



**Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía**

**LA PALABRA EN EL PENSAR POLÍTICO  
DE JACQUES RANCIÈRE**

**Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía**

**CAMILA VILLARROEL RIVERA**

**Profesores guías:**

**Carlos Contreras Guala  
Claudia Gutiérrez Olivares**

**Santiago, Chile  
2012**

*A mis padres.  
Por su cariño, su confianza y su apoyo incondicional  
durante todos estos años.*

*Y a mis amigas y amigos.  
Por las conversaciones que enriquecieron estas ideas  
y por las palabras que infundieron el ánimo para escribirlas.*

## ÍNDICE

	Página
<b>RESUMEN</b>	4
<b>INTRODUCCIÓN</b>	5
<b>CAPÍTULO 1:</b> El orden de la desigualdad	11
<b>CAPÍTULO 2:</b> La igualdad, el punto de inicio y el punto de apoyo de la política	18
2.1 La igualdad como punto de inicio	18
2.2 La igualdad como punto de apoyo	23
<b>CAPÍTULO 3:</b> La interrupción y la argumentación, las lecciones del proletariado	29
3.1 Sobre la interrupción	29
3.2 Sobre la argumentación	33
<b>CAPÍTULO 4:</b> La autonomía y la fraternidad, las lecciones del ignorante	37
4.1 Sobre la autonomía	37
4.2 Sobre la fraternidad	42
<b>CONCLUSIONES</b>	47
<b>BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA</b>	50

## RESUMEN

El siguiente trabajo tiene el carácter de una sistematización y de un análisis de los contenidos de las obras escritas por el filósofo francés Jacques Rancière entre los años 1980 y 1990. Su objetivo general es abordar el concepto de «palabra» e inquirir sobre su relevancia para la práctica política como la entiende él. Esto se pretende llevar a cabo teniendo como guía la hipótesis central de que aquélla es una noción clave que no sólo define al hombre como tal, sino que dependiendo de la manera en la que sea pronunciada, ésta permite concebirlo como sujeto político, al mismo tiempo que hace de base para la postulación de la igualdad y de la posibilidad de efectuar cambios en la realidad.

**Conceptos claves:** Palabra, discurso, igualdad, emancipación, política, policía, sociedad y comunidad.

## INTRODUCCIÓN

### El pensar político de Jacques Rancière

Jacques Rancière es un filósofo francés, nacido en Argelia en el año 1940. Estudió en la Escuela Normal Superior de París y, actualmente, enseña en la Escuela de Postgrado Europea en Saas-Fee y es profesor emérito de política y estética de la Universidad de París VIII.

Señalemos también que, siendo estudiante, fue discípulo de Louis Althusser y participó en la redacción de *Para leer el Capital* en el año 1965, junto a Etienne Balibar, Pierre Macherey y Roger Establet. Fueron los acontecimientos que tuvieron lugar en Mayo del 68 los que instalaron una distancia entre él y el marxismo que representaba su maestro. Luego, en 1974 Rancière publicó *La lección de Althusser*, una obra que si bien no tiene como objetivo ni dar las razones de dicho distanciamiento ni criticar exhaustivamente los planteamientos de Althusser, deja claro que uno de los puntos en los que se originó esta ruptura es la afirmación de la incapacidad del pueblo que se desprende del enfoque cientificista con el que Althusser aborda la relación saber-poder. En otras palabras, el althusserianismo afirma que la dominación funciona presentándole a los sujetos dominados otra realidad que les oculta sus leyes y de la cual ellos no pueden tomar conciencia si no es a través de un saber científico y, por otro lado, esta es la denuncia que hace Rancière a los althusserianos: Sus discursos condenan la dominación al mismo tiempo que la propagan, porque entablan un círculo vicioso declarando desde un principio que el sujeto no puede “curarse” por sí mismo de la ilusión que le es impuesta y abandonándolo a ese estado luego de ver cómo fracasaban las empresas predicativas que prometían llevarles la ciencia emancipadora (Rancière. 2010a: XVI). Así, adoptando una posición contraria a su maestro, lo que nuestro autor propone –y esto es lo que hizo que se le vinculara con la Revolución Cultural China– es que se debe partir de la presuposición opuesta, vale decir, de la afirmación de la capacidad del dominado (de las masas),

ya que desde aquí es posible “fundar ambos, el poder del pensamiento y las dinámicas de emancipación” (Rancière. 2010a: XVII).

Ahora detengámonos un breve instante en la particular forma de escribir que tiene nuestro autor, ya que en ella descubrimos el carácter político de su pensamiento sobre la política. Y es que es en este gran detalle, en esta manera de narrar los episodios de emancipación de los proletarios o las aventuras de los sansimonianos, que se concretiza y se hace evidente la adopción por parte del Rancière de la postura que afirma la capacidad del dominado. A propósito, en el año 2010, en una entrevista sobre de *La noche de los proletarios*, el filósofo francés sostiene que hay “una diferencia de estatuto entre dos tipos de discursos: aquellos que expresan una condición social y los que explican, a la vez, esa condición y las razones por las que se expresa de cierta manera” (Rancière. 2010b: 8). Los segundos discursos, cuya forma es la que por lo general adoptan los discursos académicos, se caracterizan porque el autor opaca la palabra de los obreros que en sí misma constituye un acontecimiento mediante la intromisión de sus propios razonamientos. Es más, podríamos decir que quienes están explicando afirman la prioridad de su palabra pretendiendo dar razones a un discurso que ya tiene una razón propia (la cual permanece enmudecida) y, al hacerlo, paradójicamente reproducen la jerarquía contra la que se pronuncian. En cambio, dado que nuestro trabajo se enfoca en el tema de la palabra, es preciso subrayar que el discurso de Rancière está marcado por el reconocimiento de la legitimidad de la palabra de aquellos a los que no se les ha dado la palabra y eso es un modo de conjurar la reproducción del orden que es causa de esta exclusión en primer lugar. Siendo así, sus obras, sobre todo las primeras, como *La noche de los proletarios* y *Breves viajes al país del pueblo*, pueden ser vistas como un conjunto de relatos y testimonios de los obreros, de las mujeres y de los sansimonianos, articulados por el filósofo para construir una historia que nos hace llegar el sentido que portan las voces de sus protagonistas. Y, en esta misma línea, sus libros posteriores (desde el año 1990 en adelante) podrían ser entendidos como un acercamiento a aquellos articuladores o claves de lectura

propuestos por nuestro autor en la construcción de esta historia, que de ningún modo pretende reducir aquello de lo que se trata.

Rancière sostiene en variadas ocasiones que sólo hay dos alternativas: o se afirma la igualdad de las inteligencias o bien la desigualdad. Nosotros agregamos que aquello puede hacerse en un estadio teórico y en otro práctico, y que únicamente afirma la igualdad quien cree que todos son igualmente capaces y quien, además, trata a los otros como si sus inteligencias fueran efectivamente iguales, logrando así hacer coincidir ambos estadios. Esto es lo que vemos en Rancière y sostenemos que constituye el gesto inaugural de su pensamiento: Es un trabajo que tiene como objeto y reconoce la inteligencia de los obreros emancipados, escuchando su palabra, hablándonos a través de ella y que reconoce la nuestra también toda vez que sus discursos se nos ofrecen como un coro de voces cuyo canto tenemos que discernir y no como una explicación impositiva. Así pues, asumiendo todas las dificultades que pueda traer consigo esta forma de escribir que no discrimina palabras, vamos a adentrarnos en ella.

## **La palabra**

El siguiente trabajo tiene como objetivo central el estudio del concepto de «palabra» e inquirir sobre su relevancia para la política tal como la plantea Rancière. Para ello, el carácter que tendrá esta investigación será el de una sistematización de los contenidos y de un análisis de sus obras. Partimos, pues, de la base de que dicha noción es clave en tanto que define al hombre como tal y posibilita que se vincule con otros hombres y, por otro lado, dado que la política para nuestro autor no es el quehacer determinado exclusivo de los políticos y autoridades, sino que es un determinado tipo de acción que surge en la contingencia misma para poner en cuestión las colecciones y las ordenaciones que determinan a nuestra sociedad, sostenemos que la importancia de la palabra radica en que dependiendo del modo en que se pronuncie, dará lugar a la política de la emancipación. En otros términos, diríamos que estamos rastreando en

Rancière algo así como un acto de habla político, uno en que el hablante transgreda la identidad social que se le impone y sus restricciones, modificando así su campo perceptivo y la manera que tiene de relacionarse con los otros. Y es que, en definitiva, lo que vemos y queremos transmitir es que únicamente gracias a la palabra podemos pensar en la igualdad de las inteligencias y en la posibilidad de efectuar cambios en la realidad, vale decir, ella viene a ser el medio a través del cual la toma de conciencia del estado de dominación se transforma en una práctica política emancipadora.

Existen varias otras nociones que se asocian al concepto de palabra, como discurso, habla, lengua, lenguaje, etcétera. De alguna u otra manera, nosotros iremos recogiendo todos estos sentidos, pero haciendo las distinciones pertinentes, es decir, en ocasiones hablaremos expresamente de la lengua materna, otras del acto comunicativo y así sucesivamente, porque si bien lo que nos interesa es un término específico, aludir al dominio conceptual al que pertenece podría llegar a enriquecer aún más nuestra perspectiva. Luego, más precisa y delimitadamente, por «palabra» entenderemos dos cosas: la facultad de hablar y el pronunciar discursos. Para entender qué queremos decir con lo primero y, más adelante, para explicitar que nos estamos refiriendo a este sentido, recurriremos al término φωνή (*phoné*), que significa voz humana, lenguaje y denota los ruidos que emitimos para comunicar algo. Mientras que si queremos hacer uso de la segunda acepción, hablaremos del λόγος (*lógos*), que es una palabra que porta un sentido y remite a la razón, a la inteligencia y a la capacidad discursiva del emisor.

Las claves de lectura concernientes a la política y a la palabra que esbozamos anteriormente, apuntan al hecho de que una palabra que se escucha como *phoné* se haga oír como un *lógos*, y que es en esta circunstancia donde la política tiene lugar y produce efectos. Remarquemos el distanciamiento que hay con respecto a la tradición en esta hipótesis: Rancière ha redefinido el concepto de política y una forma de expresarlo es decir que la ha liberado del dominio del *lógos*, privilegio de algunos y la ha desplazado, dejándola en suspenso, esperando a que aquel que no tiene palabra la tome, para así poder actualizarse. Teniendo

todo esto presente, diremos que la investigación que desarrollaremos a continuación se va a ocupar de dicho tránsito, abordándolo primero desde una perspectiva predominantemente teórica para después buscarlo en los acontecimientos políticos concretos sobre los que tratan las obras que vamos a estudiar.

### **Sobre la presente investigación y la estructura del texto**

Nuestra investigación considera la crítica que Rancière le hace a Althusser, pero se distancia de esta relación y tendrá como objeto las obras de Rancière comprendidas entre los años 1980 y 1990, las cuales nombramos a continuación: *La noche de los proletarios*. *Archivos del sueño obrero* (1981), *El maestro ignorante* (1987), *Breves viajes al país del pueblo* (1990), *En los bordes de lo político* (1990) y *Política, policía y democracia* (1990). Para trazar dicho límite nos hemos ceñido al estudio de la trayectoria de nuestro autor hasta el año 2009 realizado por Christian Ruby, que sostiene que su pensamiento ha ido teniendo un desarrollo evolutivo –no meramente lineal–, a partir de lo cual propone una lectura que distingue cuatro etapas (Ruby. 2011: 16). La primera de ellas, precisamente, es la que está marcada por su relación con Althusser y comprendería tanto los trabajos realizados con él, como los análisis de discursos y los trabajos críticos emprendidos contra él. Un ejemplo de esto es el texto ya mencionado, *La lección de Althusser* (1974), en el que Rancière tiene por objetivo develar la lógica, el lenguaje y las formas de razonamiento y de conocimiento que subyacen a los discursos de un marxista como su maestro. A partir de aquí –de la segunda etapa en adelante– es que el pensamiento de nuestro autor empieza a enunciarse en términos positivos, que empiezan a entrar en juego conceptos de la filosofía política clásica que han sido re-significados y de los que Rancière se ha apropiado para dar cuerpo su filosofía. Dicho brevemente, la segunda etapa viene a ser aquella en la que el filósofo se enfoca en la palabra y en las prácticas de los proletarios y aborda la experiencia del maestro Jacotot; en la tercera cobra

protagonismo el binomio política-policía entrelazado con el concepto de lo sensible y sus divisiones y comienza a estudiar temas como la historia y la literatura; y la cuarta etapa es aquella en la que, a raíz del tema de lo sensible, se repiensa la noción de estética y cobra especial relevancia el concepto de subjetivación.

