

La potencia de un encuentro. Creencia e igualdad en la filosofía de Jacques Rancière.

The power of a meeting.

Belief and equality in Jacques Rancière's philosophy.

Juan José Martínez Olguín*

Fecha de Recepción: 28 de octubre de 2013

Fecha de Aceptación: 26 de noviembre de 2013

Resumen: *Para Rancière la igualdad no es una meta a alcanzar sino un presupuesto que debe ser verificado. Esa proposición es, sin dudas, su contribución más célebre a la filosofía política. Sin embargo, su gesto teórico es más profundo de lo que en apariencia esa proposición sugiere. Postular la igualdad como supuesto significa postularla como una cuestión de creencia. Y la creencia en la igualdad no es un acto de la potencia de la fe. Es el acto de la potencia de un encuentro. El de la potencia del cuerpo y la potencia del pensamiento..*

Palabras clave:

Igualdad – creencia – Rancière – emancipación

Abstract: *For Rancière, equality is not an aim to be achieved but an assumption that must be verified. That proposition is, for sure, Rancière's most famous contribution to political philosophy. However, his theoretical movement is deeper than what in appearance this proposition suggests. Postulating equality as an assumption means postulating it as a matter of belief. And believing in equality is not an act of the power of faith. It is an act of the power of a meeting. Meeting between the power of body and the power of thought.*

Keywords: *Equality – belief – Rancière – emancipation.*

* Licenciado en Sociología, doctorando en la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris VIII. Becario doctoral del Conicet en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Cs. Sociales, UBA. Email: jjmartinezolguin@gmail.com

Si existe un aspecto que hace justicia a la novedad de la filosofía de Rancière con respecto a la filosofía política que lo antecede, y también a la de sus contemporáneos, es su tesis a propósito de la igualdad. La igualdad, dice Rancière, no es un horizonte a alcanzar sino un presupuesto que debe ser verificado, un axioma. Es, por lo tanto, el punto de partida de toda acción política y no su punto de llegada. Así el trabajo político es aquél que verifica esa igualdad, que parte de ese presupuesto para verificarlo. El gesto teórico-político de Rancière es, sin embargo, mucho más profundo de lo que dicha tesis sugiere, pues saca a la igualdad del ámbito de lo “porvenir” para sumergirla en el ámbito de lo que es, devolviéndole así su verdadera *materialidad*, su verdadera realidad. Y, fundamentalmente, su verdadera potencia. La igualdad está entre nosotros, camina entre nosotros, bajo diferentes formas, y produce efectos.

En *La haine de la démocratie*, Rancière sostiene, no sin cierta ironía, lo siguiente: “Los que se creen astutos y realistas pueden siempre decir que la igualdad es sólo el dulce sueño angélico de los imbéciles y de las almas tiernas. Desgraciadamente para ellos, *es una realidad sin cesar y por todas partes atestada*”². Retomando los términos de aquella vieja fórmula althusseriana de la causalidad estructural, la realidad de la igualdad se hace presente, en primer lugar, a partir de sus efectos, como causa ausente. La igualdad se realiza, primero, bajo la forma de la desigualdad. Y su medio más propio es el lazo social⁴. Todo lazo de autoridad, todo lazo social, donde la desigualdad se hace ver con toda claridad, es posible porque existe allí un mínimo de igualdad que une a los individuos en sociedad. Sólo basta con detenerse y reflexionar sobre las condiciones de posibilidad que sustentan toda relación de desigualdad. Basta con pensar cómo es posible la efectuación de una

² Rancière, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: La fabrique, 2005. 55.

³ La traducción de todas las obras en idioma francés aquí citadas son mías.

⁴ En otro trabajo hemos prestado particular atención al modo en que la igualdad se realiza, en el lazo social, bajo la forma de la desigualdad. Cfr. Martínez Olguin, Juan José. “Entre (la filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación: el problema del orden social en el pensamiento de Jacques Rancière”. *Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, nro. 3. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales – UBA, 2013.

autoridad, de una orden, de un mandato. Para que alguien ejerza su autoridad, para que alguien pueda cumplir una orden, es preciso que esa orden se entienda y que se entienda además que esas palabras son algo más que una frase, que hay allí no sólo la voluntad de comunicar un sentido sino también la voluntad de transmitir un mandato. Es preciso que el que recibe ese mandato posea la facultad de pensar, aunque sea en su mínima expresión: que pueda comprender la orden, traducirla, para poder, acto seguido, ejecutarla⁵. En palabras de Rancière, existe un primer nivel de verificación de la igualdad que es la propia desigualdad. La igualdad es necesaria para hacer funcionar la desigualdad. La realidad de la igualdad es entonces, primero, la realidad de la desigualdad. La desigualdad es el lugar impropio de la igualdad. Lugar impropio pero lugar al fin. Toda relación desigualitaria, cada acto que legitima una relación desigual, que une a los individuos a partir de la separación de la lengua en dos órdenes: la lengua de los que obedecen y la lengua de los que ordenan, verifica la igualdad de quienes, en los papeles, declara como desiguales. Ya sea en la relación maestro-alumno, asalariado-capital, individuo-Estado, “todo el mundo verifica constantemente que hay igualdad”⁶, verifica la realidad de la igualdad. La complejidad, por decirlo de algún modo, de este nivel de verificación de la igualdad es que sirve a su propia borradura. Ahí donde alguien hace *como si* fuera desigual, obedece una orden, *crea* en la diferencia entre el mundo de los sabios y el mundo de los ignorantes, en la división entre inteligencias superiores e inferiores, sólo contribuye a enterrar la igualdad, a borrarla, aunque no a hacerla desaparecer, pues, aunque ausente, sigue operando para hacer posible esa división de mundos, esa diferencia de órdenes. Sigue allí operando para darle vida y rienda suelta a la desigualdad.

