunidades y de capacidad para adquirir bienes materiales y llevar una vida feliz. Pero ya vimos que esto concierne a la policía.

Rancière evita caer en todos estos modelos que no cesan de reproducir una lógica ordenada que pretende dar a cada uno lo suyo y ponerlo en su lugar propio. Precisamente lo que para él no existen son esos lugares propios, lo predeterminado, ya que presuponen una falsa naturaleza inherente a las cosas, a las personas, a las ocupaciones y los lugares, de modo que terminan por anular la movilidad.

Así pues, la igualdad no puede ser un operador de distribución de bienes y servicios. Mas tampoco puede ser una verdad. A nivel teórico pretender que ya somos iguales como si esto fuera inapelable nos hace caer en el consenso policial. Recuérdese: la policía –al menos la buena policía– asume que todos tienen una parte en lo común en términos de igualdad. Tomar la igualdad como una verdad es negar la existencia de una parte de los sin parte, es manifestar que no hay razones para que un grupo de personas quiera hacerse oír o pida justicia a un gobierno sordo; en suma, es negar la posibilidad de desacuerdo y, por tanto, de política. Ésta, creo, es la razón de mayor peso por la que Rancière rechaza esta alternativa.

Tampoco, sin embargo, puede ser la igualdad un fin a conseguir. Más que de los filósofos, esta concepción ha sido la bandera de casi todos los países occidentales. Instalando sus políticas públicas en la idea de progreso, ellos prometen que un día se alcanzará la igualdad: en economía, en educación, en oportunidades de empleo, en salud, etc. Pero lo que este discurso realmente está diciendo es que ahora mismo no somos iguales y no hay posibilidad de que lo seamos, no ahora. Rancière critica

que “quien coloca la igualdad como el fin a conseguir a partir de una situación desigualitaria la coloca de hecho en el infinito”²¹², pues está condenado a nunca alcanzarla. Pero no sólo eso, esta lógica casa a la perfección con el discurso dominante que astringe a los individuos a su papel social en la maquinaria del Estado. Si un día se quiere alcanzar la igualdad es necesario que todos trabajemos en orden y desde nuestros lugares: “Orden y progreso”, reza la bandera del único país que tomó la consigna positivista como lema de cohesión social. Este es el sentido de la crítica de Rancière a los estados oligárquicos modernos: intentan “armonizar las funciones” sociales para reforzar el proyecto de una “moderna sociedad orgánica”²¹³, que en busca de la igualdad hacen parecer natural e irrevocable la desigualdad y la dominación.

Por lo tanto, la igualdad ha de ser un presupuesto²¹⁴, no una verdad ni un fin a conseguir. ¿Qué quiere decir esto específicamente en el marco estético que Rancière ha construido en las últimas décadas? Pues Rancière no es el único que ha teorizado la igualdad como un presupuesto. De hecho es un viejo y “elegante procedimiento para construir una teoría distributiva de la justicia”²¹⁵. Presuponer la igualdad es básicamente lo que Rawls hace con su velo de la ignorancia a fin de realizar una distribución justa. Ya comenté esto más arriba. No obstante, para Rancière la igualdad no es un momento exclusivo en que las partes se ponen de acuerdo por un momento; ni siquiera a nivel teórico. Siempre hay policía, límites y fronteras del sentir y del pensar que fijan “un común repartido y partes exclusivas”²¹⁶. La relación entre política y policía siempre es dialéctica: “la política se topa en todos lados con la policía”²¹⁷.

Asumiendo esto, el presupuesto de la igualdad gana una gran potencia de actualización constante en todo momento y lugar y por cualquier sujeto. Pues si pese

²¹² Rancière, *El maestro ignorante*, p.III.

²¹³ Rancière, “On ignorant schoolmasters”, en Biesta y Bingham, *op. cit.*, pp.7, 15.

²¹⁴ Rancière, *El desacuerdo*, p.46.

²¹⁵ Stefan Gosepath, “Equality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Consultado el 29 de junio de 2015: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/equality/>>. La traducción es mía.

²¹⁶ Rancière, *El reparto de lo sensible*, p.9.

²¹⁷ Rancière, *El desacuerdo*, p.47.

a todas las evidencias se presupone la igualdad de cualquiera con cualquiera, se mantiene abierta la posibilidad de que la desigualdad sea siempre combatida por cualquiera.

La primera consecuencia que se sigue de esto es que no haya objetos privilegiados de **la política: “nada es en sí mismo político”**²¹⁸. Esto va contra casi todas las teorías que cosifican la política en sujetos, formas de acción y pensamiento o instituciones; por ejemplo, en el proletariado (marxismo), en los intelectuales que hacen la teoría (althusserismo), en las instituciones estatales (liberalismo) y en acciones privilegiadas, como las manifestaciones, la pertenencia a un partido, la redacción de panfletos subversivos o incluso en formas de ser.

La política no es algo que está ya dado allí en un cuerpo privilegiado; es una lógica de la igualdad presupuesta que tiene que ser actuada. Pero, ¿con qué objeto? ¿De qué trata la igualdad para Rancière? El objeto de la igualdad no son los bienes materiales ni de oportunidades ni nada que, en definitiva, venga determinado por el exterior. La igualdad trata sobre la capacidad o competencia que puede mostrar un sujeto cualquiera.²¹⁹ Pueden ser los padres de los normalistas desaparecidos que alzan la voz e intentan entablar un diálogo con los funcionarios que los desprecian. O para rescatar el ejemplo de Clístenes mencionado algunas páginas atrás, vale la pena agregar que más allá de la intención populista de sus reformas, éstas a la larga tuvieron un efecto igualitario inesperado. Frente a la popularidad de Clístenes, Cleómenes e Iságoras lo forzaron al destierro y trataron de instaurar un gobierno oligárquico. Pero el pueblo ateniense se opuso, luchó y consiguió expulsar a los oligarcas y sus partidarios.²²⁰ Como acertadamente comenta Salvador Mas, no se trataba de un problema social, **pues “Atenas no había conocido otra época de mayor prosperidad económica”**²²¹, sino de un problema político. Y Forrest complementa: **“Treinta años no convierten a un siervo en un demócrata, pero bastan para que la gente comience a comprender lo que había recibido, bastan para que se sienta más**

²¹⁸ *Ibid.*, p.48.

²¹⁹ Rancière, *El método de la igualdad*, p.162.

²²⁰ *Cfr.* Salvador Mas, *op. cit.*, pp.85-6.

²²¹ *Ibid.*, p.86.

cercana la posibilidad de rechazar la sentencia de un magistrado-juez, de votar en la **asamblea en contra de la autoridad establecida.**²²²

Pero la política también puede darse en formas más modestas y no por ellos menos políticas. Rancière es experto en rescatar ejemplos olvidados de la historia del movimiento obrero francés del siglo XIX. Uno de ellos es el de la feminista Jeanne Deroin, que se presenta a una elección legislativa en la cual no podía estar por ser mujer, pese a la igualdad proclamada por la **Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano**. La presencia de una mujer (que se presupone igual a los hombres) en el lugar que no podía estar hace visible la contradicción entre lo que dice la carta y la exclusión de las mujeres del derecho al voto porque su lugar es el hogar y la educación de los hijos:

La demostración de Jeanne Deroin no es política en el mismo sentido que si dijera que el **hogar y la familia son también cosa “política”**. En sí mismos, el hogar y la familia no son más políticos que la calle, la fábrica o la administración. La demostración es política porque pone en evidencia el extraordinario embrollo que señala la relación republicana entre la parte de las mujeres y la definición misma de lo común de la comunidad.²²³

Pero la política también se puede dar de formas que aparentemente no tienen mucho que ver con ella. Tales son los casos de Joseph Jacotot, desde la educación, y los proletarios escritores, desde la literatura (vistos ambos en el capítulo I). El trabajo educativo de Jacotot cuestionó un reparto de lo sensible que ponía al maestro en una posición de privilegio con respecto al saber y al aprendizaje. De ahí que sus principios didácticos resultaran tan subversivos: todas las inteligencias son iguales, se puede enseñar lo que se ignora, se puede aprender solo y sin maestro, no hace falta más que aprender una cosa y relacionar el resto con ella.²²⁴ Para Jacotot y Rancière de lo

²²² W. G. Forrest, citado por Salvador Mas, *op. cit.*, p.86. A primera vista el ejemplo podría parecer alejado de la política tal como Rancière la concibe, pues la oposición del *demos* parte de una igualdad previamente recibida (las reformas de Clístenes). Sin embargo, esta forma de ver las cosas olvidaría que esta igualdad recibida (sólo legal) fue potenciada de manera activa cuando el pueblo decidió que estaba en su derecho al participar de las cosas comunes y que, por tanto, valía la pena arriesgar la vida por ella. La política se identifica entonces no con las reformas *per se*, sino con el momento en que las personas se cuestionan por su pertenencia al *demos* y la necesidad de luchar por ese derecho.

²²³ *Ibid.*, p.59.

²²⁴ Jacotot, *op. cit.*, p.23.

que se trata no es de hacer grandes alumnos ni estudiosos eminentes, sino de mostrar cómo una capacidad (el aprendizaje) no es privilegio del maestro y la escuela. Por otro lado, los proletarios se atrevieron a salir de un reparto de lo sensible que los relegaba al mutismo del trabajo manual. Sus textos literarios y filosóficos son muestras de una inteligencia en acto que pone en entredicho un conjunto de presupuestos en torno al obrero. No se trata de si sus textos son buenos o malos (cada lector juzgará eso). Se trata de poner en acto una capacidad negada, en este caso, la **escritura y de romper con la típica identidad obrera: “la política ocurre cuando aquellos que ‘no tienen’ el tiempo se toman ese tiempo necesario para plantearse como habitantes de un espacio común y para demostrar que su boca también emite una palabra que enuncia lo común y no solamente una voz que denota dolor”**²²⁵.

Tal como dice Peter Hallward sobre Rancière, “antes que ser una cuestión de instituciones representativas, de procedimientos legales o de organizaciones militantes, la política es un problema de construcción de un escenario y mantener un espectáculo o *show*”²²⁶. Ahí reside la versatilidad estética que Rancière confiere a la actividad política y al principio de igualdad. Pero al mismo tiempo es el secreto de su complejidad. Tal como en una obra de teatro, la política necesita crearse su propio escenario, configurar sus propios objetos y desarrollar su propio argumento. Es la lógica de toda la escena y lo que pone en relación lo que hace ver las cosas como políticas y no una propiedad inherente a ellas:

Se trata de interpretar, en el sentido teatral de la palabra, la distancia entre un lugar donde existe el **demós** y otro donde no existe, donde no hay más que poblaciones, individuos, empleadores y empleados, jefes de familia y esposas, etc. La política consiste en interpretar esa relación, es decir constituir en primer lugar su dramaturgia, inventar el argumento en el doble sentido, lógico y dramático, del término, que pone en relación lo que no la tiene.²²⁷

²²⁵ Rancière, *El malestar en la estética*, p.34.

²²⁶ Peter Hallward, “Staging Equality: Rancière’s Theatrocracy and the Limits of Anarchic Equality”, en Gabriell Rockhill and Philip Watts (eds.), *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*, p.142. También *vid.* Hallward, “Jacques Rancière and the Subversion of Mastery”, en *Paragraph*, Volume 28, Issue 1, March 2005, pp. 26-45. La traducción es mía.

²²⁷ Rancière, *El desacuerdo*, p.115.

A la lógica policial que intenta clasificar y encerrar a los objetos, espacios, tiempos y sujetos en tipologías apolíticas, la política responde con una dramaturgia que abre mundos posibles.²²⁸ Permite la apertura de otras realidades que no estaban consideradas en las condiciones de posibilidad de un régimen sensible dado.

Al mismo tiempo, este tipo de demostraciones llevan en sí la exigencia de ser verificadas. Una igualdad ya dada no le pide al sujeto otra cosa que pasividad, pero la igualdad presupuesta de Rancière espera de los individuos que actúen y hagan efectiva cada vez la igualdad para que otro la verifique. En el fondo, el problema de **la política es esa “oposición entre dos mundos”**²²⁹. El mundo sensible de alguien que **busca salir de la invisibilidad y el mundo de quien recibe el mensaje**. “Para que haya política, es preciso que la lógica policial y la lógica igualitaria tengan un punto de **coincidencia**”.²³⁰ Ya no es asunto de la política obligar a escuchar a quien no lo desea; ese vivirá cómodamente instalado en la inmutabilidad del orden de las cosas. La política empieza con el presupuesto de la igualdad y el deseo de verificar esa igualdad.

Pero, ¿cuál es el siguiente paso? Una vez que una parte de los sin parte decide litigar sobre la participación de lo común y genera el escenario y el argumento para hacerlo, ¿en qué consiste la emancipación generada por estos actos políticos? ¿Cuál es la propuesta de Rancière en el marco de la discusión filosófica sobre la emancipación?

Subjetividad y emancipación

Como se ha visto hasta este momento, Rancière se interesa sobre todo en perturbar, desde el elemento normativo de la igualdad, campos de experiencia sensible. Le interesa romper esquemas y reconfigurar los modos de pensar, hacer y decir.

²²⁸ Sobre el concepto “posible” en el uso que le da Rancière, el propio autor explica: “Por lo general «posible», tal como lo empleo, no se opone a real, y «posible» se opone menos a «imposible» que a «necesario». [...] «Posible» es lo que podría no ser, lo que no es la consecuencia de un encadenamiento de circunstancias que lo precedían y lo predeterminaban”. Rancière, *El método de la igualdad*, p.204.

²²⁹ *Ibid.*, p.127.

²³⁰ Rancière, *El desacuerdo*, p.50.

Cuestiona la necesidad de las cosas haciendo ver que siempre es posible abrir caminos de contingencia. Y en el centro de sus reflexiones está el sujeto.

En efecto, la filosofía de Rancière es sin lugar a dudas una reivindicación del sujeto: **“la política es asunto de sujetos”**²³¹. La cuestión aquí es dilucidar qué se entiende por sujeto, ya que para Rancière este concepto no tiene una calidad cuantitativa. El sujeto no es necesariamente el individuo. Para él también hay sujetos colectivos, como el grupo de obreros del siglo XIX a los que estudió en *La noche de los proletarios*. El término sujeto tiene más bien una función cualitativa que designa al cuerpo –colectivo o individual– implicado en la actividad política; es decir, al agente o agentes que, padeciendo un daño a su igualdad, se entregan al juego lógico y estético que presupone y hace efectiva su igualdad.

Por eso Rancière rectifica su definición: “la política es asunto de sujetos, o más bien de modos de subjetivación”²³². Los modos de subjetivación son las diferentes maneras en que un individuo o un grupo de individuos que viven en un régimen policial se constituyen como sujetos. Un modo de subjetivación es ese juego lógico y estético de la igualdad. En suma, es la actividad política.

Lo que Rancière busca enfatizar con la apelación a la sujetividad es su oposición al tema de las identidades. En gran medida su trabajo se ha centrado en explicar cómo se configuran en las sociedades las identidades de las personas y luego mostrar cómo ciertos individuos o grupos han salido de esas identidades y se han construido una nueva.

La identidad es para Rancière un *ethos* que se atribuye a cierto grupo.²³³ Hay ciertas formas de ser, de hacer y de pensar que asignamos, casi sin pensar, a los otros en función de ciertas características arbitrarias: su trabajo, su vivienda, su posición socioeconómica, su color de piel, su idioma, su forma de vestir, de hablar. La lista es interminable, pero ilustra bien la complejidad de elementos que se juegan en un reparto de lo sensible. El *ethos* sería un constructo simbólico que articula algunos de

²³¹ *Ibid.*, p.52.

²³² *Id.*

²³³ *Ibid.*, p.53.

esos elementos sensibles en una unidad de sentido que permite identificar a los demás en el mapa de lo social. En este sentido, el *ethos* tiene para Rancière una función policial. Por ejemplo, la articulación de una categoría como el sexo con espacios como el hogar y actividades como criar a los hijos conforma al *ethos* femenino que tanta fuerza tiene en la mayoría de las sociedades latinoamericanas hoy todavía. Lo policial reside en dos cosas: por un lado, en la inmovilidad inherente al *ethos*, ya que por definición sirve para fijar, para marcar; por el otro, en que esta inmovilidad implica la reducción del campo de acción y de capacidades que se atribuyen a un grupo, es decir, su relegación a lo particular y su proscripción de lo común. Así, la mujer es la que debido a su sexo y sus ocupaciones (su *ethos*) no participa de capacidades tales como el pensamiento abstracto, la discusión filosófica o política y, por lo tanto, no puede dedicarse a otra cosa además de los asuntos domésticos. Su visibilidad en lo común es casi nula. El *ethos* cumple la función de una segunda naturaleza que predetermina quién puede qué.

Ahora, no es meramente asunto de la vida cotidiana el recurrir al *ethos* para clasificar y prohibir cosas a las personas. Una de las principales críticas de Rancière al pensamiento filosófico político es que éste ha recurrido en gran medida a la creación de identidades para establecer un orden de dominación. Es lo que ve en Platón y Aristóteles y en Sartre (el filósofo de la libertad), Althusser y Bourdieu y de modo más ambiguo en el propio Marx.²³⁴ Para ellos, aunque especialmente para los **marxistas**, “**primero, los dominados no pueden** salir por sí mismos del modo de ser y de pensar que el sistema de dominación les asigna; **segundo, no deben** perder su identidad y su cultura buscando apropiarse de la cultura y del pensamiento de los **otros**”.²³⁵

De modo más específico, esta modalidad de pensamiento aficionada a fabricar *ethe* se refiere, para Rancière, más que a la filosofía, a lo que él concibe como sociología o ciencia social. Desde su perspectiva, la sociología y la psicología son ciencias que no han hecho más que hacer pasar las diferencias sociales por diferencias de naturaleza, ayudando así a robustecer el discurso que justifica las desigualdades en la

²³⁴ Cfr. Rancière, *El filósofo y sus pobres* y *La lección de Althusser*.

²³⁵ Rancière, *El filósofo y sus pobres*, p.11.

comunidad: “la ciencia social se ha ocupado fundamentalmente de una cosa: verificar la desigualdad. Y de hecho ha podido probarla siempre”²³⁶.