Las restricciones de tiempo y espacio para desarrollar esta investigación constituyen la única razón que presentamos para limitarnos al estudio de la segunda etapa del pensamiento del filósofo francés. No obstante, cabe señalar que una comprensión más profunda del tema que nos proponemos abordar ameritaba tener en consideración la totalidad de las obras que se encuentran disponibles, de manera que los planteamientos siguientes bien podrían considerarse como una etapa inicial de una empresa mucho más grande.

Finalmente, el presente texto se encuentra dividido en cuatro capítulos: El primero nos introducirá al aparato conceptual utilizado por el filósofo para referirse al presente estado de cosas, a la sociedad y las dinámicas de dominación. La segunda parte aborda el tema de la igualdad de las inteligencias y su relación con el lenguaje, para proyectar desde aquí la acción política. En efecto, diremos que la palabra es el medio a través del cual se denuncia, cuestiona y fractura el orden de la desigualdad y describiremos este proceso desde una perspectiva predominantemente teórica (aunque nunca llega a ser puramente especulativa). Y, por último, el tercer y el cuarto capítulo estarán dedicados a las interpretaciones de los episodios de emancipación sobre los que nos cuenta Rancière, buscando en ellos las figuras que encarnan los conceptos antes mencionados y poniendo especial atención a los modos en los que sus protagonistas se toman la palabra.

## CAPÍTULO 1

### El orden de la desigualdad

La experiencia nos proporciona la evidencia suficiente para sostener que vivimos en una sociedad saturada de determinaciones: Cada uno tiene una delimitada ocupación y según sea ésta, adopta un cierto modo de ser. Asimismo, todos los espacios y los tiempos se ocupan y se viven como si sólo pudieran ser ocupados y vividos de una única manera, de la manera establecida. Y agreguemos que esta asignación de roles y distribución de particularidades en ningún caso es igualitaria, antes bien, se erige sobre el presupuesto de que todos somos de “naturalezas” distintas y, por lo tanto, a todos nos corresponderían diversas propiedades y ocupaciones. En otras palabras, todos tenemos una noción de lo que es “normal”, la totalidad de nuestro entorno se encuentra sistematizada y regulada ya sea implícita o explícitamente y, querámoslo o no, todos participamos de este orden desigual y jerárquico, aunque esto no significa que seamos sus fieles adeptos o que no lo pongamos (o podamos ponerlo) en cuestión tanto en el ámbito teórico como en el práctico.

Desde luego que nada de esto nos causará sorpresa, puesto que si bien este orden es una realidad actual, se trata de una concepción de la sociedad y del hombre presente en la tradición filosófica desde Platón. De hecho, si nos remitimos a *La República*, recordaremos que la *polis* se compone de tres grupos o clases: los gobernantes, los guardianes y los artesanos, pero no sucede que el quehacer de cada uno define lo que son, sino que es al revés. Ya nos lo dice Platón a través del conocido mito fenicio del que quería apropiarse para persuadir a los ciudadanos: El dios modeló a los gobernantes con oro, a los guardianes con plata y a los artesanos con hierro y bronce, de manera que en la composición de cada uno ya está prefijado todo lo que le conviene tener y hacer (República III, 415a). Hagamos memoria también de una de las ideas centrales de esta obra, a saber, que cada cosa tiene una función (ἔργον), una producción, un trabajo que únicamente ella puede hacer, o mejor dicho, que sólo ella puede llevar a cabo de

manera óptima, puesto que es un hacer que se deriva de su propia naturaleza (República I, 353a-e) y el cumplimiento de esta función es posible gracias a la excelencia (ἀρετή) que cada cosa posee. Luego, la justicia en el nivel de la *polis* se define como “la realización de la propia labor por parte de la clase de los negociantes, de los auxiliares y de los guardianes, de modo tal que cada uno haga lo suyo en el Estado” (República IV, 434c). Esto es lo que convierte en justa a la *polis* y –como la justicia es su ἀρετή– la pone en una posición óptima para cumplir con su propósito que no es otro que la felicidad de la mayoría. Lo contrario, es decir, la intromisión de una clase en las actividades de otra y la mezcla entre clases sería sinónimo de devastación. Paralelamente, es a partir de esta idea de justicia a gran escala que se induce que, a nivel individual, la justicia tiene lugar cuando cada parte del alma –la racional, la irracional y la apetitiva– realiza lo que le es inherente. Se sigue de todo esto que, como la excelencia del alma también es la justicia y entre sus funciones se encuentran prestar atención, gobernar, deliberar y vivir, la realización por parte de cada uno de los aspectos del alma de lo que le es propio la hará justa y por ende, hará que las funciones ya mencionadas sean ejecutadas de la mejor manera, lo que traerá consigo la felicidad del hombre.

El pensamiento político de Rancière se encuentra en una posición totalmente contraria con respecto a estos planteamientos platónicos cuyos vestigios podrían ser rastreados hasta la actualidad. No obstante, hemos de precisar que el filósofo francés desarrolla sus propias categorías para referirse al presente estado de cosas y para describir lo que él entenderá por política. Teniendo esto mente y para comenzar a dar cuenta del análisis que él hace de la ordenación de la sociedad, diremos que existen dos factores que intervienen en su configuración: Uno de ellos es la lógica del ἀρχή (*arkhé*) y el otro es la policía.

En primer lugar, la palabra *arkhé* significa gobierno, pero también inicio, por consiguiente, el verbo ἄρχω (*arkho*) denota la acción de gobernar y de comenzar, de ser el que va a la cabeza. Ahora bien, esta lógica se instala en el ámbito del accionar y nos dice que el actuar y el padecer son propiamente excluyentes, de manera que uno no puede gobernar y ser gobernado ni guiar y ser guiado al

mismo tiempo. En términos gramaticales podríamos decir que la voz, aquello que nos expresa la situación del sujeto con respecto de la acción, es activa o bien pasiva y, por lo tanto, hay un sujeto agente y hay otro objeto o sujeto que es paciente. Esto quiere decir que no hay espacio para la voz media, se cierra la posibilidad de que el sujeto ejecute una acción y a su vez reciba su efecto. Sin embargo, no debemos perder de vista que el núcleo de esta idea no es la negación de la reciprocidad en la acción, sino la afirmación de la desigualdad de las capacidades de los sujetos. Seguiremos ahondando en esta noción más adelante y pondremos énfasis en el rol que juega con respecto a la política, pero por lo pronto, es preciso que quede establecido lo siguiente:

“En materia de *arkhé*, como en cualquier otra, la lógica normal quiere que haya una disposición particular a actuar que se ejerce sobre una disposición específica a padecer. La lógica del *arkhé* supone así una superioridad determinada que se ejerce sobre una inferioridad determinada”. (Rancière. 2006: 63)

En segundo lugar, el otro factor que anunciábamos que interviene en la configuración social es la policía, pero no debemos entender bajo este concepto la mano autoritaria del Estado que se extiende con fuerza para hacer cumplir el orden público y velar por la seguridad de sus ciudadanos. Antes bien, la policía es una forma de contar las partes de una comunidad que “sólo cuenta con partes reales, con grupos efectivos definidos por las diferencias en el nacimiento, las funciones, los lugares y los intereses que constituyen el cuerpo social, con exclusión de todo suplemento” (Rancière. 2006: 70). Siguiendo en esta misma línea, diremos que la policía es aquello que fija quién es quién y qué es qué para así poder contar y designar, operaciones que lleva a cabo en la medida en que abarca (agota) a todas las partes de una comunidad. Dicho de otro modo, la policía es un principio de ordenación que se instala en la realidad concreta, y por esto es que se dice también que es la “intervención que prescribe lo visible y lo

invisible, lo decible y lo indecible” (Rancière. 2006: 33), y que “su esencia es un cierto reparto de lo sensible” (Rancière. 2006: 70).

Para dilucidar qué quiere decir todo esto, aclaremos que en este caso lo sensible no se reduce a las cosas materiales ni a las impresiones que tengamos de ellas, antes bien, una forma de mirar esto con un poco más de amplitud nos llevaría a pensar lo sensible como el testimonio de un común en el que se ha impreso un cierto orden. Expresándolo con mayor precisión, ocurre que si abordamos sólo este concepto, nos daremos cuenta de que lo sensible no porta una configuración que le sea esencial, sino que puede proyectarse en él tanto el orden de la dominación –que instaure qué/quién es perceptible en el espacio en común y cómo habrá de serlo–, como su contrario, la política tal y como la entiende Rancière, tema que trataremos en profundidad más adelante, pero que, en resumidas palabras, sería una práctica que tiene por fin agrietar el orden policíaco y desafiar sus restricciones con respecto a lo sensible. Ruby explicará esto, la doble posibilidad de percibirse que tiene lo sensible, diciendo que:

“«Sensible» se vuelve un término encargado de representar el modo inmanente sobre el que se realiza la organización de la dominación social y política y, simultáneamente, una experiencia política irreducible al orden de aquello que normalmente es entendido conceptualmente (sea el Estado, el gobierno, la policía, la suma de las partes).” (Ruby. 2011: 25).

A continuación, cabe mencionar que en nuestro idioma la palabra “reparto” [*partage*] no nos alcanza a decir en qué consiste el corazón de la policía, no obstante, podemos superar esta deficiencia recurriendo al griego. Y es que se nos dice que el reparto de lo sensible es el “*nemeîn* sobre el cual se fundan los *nomoi* de la comunidad” (Rancière. 2006: 70). Pues bien, por un lado, el verbo *νέμειν* (*nemeîn*) significa dividir, repartir, distribuir, pero también poseer, tener y ocupar, y, por otro, el sustantivo *νόμος* (*nomos*) significa tanto costumbre, como orden, norma, ley y prescripción. Por lo tanto, cuando pensamos en el reparto de lo

sensible, nos estamos refiriendo a una división de lo común y a una asignación de las partes resultantes de esta división a partes bien definidas de la comunidad, o bien, a la partición por la que compartimos lo común y sobre la cual se funda aquello que consideramos lo normal, esto es, una ley tácita que nos dice qué es lo propio de quién. En palabras del filósofo:

“Este reparto debe entenderse en el doble sentido de la palabra: lo que separa y excluye, por un lado, lo que hace participar, por otro. Un reparto de lo sensible es la manera como se determina en lo sensible la relación entre un común repartido y la repartición de partes exclusivas” (Rancière. 2006: 70).

Dicho todo esto, nos resulta evidente cómo la conjunción de la lógica del *arkhé* –que apelando a una supuesta diferencia en las cualidades o naturaleza de los sujetos, introduce una separación definitiva entre el que guía y el que sigue, entre el que manda y el que obedece– con la policía –que precisamente va a inculcar este modelo en el plano de lo sensible determinando quiénes son los primeros y quiénes son los segundos y, en definitiva, qué es lo que le va a corresponder a cada cual– tiene como resultado este orden de la desigualdad en el que todos participamos por igual. Y puesto que la desigualdad es el padre putativo de la jerarquía, es en virtud de estas distinciones (arbitrarias e infundadas) que se establece, en el plano de lo práctico, la subordinación de aquellos a quienes les corresponde trabajar con sus manos a quienes fueron destinados al pensamiento y así también va a tener lugar, en el plano perceptivo, la instauración de lo visible y lo invisible, de lo audible y lo no audible. Un ejemplo de esto es la división entre los poseedores del *lóγος* (*lógos*) y los que sólo tienen *φωνή* (*phoné*). Los primeros son aquellos que pueden emitir una palabra que sí puede escucharse, esto es, una que porta un sentido y una razón y que les permite discernir lo justo y lo injusto, mientras que a los segundos se les atribuye un lenguaje equiparable a la voz de los animales, ya que únicamente les permite expresar sus padecimientos y no se consideraría digna de ser escuchada.

