



Filosofía, educación y emancipación. La lección de Jacques Rancière

ALEJANDRO MADRID ZAN

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Doctor en filosofía

Resumen

Al definir la democracia a través de “ese movimiento que no nace sino de la democracia misma”, “ese sujeto imprevisible que ocupa hoy las calles”, Rancière sitúa su discurso en el cruce entre política y derecho. Si el pensamiento kantiano establecía un fundamento para el Derecho en una reformulación del modelo del contrato social en cuanto contrato “virtual”, como “idea reguladora”, Rancière se sitúa más acá de esa ficción fundadora, y más acá del principio de representación que esa ficción o idea reguladora avala. La democracia no se funda en la representación ni en el supuesto de una cesión original de derechos, la democracia existe en cuanto el orden existente puede ser puesto en cuestión por la emergencia de ese sujeto democrático que reclama otra partición de lo sensible.

Palabras clave: Razón – emancipación – igualdad – disenso.

Abstract

By defining democracy as “that movement that is not borned but from democracy itself”, “that unpleditable subject that uses the streets today”, Rancière locates its speech in the cross between politics and law. If Kant’s thought established law’s foundation on a reformulation of the social contract in terms of a “virtual” contact, as a regulatory idea, Rancière locates himself further from that founding fiction and the representation principle supported by that fiction. Democracy is not based on representation not on the idea of an original rights cession, democracy exists as the existing order may be disputed by the rising of the democratic subject that claims for another distribution of sensitive things.

Key words: Reason – emancipation – equality – dissent.

Filosofía, educación y emancipación. La lección de Jacques Rancière

ALEJANDRO MADRID ZAN

En *El maestro ignorante*, Rancière nos muestra que la misma tensión habita, necesariamente, la lógica social y la lógica educativa; ambas se encuentran intrincadas y son inseparables la una de la otra. Como lo explica él mismo, en esta obra “...no se trata de un viaje a través de la pedagogía entretenida, sino de una reflexión filosófica absolutamente actual sobre la manera en que la razón pedagógica y la razón social tienden la una a la otra”.¹ La educación tradicional tiende a reproducir las relaciones de desigualdad social a través de la figura del “maestro explicador”: la explicación es en sí misma un mecanismo que asegura esa reproducción. La figura del maestro tradicional es la figura del *maître* –con todas las resonancias que tiene el término en francés *maître*, no es sólo el maestro, sino también el amo, el señor respecto al siervo– que reproduce la desigualdad y perpetúa el orden social. El “maestro ignorante” designa justamente la

¹ Jacques Rancière, “Sobre el maestro ignorante”, en *Multitudes*, noviembre, 2004. Traducción de Alejandro Madrid, en la sección Documentos de este mismo número de *La Cañada*, y antes publicada en *Archivos de Filosofía*, n° 1, 2006.

figura de este maestro que se constituye él mismo en una instancia de emancipación “...el maestro ignorante no establece para nada una relación de inteligencia a inteligencia. Es solamente una autoridad, solamente una voluntad que ordena al ignorante hacer (su propio) camino, es decir, le ordena poner en ejecución una capacidad que ya posee, la capacidad que todo hombre ha demostrado al adquirir, sin ningún maestro, el más difícil de los aprendizajes, que es para cualquier niño que viene al mundo, el de la lengua que llamamos materna”.²

Educación y política revelan así su potencia emancipatoria: en la educación como en la sociedad “la comunidad de los iguales es siempre actualizable”, pero hay que comprender que ella no es un fin por alcanzar, sino un supuesto que se debe plantear desde la partida y replantear sin cesar. Pues la comunidad “se encuentra suspendida respecto al acto, siempre por rehacer, de su verificación”.³ Tanto la educación como la política se manifiestan, entonces, como instancias de emancipación posible, mas sólo si permiten, justamente, el surgimiento de una subjetividad que se define a través de ese poder de desclasificación.