A su juicio, fue Platón quien sentó las bases de la forma de pensamiento sociológico y psicológico para mejor mantener el orden de la república. En efecto, ya vimos arriba cómo Platón relaciona una serie de condiciones restrictivas para impedir que los artesanos hagan otra cosa que su trabajo. En *El filósofo y sus pobres* Rancière trata con detalle la continuidad de este procedimiento en los razonamientos más desarrollados de Bourdieu y Passeron cuando estos autores explican el fracaso escolar de los estudiantes de bajos recursos en Francia. En el siguiente capítulo analizaré con detenimiento esta crítica, pues toca más directamente un tema educativo.

Ahora bien, frente a la imposición policial de las identidades Rancière opone la **subjetivación política, cuyo primer gesto es la desidentificación: “toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte”²³⁷.** Convertirse en sujeto político significa primero sustraerse a las evidencias que constriñen a adaptarse a un cuerpo ético. Creo que esta manera de concebir la subjetivación es una de las originalidades teóricas más importantes de Rancière.

Un excelente ejemplo de subjetivación lo proporciona su trabajo sobre el movimiento obrero del siglo XIX. *La noche de los proletarios* es una historia poco convencional –tanto en el método seguido por el autor como en sus contenidos y su forma– porque muestra una versión muy distinta de los hechos que la historia de bronce francesa cuenta a sus ciudadanos. Hay que pensar lo subversivo que puede ser en un país centralista y burocrático como Francia mostrar a sus robustos héroes proletarios en sus aspiraciones estéticas más íntimas y en su pasión por la escritura, no por la lucha y la dictadura del proletariado.²³⁸ En efecto, la historia oficial en

²³⁶ Rancière, *En los bordes de lo político*, p.65.

²³⁷ Rancière, *El desacuerdo*, p.53.

²³⁸ En una entrevista Rancière refiere una anécdota muy pertinente cuando presentó *La noche de los proletarios* en su examen de doctorado: “El día del tribunal hubo quienes abrían un poco los ojos como

Francia ha fabricado el movimiento obrero como la expresión de un *“ethos colectivo que cobra voz”*²³⁹ o conciencia. El propio Rancière empezó sus investigaciones tratando de dar con ese *ethos* en su forma prístina. Sin embargo, de lo que más tarde se dio cuenta fue que debía renunciar a los esquemas positivistas de hacer historia y a las estructuras filosóficas que operaban con el binomio ciencia/ideología. Sólo así, dejando hablar a los textos que encontró en el archivo obrero, pudo dar cuenta de un proceso de subjetivación del que nadie había hablado hasta entonces.

Así pues, convertirse en un sujeto político consiste en ese trastrocamiento del panorama ético y estético que funde maneras de ser con maneras de pensar. Por ejemplo, salir de la identidad de que el obrero es un pobre hombre que sólo piensa **en las necesidades más básicas y las diversiones más groseras**. **“Un modo de subjetivación no crea sujetos *ex nihilo***. Los crea al transformar una identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias **de experiencia de un litigio”**²⁴⁰.

Otro término para designar el proceso de subjetivación es emancipación. Rancière parece usarlos como sinónimos, aunque emancipación busca destacar otro matiz de la actividad política al tiempo que hace una sugerente resonancia en una antigua tradición que podemos rastrear ya en forma más desarrollada filosóficamente en Kant y luego en Jacotot. Si estos dos autores coinciden en algo es en que la emancipación es salir de una minoría y tener el valor de servirse de la propia inteligencia.²⁴¹ Esto implica, ciertamente, un grado de autonomía que no es **responsabilidad más que del propio interesado**. **“El hombre es una voluntad servida**

platos, y hubo un historiador, Maurice Agulhon, que se sintió obligado a actuar como verdadero historiador, serio, que no deja que cualquier gracioso se ocupe de esas historias obreras y maltrate la gran tradición republicana social francesa” (*El método de la igualdad*, p.45).

²³⁹ *Id.*

²⁴⁰ Rancière, *El desacuerdo*, p.52.

²⁴¹ *Cfr.* Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *En defensa de la Ilustración*, p.63. En Kant la salida de la minoría se refiere a una minoría de edad, metáfora que encuentra su justificación en la creencia dieciochesca de que los niños son seres absolutamente dependientes de los adultos. En ese sentido, la salida de la minoría de edad simboliza el paso del hombre hacia la autonomía, no por su edad, sino por el uso de su entendimiento. Por otro lado, Jacotot, sin usar exactamente esa expresión (quien la ocupa es Rancière), realiza toda una empresa emancipadora que saca a los pobres de su menor aparición en el plano político.

por una inteligencia”²⁴², parafrasea Rancière a Jacotot. Y medio siglo antes, Kant había dicho que la minoría de edad o incapacidad se debe no a la falta de inteligencia, sino que es cuestión de “decisión y valor”²⁴³.

Hay en esta idea una referencia clara a la igualdad y a la responsabilidad de cada uno, al carácter individual de la política. En un pasaje extraordinario Rancière escribe que una práctica de la igualdad:

No puede consistir, en ningún caso, simplemente en una exigencia al otro, o en una presión ejercida sobre él; pues debe consistir siempre, al mismo tiempo, en una prueba que uno se impone a sí mismo. Ese es el sentido de la emancipación: emanciparse es salir de la minoría. Pero nadie sale de la minoría social más que por sí mismo.²⁴⁴

Estar emancipado es en primer lugar hacerse responsable de uno mismo: “un trabajo de sí es fundamental en toda tratativa de igualdad”²⁴⁵. Rancière es consciente de que la política no es sólo exigir ser tratado como igual, demostrar una capacidad. Para atreverse a demostrar esta capacidad el individuo ha de haber asumido seriamente el significado de asumirse igual a cualquier otro. No igual a unos y superior a otros; menos aún, superior a todos. El *cualquiera* que supone la igualdad radical no es algo sencillo de asimilar, menos cuando la propia estructura de nuestras sociedades es desigualitaria.

Hacerse cargo de uno mismo significa también que por definición uno se emancipa a sí mismo. No es trabajo del maestro ni del filósofo ni de un colectivo revolucionario llevarnos fuera de la caverna platónica. No hay tal caverna. La única que existe es la de creer que se necesita de otro para pensar. Lo que no quiere decir que no necesitemos de los demás para emanciparnos. *El maestro ignorante* es un ejemplo brillante de cómo el otro puede ayudarnos a mostrar una capacidad antes no reconocida. Allí el maestro cumple la función del otro, que puede ser cualquiera: **“Maestro es el que mantiene al que busca en su rumbo, ese rumbo en el que cada uno**

²⁴² Rancière, *El maestro ignorante*, p.71.

²⁴³ Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, p.63.

²⁴⁴ Rancière, *En los bordes de lo político*, p.69.

²⁴⁵ Rancière, *El método de la igualdad*, p.167.

está solo en su búsqueda y en el que no deja de buscar”²⁴⁶. La misma lógica emancipatoria aparece en las cartas que se envían los obreros del siglo XIX. Entonces no se trata de si necesitamos a los otros, sino de cómo los necesitamos.²⁴⁷

En segundo lugar y en relación con lo anterior, la emancipación como salida de la minoría (parte de los sin parte) es mostrar que se es parte de la sociedad: **“Emanciparse no es escindir-se, es afirmarse como copartícipe de un mundo común, presuponiendo, incluso si las apariencias dicen lo contrario, que se puede jugar el mismo juego que el adversario”²⁴⁸. La actividad política es una “demostración de comunidad”²⁴⁹, es decir, que se habita un mundo común de *logos* y no sólo de voz. Una vez más, esto es lo que significa democracia: no es un “régimen que se diferencia simplemente de los otros por una distribución diferente de los poderes. Se define más profundamente como un reparto determinado de lo sensible, una redistribución específica de sus lugares”²⁵⁰. En efecto, si la política no es cuestión de repartición de poderes, la democracia no es un régimen de vida social; es ese mundo simbólico creado por el efecto de los que quieren emanciparse. Sólo hay que presuponer la igualdad y preocuparse por verificarla:**

El que por principio declara que el otro no lo comprenderá, que no hay un lenguaje común, pierde fundamento para reconocerse derechos para sí mismo. Al contrario, aquel que hace como si el otro escuchara todo el tiempo su discurso, aumenta su propio poder y no solamente en el plano discursivo.²⁵¹

²⁴⁶ Rancière, *El maestro ignorante*, p.48.

²⁴⁷ Cfr. Ruth Sonderegger, “Do we need others to emancipate ourselves? Remarks on Jacques Rancière”, *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, 2014, Issue 1, pp.53-67. Contrariamente a lo que sostiene la autora, considero que en Rancière no hay una anomalía teórica entre el individuo y la comunidad. Lo que existe es más bien un interés muy marcado por parte de Rancière en el individuo, lo cual no significa que se desentienda de las configuraciones comunitarias de la emancipación ni que haya una contradicción en sus planteamientos. El propio Rancière confiesa en una entrevista que “en cierta medida, la debilidad de mi trabajo no consistiría en el hecho de haber sacrificado la subjetivación individual por la subjetivación colectiva, sería más bien al contrario, haber pensado la emancipación a través de esas formas de transformación de sí con las que me topé en mi trabajo sobre el archivo” (Rancière, *El método de la igualdad*, p.167).

²⁴⁸ Rancière, *En los bordes de lo político*, p.70.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.69.

²⁵⁰ Rancière, *La palabra muda*, p.110.

²⁵¹ Rancière, *En los bordes de lo político*, p.71.

El individuo emancipado incrementa su propio poder y no sólo en el plano discursivo. ¿Qué significa esto? Aquí se sugieren al menos dos cuestiones finales que hay que considerar. La primera es la complejidad que hay en la obra de Rancière al tratar del individuo y lo colectivo con respecto a la política y la emancipación. La segunda es la permanencia o duración de la política tal como la entiende nuestro autor, es decir, su institucionalización. Debido a la estrecha relación de ambos temas, trataré de abordarlos simultáneamente. Para este fin, me gustaría proceder mediante una comparación entre los planteamientos de Rancière y los de Jacotot.

En el capítulo anterior he comentado un poco esta relación, en la que hay muchas coincidencias y algunas pocas distancias, pero fundamentales. Se puede decir superficialmente que ambos, Jacotot y Rancière, coinciden en dos cosas: primero, que el individuo es el agente seminal de la emancipación y, segundo, que ésta sólo puede ser de los individuos, no de las sociedades. A decir verdad, estos dos elementos se refieren a una única cosa, a saber, la expansión de la emancipación y su perdurabilidad. Cuando enfocamos el problema de este modo resulta más difícil aceptar una coincidencia resuelta en los planteamientos de Rancière y Jacotot.

Para Jacotot, optimista y pesimista a la vez, es claro que la emancipación sólo concierne a los individuos y no tiene nada que ver con las instituciones de la sociedad. Más aun, el mundo igualitario de la inteligencia individual y el mundo desigualitario de la sociedad están radicalmente separados. No hay coincidencia posible. Pues cuando la igualdad trata de institucionalizarse, de cambiar algo en la distribución de los cuerpos, se transforma en un engranaje más de la lógica de la desigualdad. De ahí la insistencia de Jacotot en mantener su método de enseñanza al margen del uso que las instituciones y los maestros de escuela hubieran podido darle.

Cuando Rancière habla de emancipación, parece estar de acuerdo en casi todo esto, salvo algunas reservas. Sí, en el fondo la emancipación es un trabajo individual y la igualdad no debe confundirse con la lógica policial de la sociedad. Pero la práctica de la igualdad puede atravesar ciertos grupos o colectividades y tiene efectos en el orden social. Esto es lo que todo su trabajo sobre política y estética ha tratado de mostrar.

Hay que decir de una vez que no hay oposición entre Jacotot y Rancière. La emancipación intelectual de uno y la práctica política del otro no son mutuamente excluyentes; son formas análogas de subvertir las lógicas desigualitarias. Pero la primera acentúa el carácter individual de esta subversión y la segunda el colectivo, la aparición del *demos*. Jacotot le proporciona a Rancière las bases para pensar la emancipación en términos colectivos: no como emancipación de sociedades, sino de grupos particulares: los obreros, las mujeres, los negros, los pobres, etc. Estos grupos actúan como si fueran la comunidad misma y hacen su aparición en el espacio sensible que antes no los reconocía como seres visibles. Es en el reparto de lo sensible donde pueden inscribir su igualdad y modificar por completo el panorama de percepción. Y aun desde la práctica política Rancière sigue respetando la **individualidad: “La gente no se junta para llevar a cabo la igualdad, lleva a cabo cierto tipo de igualdad juntándose”**²⁵².

Ahora bien, la inscripción o *institución* de la parte sin parte, ¿cómo debe entenderse? ¿Cuál es su relación con las instituciones estatales? Este es un tema que ha ocupado a los comentaristas de Rancière y que ha hecho derramar ríos de tinta a sus críticos que le reprochan lo efímero de su concepción de la política. En efecto, Rancière **insiste en que “no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces”**²⁵³. Pero cuando se da, puede cambiar cosas a nivel de reparto de lo sensible y, de modo secundario, en el orden de la sociedad; por ejemplo, que el movimiento de Martin Luther King en Estados Unidos lograra arrancar del anonimato a los negros y además se tradujera en ganancias para ellos a nivel legal. Aunque lo segundo no hubiera sido posible, para Rancière habría política allí por el mero hecho de que un grupo se haya subjetivado. Eso es la institución para él. La institución de los **incontados en el sentido de su manifestación o aparición y el “incremento del poder de cualquiera”**²⁵⁴.

La duración de lo político no tiene gran importancia para él, no es algo que aparezca como una preocupación en sus textos. Y menos aún le interesa cristalizar

²⁵² Rancière, *El método de la igualdad*, p.165.

²⁵³ Rancière, *El desacuerdo*, p.31.

²⁵⁴ Rancière, *El método de la igualdad*, p.173.

temporalmente la política en la forma de institución estatal: “Estoy en contra de todo lo que viene a rebajar la idea de una institución de la libertad y de la igualdad con la idea de la institución en el juego estatal, tal como está definido”²⁵⁵. Y precisamente esto es lo que la mayoría de sus lectores desde la filosofía política buscan en él, alguna teoría política que señale el rumbo. No obstante, la institución tal como Rancière la concibe no excluye formas de permanencia en el tiempo, siempre y cuando potencien **el poder de cualquiera: “La cuestión no es cuánto dura una organización, sino lo que hace con este tiempo, es decir, cómo transforma este tiempo en algo político. Para decirlo de otro modo, es un asunto de qué formas de presente son portadoras de futuro [future-bearing].”**²⁵⁶ Ejemplos de organizaciones que transforman el tiempo que duran en algo político pueden ser periódicos, revistas, escuelas y universidades alternativas, organizaciones independientes de las lógicas estatales. Pero al parecer sus críticos han tenido grandes dificultades para aceptar esta idea. Cuestionado en una entrevista sobre su opinión de los partidos políticos, Rancière responde:

Un renacimiento de la política pasa por la existencia de organizaciones colectivas que se sustraigan de esta lógica [de los partidos políticos oficiales], que definan sus objetivos y sus propios medios de acción, independientemente de las agendas estatales. Independientemente no significa desinteresándose de o haciendo como si estas agendas no existieran. Significa construyendo una dinámica propia, unos espacios de discusión y unas formas de circulación de la información, unos motivos y unas formas de acción dirigidos, en primer lugar, al desarrollo de un poder autónomo de pensar y actuar.²⁵⁷

En esos espacios sucede la política. Y no es cuestión de elegir entre lo individual o lo colectivo, como algunos críticos quisieran hacer ver. Que Rancière rehuya la forma estatal de institucionalizar la política no significa que niegue la institución de una parte de los sin parte, se trate de individuos o comunidades. En este sentido, Todd May ha hecho una gran labor de interpretación de movimientos sociales del siglo XX

²⁵⁵ *Id.*

²⁵⁶ Rancière, “Against an ebbing tide: An interview with Jacques Rancière”, en Paul Bowman y Richard Stamp (eds.), *Reading Rancière. Critical Dissensus*, p.250. La traducción es mía.

²⁵⁷ Rancière, “Hablar de crisis de la sociedad es culpar a sus víctimas”, *Público*, Consultado el 19 de junio de 2015: <http://www.publico.es/culturas/hablar-crisis-sociedad-culpar-victimas.html>.

a partir de las ideas políticas de Rancière, entre los cuales está el movimiento del EZLN en México.²⁵⁸

Pero no hay que olvidar que “la política no existe nunca en su estado puro”²⁵⁹, pues se da necesariamente en el contexto de una serie de prácticas y símbolos que se mueven todo el tiempo. Nada es en sí mismo político y no existen sujetos políticos preconstituidos. La política sólo tiene sentido por el ejercicio de una lógica de oposición a prohibiciones particulares y, por lo tanto, están trenzadas, no separadas. Esto garantiza que siempre sea posible proponer nuevas formas de emancipación, renovar las enunciaciones de lo común y trasladar los núcleos de la igualdad de un sujeto a otro.

De esta forma se esboza el panorama de una filosofía de la emancipación para nadie en especial, para cualquiera que quiera emanciparse, en tanto haya una voluntad de **verificar la igualdad. Pues “siempre se tiene razón al querer emanciparse”²⁶⁰**.

²⁵⁸ Cfr. Todd May, “The Zapatistas: from Identity to Equality”, en *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière. Equality in Action*, pp.72-100.

²⁵⁹ Rancière, *El método de la igualdad*, p.173.

²⁶⁰ Rancière, “Entrevista con Jacques Rancière”, en “Dossier. A propósito de *El maestro ignorante*, de Jacques Rancière”, en *Revista Educación y Pedagogía*, vol. XV, No.36, mayo-agosto, 2003, p.26.

