

# ¿Qué significa poder? Igualdad y Emancipación en Jacques Rancière

Carlos Casanova\*

## Resumen

*En este ensayo nos proponemos reflexionar sobre la noción de “capacidad” que está implicada en los conceptos, desarrollados por Rancière, de “igualdad” y de “emancipación”. Pese a que Rancière no define explícitamente lo que entiende por capacidad, el sentido de este término es fundamental para comprender el alcance y significado del conjunto de categorías que él moviliza a lo largo de su obra y a través de las cuales piensa lo específico de la política. Tempranamente, en polémica con Althusser, lleva a cabo una crítica de la división implicada en la “relación pedagógica” entre maestros e ignorantes. A partir de aquí, pensará la “lógica de la emancipación” como lo que define la práctica igualitaria de la política en oposición al orden del discurso policial. La emancipación es concebida por Rancière como puesta en escena de una capacidad en común.*

**Palabras clave:** *ideología, capacidad, potencia, igualdad, emancipación, política, policía, división, lógica pedagógica, comunismo intelectual.*

## Abstract

*Our proposal in this essay is to think on the notion of “capacity” that is developed in Rancière’s concepts of “equality” and “emancipation”. Although Rancière does not define what is “capacity”, the meaning of this concept has a fundamental place for understand the sense of the whole of the categories in his work, through which he thinks what is specific of politics. In polemical with Althusser’s work, Rancière elaborates a critic on the “pedagogical relationship” between masters and ignorant. From here, he will think the “logic of emancipation” as what defines the egalitarian practice of politics in opposition to the order of the police discourse. Emancipation as conceived by Rancière is the staging of a common capacity.*

**Keywords:** *ideology, capacity, potential, equality, emancipation, politics, police, division, pedagogical logic, intellectual communism.*

---

\* Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. E-mail: carloscasanovap@yahoo.com.ar

Desde fines de los ochenta, y con mayor fuerza en sus textos más recientes, Rancière no ha dejado de criticar la lógica de la desigualdad producida y reproducida por los diversos discursos y prácticas de la igualación en las esferas de la ciencia, de la política y del arte. A esa lógica, desde la publicación de *El maestro ignorante* (1987), él la llama “lógica pedagógica”. Ciencia, política (en el sentido preciso de policía) y arte, son dominios de saber que se definen en cierta forma por unas prácticas en las que opera una determinada relación de poder: aquella que es constitutiva, según Rancière, de la división entre “capaces” e “incapaces”. Una misma lógica en una relación de poder que se modula en tres campos distintos: el de la ciencia, cuya relación dominante es la de la práctica de saber como división entre sabios e ignorantes; el de la política, cuya relación dominante es la de la práctica de poder como división entre dirigentes ilustrados o visionarios y oprimidos inconscientes o alienados; el de la estética, cuya relación dominante es la de la práctica artística como división entre la actividad creadora del artista comprometido y la pasividad del espectador que debe ser sacado de su situación de mero contemplador. Tres formas de práctica que, bajo una misma lógica, se ejerce a partir de una división en común: la que se da entre la actividad por el lado de los capaces y la pasividad y maleabilidad por el lado de los incapaces. El poder —el que ejerce el maestro sobre el alumno ignorante, el intelectual militante (o el militante intelectual) sobre el obrero explotado, el artista lúcido sobre el espectador entusiasta, pero inconsciente— se levanta precisamente sobre el reparto que separa a potentes e impotentes; es el reparto que atraviesa las tres prácticas en sus respectivos campos.

La crítica de la lógica de la desigualdad, en la medida que se articula a partir de una crítica del reparto entre *capaces* e *incapaces*, conlleva de manera soterrada una cierta noción acerca de lo que significa “ser capaz”, es decir, sobre el sentido de la palabra “potencia”. Sin embargo, esta es una cuestión sobre la que Rancière no reflexiona explícitamente. ¿Qué significa poder? Esta es una pregunta tanto más necesaria de plantear cuanto en la idea de emancipación, que Rancière pone en relación con la idea de igualdad contra la concepción ilustrada de emancipación, pareciera jugarse la cuestión misma de la capacidad de los que han sido tradicionalmente puestos del lado de los “incapaces”. Vale decir, si la emancipación es concebida por él como la puesta en acto de una igualdad postulada, en ruptura con las razones de la desigualdad que dividen las inteligencias, entonces es necesario preguntarse por el sentido del término “capacidad” en quien dice “soy capaz” y de ese modo pone en litigio el principio de comunidad, refigurando el reparto de lo sensible.