Asimismo existe la división de aquellos que tienen tiempo y los que no lo tienen, los que viven en la temporalidad del conocimiento de las causas y los que viven en la temporalidad del trabajo. Y la tercera forma que adopta esta división que eventualmente abordaremos es aquella que distingue a los sabios de los ignorantes. En fin, lo que resaltamos ahora y retomaremos más adelante es que todas ellas son maneras en las que la policía inflige un daño a la igualdad.

Por otro lado, recordemos que la política para Rancière no es aquello que trata sobre los asuntos del Estado ni del poder ni de las ideologías, antes bien, decimos que la política es la lección que nos da el pobre, que es el tránsito por medio del cual una *phoné* se oye como *lógos*. Mas aclaremos todo esto: En primer lugar, hemos optado por introducir el tema de la política en estos términos – presentarla como una lección, como un acontecimiento presto a ser interpretado y no como un concepto a definir– atendiendo al hecho de que, para nuestro autor, la política no es algo establecido, estático y necesario, sino que surge a través de escenas conflictivas, en la contingencia. En segundo lugar, al decir “pobre” no queremos nombrar a un determinado grupo social que tiene bajos ingresos económicos ni a la típica figura del trabajador sufriente, sino que “pobre” viene a ser todo aquel que *no cuenta* (Rancière. 2006: 65), es decir, aquel cuya palabra no se oye, aquel que vive en el tiempo del trabajo, el ignorante, entre muchos otros. Todos ellos presos de una identidad, fijados a un lugar, sometidos a una norma, invisibles e inaudibles producto de un cierto reparto de lo sensible, pero que no se resignan a ello. Por consiguiente, que la política sea concebida como la instancia en la que una *phoné* se oye como *lógos* tiene que ver con que un pobre tome parte y se haga contar, con que haga patente su exclusión y se incluya en un común por medio de la transgresión del reparto que lo ha perjudicado. La política se constituye así en contra de la policía y, en términos positivos, viene a ser otra manera de contar las partes de una comunidad, una afirmación de la heterogeneidad y de la multiplicidad.

En resumen, política son todos los actos emprendidos a partir de la presuposición de la igualdad y que buscan socavar los cimientos de este orden desigualitario, no obstante, esto no implica que la política se reduzca a aquellos

episodios revolucionarios que buscan re-estructurar la sociedad, pues como veremos más adelante, la puesta en jaque del principio de la desigualdad, en el plano de lo social, tiene que ver con formas de resistencia y, en el plano individual, con un modo distinto de habitar y percibir el mundo. Por otro lado, cuando la política y la policía se encuentran, se dice que dicho encuentro adopta la forma del tratamiento de un daño, precisamente, de ese daño que la policía inflige a la igualdad y esto es lo que viene a mentar la expresión “lo político” (Rancière. 2006: 17). En otras palabras, lo político viene a identificarse con aquellas escenas en las que se pretende tratar el daño que constituye la exclusión de algunos de la participación de un común, mediante la verificación de la igualdad o emancipación, temas en los que ahondaremos a continuación.

## CAPÍTULO 2

### La igualdad, el punto de inicio y el punto de apoyo de la política

#### 2.1 La igualdad como punto de inicio

Para entender cómo se instala la igualdad en el pensamiento político de Rancière, es necesario que precisemos qué mienta dicho concepto en este contexto, ya que no se trata de un atributo que se extiende a todos los hombres ni de una cualidad que podamos rastrear ya sea biológica o sociológicamente. Comencemos por aclarar que el hecho de que insinuemos (y más adelante sostengamos firmemente) que el orden jerárquico que describimos anteriormente se fundamenta sobre una ficción desigualitaria, no implica que abogemos por la realidad incuestionable de la igualdad. Antes bien, la igualdad viene a ser una propiedad suplementaria (Rancière. 2010c: 16), es decir, algo que nosotros le añadimos al hombre para volverlo íntegro, de manera que la propuesta (y apuesta) que se nos está dirigiendo es que la igualdad no es una verdad, pero sí es una opinión y, más específicamente, una opinión concerniente a las inteligencias que se instala en el ámbito de lo político desde el momento en el que nos proponemos buscarle algún uso o utilidad. Por todo esto, antes de proseguir con esta formulación de la igualdad, nos es preciso detenernos brevemente en la noción de inteligencia:

En la obra *El maestro ignorante*, luego de descartar la materialidad de la inteligencia, o mejor dicho, la reducción de ésta al órgano cerebral, se la caracteriza como una potencia indivisible que todos poseemos indistintamente<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En el Capítulo III del *Maestro ignorante*, titulado “La razón de los iguales”, se desarrolla una discusión en torno al tema de la igualdad de las inteligencias, donde se aborda el asunto de la inmaterialidad. En breves palabras, contra la postura de los fisiólogos, que apuesta por una fiel equivalencia entre la inteligencia y el cerebro, Rancière deja que la realidad hable por sí misma: Si los fisiólogos más radicales están en lo cierto, entonces “los espíritus superiores –es decir, los cerebros superiores– controlarían de hecho a los espíritus inferiores tal como el hombre controla a los animales” (Rancière. 2003: 66), no cabría pensar en la emancipación, ni discutir sobre la legitimidad del poder, ni habría gobiernos ni leyes, sólo la dominación silenciosa de cerebros más perfectos sobre los más defectuosos. Y con respecto a la indivisibilidad de la inteligencia, pues se sigue bastante de la inmaterialidad de ésta, sólo habría que agregar que esta cualidad de

Así pues, la inteligencia recoge la multiplicidad de las facultades y operaciones concernientes al pensamiento, de manera que comprendemos, memorizamos, juzgamos, relacionamos, calculamos, etcétera, en virtud de una y la misma potencia que todos tenemos por igual, aunque no todos la actualicemos del mismo modo. Esto último implica que no hay gente más capaz que otra o más inteligente, lo que sucede es que la inteligencia no se pone en acto por sí misma, requiere de una fuerza que la presione, por lo tanto, todas las diferencias que podemos ver a este respecto entre un individuo y otro –diferencias que los partidarios de la desigualdad quieren hacer pasar por evidencia– apuntarían como causa a una voluntad perezosa y no necesariamente a una inteligencia deficiente. Por otra parte, agreguemos que la inteligencia es nuestro distintivo con respecto al resto de los animales, ya que ella conlleva la posesión de un lenguaje articulado que nos permite comunicar nuestros pensamientos y, en definitiva, ella es la causa de que el hombre sea un animal razonable y sociable. Y a propósito de este triángulo conceptual que se está bosquejando, cuyos vértices son: lenguaje, inteligencia e igualdad, Rancière nos dice:

“La inteligencia no es el poder de comprensión mediante el cual ella misma se encargaría de comparar su conocimiento con su objeto. Ella es la potencia de hacerse comprender que pasa por la verificación del otro. Y solamente el igual comprende al igual. *Igualdad e inteligencia* son términos sinónimos, al igual que *razón y voluntad*.” (2003: 97. Cursivas en texto original).

Así pues, esta equivalencia entre inteligencia y lenguaje es la puerta de entrada al tema de la opinión de la igualdad de las inteligencias. Somos iguales en tanto que somos parlantes, o mejor dicho, el ser parlantes nos exige partir de la presuposición de que somos seres iguales en el plano de las inteligencias, o

---

indivisible está en relación directa con la proposición “*Todo está en todo y todo está en Telémaco*” (2003: 39), que es uno de los ejes articuladores del texto, y que significa que en cada obra (pintura, libro, escultura, etc.) podemos encontrar toda la potencia de la inteligencia humana y, por lo tanto, que “[todos] podemos, en el orden intelectual, todo lo que puede un hombre” (Rancière. 2003: 39).

derechamente como dice la cita, el poder hacerse comprender necesariamente nos lleva a postular a un otro que pueda efectivamente comprendernos. Para profundizar en esta idea, recordemos que Rancière rescata la concepción de lenguaje de Jacotot, según la cual éste constituye una arbitrariedad, vale decir, el lenguaje es un conjunto de sonidos que por sí mismo está desprovisto de significados esenciales y prefijados, es pura *phoné*, y por lo tanto la situación comunicativa implica que cada uno deberá actualizar su inteligencia para dotar sus palabras de contenido, para convertir su discurso en *lógos*. Como lo expresa nuestro autor:

“La expresión igualdad de las inteligencias resume aquí dos significados fundamentales: primero, que toda frase dicha o escrita no adquiere sentido más que al postular un sujeto capaz de adivinar, mediante la aventura correspondiente, el sentido del cual ningún código ni diccionario primero asegura la verdad; segundo, que no hay dos maneras de ser inteligente, que toda operación intelectual sigue el mismo camino, el de la materialidad atravesada por la forma o el sentido, y que su morada es siempre la igualdad presupuesta de un querer decir y de un querer entender” (Rancière. 2010c: 109)

Cada vez que le dirigimos la palabra a una persona, nuestra inteligencia ha codificado o materializado nuestros pensamientos con el objetivo certero de que puedan ser aprehendidos por otro y, al mismo tiempo, la inteligencia del otro se aplicará para poder desentrañar el sentido de lo que oye. Y, como dijimos anteriormente, es esta constante traducción y desciframiento lo que nos haría ser sociables, es decir, la creencia en la igualdad que subyace a toda situación comunicativa es lo que constituiría los vínculos que nos unen en tanto que hombres, ella es el nudo de la fraternidad. Lo curioso es cómo se puede intentar negar la igualdad que fundamenta la sociabilidad y, al mismo tiempo, pretender que no se lleve consigo a la tumba toda posibilidad de vivir en sociedad. Y es que,

si relacionamos esto con lo dicho sobre el orden de la desigualdad y mantenemos a la vista la distinción entre el hombre sociable y el ciudadano, podríamos atrevernos a sostener que la sociedad es la reunión de hombres en tanto que “actores sociales”, siempre y cuando acotemos que con esto último sólo queremos designar a hombres que juegan un determinado rol, interpretando, o más bien, encarnando un personaje con características y propiedades específicas y prefijadas dentro de la sociedad. Siendo este nuestro contexto, en cualquier situación comunicativa, nuestro interlocutor siempre es considerado según su rol y él, a su vez, nunca abandona su personaje. Por ejemplo, en una escena donde un profesor dirige su palabra a un alumno, el primero en tanto que hombre presupone una igualdad en las inteligencias, puesto que efectivamente habla para que el alumno comprenda lo que oye, pero inevitablemente las posiciones de cada personaje –que uno tenga autoridad y el otro no– y las cualidades asociadas a cada uno –que uno sea superior y el otro inferior– intervienen en la comunicación, obnubilando paradójicamente la igualdad que se presupone de hecho. Esta pretensión de las relaciones sociales de ocultar la sociabilidad que las posibilita es lo que se llama la paradoja de la desigualdad. Así pues, la igualdad constituye un punto de inicio en tanto que es una presuposición a partir de la cual se detona el accionar político que descubre esta paradoja y se pregunta por sus implicaciones.

En primer lugar, habíamos establecido que la policía infligía un daño a la igualdad y esto porque ella es la impresión de la lógica del *arkhé* en nuestro campo vivencial, vale decir, es la aplicación del modelo de la desigualdad que parte del supuesto de que todos tenemos una disposición natural distinta y que aquellos que resulten ser superiores deben dominar a los inferiores. Evidentemente, el daño a la igualdad al que nos referimos no es lo mismo que la desigualdad social, la cual es un hecho absolutamente constatable. Aclaremos esta idea: Imaginemos por un instante que todos los miembros de la sociedad tienen el mismo poder adquisitivo y no existe la división entre ricos y pobres, aunque este fuera efectivamente el caso, no por ello dejaríamos necesariamente de vivir en la desigualdad radical a la que apuntamos. Y es que el daño que la policía le hace a la igualdad tiene lugar a partir de la mentira de la desigualdad.