Capítulo III

Emancipación y educación

En los dos capítulos anteriores he tratado de lograr dos objetivos: el primero fue trazar en su contexto la trayectoria intelectual de Rancière, desde su época juvenil como militante bajo la influencia de Althusser hasta su trabajo más maduro sobre el movimiento obrero del siglo XIX. En especial, busqué hacer énfasis en el contraste que este segundo momento de su obra hace al compararlo no sólo con sus propios escritos de juventud, sino en general con el ambiente estructuralista y científicista que reinaba en el escenario intelectual francés de la segunda mitad del siglo XX. Esto requirió estudiar brevemente *La noche de los proletarios* y *El maestro ignorante*, pues a través de estas dos obras Rancière entra en polémica con corrientes específicas de pensamiento que en su momento tuvieron mucha fuerza en Francia. Al mismo tiempo, estas obras representan un punto de inflexión en la filosofía de su autor porque contienen en forma ‘práctica’ lo que luego desarrolla de una forma más ‘teórica’. Son, por decirlo así, los primeros productos de un cambio radical de paradigma. En estrecha relación con esto, el segundo objetivo consistió en tratar de entender las aportaciones de este cambio de paradigma en el campo de la filosofía política y los discursos contemporáneos de la emancipación. Centrándome en *El desacuerdo* y en la polémica que este texto busca generar, quise reconstruir el argumento de Rancière en torno a lo que puede entenderse hoy por política, democracia, igualdad y emancipación.

Este tercer y último capítulo está dedicado a la educación en el pensamiento de Rancière. Esto es, la educación vista desde una perspectiva estético-política

contemporánea que reivindica la igualdad y la emancipación de los seres hablantes; una perspectiva que potencia, ya desde el propio discurso como recurso emancipador, la capacidad estética de cualquiera para constituirse como sujeto político.

¿En qué sentido voy a hablar de la educación en un autor cuyo pensamiento está enfocado en temas de estética, política, cine y literatura y que en realidad ha dicho muy poco sobre educación de manera explícita? De hecho, ese poco está limitado al ámbito de lo escolar en Francia. Así lo atestiguan sus constantes críticas a la sociología de Bourdieu y a las políticas educativas que derivaron de los diagnósticos del sociólogo francés. Es seguro que este énfasis en lo escolar se debe a que la educación pública representa en Francia una de las grandes victorias de los ideales de la democracia francesa.

Sin embargo, sería doblemente superficial decir **que Rancière ‘sólo’ habla de escolarización**. En un sentido, sus consideraciones sobre la escuela tratan de ir más allá de las visiones tradicionales y abren un campo importante para hacer una lectura diferente del papel de la escolarización y sus relaciones con la democracia y la política, pues para Rancière la escuela es un lugar privilegiado para litigar sobre la **igualdad y observar las contradicciones de una sociedad: la escuela es “el lugar de la visibilidad simbólica de la igualdad”**²⁶¹. Así pues, el ámbito de la escolarización adquiere en Rancière una profundidad poco común.

Por otra parte, aunque no aparezca explícitamente en su trabajo, creo que hay en Rancière un argumento sobre la educación –entendida en un sentido amplio– que puede encontrarse sobre todo en sus ideas sobre la emancipación intelectual y política. Si mi lectura es correcta, el campo de la educación y en especial el de la filosofía de la educación se beneficiaría de la perspectiva estético-política de Rancière.

Entonces, para ser consecuente con lo anterior, mis objetivos en este capítulo serán dos: primero, entender las ideas de Rancière en torno a la escolarización. Comenzaré

²⁶¹ Rancière, *En los bordes de lo político*, p.78.

con la crítica lanzada contra el discurso sociológico de Bourdieu y continuaré con las críticas a las reformas educativas en Francia. El segundo objetivo será argumentar en favor de una concepción de la educación en el discurso de Rancière apoyándome en sus ideas sobre emancipación (y la perspectiva estético-política que ésta implica).

La sociología de Bourdieu

Como mencioné en el capítulo I, el evento de Mayo del 68 fue de especial relevancia para la sociedad francesa en todos los niveles: principalmente en lo social, lo intelectual, lo político y lo ideológico. Al respecto, Rancière escribe lo siguiente:

En mayo de 1968 en Francia, en casi todos los sectores se cuestionaron todas las estructuras jerárquicas que organizaban la actividad intelectual, económica y social, como si de pronto se revelara que la política no tenía otro fundamento que la ilegitimidad última de todas las formas de dominación.²⁶²

Resultaba que la compleja estructura de los Estados modernos podía derrumbarse en pocas semanas de manifestaciones, desobediencia y apertura de horizontes. Si esta apreciación de Rancière es cierta o no, es indiscutible que al menos el gobierno de De Gaulle se sintió francamente avasallado por el movimiento de los estudiantes.

A nivel intelectual, Mayo del 68 representó no sólo el fracaso del althusserismo sino, **como efecto de bola de nieve, también el “colapso total de la intelligentsia parisina de izquierda, el ‘fin de la política’”**²⁶³. Se desata una corriente de pensamiento crítico que ve, con desesperanzada nostalgia o resuelto odio, el desorden simbólico de Mayo. Entre todos esos discursos, el de la sociología ocupa un lugar preeminente.

²⁶² Rancière, “Mayo del ‘68 revisado y corregido”, en Rancière, *Momentos políticos*, p.126.

²⁶³ Kristin Ross, “Rancière and the Practice of Equality”, en *Social Text*, No. 29 (1991), p.60. La traducción es mía. *Cfr.* Rancière, *La lección de Althusser*, p.16: “**Habíamos declarado enterrado al althusserismo en mayo del 68. ¿Acaso no era él quien venía a mostrarnos que el gran corte de mayo no había cambiado nada y quien, en la época de la Unión de la Izquierda, del declive de las organizaciones izquierdistas y del fuerte retorno de los viejos partidos, venía a firmar el acta de defunción teórica del izquierdismo?**”

En un momento de crisis como ese, la sociología surge como la ciencia ideal porque logra articular de manera conveniente los temas favoritos del marxismo de la época, a saber, la crítica de las instituciones y las superestructuras y el estudio del poder.²⁶⁴ En efecto, la sociología de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron combina una perspectiva crítica sobre los procesos ocultos de dominación social con un actitud pesimista frente a la dificultad de sustraerse a la lógica del sistema; satisface la necesidad de la mirada lúcida del intelectual (del científico) con la sobria resignación de aquellos que han aprendido del fracaso de todas las revoluciones.

Ante todo, pero no únicamente, las investigaciones de estos autores encontraron un terreno fértil en el ámbito de la escolarización, un tema muy sensible para los franceses. Por eso Rancière presta tanta atención al discurso sociológico y sus explicaciones del sistema educativo.

La primera obra importante de Bourdieu y Passeron fue su libro *Los herederos: los estudiantes y la cultura* (1964), un breve estudio acerca del fracaso escolar en la enseñanza superior de los estudiantes provenientes de las clases bajas. Ante la casi nula presencia de estudiantes de bajos recursos en las esferas más altas del sistema escolar, el argumento del libro es el siguiente: la escuela excluye a los estudiantes más pobres porque lo que en realidad evalúa no es el mérito académico, sino una determinada cultura de clase, la cultura de las clases dominantes. Todo aquel que no posee los comportamientos y modos de pensar de esta clase –recibidos en forma de herencia cultural– se excluye a sí mismo de manera automática de un sistema que privilegia y premia precisamente esta cultura de clase.

La tesis era explosiva porque pretendía encontrar un engaño fundamental en un lugar que se pensaba preservado de las desigualdades sociales y, al contrario, se consideraba catapulta democrática de promoción social basada en el mérito individual. Los sociólogos, en cambio, afirmaban que todo el aparato escolar funcionaba al servicio de una clase social, reproduciendo así las desigualdades sociales de origen.

²⁶⁴ Ross, *op. cit.*, p.60.

El modo de operar es como sigue: la escuela promete recibir en términos de igualdad y evaluar en consonancia a todos los que deseen ingresar a ella. Sin embargo, la lógica escolar y sus elementos principales (maestros, planes de estudio, métodos de enseñanza-aprendizaje, modos de evaluación), como ya lo había diagnosticado Althusser, están permeados y presuponen implícitamente (ocultamente) una ideología o cultura de clase, a la que favorecen. Aquí cultura de clase debe entenderse como **“un cuerpo de saberes, de saber-hacer y sobre todo de saber-decir”**²⁶⁵ heredados a través del contexto social y familiar en el que una persona es criada. Así, la cultura de clase de los burgueses se caracteriza por el desapego o toma de distancia de los estudios, cierta indulgencia para juzgarse a sí mismos, pero ante todo, buen gusto, estilo, espíritu (**“la desenvoltura irónica, la elegancia delicada o la certeza estatuaria”**²⁶⁶) y conocimientos adquiridos sin esfuerzo desde la infancia a través del **medio familiar. En suma, todas las características que hacen a la “cultura libre” de las élites**²⁶⁷ y que encuentran su campo de cultivo ideal en la escuela. Por oposición, la cultura pequeñoburguesa, lejos del refinamiento y bagaje de los más cultivados, se desenvuelve mal en la escuela porque tiene las trazas del esfuerzo y resulta **demasiado “académica” o “escolar”**²⁶⁸, sin gracia. Pero la escuela, cuya cultura es en realidad una cultura de clase, hace creer que selecciona sólo en virtud del mérito individual o el *don* natural,²⁶⁹ con lo cual perpetúa mediante un subterfugio la dominación de los dominadores. Este mecanismo hunde tanto sus raíces en lo simbólico de la cultura que incluso trasciende el poder de lo económico:

En resumen, la eficacia de los factores sociales de desigualdad es tal que la igualación de los medios económicos podría realizarse sin que el sistema universitario deje por eso de consagrar las desigualdades a través de la formación del privilegio social en don o en mérito individual. Mejor aún, habiéndose cumplido con la igualdad formal de posibilidades, la educación podría poner todas las apariencias de la legitimidad al servicio de la legitimación de los privilegios.²⁷⁰

²⁶⁵ Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Los herederos: los estudiantes y la cultura*, p.38.

²⁶⁶ *Ibid.*, p.35.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 31-2, 35, 37 y 41.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.35 y 37.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.38.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.45.

Los herederos fue publicado en 1964, cuatro años antes de Mayo. De alguna manera influyó en el malestar de los estudiantes que se manifestaron contra el gobierno al tiempo que se erigía como uno de los primeros antecedentes de esa tradición intelectual fatalista a la que me aludí un poco más arriba. En este sentido, *Los herederos* fue un texto ejemplar. Por un lado, recuperaba los rasgos del estructuralismo althusseriano, su ideal científico y la crítica lúcida de la ideología, pero por el otro se emancipaba de ese contexto marxista que anhelaba el gran movimiento, la revolución de las masas, para pasar a una constatación de la realidad más bien pesimista. Y si esto no parecía tan avasallador en aquel libro, finalmente se consolidó en las siguientes dos obras: *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (1970) y *La distinción: criterios y bases sociales del gusto* (1979), este último escrito por Bourdieu ya sin la colaboración de Passeron.

Ambos estudios trataban de reforzar la tesis básica de *Los herederos* según la cual las diferencias de clase son sobre todo diferencias de cultura de clase, mismas que son aprobadas y reproducidas por las instituciones estatales en favor de las clases privilegiadas. *La reproducción* trataba de explicar los mecanismos mediante los cuales el sistema escolar francés excluía a los hijos de las familias pobres. El análisis es detallado y complejo, pues no se conforma con presentar datos empíricos, sino que construye toda una teoría de la violencia simbólica²⁷¹ que permite interpretar las estadísticas.

La idea que intenta probar el libro es que la escuela excluye porque oculta la exclusión. De ese modo, la movilidad social es reducida al mínimo. El engaño, la treta, el ocultamiento es el arte peculiar de la institución para llevar a cabo sus **objetivos. Y la tarea que se propone el sociólogo es el desvelamiento del engaño: “La especial dificultad de la sociología se debe a que enseña cosas que todo el mundo sabe en cierta manera, pero que no se quieren saber o no se pueden saber porque la ley del sistema es ocultarlas”**²⁷².

²⁷¹ Cfr. Bourdieu y Passeron, “Libro 1: Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica”, en *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, pp.39-108.

²⁷² Bourdieu, *Cuestiones de sociología*, p.197.

Por otra parte, *La distinción* es una exploración sociológica a nivel del gusto. Seguro de que ha probado en *La reproducción* que existen características culturales (*habitus*) que separan de manera radical a los miembros de las diferentes clases, en *La distinción* Bourdieu quiere mostrar que estas características son tan penetrantes que llegan a determinar la (in)capacidad para hacer juicios de gusto. En especial, desea probar contra Kant que los juicios estéticos no son universales, sino que sólo son propios de las clases cultivadas.

En efecto, para Kant los juicios estéticos sobre lo bello son desinteresados²⁷³, es decir, no dependen de la existencia del objeto enjuiciado ni del placer sensual que produce ni toma en consideración aspectos de carácter epistemológico o moral (es indiferente si el objeto da conocimiento o se considera moralmente bueno). Además y justo por lo anterior, estos juicios, según el filósofo alemán, tienen una pretensión universal²⁷⁴; es decir, que al menos formalmente cualquiera puede exigir que su juicio sobre lo bello sea compartido por cualquiera.

Bourdieu, al contrario, concede que esta clase de juicio sólo puede verse reflejado en los miembros de las clases altas porque pueden distanciarse de la materialidad de las cosas, pero que las personas de menos recursos están atadas a juicios impuros que mezclan lo estético con lo sensual, el conocimiento, lo moral o lo útil. La cultura popular está atrapada en la inmediatez de la sensación, rasgo esencial de su inferioridad:

En efecto, nada es más ajeno a la conciencia popular que la idea de un placer estético que, por decirlo como Kant, sea independiente del placer de las sensaciones [...] **En pocas palabras, es sin duda el gusto popular el que menciona Kant cuando escribe: “El gusto es siempre bárbaro, cuando mezcla los encantos y emociones a la satisfacción y es más, si hace de aquellas la medida de su asentimiento”**²⁷⁵.

²⁷³ Kant, *Crítica del discernimiento*, §2, B5.

²⁷⁴ *Ibid.*, §6. Este y otros pasajes similares de la *Crítica del discernimiento* han sido objeto de intensos debates. ¿Cómo entender la universalización kantiana de los juicios estéticos sobre lo bello? ¿Que todos son capaces de juzgar sobre lo bello o simplemente es un formalismo necesario para mantener la coherencia de su sistema filosófico pero que no tiene correspondencia con la realidad? Bourdieu, al menos, es partidario de la segunda opción y se niega a conceder terreno en el espacio social a los formalismos y apriorismos de la filosofía trascendental kantiana.

²⁷⁵ Bourdieu, *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, p.39.

De este modo, los juicios estéticos no son universales, sino que están determinados socialmente. El espacio social está atravesado por una línea que divide a quienes pueden juzgar estéticamente y a quienes no pueden. Tal es la conclusión de Bourdieu en *La distinción*.

La vinculación de esta obra con *Los herederos* y *La reproducción* es clara. Sus consecuencias para la escolarización son confinar todavía más a los estudiantes de las clases medias y bajas fuera del espacio de la universidad. Se acentúan las diferencias de capital cultural, que ahora adquieren el carácter de casi una segunda naturaleza: el gusto estético y el gusto bárbaro. Y como la escuela selecciona a partir de estos criterios y no de conocimientos objetivos, es todavía más difícil para la mayoría resistir el ambiente universitario.

Así pues, la triada de *Los herederos*, *La reproducción* y *La distinción* son los pilares del discurso sociológico. Y aunque son investigaciones sobre cuestiones muy particulares, al mismo tiempo pretenden aportar imágenes del funcionamiento de la sociedad en su conjunto. No está de más insistir en que para Francia y muchos países europeos, la escolarización ocupa un lugar central en sus sociedades. Luego de la Segunda Guerra Mundial a la escuela se le han ido asociado muchas ideas de carácter económico y político. De alguna manera, la escuela es símbolo de la prosperidad de un pueblo. En este sentido, los diagnósticos de Bourdieu y Passeron sobre la escolarización están apuntando también a toda una idea de sociedad. Y lo que ponen de manifiesto es una forma de dominación más agobiante e ineluctable.

Es cierto, por otra parte, que no es tan simple decir en última instancia si para Bourdieu la reproducción de las condiciones sociales es inevitable o no. De hecho, él siempre negó ser un fatalista. Arguyó que sus obras habían sido mal leídas y que se le hacían preguntas mal planteadas que lo arrinconaban injustamente en el mecanicismo o el finalismo.²⁷⁶ Incluso su propia actividad militante parece desmentir la creencia de que las **leyes del sistema no cambian: “las leyes de acero, lo dije antes, no son leyes eternas de la naturaleza, sino leyes históricas, cuya eficacia**

²⁷⁶ Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, p.137.

puede ser suspendida o minimizada por una acción tendiente a modificar las condiciones históricas de su eficacia.”²⁷⁷

Creo, en efecto, que Bourdieu no es un simple mecanicista; su pensamiento es mucho más complejo. Pero también es verdad que la lógica de su discurso, sobre todo en las tres obras arriba mencionadas, opera de modo que paradójicamente parece reforzar las desigualdades de origen que pretende denunciar.

Al menos esa es la opinión de Rancière, quien en su lectura de Bourdieu atiende sólo a la lógica del discurso, no a la trayectoria personal del autor. A continuación, me propongo abordar la crítica de Rancière a la sociología de Bourdieu recién expuesta.

Bourdieu tuvo muchos críticos. Algunos de ellos, como el filósofo Raymond Aron o el sociólogo Louis Pinto, reprocharon lo inoportuno del diagnóstico de **Los herederos** a nivel político.²⁷⁸ En un momento de efervescencia social como lo fue la década de los 60´s en Francia, lo último que se necesitaba eran explicaciones de otro género de dominación más etéreo y opresivo que el económico y el político. Otros, como los sociólogos Raymond Boudon y Jeffrey C. Alexander, lo atacaron desde un ángulo metodológico y conceptual, alegando inconsistencias teóricas en los procedimientos y explicaciones de Bourdieu y por lo tanto la invalidez de sus conclusiones.²⁷⁹

Rancière se sitúa en un lugar intermedio entre estas dos líneas de crítica. Como Aron y Pinto, hace una lectura política de la obra de Bourdieu y como Boudon y Alexander, desafía sus procedimientos y conclusiones. Pero la gran diferencia respecto de ellos es que la crítica de Rancière es filosófica y, como tal, va a encontrar otras características quizá más interesantes y decisivas al interior del discurso sociológico y en particular en lo referente al plano de la escolarización, que es lo que interesa en este apartado.