⁵ Más adelante se analizará con mayor detalle lo que aquí entendemos por pensar, por comprender, por traducir. Por ahora, basta con tomar los términos en sus sentidos corrientes.

⁶ Rancière, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués (entretiens)*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009. 414.

Y si la igualdad está intrincada en la desigualdad, si, aunque ausente, se hace presente en sus efectos, sólo basta con desterrarla de ese lugar, demostrar que está ahí, operando, que es una realidad bien concreta, tan palpable como potente, tan sólida como escurridiza. Si para enterrarla es suficiente con creer en la desigualdad, con hacer como si fuéramos desiguales, para desterrarla de ese lugar también basta con hacer de la igualdad una creencia. Basta con hacer como si fuéramos iguales, basta con hacer como si fuera verdad porque, en algún sentido, es verdad. Convertirla en punto de partida, presuponerla, nos dice Rancière. Pero el acto de creer en la igualdad no es un acto de fe, no es la adhesión simple y llana al principio que reza: “somos todos iguales”. La potencia de la creencia en la igualdad es la afirmación de la doble potencia de un encuentro. Es, más precisamente, la afirmación de la doble potencia del encuentro entre la materialidad de dos mundos. Entre la materialidad del mundo corporal y la materialidad del mundo del pensamiento, entre la potencia del cuerpo y la potencia del pensamiento. Y es precisamente allí, en el abordaje de ese encuentro, en donde la filosofía de Rancière nos va a entregar su reflexión más profunda a propósito de la igualdad, devolviéndole su verdadero poder, en un doble sentido: al vincular el poder de la igualdad con la potencia de la creencia y al hacer de dicha creencia el lugar de toda práctica emancipatoria.

A lo largo del siguiente trabajo intentaremos dar cuenta de ese encuentro, al que nos arroja el pensamiento de Rancière, para hallar así la fuerza que hace de la igualdad, no la meta de toda práctica política, sino el acto de una creencia. Trabajaremos así sobre las dos dimensiones de ese encuentro: sobre la potencia del cuerpo y sobre la potencia del pensamiento. El camino que nos conducirá allí nos obligará, desde luego, a realizar un recorrido por otras filosofías: la de Nancy, la de Jacotot, la de Valéry. La primera de ellas será la de Simón Rodríguez y la singular lectura que León Rozitchner realiza de ella. Haremos, por último, una breve y sintética referencia a la figura del pueblo como terreno de ejercicio de la creencia en la igualdad.

I. La potencia del cuerpo

En las primeras décadas del siglo XIX Simón Rodríguez, filósofo y pedagogo, vivía y escribía en un contexto histórico particular: en plena guerra de independencia de Venezuela, en plena insurrección popular contra el colonialismo español. Pensaba en el contexto de un proceso emancipatorio. Pensaba el modo de prolongar el triunfo militar de su discípulo Simón Bolívar, que se encontraba coartado políticamente por los ahora “republicanos”. Y prolongarlo significaba para él crear cuerpos que se correspondieran con ese proceso, para hacer de ese triunfo militar, un triunfo definitivo. Propuso entonces una educación basada en una pedagogía absolutamente original, no sólo para su tiempo, sino también para el nuestro⁷. Esa empresa intelectual lo arrojó a Simón frente a una verdad decisiva: el cuerpo, los cuerpos, poseen una materialidad singular. Fue recién en la lejana década del '80, desde su exilio en Venezuela, que el pensamiento de Simón fue recuperado por otro filósofo latinoamericano, León Rozitchner, en su obra, inédita hasta hace poco más de un año, *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*⁸.

Se trata, para Simón, del reconocimiento de esa materialidad singular del cuerpo a partir de los efectos de un saber. Un saber que Simón Rodríguez erige como el fundamento de su pedagogía. No es sin embargo un saber cualquiera. No es, por empezar, el saber “leer y escribir” que Simón quiere enseñarle a un pueblo que lucha por su independencia. Es un saber cuyos límites se confunden con los del sentimiento. Se trata de la compasión, del saber compadecerse del otro: “saber -en palabras de Rozitchner (2012)- si nuestro propio cuerpo pudo ser el lugar de una acogida cálida donde el otro tiene para mí un valor semejante al de mi propia vida” (p. 25).

⁷ Una pedagogía que converge con otra pedagogía contemporánea a la de don Simón: la de Joseph Jacotot.

⁸ Cfr. Rozitchner, León. *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012.