Recordemos que tanto la igualdad como la desigualdad son una opinión, porque ninguna está comprobada ni es comprobable tampoco, por consiguiente, la mentira tiene lugar cuando afirmamos cualquiera de las dos como una verdad empírica, no siéndolo. He ahí la diferencia entre afirmar la igualdad de las inteligencias como punto de inicio para proceder con su verificación, y la afirmación de la desigualdad para justificar un orden desigual. Esta diferencia es clave, puesto que, finalmente, hará de la afirmación de la igualdad de las inteligencias un operador y de la afirmación de la desigualdad un dogma.

En segundo lugar, con relación a la política, hemos establecido que tenía que ver con el tratamiento de este daño y es precisamente aquí donde la palabra adquiere toda su importancia. En efecto, si consideramos que este daño es el fundamento de las divisiones que perjudican a aquellos que no tienen parte, a los “pobres”, es decir, a los que se les asigna la *phoné*, a los que no tienen tiempo o a los ignorantes, diremos que su tratamiento consiste en una palabra que denuncia su inconsistencia y, al mismo tiempo, restituye la igualdad en tanto que propiedad suplementaria. Además, es en función de esto último que sostenemos que la palabra que se empeña en verificar la igualdad de las inteligencias, la palabra emancipadora posee un carácter performativo, por cuanto ella es la única vía posible de descubrir la arbitrariedad de dicha desigualdad, de poner en cuestión la normatividad y la normalidad de las identidades y de abrir una grieta en el mundo social por donde pueda filtrarse la multiplicidad. En síntesis, la palabra es política en tanto que es transformadora de la realidad, transgresora del reparto de lo sensible y en tanto que instala otros mundos posibles en el mundo homogeneizado por la policía, un mundo en el que cuentan aquellos que no tenían parte.

Existen diversos registros o diversas maneras de pronunciar una palabra emancipadora: Hay quienes se toman la palabra e interrumpen, otros argumentan y demuestran y otros se empeñan en dirigirle la palabra a los hombres en tanto que tales e instalan una comunidad de los iguales. Todos esos acontecimientos – pues cada vez que alguien ha pronunciado estas palabras constituye un acontecimiento– y lo que nos pueden revelar sobre la emancipación, serán

revisados con mayor detenimiento en los capítulos posteriores. Por ahora nos enfocaremos en una palabra que, en cierto modo, abarca a todas las anteriores, ésta es la palabra que difiere y que trae consigo el surgimiento de la política de la emancipación. Esto no significa que los planteamientos siguientes sean la fórmula infalible para dar lugar a la práctica política, tampoco creemos que sea la presentación meramente teórica del asunto, puesto que nunca vamos a adentrarnos en la pura especulación. Si algo, esta revisión de la palabra discorde que sigue a la adopción de la creencia en la igualdad de las inteligencias, y de la concepción de la política como disenso que conlleva, es lo más general y todo lo que digamos sobre ella, de alguna u otra manera, puede aplicarse también a los análisis de los otros modos de pronunciar una palabra emancipadora que han de venir.

## **2.2 La igualdad como punto de apoyo**

Hemos visto cómo la igualdad es el punto de inicio, en el sentido de que es la presuposición que subyace a la reunión de los hombres y es una opinión cuya verificación va a gatillar el accionar político. Y la idea en la que profundizaremos ahora es que como esta práctica política se constituye frente al proceso político —que en su identificar y excluir desenfrenado le produce un daño a la igualdad—, el tratamiento del daño que ésta llevará a cabo consiste en una transformación que está íntimamente ligada a la palabra emancipadora. A este respecto, enfatizamos que la emancipación no es un simple darse cuenta de que la desigualdad de los hombres es un dogma y una mentira, asimismo tampoco puede ser un tomar conciencia de la igualdad, porque ya sabemos que ella no tiene lugar, sino que es algo que cada uno debe esforzarse por actualizar a cada instante, por consiguiente, la emancipación está ligada a una transformación en tanto que ella debe desplazar el mundo, insertar otro mundo en él, un mundo suplementario. Es por esta razón que nos permitimos usar la metáfora mecánica de la igualdad como un punto de apoyo: la palabra emancipadora como manifestación de un disenso

es la fuerza que actualiza la potencia de la igualdad, ahora bien, aquello no apartará la desigualdad social, pero sí la desigualdad sobre la que se fundamenta y esto impacta de manera radical nuestro campo perceptivo, pues como dice Rancière:

“La esencia de la política es el disenso. El disenso no es la confrontación de intereses u opiniones. Es la manifestación de una separación de lo sensible consigo mismo. La manifestación política deja ver lo que no tenía razones de ser visto, aloja un mundo en otro; por ejemplo el mundo donde la usina es un lugar público allí donde es un lugar privado, el mundo donde los trabajadores hablan, y habla de la comunidad, allí donde gritan para expresar su dolor [...]” (Rancière. 2006: 73)

Por otro lado, la insistencia de reducir la comunidad a la suma de sus partes, la negación de la multiplicidad y los interminables intentos por neutralizar la política es lo que Rancière llama consenso. La policía es consensual y el consenso es policíaco, vale decir, la policía establece una cierta disposición de lo sensible, barajando un número limitado de modos posibles para describirlo y a la vez esta configuración cuenta e identifica todas las partes, no dejando ningún vacío. Contrariamente, la política se instala en el disenso, pero éste no puede adoptar el modelo de una situación comunicativa cualquiera, o dicho de otro modo, definitivamente no se trata de un diálogo en el que dos interlocutores disputan en torno a algo o discrepan en sus pareceres. Lo que ocurre más bien es que hay un mundo en el que, por decirlo de alguna manera, las cosas son lo que son y el disenso tiene lugar, justamente, cuando la palabra de alguien que no cuenta (y que no se considera interlocutor) irrumpe para poner en cuestión esa disposición de las cosas y, al mismo tiempo, para poner de manifiesto que él ha sido excluido de ese mundo común por la arbitrariedad de la desigualdad, mas no por ser de hecho inferior. Por todo esto es que el disenso se define también como “el conflicto sobre la configuración del mundo común por el cual un mundo común

existe” (Rancière. 2006: 12). Entonces, en suma, diríamos que el disenso vendría a ser una disputa entre dos repartos de lo sensible y la evidencia de la coexistencia de dos mundos distintos.

Dirijamos nuestra mirada ahora a los sujetos políticos que logran configurar así su espacio. En primer lugar, estos sujetos políticos son tales porque representan la fractura de la lógica del *arkhé*, y es que ellos eran los que supuestamente tenían la sola disposición de padecer efectos, de obedecer y de seguir, pero se emanciparon, derribaron “la axiomática de la dominación” (Rancière. 2006: 65), su modo de ser y su actuar es una refutación incuestionable a esta lógica e, inversamente, es una demostración de que el vivir según la categoría de la voz pasiva no es algo que les sea propio. Es así como estos sujetos des-identificados pasan a constituir el *demos*, cuyo poder es lo que le da cuerpo y vida a la política. Sin embargo, esto puede causarnos extrañeza, puesto que por lo general *δῆμος* (*demos*) se traduce como pueblo, habitantes, población, comunidad o conjunto de ciudadanos, pero para Rancière no todos somos el *demos*, sino que aquél es un término que denota a los pobres en el sentido que ya precisamos: *Demos* son los que no cuentan, los que no se ven y no se escuchan, los que no tienen tiempo, pero advirtamos que lo son en tanto que se hacen ver y oír, de manera que “es del *demos* quien habla cuando no tiene que hablar, el que toma parte en aquello de lo que no hace parte” (Rancière. 2006: 66). Para dilucidar esta definición del *demos* y enfatizar que éste no es equiparable a la plebe turbulenta, Rancière recurre al canto XII de la *Ilíada*, ya que en el pasaje escogido Polidamante se lamenta de que su opinión no sea tomada en cuenta y exclama: “¡Héctor! Siempre en las asambleas hallas cómo censurar los buenos proyectos que expongo, porque no es adecuado que uno del vulgo exponga opiniones discrepantes en el consejo o en el combate [...]” (*Ilíada*. Canto XII, 210). Ahora bien, lo que se traduce aquí por “ser del vulgo” en realidad es “ser del *demos*” (*δῆμον ἐόντα*), pero Polidamante no es ningún aldeano incógnito, es un guerrero, hijo de un sacerdote de Apolo. Se concluye, entonces, que se llama a sí mismo un miembro del *demos* porque está diciendo algo cuando y donde no le corresponde.

Agreguemos que, como lo expresara nuestro autor, “El pueblo es la existencia suplementaria que inscribe la cuenta de los incontados o la parte de los sin-parte, sea, en última instancia, la igualdad de seres hablantes sin la cual la desigualdad misma es impensable” (Rancière. 2006: 67). Que el *demos* sea una existencia suplementaria es una forma de decir que no se identifica con ninguna clase social determinada, que no es algo concreto que pueda contarse, por eso es algo que se escapa absolutamente a la cuenta que hace el proceso policial. Este proceso quiere agotar las partes de una comunidad, no dejar vacío y lo logra, por ende, este *demos* se concibe como un suplemento, una ficción o un artificio por medio del cual se quiere instalar el proceso político, la cuenta de los incontables, en fin, la igualdad de las inteligencias, esa igualdad que todos necesitamos suponer en tanto que hombres para poder relacionarnos, pero que las relaciones sociales se empeñan por esconder. En efecto, se dice también que “pueblo es el suplemento que desune la población de sí misma, suspendiendo las lógicas de dominación legítima” (Rancière. 2006: 66). Para presentar todo esto más claramente digamos que es como si el pueblo tuviese dos cuerpos: Uno de ellos es el del pueblo según su sentido tradicional, el conjunto de la comunidad que está totalmente determinado por la lógica policíaca, lo que significa que todas sus partes están identificadas y que cuando se cuentan no hay excedente alguno. El otro cuerpo es el del *demos*, un aditamento del primero, él es el excedente, es la comunidad política que se resiste a las cuentas y que existe por una suerte de desdoblamiento que tiene lugar toda vez que se produce esta ruptura que desclasifica al “pobre” y lo hace visible y audible, señalando así la igualdad de los seres hablantes en virtud de la cual surge la desigualdad en primer lugar.

La separación del pueblo con respecto de sí mismo, o bien, la ruptura de la lógica del *arkhé*, es lo que Rancière entiende por democracia<sup>2</sup>, no un régimen político, sino *el* régimen de la política y esta ruptura tiene lugar cuando el sujeto político, que se define por su paradójica participación en el mandar (*arkhein*) y ser

---

<sup>2</sup> En ocasiones, Rancière dilucida su postura sobre la democracia y el *demos* a partir de las críticas y conceptos que desarrolla Platón al respecto. Para profundizar en esta contraposición, el lector puede remitirse a la sección 7 “Democracia y *ochlocracia*. De platón al post-socialismo”, del capítulo 1 “El fin de la política o la utopía realista”, en *Los bordes de lo político*.

mandado (*arkhomaî*) –su des-identificación o subjetivación política– declara la existencia de los que no son contados, cuenta a los sin-parte, es decir, cuando disiente, cuando insiste en la existencia de dos mundos discordantes y se inserta en otro plano perceptivo, o mejor aún, cuando transgrede las prescripciones de lo sensible que instauro la policía. En resumen: “La democracia es la institución misma de la política, la institución de su sujeto y de su forma de relación” (Rancière. 2006: 65). Siendo así, los conceptos de democracia, disenso y política están todos íntimamente atados al concepto de igualdad, la cual cada individuo debe empeñarse por verificar a cada instante y, al hacerlo, va a desplazar al mundo y modificar lo común, de manera que podrá hacer de esto también una experiencia colectiva. A propósito de esto es que se nos ofrece un claro ejemplo extraído de la vida cotidiana:

“La intervención policial en el espacio público no consiste primero en interpelar a los manifestantes sino en dispersar las manifestaciones [...] La policía dice que no hay nada que mirar en una calzada, nada que hacer salvo circular. Dice que el espacio de la circulación solo es el espacio de circulación. La política consiste en transformar este espacio de circulación en espacio de manifestación de un sujeto: el pueblo, los trabajadores, los ciudadanos. Consiste en refigurar el espacio, lo que hay que hacer, que ver y que nombrar” (Rancière. 2006: 71-72).