Uno de los puntos sobre el que Bourdieu insistió hasta el fin fue en la cientificidad de la sociología. Toda su obra puede interpretarse como el intento incansable de

²⁷⁷ *Ibid.*, p.94.

²⁷⁸ *Cfr.* Ricardo Sidicario, “La sociología según Pierre Bourdieu”, en Bourdieu y Passeron, *Los herederos*, pp.XX-I.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp.XXVIII-IX.

fundar las bases de una ciencia sociológica, seria, rigurosa, capaz de explicar de manera satisfactoria los eventos que se producían en un campo tan frágil e inestable como el suyo. **“La sociología es una ciencia muy difícil”**²⁸⁰, decía, pues tiene que encontrar la regla en un terreno que parece rechazar todo conocimiento. Es sabido **cómo hizo lema suyo la frase de Bachelard: “no hay más ciencia que la de lo oculto”**²⁸¹. **La sociología “devela cosas ocultas”**²⁸² e incomoda por aquello que saca a la luz. De allí, de las pasiones que suscita, que se le quiera negar su estatuto de ciencia.

Aunque, es fuerza reconocerlo, no por eso dejó Bourdieu de estar en guardia frente a la corriente científicista todavía en boga en las ciencias sociales y la filosofía francesa. Era conciente de que la pasión por el conocimiento podía conducir a **posturas radicales: “es cierto que la convicción de tener que construir contra el sentido común puede favorecer a su vez la ilusión científicista, la ilusión del saber absoluto.”**²⁸³ De hecho, hizo declaraciones contra el teorismo del estructuralismo y el althusserismo que parecen haber sido formuladas por el propio Rancière:

El estructuralismo, por ejemplo [...], reposa en esa ilusión que consiste en poner en la cabeza de los agentes los pensamientos que el científico se forma a propósito de ellos [...]. Los althusserianos son típicos de esta actitud; esos normalistas, frecuentemente de origen burgués, que no habían visto nunca ni a un obrero, ni a un campesino, ni nada, hacían una gran teoría sin agentes.²⁸⁴

Sin embargo, es desde allí por donde Rancière va a dar inicio a su crítica: la sociología sigue en la misma línea del althusserismo y **demás “ismos” que parten de la ignorancia de las personas para balizar su propio territorio.** La única diferencia sustancial es que el sociólogo va a dar una vuelta más a la tuerca: tratará de asentar su ciencia no ya en la seguridad de los movimientos masivos y el flujo del capital,

²⁸⁰ Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, p.46.

²⁸¹ *Ibid.* p.59.

²⁸² *Id.*

²⁸³ *Ibid.*, p.44.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp.44-7.

sino en la singularidad de la opinión de los individuos, en los gustos, las preferencias y en la cuestionable interpretación de encuestas y estadísticas.

Este proyecto científico presenta una figura clásica: la joven ciencia que le arranca al viejo imperio metafísico tal o cual de sus provincias para hacer de ellas el dominio de una práctica rigurosa dotada de instrumentos y métodos aptos para transformar el sueño impotente de la especulación en saber positivo.²⁸⁵

En este fragmento, Rancière seguramente alude a que Bourdieu repite la lucidez despectiva de todas las tradiciones críticas con respecto de sus predecesoras. En efecto, el párrafo hace pensar en la famosa tesis XI de Marx: “Los filósofos sólo han *interpretado* al mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*.”²⁸⁶

Aunque por supuesto, Rancière no sólo se limita a establecer una conexión de la sociología con el padre del materialismo histórico. Como tratará de probarlo en *El filósofo y sus pobres*, el árbol genealógico comienza con Platón. Y quizá en eso reside la originalidad de la crítica de Rancière. Para él, el discurso de la sociología de Bourdieu repite en términos similares la lógica del discurso político platónico. Esto es interesante, puesto que quien dice que “la ciencia se sitúa más allá de las categorías políticas [y que piensa que la sociología] describe las cosas como son”²⁸⁷ en realidad estaría adoptando su lógica de una tradición filosófica de más de dos milenios de antigüedad que basa sus declaraciones políticas principalmente en mitos escatológicos y mentiras declaradas.

Hay que recordar cómo Platón, en el libro III de su *República*, hace que Sócrates plantee una “noble mentira” para mejor persuadir a los gobernantes y los ciudadanos a aceptar el orden político establecido: la mentira de los metales según la cual cada individuo está destinado a un lugar en la *República* en razón del metal del que está hecha su alma: oro para los gobernantes, plata para los guardianes y hierro y bronce

²⁸⁵ Rancière, *El filósofo y sus pobres*, p.176.

²⁸⁶ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, p.121.

²⁸⁷ Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, p.136.

para los artesanos.²⁸⁸ El otro relato es el mito de Er, con el que Platón cierra el décimo y último libro de la *República*. Er es un guerrero que tiene una serie de visiones en los instantes que permanece muerto en el campo de batalla, pero cuando recupera la vida narra haber visto cómo las almas de los muertos eran juzgadas según su comportamiento en la tierra pero que también las almas, para reencarnar, podían elegir libremente qué tipo de vida deseaban llevar.²⁸⁹

El error de la sociología sería justamente querer hacer pasar por conocimiento los mitos y las mentiras, aunque al final el resultado sea el mismo: afirmar la sujeción de los dominados. De acuerdo con Rancière, Bourdieu hace suyo el mito filosófico de la libre elección de las almas para criticarlo, pero a la vez olvida o pretende olvidar que a ese mito le precede la declaración de su arbitrariedad, es decir, la noble mentira platónica, que invalida toda pretensión de verdad.²⁹⁰ A diferencia de Platón, Bourdieu hace pasar por verdadera la mentira de los metales. Es lo que pasa en *Los herederos*. Los estudiantes creen elegir libremente sus destinos, pero esto no es más que ilusión, pues sus vidas se encuentran orientadas por el dominio de lo simbólico. **“El sociólogo gana siempre [...] En el punto de encuentro, sólo esto habrá cambiado: el filósofo rey habrá devenido el sociólogo rey.”**²⁹¹ Lo que en Platón se planteaba como una mentira, una estratagema para ordenar la *polis*, en Bourdieu se convierte en el engaño de las masas que el sociólogo necesita para legitimar su ciencia. Explico esto con mayor detalle a continuación.

Para Rancière, las explicaciones sociológicas pecan de fabricarse su propio objeto a su antojo; hacen parecer difícil lo evidente para poder generar artificialmente un campo de conocimiento. De ahí, que a Rancière le parezcan sintomáticos los **constantes comentarios de Bourdieu para defenderse de esa acusación: los “signos sociales son difíciles de interpretar porque son en apariencia demasiado evidentes.”**²⁹² Pero sólo en apariencia, porque sólo hay ciencia de lo oculto, diría

²⁸⁸ Platón, *República*, III, 414b-415a.

²⁸⁹ *Ibid.*, X, 614b-621b.

²⁹⁰ Rancière, *El filósofo y sus pobres*, p.187.

²⁹¹ *Ibid.*, pp.186-7.

²⁹² Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, p.92.

Bourdieu. Esto, por supuesto, lo lleva a sostener un discurso ambiguo según el cual la gente sabe y al mismo tiempo no sabe cuál es su situación:

Toda una parte de mi trabajo, por ejemplo *El sentido práctico*, se opone radicalmente a este etnocentrismo de sabios que pretenden saber la verdad de la gente mejor que la gente misma y hacer su felicidad a pesa de ella, según el viejo mito platónico del filósofo-rey (modernizado bajo la forma del culto a Lenin): nociones como las de *habitus*, prácticas, etc., tienen por función, entre otras, que hay un saber práctico que tiene su propia lógica, que no es reductible a la del conocimiento teórico; que, en un sentido, los agentes conocen el mundo social mejor que los teóricos. Todo esto recordando también que, bien entendido, ellos no lo conocen verdaderamente y que el trabajo del científico consiste en explicitarlo.²⁹³

Una vez más el sociólogo se hace necesario, ahora en función de una distinción entre saber práctico y saber teórico. En otras palabras, en función de la ignorancia de las personas que no pueden ver lo que se les oculta en la evidencia. Una vez aceptado este hecho, según Rancière, Bourdieu ya puede capitalizar su discurso desmitificador que denuncia las apariencias que se ciernen sobre la **mente de los individuos**: “Pero, ¿qué es lo que está oculto en ese secreto que todos conocen? La respuesta salta ahora a la vista: su *disimulación*. La verdad que todos conocen es una verdad que oculta **estar disimulada.**”²⁹⁴

Es como un cajón con doble fondo, sólo que lo importante no es lo que hay debajo. Basta con aceptar que hay un debajo, es decir, una ignorancia. A partir de allí, puede existir una ciencia de lo oculto, de lo que está debajo. Así, el sociólogo necesita tanto del desconocimiento de la mayoría como del ocultamiento de la ley del sistema para poder intervenir con eficacia. Lo interesante que detecta aquí Rancière es que Bourdieu necesita articular ambas cosas para dar sus explicaciones: la razón por la que somos atrapados por el sistema es porque no sabemos que nos atrapa ni cómo nos atrapa, porque a su vez no queremos saber la verdad y el sistema oculta su propia ley de reproducción.²⁹⁵

²⁹³ *Ibid.*, p.47.

²⁹⁴ Rancière, *El filósofo y sus pobres*, p.179.

²⁹⁵ *Id.*

De este modo se puede entender el proceso de eliminación de la universidad de las **clases pobres**: “Si la máquina escolar elimina, es porque uno no sabe cómo elimina, porque disimula la manera que tiene de eliminar disimulando la manera que tiene **de disimular**.”²⁹⁶ Con esta complicada frase, Rancière critica la lógica que domina en *La reproducción*. En ese estudio se despliega todo un discurso de la disimulación y el engaño del sistema escolar. Una de sus manifestaciones más importantes sería el examen. La escuela tiene el examen como mecanismo público y democrático para seleccionar a los mejores estudiantes, pero en realidad está sesgado por una carga cultural que elimina disimuladamente a los estudiantes pobres. Ellos no comparten el corpus cultural que el examen presupone. Pero además, la escuela elimina a muchos de esos mismos estudiantes pobres incluso antes de que lleguen al examen haciéndolos abandonar los estudios debido a la violencia simbólica de la que los hace **víctimas durante todo su recorrido escolar**: “Basta con observar que aquellos que, en las diferentes fases del cursus escolar, son excluidos de los estudios, se eliminan antes incluso de examinarse y que la proporción de aquellos cuya eliminación está enmascarada con la selección hecha abiertamente, difiere según las **clases sociales**.”²⁹⁷

Toda esta complicada retórica sirve para asegurar el difícil saber del sociólogo. Pero por desgracia tiene como consecuencia afianzar a nivel discursivo aún más las jerarquías sociales.

En efecto, la explicación de Bourdieu, para funcionar, tiene que comprometerse con una determinada concepción de los individuos y las instituciones. Los individuos – los pobres, los excluidos– se convierten en seres que llevan su propia ley interna, el *habitus* o *ethos*, al cual con dificultad pueden resistirse. Ya se vio con anterioridad: incluso en el plano del gusto son incapaces de apreciar nada estéticamente. Las instituciones, por otro lado, con variaciones o sin ellas, reproducen una cultura que es la cultura de las clases dominantes y es esta cultura la que excluye, mediante complejos subterfugios, a los que no pertenecen a ella. La lógica es implacable.

²⁹⁶ *Id.*

²⁹⁷ Bourdieu y Passeron, *La reproducción*, p.207.

El argumento de Rancière es que esta concepción de individuos e instituciones es todo menos que incuestionable. Tiene poco de científico y mucho de presupuesto (pseudo)filosófico. Aunque Rancière no lo dice así, a decir verdad, parece que Bourdieu comete la falacia de petición de principio. Ésta es una falacia que consiste en presuponer lo que se trata de probar. En este sentido, Bourdieu debe presuponer individuos ignorantes (o también, incapaces de juicios estéticos) para más adelante descubrirlos siendo víctimas de su ignorancia, con lo cual no estaría probando nada.²⁹⁸

Pero no sólo son los presupuestos los que critica Rancière, sino más aún la lógica misma a partir de la cual Bourdieu los articula, es decir, todo el discurso de su sociología y su pretensión de conocimiento. ¿Cuál es la visión de la sociedad que se extrae del análisis sociológico? ¿No es acaso una sociedad que funciona como un organismo vivo, en la que cada individuo toma su propio lugar, el lugar que le corresponde en virtud de las capacidades que le destina su origen social? Nadie, o difícilmente alguien, puede acceder a aquello que no le pertenece; ni siquiera a nivel de gustos. Por ejemplo, para eso sirve en Bourdieu el término “alodoxia”, que designa “el hecho de tomar una cosa por otra, de creer que una cosa es lo que no es”²⁹⁹. Así, es alodoxia pertenecer a una clase baja y pensar que se tienen gustos u opiniones de la clase alta, mas esto sólo es una impostura. Rancière cree encontrar en esta explicación de la sociedad una clara semejanza con Platón. En efecto, todo el estudio científico de la sociología parece hallar al final del camino la *República* platónica: sus prohibiciones estético-políticas, su orden perfecto entre las clases, la ausencia de mezcla entre ellas, las (in)capacidades, la regularidad del orden y hasta sus mitos o mentiras; con la diferencia de que, como mencioné arriba, Platón sí asume su **mentira como tal. Así es como, concluye Rancière: “la explicación científica es más bien el mito de la ciencia”**³⁰⁰. En este punto, parece que Rancière establece un nexo

²⁹⁸ Cfr. Rancière, *El filósofo y sus pobres*, p.178, donde Rancière critica las preguntas que Bourdieu hace en sus cuestionarios, considerándolas “doxa recortada de antemano, que espera sin sorpresa su sujeto –intelectual (“Toda música de calidad me interesa”) o popular (“La gran música no está hecha para nosotros”) – y que cierra a este último cualquier otra elección distinta de la “suya” por la respuesta-trampa que hará caer sus veleidades de anomia en una “alodoxia” (“Me gusta mucho la gran música, por ejemplo, los vals de Strauss”).

²⁹⁹ Bourdieu, *Cuestiones de sociología*, p.40.

³⁰⁰ *Ibid.*, p.184.

entre Althusser y Bourdieu,³⁰¹ pues ambos sacrifican la emancipación a cambio de la legitimación de su ciencia.

Al final, parece entonces que la sociología refuerza las jerarquías: “Y la crítica del elitismo pronto se transformó en la nueva justificación de la jerarquía.”³⁰² Bourdieu, que se sublevaba frente a la naturalización de las desigualdades, terminó dándoles un carácter sociológico igual de inmutable. De nuevo, las declaraciones de Bourdieu no hacen más que confirmar esto. Pues, ¿qué puede hacer la sociología en favor de los desposeídos? ¿Cuál es su valor liberador?

Llevar a la conciencia mecanismos que hacen dolorosa, incluso invivible, la vida no es neutralizarlos; poner al día las contradicciones no es resolverlas. Pero, por muy escéptico que se sea sobre la eficacia social del mensaje sociológico, no se puede negar el efecto que sería capaz de ejercer al permitir, al menos, a aquellos que sufren descubrir la posibilidad de imputar su sufrimiento a causas sociales y de sentirse así disculpados.³⁰³

Entonces, si es que existe alguna emancipación, ésta se reduce a “sentirse disculpado”. En verdad, la declaración de Bourdieu no podía ser más coherente con lo que había escrito. Su discurso hace muy difícil interpretar los disensos, los malestares, las combinaciones en el seno de la sociedad y la escuela. Siempre parece haber una respuesta que devuelve las distintas voces al lugar que les corresponde.

Aunque, como mencioné antes, el propio Bourdieu fue el primero en poner en tela de juicio su ciencia con sus propias acciones, apoyando a los estudiantes y luchando por reducir las desigualdades en la universidad. Incluso en numerosas entrevistas expresó de manera tajante ideas con respecto a la escolarización que cualquiera que crea en la igualdad estaría dispuesto a aceptar:

Si yo fuera ministro, la primera recomendación que haría a los profesores sería: no hacer jamás juicios de valor sobre sus alumnos; ustedes no tienen derecho de

³⁰¹ Caroline Pelletier, “Emancipation, Equality, and Education: Rancière’s Critique of Bourdieu and the Question of Performativity”, en *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 30 (2), 2009, p.2

³⁰² Rancière, *El filósofo y sus pobres*, p.189.

³⁰³ Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, p.93.

emplear la palabra “idiota”, ustedes no tienen derecho de emplear la palabra “estúpido”, ustedes no tienen derecho de escribir en el margen “este razonamiento es imbécil”, ustedes no tienen derecho de decir “nulo”... Dicho de otro modo, ustedes deben excluir todos los juicios de valor que afectan a la persona.³⁰⁴

A Rancière no le pasó desapercibida esta ambivalencia en Bourdieu. Por eso aclara que no se trataba de atacar a su persona sino de criticar su discurso en algunas de **sus obras más representativas: “Muchos me preguntaron si la acción del último Bourdieu no me forzaba a reconsiderar mi juicio. Pero *El filósofo y sus pobres* no juzgaba a una persona o sus compromisos. Analizaba la lógica del discurso.”**³⁰⁵ En opinión de Rancière

tal vez sea que la tensión entre lo muy próximo y lo muy contrario esté en el interior de su propio pensamiento determinando el doble estilo de su militanteismo: por un lado, la postura del sabio, atareado en denunciar sin cesar a los falsos sabios, a los semisabios o a cualquier otro intermediario maléfico que impidiera la ciencia de curar la ignorancia; por el otro, la actitud del hombre sencillamente intolerante frente al desprecio que fabrica a los ignorantes y que confía en el intelectual colectivo que recusa las jerarquías de la ciencia y las demostraciones de la necesidad.³⁰⁶

Por otra parte, también es necesario prevenir contra una posible malinterpretación de la crítica que realiza Rancière. Tal vez sus palabras puedan entenderse como una negación absoluta de la empresa sociológica y los conocimientos que proporciona; es decir, que Rancière sostiene una postura ingenua que niega la existencia de desigualdades culturales o que éstas no juegan un papel en la exclusión de la mayoría de los estudiantes. Pensar esto sería erróneo. Lo que el filósofo ataca no son estos elementos por separado, sino todo el aparato discursivo que los enlaza y que genera una serie de tesis acerca del carácter de la dominación social y las capacidades de las personas. Esto ya es cuestionable porque va más allá de las observaciones empíricas. **No es lo mismo decir ‘hay diferencias culturales** que dificultan a los más pobres el

³⁰⁴ *Ibid.*, p.140.

