

Entre la (filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación: el problema del orden social en el pensamiento de Jacques Rancière

Juan José Martínez Olguín *



Resumen: La reflexión filosófica de Jacques Rancière aborda un gran número de problemáticas propias de diversas disciplinas: desde la estética hasta la filosofía política, pasando por la literatura, y las ciencias de la educación (en donde cabe destacar, por ejemplo, el enorme aporte que significa para esta última su obra *Le maître ignorant*). Y, también, la teoría social. El objetivo del presente trabajo es rastrear el modo en que el autor aborda el problema del orden social. Nuestra hipótesis principal es que la filosofía de Rancière conjuga, en un mismo movimiento, un tipo de filosofía crítica y un tipo de filosofía de la emancipación. La apropiación de dicho movimiento resulta fundamental para arribar al objetivo aquí propuesto.

Palabras clave: Rancière, orden social, igualdad, emancipación, filosofía crítica.

Abstract: Jacques Rancière's philosophy deals with a great number of issues of different disciplines: from aesthetics to political philosophy, as well as literature and educational sciences (in this last field, it is important to mention for example the invaluable contribution of his book *Le maître ignorant*). And, of course, Social Theory too. The aim of this work is to analyze the way in which the author studies the problem of social order. Our main hypothesis is that Rancière's philosophy combines, in the same motion, a critical philosophy and a philosophy of emancipation. The appropriation of this motion is essential to achieve the aim of this work.

Key words: Rancière, social order, equality, emancipation, critic philosophy.

*. Becario doctoral del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA (Área Epistemología y Estudios Filosóficos de la Acción). El presente trabajo forma parte de una investigación doctoral más amplia, actualmente en curso, realizada en la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8.

Introducción

La filosofía de Rancière recorre campos disciplinares diversos: desde la estética, hasta la filosofía política, pasando por la pedagogía y la literatura. Desde su ruptura con el estructuralismo marxista de su maestro Louis Althusser, ruptura plasmada en su obra *La leçon de Althusser*, la obra de Rancière exploró caminos impensados para ese joven que con poco más de 20 años participó de uno de los textos más controvertidos, leídos, polémicos, criticados y amados de la historia del marxismo.

En este sentido, una convicción subyace en este trabajo: en la trayectoria intelectual de Rancière, sobre todo a partir de aquella ruptura, existe una preocupación constante por lo que aquí, haciéndonos eco de los interrogantes fundantes de la sociología como disciplina social, denominamos el problema del orden social: ¿cómo es posible la constitución y transformación del orden social? Dicho de otro modo: ¿qué es lo que mantiene el lazo social y cuáles son los factores que hacen posible su transformación?

Entre la filosofía crítica y la filosofía de la emancipación

En la conferencia *La méthode de l'égalité*, pronunciada en el verano de 2006 en un coloquio organizado sobre su trabajo en Cerisy, Rancière (2006) responde sobre el estatuto de su filosofía. Sostiene, en este sentido, que su reflexión intelectual ha siempre circulado en el ámbito de las cuestiones ligadas a la noción de crítica. A partir de allí defiende la idea, con evidentes resonancias kantianas, de una filosofía crítica como tipo de filosofía que sustituya la cuestión de los fundamentos por la de las condiciones de posibilidad. Esta acepción de la palabra crítica que el autor liga a la práctica filosófica, nos traza un primer camino para aproximarnos a la cuestión del orden social en el pensamiento de Rancière. Acercarse al problema del orden social implica, dicho de otro modo, abordarlo a partir de sus condiciones de posibilidad. Sustituir, en palabras de Rancière, la cuestión de los fundamentos del orden social por sus condiciones de posibilidad. Ahora bien, este configura, tan solo (aunque no es poco) un primer camino. Si, por un lado, la filosofía de Rancière puede ser definida como filosofía crítica, también debe ser afirmada como filosofía de la emancipación o de la igualdad.

Existe, en efecto, un método de la igualdad. Un método que no es solo un método, sino también un movimiento, una práctica posible de ser llevada al terreno de la práctica filosófica, de la reflexión teórica. Esta conforma el segundo aspecto que define a la filosofía de Rancière como filosofía de la emancipación. La noción de crítica, en tanto que sitúa en el centro de la reflexión filosófica la cuestión de las condiciones de posibilidad se relaciona, entonces, con la comprensión del movimiento de la igualdad. La filosofía de Rancière pendula entre una filosofía crítica y una filosofía de la emancipación haciendo de dicho movimiento pendular un ti-

po de filosofía a secas. El punto central consiste, por lo tanto, en dar cuenta de ese movimiento pendular.

Ahora bien, es posible identificar dos modos distintos de situar las condiciones de posibilidad. Por un lado, se encuentra aquella forma que lo hace situando un círculo y, por el otro, aquella que lo hace situando una espiral. Mientras la primera afirma la inmediatez de la relación entre una condición y la condición de esta condición, la segunda transforma dicho círculo en espiral, rompiendo la relación que une una condición a su condición. Este segundo pasaje del círculo a la espiral es, precisamente, el movimiento de la igualdad: aquel que desprende una condición de su condición, un «ser ahí [*être-là*] de la razón de este ser ahí [*être-là*]» (Rancière 2006b, pág. 512; la traducción es mía).