Así pues, concluyamos que la política interviene el reparto de lo sensible, el *nemein* que funda los *nomoi*; que el disenso es una voz que discrepa con respecto al orden establecido; y que la democracia es un régimen en el que las identidades son desarmadas para dar lugar a diversas subjetivaciones y en el que se perciben cosas sin la cortapisa de los cánones policiales. Como dijimos en la sección anterior, estos elementos se proyectarán de alguna u otra manera en todos los acontecimientos que veremos en los capítulos posteriores: En todos ellos se alzará una voz que disiente, la voz de un hombre emancipado que busca la

verificación de la igualdad y que no debe confundirse con un actor social que lucha por los intereses de su gremio, puesto que el sujeto político es aquel que siendo parte de los que no tienen parte, atiende al principio de la igualdad de las inteligencias y al hacerlo, contrapone dos repartos de lo sensible, el policíaco y el igualitario, mientras que el actor social lucha por la reivindicación de su situación y al hacerlo, abraza la identidad que le ha sido conferida. En el siguiente pasaje, Rancière expresará breve pero minuciosamente el carácter de este hombre político y el modo que tiene de instalarse en la sociedad, lo cual no hemos alcanzado más que a bosquejar, pero que veremos a lo largo del texto:

“El hombre democrático es un ser de palabra, es decir, también un ser poético, capaz de asumir una distancia entre las palabras y las cosas que no significa ni decepción ni engaño, sino humanidad capaz de asumir la irrealidad de la representación. Virtud poética que es una virtud de confianza. 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”.  
(Rancière. 2010c: 73)

## CAPÍTULO 3

### La interrupción y la argumentación, las lecciones del proletariado

#### 3.1 Sobre la interrupción

*La noche de los proletarios* (1981) es una obra en la que Rancière nos cuenta cómo un grupo de obreros, a principios del siglo XIX, emergió desde las profundidades del mundo de lo invisible y de lo indecible y se desveló para dedicarse al pensamiento, a la poesía, a la lectura y a la escritura y cómo, a través de esto, desafiaron el orden establecido según el cual ellos debían trabajar de día y descansar de noche, sometiéndose silenciosamente a los que sí habían sido destinados al pensamiento y a la palabra. Nosotros bien sabemos ya que esta disposición del tiempo y la restricción del pensar y del hablar no son metáforas, nunca lo han sido. En líneas anteriores nos hemos referido al principio del *arkhé* – principio según el cual los más capaces gobiernan a los menos–, a la policía –a la forma de contar e identificar las partes de una comunidad– y al orden social de la desigualdad que es producto de ambos y ahora todo aquello lo podemos ver concretamente en la situación de estos obreros que nos narra Rancière:

“[Estos proletarios] habían decidido, en ese tiempo, cada uno por su cuenta, no soportar más lo insoportable: no exactamente la miseria, los bajos salarios, los alojamientos nada confortables o el hambre siempre próximo, sino más fundamentalmente el dolor del tiempo robado cada día para trabajar la madera o el hierro, para coser trajes o para clavar zapatos, sin otro fin que el de conservar indefinidamente las fuerzas de la servidumbre junto a las de la dominación; el humillante absurdo de tener que mendigar, día tras día, ese trabajo donde la vida se pierde [...]” (Rancière. 2010b: 19)

Ahora bien, es preciso que hagamos presente la idea de la política como la lección del “pobre”, puesto que ese es el lente a través del cual miraremos el caso de estos obreros franceses que se emanciparon. Y es que, como lo expresa la cita, si bien es cierto que ellos realmente vivían y trabajan en condiciones inhumanas, soportando todo tipo de fatigas y pesares, esto no es eso lo que capta primeramente nuestra atención, sino los perjuicios cometidos en su contra, productos de esta repartición desigualitaria y en función de los cuales les llamamos “pobres” y, aún más que eso, en lo que nos centraremos es en esa silenciosa subversión que llevaron a cabo, en la transgresión del orden establecido que no implica necesariamente la reivindicación de sus derechos como trabajadores y todo esto con el fin de poder desentrañar cuál es la lección que nos dan.

Partamos por clarificar que la identidad del obrero trae consigo, principalmente, dos impedimentos o daños: Uno de ellos tiene que ver con la validez de su palabra (la distinción entre *phoné* y *lógos*) y el otro con el tiempo. En este apartado no abordaremos directamente lo primero, aunque al tratar lo segundo nos encontraremos con que hay quienes viven en la temporalidad de la *phoné* o de la oralidad y quienes viven en la temporalidad del *lógos* o del conocimiento. Y es que, como explica Rancière:

“Hay un tiempo ‘normal’ que es el de la dominación. Ésta impone sus ritmos, sus escansiones del tiempo, sus plazos. Fija el ritmo de trabajo –y de su ausencia– o el de los comicios electorales, tanto como el orden de la adquisición de los conocimientos y de los diplomas. Separa entre quienes tienen tiempo y quienes no lo tienen; decide qué es lo actual y qué es ya pasado. Se empeña en homogeneizar todos los tiempos en un solo proceso y bajo una misma dominación global.” (Rancière. 2010b: 9)

Así pues, nos encontramos ante un cierto reparto del tiempo que se da a distintos niveles<sup>3</sup>, pero nosotros nos enfocaremos en el plano de los individuos y de la comunidad, puesto que, como recordaremos, el concepto de *partage* mienta la idea de partición y repartición por las que los individuos comparten un común. Y es que a cada ciudadano le corresponde una cierta rutina que pertenece al desenvolvimiento (supuestamente) propio de la vida que le ha tocado y todo esto constituye un modo de experimentar lo común. Por ejemplo, a algunos les corresponde vivir en la temporalidad del conocimiento y a otros en la temporalidad del trabajo manual o técnico, por lo tanto, no erramos al señalar que existe una interrelación entre la temporalidad y la distribución desigualitaria que se ha hecho de las capacidades. En cualquier caso, la policía del tiempo no deja espacios vacíos, al igual que no deja partes de la comunidad sin contar, sino que todo está claramente identificado y no hay equívocos: El obrero no ha de tener tiempos muertos, sino que ha de trabajar y ha de reposar para recuperar las fuerzas que necesita para seguir trabajando. Es por esta razón que aquellos obreros estudiosos que hablaban como burgueses tenían que representar frente a sus patronos más que las demandas por sus salarios o sus condiciones de trabajo, tenían que establecer por sobre todo “que los proletarios deben ser tratados como seres a los que se les deberían muchas vidas” (Rancière.2010b: 21).

Frente a esto, la emancipación obrera va a consistir en “reapropiarse de esta fragmentación del tiempo para crear formas de subjetividad que vivan otro ritmo que el del sistema” (Rancière. 2010b: 9). Se trata, pues, de poner en cuestión este reparto del tiempo y esto se hace teniendo una experiencia doble del mismo, introduciendo temporalidades heterogéneas en este tiempo homogeneizado por la policía. El acceso a esta experiencia es a través de la interrupción, la cual tiene que ver con el detenimiento de la máquina “que hace funcionar el tiempo” (Rancière. 2010b: 9), máquina que en este caso vendría a ser el trabajo, puesto que es en relación con este último que se le imprime al tiempo

---

<sup>3</sup> Desde aquí se proyectan ciertas observaciones en torno a la Historia que no podríamos abordar sin, al mismo tiempo, dispersarnos y abandonar nuestra empresa actual. Si el lector quisiera ahondar en ellas, puede remitirse a la obra *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, la cual fue publicada en el año 1992 y cuenta con una traducción al español llamada *Los nombres de la historia: una poética del saber*.

un cierto ritmo. Lo que ocurrió, entonces, es que estos proletarios arrancaron sus noches a la dinámica del trabajo, según la cual las noches son para descansar, para consagrarlas a la dinámica del pensamiento, tomando para sí la capacidad de pronunciar y escribir discursos que les había sido sustraída. En otras palabras, los proletarios se emanciparon en tanto que desarmaron el carácter unitario de la temporalidad y decidieron comenzar a vivir en una temporalidad paralela que no le era propia a ningún actor social reconocible, que es la temporalidad de una subjetivación política: Nótese que son obreros que no viven en la temporalidad del trabajo y que no son burgueses que viven en la temporalidad del ocio, sino que son obreros que viven en la temporalidad del ocio. De manera que ese vivir en una temporalidad distinta que se concretiza en la pronunciación de un discurso y en la participación del mundo del conocimiento a los que, según la policía, deberían permanecer ajenos, constituye la interrupción del orden de la dominación en el ámbito del tiempo, (interrupción) que introduce la multiplicidad en él y re-distribuye capacidades y que, por lo tanto, se cuenta como una acción política.

En síntesis, podríamos decir que la emancipación en este caso consiste en actualizar la potencia igualitaria de manera que se rompa con el orden del reparto del tiempo y, junto con él, la repartición de roles. Pero esta ruptura no puede ser meramente conceptual, si quiere ser política tiene que comprometer al individuo y a la realidad perceptible. Con respecto a esto, diremos que la transformación que vive el obrero al participar, mediante la interrupción, de estos mundos distintos es la subjetivación política que nunca podrá lograrse a través del trabajo. Y es que es tan simple como que el obrero no toma conciencia de su capacidad –y por lo tanto tampoco busca la manera de vivir la desigualdad según la forma de la igualdad– aferrándose a una identidad que se erige sobre la mentira de la desigualdad y que últimamente siempre lo remite a la ignorancia y a la cualidad de padecer acciones en lugar de emprenderlas. Esto ya lo averiguarían los sansimonianos que protagonizaron uno de los *Breves viajes al país del pueblo*: Estos apóstoles querían que el obrero tomara conciencia de su potencial a través del trabajo y fundar una comunidad en torno al mismo y, para lograrlo, tenían que abandonar sus ocupaciones, fueran éstas profesiones, oficios o la vida ociosa y “*comulgar*

con los obreros” (Rancière. 1991: 28. *Cursivas en texto original*), dedicándose al trabajo que les fuera asignado. Pero grande fue la decepción cuando se dieron cuenta que la experiencia de haberse transformado en proletarios, en lugar de abrirle paso a la igualdad, los hizo padecer en carne propia la marginación del mundo de la palabra y del pensamiento, viéndose a sí mismos absorbidos por la “soledad del trabajo sin verbo” (Rancière. 1991: 31). He aquí, pues, que la emancipación siempre partirá desde la individualidad y en la creencia de la igualdad, nunca como proceso social y mediante la afirmación de una identidad tal, ella no es equiparable a la ausencia de dominación e injusticia social ni puede ser una acción calculada para llegar a ese fin. O dicho de otro modo: “La construcción de estos actos de la igualdad no es la obra de una identidad en acto o la demostración de valores específicos de un grupo. Es un proceso de subjetivación en acto” (Rancière. 2006: 21).

### **3.2 Sobre la argumentación**

Continuando con la situación de los obreros, cabe mencionar que esta identidad que corta lenguas y amputa facultades, que roba el tiempo y con él vidas, que naturaliza la miseria y lo encubre todo con la sombra de la dignidad que el trabajo ha de otorgar, no es algo que sostenga sólo la clase privilegiada. Incluso los declarados amigos del pueblo y algunos obreros van a levantar sus voces enfurecidas para denunciar al compañero díscolo que se sale de su identidad colectiva para abrazar al pensamiento, ese atrevido que quiere vivir en el tiempo de ocio, que juega a ser un burgués. Tal como lo expresara Rancière, existen diversas formas de fijar al trabajador en el lugar que le ha sido asignado, siendo unas más amables que otras, pero todas policíacas a fin de cuentas:

“Existe la antigua y autoritaria franqueza que dice, en su versión conservadora, que si los zapateros participan en el establecimiento de las leyes no habrá en la ciudad más que malas leyes y no habrá

más calzados, y, en su versión revolucionaria, que si quieren hacer ellos mismos la filosofía de la emancipación obrera, reproducen el pensamiento establecido que es el mismo que está hecho para enceguecerlos y para impedirles el camino de su liberación. Y está la adulación moderna que, también de dos modos, asegura que este lugar de los trabajadores es el lugar real, que los gestos, los murmullos o las luchas del taller, los gritos y las fiestas del pueblo hacen acto de cultura y testimonio de verdad mucho más que la ciencia vana de los ideólogos.” (Rancière. 2010b: 40)

Sea cual sea la forma que adopte la lógica policíaca ante la que nos encontremos, la conservadora, la revolucionaria o la adulatora, todas tienen algo común: se empeñan por atar al obrero a una identidad, a una cualidad de inferior. No obstante, sabemos que la emancipación es el conjunto de prácticas y de discursos que asumen la tarea de la verificación de la igualdad y, paralelamente, la de la desmitificación de las divisiones desiguales. Para dilucidar el tema de estos discursos y prácticas que se proponen la verificación de la igualdad recurriremos a la situación de los obreros luego de la revolución de 1830, nos referiremos a lo que Rancière llama “el silogismo de la emancipación” y abordaremos brevemente el tema de la huelga.