³⁰⁵ Rancière, *El filósofo y sus pobres*, p.17.

³⁰⁶ *Ibid.*, p.19.

tránsito por la escuela' que sentenciar 'los más pobres son excluidos porque desconocen las causas de su exclusión'; o bien, 'los gustos varían según las clases sociales' que 'los gustos de las clases bajas son sólo sensuales y los gustos de las clases altas son más abstractos y aun cuando un pobre parezca juzgar estéticamente en realidad está imitando sin conocimiento de causa'. La distancia entre ambas formas de juzgar es palpable.

Sin embargo, el discurso sociológico tuvo gran impacto en las políticas educativas que realizó el gobierno francés para solucionar el problema de la exclusión en las escuelas. Contra estas reformas Rancière lanza también otras críticas, que abordaré a continuación.

Reformas educativas a raíz de los análisis de Bourdieu

El diagnóstico de la sociología de Bourdieu volvió una prioridad en la agenda gubernamental la reforma de la escuela a todos los niveles, aunque los cambios estuvieron centrados sobre todo en la educación primaria y secundaria. Si era cierto lo que decía Bourdieu y los procesos de aculturación tenían un dramático impacto en el desempeño y permanencia de los estudiantes en la escuela, entonces era necesario implementar los mayores cambios desde los primeros años de vida. En este sentido, lo que sucedía en la universidad sólo era el fatal resultado, casi inevitable, de toda una vida sumergida en la desigualdad sociocultural.

El periodo en que sucede esto es durante la larga presidencia de François Mitterrand y los socialistas, cuyo primer mandato corre de 1981 a 1988 y el segundo de 1988 a 1995. Dos son las posturas ideológicas de las reformas al sistema educativo según quien esté a cargo del Ministerio de Educación en Francia. El primero es Alain Savary, de tendencias claramente socialistas, quien toma el puesto durante 1981-1984. Le sucede en el cargo Jean-Pierre Chevènement de 1984-1986 y cuya ideología se alinea con los republicanos.³⁰⁷

³⁰⁷ Ross, *op. cit.*, p.62.

Savary y sus seguidores socialistas se tomaron muy en serio los descubrimientos de Bourdieu y Passeron: la escuela excluye a los estudiantes pobres en virtud de las diferencias de cultura de clase. Por ello sus reformas se caracterizaron por implementar medidas compensatorias que permitieran a los estudiantes de las zonas pobres ponerse al corriente con los contenidos curriculares escolares. En algunas ocasiones hasta se adaptó el currículum para los grupos más vulnerables y se buscó desarrollar nuevos métodos de enseñanza que tomaran en cuenta las diferencias socioculturales de cada grupo. Se trataba de una ideología progresista. En general, **se trató de establecer una “nueva comunidad educacional [...], una basada en deshacer la rígida estratificación de escolares y su conocimiento –una especie de nivelación en lo alto– y crear en las escuelas una atmósfera convivencial, abierta e igualitaria que fuera atenta con ‘toda la personalidad’ del niño.”**³⁰⁸

Cuando Chevènement llega al Ministerio de Educación corta de raíz con el proyecto progresista de Savary e impulsa en su lugar un proyecto conservador. Para él, aceptar las medidas compensatorias no sólo significa conformarse con un currículum ‘adaptado’, sino además reafirmar las desigualdades de origen porque los alumnos pobres se quedan rezagados en un currículum de pobres y los únicos que sacan provecho de una escuela laxa son los alumnos ricos. **“La escuela tradicional es más democrática porque da a los niños de las clases bajas, que no provienen de hogares aculturados o letrados, una oportunidad de avanzar”**³⁰⁹, asegura Chevènement que, al contrario, consideró que la escuela debía enfocarse en la **“transmisión del conocimiento y el apoyo de la ciencia”**³¹⁰. En realidad, se hacía eco de Bourdieu, cuyos trabajos mostraban que **“mientras más autoritaria es la relación pedagógica, más favorable es para los hijos de las clases dominadas, mientras que una relación democrática, igualitaria, es favorable a los privilegiados, porque ellos saben dominar una situación de *laissez faire*.”**³¹¹ Pero principalmente, Chevènement se apoyó en su

³⁰⁸ *Id.*

³⁰⁹ Jean-Pierre Chevènement, citado en Fred M. Hechinger, “About Education; French Socialist Takes a Conservative Stand”, June 18, 1985, *The New York Times*. Consultado el 1 de octubre de 2015: < <http://www.nytimes.com/1985/06/18/science/about-education-french-socialist-takes-a-conservative-stand.html>> . La traducción es mía.

³¹⁰ *Id.*

³¹¹ Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, p.146.

amigo el filósofo y lingüista Jean-Claude Milner. En su libro *De l'école*, Milner atacó a los teóricos y políticos de la compensación con el argumento de haber inventado una “ciencia vacía de enseñar cómo enseñar”,³¹² la pedagogía, según el autor. La propuesta de Milner era renunciar al carácter maternal de la escuela y, por un lado, convertirla en un lugar que explicitara y celebrara la relación jerárquica entre maestros y alumnos y, por el otro, acotar sus objetivos a la mera instrucción.³¹³ La idea implícita de igualdad en la escuela se reduce a igualdad ante el conocimiento; **no importa nada más. El lema de “elitismo republicano” de Chevènement** –criticado como conservador disfrazado de socialista– trataba de reflejar esa actitud objetiva, científica, racional, ilustrada y rigurosamente jerárquica de ese tipo de discurso.

La reacción de Rancière es de rechazo hacia ambos paquetes de reformas y sus **respectivos discursos. Socialistas y ‘republicanos’ se equivocan. En esencia, Rancière** está de acuerdo con la crítica que hace Chéverement a Savary: los socialistas de hecho refuerzan las desigualdades. Pero no porque su escuela sea laxa y abierta, sino **porque ha otorgado a la institución escolar “el sentido de una institución asistencial,** con todo lo que eso implica en cuanto a orientaciones y reagrupamientos que derivan a los hijos de inmigrantes hacia formaciones subalternas donde no corren el riesgo **de fracasar.”**³¹⁴ Se vulnera simbólicamente y prácticamente a los grupos más vulnerables, pues se fabrica todo un discurso de asistencia a los incapaces y luego se les vincula con los empleos considerados menos intelectuales. Lejos de trabajar para la **democracia, entonces, las medidas compensatorias la aplazan teóricamente “en nombre de la igualdad por venir.”**³¹⁵ Pero los republicanos se equivocan, según Rancière, porque la igualdad no reside en el saber.³¹⁶ Más autoritarismo y un supuesto universalismo de la enseñanza no garantizan un aumento de la igualdad social.³¹⁷

³¹² Ross, *op. cit.*, p.63.

³¹³ *Id.*

³¹⁴ Rancière, *En los bordes de lo político*, p.76.

³¹⁵ Rancière, *El maestro ignorante*, p.V.

³¹⁶ *Id.*

³¹⁷ *Cfr.* Rancière, *El odio a la democracia*, p.42-51. En este trabajo, Rancière ha sugerido que la vertiente llamada republicana, que encontró en Jean-Claude Milner a su principal vocero, ha evolucionado en una forma radical de discurso antidemocrático que sea a línea bien con el pensamiento crítico actual. Las líneas generales de esta forma de crítica es la culpabilización del

La crítica de Rancière a ambas posturas resulta más esclarecedora si consideramos que en realidad apunta hacia los mismos presupuestos que las fundamentan. Presuponen que la igualdad es un fin a conseguir y que esta igualdad se reduce fundamentalmente a una meritocracia. Tanto socialistas como republicanos parten del presupuesto de la desigualdad, con lo que aplazan indefinidamente su actualización, es decir, justifican la desigualdad. Pero también su manera de entender la igualdad es muy pobre, tan pobre como la de cualquier discurso gubernamental: igualdad es un estado social que consiste en ocupar un puesto en la jerarquía del estado. Es la tesis que Rancière recupera de Jacotot en *El maestro ignorante* y desarrolla sus consecuencias políticas en *El desacuerdo*: las sociedades son por definición desiguales y cualquier discurso que intente conseguir la igualdad en términos sociales no hace más que justificar la subordinación de los individuos y **la exclusión de los atrasados, pobres, vulnerables, en fin, de la “parte de los sin parte”**³¹⁸.

Reformas escolares, no son más que reformas sociales. Esto no quiere decir que es indiferente el trabajo del estado por mejorar el aparato educativo. Desde cualquier ángulo que se mire, el sistema educativo de Finlandia es infinitamente más deseable que el mexicano. Creo que Rancière estaría de acuerdo en que son innegables las ventajas de ser estudiante en un país desarrollado, donde se fomenta el hábito de la lectura, el gusto por el estudio, la curiosidad y se tienen altas probabilidades de hacer una carrera profesional. Sin embargo, su teoría no se dirige hacia esos elementos de lo social y lo escolar, esenciales para tener una vida más o menos digna. Más bien se pregunta por los problemas que surgen cuando aparentemente esos requisitos están siendo satisfechos. ¿Hacia dónde vamos? ¿Cuál es la lógica que anima este optimismo estatal, esta confianza en sus instituciones educativas? Lo que indica Rancière es una tendencia del estado a monopolizar la vida política de los individuos

individuo democrático, consumidor y alienado por la mercancía, que ha arruinado por completo el sueño contrarrevolucionario de una sociedad bien ordenada en castas sociales. En otras palabras, el debate en torno a la escuela durante los 80´s en Francia fraguaba la recuperación del pensamiento de las élites del siglo XIX en contra de la anarquía revolucionaria. La universalidad del conocimiento propugnada por Milner pronto se convirtió, para Rancière, en una apología del *statu quo* de la figura del intelectual.

³¹⁸ Cfr. Rancière, *El desacuerdo*.

y, tal como quería Milner, reducir la escolarización a mera instrucción. De ahí, que las reformas escolares estén inspiradas por una idea muy reducida de la igualdad. Por eso, para que la igualdad tenga verdadera efectividad debe desvincularse de su dependencia de lo social y colocarse como presupuesto en términos de capacidad: todos son igualmente inteligentes para entender y hacerse entender.

Aunque la tesis aparece aquí como muy simple ya he visto en los capítulos anteriores que en realidad es muy compleja. Al mostrar las aporías a que conducen las políticas que intentan organizar la igualdad, Rancière la coloca y preserva como una potencia emancipadora en cada individuo.

Sin embargo, esto en modo alguno significa que haya que dar la espalda a lo que pasa con las instituciones educativas y lo que hacen los gobiernos con las cosas comunes. Significa simplemente que una idea de igualdad fuerte sólo puede originarse *independientemente* de las agendas gubernamentales. A continuación, quisiera profundizar en este punto centrándome en las ideas de Rancière sobre la escuela y sus actores y su relación con la estética y la política.

La escuela y sus actores

En el caso específico de la escuela, Rancière no tiene todavía un argumento muy desarrollado. Hay algunas ideas sueltas que pueden encontrarse en pocos de sus trabajos y otras que pueden derivarse indirectamente de sus obras sobre estética y política. Aquí trataré de articular algunos de estos elementos que he encontrado dispersos para generar una posible visión crítica de Rancière frente a las concepciones más populares de la escuela y sus actores.

Desde hace ya varias décadas, la crítica ha puesto de relieve el sometimiento de la escuela a las lógicas neoliberales. Un vistazo a sólo algunas publicaciones sobre escolarización y neoliberalismo deja claro que la escuela manifiesta cada vez más una obediencia a las reglas del mercado. Eso mismo lo manifiestan, en términos positivos, las voces de organizaciones como la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) o el Banco Mundial. Se busca acercar cada vez más

la escuela a los empleos y escolarizar significa más bien capacitar. Como ejemplo, el discurso de la flexibilidad curricular, que discurre acerca de la tensa relación que hay entre el currículum (especialmente el universitario) y las necesidades del mercado laboral, es muy actual y de primera importancia para los especialistas.³¹⁹

Las respuestas críticas por lo general han esgrimido el argumento de que la escuela **no debería convertirse en una empresa, sino luchar por el objetivo de “formar ciudadanos autónomos capaces de reflexión”³²⁰ o bien “recuperar la educación como un espacio fundamental para la transmisión de los saberes públicos y la recuperación de la trama social.”³²¹** En esencia oponen la función política y social de la escuela frente a su instrumentalización económica y laboral.

En general, este tipo de críticas son muy populares y tienden a verse como la respuesta más obvia y fuerte contra los poderes económicos. Buscan oponer la concepción de vínculo social, de comunidad y humanidad al frío mecanismo del interés económico, el consumismo y la mera formación laboral –o ‘**aprendizaje a lo largo de la vida**’, según el eufemismo acuñado por la OCDE.

Si bien Rancière obviamente se opone a la tendencia mercantilista de la escuela, tampoco está de acuerdo con la idea de verla como el lugar privilegiado de **preparación ‘para’ la política y la crítica o la ‘capacitación para la ciudadanía’³²²** que tratan de reconstruir el vínculo social. El problema con estas críticas es que aunque ven con claridad la subordinación de los gobiernos a los juegos de la riqueza, su propuesta sigue estando en una línea tradicional/romántica que busca la realización

³¹⁹ Cfr. María Concepción Barrón y Luis Fernando Gómez, “La flexibilidad curricular, ¿única alternativa para la formación profesional universitaria?”, en *Coloquio internacional: la educación desde la perspectiva de la mundialización globalizada*, 1999; Lilia Martínez Lobatos, “El currículum flexible: retos ante una formación para la innovación”, en Barrón, C., *Currículum y actores. Diversas miradas*. Colección pensamiento universitario CESU-UNAM, 2004, pp.51-87; Bertha Orozco Fuentes, “Origen de la noción de flexibilidad y su llegada al campo del currículum: más allá de la visión económica informacional”, en Orozco, B. (coord.), *Currículum, experiencias y configuraciones conceptuales en México*. UNAM/IISUE, 2009, pp. 67-102.

³²⁰ Christian Laval, Entrevista por Lourdes Martí Soler, “Christian Laval. La escuela no es el laboratorio de una empresa”, en *Cuadernos de Pedagogía*, N°346, Mayo, 2005, p. 47.

³²¹ Adriana Puiggrós, “Educación neoliberal y quiebre educativo”, en *Nueva Sociedad*, no. 146, nov-dic., 1996, p.90.

³²² Cfr. Rancière, *El odio a la democracia*, pp.15-51 y Rancière, “Las desventuras del pensamiento crítico”, en *El espectador emancipado*, pp.29-52.

de la comunidad en el plano del estado. Pero como ha argumentado Rancière en *El odio a la democracia* y *El espectador emancipado*, este tipo de ideología tiene su origen en la crítica contrarrevolucionaria de la élite francesa de la época de la Revolución. Es decir, el sueño nostálgico de la sociedad bien ordenada es conservador y en su origen buscaba preservar un sistema de castas. Luego, paradójicamente, la forma de estos argumentos pasó a los ideólogos socialistas del siglo XIX y más tarde fueron heredadas por Marx, de quien a su vez bebieron varias generaciones de críticos hasta la actualidad.

Específicamente el ataque de Rancière está acotado a la generación de filósofos y sociólogos franceses que, como Gilles Lipovetsky y Jean-Claude Milner, contribuyeron de distintas maneras a generar un discurso elitista y conservador de **“odio a la democracia”, muy en boga en la actualidad, que culpa al individuo democrático de arruinar la democracia.**

En este sentido, la crítica de Rancière debe ser matizada: no todos los discursos del vínculo social hacen necesariamente una crítica al individuo. Muchos de ellos se oponen al estado y las pésimas políticas económicas. Con esto, se acercarían más al punto de vista de Rancière, para quien las políticas de los gobiernos europeos están sometidas a los intereses económicos. La diferencia es que Rancière ha renunciado a estas grandes narrativas de la construcción de la comunidad, entendida ésta como un organismo cerrado que promete la realización del individuo en lo colectivo.

Al contrario, Rancière propone una alternativa para la comprensión de la comunidad y la política. Éstas ya no son para él la responsabilidad de los estados y sus instituciones, incluidas las educativas. La política no es un programa o un currículum que se pueda enseñar. La política cepilla a contrapelo a las instituciones estatales. Es el disenso que rompe el molde de las prácticas cotidianas, o mejor, se inscribe de manera subversiva en las cosas más cotidianas. Si de algo se trata la política en Rancière es de hacer escuchar la palabra ilegítima que se alza en medio de las lógicas consensuales. Eso es lo que puede significar aquí la ausencia de título para gobernar que asigna Platón a la democracia. Y si la democracia es el poder de cualquiera, es absurdo pedir que la escuela forme para la vida democrática. Hacerlo es tan

paradójico como dar credenciales para lo anárquico. Eso es justo lo que Platón trató de hacer en su proyecto político, o su arquipolítica, como la llama Rancière: buscar el principio y fundamento (*arché*) de lo que por definición no lo tiene, la política.

Pero en términos positivos, ¿qué es la escuela para Rancière? ¿Cuál es su papel si no **es el de una propedéutica para la política? Según él, la escuela es “el lugar de la igualdad por excelencia.”**³²³ Esta frase extrae su sentido del origen paradójico de nuestra palabra escuela.

Rancière recuerda que el vocablo griego *scholé* designaba en la Antigua Grecia el tiempo propio de la clase aristocrática mediante el cual se sustraía a las actividades productivas.³²⁴ *Scholé* u ocio es también un modo de vida. Es lo que permitía a Sócrates andar por la ciudad refutando discursos y convenciones morales. Por el contrario, es de lo que carecen los esclavos o, para Platón, incluso los sofistas, porque según él convierten la formación del alma en un negocio.