La propuesta del presente artículo radica en dar cuenta de este movimiento del pensamiento de Rancière, entre la crítica y la emancipación, para, a partir de ello, comprender el problema del orden social en el autor francés. Intentaremos, en otras palabras, apropiarnos de este movimiento particular (y, podríamos agregar, absolutamente original) de la filosofía rancièriana para comprender la constitución y transformación del orden social. Solo basta aquí con enunciar el modo en que efectuaremos dicha apropiación adelantando la hipótesis de trabajo que desarrollaremos a lo largo de las siguientes páginas: *la condición de posibilidad de todo orden social es la desigualdad (momento crítico), siendo la condición de la condición de todo orden social, es decir, de la desigualdad, la igualdad. Por lo tanto, para comprender el problema del orden social en el pensamiento Rancière es necesario pendular desde el momento crítico hacia el momento emancipatorio: es decir, separar la relación que une la condición de todo orden social, la desigualdad, a su condición: la igualdad (momento emancipatorio).*

El momento crítico: desigualdad y orden social

A lo largo de la tradición sociológica el problema del orden social ha sido subsumido a la cuestión de sus fundamentos. Así, y solo por mencionar algunos ejemplos, Marx ha encontrado dicho fundamento en la relación entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas: cuando las primeras entran en contradicción con las segundas se produce el cambio de un modo de producción a otro; Durkheim, por su parte, lo ha hecho a partir de la identificación del fundamento en el tipo de lazo social que mantiene la cohesión social: bajo la forma de la solidaridad mecánica, tipo de solidaridad predominante en las sociedades con poca diferenciación social (las sociedades medievales o las comunidades originarias, por ejemplo) o la solidaridad orgánica en el caso de las sociedades modernas.

Rancière, en cambio, subsume, decíamos, el problema del orden social a la cuestión de sus condiciones de posibilidad. La desigualdad es, sostiene el autor, la condición de posibilidad de toda sociedad: «la sociedad pertenece a la desigualdad» (Rancière 2007, pág. 163; la traducción es mía). La lógica desigualitaria es inherente

a la lógica social. El momento crítico de la filosofía de Rancière exige reconstruir la relación que anuda la desigualdad como condición de posibilidad de todo orden social.

Para Rancière la desigualdad no refiere a las formas desigualitarias de distribución material. O, mejor aún, no refiere solo o exclusivamente a ello. Hay, antes de cualquier distribución material desigualitaria una distribución anterior, una partición de lo común que determina cualquier tipo de distribución posterior, la material inclusive. De acuerdo con el autor francés lo común refiere al mundo de la argumentación, de la palabra (*logos*). Es común en tanto que todos tenemos la competencia del habla, de la argumentación. La capacidad poética de narrar lo que vemos, decir lo que vimos, compararlo con lo ya dicho, jugar con los signos lingüísticos, combinar y ajustar de distintos modos nombres y cosas, palabras y cuerpos, es la capacidad de cualquiera (*de n'importe qui*)¹. Sin embargo, sostiene Rancière, en la sociedad, ese común está repartido, particionado. Algunas palabras son escuchadas y otras solo son concebidas como ruido. Esta partición de lo común «se funda sobre una partición de los espacios, de los tiempos y de las formas de actividad misma en la cual lo común se presta a partición y en la cual los unos y los otros tienen parte en esta partición» (Rancière 2000, pág. 12; la traducción es mía). A esta distribución de la *competencia* del habla Rancière la llama desigualdad.²

Por lo tanto, y en primera instancia, comprender la relación entre desigualdad y orden social supone rechazar la idea según la cual la palabra circula en la sociedad bajo la modalidad de la identidad de la comprensión y de la intercomprensión: «¿Es verdaderamente de esta manera como el *logos* circula y tiene efecto en las relaciones sociales: en esta identidad de la comprensión y la inter-comprensión?» (Rancière 1995, pág. 72, la traducción es mía). Para Rancière la identidad de la comprensión y la intercomprensión supone la identificación de la racionalidad del diálogo, o más ampliamente de la comunicación, con la relación de locutores que se dirigen uno al otro comprendiendo cada uno lo que el otro enuncia, es decir, habiendo entre el mensaje de ambos una identidad entre el comprender y el ser comprendido, lo que supone la igualdad de ambos como seres parlantes. Esta identidad supone, en otras palabras, que para que toda comunicación sea posible, para que toda interlocución se produzca es necesaria la igualdad de sus interlocutores y, fundamentalmente, la

1. Esta capacidad poética perteneciente a cualquiera es, precisamente, lo que define, según Rancière, la especificidad de la humanidad como animales literarios.

2. La palabra competencia o capacidad es fundamental para comprender esta partición de lo común. En efecto, la distribución de lo común es, principalmente, una distribución de competencias o capacidades que determinan lo que se da a sentir, un campo de experiencia común sobre lo posible, lo factible y lo visible. Esto es, precisamente, lo que Rancière (2000; 2009b) denomina en varios textos una *estética primera*. Por cuestiones de espacio no podemos desarrollar aquí este punto. Sin embargo, ello no nos impide, aunque sea señalar, que dicho punto resulta nodal para dar cuenta de la existencia de una solidaridad intrínseca entre lo social y lo estético, y, por lo tanto, entre la emancipación social y la emancipación estética. Estos ejes conforman dos de los aspectos centrales de mi investigación doctoral.

igualdad de la comprensión de lo que ambos sostienen o enuncian en el diálogo. Supone «el encuentro de interlocutores que, en un mismo movimiento, escuchan un enunciado, comprenden el acto que lo hizo enunciar y toman a su cargo la relación intersubjetiva que sostiene esta comprensión» (Rancière 1995, pág. 72, la traducción es mía).