Para Simón, sin embargo, la compasión no es un simple sentimiento de solidaridad para con el otro. El saber compadecerse resulta fundamental, y esa importancia se comprende, en primer lugar, a partir del contexto en el que Simón piensa cómo erigir ese saber en una apuesta pedagógica basada en la potencia de ese reconocimiento. Y ese contexto, decíamos, es el de la guerra de independencia. Para Simón, entonces, se trata de un saber que es indispensable para lograr esa independencia, para liberar al pueblo del sometimiento del colonialismo español. La vitalidad del pensamiento de Rozitchner, lector atento no sólo de los textos de Simón sino también de ese contexto, radica en dar cuenta de esa relación entre un tipo de saber singular, la potencia de un reconocimiento, la fundación de una nueva pedagogía, y su contexto histórico. Es a partir de allí, entonces, que Rozitchner nos invita a comprender el saber compadecerse al que hace referencia Simón Rodríguez como el “segundo nacimiento” de todo hombre. Y, en particular, de aquéllos hombres y mujeres que integran el proceso independentista venezolano.

La compasión cobra así una significación singular. Pues ese sentimiento - saber se conforma en el lugar desde donde ver al género humano “en cada hombre”⁹. Para Simón Rodríguez los hombres y mujeres que han olvidado ese saber: el saber compadecerse del otro, los “explotadores del cuerpo de los otros en el trabajo de la vida cotidiana”¹⁰, han olvidado también lo que reúne a esos mismos hombres y mujeres como partes integrantes de un mismo mundo, de un mismo género. Así, entonces, “se asombran cuando ven manos de carpintero en un hombre que *piensa*; no han visto que esas manos que han trabajado la materia -como las de Simón Rodríguez, cuando hacía velas con las suyas- son manos que modifican todo el ser del hombre y, por supuesto, también la boca cuando ésta lo expresa”¹¹. No ven, en suma, lo que reúne al género humano en su conjunto: no ven al género humano como la reunión de *cuerpos pensantes*.

⁹ Simón Rodríguez en, Rozitcher, *op. cit.* 35.

¹⁰ *Ídem*, 77

¹¹ *Ídem*, 78. El resaltado es mío.

Ese olvido que la compasión destierra tiene su origen para Simón en la división entre espíritu y materia, entre cuerpo y cabeza, entre cabeza y mano. Así la clase distinguida, los explotadores de los otros cuerpos, fundamentan esa explotación en esa misma división que hace de algunos cuerpos, almas distinguidas, y de otros, los expropiados y sometidos, sólo manos que trabajan la tierra, la materia.

El saber compadecerse, el padecer y sentir al otro en nuestro propio cuerpo, es entonces el sitio de un reconocimiento: el reconocimiento del cuerpo propio y de cada cuerpo humano como un *cuerpo pensante*, como un *cuerpo que piensa*. Somos seres o cuerpos pensantes. La materialidad singular del cuerpo es aquella que hace del cuerpo de todo hombre un cuerpo pensante. Si los explotadores no veían en las manos del carpintero un hombre que piensa, si no podían sufrir por el otro, tampoco podían entonces “ser el índice (...) de lo que son ellos mismos”¹². Si Simón Rodríguez hizo de la compasión el nudo central de su pedagogía y de su filosofía, si encontró allí el terreno para liberar al pueblo de Venezuela del sometimiento del colonialismo español y hacer triunfar así la Revolución que había comenzado con las armas su discípulo Bolívar, es porque el saber compadecerse es la acogida cálida, en el sentimiento, de ese reconocimiento. A través de la compasión Simón quería que los sometidos y explotados de su tierra se reconozcan, en ese sentimiento, como cuerpos pensantes. Pues es allí en donde se funda la potencia del cuerpo: la potencia de leer y escribir con el “propio cuerpo que pinta con palabras y obras una realidad nueva: en un tiempo y en un espacio inmenso, ampliado”¹³.

La potencia del cuerpo, lo que puede un cuerpo, retomando la célebre cita de Spinoza en su *Ética*, es entonces la potencia de un *estar* en el mundo que se corresponde con su materialidad singular, con su materialidad como cuerpo pensante. Y un cuerpo pensante es, en primer lugar, un cuerpo que pesa, un cuerpo *pesante*. Un cuerpo está en frente de sí mismo como algo que pesa, ocupando un espacio. Los

¹² *Ídem*, 88.

¹³ *Ídem*, 52.

cuerpos están y se desplazan en el espacio en tanto cosas que pesan. “El cuerpo es la pesantez –dice Jean Luc Nancy-. Las leyes de la gravitación conciernen a los cuerpos en el espacio. Pero ante todo, el cuerpo pesa en sí mismo: ha descendido en sí mismo, bajo la ley de esta gravedad propia que lo ha empujado hasta ese punto en que se confunde con su carga”¹⁴. La materialidad del cuerpo es entonces, en primer término, la materialidad *de un estar en el espacio, pesando*. Es su gravedad: “Todos los cuerpos se precipitan estúpidamente hacia el centro”¹⁵, nos dice Rancière. Pero el cuerpo no sólo pesa en el espacio, pesa también en el tiempo: el estar de un cuerpo es cambiante. Los cuerpos se transforman y esa transformación es el índice del paso de tiempo. Los cuerpos sufren los efectos del tiempo. Un cuerpo está entonces, también, pesando en el tiempo. La materialidad del cuerpo es también la de *un estar en el tiempo*.