Para Rancière se supone que la escuela contemporánea ha heredado de la antigua *scholé* griega una idea principal: la igualdad, no por los saberes o las oportunidades **de promoción social, sino por la “separación de la vida productiva.”**³²⁵ Lo que antes constituía el privilegio de las élites, ahora es un bien común. Al menos en el lugar y tiempo específicos **de la escuela: “La escuela no es primero el lugar de la transmisión** de saberes que preparan a los niños para su actividad de adultos. Ella es primero el lugar ubicado fuera de las necesidades del trabajo, el lugar de aprender por aprender, el lugar de la **igualdad por excelencia.”**³²⁶

En otras palabras, antes que nada para Rancière la escuela es un reparto de lo sensible. Recordemos que este término designa la perspectiva estético-política con la que su autor estudia distintas realidades de manera horizontal. Entre otras cosas, le permite entender las distribuciones de espacios, tiempos, formas de actividad y de inteligibilidad trenzadas en la ideología que se manifiesta en momentos específicos.

³²³ Rancière, “Ecole, production, égalité”, en *L'école de la démocratie*, p.3. La traducción es mía.

³²⁴ Rancière, *En los bordes de lo político*, p.77.

³²⁵ *Id.*

³²⁶ Rancière, “Ecole, production, égalité”, pp.2-3.

Por ejemplo, un análisis desde el reparto de lo sensible deja ver en qué momento se está haciendo un discernimiento entre intelectual y manual o juego y producción. El caso de la escuela es importante para Rancière porque, según él, ésta suspende simbólicamente el orden social y económico de la producción y la necesidad mientras acoge por igual a niños provenientes de diferentes orígenes sociales. Al menos ese es el espíritu de la escuela: crear un tiempo de la igualdad, una comunidad instantánea de los iguales.

Entonces la escuela se halla en una situación ambigua: sustenta la igualdad desde una división desigual (tiempo libre/tiempo de trabajo) del uso del tiempo. En opinión de Rancière es esta ambigüedad de la forma escuela la que ha permitido ver en ella multitud de fines y objetivos. Puede servir a la promoción social, la igualdad de oportunidades, la formación ciudadana o simplemente un derecho que el estado debe asegurar por igualdad a todos sus ciudadanos. La mezcla de todos estos fines **hace de la escuela “el lugar de la visibilidad simbólica de la igualdad al mismo tiempo que de su negociación empírica.”**³²⁷

Lo que Rancière está diciendo es que la promesa de igualdad de la escuela en medio de la desigualdad social, hace de ella, en tanto que institución y modo de vida, un lugar privilegiado para litigar sobre la igualdad. Pero en ella también se pueden observar con más claridad los problemas de desigualdad que aquejan a una sociedad. En ese sentido, la escuela puede entenderse al mismo tiempo como el lugar de combate y el sismógrafo de las tendencias que tensionan el orden simbólico de lo social.

Rancière pone como ejemplo el caso de la huelga de estudiantes de noviembre de 1986 en Francia. El gobierno había turnado al parlamento un proyecto de ley en que **se hablaba de “orientación selectiva” y aumento opcional de las cuotas** en la universidad. La ley se proponía acercar sólo un poco la administración escolar con las necesidades económicas. Sin embargo, en poco tiempo los estudiantes salieron a las calles protestando por la retirada del proyecto de ley. Desde su lectura, Rancière quiere destacar lo inesperado de una movilización de tal magnitud por una ley

³²⁷ Rancière, *En los bordes de lo político*, p.78.

bastante tibia. Lo inesperado reside en que se trataba de estudiantes que, a diferencia de sus colegas del 68, ya estaban más lejos de las ideologías marxistas y comprometidos con una lógica de selección y búsqueda de la mejor clase social. Pero bastó con que se comprometiera, aunque fuera mínimamente, la igualdad y gratuidad de la universidad para que los estudiantes olvidaran por un momento sus aspiraciones sociales en favor de los valores que para ellos representaba la escuela.³²⁸

La juventud, aparentemente poco politizada, que se lanzó a la calle contra esa sola palabra parece haberlo presentado; de lo que se trata es simplemente de igualdad y desigualdad, simplemente de saber si es la una o la otra la que en última instancia hace la ley en medio del compromiso de las formas que le dan su sentido; como derecho de la multitud o como sabia gestión del *okhlos* [*sic.*].³²⁹

Pero Rancière destaca otro elemento de la huelga. A diferencia de los del 68, los estudiantes del 86 se tomaron el trabajo de circular el proyecto de ley en la universidad y comentarlo. Esto es, actuaron como seres hablantes que se dirigen a otros seres hablantes (los legisladores) igual de inteligentes que ellos y concluyeron que la ley era una mala ley. Supusieron la igualdad de las inteligencias y actuaron en consecuencia, argumentando.³³⁰

No obstante, con esto Rancière no trata de identificar sus reflexiones sobre la política con los binomios utopía-realidad o pacifismo-violencia.³³¹ Lo importante para él es **la creación de comunidad o “espacio común en tanto espacio de división”**³³². Lo que hay en común entre el movimiento del 68 y la huelga del 86 es la manifestación de una comunidad que viene a quebrar el orden consensual de los gobiernos de las élites que usurpan para sí el nombre de democracia. En otras palabras: la multitud representa lo múltiple de la democracia entendida en su sentido rancieriano: la ausencia de *arché*, el cualquiera, lo anónimo. Es esos términos, es una comunidad **paradójica (“comunidad de partición”**³³³) que combina la unidad y la multiplicidad;

³²⁸ *Ibid.*, p.78-9.

³²⁹ *Ibid.*, pp.79-80. *Ochlos* significa turba, multitud, muchedumbre, etc.

³³⁰ *Ibid.*, p.80-1.

³³¹ *Ibid.*, p.81.

³³² *Id.*

³³³ *Id.*

lo uno de la comunidad y lo múltiple de la individualidad de cada persona que la conforma; se hace comunidad sobre la diferencia. Para Rancière ese tenso equilibrio es logrado por el poder en acto de la igualdad. Esta comunidad de partición o simplemente comunidad se opone a la comunidad del uno jerárquico de las oligarquías en las que vivimos. El resultado de esta oposición es, antes que nada, una escena de verificación de la igualdad.³³⁴ Rancière explica el poder de este tipo de escenas o escenarios políticos:

Un momento no es simplemente una división del tiempo, es otro peso puesto en la balanza donde se pesan las situaciones y se cuentan los sujetos aptos para comprenderlas, es el impulso que desencadena o desvía un movimiento: no una simple ventaja tomada por una fuerza opuesta a otra, sino un desgarramiento del tejido común, una posibilidad de mundo que se vuelve perceptible y cuestiona la evidencia de un mundo dado.³³⁵

Y la escuela puede ser un lugar excelente para observar estos momentos políticos o momentos de comunidad que hacen posibles otras realidades muy distintas de la del orden normal de cosas. La comunidad que se funda es para Rancière otra cosa que la simple sumatoria de individuos que se organizan para gobernarse. Para él la **comunidad es la “afirmación de una subjetividad específica y la reconstrucción de una temporalidad autónoma”**³³⁶. Desafiando los falsos binomios de subjetividad-colectividad y organización-espontaneidad, Rancière apuesta por las formas de subjetivación que se generan en comunidad y la creación de otras temporalidades y sensibilidades que permiten otros tipos de experiencia.

Así, para Rancière el potencial de la escuela es polémico porque hace estallar las preguntas de la política: ¿de qué hay igualdad? ¿Quién pertenece a la comunidad? ¿En calidad de qué se pertenece a dicha comunidad? ¿Cuáles son los asuntos comunes?

³³⁴ *Id.*

³³⁵ Rancière, *Momentos políticos*, “Prólogo”, p.12.

³³⁶ *Ibid.*, p.142.

Con base en lo anterior, se puede decir que Rancière aporta una perspectiva fresca y original sobre la escuela y su relación con la política. En primer lugar, porque no asume como dada la función social de la escuela, sino que entiende que los diversos intereses han puesto en ella diversos objetivos. En segundo lugar, esto le posibilita entender a la escuela en un sentido más amplio que el de los discursos actuales: más que una institución sólida, es un recorte estético de tiempos y espacios, un modo de vida inconsistente que se mueve entre la igualdad y la desigualdad. Y es en ese terreno en el que pueden generarse los acontecimientos verdaderamente políticos, como el ejemplo de la huelga del 86. Lo mismo se puede argumentar contra quienes quieren ver lo político de la escuela en que forma a los niños en la participación ciudadana. En todo caso, eso sería el carácter policial de la escuela. Al contrario, un momento político podría darse cuando aparezcan aquellos que cuestionen si entonces no son buenos ciudadanos por no acudir a la escuela y qué es lo que se sigue de eso. Ellos podrían hacer preguntas como, ¿cuál es el secreto de la escuela para formar buenos ciudadanos? O su vertiente platónica: ¿es enseñable la virtud? ¿Acaso la política reside en un lugar y un currículum? ¿O es que la idea de la escuela formadora de ciudadanos es sólo una idea para excluir –y a veces la inclusión puede ser también una forma de exclusión– a los grupos minoritarios?

Ahora bien, ¿qué ocurre con los actores de la escuela? Ya vi antes cómo Rancière piensa la relación maestro-alumno en *El maestro ignorante*. Mostré cómo el maestro, con el uso de su autoridad, puede emancipar a sus estudiantes. También mencioné, siguiendo a Rancière, que el método de Jacotot no es un método que pueda convertirse en método de escuela.

Sin embargo, estas ideas han sido malinterpretadas varias veces. Las principales críticas que se han hecho a Rancière es haber desestimado en exceso el valor del conocimiento y suponer que cualquier habilidad puede ser aprendida de manera tan sencilla como la lengua materna. Pero creo que estas críticas se equivocan porque juzgan a Rancière desde una perspectiva demasiado escolar o académica, que es justo el territorio que el filósofo quiere relativizar con su vuelta a Jacotot.

La tesis de *El maestro ignorante* es muy sencilla (y quizá sea esta sencillez la que ha confundido a sus críticos): para emanciparse es preciso saber disociar dos planos distintos, el dominio o autoridad del maestro y su saber. Lo que descubre Jacotot es que la relación entre maestro y alumno en el marco institucional combina ambas cosas: el maestro conecta su autoridad con sus conocimientos, de manera que se instituye en el inaugurador del aprendizaje. Esto tiende a crear una profunda relación de dependencia del alumno hacia el maestro hasta el grado de que aquél siente que necesita la figura del maestro para realizar un esfuerzo intelectual. Es lo que Jacotot llama embrutecimiento y le parece que esta es la lógica habitual que mueve a las sociedades: dependencia y jerarquía. Por eso, Jacotot se dedica a probar que aún con la autoridad del maestro, un alumno puede usar su propia inteligencia para aprender a leer, escribir, pintar o hacer música. La condición es que este método no se convierta en método escolar. ¿Por qué? Porque la escuela tiene objetivos, trata de anticipar el resultado y lo mide en función de habilidades o capacidades: forma buenos estudiantes, buenos médicos, buenos abogados. Pero no emancipa. Esto es, no es una prioridad que los alumnos se prueben a sí mismos la igualdad de las inteligencias.

Sin embargo, los críticos de Rancière parecen tener dificultades para entender la lección disociadora de Jacotot: allí donde éste dice emancipación, es decir, antes que nada, la hazaña de pensar por uno mismo, ellos quieren ver escolarización, aprendizaje de contenidos o dominio de habilidades. Quieren, en definitiva, que el proyecto emancipatorio sea provechoso socialmente. Pero a Rancière no le preocupa si los niños en las escuelas pueden seguir un dictado o tienen una ortografía impecable. Rancière sería un mal Ministro de Educación. Porque no es lo mismo escolarización que emancipación. Por eso son desatinadas las críticas que señalan los defectos del método Jacotot para enseñar el arte del cirujano o la ciencia del programador. Es probable que se necesite del saber y la autoridad de un maestro, es probable que alguien pueda aprenderlo por sí mismo de los libros; el asunto es indiferente. La emancipación intelectual consiste en la voluntad de poner en acto la propia inteligencia y buscar que otros la manifiesten también.

Por su parte, Rancière ha mostrado ser consecuente con las ideas jacotistas al saber distinguir bien entre actos emancipatorios y prácticas escolares en las que la persona depende del saber del maestro. En relación con esto último, Rancière comenta:

Puede ser muy efectivo para capacitar a la gente para pasar un examen que les permitirá obtener un mejor empleo –y no tengo absolutamente nada contra el hecho de que se capacite a la gente para que pase exámenes. Encuentro esto preferible a esas actitudes pseudoradicales que niegan a los estudiantes los beneficios del conocimiento del experto [*master's knowledge*]. Simplemente es **necesario saber que el efecto benéfico de la 'transmisión' es limitado, que este beneficio no produce ninguna emancipación y más probablemente viene al precio de perder la propia capacidad intelectual.**³³⁷

Entonces no es cuestión de desestimar la importancia del conocimiento en el marco del juego social/institucional, ni tampoco de culpar al maestro. Sólo que lo primero **no es emancipador por sí mismo (y “viene con el riesgo de perder la propia capacidad intelectual”)** y el **segundo debe disociar su saber de su autoridad para poder emancipar.**

En estos términos, la postura de Rancière frente a los actores de la escolarización está basada en el discernimiento de las lógicas que rigen sus papeles. Podemos ver que la institución escolar tiende a generar relaciones de dependencia, pero esto no significa que necesariamente siempre deba ser así. Un maestro de escuela bien puede realizar esfuerzos tendientes a la emancipación de sus alumnos; siempre teniendo en cuenta que lo hace al margen de la lógica institucional. En términos generales, se puede observar que las figuras del maestro y el alumno para Rancière no dependen del marco escolar y más bien constituyen nombres con los que el filósofo busca hacer polémica con la escuela y su monopolio del aprendizaje. Me gustaría cerrar este apartado con un comentario de Rancière que refuerza esta visión amplia del maestro o la función-maestro:

³³⁷ Rancière, “Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière”, p.245. La traducción es mía.

Para mí la función del maestro es ser quien propone, en un momento dado, un objeto singular, un paisaje un tanto misterioso, una pregunta que se nos viene encima y ante la cual hay que reaccionar. En el fondo, maestro es todo lo que nos provoca y, eventualmente, todo lo que nos va soplando respuestas con respecto a la provocación.³³⁸

Educación y emancipación

Anteriormente sólo he querido señalar algunas pistas en el pensamiento de Rancière para pensar el problema de la escolarización y su relación con la política. Ahora quisiera dar un paso más para pensar sobre la idea más amplia de educación. ¿Hay una manera de establecer un vínculo entre la filosofía de Rancière y la educación? De ser así, ¿cómo sería esta relación? ¿Cuáles serían sus consecuencias para la forma en que entendemos la educación?

De manera tácita los dos capítulos anteriores han tratado de sentar las bases para que la primera pregunta sea respondida afirmativamente. Sí, hay una relación muy fuerte entre Rancière y educación y de allí pueden derivarse consecuencias importantes que pueden divergir en grado sumo de las líneas tradicionales de pensamiento sobre educación. De hecho, pienso que no es arriesgado decir que el núcleo de la filosofía de Rancière apunta directamente hacia una tematización filosófica de la educación del hombre. En otras palabras, creo que en un sentido la filosofía de Rancière puede leerse como una filosofía de la educación.

¿Cuál es este núcleo filosófico al que me refiero? Es la emancipación; en el fondo, el discurso de Rancière es un discurso **sobre** emancipación. O tal vez sería más preciso decir que el suyo trata de ser un **discurso emancipador**. Tal como dije en el capítulo II, el propio acto de escribir se vuelve en Rancière un elemento indispensable para poner en acto las capacidades del sujeto y, por lo tanto, también es importante la forma en que se desenvuelve el discurso. ¿Qué hace un texto? ¿Trata de instruir? ¿Presupone la desigualdad de las inteligencias, la incapacidad del lector de hacer

³³⁸ Rancière, *El método de la igualdad*, p.76.

algo con lo que se le ofrece? O más bien, ¿apela a la autonomía del lector ofreciéndole una serie de escenas abiertas a la interpretación? Entonces ya en la sola construcción del texto se encuentra el primer gesto de Rancière en favor de la emancipación. El segundo gesto son sus relatos –si es que así puedo llamarle al contenido de su obra. ***La noche de los proletarios, El maestro ignorante y El desacuerdo*** son relatos sobre la emancipación de los sujetos y las comunidades. Vuelven a poner en escena eventos históricos que bajo una nueva luz aparecen como algo más que meros efectos de la dominación o la ignorancia de los involucrados. Jacotot y sus alumnos, los proletarios del siglo XIX o una protesta de plebeyos en la antigua Roma salen de las sombras en las que las sabias explicaciones habían relegado sus voces y sus acciones y pasan a ser, bajo la pluma de Rancière, verdaderas escenas de igualdad que trastornan el tiempo de la dominación.

Ahora bien, pienso que la emancipación –el núcleo de las reflexiones de Rancière– es la clave para derivar nuestras reflexiones sobre la educación. A continuación quisiera desarrollar esta idea y argumentar que el encuentro entre emancipación y educación no puede ser sino polémico, transgresor.

Un punto en común entre emancipación y educación es que ambas se preocupan sobre todo por la ***identidad***, ya sea de los individuos o de las colectividades. Es un tema que concierne a ambas. Al menos en las culturas occidentales en casi todos los tiempos de que tenemos noticia se ha entendido que educar es una forma de incidir en la identidad de las personas. Eso es válido para quienes, como Aristóteles o Locke, veían en el niño una ***tabula rasa*** sobre la cual imprimir las costumbres y conocimientos para convertirlo en un buen miembro de la sociedad civil. Pero también es cierto para quienes creen ver en el hombre una serie de potencialidades dadas por naturaleza que hay que desarrollar mediante la cultura, como es el caso del pensamiento alemán desde el siglo XVIII. Algo similar podría decirse de las ideas de Sócrates y los sofistas en la antigüedad acerca de la ***paideia*** como formación del espíritu. El elemento básico de la educación sigue siendo un proceso de transformación de la identidad, sea como sea que ésta se entienda.