Pues si la igualdad es entendida como principio de todo orden social, ésta “no reside ni en un sistema de formas constitucionales ni en un estado de las costumbres de la sociedad, ni en la enseñanza uniforme de los niños de la república ni en la disponibilidad de los productos a buen precio en las ofertas de los supermercados. La igualdad es fundamental y ausente, actual e intempestiva, siempre remite a la iniciativa de individuos y grupos que, a contracorriente del curso ordinario de las cosas, asumen el riesgo de verificarla, inventando formas individuales o colectivas para su verificación”.⁴ Podemos comprender la aparente paradoja que oculta la fórmula a través de su propio discurso: la igualdad que se menciona es una igualdad de razones. La razón es principio de igualdad, es en esa igualdad que puede resolverse la reivindicación de cualquier diferencia: sólo

² Ibid, p. 256.

³ “La comunidad de los iguales”, en *Aux Bords du politique*, Osiris, Paris, 1990, p. 104; traducción de Alejandro Madrid: *En los Bordes de lo Político*, Buenos Aires, La Cebra, 2011, p. 112.

⁴ Jacques Rancière, “Sobre el Maestro Ignorante”, ed. cit.

esta fórmula puede ser una fórmula que permita enunciarse como racionalidad educativa, pues sólo hay subjetivación allí donde hay reivindicación de una diferencia respecto de un orden dado, y la razón a través de la cual se constituye el sujeto sólo puede ser una razón que incluya la división de razones, esa relación diferencial de las razones como constituyente de la razón misma. El sujeto, lejos de poseer una realidad substancial, emerge justamente en esa reivindicación de su diferencia frente al orden dado. Si la estructura social obedeciera a un orden natural –el orden de las abejas– la educación no tendría sentido. La enseñanza puede permitir, justamente, la actualización de ese principio de igualdad/diferencia: la emergencia de una subjetividad a través del aprendizaje implica instantáneamente una desclasificación: el sujeto emergente se desclasifica respecto al orden social, a través del ejercicio de la capacidad racional. En este sentido, la igualdad sólo puede manifestarse como continua inscripción de una diferencia, de esa diferencia desclasificante a través de la cual un grupo se desprende de la multiplicidad anónima constituyéndose en un sujeto. El espacio que se crea a través de la práctica educativa crea ese mínimo de igualdad que, como dirá Rancière, se inscribe en el campo de la experiencia común. De esta manera, se desarrolla un concepto de subjetividad radicalmente inmanente que supone la constante redefinición del *status* mismo del sujeto, el que se constituye a partir de su relación relativa respecto de un orden de razones establecido. El sujeto se determina a través de la serie de operaciones que lo constituyen en un campo sensible determinado. Esa definición de la praxis filosófica al interior de un campo de emergencia inmanente no significa la reducción de ese ejercicio a alguna forma biológica, en ninguna forma que asume ese *bios*.

Por tanto, la comunidad sólo puede ser concebida como comunidad de partición; sólo así se revela como comunidad política y democrática, lejos de toda determinación por una “ley natural”, o de un *telos* que la trascienda: “hay política porque –cuando– el

orden natural de los reyes pastores, de los señores de la guerra o de los poseedores es interrumpido por una libertad que viene a actualizar la igualdad última sobre la que descansa todo orden social”.⁵ En este sentido, la igualdad política sólo puede manifestarse como continua división del orden estatal, o estático, por el dos de la política, por esa potencia desclasificante a través de la cual un grupo se desprende de la multiplicidad anónima marcando su inscripción en ese mismo movimiento de partición-participación, como única posibilidad de existencia de la democracia. “Hay política desde el momento en que existe la esfera de apariencias de un sujeto *pueblo* del que lo propio es ser diferente a sí mismo. Por consiguiente, desde el punto de vista político, las inscripciones de la igualdad que figuran en las Declaraciones de los Derechos del Hombre o en los preámbulos de los códigos y las constituciones, las que materializan tal o cual institución o están grabadas en el frontispicio de sus edificios no son “formas” desmentidas por su contenido o “apariencias” destinadas a ocultar la realidad. Son un modo efectivo del aparecer del pueblo, el mínimo de igualdad que se inscribe en el campo de la experiencia común”.⁶ Ciertamente, Rancière desarrolla un concepto de subjetividad radicalmente inmanente que supone la constante redefinición del status mismo del sujeto, el que se constituye a partir de su relación relativa respecto del orden social. Pero, al mismo tiempo, ese sujeto que concibe Rancière debe ser comprendido no sólo a distancia respecto de las múltiples interpretaciones del sujeto hegeliano, definiendo una subjetividad que se determina a través de la serie de operaciones que lo constituyen en un campo sensible determinado, sino también de aquellos autores que parecen compartir cierta concepción del disenso.