Las observaciones que se van a leer en lo que sigue intentan una aproximación al problema de la potencia a partir de la pregunta, hecha explícita: ¿qué significa poder? Desde el punto de vista del postulado rancièriano de la común potencia intelectual de los hombres, de la igual capacidad de cualquiera, se busca en primer lugar abordar algunos de los principales lugares en los escritos de Rancière relativos a la cuestión de la igualdad y de la emancipación, y preguntar en segundo lugar por el significado del concepto de “capacidad” o “poder” presupuesto en su planteamiento político.

## El maestro Althusser

En *Práctica teórica y lucha ideológica*, Louis Althusser sostiene que la *ideología* es, junto con la economía y la política, uno de los niveles estructurales de la “totalidad orgánica” de una formación social. “En toda sociedad –escribe en *Pour Marx*– se observa, en consecuencia, bajo formas a veces muy paradójicas, la existencia de una actividad económica de base, de una organización política y de formas *ideológicas* (religión, moral, filosofía, etc.). *Por lo tanto, la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social* [destacado por el autor]” (Althusser, 1968: 192). El “nivel” ideológico representa así una “realidad objetiva”, indispensable a la existencia de una formación social que, con independencia de la conciencia de los individuos que le están sometidos, se refiere al mundo mismo en el cual éstos viven (Althusser, 1970: 47-48). Si según Althusser la *ideología* se define por un “sistema de representaciones” que existen “independientemente” de la “subjetividad” de los individuos que le están sometidos, es en la medida que esas representaciones son “formas –inconscientes– de la conciencia social” bajo las cuales esos individuos viven y se relacionan con la realidad. Los hombres –dice Althusser– *practican* su ideología, no la conocen. Es decir, actúan sin saber que lo que hacen está de hecho investido por la invisible representación de las formas de la ideología. La ideología es “profundamente *inconsciente*” y se impone como *estructura* a la “inmensa mayoría de los hombres sin pasar por su *conciencia*” (Althusser, 1968: 193). Los hombres *viven* su ideología como su *mundo* mismo y de ese modo, conscientes del mundo del que son parte, no son conscientes del sistema *en, a través de y por* el cual se lo representan.

De manera que los individuos “toman conciencia” de su lugar en el mundo y en la historia, pero “en el seno de la inconciencia ideológica”. La ideología, por consiguiente, es definida como una función práctico-social, imprescindible a la existencia de toda formación social, que como tal concierne a la relación *vivida* –y por tanto consciente– de los hombres con su mundo, pero que es ella misma “profundamente inconsciente” para éstos. Vale decir, los hombres son conscientes del mundo con el que se relacionan prácticamente, pero sólo a condición de ser inconscientes de la estructura ideológica en el seno de la cual perciben la realidad de la que son parte. En otras palabras, los individuos –según Althusser– tienen conciencia de su práctica, pero siendo inconscientes de aquello que practican: la propia ideología. Es ésta la que *soporta* sus conciencias, como su estructura misma. Los hombres actúan, sin saber de lo que obra en eso que hacen; eso que obra como su relación *vivida* con el mundo es el sistema de representaciones que determinan la función social de cada uno. “La *estructura* y los mecanismos de la ideología no son inmediatamente *visibles* para los hombres que les están sometidos” (Althusser, 1970: 51).

¿Cuál es la función práctico-social de la ideología? Se trata, en primer lugar, y ante todo, de una función inherente a toda formación social y, por así decirlo, connatural a la existencia misma de los hombres. No hay, según Althusser, formación social que no exista como un sistema de cohesión, cuyo lazo fundamental es precisamente la ideología. “Si nos representamos la sociedad según la metáfora clásica de Marx, como un edificio, (...) hay que considerar que la ideología se introduce en todas las partes del edificio y que constituye ese *cemento* de naturaleza particular que asegura el ajuste y la cohesión de

los hombres en sus roles, sus funciones y sus relaciones sociales” (Althusser, 1970: 50). En ese sentido la función que cumple la estructura ideológica es la de asegurar la cohesión del edificio social a través de cierta representación del mundo, que liga a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas. Por esta razón, las representaciones de la ideología acompañan –dice Althusser– todos los actos de los individuos, toda su actividad, todas sus relaciones, ya que de otro modo es la totalidad misma del edificio la que se vería amenazada. Y es por esta razón también que los hombres, en la medida que nacen en sociedad, “nacen ‘animales ideológicos’” (Althusser, 1970: 49). En *Práctica teórica y lucha ideológica*, como acabamos de ver, Althusser utiliza la metáfora del *cemento* que mantiene cohesionado el edificio social. Mientras que en *Pour Marx* la metáfora es la de la *atmósfera*: “Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin estas *formaciones específicas*, estos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida históricas” (Althusser, 1968: 192). Materia de enlazamiento de un sistema en sus distintos niveles y condición de la vida de los hombres en sociedad, la ideología tiene por función asegurar la *ligazón* de los individuos entre sí en el conjunto de las formas de su existencia y la *relación* de los hombres con las tareas que le fija la estructura social (Althusser, 1970: 54).