*En los bordes de lo político*, el filósofo francés nos cuenta que por aquella época, en 1830, en París aparecieron diversas consignas en folletos, periódicos y publicaciones varias que parecían plantear el mismo asunto: “¿Son o no son iguales los franceses?” (Rancière. 2010c: 65). Es esta interrogante la que anunció la aparición de esto que llamamos “el silogismo de la emancipación”, cuya formulación va a abrir los espacios de actualización y verificación de la igualdad y que se estructura así: Su premisa mayor está dada por la legalidad, por la Carta de 1830 en la que dice que “todos los franceses son iguales ante la ley”. La premisa menor se extrae directamente de la experiencia y puede ser cualquier hecho que contradiga esa ley, como cuando tanto un obrero como un distinguido señor cometen una infracción y, al descubrirse, sólo el primero es perseguido por

la justicia. Pero la conclusión es la problemática. Podemos decir que la premisa mayor es una mentira, que decimos que somos iguales sólo para aparentar, porque efectivamente no lo somos. Pero los obreros concluirán otra cosa, a saber, que hay que cambiar una de las dos premisas para que el silogismo tenga sentido: Hay que decir que somos todos desiguales ante la ley, o bien, cambiamos la realidad para que no sea cierto que un señor quedó impune, mientras que un obrero fue castigado, habiendo cometido ambos el mismo crimen y habiendo sido igualmente descubiertos.

Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿En qué sentido este silogismo contribuye a la actualización y verificación de la igualdad que habíamos anunciado? Y la respuesta de inmediato acudiría a nosotros: La clave está en la “adecuación”, solución que proponen los obreros para concluir el silogismo, ya que esto implica que:

“La frase igualitaria no es simplemente una pura nada. Una frase posee el poder que se le confiere. Ese poder es antes que nada el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse ella misma: en alguna parte hay igualdad, está dicho, está escrito. Y por lo tanto puede ser verificado”. (Rancière. 2010c: 67).

Una vez abierto este espacio para la verificación de la igualdad es que tiene lugar la práctica política emancipadora, porque la verificación de aquella propiedad suplementaria, no puede significar algo distinto que buscar las instancias para su actualización, realizar acciones y luego “organizar[las] como prueba, como un sistema de razones” (Rancière. 2010c:67), algo que cada uno sólo puede emprender como individuo, pero que también puede ponerse de acuerdo posteriormente para llevarlo a un plano colectivo. Y aquí es donde la huelga tiene lugar como demostración. En efecto, fijémonos en una de las escenas que encontramos en *La noche de los proletarios* en la que los sastres de París se fueron a huelga y exigían “relaciones de independencia y de igualdad con los patronos” (Rancière. 2010b: 73):

A primera vista, esta demanda podría parecernos por lo menos ilusa, sino absurda. Pero detengámonos a ver cuál es la igualdad que está en juego y cómo transformaría la realidad. Para esclarecer el asunto, Rancière distingue entre las relaciones de dependencia económica y la relación jurídico-política. Si nos atañimos a la primera, el obrero nunca será igual al patrón, antes bien, aquí encontramos la desigualdad propia de las relaciones sociales, una distancia que no se reduce. Pero en el segundo tipo de relación, en la jurídico-política, sí podríamos llegar a experimentar una cierta relación social de la igualdad en virtud del poder conferido a las frases anteriormente. Si está escrito, tenemos que trabajar para que sea verdadero. En términos prácticos, esto se traduciría como el “imponer la negociación como costumbre, así como ciertas reglas de cortesía entre los dueños, o bien, en lo que concierne a los obreros, el derecho de leer el diario en los talleres” (Rancière. 2010c: 68). Ahora bien, esta es la única igualdad social a la que podría aspirarse, no se trata de una igualdad entre clases, pero ya no es sólo una igualdad que está escrita en alguna parte: “es la igualdad que se encuentra en potencia en la inscripción jurídico-política traducida, desplazada y maximizada en la vida de todos los días” (Rancière. 2010c: 68-69).

Es necesario precisar y enfatizar que si bien en cierto que esta igualdad se da en el plano de lo social, no es propiamente social. Esto no se trata del producto de una demanda o presión ejercida de una clase sobre otra, no, se trata más bien de que cada uno asuma el compromiso de verificar la igualdad en cada uno de sus actos, pues como dice nuestro autor: “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” (Rancière. 2010c: 69). Ese salirse de la minoría, atendiendo a lo dicho anteriormente, podría leerse como un “dejar de ser pobre”, es decir, afirmarse como un ser con *logos*, en fin, saber que se es una parte de la comunidad que no participa de un común y trabajar para cambiarlo<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> En este punto, Rancière nos recuerda que por muy válida que una argumentación sea igualmente es susceptible de no ser escuchada y dice: “El hecho de probar que se tiene razón nunca ha obligado al otro a reconocer su error, y siempre ha sido necesario recurrir a otro tipo de argumentos para respaldar la propia razón, puesto que ese derecho adquiere su potencia de afirmación en la violencia de su inscripción” (2010c: 70). Es decir, es en virtud de una fractura contingente del sentido común, como la revolución de 1830, que estos discursos pueden volver

## CAPÍTULO 4

### La autonomía y la fraternidad, las lecciones del ignorante

#### 4.1 Sobre la autonomía

*El maestro ignorante* (1987) es un libro en el que Rancière nos habla de y desde la azarosa, novedosa y turbulenta experiencia pedagógica de Joseph Jacotot (1770-1840). Él fue un intelectual francés, estudioso de varias materias, como la retórica, matemática, lenguas clásicas, etcétera, y que también tenía una activa vida política, por lo que en el año 1815, ante el regreso de los Borbones, tuvo que exiliarse en los Países Bajos. Así fue como llegó a ser profesor de literatura francesa en la Universidad de Lovaina, lugar donde en 1818 ocurrió el acontecimiento que trataremos en este capítulo. Lo que pasó es que Jacotot no sabía holandés ni sus alumnos sabían francés, pero ellos tenían intereses y él quería responderles, así que les dio como tarea aprenderse la parte en francés de la edición bilingüe de *Telémaco* y luego, les pidió que opinaran sobre lo leído en francés, lo cual hicieron exitosamente. Aquello fue sorprendente porque la postura general que se adoptaba en ese entonces era (y hoy día sigue siendo) que el maestro debía explicar, formar y conducir los espíritus ignorantes de los discípulos y esta experiencia –esta experiencia filosófica–, por el contrario, ponía en evidencia que podía haber aprendizaje sin explicación.

Lo que se describe en este libro corresponde a una de las formas en las que el principio del *arkhé* se manifiesta y se particulariza. Se trata, pues, de la escuela, que Rancière concibe como “una de las formas esenciales de mediación entre los individuos y el sistema político en las sociedades modernas”<sup>5</sup> (Rancière.

---

visibles y audibles a los obreros argumentadores. No es nuestro objetivo ahondar en el tema de la violencia, pero nos parece relevante anunciarlo, puesto que nos deja en claro que la política del disenso lo es realmente y que, por tanto, el excluido sólo puede reclamar su pertenencia al común mediante la polémica tanto concreta como simbólica.

<sup>5</sup> Con respecto a esta idea, en el prefacio escrito por Rancière a la primera edición en español del *Maestro ignorante* de la Editorial Laertes (2003), describe a la institución pedagógica como el lugar material y simbólico en el que se imprime el modelo que combina el orden y el progreso. En efecto, la misión que la sociedad del progreso asignará a la Escuela será reducir lo más posible la

2010c: 73). Atendiendo a esta relación, diremos que la lógica del *arkhé* que operaría tanto a nivel social como en la escuela en particular, en esta obra, recibe el nombre de “círculo de la impotencia”, expresión que representa una cierta configuración en la que prevalece la jerarquización y se distribuyen y fijan los roles según capacidades supuestamente determinadas (“títulos para gobernar”). Ahora bien, esta dinámica social o círculo de la impotencia se inserta en la forma-escuela a través del orden explicador que se ha apoderado totalmente del acto de la enseñanza y cuya característica esencial es que comienza y termina afirmando la desigualdad de las inteligencias y la consiguiente subordinación de unas a otras, experiencia que Jacotot llamará *atontamiento*.

Lo primero que tiene lugar en este proceso de atontamiento o enseñanza explicativa es el oscuro gesto de distinguir el entender del comprender, que nos dirá que para conocer algo (entender) hay que escuchar y aprehender un razonamiento que nos lo explique (comprender) y en función de esto se establece la necesidad de la mediación del profesor y sus razonamientos entre el alumno y los razonamientos expuestos en sus libros. Es evidente que el carácter de esta mediación es más parcial y tendencioso que necesario, ya que si el alumno es capaz de entender el razonamiento hablado del profesor, nada impide que entienda también el razonamiento escrito de sus textos, o por el contrario, si el alumno fuese incapaz de desentrañar el contenido de sus libros, no habría ninguna razón para creer que sí podría decodificar las palabras de su profesor. No obstante, sí nos parece lógico el rol que consecuentemente asumirá el maestro atontador: él decide qué explicaciones y hasta qué punto son pertinentes, traza un programa de estudio, enseña todas las materias progresivamente –siempre empieza por lo más básico y general y deja para más adelante las lecciones esotéricas– y evalúa si la distancia que él mismo introdujo entre los textos y el alumno se ha reducido lo suficiente, en pocas palabras, el maestro atontador es aquel que le dirige una palabra a un inferior, a un ignorante.

---

desigualdad social, pero este intento de reducción sólo puede significar una cosa: la reproducción infinita de esta desigualdad. Así, se vuelve evidente cómo la desigualdad que presupone el sistema encuentra su punto de entrada al plano de los individuos a través de la Escuela.

En declarada oposición a todo esto, basándose en su experiencia, Jacotot afirma que la explicación no cura la incomprensión, si no que “esta *incapacidad* es la ficción que estructura la concepción explicadora del mundo. El explicador es el que necesita del incapaz y no al revés, es él el que constituye al incapaz como tal” (Rancière. 2003: 15). Ciertamente, todos fuimos capaces de aprender nuestra lengua materna escuchando, repitiendo, equivocándonos y corrigiéndonos, ningún niño espera una lección de gramática antes de atreverse a comunicar sus pensamientos. Asimismo, si nos ponemos a pensar con detención, nos daremos cuenta de que hay una gran cantidad de cosas que aprendimos sin que hayamos acudido a un instructor, ya sean cosas prácticas como aprender a nadar o a tejer, por ejemplo, o cosas teóricas, como ocurre toda vez que acudimos a un libro directamente y nos las arreglamos por nuestra propia cuenta, estableciendo relaciones entre lo nuevo y lo conocido para entender lo que se nos comunica. Es algo sumamente cotidiano, inventamos métodos para memorizar, analogías para comprender, solucionamos problemas, emitimos juicios y nos esforzamos por comprender todo mensaje que se nos dirige. Y no se trata de una pluralidad de facultades, antes bien, como lo establecimos anteriormente, todas estas operaciones son manifestaciones de la inteligencia indivisible que cada uno posee. Lo que hace el orden explicador es desconocer que esta potencia es inmaterial, para así poder establecer una graduación en las inteligencias, diciendo que unas son más capaces y otras menos, y luego, engañosamente, fundamentar la subordinación de unos a otros apelando a esta supuesta diferencia de capacidades.