A su vez, la emancipación tal como la teoriza Rancière implica un trabajo profundo sobre la identidad. De hecho, lo central de estar emancipado es el acontecimiento de una transformación de la identidad. Es la transgresión de la identidad dada por la adopción de otra que se elige en virtud de un principio de igualdad. Esto es lo que se observa en aquellos proletarios del siglo XIX que deseaban ser estetas, tal como los artistas más acomodados de su sociedad. Similar caso es el de los estudiantes que Jacotot emancipaba, pues se daban cuenta de que su situación desigual en la jerarquía social no estaba atada a una desigualdad de las inteligencias: la sola evidencia de su aprendizaje “sin maestro” cambiaba por completo la manera de verse a ellos mismos y de ver a los demás. Daban nuevas respuestas a las preguntas tradicionales de la identidad: ¿quién soy yo? ¿Quién eres tú?³³⁹

Entonces, la identidad es el tema principal de la emancipación y la educación, entendida esta última en términos globales. Sin embargo, antes de desarrollar esta idea hay que precisar que la relación entre ambas debe ser polémica. La emancipación debe interrogar o intervenir polémicamente a la educación.

En efecto, es preciso tomar en cuenta que la mera noción de educación entronca en una idea de desigualdad. Distinguimos entre quien está educado y quien no lo está. Pero esta distinción no es neutral. No es como quien dice azul y rojo. Hay por supuesto una carga valorativa. La educación es por principio un privilegio y es privilegiar ciertos procesos de formación o creación de identidad frente a otros, que se juzga ilegítimos. Está la persona educada con una serie de características que se tienen en alta estima y está aquella que carece de las mismas.

Es lo mismo que ocurría con la palabra escuela. El espíritu que anima a la educación es el de su vieja antecesora: la *scholé* griega. Es ese tiempo que se roba al reino de la necesidad y que se destina a la formación del espíritu. Aristóteles recomienda el uso de la *mousiké* (música y poesía y las demás inspiraciones de las musas) como elemento indispensable en la educación de los ciudadanos de la *polis*. Además de ayudar a reponer las fuerzas físicas, la *mousiké* es una actividad libre y gratuita que

³³⁹ Carlos Pereda, “La identidad en conflicto”, en Enrique Hülsz y Manuel Ulacia (eds.), *Más allá del litoral*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994, p.361.

se inserta en la *scholé*, en el tiempo de las clases privilegiadas para el cuidado del alma. “Una educación basada exclusivamente en lo útil no sería digna de hombres libres y magnánimos: desde los orígenes de la civilización, ‘es evidente que hay una cierta educación que debe darse a los hijos, no porque sea útil ni necesaria, sino porque es liberal y noble’.”³⁴⁰ La *scholé* es una condición necesaria de la educación.

Para un griego, quien participa de la cultura, educación o *paideia* es sólo el *demos*, el grupo privilegiado de hombres libres. La cultura griega es una cultura de la nobleza y la excelencia (*areté*). Con razón Jaeger, en su voluminosa *Paideia*, no dedicó a los esclavos y artesanos un solo apartado.³⁴¹ Esto es natural si se considera que para un griego antiguo estos personajes no podían participar de la excelencia, no está educado.

La misma lógica de distinción puede verse en las subsecuentes épocas de la cultura occidental. La educación es la corona espiritual del hombre con ocio.

Por eso insisto en que la lógica de la emancipación debe intervenir lo que hay de desigualitario en la idea de educación. Ya vimos anteriormente que Rancière, lejos de criticar la herencia aristocrática de la escuela, la adopta polémicamente. Pues justo eso es lo característico de la lógica emancipatoria, preguntar qué es común y de qué modo lo es; cuestionar las falsas evidencias que naturalizan un estado de cosas.

En cierto sentido, la forma que propongo para que la emancipación intervenga la lógica educativa es análoga a la manera en que Rancière enfrenta la emancipación a la filosofía con la pregunta inaugural de la propia filosofía: ¿quién tiene derecho a pensar?³⁴² ¿A qué actividades se les reconoce la participación de la inteligencia y a cuáles no? Pues para Rancière la filosofía ha tratado de cercar su propio dominio que monopoliza el intelecto. En este sentido, también la distinción que inaugura la educación es análoga a la distinción filosófica del pensamiento. ¿Quién puede pensar? ¿Quién está educado? La función de la emancipación es preguntar cuáles

³⁴⁰ Giovanni Lombardo, *La estética antigua*, p.108. La cita entre comillas simples corresponde a Aristóteles, *Política*, 8, 3, 1338a.

³⁴¹ Cfr. Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*.

³⁴² Rancière, *El tiempo de la igualdad*, p.28.

procesos de formación de la identidad son considerados legítimamente educativos y en razón de qué. ¿Cuáles son las evidencias que supuestamente permiten distinguir al educado del no educado?

Estas preguntas tienen una intención democrática con respecto a la educación. Porque si la educación es tradicionalmente el privilegio de *algunos*, la emancipación la atraviesa poniéndola a disposición de *cualquiera*. Es una apropiación ilegítima de la educación.

Pero, ¿qué quiere decir esto? En primer lugar, no significa traer la educación para todos, extraer una suerte de modelo formativo acabado al que todos tendrían derecho a acceder. Es todo lo contrario; significa una apertura para ver como educativos procesos que un orden social determinado no considera como tales. Significa ser sensible a la riqueza formativa de ciertos eventos y acciones de las personas que la perspectiva consensual tiende a interpretar como no válidos. Con esto, no debe entenderse que **se predica una postura simplista de 'lo educativo de todo'**. Hacerlo sería caer en una posición consensual. Hablar desde la emancipación es hablar desde el desacuerdo (*mésentente*), la polémica que inaugura el momento de la política. Desde este punto de partida, la educación se realiza como un proceso de *subjetivación*, que consiste en rechazar una identidad dada y construirse otra. En ese sentido es que la educación y la emancipación se intersectan.

¿Cuál es la naturaleza de esta intersección entre emancipación y educación –o, si se quiere, emancipación como educación–? Quisiera proponer que lo esencial de este encuentro es su vinculación con la estética.

En el Capítulo II traté de explicar cómo para Rancière la emancipación o subjetivación tiene un marcado carácter estético. Primero desarrollé la noción de estética en su sentido general como un tipo de realidad del orden de lo simbólico: es un tejido de ideas, percepciones, discursos, etc., que determinan, entre otras cosas, nuestra manera de pensar (sentir, percibir) la política y la dominación. Sin embargo, este orden estético o reparto de lo sensible tiene la cualidad de ser maleable, es transformable mediante acciones que igualmente son estéticas. Es lo que Rancière entiende por política: esos gestos que dejan cicatrices en el reparto de lo sensible y

hacen ver la igualdad de un grupo que se constituye como tal. Luego –y este es el punto que me interesa rescatar–, me enfoqué en los individuos y en aquellas prácticas estéticas por medio de las cuales se emancipan y que al mismo tiempo constituyen la prueba de su emancipación. Para emanciparse los individuos ejercen un trabajo muy profundo sobre su identidad a través de diversas prácticas estéticas. **Y de acuerdo con Rancière, éstas son en primer lugar “posibilidades de aprender y de sentir de modo diferente”**³⁴³. Es en este punto en el que se puede trazar el contacto con la educación, que desde esta perspectiva sería una educación estética. Explico este punto a continuación.

El sentido de estas “posibilidades de aprender y de sentir de modo diferente” que constituyen la educación de los individuos puede interpretarse como el proceso de subjetivación: rechazar una identidad dada y construirse una nueva. Es difícil definir esta forma de educación, sobre todo porque la forma del discurso de Rancière se resiste a este tipo de tratamiento. Pero es posible tratar de comprender lo que significa recordando las narraciones que Rancière nos ofrece en sus obras. Esto es claro en *La noche de los proletarios* y *El maestro ignorante*. En la primera de estas obras se observa cómo los obreros producen formas de vida y sensibilidades distintas de aquellas a las que supuestamente están destinados por su origen social. La segunda trata de cómo la subversión en la forma de enseñanza puede provocar cambios radicales en la personalidad de los individuos, ya sea de dependencia o autonomía para aprender cualquier cosa. Así pues, la sensibilidad no debe entenderse en este contexto como limitada al ámbito artístico, por más que en *La noche de los proletarios* parezca que se acentúa este aspecto. Educación estética o emancipación no significan algo así como educación artística. A lo que se refieren es a una forma más amplia de entender toda la identidad del individuo y la manera en que se enfrenta a un mundo configurado de manera desigual. Educación estética sería en primer lugar la revocación de la desigualdad que ‘aparece’ y se hace ‘evidente’ en un reparto de lo sensible. Esta revocación se lleva a cabo por medio de una práctica de la igualdad en uno mismo.

³⁴³ Rancière, “Entrevista a Jacques Rancière. Desarrollar la temporalidad de los momentos de igualdad”, en *La noche de los proletarios*, p.14.

La educación estética inaugura un cambio global en el sentir de la persona con respecto a sus propias capacidades y su propio mundo cuando se presupone la igualdad. En opinión de Rancière, la experiencia del mundo es muy distinta según se proceda presuponiendo la igualdad o la desigualdad:

Se trata de partir del punto de vista de la igualdad, de afirmarla, de trabajar presuponiéndola para ver todo cuanto puede producir, para maximizar todo lo que pueda darse de libertad y de igualdad. Quien parte, por el contrario, de la desconfianza; quien parte de la desigualdad y se propone reducirla, jerarquiza las desigualdades, jerarquiza las prioridades, jerarquiza las inteligencias y reproduce indefinidamente la desigualdad.³⁴⁴

Al mismo tiempo se tiene que recordar que esta afirmación de otra identidad presupone al otro en la medida en que la emancipación es una puesta en escena de la igualdad, de prácticas visibles de la igualdad. Quien se afirma a sí mismo supone que hay otro a quien se está dirigiendo, incluso cuando el otro se niega a escuchar o ver.³⁴⁵ Por ello, la emancipación no implica una dicotomía entre individuo y comunidad. Es la unión de ambas en el proceso educativo de salir de la minoría:

El emancipado no es antes que nada alguien que milita por una causa, es antes que nada alguien que cambia su manera de ser, que opera una estilización de su conducta. La emancipación no conoce, por tanto, la separación de lo individual y lo colectivo. La luz no se divide. El poder mismo reside en el esfuerzo individual por avanzar en el conocimiento, en el ardor en propagar las ideas emancipadoras.³⁴⁶

En suma, la relación entre emancipación y educación es la idea de estética. La educación así entendida comprende simultáneamente la potenciación de las capacidades de las personas en el plano individual y en el colectivo. Es decir, que **además tiene un potencial político que nace de la voluntad de “propagar las ideas emancipadoras”**. La transformación de la sensibilidad estética de los individuos, cuando se construyen otra forma de vida, tiene la capacidad de propagarse y tal vez

³⁴⁴ Rancière, *En los bordes de lo político*, p.73.

³⁴⁵ Rancière, “Politics, Identification and Subjectivization”, October, Vol. 61, *The Identity in Question* (Summer, 1992), p.62.

³⁴⁶ Rancière, “La escena revolucionaria y el obrero emancipado. (1830-1848)”, en *Historia Social*, No.2, Autumn, 1998, pp.9-10.

instituir en la vida colectiva nuevas prácticas, nuevas experiencias y nuevas escenas de visibilidad.

Creo que esa sería la principal propuesta de la filosofía de Rancière a la filosofía de la educación a través de sus ideas sobre la emancipación individual y política. Estas ideas quizá repercutan en el campo de la educación de modo análogo a como lo han hecho en el pensamiento político. Pues parece que el pensamiento político de los siglos XX y XXI, y que Rancière critica, comparte ciertas características con la forma en que tradicionalmente ha sido pensada la educación desde los griegos hasta la actualidad. Me refiero a las ideas de proyecto e institución.

Por proyecto entiendo en general la voluntad de prever los efectos o resultados de la educación. Esto implica casi siempre la idea de progresión e ideales concretos. Concebir un proyecto educativo supone fijar un fin bien determinado al cual se llegará procediendo de un estado de no-educación a uno de educación. Esto es verdad especialmente para la mayoría de los proyectos educativos ilustrados. Sin embargo, aunque sea en menor medida, la voluntad de proyectar se encuentra en casi toda idea sobre educación. Piénsese, por ejemplo, en el ideal ciudadano de la Atenas de los siglos V y IV a.C. o en la educación moral cristiana en la Edad Media y el Renacimiento.³⁴⁷

Lo subversivo de la idea de emancipación de Rancière es que no hay un proyecto; no hay ideales, no hay caminos, el resultado no es previsible. Al contrario, lo que más interesa en la emancipación como educación es el presupuesto de igualdad que rige la acción. El resultado no sólo es imprevisible, sino indiferente, porque la emancipación no tiene formas definidas, es siempre contingente. Su único principio universal es la igualdad. Pero no es un ideal al que hay que llegar, sino un punto de partida siempre actualizable, disponible para quien quiera verificarlo en sí mismo y en los demás.

³⁴⁷ Por ejemplo, los famosos “espejos de príncipes”, textos educativos muy populares durante el Renacimiento en que se resumían los ideales cristianos bajo los que el joven príncipe tenía que ser educado.

En cierta forma, la paradoja de la educación sin proyecto que extraigo de mi lectura de Rancière arraiga en la paradoja que hace más de dos siglos Schiller propuso en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*: el principio de la educación estética es el juego y el juego es la actividad que por definición tiene su fin en sí misma. De ahí la tesis schilleriana expresada en la carta XV: “El hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y *sólo es enteramente hombre cuando juega*”³⁴⁸. El hombre es perfecto cuando se le abandona a la libre experiencia del juego estético; su educación pasa por los caminos indeterminados de la autonomía estética.

El otro aspecto común a las ideas educativas es el de institución. Por institución entiendo la durabilidad necesaria que se exige tácitamente para que algo sea **considerado válido**. Lo que se busca con ello es ‘hacer escuela’, generar una influencia durable en el orden de la sociedad. Esto abarca tanto a la institución estatal que quiere centralizar y difundir ciertas formas de convivencia como a la cultura entendida globalmente en su función educadora; por ejemplo, la *paideia* griega.

Pero la emancipación rechaza esta forma de validez que se asienta en el cuestionable criterio de la durabilidad. La crítica de Rancière es que por lo general este criterio es usado para legitimar ciertas prácticas de la política frente a otras. En el caso de la educación creo que pasa lo mismo; se privilegia los grandes movimientos, la acción ‘organizada’, proyectada y luego asegurada sobre las bases firmes de portavoces legítimos. Pero hacer institución y hacer comunidad son nociones que cobran un significado muy diferente en Rancière. Instituir significa aquí dar comienzo a otra temporalidad, a un tiempo de igualdad que suspenda la lógica normal del aparato social: “La cuestión no es cuánto dura una organización, sino lo que hace con este tiempo, es decir, cómo transforma este tiempo en algo político. Para decirlo de otro

³⁴⁸ Friedrich Schiller, *Kallias/Cartas sobre la educación estética del hombre*, XV, p.241. En realidad, Rancière es un gran lector de Schiller y ve en él a uno de los primeros pensadores que presintieron y teorizaron sobre una nueva forma de experimentar el mundo estéticamente. Es lo que Rancière llama propiamente “revolución estética”. (Cfr. Rancière, “La revolución estética y sus resultados” [versión electrónica], en *New Left Review*, 14, Marzo-Abril, 2002, pp.118-134 y Rancière, “Schiller y la promesa estética”, en Antonio Rivera García (ed.), *Schiller, arte y política*, pp.91-107).

modo, es un asunto de qué formas de presente son portadoras de futuro [*future-bearing*].”³⁴⁹ En ese sentido, una educación emancipadora puede instituir su propio tiempo para producir otras identidades de manera contingente al tiempo ordinario. Pero también para crear momentos y espacios de comunidad en el encuentro con el otro en el marco de la **inteligencia que pertenece a todos: “El futuro de la emancipación sólo puede consistir en el desarrollo autónomo de la esfera de lo común creada por la libre asociación de los hombres y las mujeres que ponen en acción el principio de lo igualitario”**³⁵⁰, comunidades políticas que también son comunidades educativas en virtud del poder de producir subjetividades imprevisibles y liberadoras.

Para finalizar, una última observación. Si sigo hasta el final el argumento de la emancipación de Rancière en la lectura educativa que propongo de él, entonces cabe plantear lo siguiente: si la política (y la emancipación) para Rancière es la excepción al orden normal, ¿acaso la educación debe entenderse también como un proceso excepcional? De todo lo expuesto anteriormente, esta es la consecuencia lógica. De aceptarse, la educación vendría a oponerse a lo que normalmente entendemos por educación. La educación sería la ruptura con esos procesos que creemos que nos forman o al menos significaría la relativización de los mismos.

En apariencia esta idea se alinearía bien con varias concepciones marxistas de la educación que proponen la toma de conciencia frente a los procesos meramente ideológicos. La verdadera educación vendría con la renuncia a la ideología. Sin embargo, eso sería olvidar que es precisamente contra ese tipo de discursos que Rancière desarrolla sus reflexiones sobre política y estética. La emancipación no es una toma de conciencia o una adquisición repentina del conocimiento de la explotación. No es un tránsito de lo falso a lo verdadero, de la ignorancia al conocimiento ni de lo inauténtico a lo auténtico. Es la transgresión de las fronteras

³⁴⁹ Rancière, “Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière”, p.250. La traducción es mía.

³⁵⁰ Rancière, “¿Comunistas sin comunismo?”, en *Momentos políticos*, p.147.

sensibles, es descubrir que incluso en el centro del orden de la necesidad es posible ser y hacer otra cosa.

Si entendemos la educación en esos términos, como emancipación, entonces sí, la educación es excepcional.

Conclusiones

Comencé esta tesis con el objetivo de mostrar que la obra de Rancière tiene importantes aportaciones que hacer al campo de la educación, específicamente a la filosofía de la educación. Ahora, al final del recorrido, creo haber logrado en cierta medida mi propósito.