Ahora bien, para identificar esta partición de lo común basta simplemente, afirma Rancière, en detenerse en el análisis del uso corriente de las expresiones que contienen el verbo «comprender»: estas, sostiene, «se cuentan entre (...) las que más comúnmente deben ser interpretadas de manera no literal e, incluso, la mayoría de las veces, deben ser entendidas estrictamente por antífrasis» (Rancière 1995, págs. 72-73, la traducción es mía). En el uso social corriente muchas veces la expresión «¿Me comprendió?» es una interrogación falsa que no pregunta al destinatario si efectivamente comprendió la frase que el emisor enuncia, sino que su contenido afirmativo es otro absolutamente diferente: quiere decir «Usted no tiene nada que comprender (o, eventualmente, no está en condiciones de comprender), lo único que tiene que hacer es obedecer». Lo mismo puede decirse de las expresiones «Usted me comprende», «¿Comprende lo que le digo?», etc.

Este análisis sobre el uso de la palabra comprender en distintas expresiones del lenguaje cotidiano, que puede parecer trivial, pone de manifiesto una dimensión decisiva a propósito de la partición de lo común, de la circulación de la palabra en la sociedad y de sus efectos en las relaciones sociales. En dichas expresiones «comprender» quiere decir dos cosas bien diferentes (sino opuestas). Muestra la diferencia radical entre dos sentidos de la palabra comprender: comprender un problema y comprender una orden. En efecto, este doble sentido de la palabra comprender, dice Rancière, nos muestra algo aún más fundamental: que dicho doble sentido no es solo de la palabra comprender sino de la palabra «a secas». Todas las palabras, es decir, la palabra (el logos) presenta una diferencia interior que la separa de sí misma y así es como esta circula en el orden social. En otros términos, dicho análisis da cuenta de la diferencia mínima, interior, que separa a la palabra o al logos de sí mismo:

... esta tautología se complica precisamente por *la puesta en evidencia* – la puesta en un común litigioso – de *la diferencia* [écart] *presupuesta por la pregunta*: la diferencia [écart] entre la lengua de las órdenes y la lengua de los problemas que *es también la diferencia* [écart] *interior del logos*: aquella que separa la comprensión de un enunciado y la comprensión de la cuenta de la palabra de cada uno que ella implica (Rancière 1995, pág. 74, la traducción es mía).

De este modo, a partir del análisis del uso de la palabra comprender en las diferentes expresiones del habla cotidiana Rancière (1995) identifica «la dualidad misma del logos» (Rancière 1995, pág. 71), «el doble sentido del logos, como palabra y como cuenta» (Rancière 1995, pág. 48), la «diferencia [écart] del logos consigo mismo» (Rancière 1995, pág. 75). La palabra, sostiene, puede ser, y en efecto siem-

pre es, palabra y cuenta de la palabra. Hay palabras que cuentan y palabras que no. Esta es, precisamente, la diferencia entre la lengua de las órdenes y la lengua de los problemas, equivalente a la diferencia entre la comprensión de un enunciado y la comprensión de la cuenta de la palabra de cada uno que implica. La comprensión de un enunciado implica siempre una doble comprensión (que surge de la dualidad misma del logos): la comprensión de su contenido que supone siempre, a su vez, la comprensión de este en tanto palabra que cuenta (o no). De ahí la diferenciación entre la lengua de las órdenes y la de los problemas.

Lo que Rancière denomina la partición de lo común es precisamente esto: esta distribución de la competencia del habla, de la posesión del logos, esta diferencia mínima de la palabra entre la palabra y su cuenta. El orden social se organiza a partir de esta partición de lo común equivalente a la dualidad o diferencia de la palabra consigo misma: este queda escindido, dividido, entre quienes poseen el logos y quienes no lo poseen. Los cuerpos en la sociedad se distribuyen partir de la distribución o partición del mundo común de los seres parlantes (lo que Rancière denomina «la comunidad de los iguales»). Esta distribución subsume a la parte de los que no tienen parte, a su *función social*: la de ser trabajadores, mujeres, etc. En efecto, la no posesión del logos no implica que estos últimos efectivamente no puedan hablar, que estén silenciados, sino que refiere a que la función social de determinadas partes no está relacionada con su capacidad como seres parlantes (para participar, por ejemplo, de los asuntos comunes de la comunidad). Tal es el caso de los plebeyos en la Antigüedad y de los obreros en la época de Blanqui: «Simplemente, se presupone que el hecho de que hablen no tiene relación con el hecho de que trabajen» (Rancière 1995, pág. 80). La desigualdad consiste en (es equivalente a) esta distribución desigualitaria de lo común.