A esta función práctico-social de la ideología, presente en *toda* sociedad, independientemente si se trata de una sociedad sin clases o de una sociedad de clases, se suma, en segundo lugar, la función específica que la ideología adquiere en una sociedad de clases. En esta última, dicha función es dominada según Althusser por la forma que toma la división del trabajo en la diferenciación de los hombres en *clases antagónicas*. En ese caso la ideología está destinada no sólo a asegurar el lazo de cohesión social, sino además a asegurar la cohesión de los hombres entre sí y de los hombres con sus tareas en la estructura general de explotación de clase. Por una parte, está destinada a asegurar la dominación de una clase sobre las otras y la explotación económica que le asegura su preeminencia, haciendo a los explotados aceptar como fundada en un principio trascendente o supuestamente natural su propia condición de explotados. Por otra, la ideología no es un mero instrumento de engaño inventado por los explotadores: ella sirve además a los individuos de la clase dominante para aceptar como “deseada por Dios”, como fijada por la “naturaleza” o incluso como asignada por un “deber” moral la dominación que ellos ejercen sobre los explotados. En el marco de una sociedad dividida en clases la ideología es, por consiguiente, el órgano que cumple una doble función: se ejerce sobre la conciencia de los explotados para hacerles aceptar como “natural” su condición de tales; al mismo tiempo que actúa sobre la conciencia de los miembros de la clase dominante para permitirles ejercer como “natural” su explotación y su dominación. Es decir, la ideología cumple, como en toda sociedad, la función de mantener el lazo de cohesión social, pero esta vez actuando sobre la conciencia de los individuos para que estos se comporten como miembros “naturales” de una clase, de la clase de los explotados y de la de los explotadores (Althusser, 1970: 55).

Ahora bien, la ideología manifiesta su existencia y sus efectos no sólo en el terreno de sus relaciones con la sociedad entera; el otro terreno es el de sus relaciones con la ciencia. La *ideología* implica según Althusser una doble rela-

ción: con la sociedad por una parte, con el conocimiento por otra. Vimos que de acuerdo a la primera relación la ideología cumple una función práctico-social de cohesión de las relaciones de los hombres entre sí y de éstos con sus tareas. A esta función general Althusser le añade la función específica que adquiere la estructura ideológica en el contexto de la división social de clases. En primer término, el sistema de representaciones ideológicas constituye las “formas de la conciencia social”, inherentes en toda formación social a la existencia misma de los hombres (al modo en que éstos se relacionan y viven esta existencia). El ser social de los hombres está necesariamente investido por la práctica ideológica. En segundo término, y por añadidura, esas formas de la conciencia adquieren un carácter eminentemente clasista: la “relación vivida con el mundo” que es la ideología se vuelve ahora un modo de comportarse de los individuos como miembros de una clase. ¿Cuál es la función de la ideología en relación con el conocimiento? Según Althusser, a través del sistema de sus representaciones los hombres expresan no su relación con sus condiciones de existencia, sino la *manera* en que viven su relación con estas condiciones. Vale decir, los hombres no son conscientes de sus mismas condiciones de existencia; éstas nunca se le presentan *inmediatamente*. De lo que son conscientes al contrario es de la *manera* en que viven su relación con esas condiciones. Mejor dicho, esa *manera* en que viven su relación con la práctica real es la forma misma de su conciencia social. Al existir ideológicamente, lo que los hombres viven, aquello con lo que se relacionan vívidamente, es la relación *imaginaria* –por tanto no real– con sus condiciones *reales* de existencia (Althusser, 1968: 194). Por un lado, las representaciones de la ideología se refieren al mundo mismo en el cual viven los hombres. En su práctica real con él, sea la práctica económica o la práctica política, los hombres son efectivamente determinados por *estructuras objetivas* (relaciones de producción, relaciones políticas de poder). Sin embargo, en la medida que aquellas representaciones no son “conocimientos verdaderos” del mundo que representan, o sea en la medida que integran un sistema “orientado y falseado”, un sistema regido por una “falsa concepción del mundo”, los hombres no pueden llegar por su simple práctica, desde siempre investida ideológicamente, al “conocimiento verdadero” de esas estructuras, ni, por consiguiente, de la realidad objetiva (económica) ni de la realidad política. En otras palabras, economía y política son en su *inmediatez* prácticas ideológicas, por lo tanto, son relaciones vividas –imaginarias– de los hombres con el mundo, cuyo “verdadero” *mecanismo* es desconocido por éstos. Economía y política designan así la manera, ideológicamente intencionada, de relacionarse de los hombres con la práctica real, sin que ellas se presenten inmediatamente en sus estructuras objetivas. De modo que el “conocimiento del *mecanismo de las estructuras* económica y política no puede ser sino el resultado de *otra práctica* distinta de la práctica económica y política inmediata: la *práctica científica*” (Althusser, 1970: 48-49). Si en la ideología la relación real –política o económica– está inevitablemente investida en la relación imaginaria –falseada y no real–, en la práctica científica por el contrario es develada la función estructural de esa misma relación real, necesariamente oculta e inconsciente en la práctica espontánea de los individuos y de las clases que son modeladas por ella. La ideología entonces falsea su propia función práctico-social y oculta así las estructuras objetivas de las que es función. A diferencia de la ciencia que es el conocimiento del mecanismo de dicha función. La práctica científica, al contrario de la representación ideológica, no es una práctica ciega sino la *teoría de la práctica* en sus diversos niveles. En ese sentido se distingue y se opone a la ideología.