Mi tarea consistió no en desarrollar un discurso rancieriano de la educación, sino que me limité a indicar que seguramente este discurso es posible porque hay claves en la obra de Rancière que vuelven sugerente una lectura desde la educación. Dichas claves las encontré en sus ideas de emancipación y política, centrales en su pensamiento. Como ya lo mencioné en la introducción a este trabajo, con esto no estoy diciendo que Rancière sea un pensador de la educación, pero sí me parece un autor cercano a los motivos e intereses de la educación en su sentido amplio. A partir de mi lectura, no me parece aventurado decir que aunque Rancière es un filósofo que se ha preocupado por hacer evidentes los problemas del discurso de la filosofía política y sus relaciones con la práctica de la política, su contrapropuesta a los filósofos y políticos, su discurso emancipatorio, se plantea en la línea de la problemática de la educación de los individuos.

El razonamiento que subyace a lo anterior es que hablar de política implica la mayoría de las veces hablar de educación. Esto es algo que los griegos sabían muy bien. La formación del ciudadano fue un asunto que preocupó a Platón y que lo llevó a dedicarle un lugar en sus diálogos más extensos, *República* y *Leyes*. Aristóteles hizo lo propio en la *Política*. En nuestra era, del liberalismo y el marxismo, dos de las filosofías políticas más influyentes, han salido multitud de discursos sobre la educación.

Siguiendo esta tesis, la originalidad de Rancière consistiría en la negativa a proponer un nuevo proyecto político/educativo que vendría a satisfacer las necesidades impuestas por la vida en comunidad. La razón es que la misma noción de comunidad está atravesada por contradicciones internas que siempre refutan el ideal filosófico

de la unidad y la estabilidad, lo cual obliga a elegir entre dos opciones: o bien, no existe la comunidad ni la igualdad y sólo hay orden de la jerarquía, dominación, o bien, las nociones de comunidad y política tienen que ser redefinidas. Al optar por la segunda alternativa, Rancière renuncia a viejas categorías que habían impregnado el discurso de la filosofía política y admite la contingencia, la atemporalidad y la igualdad radical en la práctica y el discurso de la política. La clave es la emancipación, la salida de la minoría. Pero esta idea no tiene ya el sentido socialista que adquirió durante el siglo XIX, es decir, el sentido de conducir a las masas en orden hacia la construcción de una comunidad funcional. Para Rancière, se refiere, en un nivel más básico, a la mera capacidad de hacer y pensar por uno mismo, tal como puede leerse en Kant (en cierto sentido) y en Jacotot. El compromiso con esta idea, a riesgo de ser incoherente, recusa toda voluntad de proyecto, de determinación, de dominación o **‘embrutecimiento’**. **En este caso, la emancipación se convierte en el esquema vacío** de lo que puede ocurrir cuando las personas actúan bajo el presupuesto de la igualdad de las inteligencias. Es entonces cuando hay posibilidad de comunidad. Sólo se necesita enfrentar dos inteligencias y que al menos una de ellas crea en la igualdad de las inteligencias. A Jacotot le bastó con enfrentar la inteligencia de sus alumnos con la inteligencia del libro abierto para emanciparlos y hacer comunidad.

Por supuesto, esta nueva idea de la emancipación y la política no tendría sentido sin hacer explícitas sus relaciones con la estética. A lo largo de los tres capítulos de esta tesis busqué destacar el papel fundamental que la estética juega en el pensamiento político de Rancière: la política es ante todo un evento estético; por eso, también la emancipación lo es. Emanciparse no es tanto un problema epistemológico como un asunto de prácticas, de formas de visibilidad, de experiencias que modifican el marco perceptual (o *reparto de lo sensible*) que determinan lo que se da a sentir.

A mi juicio, es en esta redefinición de la emancipación y la política en donde se pueden encontrar los elementos referentes a la educación. Al menos esto es verdad si queremos entender la educación en un sentido polémico que disienta de aquello que usualmente llamamos con ese nombre. Emancipación como educación, es decir, la formación de la propia identidad a través del propio esfuerzo regido por el principio de la igualdad.

Me parece que la propuesta de Rancière es una de las más sólidas y coherentes de la actualidad en lo que se refiere a proyectos de emancipación. No viene a ofrecer la panacea de nuestros males ni a profetizar el derrocamiento del capitalismo, pero tampoco es un pesimista. Ofrece, en cambio, una nueva mirada sobre los objetos de la experiencia común y sugiere maneras en que éstos pueden cambiar un poco nuestras vidas. Por esta razón, creo que también desde la educación podemos aprender de Rancière a deshacernos de los viejos fantasmas y de las palabras que quieren hacerse pasar por algo más que palabras. Su lectura nos advierte del conformismo que a veces contamina toda propuesta que vincula la política y la educación, sobre todo cuando ésta se ve al servicio del estado. Pero también nos pone en guardia contra los proyectos alternativos que se proponen como emancipatorios, que muchas veces resultan más conservadores que los primeros. Bourdieu alguna vez dijo que **“el ultraizquierdismo es frecuentemente una forma de conservadurismo.”**³⁵¹

Como dije al comienzo de estas conclusiones, en esta tesis me limité a señalar los puntos en que la filosofía de Rancière tiene algo que decir a la educación. Por lo que queda un campo abierto que puede ser explorado desde esta perspectiva. Por mencionar un tema, sería interesante estudiar a fondo los elementos más directamente estéticos en su relación con la educación. Sobre todo en los últimos años, Rancière ha trabajado en la caracterización de lo que denomina **“régimen estético del arte”**, entendido éste como una modalidad del pensar y el sentir que se ha desarrollado desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Para ello, Rancière se ha apoyado en la revolución que implicó la estética kantiana y la forma en que ésta fue enlazada con la política y la educación por Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Creo que sería interesante investigar algunas de estas directrices, poner a prueba la lectura de Rancière o desarrollar sus consecuencias para la educación en algún sentido particular. Por supuesto, esta es sólo una de otras tantas vías para abordar la filosofía de Rancière.

³⁵¹ Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, p.136.

Obras consultadas

Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Oscar del Barco, Enrique Román, Oscar I. Molina, 17ª ed., México, Pasado y Presente, 1988.

_____ *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnecker, 2ª ed. (corr. y aum.), México, Siglo XXI, 1968.

_____ *Para leer* El Capital, trad. Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 1990.

Aranda, Jesús, “Manipulan a los padres’ de los normalistas: secretario Vidal Soberón”, *La Jornada en línea*, 10 de diciembre de 2014: <<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/12/10/lamentable-que-grupos-saquen-raja-del-dolor-por-normalistas-marina-5985.html>>.

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, 5ª ed., Madrid, Gredos, 2013.

_____ *Política*, trad. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

Aranda, Jesús, “Manipulan a los padres’ de los normalistas: secretario Vidal Soberón”, *La Jornada en línea*, 10 de diciembre de 2014. Consultado el 16 de septiembre de 2015: <<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/12/10/lamentable-que-grupos-saquen-raja-del-dolor-por-normalistas-marina-5985.html>>.

Barrón, María Concepción y Gómez, Luis Fernando, “La flexibilidad curricular, única alternativa para la formación profesional universitaria?”, en *Coloquio internacional: la educación desde la perspectiva de la mundialización globalizada*, 1999

Baumgarten, Alexander G., *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, trad. José Antonio Míguez, 3ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 1964.

Bayer, Raymond, *Historia de la estética*, trad. Jasmín Reuter, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Bingham, Charles y Biesta, Gert, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, London/New York, Continuum, 2010.

Bourdieu, Pierre, *Capital cultural, escuela y espacio social*, comp. y trad. Isabel Jiménez, 2ª ed. (rev y corr.), México, Siglo XXI, 2011.

_____ *Cuestiones de sociología*, trad. Enrique Martín Criado, Madrid, Istmo, 2003.

_____ *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, trad. Ma. del Carmen Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus, 1998.

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, s.t., México, Fontamara, 1995.

_____ *Los herederos: los estudiantes y la cultura*, trad. Marcos Mayer, México, Siglo XXI, 2008.

Bozal, Valeriano (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. I, 2ª ed., Madrid, Visor, 2000.

Deranty, Jean-Philippe (ed.), *Jacques Rancière. Key Concepts*, Durham, Acumen, 2010.

Elvira Vargas, Rosa, “Llama Peña a ‘superar’ el caso Ayotzinapa”, *La Jornada en línea*, 29 de agosto de 2015. Consultado el 16 de septiembre de 2015: <<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/12/04/el-caso-ayotzinapa-marca-la-historia-del-pais-dice-pena-nieto-167.html>>.

Fernández Martorell, Concha, *Estructuralismo: lenguaje, discurso, escritura*, Barcelona, Montesinos, 1994.

Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____ “*Omnes et singulatim: Towards a Criticism of ‘Political Reason’*”, [version electronica] en The Tanner Lectures on Human Values

[<http://tannerlectures.utah.edu/>], October, 1979, pp.225-254. Consultado el 20 de septiembre de 2014: <<http://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/f/foucault81.pdf>>

Franzini, Elio, *La estética del siglo XVIII*, trad. Francisco Campillo, Madrid, Visor, 2000.

García de Cortázar, Fernando y Lorenzo Espinosa, José M., *Historia del mundo actual (1945-1995). I. Memoria de medio siglo*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1996.

Gosepath, Stefan, “Equality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Consultado el 29 de junio de 2015: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/equality/>>.

Rockhill, Gabriell y Watts, Philip (eds.), *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*, Durham/London, Duke University Press, 2009.

Hallward, Peter, “Jacques Rancière and the Subversion of Mastery”, [version electronica] en *Paragraph*, Volume 28, Issue 1, March 2005, pp. 26-45. Consultado el 10 de enero de 2015: <<http://www.euppublishing.com/doi/abs/10.3366/para.2005.28.1.26>>.

Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, trad. Juan Antonio Bravo, Buenos Aires, Debate, 2004.

Hechinger, Fred M., “About Education; French Socialist Takes a Conservative Stand”, June 18, 1985, *The New York Times*. Consultado el 1 de octubre de 2015: <<http://www.nytimes.com/1985/06/18/science/about-education-french-socialist-takes-a-conservative-stand.html>>.

Hewlett, Nick, *Badiou, Balibar, Rancière. Rethinking Emancipation*, London/New York, Continuum, 2007.

Jacotot, Joseph, *Enseñanza universal. Lengua materna*, trad. Pablo Ires (pról. de Jacques Rancière), Buenos Aires, Cactus, 2008.

- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Machado, 2003.
- _____ *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, México, Taurus, 2013.
- _____ “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *En defensa de la Ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba, 1999.
- Kurlansky, Mark, *1968. El año que conmocionó al mundo*, trad. Patricia Antón, Barcelona, Destino, 2005.
- Laval, Christian, “Christian Laval. La escuela no es el laboratorio de una empresa”, Entrevista por Lourdes Martí Soler, en *Cuadernos de Pedagogía*, N°346, Mayo, 2005, pp.44-50. Consultado el 2 de octubre de 2015: <http://cise.pucp.edu.pe/docs/la_escu_laboratorio.pdf>.
- Lewis, Tyson E., *The Aesthetics of Education. Theatre, Curiosity, and Politics in the Work of Jacques Rancière and Paulo Freire*, New York/London, Bloomsbury, 2014.
- Lombardo, Giovanni, *La estética antigua*, trad. Francisco Campiño, Madrid, A. Machado Libros, 2008.
- López Ocampo, Carlos Francisco, *Política de la desarticulación*, tesis de Maestría en Filosofía, FFyL, UNAM, 2012.
- Martínez Lobatos, Lilia, “El curriculum flexible: retos ante una formación para la innovación”, en Barrón, C., *Currículum y actores. Diversas miradas*. Colección pensamiento universitario CESU-UNAM, 2004, pp.51-87.
- Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en Bolívar Echeverría (trad.), *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, México, Ítaca, 2011.

- Mas Torres, Salvador, *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid, Istmo, 2003.
- May, Todd, *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière. Equality in Action*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- _____ *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.
- Orozco Fuentes, Bertha, “Origen de la noción de flexibilidad y su llegada al campo del currículum: más allá de la visión económica informacional”, en B. Orozco (coord.), *Currículum, experiencias y configuraciones conceptuales en México*. UNAM/IISUE, 2009, pp. 67-102.
- Pelletier, Caroline, “Emancipation, Equality, and Education: Rancière’s Critique of Bourdieu and the Question of Performativity”, [version electronica] en *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 30 (2), 2009, pp.137-150. Consultado el 10 de enero de 2015: <<http://eprints.ioe.ac.uk/3196/>>.
- Pereda, Carlos, “La identidad en conflicto”, en Enrique Hülsz y Manuel Ulacia (eds.), *Más allá del litoral*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1994.
- Platón, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, varios trads., Madrid, 7ª ed., Gredos, 2014.
- _____ *Diálogos IV: República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2008.
- _____ *Diálogos VIII: Leyes (Libros I-VI)*, trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999.
- Puiggrós, Adriana, “Educación neoliberal y quiebre educativo”, en *Nueva Sociedad*, no. 146, nov-dic., 1996, pp.90-101. Consultado el 10 de enero de 2015: <http://www.nuso.org/upload/articulos/2549_1.pdf>.

Rancière, Jacques, “Against an ebbing tide: An interview with Jacques Rancière”, en Paul Bowman y Richard Stamp (eds.), *Reading Rancière. Critical Dissensus*, London/New York, Continuum, 2011.

_____ “Ecole, production, égalité”, en *L'école de la démocratie*, Horlieu Éditions, 1988, pp.2-13. Consultado el 6 de octubre de 2015: <horlieu-editions.com/textes-en-ligne/politique/ranciere-ecole-productionegalite.pdf>.

_____ *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva visión, 2012.

_____ *El espectador emancipado*, trad. Ariel Dilon, Buenos Aires, Manantial, 2010.

_____ *El filósofo y sus pobres*, trad. Marie Bardet y Nathalie Goldwaser, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento/Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), 2013.

_____ *El maestro ignorante. Cinco lecciones para la emancipación intelectual*, trad. Núria Estrach, Barcelona, Laertes, 2003.

_____ *El malestar en la estética*, trad. Miguel Petrecca, Lucía Vogelfang y Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.

_____ *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*, trad. Pablo Betesh, Buenos Aires, Nueva Visión, 2014.

_____ *El odio a la democracia*, trad. Irene Agoff, Madrid, Amorrortu, 2006.

_____ *El reparto de lo sensible. Estética y política*, trad. Cristobal Durán *et al.* Santiago de Chile, LOM, 2009.

_____ *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, trad. Javier Bassas Vila, Barcelona, Herder, 2011.

- _____ *En los bordes de lo político*, trad. y present. Alejandro Madrid, 2ª ed., Buenos Aires, La Cebra, 2010.
- _____ “Entrevista con Jacques Rancière”, en “Dossier. A propósito de *El maestro ignorante*, de Jacques Rancière”, Entrevista por Andrea Benvenuto, Laurence Cornu y Patrice Vermeren, en *Revista Educación y Pedagogía*, vol. XV, No.36, mayo-agosto, 2003, pp.15-27.
- _____ “Hablar de crisis de la sociedad es culpar a sus víctimas”, *Público*, Consultado el 19 de junio de 2015: <http://www.publico.es/culturas/hablar-crisis-sociedad-culpar-victimas.html>.
- _____ “La escena revolucionaria y el obrero emancipado (1830-1848)”, en *Historia Social*, No.2, Autumn, 1998, pp.3-18. Consultado el 7 de septiembre de 2014: <<http://www.jstor.org/stable/40337009>>.
- _____ *La lección de Althusser*, trad. Agustina Blanco, Santiago, LOM, 2013.
- _____ *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, trad. Emilio Bernini y Enrique Biondini, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- _____ *La palabra muda. Ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. trad. Cecilia González, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009.
- _____ “La revolución estética y sus resultados”, [versión electrónica] en *New Left Review*, 14, Marzo-Abril, 2002, pp.118-134. Consultado el 14 de julio de 2015: <<http://newleftreview.es/14>>.
- _____ *Momentos políticos*, trad. Gabriela Villalba, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2010.
- _____ “On ignorant schoolmasters”, en Bingham, Charles y Biesta, Gert, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, London/New York, Continuum, 2010.
- _____ *Política, policía, democracia*, trad. María Emilia Tijoux, Santiago, LOM, 2006.

_____ “Politics, Identification and Subjectivization”, *The Identity in Question* (Summer, 1992), October, Vol. 61, pp. 58-64. Consultado el 5 de julio de 2014: <<http://www.jstor.org/stable/778785>>.

_____ “Schiller y la promesa estética”, en Antonio Rivera García (ed.), *Schiller, arte y política*, Murcia, Universidad de Murcia, 2010, pp.91-107.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Rockhill, Gabriel, “Appendix I: Glossary of technical terms”, en Rancière, Jacques, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, pp.80-93.

Ross, Kristin, “Rancière and the Practice of Equality”, en *Social Text*, No. 29 (1991), pp.57-71. Consultado el 15 de septiembre de 2015: <<http://www.jstor.org/stable/466299>>.

Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, 24ª ed., Buenos Aires, Losada, 1945.

Schiller, Friedrich, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. Jaime Feijóo y Jorge Seca, Barcelona, Anthropos, 1990.

Smith, Jason E. y Weisser Annette (eds.), *Everything is in Everything. Jacques Rancière. Between Intellectual Emancipation and Aesthetic Education*, Zurich, Art Center Graduate Press/JRP-Ringier, 2011.

Sonderegger, Ruth, “Do we need others to emancipate ourselves? Remarks on Jacques Rancière”, *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, 2014, Issue 1, pp.53-67. Consultado el 10 de septiembre de 2015: <<http://www.krisis.eu/content/2014-1/krisis-2014-1-07-sonderegger.pdf>>.

Touchard, Jean (ed.), *Historia de las ideas políticas*, trad. J. Pradera, 5ª ed., Madrid, Tecnos, 1983.

Urdániz, Teófilo, *Historia de la filosofía*, vol. VIII. Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana, 2ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

Vargas, Rosa Elvira, “Llama Peña a ‘superar’ el caso Ayotzinapa”, *La Jornada en línea*, 29 de agosto de 2015: <<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/12/04/el-caso-ayotzinapa-marca-la-historia-del-pais-dice-pena-nieto-167.html>

Wahl, François, *¿Qué es el estructuralismo?*, trad. Andrés Pirk, Buenos Aires, Losada, 1975.