Ahora bien, el momento crítico de la filosofía de Rancière al que aludíamos más arriba exige, a propósito de la cuestión del orden social, la reflexión sobre sus condiciones de posibilidad. La desigualdad entendida como partición de lo común es la condición de posibilidad de todo orden social. Pues, en este preciso sentido, la desigualdad es antes que la distribución desigualitaria de la competencia de la palabra la «operación que compara, ordena y *explica* la puesta en orden» (Rancière 2007, pág. 161; la traducción es mía). No hay orden sin explicación, sin la operación que une cuerpos a espacios, nombres a cosas, actividades a tiempos; sin el modo en que la explicación instituye formas de experiencias sobre lo factible, lo decible y lo visible que posibilitan dicho orden. Todo orden social se apoya sobre una explicación que, de este modo, lo hace posible: «Las sociedades de hombres reunidas en naciones, desde los lapones hasta los patagones, necesitan para su estabilidad una forma, un orden cualquiera. Los que se encargan del mantenimiento de este orden necesario deben explicar y hacer explicar que este orden es el mejor de todos los órdenes e impedir toda explicación contraria. Tal es el objetivo de las constituciones y de las leyes. Todo orden social, apoyado sobre una explicación, excluye pues cualquier otra explicación» (Jacotot, citado por Rancière 2012, pág. 174). La cuestión

central aquí radica, sin embargo, en que toda explicación es una puesta en escena de la desigualdad. La operación explicativa es siempre necesariamente una operación desigualitaria. Toda explicación es ficción de desigualdad. Esta es, en efecto, la contribución decisiva que Rancière (2012) toma de la experiencia de Jacotot y que desarrolla en *Le maître ignorant* a propósito de la relación maestro-alumno.³

La lógica de la explicación comporta así el principio de una regresión al infinito: la reproducción de las razones no tiene por qué detenerse nunca. Lo que frena la regresión y da al sistema su cimiento es simplemente que el explicador es el único juez del punto donde la explicación está ella misma explicada. Es el único juez de esta pregunta en sí misma vertiginosa: ¿ha comprendido el alumno los razonamientos que le enseñan a comprender los razonamientos? Es ahí donde el maestro supera al padre de familia: ¿cómo estará este seguro de que el niño comprendió los razonamientos del libro? Lo que le falta al padre de familia, lo que faltará siempre al trío que él forma con el niño y el libro, es ese arte singular del explicador: el arte de la distancia. El secreto del maestro es saber reconocer la distancia entre el material enseñado y el sujeto a instruir, la distancia también entre aprender y comprender. El explicador es aquel que pone y suprime la distancia, quien la despliega y la reabsorbe en el seno de su palabra.

Este estatuto privilegiado de la palabra solo suprime la regresión al infinito para instituir una jerarquía paradójica (2012, págs. 12-13; la traducción es mía).

De acuerdo con Rancière toda explicación es circular, «comporta el principio de una regresión al infinito», de modo tal que su fin, su sistematicidad, «lo que da al sistema su cimiento» en palabras del autor, es la «jerarquía paradójica», es decir, la desigualdad: esta se dispone a frenar dicha regresión al infinito propia de la explicación, de modo tal que la explicación del orden social, encuentra su razón en esta desigualdad. La desigualdad se dispone a ocupar la razón misma del orden social en tanto que permite su explicación (o, expresado en términos de la sociología clásica: su legitimación).

La explicación y su lógica desigualitaria son, por lo tanto, inherentes a todo orden social, a toda sociedad. Pero su inherencia debe ser entendida en los términos del momento crítico de la filosofía de Rancière: como condición de posibilidad y no

3. Joseph Jacotot es un pedagogo francés que vivió entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX. Durante su estadía en Lovaina, producto del exilio, tuvo lugar una experiencia definitiva en su vida. Experiencia a partir de la cual elaboró una crítica profunda a la pedagogía clásica, a la figura del maestro y a la lógica explicadora de aquella. Ordenó estudiar a un grupo de estudiantes una edición bilingüe de *Las aventuras de Telémaco* de François Fénelon con el objeto de que aprendieran el idioma francés. La singularidad de la experiencia fue que no existía ninguna posibilidad de que Jacotot, a pesar de su rol formal de maestro, pudiera, efectivamente, cumplir dicho rol ya que los alumnos solo sabían holandés y él solo sabía hablar francés. A pesar de ello, mediante diferentes ejercicios, repetición de lo que leían, comparación entre la versión holandesa y francesa de la obra, etc., los estudiantes aprendieron el idioma.