La emancipación es lo contrario a este principio de atontamiento que afirma la necesidad de la explicación. Ahora bien, intentar dar una definición del concepto de emancipación que dé cuenta de todos los sentidos y matices que éste tiene en la filosofía de Rancière, es una tarea que acabará por entramparnos. Por lo pronto, subrayemos el hecho de que en este caso nos referimos a una emancipación con apellido, a saber, a la emancipación intelectual. El método explicativo exige que la inteligencia del alumno esté subordinada a la inteligencia del profesor, produciéndose así el atontamiento (el cual afecta tanto al maestro

como al alumno), pero la emancipación, por su parte, si bien contraria al atontamiento, no es la ausencia de sujeción, es la dominación de la voluntad del maestro sobre la voluntad del alumno. Digámoslo de nuevo, la emancipación tiene lugar cuando la inteligencia del alumno está en relación directa con la inteligencia que está detrás de los razonamientos expuestos en sus textos o de cualquier otra obra que se presente como una lección y el hecho de que él sea capaz de comprender éstos por sí mismo no depende de “la magnitud” de su inteligencia –al no ser esta material, siempre resultará ridículo someterla a cualquier clase de medida–, depende de su atención, que es “el acto que pone en marcha esa inteligencia bajo la presión absoluta de una voluntad” (Rancière. 2006: 38). De esta manera, si por voluntad propia el alumno no actualiza su potencia para entender lo que lee o descifrar un mensaje que se le dirige, pues lo hará de todas formas en la medida en que su maestro doblegue su voluntad.

En definitiva, la emancipación intelectual se da cuando se reconoce que hay dos facultades distintas en juego en el acto de la enseñanza, la inteligencia y la voluntad, y se mantiene la distancia entre ellas, es decir, cuando se reconoce la autonomía de cada persona, en el sentido de que cada uno se basta a sí mismo para hacer uso de sus facultades mentales. Hacer esto implica que el profesor tiene consciencia de la potencia del espíritu humano y cree que en el plano de las inteligencias, todos podemos lo mismo, pero esto no es suficiente para hacer de él un hombre emancipado. Lo que define a la emancipación como tal aún más que este reconocimiento de que todos somos igualmente capaces, es la empresa que tiene por objetivo la constatación de esta igualdad. Así, un emancipado es un hombre que sostiene la opinión de la igualdad de las inteligencias y que, además, se empeña por verificar esta igualdad a través de actos, aunque nunca llegue a demostrarla. Por lo tanto, el maestro emancipador será aquel que parta presuponiendo la igualdad de las inteligencias, creyendo que su alumno es capaz de aprender y de entender diversos asuntos por sí mismo, sin necesidad de razonamientos intermediarios, por eso que se concluye que aquel maestro puede llegar a enseñar incluso aquello que ignora.

Pero, ¿Cómo es posible que alguien enseñe algo que ignora? Es la pregunta con la que todos reaccionamos ante esta imagen del maestro ignorante, que parece una locura. Adelantémonos en responder que aquello en virtud de lo cual se enseña lo que se desconoce es la palabra y, por supuesto, la búsqueda de la verificación de la igualdad que la precede. En efecto, los actos fundamentales que lleva a cabo el maestro ignorante –los modos que adopta la palabra emancipadora en el acto de la enseñanza– son dos: Uno de ellos es comprobar que el estudiante está poniendo atención, asegurarse de que no dice cualquier cosa para escapar de la situación. A propósito, es necesario que sea establecido que nunca se ha propuesto hacer de la ignorancia una ciencia ni se ha defendido el estudio poco riguroso de las materias, antes bien, Rancière nos dice: “Es necesario ser sabio para juzgar los resultados del trabajo, para comprobar la ciencia del alumno. El ignorante hará *menos* y *más* a la vez. No verificará lo que ha encontrado el alumno, comprobará lo que ha buscado. Juzgará si ha prestado atención. Ahora bien basta con ser hombre para juzgar el trabajo realizado” (Rancière. 2003: 45). Se dice, entonces, que el maestro ignorante hará *menos* porque no asegura resultados pedagógicos, pero hará *más* porque emancipa. Él verificará si el alumno pone atención y podrá hacerlo sencillamente porque en tanto que emancipado sabe muy bien que el ser capaz de detectar la sinrazón o la contradicción que aparece ineludiblemente cada vez que la inteligencia se relaja es una cualidad que le es propia a todos los hombres, ya sean sabios o ignorantes. En palabras de Jacotot: “El hombre es un animal que sabe distinguir muy bien cuando el que habla no sabe lo que dice [...] Esta capacidad es el vínculo que une a los hombres” (Rancière. 2003: 46).

El otro acto que realiza el maestro ignorante es la interrogación dirigida al alumno, que se caracteriza por ser opuesta al método socrático. Y es que pretender asistir a una inteligencia en su manifestación simplemente es no creer en su propia capacidad y dar lugar al atontamiento. Es preciso recordar con cuánta insistencia Rancière y Jacotot nos dicen que sólo un emancipado puede emancipar a otro y que el que no emancipa necesariamente atonta, y al hacerlo no nos resultará para nada extraño que Sócrates y su mayéutica se nos presenten

como “una forma perfeccionada del atontamiento” (Rancière. 2003: 44). Al contrario que un Jacotot, un Sócrates puede garantizar resultados pedagógicos, pero nunca logrará emancipar. Fijémonos en que el esclavo de Menón tenía en él las verdades matemáticas, como se supone que las tienen todos, pero lo que le es amputado en el relato es la capacidad de alcanzarlas por él mismo, ya que sin la guía del explicador se presume que no podría aproximarse a la verdad.

Así pues, el maestro ignorante encarna la figura del pobre que nos da una lección sobre política, porque se supone que, en tanto que ignorante, debería ajustarse a lo que le dice la lógica del orden social, a saber, que su palabra está invalidada por su falta de conocimiento y, no obstante, enseña a través de estos dos actos fundamentales que involucran sus capacidades como hablante e implican una confianza en el poder intelectual de su oyente. Y como habíamos dicho que la política consiste en intervenir la configuración de lo sensible, veremos que el maestro ignorante lo hace en la medida en que su accionar rescata los lazos fundamentales con los otros hombres, modificando así su existencia y la manera de relacionarse incluso estando en sociedad.

#### **4.1 Sobre la fraternidad**

En el segundo capítulo tratamos la equivalencia entre la inteligencia y el lenguaje y concluimos que la situación comunicativa es la que nos permite hablar sobre la igualdad de las inteligencias. Pues bien, esto es lo que hace el maestro ignorante: le habla al estudiante no como a un inferior, sino que tal y como se le habla a un hombre, creyendo abiertamente en esta igualdad radical, afirmando y reafirmando los vínculos de fraternidad y no dejando que la relación social los borre. Y el cambio en la configuración del mundo que esto trae consigo tiene que ver con que la presuposición de la igualdad de las inteligencias es el único elemento sobre el que puede erigirse “una comunidad de iguales” y, al contrario, su ocultamiento es lo que nos determina a vivir únicamente en la irracionalidad de la sociedad:

“Esta opinión [de la igualdad de las inteligencias], conquistada o reconquistada, forma una comunidad de iguales, una comunidad de hombres emancipados. Pero esta comunidad no hace sociedad. La idea de igualdad social es una contradicción *in adjecto*. Al perseguirla no se hace más que contribuir al olvido de la igualdad”.

(Rancière. 2010c: 108)

Concebir la sociedad derechamente como esta reunión de personas con títulos que se fundamentan en una supuesta diversidad de naturalezas, nos ayuda a comprender por qué la expresión “igualdad social” constituye una contradicción y por qué su persecución trae consigo su olvido. En efecto, la sola idea del trabajo por lograr la igualdad social nos hace pensar en un grupo de personas que, creyéndose distintas y superiores, adoptan una actitud asistencialista frente a otro grupo que consideran incapaz de ayudarse a sí mismos, situación que lo único que logra es convertir ese sentimiento inicial de rechazo por la desigualdad en una aceptación resignada de la misma. Precisamente con esto tiene que ver la crítica dirigida a los republicanos y a la instrucción pública en el *Maestro ignorante* (Rancière. 2003: 168-173), crítica que despertará el escandaloso resentimiento de algunos y a otros podrá parecerles sumamente extraño, por cuanto no parece obvio que la educación igualitaria colabore con la desigualdad. Pues bien, según esta perspectiva, los principios de los republicanos son la soberanía del pueblo y la igualdad de deberes y derechos, pero aquello no es lo mismo que profesar la igualdad de las inteligencias. Esto queda más que claro si enfocamos el hecho de que el fin de la instrucción pública programada y dirigida por los sabios es transformar a la muchedumbre y adecuarla al concepto que se tiene de pueblo soberano, vale decir, enseñarles a los hombres estúpidos, atrasados y egoístas a ser buenos ciudadanos. En suma, diremos que los republicanos parten de la desigualdad pero no quieren aceptar las consecuencias, esperan que la igualdad social llegue cuando la desigualdad de naturalezas sea curada por medio de la instrucción pública, lo que evidentemente no sucederá nunca, porque la desigualdad no es algo que pueda disminuirse ni remediarse. Con ella pasa lo

mismo que con la igualdad: nadie puede demostrarla, uno simplemente la afirma o la niega y si hace lo primero, inevitablemente la inscribirá en el mundo.

El hecho de que la comunidad y la igualdad que hemos descrito se proyecten a partir de fundamentos absolutamente opuestos a los de la sociedad no implica que sean disyuntivas en la realidad ni que la comunidad de los iguales sea un inalcanzable. Es más, Rancière sostiene que: “La comunidad de los iguales jamás recubrirá la sociedad de los desiguales, sin embargo, no existe la una sin la otra. Ellas son tan exclusivas en su principio como solidarias en su existencia” (Rancière. 2010c: 112). Y es que la comunidad de los iguales no es algo que pueda instituirse a modo de reemplazo de la sociedad sin que ello implique su propia desintegración, puesto que, por definición, ella no admite ni estructura ni regulación. Reiteramos que la igualdad es una opinión siempre a verificar y, por lo tanto, la comunidad de los iguales siempre estará en suspenso, presta a actualizarse una y otra vez. Por su parte, la sociedad tampoco puede devenir comunidad de los iguales, porque el sostener la opinión de la igualdad y su consecuente verificación es algo que agrietaría su estructura y, además, como lo dijimos, la emancipación no es producto de una movilización de un sector determinado de la población, sino que ha de surgir en la individualidad. Si nos ceñimos a la figura que propusimos anteriormente, según la cual podíamos concebir la sociedad como una obra de teatro en la que todos actuamos, diríamos que la comunidad de los iguales tiene lugar cuando uno se sale del personaje, se mueve fuera del escenario y dice cosas que no están en el guión. Se entiende entonces que ambas entidades no puedan coincidir, pero entonces ¿Qué le queda por hacer al hombre que no se miente a sí mismo ni se deja engañar por la pasión de la desigualdad? Rancière responde: “Al hombre razonable le queda pues someterse a la locura ciudadana esforzándose en guardar su razón” (Rancière. 2003: 120).

En el fondo, el dilema que se nos está presentando es el siguiente: “Es necesario elegir entre hacer una sociedad desigual con hombres iguales o una sociedad igual con hombres desiguales” (Rancière. 2003: 171). Y esto se resuelve simplemente preguntándonos: ¿Quiénes queremos o pretendemos que sean

iguales: los individuos o una entidad convencional? ¿De qué nos serviría predicar de una sociedad que es igualitaria siendo sus miembros desiguales? Es más ¿Cabría siquiera la posibilidad de pensar la reunión de hombres que son incapaces de comunicarse entre sí, que es lo que sucedería forzosamente si fuésemos radicalmente diferentes? A pesar de que la respuesta a esta última pregunta sólo podría ser negativa es la que predomina en la actualidad, tal como hemos venido diciendo. Se cree que somos desiguales y, en función de eso, los políticos se creen asistentes sociales. Por otro lado, es necesario preguntarnos qué estaríamos afirmando si decimos lo contrario, que queremos hacer una sociedad desigual con hombres iguales. Sin duda, aquello no debe interpretarse como un querer instalar la opresión y la dominación de una clase por otra ni es un llamado a no hacer nada frente a las injusticias y las crueldades de este sistema. Recordemos que aunque resolviéramos el problema de la igualdad social, si no aceptamos el principio de la igualdad de las inteligencias, inevitablemente viviremos en la desigualdad. Por ende, vivir en sociedad y hacer una sociedad desigual son expresiones intercambiables entre sí. Así que, en conclusión, la apuesta inscrita en la fórmula “hacer una sociedad desigual con hombres iguales” es vivir en sociedad aceptando que esa repartición de roles responde a un cierto orden, pero no a una naturaleza y ver qué sucede.