En un texto temprano, en 1969, Jacques Rancière, que había sido un destacado discípulo de Althusser, responde críticamente a su teoría de la ideología, extrayendo las consecuencias políticas de esta teoría. La crítica la desarrolla en una doble perspectiva. En primer lugar, Rancière observa que Althusser superpone dos teorías de procedencia distinta en su definición de la ideología. Al pensar la ideología en general como elemento orgánico de cohesión de *toda* formación social, antes de pensar la división de clases, Althusser la está pensando, según Rancière, desde un modelo de análisis procedente de “una sociología heredera del discurso metafísico sobre la sociedad” (Rancière, 1970: 324). Rancière critica, así, la *superposición* de dos funciones de la ideología (la función de conservación de la cohesión social *en general*, por un lado, y la función de dominación en la relación de clases, por el otro), en cuanto ella implica la *coexistencia* de dos conceptualizaciones heterogéneas: la del materialismo histórico y la de una sociología de tipo comteano o durkheimiano. Al superponer la teoría marxista a la teoría sociológica de la ideología, Althusser por una parte reivindica la perspectiva sociológica como un punto de vista propio de la teoría marxista, y por otra hace depender los conceptos que definen la función de la ideología en una sociedad clasista de los conceptos de una sociología general.

La consecuencia de esto es que, por el hecho de aplicar la eficacia de la estructura (la que reside en su propia disimulación ideológica) más allá de las sociedades de clase, Althusser convierte el término “estructura” en un concepto totalmente *indeterminado* desde el punto de vista de la teoría marxista, o bien determinado, pero solo desde un punto de vista metafísico, en la medida que ella sustituye el lugar que ocupaba la *physis* (la naturaleza que gusta esconderse) en el pensamiento antiguo, o que ocupaban el genio maligno y la astucia de la razón en el pensamiento moderno (Rancière, 1970: 326). Según Althusser, la manifestación/disimulación de la estructura que determina al todo social implica necesariamente una opacidad de la estructura social *en general*.

Rancière cuestiona esta perspectiva, señalando que esa manifestación/disimulación pertenece o es función de la estructura en su carácter esencialmente contradictorio. Y esta contradicción es, según él, una contradicción de clase. Por consiguiente, no existe, como lo cree Althusser, la función ideológica de *una* sociedad de clases (que se superpone a la función ideológica de una sociedad *en general*), sino que siempre hay, y sólo hay, “ideologías de clase”. Para Rancière, según este texto de 1969, no hay disimulación ideológica que no cumpla la tarea de disimular la contradicción de clase constitutiva de una estructura. He aquí, por tanto, la visión metafísica heredada de la sociología por Althusser: el pensar que hay un todo orgánico –cuya estructura social es *esencialmente* opaca–, anterior a la sociedad dividida en clases. Cuando en realidad ese “todo” es él mismo un efecto ideológico.