como fundamento o *arkhé*. El trabajo de la operación explicadora / desigualitaria es, subrayábamos, el de mantener unidos nombres y cosas; es, en otras palabras, el de mantener (explicar) un orden que haga posible el lazo social. Sin embargo, comprender este estatuto de condición de posibilidad de la desigualdad implica ir todavía más lejos. Si la explicación / desigualdad mantiene esta puesta en orden es porque existe un «exceso inherente a todo proceso de nominación: la arbitrariedad de la relación que mantiene nombres y cuerpos juntos» (Rancière 2011, pág. 12; la traducción es mía). Solo la explicación y su fondo desigualitario suprimen dicho exceso para instituir allí un orden, para constituir allí un lazo, para fijar la relación que une un cuerpo a un espacio, a un nombre, a un tiempo, a una actividad. Este exceso, sin embargo, no responde a ningún principio ontológico: ya sea entendido este como carencia, exceso o multiplicidad del Ser. Este es, precisamente, el punto que separa la filosofía de Rancière de todo el pensamiento pos: posestructuralista, posmodernista, etc. Nos referimos aquí, para poner nombres propios, a Badiou, Žižek, Laclau, Negri, etc.⁴ Este exceso es producto de, refiere a, la igualdad, comprendiendo a esta como igualdad de inteligencias. Es a partir de la igualdad como seres parlantes, en tanto poseedores de un lenguaje común, que cada signo, cada frase, es una aventura de significación; es a partir de la igualdad que somos capaces de ficcionalizar, en el sentido de forjar algo y no de fingir (Rancière 2005, pág. 182), de anudar signos, de entrelazar significaciones, de instituir lo sensible, es decir, «una cierta configuración entre sentido y sentido, *un cierto sentido* de lo sensible» (Rancière 2006c citado por Game 2009, pág. 108. La traducción y el resaltado son míos). Pero, asimismo, es esta misma igualdad la que transforma (o puede al mismo tiempo transformar) ese régimen sensible: la que muestra la «potencia heterogénea» (Rancière 1998, pág. 533) que lo habita: la propia igualdad, la posibilidad de entrelazar signos de otro modo, de anudar significaciones bajo otra modalidad, de desanudar el sentido que conforma lo sensible. La potencia igualitaria hace posible, dicho de otro modo, que el sentido no vaya con el sentido, que los cuerpos estén en otro lugar, que ocupen otro tiempo y otro espacio. Muestra, en una palabra, la imposibilidad de fijar posiciones, de recortar espacios y tiempos, de configurar campos de experiencia de una vez y para siempre.

El momento emancipatorio: igualdad y desigualdad

El problema del orden social posee una doble dimensión: si, por un lado, existen condiciones de posibilidad para su constitución existen, también, condiciones para su transformación. No hay orden social ni relaciones sociales eternas. Ya el propio Marx reprochaba a los economistas clásicos y a los intelectuales burgueses su concepción eterna sobre las instituciones modernas.

4. En el último apartado: «Rancière, sus interlocutores y la teoría social hoy» nos ocupamos con mayor detalle de esta cuestión.

El momento emancipatorio de la filosofía de Rancière permite dar cuenta de esta segunda dimensión, es decir, de las condiciones que transforman las relaciones sociales, del modo en que la distribución de lo común puede ser puesta en duda. Habilita, en una palabra, la comprensión del modo en que toda distribución puede ser sometida a una redistribución. Se trata, como mencionábamos más arriba, de aflojar la relación que une o ata una condición a su condición. Si la condición de todo orden es la desigualdad, la condición de esta es la igualdad. Aquí, por lo tanto, se trata de responder al siguiente interrogante: ¿cuál es la relación que une la desigualdad a la igualdad?

Arribamos aquí a un punto decisivo. La interrogación acerca de las condiciones de transformación del orden social nos abre camino hacia la preocupación central de la filosofía de Rancière: la cuestión de la igualdad. Para Rancière (2011) no se trata de «poner la igualdad como *arkhé*» (2011, pág. 15, la traducción es mía), ni como fin que deba alcanzarse, sino como «supuesto que debe verificarse continuamente» (2011). ¿Y por qué la igualdad debe verificarse? Porque lo verdadero se da siempre en un proceso de verificación, según la lógica que Rancière expone en *Le maître ignorant* a partir de la obra de Jacotot. Lo verdadero, entonces, debe verificarse. La verdad no está ahí, no se construye, *se verifica a través del proceso de su propia efectuación*. ¿Pero qué significa que la igualdad es un supuesto que debe verificarse continuamente? ¿Cómo si es un supuesto, debe verificarse continuamente? La respuesta a esta pregunta se encuentra en lo que podríamos llamar *la lógica de lo verdadero o de la verdad* que Rancière toma o encuentra en la concepción de Jacotot a propósito de la igualdad de las inteligencias. Esta lógica es la ya mencionada: que lo verdadero se da siempre en un proceso de verificación. Aquí no se trata de ningún método científico que avale lo verdadero o bajo el cual se pueda subsumir el término «verificación»: no refiere, por lo tanto, a ninguna psicología, a ningún saber que concentre la búsqueda de su fundamento en el funcionamiento del cerebro, a ninguna teoría del conocimiento. Esta lógica la resume Rancière del siguiente modo:

«Es esto lo fundamental: que la igualdad no puede jamás sino que verificarse, pero al mismo tiempo yo diría que no hay jamás sino verificación de la igualdad» (Rancière 2009a, pág. 415; la traducción es mía).