En tanto cosas, los cuerpos están sometidos a las leyes del universo material y a la propiedad fundamental de ese universo: no puede haber dos cosas en el mismo lugar al mismo tiempo. Su pesantez es la que los hace caer y, así como caen, es como se ordenan, como la sociedad se ordena. Caen en la distribución que la sociedad realiza de ese espacio y del tiempo, en la distribución social legítima que los ordena prolijamente en el espacio en el que están a lo largo del tiempo. La experiencia del cuerpo es también la experiencia de una cierta distribución: aquella que distribuye los cuerpos en el espacio y en el tiempo. “El trabajo no espera”, sostenía Gauny, el filósofo plebeyo rescatado de la oscuridad del ruido por Rancière en su estudio sobre la emancipación obrera. Si el trabajo no espera es porque “no hay tiempo”. He aquí la experiencia más cotidiana y profunda de esa distribución de los cuerpos en el tiempo. Su expresión más acabada es: “no tengo tiempo”.

¹⁴ Nancy, Jean-Luc. *Corpus*, New York: Fordham University Press, 2008. 6.

¹⁵ Rancière, Jacques. *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Saint-Amand-Montrond: Fayard, 2012. 128.

Un cuerpo puede, sin embargo, desviarse, aunque sea parcialmente, de las leyes de la materia y hacer de esa desviación parcial, o con ella, un mundo nuevo. Puede desviarse parcialmente del destino que sus condiciones materiales le tienen preparado. Puede hacerse cargo de su propio destino, de su propia corporalidad. Los cuerpos, nos dice Rancière, se “desvían de su destino en la medida en que no son cuerpos, en el sentido de organismos, sino casi-cuerpos”¹⁶. Ese apartamiento de las leyes de la materia no es un apartamiento de la gravedad y de la condición que los arroja como cosas en el tiempo. Es un apartamiento con la gravedad, a partir de la gravedad. Es un apartamiento con el tiempo. Su estar en el tiempo y en el espacio es una existencia singular, un tejido de relaciones singulares. Cada cuerpo hace de su peso, de su estar en el espacio, algo más que eso. Los cuerpos anudan su peso, su experiencia de estar en el espacio, a ciertas condiciones: a cierta función, a cierta actividad, a cierta capacidad o a cierta incapacidad. El estar del cuerpo en el espacio y en el tiempo no es un simple estar: sus condiciones materiales están siempre ligadas a una condición otra. Todo ser ahí de un cuerpo está atado a una razón de ese ser ahí. La potencia del cuerpo es, como nos advierte el pensamiento de Simón Rodríguez, a través de las palabras de Rozitchner, la potencia de un estar “en un tiempo y en un espacio inmenso, ampliado”.

II. La potencia del pensamiento

A principios del siglo XX el escritor y poeta Paul Valéry afirmaba: “El pensamiento no es serio más que por el cuerpo. Es la aparición del cuerpo la que le da su peso, su fuerza, sus consecuencias y sus efectos definitivos”¹⁷. La materialidad singular del cuerpo remite a la materialidad del pensamiento, a la materialidad del trabajo del pensamiento. La potencia del cuerpo responde así a una potencia otra: *la potencia del pensamiento*. Y la potencia del pensamiento es una potencia que se

¹⁶ Rancière, Jacques. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La fabrique, 2000. 63.

¹⁷ Valéry, Paul. “Soma et Cem”. *Cahiers I*. Paris: Gallimard (La Pléiade), 1973. 1120.

corresponde con un exceso. No se trata, sin embargo, de un exceso que pertenezca al orden del Ser. Hay exceso en la medida en que hay “multiplicidades, conjuntos que no se corresponden”¹⁸: conjuntos de cuerpos, de nombres, de palabras, de espacios, de tiempos. Y entre esas multiplicidades o conjuntos no hay concordancia. Lo que hay es, por el contrario, un intervalo que los separa: entre un cuerpo y un nombre, entre un cuerpo y un espacio sólo existe un entre que es trabajo del pensamiento hacer funcionar. El exceso es siempre una no-concordancia, está ligado a una diferencia, a una dualidad, a un "entre". Es así, entonces, como, lejos de ser una actividad de abstracción, de aplicación de saberes o de acumulación de conocimiento, el trabajo del pensamiento, que se corresponde con ese exceso, es “un trabajo de anudamiento y desanudamiento”¹⁹, la especificidad de su trabajo es la de anudar y desanudar esas multiplicidades: cuerpos y nombres, cuerpos, tiempos y espacios, cuerpos y mundos sensibles. Es una actividad que trabaja sobre ese exceso.

Esa potencia del trabajo del pensamiento posee un reverso: la potencia del lenguaje. No hay pensamiento sin lenguaje. El único terreno en el que opera el trabajo del pensamiento es el terreno de la lengua, del sentido. El pensamiento, o la inteligencia, es así una competencia singular: es “la competencia hermenéutica misma”²⁰ por la cual se accede a la comprensión lingüística. *La potencia del pensamiento es la potencia hermenéutica a partir de la cual se abre camino el trabajo propio del pensar: el de anudar y desanudar multiplicidades.*

Este modo de comprender el pensamiento es el que Rancière toma de la pedagogía de Jacotot y que desarrolla en *Le maître ignorant*. Allí Rancière recupera

¹⁸ Rancière, Jacques. *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Montrouge: Bayard, 2012. 111.