En segundo lugar, Rancière cuestiona el desplazamiento que Althusser lleva a cabo desde la óptica de la manifestación/disimulación hacia la de la oposición ciencia/ideología. Desde esta segunda óptica, se plantea un universo de discurso cerrado, compartido por el dominio del discurso verdadero y el dominio del discurso falso, entre el mundo de la Ciencia y el mundo de su Otro (opinión, error, ilusión, etc.). De modo que una vez que Althusser ha eludido la “lucha de clases” como lugar fundamental de la ideología y en su reemplazo ha instaurado la generalidad de una función necesaria del todo social, termina por poner la

ideología en la plaza determinada en la tradición metafísica: la plaza de lo Otro de la ciencia (Rancière, 1970: 330-331). Althusser ha terminado por desplazar la teoría de la ideología hacia la relación dual establecida por la metafísica entre la Ciencia y aquello que se le opone. Sin embargo, según Rancière, el concepto de saber no es el de un contenido que pudiera ser ideológico o científico. El saber es por el contrario un sistema en el que los “contenidos” no pueden pensarse fuera de sus formas de apropiación (adquisición, transmisión, control, utilización), y estas formas son precisamente el objeto de una lucha de clase. El carácter metafísico de la demarcación operada por Althusser entre la Ciencia y lo Otro de la ciencia, oculta según Rancière el hecho de que es la ciencia misma el campo de una disputa ideológica, en el que se juegan las formas de apropiación y transmisión de saber. Pues la dominación de una clase y de su ideología “no se expresa en el contenido del saber sino en la configuración del medio donde es transmitido. El carácter científico del conocimiento no afecta en nada al contenido de clase de la enseñanza. La ciencia no aparece frente a la ideología como su otro: aparece en el interior de las instituciones y en las formas de transmisión en las que se manifiesta la dominación ideológica de la burguesía” (Rancière, 1970: 336). Por lo tanto, según Rancière, la ciencia no es, como cree Althusser, el saber que otorga el conocimiento de los mecanismos de dominación disimulados y falseados por la ideología, sino un conjunto de prácticas de conocimiento que se inscriben en el espacio ideológico, donde estas prácticas son articuladas como los elementos institucionales de una formación social. Y si la ciencia se inscribe en el espacio ideológico es porque la ideología no es un simple conjunto de discursos o un sistema de representaciones; no es lo que Althusser denomina una “atmósfera”. La ideología por el contrario es “un poder organizado en un conjunto de instituciones (sistemas del saber, sistema de la información, etc.)”. (Rancière, 1970: 338).

Doble distorsión: la primera concierne al status de la ideología: esta es percibida en como un sistema de representaciones que cumple la función general de mantener la ligazón de los hombres entre sí y de éstos con sus tareas. Enseguida es concebida como un instrumento de dominación de clase. Y, finalmente, es pensada como una ilusión o relación imaginaria, opuesta a la ciencia, que como tal no da conocimiento alguno acerca de las estructuras objetivas de una práctica real. La segunda distorsión remite a la eficacia de la ciencia, de la que Althusser supone que, en cuanto tal, se halla del lado de la revolución (la causa *revolucionaria* se halla siempre indisolublemente ligada al conocimiento, es decir a la *ciencia*. Si hay un vínculo entre la empresa revolucionaria y el saber científico es porque según Althusser solo la práctica científica da verdaderamente el conocimiento del *mecanismo de las estructuras* económica y política de una formación social. Y en el caso de una sociedad dividida en clases, el principio de subversión de la dominación clasista pertenece al opuesto de la ideología, esto es, a la ciencia). Doble distorsión que da lugar a una neutralización metafísica de la contradicción. El par de opuestos “ciencia/ideología” se limita, al igual que el par “manifestación/disimulación”, a repetir la dicotomía clásica de la metafísica: “traza una línea de demarcación imaginaria que no tiene otra causa ni otra función que el olvido de la lucha de clases allí donde en rigor existe” (Rancière, 1970: 339). ¿Dónde en rigor existe? Al interior del propio sistema de saber y de la oposición entre ciencia e ideología. De hecho –sostiene Rancière– la lucha de la ciencia contra la ideología “está al servicio de la ideología burguesa”, lucha que refuerza el sistema de discursos, tradiciones e instituciones “que constituyen

la existencia misma” de esa ideología (Rancière, 1970: 338). Por lo tanto, la ideología no está en el polo opuesto del conocimiento, sino que pertenece al mismo sistema de saber; este sistema es el de la dominación ideológica de clase.