La lógica de lo verdadero es fundamental ya que permite comprender lo que Rancière (2007) llama el silogismo igualitario (*le syllogisme égalitaire ou de l'émancipation*).⁵ Dicha lógica puede ser resumida del siguiente modo: *lo verdadero es aquello que no puede sino más que verificarse y, al mismo tiempo, aquello de lo que no hay otra cosa sino más que su propia verificación*. La hipótesis de Jacotot de la igualdad de las inteligencias tiene esta estructura de lo verdadero. La igualdad posee, en tanto verdadera, dos niveles de verificación. Existe, en primera instancia,

5. Volveremos sobre este punto referido al silogismo igualitario enseguida.

un nivel de verificación que Rancière denomina de *implicación lógica*: se puede decir, de acuerdo con este, que la hipótesis de la igualdad es necesaria para hacer funcionar la propia desigualdad. Es decir, que en un primer nivel la igualdad se verifica mediante la desigualdad. Para que haya desigualdad, para que unos manden y otros ordenen, para que no todos posean la palabra, el logos, es necesario ser iguales, que la orden se entienda y que se entienda, precisamente, que es una orden. En otras palabras, es necesario pertenecer al mundo común de la palabra, de la argumentación. Este nivel de verificación de la igualdad que es la desigualdad, es equivalente a la lógica de la explicación que rige toda relación pedagógica (por lo menos hasta la emergencia de la pedagogía de Jacotot) y que, como mencionábamos más arriba, constituye toda relación social; por lo que dicha forma de verificación de la igualdad, la desigualdad, es inherente a la lógica social. Este primer nivel de verificación de la igualdad se realiza, entonces, constantemente. Como afirma el propio autor: «todo el mundo verifica constantemente que hay igualdad» (Rancière 2009a, pág. 414; la traducción es mía). Es este verificarse constantemente de la igualdad lo que lleva a Rancière a darle el nombre de primer nivel de verificación de la igualdad. El problema radica en que este nivel de verificación de la igualdad sirve a su propia borradura (*effacement*). Es decir, si por un lado la desigualdad da cuenta de la existencia de un mínimo de igualdad, es decir, la verifica, por el otro, (la desigualdad) no hace más que eliminar la propia igualdad en ese mismo acto de verificación, haciendo efectiva la desigualdad. Ahora bien, hay otro nivel de verificación de la igualdad, un segundo nivel: el de la *potencia igualitaria* o el de la *emancipación*. Solo es necesario, en una situación cualquiera, el supuesto del ignorante para que la igualdad pueda ser maximizada, para que se muestre en toda su potencia. Este segundo nivel es el empleado por Jacotot en la relación pedagógica y por los obreros de *La nuit des prolétaires*. Es, como afirmábamos, el nivel de verificación de la igualdad que lleva el nombre de emancipación (que rompe el círculo que ata una condición a su condición para convertir dicha relación en espiral). Este nivel se realiza mediante la institución de escenarios (*scènes*) de igualdad: mediante la separación entre cuerpos y nombres, mediante la puesta en evidencia de la contingencia que funda lo sensible, que anuda el sentido con el sentido, que anuda cuerpos y nombres, palabras y cosas. Es aquel que muestra que la desigualdad no tiene fundamento, que hay un mínimo de igualdad que nos hace formar parte de ese mundo común de la palabra. Que para que haya desigualdad es necesaria la igualdad. O, dicho de otro modo, que la desigualdad es una forma de verificación de la igualdad. De este modo queda explicada la estructura de lo verdadero que mencionábamos más arriba: lo verdadero es aquello que no puede sino más que verificarse y, al mismo tiempo, aquello de lo que no hay otra cosa más que su propia verificación. De cualquier modo, mediante la emancipación (o potencia igualitaria) o mediante la desigualdad (es decir, a través de la lógica pedagógica dominante y la lógica de toda relación social), la igualdad es verificada. No hay más que verificación de la igualdad. Esta no puede sino más que verificarse. La igualdad es, por lo tanto, verdadera. Posee, en una

palabra, la estructura de lo verdadero porque lo verdadero solo se da en el proceso mismo de su verificación.

Asimismo, esta estructura de lo verdadero explica, como señalábamos más arriba, lo que Rancière denomina el silogismo igualitario o de la emancipación. Este da cuenta de una igualdad que está todavía por construir, *que no alcanza realidad sino en las operaciones que la verifican*. Y remite, en efecto, a la pregunta que antes esbozábamos: ¿por qué si la igualdad es verdadera, es un supuesto, debe ser verificada? El silogismo igualitario es una práctica y una idea que Rancière toma de la experiencia militante obrera de la Francia del siglo XIX: «La experiencia obrera aparecía – dice el autor – bajo una figura muy singular para nuestros hábitos de pensamiento, como una suerte de verificación de la igualdad» (Rancière 2007, pág. 84; la traducción es mía). La igualdad no alcanza realidad sino en las operaciones que la verifican porque la forma inherente de verificación de la igualdad en la sociedad es la desigualdad. La relación social subsume la verificación de la igualdad bajo la forma de la desigualdad para instituir un orden. En una palabra, el primer nivel de verificación de la igualdad, la desigualdad, en tanto que, por un lado, corresponde al modo específico de verificación de la igualdad propio de todo orden social, y, por el otro, sirve a la borradura misma de la igualdad, hace que la igualdad, para hacerse efectiva, tenga que verificarse constantemente mediante la potencia igualitaria, mediante actos de emancipación que instituyan escenarios de igualdad. El silogismo de la emancipación consiste, por lo tanto, en verificar la igualdad por medio de la creación de un lugar (escenario) en donde la igualdad puede reclamarse a ella misma por medio de un sistema de razones.