Por último, si atendemos a las palabras de Rancière y Jacotot y optamos precisamente por hacer una sociedad desigual con hombres iguales, tenemos que saber que aquello –el vivir en la desigualdad manteniendo la opinión de la igualdad– es posible siempre y cuando el hombre sea constante y no se canse de verificar la potencia del espíritu humano en todas las relaciones que establezca. Esto significa también que la persona que viva de acuerdo a esto no representa un peligro para la sociedad, puesto que no hay necesidad de desobedecer a las leyes y amenazar así uno de los pocos beneficios por los que cedemos a vivir en esta asociación desigual, a saber, el orden y la relativa paz. Y si dudásemos de que fuera útil llevar a cabo esta empresa –una duda que es absolutamente legítima, desde el momento en que quedó establecido que la sociedad no puede devenir una comunidad de iguales–, habría que tener en mente, al menos, que de lo que

se trata aquí es de descubrir mediante la opinión de la igualdad de las inteligencias de qué es capaz el espíritu humano. En pocas palabras, ya vivimos en sociedad, así que la idea de optar por la creencia en la igualdad de los hombres es justamente averiguar qué resultaría de ello, qué pasaría si todos los individuos realizaran la misma apuesta, pues como ya lo señaló el filósofo francés:

“[...] en todo orden social, es posible que todos los individuos sean razonables. La sociedad no lo será nunca, pero puede conocer el milagro de momentos de la razón que no son los de la coincidencia de las inteligencias [...] sino el del reconocimiento recíproco de las voluntades razonables”. (Rancière. 2003: 126-127)

## CONCLUSIONES

El objetivo que nos habíamos propuesto era inquirir sobre el rol de la palabra en la práctica política y a modo de conclusión hemos de sostener, en primer lugar, que efectivamente ella en tanto que lenguaje funda la idea de la igualdad de las inteligencias y es, al mismo tiempo, una vía por la cual tal idea puede encontrar un punto de correspondencia en la realidad. Recordemos, pues, que es en virtud de la facultad de dotar nuestras palabras con significado que suponemos que nos posicionamos frente a un otro capaz de descubrir el sentido que portan nuestros mensajes, de destilar nuestros pensamientos de las palabras que lo transportan y, por otro lado, es en el acto comunicacional mismo en que esa suposición adquiere el carácter de una hipótesis a demostrar, de una verdad presta a ser verificada y, para decirlo más concretamente, es allí cuando esta suposición deviene una herramienta para poner a prueba la ordenación social y para modificar nuestro modo de aproximarnos a lo sensible.

En segundo lugar, vimos que la palabra se vuelve política cuando instala el disenso, pero en este caso la palabra que difiere no es de un sujeto reconocible, de un oponente o debatiente, sino que es la de alguien que no cuenta y al que no le es propio decirlo y, en ese sentido, al pronunciarla le da realidad a su exclusión mediante su participación, o bien, introduce un mundo en el que él sí puede hablar en el mundo que no tiene oídos para él. Ahora bien, yendo aún más allá, hemos sostenido que no se trata simplemente de que la palabra se torne política, puesto que esto podría llevarnos a pensar erróneamente que la política precede a esta palabra, cuando lo que hemos enfatizado precisamente es que es esta palabra la que abre la dimensión de lo político. Dicho brevemente, es en el disenso, en el despliegue del poder del *demos*, en esta contingencia que ha surgido a partir de un sujeto des-clasificado y que revela el tratamiento del daño que le ha infligido la policía, que tiene lugar aquello que hemos logrado comprender bajo el término “política”.

En tercer lugar, vimos la relación entre temporalidad y palabra, y concluimos que ésta es capaz de interrumpir las máquinas que echan a andar el tiempo en la medida en que es pronunciada por quiénes y cuándo no era debido. La participación en la lectura y en la elaboración de discursos por parte de los obreros no tenía lugar en la temporalidad del trabajo propia de su identidad, de manera que al hacerlo, agrietaron el reparto del tiempo e introdujeron temporalidades distintas, las temporalidades de subjetivaciones en acción, es decir, la de obreros apasionados por lo inútil, apuntando así a la existencia de sujetos emancipados, sacando a la luz nuevas dinámicas e imprimiendo diversas configuraciones al orden social.

En cuarto lugar, tratamos el tema de la argumentación que busca instalar la igualdad en el plano de lo social y nos dimos cuenta de que aquello era posible en virtud del poder conferido a las frases, o mejor dicho, a la convicción de poder buscar su referente en la realidad. Notemos la diferencia con el caso anterior: los proletarios que se desvelaron interrumpían el orden porque ejercían la disposición a pensar que supuestamente carecían, lo cual puede interpretarse como una verificación de la propia potencia. Pero en este caso, salíamos del ámbito meramente individual y nos referíamos a la huelga, porque se trata de un argumento que luego de hacer evidente las contradicciones sociales, se oye como un llamado a la organización que tiene por fin adecuar la realidad al discurso. No obstante, no debemos olvidar que en última instancia ambos casos comparten el mismo núcleo, puesto que la fuerza de estas palabras (interruptora y argumentativa) reside en que se traducen en el deber que cada uno se auto-impone de verificar la igualdad constantemente.

En quinto lugar, rescatamos la palabra del maestro ignorante que puede ejercer una cierta coerción sobre la voluntad del alumno de ser necesaria, pero no sobre su inteligencia, ya que reconoce su autonomía, su capacidad de valerse de su propia inteligencia y, al mismo tiempo, es consciente de la suya propia, considerándose tan hábil como cualquier otro ser humano para detectar cuándo un discurso ha caído en la incoherencia. Así, el maestro ignorante nos ha dado una lección sobre fraternidad, mostrándonos la palabra que se le dirige a un igual,

la palabra del que se desentiende de su rol social y le habla a un hombre en tanto que tal, dando paso así a la configuración de una comunidad de iguales, que si bien no reduce las distancias sociales, sí puede modificar las relaciones que entablamos con los otros, haciéndolas instancias de verificación, y el modo de percibir la realidad.

Finalmente, lo más importante que podemos señalar producto de este trabajo es que la palabra, ya sea entendida como la facultad de hablar, como la capacidad de emitir un sonido con significado o como materializaciones del pensamiento, en última instancia pertenece al ámbito de lo sensible. Esto quiere decir que es un común y por sí misma es audible y decible sin restricciones, hasta que el reparto policíaco se interioriza en ella. De ahí, por decirlo de algún modo, adquiere una naturaleza doble: La palabra pronunciada dentro del orden de la dominación puede ser o bien el *lógos* del superior o la *phoné* del inferior, pero nunca será el *lógos* del inferior. Dicho de otra manera, se trata de una palabra que en la medida que suena en la boca de algunos, se sustrae de la de otros, de ella se han apropiado los mecanismos de dominación y le han impuesto a este común una resistencia a ser tal. Por otro lado, la palabra puede también ser desclasificada cuando es pronunciada por un sujeto que no es considerado como alguien que pueda emitir un sonido articulado que remita a una razón, pero que lo hace en la medida en la que él mismo se transforma, se desclasifica, se subjetiva. Pero entonces, ¿Qué es primero: la palabra desclasificadora o el sujeto desclasificado? A raíz de los casos que hemos estudiado, diremos que lo primero es el sujeto que toma conciencia de que hay un común que le es sustraído –que en este caso es la palabra–, luego tiene la creencia de que puede participar de él, cree que es igual a quienes participan efectivamente de él y, por último, la pronuncia y en ese breve instante de verificación, deslumbra lo que podríamos llamar un acto de habla político: se ha concretado la subjetivación política y lo sensible se ha liberado, dicho de otro modo, el sujeto se ha emancipado y el mundo ha cambiado.

## BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

### Fuentes primarias:

- RANCIÈRE, JACQUES. (2010a), *Althusser's Lesson*. Traducción: Emiliano Battista. London: Continuum Internacional Publishing Group.

El título original de la obra es: *La leçon d' Althusser*. y fue publicado en el año 1974.

- RANCIÈRE, JACQUES. (2010b), *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. Traducción: Emilio Bernini y Enrique Biondini. Buenos Aires: Tinta Limón.

El título original de la obra es *La nuit des prolétaires*, y fue publicado en el año 1981.

- RANCIÈRE, JACQUES. (2003), *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Traducción: Núria Estrach. Barcelona: Laertes Ed.

El título original de la obra es: *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, y fue publicado en el año 1987.

- RANCIÈRE, JACQUES. (1991), *Breves viajes al país del pueblo*. Traducción: Irene Agoff. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.

El título original de la obra es: *Courts voyages au pays du peuple*, y fue publicado en el año 1990.

- RANCIÈRE, JACQUES. (2010c), *En los bordes de lo político*. Traducción: Alejandro Madrid. Buenos Aires: Ed. La Cebra.

El título original de la obra es: *Aux bords du politique*, y fue publicado en el año 1990.

- RANCIÈRE, JACQUES. (2006), *Política, policía y democracia*. Traducción: María Emilia Tijoux. Santiago: LOM.

El título original de la obra es: *Aux bords du politique*, y fue publicado en el año 1990. Prefacio escrito por Rancière.

### **Fuentes secundarias:**

- ARISTÓTELES. (1988), *Política*. Traducción: Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- JACOTOT, JEAN-JOSEPH. (2008), *Enseñanza universal: lengua materna*. Traducción: Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus.
- PLATON. (1988), *Diálogos IV. República*. Traducción: Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- RUBY, CHRISTIAN. (2011), *Rancière y lo político*. Traducción: Matthew Gajdowski. Buenos Aires: Prometeo Libros.

### **Bibliografía complementaria:**

- RANCIÈRE, JACQUES. (1993), *Los nombres de la historia: una poética del saber*. Traducción: Viviana Claudia Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión.  
  
El título original de la obra es: *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, y fue publicado en el año 1992.
- RANCIÈRE, JACQUES. (1996), *El desacuerdo: política y filosofía*. Traducción: Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.  
  
El título original de la obra es: *La Mésentente. Politique et philosophie*, y fue publicado en el año 1995.
- RANCIÈRE, JACQUES. (2009), *La palabra muda. Ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. Traducción: Cecilia González. Buenos Aires: Eterna Cadencia.  
  
El título original de la obra es: *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, y fue publicado en el año 1998.
- RANCIÈRE, JACQUES. (2009), *El reparto de lo sensible: estética y política*. Traducción: Cristóbal Durán. Santiago: LOM.  
  
El título original de la obra es: *Le partage du sensible*, y fue publicado en el año 2000.
- RANCIÈRE, JACQUES. (2005), *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Del Estante.

El título original de la obra es: *L'inconscient esthétique*, y fue publicado en el año 2001.

- RANCIÈRE, JACQUES. (2006), *El odio a la democracia*. Traducción: Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.

El título original de la obra es: *La haine de la démocratie*, y fue publicado en el año 2005.

- RANCIÈRE, JACQUES. (2011), *Política de la literatura*. Traducción: Marcelo G. Burello, Lucía Vogelfang y J. L. Caputo. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

El título original de la obra es *Politique de la littérature*, y fue publicado en el año 2007.

- RANCIÈRE, JACQUES. (2010), *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.

El título original de la obra es *Le spectateur émancipé*, y fue publicado en el año 2008.

- RANCIÈRE, JACQUES. (2010), *Momentos políticos*. Traducción: Gabriela Villalba. Buenos Aires: Capital Intelectual.

El título original de la obra es: *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, y fue publicado en el año 2009.