Me parece que en la perspectiva de esta segunda crítica de Rancière a la teoría althusseriana de la ideología se perfila el planteamiento de un problema que marcará la nueva ruta de investigación que desde ahora seguirá su pensamiento. El saber, dice Rancière contra Althusser, no tiene otra existencia institucional que la de un instrumento de dominación, que se refuerza mediante la división misma entre conocimiento verdadero e ilusión ideológica. Esta oposición pertenece al sistema de saber, el que está determinado en su configuración por la relación de dominación entre quienes se ubican del lado del conocimiento y quienes se hallan del lado de la ilusión. En efecto, Rancière repara en que “la distinción ciencia/ideología no tiene finalmente otra función que (...) la de justificar la eminente dignidad de los portadores de saber” (Rancière, 1970: 341). Lo que significa que la relación ciencia/no-ciencia, no solo es concebida bajo la figura del error (ciencia/ideología), sino también bajo la figura de la ignorancia (saber/no-saber). De acuerdo a esta segunda demarcación, la distinción entre ciencia y no-ciencia implica una “relación pedagógica”, que tiene por función transmitir un saber a quienes no lo tienen (Rancière, J., 1970: 340). La crítica de la ideología tiene lugar, así, para mejor establecer, no solo la autoridad de un saber promovido al rango de ciencia, sino, junto a eso, el status de los portadores del (verdadero) saber. Se pasa de la oposición entre conocimiento e ilusión a la desigualdad entre un saber y un no-saber, y de ésta a la *desigualdad* entre sabios e ignorantes.

### Comunismo platónico

En 1969 el asunto para Rancière era el siguiente: Althusser solo puede adoptar los intereses de las masas y adherir a la lucha proletaria de “una manera mítica, haciendo coincidir el objetivo revolucionario con ese punto ideal por cuya visión justifica su propia práctica de pequeño-burgués: el Ideal de la Ciencia” (Rancière, 1970: 353). De esa manera Althusser busca asimilar la práctica revolucionaria a su propia “posición de intelectual separado de las masas”, en la que una posición de dominio institucional se adecua a una posición de dominación arraigada en el saber. En el ideal de ciencia lo que se afirma, a distancia de quienes se ubican en la posición del no-saber, es la idea de una forma de autoridad específicamente ligada al conocimiento. Esa forma es la expresión de la desigualdad presupuesta entre dos posiciones distintas: la de quienes, ignorantes del sentido de lo que hacen, actúan sin saber de las razones de la dominación que los somete, y la de aquellos, científicos e intelectuales, que conocen esas razones y por eso mismo conocen el verdadero sentido de la emancipación de quienes, ciega-mente, participan en ella. En 1999, en una entrevista realizada por Jean-Paul Monferran, Rancière señala que ya hacia 1968 él empieza “a poner en cuestión este tenaz presupuesto científicista” (Rancière, 2011: 76). Lo que dará paso a una larga investigación en los archivos del pensamiento obrero del siglo XIX que tiene por intención dilucidar la relación histórica entre la constitución del marxismo y la de las figuras de la emancipación obrera. Fue entonces cuando su crítica al científicismo adquirió la fuerza de una constatación: “Lo que les faltaba principalmente a los proletarios no era tanto el conocimiento de los mecanismos de explotación y de dominación, sino un pensamiento, una visión de ellos mismos como seres capaces de vivir algo diferente de ese destino de



explotados y dominados”. A este hecho lo acompañará la toma de conciencia “de que el movimiento social es, de entrada, un movimiento intelectual” (Rancière, 2011: 76). Rancière se plantea a partir de ahora (desde los ochenta y fruto de una investigación de diez años) la cuestión del movimiento obrero ya no como un movimiento de toma de conciencia de los intereses históricos propios de una clase, sino, de entrada, como el movimiento intelectual de los que querían franquear, transgredir las barreras del mundo oscuro, el mundo del trabajo y de la reproducción, para pasar a ocuparse no solo de sus propios asuntos, sino de los asuntos comunes, y abrir así una comunidad disensual que coloca un mundo común en otro. Puesta en común de lo no-común que deshace la evidencia de la división de las partes de la comunidad, que pone en cuestión las adherencias comunitarias existentes.