¹⁹ Rancière, Jacques. “La méthode de l'égalité”. *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière. Actes du colloque de Cerisy*. Laurence Cornu y Patrice Vermeren (comp.). Lyon: Horlieu, 2006. 513.

²⁰ Moreau, Didier: “De l'hypnotiseur a l'herméneute: une figure postmoderne de la magistralité”. *Figures de la magistralité. Maître, élève et cultura*. Pierre Billouet (comp.). Paris: L'Harmattan, 2009. 11. [En línea]. [Consulta: 26 de marzo de 2013] {<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00804706/>}.

la particular experiencia de un pedagogo francés, Joseph Jacotot, en la Universidad de Lovaina allá por el año 1818, en Bélgica. Jacotot era profesor de francés y sus lecciones poseían una singularidad. O, mejor aún, las circunstancias en las que se llevaban a cabo esas lecciones eran singulares. Los alumnos que asistían a ellas hablaban holandés y querían aprender francés, idioma que ignoraban por completo. Jacotot, por su parte, que sabía francés y pretendía enseñárselos a sus alumnos, ignoraba por completo el holandés. No había pues punto de referencia lingüístico mediante el cual el profesor pudiera enseñarles a los alumnos lo que ellos querían. Bastaba para realizar las expectativas de uno y de otros un lazo mínimo de una cosa en común. Jacotot hizo circular entonces entre sus estudiantes una versión bilingüe de la novela *Aventuras de Telémaco* de François Fénelon, recién publicada en Bruselas. Les pidió que aprendieran el texto en francés ayudándose de la traducción. Y es así como los estudiantes aprendieron finalmente la lengua francesa, como pudieron finalmente armar frases en francés. Pero no se trata únicamente de aprender un idioma, de la enseñanza de una lengua. La voluntad del maestro ignorante no se resumía al hecho de que sus alumnos aprendan la lengua francesa sino a que, aprendiéndola, tomen "*a cargo su parte de responsabilidad en el sentido del mundo*"²¹.

En *Le Maître Ignorant* Rancière se refiere a la potencia hermenéutica del pensamiento como acto de traducción: "aprender y comprender son dos maneras de expresar el mismo *acto de traducción*. No hay nada en los textos sino la voluntad de expresarse, es decir de *traducir*"²². El acto de traducción es así aquél que se realiza en el intervalo, en el exceso existente entre nombres y cosas, entre cuerpos y nombres, entre cuerpos y capacidades, entre palabras y significados. Continúa Rancière: "Si ellos (los alumnos) habían comprendido la lengua tras haber aprendido Fénelon, no

²¹ *Ídem*, 11.

²² Rancière, Jacques. *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Saint-Amand-Montrond: Fayard, 2012. 20-21. El resaltado es mío.

era simplemente por la práctica de comparar la página de la izquierda con la página de la derecha. Lo que cuenta no es pasar de página, sino *la capacidad de decir lo que se piensa con las palabras de los otros*". Se trata de anudar palabras ajenas a significados propios, a sentidos conocidos, de la lengua propia. Si los alumnos de Jacotot aprendieron finalmente el francés fue por ese trabajo de traducción hermenéutico propio del pensamiento, que anuda y desanuda multiplicidades sobre el fondo de ese exceso ingobernable entre conjuntos que no se corresponden.

La lección decisiva de *Le Maître Ignorant* es entonces hacer de la potencia del pensamiento, o de la inteligencia, una potencia hermenéutica. Es decisiva en un doble sentido. Como bien señala Didier Moreau, la experiencia de Jacotot nos muestra que el alumno no aprende nada de su maestro sino de él mismo: la inteligencia del alumno no está subsumida a la del maestro, porque ella no es una inteligencia que pueda ser engendrada como efecto de una causa externa. Lo que esa experiencia nos muestra es que el alumno "tiene el goce total de su inteligencia, porque no la ha recibido de ningún otro, de ninguna otra voluntad"²³. El pensamiento obedece así a él mismo. Los alumnos de Jacotot no necesitaron de las explicaciones de ningún maestro. No necesitaron de un maestro que les explique gramática y ortografía. Fue en su "confrontación con lo real" que se vieron obligados a ejercer el pensamiento²⁴. El pensamiento se ejerce así "cuando se quiere, por la tensión del propio deseo o por la dificultad de la situación"²⁵, pero por la sola voluntad del individuo de hacerlo. Y Jacotot había generado las condiciones para demostrarlo: propuso que sus alumnos aprendan el francés sin explicaciones y a través de la sola circulación de una versión bilingüe del *Telémaco*. Esa demostración, polémica, devuelve así a la igualdad su verdadera materialidad, su verdadera potencia: aquella que dice que el pensamiento es, entonces, la potencia de cualquiera (*de n'importe qui*). Pues cualquiera está en

²³ Moreau, *op. cit.* 11.

²⁴ *Ídem*.