En una intervención recogida en “Mesetas” dirá:

“Está claro, en efecto, que la preocupación respecto al disenso me es común a muchas otras personas. Pero yo la he comprendido de otra manera que ellas. Casi todos los

⁵ J. Rancière, *El Desacuerdo*. Buenos Aires, Nueva Visión, p. 114.

⁶ *Ibidem*.

autores, vivos o muertos, que construyen hoy la actualidad del disenso comparten en efecto una misma idea del consenso y dan el mismo nombre a su figura política. La llaman democracia. Pensadores tan diferentes como Arendt y Lyotard, Badiou, Agamben o Milner tienen en común cierta idea del consenso como democracia, esto es, como la igualdad aritmética de Platón, el régimen de la mezcla indistinta o indiferente. La democracia es para ellos el régimen del recuento indiferente, parecido a la circulación de las mercancías o al “goteo uniforme de tinta” que caracteriza el periódico según Mallarmé. Ella es el poder del mal múltiple que circula intercambiándose en suma nula y reproduciéndose de manera idéntica. Estos pensadores oponen la potencia de la diferencia: el buen múltiple, el que contiene un principio de alteridad, una potencia suplementaria. Ésta puede ser una superpotencia: potencia arendtiana del comienzo o vitalidad de las multitudes (Negri), o bien una suplementariedad no intercambiable (el acontecimiento de verdad de Badiou o el uno-de-más de Milner). Fundan entonces la política sobre esta superpotencia o este suplemento o bien le oponen otro principio de la comunidad (el gobierno pastoral de Milner). Oponen a la democracia un principio de heterogeneidad. La heterogeneidad puede ser una figura del ser del ente –infinito o multitudes, fundando una verdadera política o una superación de la política en el comunismo. Puede, al contrario, identificarse con otra cosa que el ser, haciendo encallarse a la potencia comunitaria. Yo, por mi parte, he tomado esta lógica a contrapié. He tomado el partido singular de dar a la potencia de lo heterogéneo o del uno-de-más el nombre de démos y de plantear en consecuencia la democracia como opuesta al consenso. Es una manera de decir que no hay heterogéneo real, no hay principio ontológico de la diferencia política o de la diferencia en relación a la política, no hay *arkhè* o anti-*arkhè*. Hay, en su lugar, un principio de igualdad que no es lo “propio” de la política y que no tiene mundo propio más que el que trazan sus actos de verificación”.⁷

⁷ Jacques Rancière, “El uso de las distinciones”. Corresponde a la intervención de Rancière en la jornada organizada en torno de la “partición de lo sensible” el 5 de junio de 2004 en el *Collège International de Philosophie*, publicado en la revista *Faibles*, n°2, primavera 2006.