¿Significa lo anterior que Rancière ha abandonado para siempre la perspectiva de la lucha de clases? De ninguna manera. Significa que esa perspectiva es replanteada a partir del relevo de la cuestión de la ideología. Hemos visto que para el Rancière de 1969 la ideología no consiste simplemente, como piensa Althusser, en un conjunto de discursos o sistema de representaciones, sino en un régimen de organización de las formas de transmisión del saber, un poder organizado en un conjunto de instituciones y prácticas (división de las disciplinas, sistema de exámenes, organización de las facultades, sistema de la información, etc.). Sin embargo, por otro lado, el uso del término ideología no puede sino participar de algún modo de la demarcación operada por el cientificismo entre la ciencia y lo otro de la ciencia, y de ese modo funcionar dentro de un sistema de división de las distintas posiciones, entre sabios e ignorantes, en el espacio jerarquizado del saber. ¿Se puede pensar la ideología si no es como parte de la división Ciencia/ideología? He aquí la cuestión que hace necesario el abandono de dicho término. No solo la crítica de la ideología deja intacta la posición de dominación del intelectual crítico frente a las masas, sino que el mismo término ideología pertenece a ese régimen naturalizado de la dominación en que se mueve la crítica. Ella, en otras palabras, es una función en el reparto que separa la lucidez teórica de quien hace ciencia de la ceguera de quien trabaja y vive en la ilusión. Será necesario entonces pensar aquello que, más acá de la ideología y de la oposición entre ésta y la ciencia, hace posible dicho reparto. Es lo que Rancière pensará (a mediados de los noventa) como los *regímenes de división o reparto de lo sensible*, esto es, como la distribución *a priori* de las distintas posiciones y de las capacidades e incapacidades ligadas a esas posiciones. Se trata, en otras palabras, del *a priori* de la ideología, es decir, de la división entre la posición de aquellos que se mueven en la verdad y la de aquellos que por el contrario se mueven en la no-verdad. La crítica de la ideología en nombre de la ciencia deja precisamente intacto este *a priori* que opera como su condición de posibilidad. Cuestión que afecta al concepto mismo de emancipación. Como bien ha señalado Galende en su último libro, Rancière considera que entre la lógica del maestro y la lógica de la ideología que éste denuncia se ha tendido una trampa a la emancipación como tal. Esta trampa consiste en que los hombres solo serán capaces de emanciparse del poder de la ideología si antes se asumen como incapaces ante la autoridad del saber, de modo que la emancipación de uno de estos poderes, el de la ideología, tiene como contraparte la subordinación a otro, el de los “capaces” (Galende, 2012: 19). Así, la crítica cientificista de la ideología se revela como incapaz para interrogar el *a priori* de la división entre

capaces e incapaces, la cual es condición de la posición de dominación que ella ocupa en el orden del reparto *policial*.

En ese sentido Rancière reformula el concepto de lucha de clases. Ésta no puede ser ya, como todavía ocurre en su texto de 1969, pensada como un antagonismo entre sujetos, es decir, entre burgueses y proletarios. Por varias razones. En primer lugar, porque ello supone la adherencia a una identidad que coloca a los hombres de pensamiento y de gobierno en un lado y, en el otro, a los hombres de trabajo; o bien, a un lado los hombres del poder y, al otro, los hombres sometidos. En segundo lugar, porque el proletario no es el representante de un grupo social cuya emancipación se identifica con el movimiento de toma de conciencia de los intereses propios de su clase, idea que implica la asimilación de la política a la lucha por el poder. En tercer lugar, porque, así concebida, la lucha de clases se inscribe dentro de los límites de la lógica de la *igualación*, de la lucha por una igualdad futura, que se sostiene sobre el principio de la desigualdad entre, por una parte, los hombres de la palabra y de la visibilidad y, por otra, los hombres del ruido y de la oscuridad. A partir de aquí queda planteada la doble pregunta: ¿cómo pueden salir los desiguales de su condición de desigualdad? ¿Cómo pueden tomarse la palabra sin que ésta traicione los propios intereses? La primera cuestión expresa la paradoja del cientificismo. “A menudo quiere sacar a los dominados de su situación por medio de la ciencia. Pero, haciendo esto, no puede sino considerarlos como ignorantes (...). Ello significa que el objeto de la ciencia es, al mismo tiempo, su otro: la víctima de la ideología dominante” (Rancière, 2011: 82). La segunda expresa la oposición entre autenticidad e inautenticidad de la palabra. Supuesta presa de la “ideología burguesa”, la palabra tomada bien podría ser, en lugar de la manifestación de los propios intereses de clase, la de los de la clase enemiga contra la que pretende combatir.