²⁵ Rancière, *Le maître ignorant, op. cit.* 24.

condiciones de ejercerlo. Es propiedad de todos porque es la propiedad de cualquiera. No hay división entre inteligencias superiores e inferiores. La diferencia entre los distintos modos de hacer trabajar al pensamiento, de ejercerlo, no es una diferencia de calidad, que hace de ciertos pensamientos formas superiores del pensar, sino una "diferencia poética"²⁶, que hace de la potencia hermenéutica del pensamiento una potencia poética no subsumible a las categorías binarias de la superioridad y de la inferioridad.

La pedagogía tradicional, contra la cual escribe tanto Jactotot como Rancière, se funda, en cambio, en la división entre inteligencias superiores e inferiores. Y por ello la lógica que gobierna la enseñanza que está subsumida a esa pedagogía es la lógica de la explicación, que hace del maestro no un maestro ignorante, sino un maestro explicador. La autoridad del maestro se basa así en esa distinción. El Maestro no sólo explica a sus alumnos los conocimientos que éstos no tienen y que deben aprender. Su investidura y sus explicaciones nos dicen también algo aún más fundamental: que para comprender y aprender, para hacer uso de la facultad del pensamiento, son necesarias esas explicaciones, es necesario el maestro. El pensamiento ya no obedece a sí mismo. Pues “lo que le falta, lo que siempre le faltará al alumno, a menos que él mismo se convierta en maestro, es el *saber de la ignorancia*, el conocimiento de la distancia exacta que separa el saber de la ignorancia"²⁷. Es así entonces como la enseñanza, y sus instituciones explicadoras, nos ensañan continua y progresivamente esa distancia: enseñan al alumno su propia incapacidad, su propia inferioridad. Y esa distancia es la que separa prolijamente al mundo de las inteligencias en dos: en aquéllas inteligencias que saben en qué consiste la ignorancia y aquéllas que no lo saben.

²⁶ Rancière, Jacques. “Politique de l’indétermination esthétique”. *Jacques Rancière. Politique de l’esthétique*. Jérôme Game y Aliocha Wald Lasowski (comp.). Paris: Éditions des archives contemporaines, 2009. 171.

²⁷ Rancière, Jacques. *Le spectateur émancipé*. Jérôme Saint-Loubert Bié: La fabrique, 2008. 15. El resaltado es del original.

El problema de la emancipación ha estado subsumido, paradójicamente, a esa misma división en la que se funda la pedagogía tradicional y que ata el ejercicio del pensamiento, y por lo tanto a la propia emancipación, a la intervención de algún agente externo (el maestro explicador, por caso). Si para la tradición pedagógica la distinción entre inteligencias superiores e inferiores se funda en el conocimiento de la distancia que separa el saber de la ignorancia, para la tradición marxista de la emancipación, por ejemplo, aquélla se realiza a partir del conocimiento de las condiciones que determinan la explotación. La división que se opera en el mundo del pensamiento, entre pensamientos superiores e inferiores, es equivalente a la conciencia sobre esas condiciones. El Partido, los intelectuales revolucionarios, ocuparán así el lugar de garantes de la emancipación. Ésta girará alrededor de la idea de la toma de conciencia. Es entonces en este segundo sentido que la lección de *Le maître ignorante* resulta decisiva. Si la creencia en la igualdad como lugar de una práctica emancipatoria comienza con el ejercicio del pensamiento, que se proyecta en la materialidad misma de la corporalidad como el cambio en la posición de un cuerpo, y puesto que la potencia del pensamiento se corresponde con la potencia hermenéutica por la cual cada uno accede por sí mismo a la comprensión lingüística, la emancipación no puede ser otra cosa que un hecho del sujeto mismo. El acto de emanciparse no tiene lugar a partir del agenciamiento de ningún factor externo a la práctica emancipatoria misma, no tiene garante, pues depende del individuo mismo.

III. La potencia de un encuentro

Recuperando el análisis de Platón sobre la distribución de las ocupaciones y las actividades en la polis griega Rancière sostiene que los artesanos no pueden ocuparse de los asuntos comunes de la ciudad por dos razones bien concretas. La primera es porque no tienen tiempo para ello. La segunda es una razón más profunda: porque creen que el dios ha puesto hierro en su alma mientras que puso oro en la de aquellos que deben dirigir la ciudad. Esta segunda razón, dice Platón, tiene la fuerza

de la creencia. Y la creencia no es aquí una ilusión. Es, en cambio, el sitio de un encuentro: el de la materialidad de dos mundos. Se trata del encuentro entre la materialidad del mundo del cuerpo y la materialidad del mundo del pensamiento. Y es en el abordaje de ese encuentro en donde la filosofía de Rancière nos va a entregar su pensamiento más profundo.

Existen así por lo menos dos modos de efectuar ese encuentro. Dos modos que se inscriben en dos regímenes de creencia bien distintos. Está, en primer lugar, aquél que hace coincidir ese encuentro consigo mismo, que hace coincidir la materialidad del cuerpo y del pensamiento consigo mismo. “El artesano –aclara Rancière- no necesita creer verdaderamente que el Dios ha puesto hierro en su alma. (...) Es suficiente con que *esté ahí donde está* para que todo funcione como si creyera”²⁸. Sólo basta con mantenerse en su lugar. Con hacer que “su *brazo, su mirada y su juicio* acuerden su saber hacer al saber de su condición y viceversa”²⁹, vuelve Rancière sobre el ejemplo de los artesanos en Platón. Basta entonces con hacer coincidir la materialidad de nuestro cuerpo, y con ello la materialidad del pensamiento, con la singularidad de su estar, con la forma en que esa materialidad se encuentra en tal o cual momento. Pero existe también aquella creencia que devuelve a ese encuentro su potencia, *afirmando* la potencia del cuerpo y, con ello, la potencia del pensamiento, separando la materialidad del cuerpo y del pensamiento de sí misma. Se trata de la creencia en la igualdad.