Frente a la antigua ambición de la filosofía de reducir la multiplicidad de la política al orden de lo Uno, Rancière señala que la política surge, justamente, como permanente relación diferencial respecto a un orden dado. En ese sentido, podemos distinguir, como lo hace Rancière o Foucault, policía y política: policía, en sentido amplio, no es sólo el organismo represor sino el orden que determina la ley y el Estado. Ese orden asigna a cada cual, a cada grupo social, un lugar dentro de una estructura que por sí misma no es política. Existe política, justamente, cuando quienes pertenecen a uno de los grupos así clasificados por el orden del Estado se desclasifica, considerándose perjudicado en esa clasificación. Esto supone, ciertamente, un movimiento en apariencia paradójal; quienes pertenecen a un grupo social, o a una minoría, trátense de las mujeres, los proletarios, los estudiantes, etc., afirman su diferencia en cuanto grupo, pero, al mismo tiempo, reivindican su igualdad; pues al reclamar otro estatuto para sí, reivindican su igualdad de derechos ante la comunidad. “La política, en cuanto a ella, es –y no es más que– el conjunto de actos que efectúan una ‘propiedad’ suplementaria, una propiedad biológica y antropológicamente imposible de encontrar, la igualdad de los seres hablantes. Existe como suplemento de cualquier *bios*. Se oponen así dos estructuraciones del mundo común: una que no conoce más que el *bios* (desde la transmisión de la sangre, desde la circulación de la sangre a la regularización de los flujos de población) y otra que conoce los artificios de la igualdad, sus formas de reconfiguración del ‘mundo dado’ en común efectuadas por sujetos políticos. Sujetos que no afirman otra vida sino que configuran un mundo común diferente”.⁸ Se constituye así un sujeto que no se define por una supuesta “cualidad esencial” sino, al contrario, por su capacidad para redefinir su relación respecto de la comunidad. En este sentido, la igualdad es una igualdad política, su condición de posibilidad es la de la vida política y no existe sin la comunidad. Pero, al mismo tiempo, esa misma comunidad no puede ser concebida como una entidad esencial. Se aproxima de este modo a las palabras de Nancy:

⁸ “Biopolítica o política”, entrevista en revista *Multitudes*, marzo 2000.

“La medida de la conveniencia –la ley de la ley, la justicia absoluta– no está, por otra parte, más que en la partición misma y en la singularidad excepcional de cada uno, de cada caso, según este reparto. Sin embargo, esta partición no está previamente establecida, y ‘cada uno’ tampoco lo está (lo que es la unidad de cada parte, la ocurrencia de su caso, la configuración de cada mundo). No es una atribución cumplida. El mundo no está dado. El mismo, el mundo, es el don. El mundo es su propia creación (es lo que quiere decir ‘creación’). Su partición está a cada instante puesta en juego: universo en expansión, ilimitación de los individuos, exigencia infinita de justicia. Por eso, al *nomos basileus* de Píndaro, a la realeza de una ley dada, le sucede para nosotros el *cosmos basileus*”.⁹

En este sentido, la igualdad política sólo puede manifestarse como continua inscripción de una diferencia, de esa diferencia desclasificatoria a través de la cual un grupo se desprende de la multiplicidad anónima constituyéndose en un sujeto.

El concepto de sujeto democrático que emerge allí, es el de un sujeto que se constituye a través del disenso, en la reivindicación de su diferencia, en su relación diferencial con un orden respecto al cual el reclama igualdad: igualdad de derechos para la reivindicación de esa misma diferencia. “La igualdad sólo se inscribe en la máquina social a través del disenso. El disenso no es solamente la querrela, es distancia en la configuración misma de los datos sensibles, disociación inserta entre los modos de ser y los modos de hacer, de ver y de decir. La igualdad es tanto principio último de todo orden social y gubernamental como causa excluida de su funcionamiento “normal”.

Al definir la democracia a través de “ese movimiento que no nace sino de la democracia misma”, “ese sujeto imprevisible que ocupa hoy las calles”, Rancière sitúa su discurso en el cruce entre política y derecho. Si el pensamiento kantiano establecía un fundamento para el Derecho en una reformulación del modelo del contrato social en cuanto contrato “virtual”, como “idea reguladora”, Rancière se sitúa más acá de esa ficción fundadora, y más acá del principio de representación que esa ficción o idea reguladora

⁹ Nancy, *La creación del mundo...*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 145-6.

avala. La democracia no se funda en la representación ni en el supuesto de una cesión original de derechos, la democracia existe en cuanto el orden existente puede ser puesto en cuestión por la emergencia de ese sujeto democrático que reclama otra partición de lo sensible. Frente al poder instituido, frente al poder que impone un orden y que al partir reparte e impone a cada cual un lugar dentro de ese orden, surge la política, la política como emergencia de los incontados, de los que reclaman una nueva partición y un tomar parte en una nueva partición de lo sensible. Los incontados que se rebelan frente al orden policial, al orden y distribución de las partes, de funciones, de lugares, por parte de quienes detentan el poder.