El interés de esta manera de razonar es que ella no opone más la frase al hecho o la forma a la realidad. Ella opone frase a frase, hecho a hecho. A partir de lo que es ordinariamente pensado como distancia (*écart*) o no lugar (*non-lieu*), ella crea precisamente un lugar, en el doble sentido de la palabra: un sistema de razones y un espacio polémico. La frase igualitaria no es una nada. Una frase posee el poder que se le da. Este poder es primero el de crear un lugar donde la igualdad pueda ser reclamada ella misma: en alguna parte hay igualdad (. . .). Por lo tanto ella puede verificarse. Quien asuma la tarea de verificar esta igualdad, puede fundar aquí una práctica (Rancière 2007, págs. 87-88; la traducción es mía).

El silogismo igualitario que la experiencia militante obrera enseña a Rancière posee tres dimensiones fundamentales:

1. consiste en una demostración;
2. organizada como sistema de razones, como prueba;
3. que desplaza la igualdad positivamente.

Todo lo que se puede decir de dicho silogismo se limita a la concepción de la lógica de la verdad que Rancière toma de Jacotot para pensar la igualdad como verdad. Los dos primeros puntos explican el nombre que Rancière da a esta práctica: el de silogismo. Este es un razonamiento que, por medio de la oposición de razones,

demuestra sus premisas. Lo que hay que demostrar es, entonces, la igualdad. Y la igualdad puede ser verificada, demostrada (su verdad). De allí, por lo tanto, la idea de demostración. Dicho de otro modo, lo que hay que demostrar es que la desigualdad, que caracteriza todo orden social, no es otra cosa que un nivel de verificación de la propia igualdad que, al mismo tiempo que la verifica, la borra para constituir ahí un lazo social. Hay que demostrar que la desigualdad se funda en la igualdad de las inteligencias. Organizar este acto de demostración como sistema de razones implica «transformar la relación de fuerzas en relación de razón (...), (...) hacer de la relación de fuerzas una *práctica demostrativa*» (Rancière 2007, pág. 88; el resaltado y la traducción es mía).

De este modo, la relación entre igualdad y desigualdad, entre la condición de todo orden social y la condición de su condición, es desprendida de su inmediatez. La lógica de toda relación social anuda ambas condiciones hasta su extremo verificando la igualdad hasta su propia borratura. Sin embargo, mediante la institución de escenarios de igualdad, a través de la emergencia de lo que Rancière llama acciones de disenso (Rancière 1995), la distribución desigualitaria de lo común es suspendida por la puesta en evidencia de la radical contingencia que determina dicha distribución: la ficción o contingencia de una jerarquía paradójica que está allí simplemente para instituir un orden, para fijar posiciones, para recortar espacios y tiempos, para delimitar campos de experiencia sobre lo factible, lo posible y lo visible que toda sociedad necesita para construir el lazo social, para hacer de ella un orden social. La transformación de toda sociedad se produce a través de la lógica emancipatoria o de la igualdad que pone en jaque toda distribución para proponer, en ese mismo acto, una redistribución, una nueva forma de organizar el lazo social, un nuevo modo de distribuir las competencias o capacidades que dicho lazo presupone.

Rancière, sus interlocutores y los desafíos de la teoría social hoy

Los desafíos que enfrenta la teoría social en la actualidad y, en efecto, desde hace ya varias décadas, son diversos: la emergencia de nuevas identidades y movimientos sociales que encuentran como bandera de lucha consignas variadas, como ser: los movimientos antiglobalización, los movimientos ecologistas y sexistas, etcétera (Martínez Olguín 2011), la creciente conflictividad en varios países que, durante largo tiempo, han estado subsumidos bajo un mismo orden o régimen político, el avance del capitalismo en sociedades cuyos lazos sociales se mantenían en gran medida todavía vírgenes del avance de las relaciones capitalistas de producción (tal es el caso de China e India), etcétera.

En los últimos decenios, sobre todo a partir de la década del ochenta y de la crisis del marxismo, han surgido diferentes respuestas teóricas que intentaron comprender algunos de los desafíos que dichos fenómenos sociales presentaron. Nos referimos, fundamentalmente, a aquellos autores que en una discusión explí-

cita con el marxismo, pero al mismo tiempo apropiándose de su herencia y legado a propósito de la importancia de la búsqueda de nuevas reflexiones que puedan dar cuenta de los resortes que posibilitan el cambio social y la transformación del sistema capitalista, pusieron en escena a la política (o a lo político) como momento instituyente de lo social. A saber: Badiou, Negri, Hardt, Laclau y Žižek. Todos ellos interlocutores de la obra de Rancière. Este retorno a lo político en su dimensión instituyente se entiende, por lo tanto, en este contexto de grandes transformaciones.

Precisamente esa conceptualización de lo político (o de la política, dependiendo del autor en cuestión) como momento instituyente de lo social es lo que diferencia este conjunto de teorías de la sociología clásica y de las grandes corrientes sociológicas (marxismo, estructural-funcionalismo, interaccionismo simbólico, estructuralismo genético – Bourdieu – etcétera). Es decir, mientras estas últimas identificaron siempre la política como esfera de lo social, ya sea como superestructura ideológica, en tanto esfera institucional, o bien como un campo social entre otros (el cultural, el simbólico, etcétera), este conjunto de autores identificados en el concierto de las teorías pos: posestructuralista, posmodernista, etcétera, han reflexionado lo político como un momento vital y fundante *en* la dinámica social y no ya como dimensión o esfera diferenciada *de* lo social.⁶ Ello significó la asimilación de lo político a toda acción transformadora radical del orden social. Ahora bien, este gesto teórico se realizó en paralelo a otro gesto de igual importancia: el del «salto hacia atrás» en el sentido heideggeriano del término (Heidegger 1988, pág. 79); es decir, el de una vuelta a la «cuestión ontológica». En otras palabras, se circunscribió el pensamiento acerca de los principios de lo político, y con ello, de las posibilidades de transformación de lo social, a algún tipo de principio ontológico: la infinitud Spinozista del Ser en Negri, la polaridad Ser-Acontecimiento en Badiou, la ontología de la falta o la falla en Laclau y Žižek, etcétera.