En *La nuit des prolétaires* Rancière recupera el relato de un obrero de la construcción de un periódico de la época de la Revolución de 1848. Allí el obrero cuenta su jornada laboral. Cuenta que, *creyéndose* en su casa, y aun dejando sin terminar el trabajo que debía hacer, detiene sus brazos y construye idealmente la perspectiva que su mirada le devolvería asomándose por la ventana de la habitación para gozar mejor de ella de lo que lo harían sus propietarios³⁰. El relato muestra

²⁸ Rancière, Jacques. “La méthode de l’égalité”. *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière. Actes du colloque de Cerisy*. Laurence Cornu y Patrice Vermeren (comp.). Lyon: Horlieu, 2006. 511.

²⁹ Rancière, Jacques. “Pensar entre disciplinas: una estética del conocimiento”. *Revista Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas*. nro. 268. Madrid: Asociación Cultural Brumaria, 2011. 3.

³⁰ Cfr. Rancière, Jacques. *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard, 1981.

entonces un cambio de creencia: “el cambio de la relación entre lo que los brazos saben ejecutar y lo que los ojos son capaces de observar”³¹. El obrero, creyéndose igual, separó la materialidad de sus brazos y de sus ojos de sí misma. Separando, primero, la materialidad del pensamiento de sí misma: se pensó a él y a su cuerpo, como algo distinto a lo que era. Apoyándose en la potencia del pensamiento desanudó la condición que ataba esos brazos y esos ojos a una capacidad: la de trabajar, y a una incapacidad: la de disfrutar de la perspectiva de la ventana como los propietarios de la casa, como sus empleadores. La creencia en la igualdad es entonces el lugar en donde se realiza la doble potencia de un encuentro: *el de la afirmación de la potencia del cuerpo como acto de la potencia del pensamiento*. Y la emancipación es, precisamente, el acto de esa creencia. Para emanciparse sólo basta con creer en la igualdad.

La creencia en la igualdad es así el lugar de toda práctica emancipatoria porque es, primero, el terreno en donde se realiza la igualdad, es el terreno desde donde un cuerpo puede salir de la posición de desigualdad que el orden de la dominación distribuye. Postular la igualdad como axioma es también, entonces, devolverle el crédito. Para desterrar la igualdad de los escombros de donde la hunde el lazo social, sólo basta con creer en ella. Para cambiar la posición que destina a un cuerpo a una relación de desigualdad, para arrancarlo de ese lugar y afirmar su igualdad, su pertenencia a la comunidad de cuerpos pensantes, es necesario afirmar la doble potencia del cuerpo y del pensamiento, equivalente al poder del encuentro que proclama el poder singular de la materialidad del cuerpo y del pensamiento. Basta entonces con *desligar* ese cuerpo del nombre que lo destina a esa relación de desigualdad y de hecho a cierta incapacidad. Basta con desanudar la relación que liga *materialmente* ese cuerpo a la ocupación de un tiempo y un espacio que es el propio de ese nombre y de esa incapacidad. Afirmando así si igualdad: disponiendo del espacio y del tiempo que se supone *no podía*, portando un nombre que le da una capacidad que se supone *no tenía*.

³¹ Rancière, “Pensar entre disciplinar”, *op. cit.* 3.

Proletario, sostiene y reitera Rancière en *La méésentente*, es el nombre que los obreros del siglo XIX escogieron para realizar la potencia de ese encuentro³². Pueblo es, también, otro nombre impropio que sirvió, en el contexto histórico del peronismo, como terreno de ejercicio de la creencia en la igualdad.

En octubre de 1957 la denominada CGT Auténtica que agrupaba, según sus propias palabras, a “los peronistas de la resistencia en el campo gremial”, hizo circular un volante con vistas a un nuevo aniversario del 17 de octubre que, por la coyuntura dictatorial y de proscripción del peronismo que pesaba sobre el país, se realizó en condiciones de semi-clandestinidad. Allí se llamaba a una huelga general para ese mismo día. El texto, dirigido simplemente a “los trabajadores argentinos”, decía:

En este 17 de Octubre, conmemoramos la fecha gloriosa en que el *pueblo* irrumpió violentamente para exigir el respeto de su *derecho a participar en la realización del destino nacional*. Y reafirmamos nuestra voluntad de reconquistar la libertad que entonces obtuvimos³³.