La verdadera participación es la invención de ese sujeto imprevisible que ocupa hoy las calles, ese movimiento que no nace sino de la democracia misma. La garantía de permanencia de la democracia no pasa por cubrir todos los tiempos muertos o los espacios vacíos con formas de participación o contrapoder sino por la renovación de los actores y sus formas de actuar; por la posibilidad, siempre abierta, de una emergencia de ese sujeto elíptico.¹⁰

No hay orden político “natural”: por lo mismo, no hay una ciencia de lo político capaz de determinar la necesidad de la existencia de un determinado orden político: al contrario, la “invención de ese sujeto imprevisible que ocupa hoy las calles” constituye, justamente, la refutación práctica de la necesidad de la existencia de un orden político existente. Por lo mismo, no hay tampoco soluciones “técnicas” para los problemas políticos: las *techné*, esas ciencias entre las cuales Platón clasifica incluso a las matemáticas, no pueden establecer la necesidad de un orden político.

La política es en sí misma la puesta en cuestión de cualquier forma de reparto de lo sensible, una puesta en cuestión de la distribución de funciones y espacios que establece el Estado en cualquier sistema de gobierno.

¹⁰ J. Rancière, “Los usos de la democracia”, en *En los bordes de lo político*, La Cebra, Buenos Aires, 2011, p. 85.

La emergencia de un sujeto político, que reivindica para sí un lugar diferente de aquel que se le atribuye en el orden imperante –los estudiantes, las mujeres, los profesores, los proletarios– refuta por sí mismo la necesidad del orden político imperante.

Uno de los argumentos más fuertes en la teoría política hobbessiana proviene justamente de una constatación similar: si la asociación política fuese tan natural, no habría necesidad alguna de coacción. Sin embargo, de allí deduce Hobbes la posibilidad de construir un orden político indestructible gracias al arte (o la técnica) político en cuanto orden de coacción fundado, eso sí, en el reconocimiento de ciertos derechos “naturales”, entre los cuales uno de los primeros y fundamental sería el de la igualdad natural.

En Rancière, el arte significaría, justamente, lo contrario: el arte no es una “técnica”, o se separa de su destinación técnica, pues justamente a través de él se revela la posibilidad de deconstrucción de toda *arché*, como de toda forma que pretenda atribuirse un carácter necesario. El arte revela así, justamente, la posibilidad siempre actualizable de la instauración de otro orden, de la posibilidad de otra partición de lo sensible o de un campo de experiencias determinado. En ese sentido, todo orden político, y la “racionalidad” que pretende fundarlo, sea ésta de la una razón “técnica” o la de su fundamento “ontológico”, en cuanto su inscripción en un orden de “formas” puede ser “deconstruido”, como lo demuestran un sinnúmero de prácticas políticas que a través de la historia se revelan como otras tantas formas de reconfigurar el lazo comunitario. Y el arte asume allí una función particular, en cuanto a través de él se revela y se deconstruye el fundamento metafísico-trascendental.