Las lecturas de la obra de Rancière son partícipes de este marco histórico-teórico. Por lo que su pensamiento es, la mayoría de las veces, subsumido a esta problemática ontológica de lo político. El movimiento que implica considerar los aportes de su trayectoria intelectual para pensar los desafíos de la teoría social hoy supone una doble meta. En principio, rechazar toda lectura que reduzca su obra a algún tipo de principio ontológico: ya sea bajo la modalidad de una ontología de la distorsión (Reynares 2011) o en términos de una ontología de la falla o lo desigual (Badiou 2012).⁷ Y, al mismo, supone una crítica a la vuelta misma que dichas corrientes «pos» proponen. El problema fundamental que esta vuelta implica es «la disolución de lo político en nombre de algún proceso histórico ontológico des-

6. En términos de De Ípola (2001) la sociología clásica y las grandes corrientes de pensamiento sociológicas han subsumido la concepción de la política a su metáfora débil, mientras las recientes teorías pos comprenden lo político en su sentido metafórico fuerte.

7. De acuerdo con la lectura que hace Badiou (2012) de la obra de Rancière la igualdad, principio no político de la política, «se ejerce *en* lo desigual o la falla» (pág. 89, el resaltado es del autor).

tinado» (Rancière 2011, pág. 12, la traducción es mía). La multitud en Negri, el acontecimiento en Badiou, la «indecibilidad» del antagonismo en Laclau, etcétera. La transformación de lo social, la emergencia de nuevas formas de subjetivación política, de nuevas identidades sociales, etcétera, quedan de este modo, y paradójicamente, libradas a algún tipo de «revolución ontológica».

Los aportes de la filosofía de Rancière, desligados de estas lecturas, conforman un terreno propicio y una contribución importante para comprender parte de los procesos que desafían los marcos epistemológicos y teóricos de la teoría social en la actualidad. El camino abierto por estos exige estudiar dichos procesos a partir de la lógica emancipatoria que muchos de ellos implican; es decir, en tanto escenarios de verificación de igualdad. Se trata, en efecto, de abordar los mismos no necesariamente a partir de fundamentos clasistas, de procesos ontológicos predestinados o en términos étnicos, sino a partir de las modalidades de verificación de la igualdad que esos escenarios y esos mismos procesos de subjetivación en muchos casos suponen. Se trata de analizar, en otras palabras, los modos, los discursos, las acciones, las experiencias de estos fenómenos como reclamaciones de la igualdad. El aporte de la teoría de Rancière para comprender los nuevos desafíos de la teoría social hoy, ligados a estos nuevos modos de subjetivación y conformación de identidades sociales, es, por lo tanto, entender la lógica igualitaria que en ellos opera.

Bibliografía

- Badiou, A. (2012). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo.
- De Ípola, E. (2001). *Metáforas de la política*. Rosario: Homo Sapiens.
- Game, J. (2009). «Politique du malentendu». En: *Jacques Rancière. Politique de l'esthétique*. Ed. por J. Game y A. W. Lasowski. París: Éditions des archives contemporaines.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Martínez Olguín, J. J. (2011). «Nuevas formas de identidad social. Una mirada desde la teoría social posmarxista». En: *Las tramas del presente desde la perspectiva de la sociología de la cultura*. Buenos Aires: Biblos.
- Rancière, J. (1995). *La mésentente. Politique et philosophie*. París: Galilée.
- (1998). «Existe-il une esthétique deleuzienne?». En: *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. París: Synthélabo.
- (2000). *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. París: La fabrique.
- (2005). «La ficción documental: Marker y la ficción de la memoria (sobre *Le Tombeau d'Alexandre*)». En: *La fábula cinematográfica*. Barcelona: Paidós.
- (2006b). «La méthode de l'égalité». En: *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière. Actes du colloque de Cerisy*. Comp. por L. Cornu y P. Vermerren. Lyon: Horlieu.
- (2007). *Aux bords du politique*. París: Gallimard.

- (2009a). « L'actualité du maître ignorant ». En: *Et tant pis pour les gens fatigués (entretiens)*. París: Éditions Amsterdam.
 - (2009b). « Politique de l'indétermination esthétique ». En: *Politique de l'esthétique*. Ed. por J. Game y A. W. Lasowski. París: Éditions des archives contemporaines.
 - (2011). « The thinking of dissensus : politics and aesthetics ». En: *Reading Rancière*. Ed. por P. Bowman y R. Stamp. Londres: Continuum.
 - (2012). *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. París: Fayard.
- Reynares, J. M. (2011). «Ontología de la distorsión. Algunas notas sobre la política en la obra de Rancière». En: *Ontologías políticas*. Ed. por E. Biset y R. Farrán. Buenos Aires: Imago Mundi.