Aquí la figura del pueblo no se muestra como lo opuesto a la oligarquía o al poder³⁴. Tampoco aparece, en efecto, como la afirmación de un tipo particular de identidad: sea ésta la identidad peronista o la identidad de los trabajadores u obreros oprimidos por la oligarquía explotadora. Los límites del colectivo que involucra se tornan, en este sentido, difusos. Pues el pueblo se presenta simplemente como aquéllos que reclaman “su derecho a participar en la realización del destino nacional”, ligado a la capacidad (al “derecho) de los individuos, cualesquiera, a ser partícipes en las decisiones que involucran el presente y el porvenir de la comunidad. Si bien quienes reclamaron dicha participación fueron fundamentalmente los trabajadores,

³² Cfr. Rancière, Jacques. *La méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.

³³ Volante de la Confederación General del Trabajo -Auténtica-, octubre de 1957. El resaltado es mío.

³⁴ En otro trabajo hemos realizado una crítica a la figura del pueblo como lo Otro del poder o del orden institucional vigente, tal cual es desarrollada en la teoría de Laclau. Cfr. Martínez Olguin, Juan José. ¿Cuál pueblo? Crítica a la teoría del populismo de Laclau". *X Jornadas de Sociología de la UBA*. Julio de 2013. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales – UBA, 2013.

privados de ese derecho por el régimen institucional fraudulento vigente en aquél entonces, su irrupción, señala el texto, no es en su calidad de trabajadores *sino antes bien en su carácter de pueblo*, categoría vinculada a la capacidad para participar en los asuntos públicos.

Pueblo es aquí, entonces, el nombre impropio que determinados individuos eligieron para cambiar su cuerpo de posición: para salir de la posición de desigualdad en la que estaban subsumidos. El pueblo que irrumpió el 17 de octubre de 1945 es así el sitio de mediación para la realización de un régimen de creencia singular: el de la *creencia en la igualdad*. Apoyándose así en la potencia del pensamiento los obreros desligaron su nombre, el de los trabajadores, de la incapacidad que ese nombre les otorgaba: la incompetencia para participar en las decisiones relativas al destino nacional. Y apoyándose en la potencia del cuerpo subvirtieron la distribución legítima del tiempo y del espacio movilizándose hacia Plaza de Mayo. La doble potencia de ese encuentro, el de la potencia del pensamiento y del cuerpo, se canalizó en un pedido concreto: la vuelta de Perón, desplazado de su cargo en la Secretaría de Trabajo el 9 de octubre de 1945, 8 días antes de la movilización del 17.

Los trabajadores peronistas se creyeron así iguales: hicieron como si fueran iguales, participaron de la realización del destino nacional reclamando el retorno de Perón, pero ya no como trabajadores, sino como *pueblo*. Se consideraron así algo distinto a lo que eran, a lo que se suponía debían ser, y a lo que ese modo de ser les impedía hacer. Su posición como trabajadores determinaba, en el contexto del régimen institucional vigente, una incapacidad: su incompetencia para gobernar, su falta de títulos para gobernar. Pueblo fue el nombre que los arrojó de ese lugar. Ese nombre fue así el sitio de invención propio de la potencia de un encuentro singular: el de la creencia en la igualdad.

Bibliografía

Martinez Olguin, Juan José. "¿Cuál pueblo? Crítica a la teoría del populismo de Laclau". *X Jornadas de Sociología de la UBA*. julio. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales – UBA, 2013

Martínez Olguin, Juan José. "Entre (la filosofía) crítica y la (filosofía de la) emancipación: el problema del orden social en el pensamiento de Jacques Rancière". *Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*. nro. 3. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales – UBA, 2013.

Moreau, Didier. "De l'hypnotiseur a l'herméneute: une figure postmoderne de la magistralité" [En línea]. *Figures de la magistralité. Maître, élève et cultura*. Pierre Billouet (comp.). Paris: L'Harmattan, 2009. [Consulta: 26 de marzo de 2013] {<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00804706/>}

Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. New York: Fordham University Press, 2008.

Rancière, Jacques. *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard, 1981.

Rancière, Jacques. *La méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.

Rancière, Jacques. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La fabrique, 2000.

Rancière, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: La fabrique, 2005.

Rancière, Jacques. "La méthode de l'égalité". *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière. Actes du colloque de Cerisy*. Laurence Cornu y Patrice Vermeren (comp.). Lyon: Horlieu, 2006. 507-523.

Rancière, Jacques. *Le spectateur émancipé*. Jérôme Saint-Loubert Bié: La fabrique, 2008.

Rancière, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués (entretiens)*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009.

Rancière, Jacques. “Politique de l’indétermination esthétique”. *Jacques Rancière. Politique de l’esthétique*. Jérôme Game y Aliocha Wald Lasowski (comp.). Paris: Éditions des archives contemporaines, 2009. 157-175.

Rancière, Jacques. “Pensar entre disciplinas: una estética del conocimiento”. *Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas*. nro. 268. Madrid: Asociación Cultural Brumaria, 2011.

Rancière, Jacques. *La méthode de l’égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Montrouge: Bayard, 2012.

Rancière, Jacques. *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l’émancipation intellectuelle*. Saint-Amand-Montrond: Fayard, 2012.

Rozitchner, León. *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012.

Valéry, Paul. “Soma et Cem”. *Cahiers I*. Paris: Gallimard (La Pléiade), 1973.

Documentos

Volante Confederación General del Trabajo -Auténtica-, octubre de 1957.