La subjetivación política “proletaria”, como traté de demostrarlo en otro lado, no es ninguna forma de “cultura”, de *ethos* colectivo que cobre voz. Presupone, al contrario, una multiplicidad de fracturas que separan a los cuerpos obreros de su *ethos* y de la voz que se atribuye expresar su alma, una multiplicidad

de acontecimientos verbales, es decir de experiencias singulares del litigio sobre la palabra y la voz, sobre la partición de lo sensible. El “tomar la palabra” no es conciencia y expresión de un sí mismo que afirma lo propio. Es ocupación del lugar donde el *logos* define otra naturaleza que la *phoné*. Esta ocupación supone que haya destinos de “trabajadores” que, de una manera u otra, sean desviados por una experiencia del poder de los *logos* en que la reviviscencia de inscripciones políticas antiguas puede combinarse con el secreto descubierto del alejandrino. El animal político moderno es, en primer lugar, un animal literario, preso en el circuito de una literalidad que deshace las relaciones entre el orden de las palabras y el orden de los cuerpos que determinaban el lugar de cada uno. Una subjetivación política es el producto de esas líneas de fractura múltiples por las cuales individuos y redes de individuos subjetivan la distancia entre su condición de animales dotados de voz y el encuentro violento de la igualdad del *logos*.¹¹

El sujeto se constituye en el afuera, en tanto el afuera en que se constituye es el afuera de la política:

“Formalmente, el *ego sum, ego existo* cartesiano es el prototipo de esos sujetos indisolubles de una serie de operaciones que implican la producción de un nuevo campo de experiencia. Toda subjetivación política proviene de esta fórmula. Esta es un *nos sumus, nos existimus*. Lo que quiere decir que el sujeto que aquella hace existir no tiene ni más ni menos consistencia que ese conjunto de operaciones y ese campo de experiencia”.¹²

El sujeto es “negatividad”, pero es una negatividad que no desarrolla ninguna determinación esencial: las formas de la subjetividad se constituyen en tantas formas de igualdad, en tanto igualdad y diferencia son caras de ese mismo proceso de subjetivación: el sujeto se revela siendo igualmente sujeto que sus congéneres, pero eso supone, justamente, ser igualmente capaz de determinarse, negativamente, en su diferencia a partir de un campo de experiencia que en cada caso le constituye como tal sujeto, aun si esa subjetivación sólo asume un sentido, justamente, en su relación diferencial respecto del orden dado que configura esa situación.

¹¹ J. Rancière, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1985; traducción en castellano: *El Desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, pp. 53-54.

¹² Rancière, *El Desacuerdo*, ed. cit., p. 52.

No hay forma de lo humano, sino las diversas figuras que asume su constitución como sujeto al diferenciarse como tal al interior de un campo político de experiencia. Campo de experiencia que ninguna razón podría llegar a determinar como un orden necesario: si la razón puede establecer distinciones, si ella misma parece ser esa capacidad de establecer distinciones, difícilmente podríamos asumir que esas distinciones sean en verdad las formas esenciales que lo real en su manifestación: sólo podemos seguir su movimiento en cuanto campo de continua diferenciación, continua negación de formas, o de figuras, que se constituyen en la experiencia. Es en ese sentido que podemos decir que ninguna subjetividad se constituye a partir de la pura proyección de sí misma, sino siempre continuamente trabajada por el movimiento incesante que constituye ese campo de experiencias en que se afirma cualquier figura de un sujeto.

Por lo mismo, la democracia no es ni una forma de gobierno ni un estilo de vida social, es el modo de subjetivación por el cual existen sujetos políticos. Esta doble contraafirmación supone tanto “romper con la idea de lo político en cuanto esencia unitaria del ser-en-común”, como también “disociar el pensamiento de lo político del pensamiento del poder.

Frente a los conceptos de representación y consenso en que se agota cierto debate presente en torno a la participación política, Rancière postula: “la verdadera participación es la invención de ese sujeto imprevisible que hoy día ocupa la calle, ese movimiento que no nace de otra cosa que de la democracia misma. La garantía de la permanencia democrática no pasa por ocupar todos los tiempos muertos y los espacios vacíos por medio de formas de participación o contrapoder; pasa por la renovación de los actores y de la forma de su actuar, por la posibilidad, siempre abierta, de una emergencia de ese sujeto que eclipsa. El control de la democracia no puede dejar de ser a su imagen, versátil e intermitente, es decir, pleno de confianza”.¹³

¹³ “Los usos de la democracia”, en *Los Bordes de lo Político*, pp. 76-7.