En consecuencia, Rancière tendrá que repensar el sentido de la lucha de clases. Ésta la piensa ahora ya no como una lucha entre sujetos sino como la diferencia que separa *política* y *policía*. Ambas se oponen como dos repartos de lo sensible, dos estructuraciones del mundo común, del espacio de visibilidad, de ver o no ver en él espacios comunes, de escuchar o no escuchar en él a sujetos que los designen o que argumenten sobre ellos. Si la política consiste en el conjunto de los procesos de subjetivación que buscan el efecto igualitario, provocando un litigio en torno a las formas de visibilidad de lo común y a las identidades, las pertenencias, los repartos que tales formas definen, la policía al contrario es el reparto de lo sensible que identifica la efectuación de lo común de una comunidad con la efectuación de las propiedades –las semejanzas y las diferencias– que caracterizan los cuerpos y los modos de su agregación. La policía, dice Rancière, estructura el espacio perceptivo en términos de lugares, de funciones, aptitudes, etc., excluyendo todo suplemento. Mientras que la política es la puesta en común de una comunidad inédita entre unos términos, la apertura de la esfera de una experiencia singular, suplementaria, que no puede incluirse en los repartos existentes sin hacer explotar las reglas de inclusión y los modos de visibilidad que los ordenan (Rancière, 2011: 159). Desde este punto de vista “la lucha de clases no es una lucha entre partes de la comunidad, sino entre dos formas de comunidad: la comunidad policial que tiende a saturar la relación de los cuerpos y de las significaciones, de las partes, de los lugares, de las destinaciones, y la comunidad política que reabre los intervalos separando los nombres de sujetos y sus modos de manifestación de los cuerpos sociales

y sus propiedades” (Rancière, 2011: 163-164). Rancière sigue pensando, al igual que en 1969, que la política *es* la lucha de clases. Y piensa también que la crítica cientificista es una manera de negar la política, por lo tanto de negar su propia posición en la lucha de clases. Sin embargo, Rancière piensa ahora que solo “hay lucha de clases en la medida en que las clases no son clases, no son partes de la sociedad que reagrupan a todos los que tienen los mismos intereses, sino operadores de desidentificación, es decir, operadores de separación entre identidades y propiedades” (Rancière, 2011: 163). Por esta razón el que habla en nombre de la ciencia, y del núcleo de verdad que la teoría busca proteger de las distorsiones de la vida práctica, se vuelve cómplice del orden policial al pretender saturar la distancia entre los cuerpos y las identidades y los roles que pueden desempeñar, entre un sujeto y un predicado, entre los nombres y los lugares que se les asignan.

Hay lucha de clases tan pronto hay política, es decir, invención de una forma de comunidad que suspende el sistema de evidencias sensibles, poniendo en cuestión las adherencias comunitarias existentes y deshaciendo los recortes que en la existencia de un común visible definen los lugares y las partes respectivas. Hay política, y por tanto lucha de clases, en cuanto un nombre suplementario –nombre de “la parte de los sin parte”– desacuerda la adecuación imaginaria de los lugares, de las funciones y de las maneras de ser, suscitando litigio en torno a las representaciones de lo común. Este *desacuerdo* (Rancière, 2007: 35-81) es, según Rancière, una forma de apropiación transgresiva del habla común, es decir, de un habla de los otros que se vuelve común mediante la ruptura del reparto mismo de las voces por parte de los hombres del ruido (los trabajadores en las sociedades modernas). Al no estar las significaciones adheridas a unos agentes intelectuales preconstituidos, la cuestión de las palabras ya no es su propiedad para manifestar o distorsionar los intereses de clase, sino la capacidad de disensualidad política que suscita su apropiación común por parte de los que afirman una capacidad de habla y ocupan un lugar diferente del que les han asignado normalmente. Por un lado, el problema no es pasar de una ignorancia a un saber, de la desigualdad a la igualdad, del ruido y la queja a la voz significante, sino romper el reparto desigual que coloca a los hombres de pensamiento y de habla en una parte y, en la otra, a los hombres de trabajo y del ruido. Por otro, la cuestión no es la del vínculo entre las significaciones de las palabras y los sujetos que las enuncian, sino del poder de comunidad de los seres dotados de *logos* como punto fundamental y permanente del litigio que separa la política de la policía.

“La hipótesis comunista es la hipótesis de la emancipación”; “La emancipación es la forma de salir de una situación de minoría”. Dos enunciados distintos, que al leerlos nos remiten casi espontáneamente a dos tradiciones heterogéneas y próximas a la vez. La primera nos devuelve a la tradición del pensamiento marxista. La segunda, en cambio, a la tradición del pensamiento ilustrado. Una y otra en una cierta relación de continuidad, pero también de ruptura y radicalización. En la medida que la hipótesis de la primera conserva en sí, en su misma definición, la hipótesis de la emancipación, entonces innegablemente es heredera de la emancipación ilustrada. Sin embargo, al mismo tiempo ella se quiere distinta a ésta, como una radicalización que rompe con el supuesto, la hipótesis de clase que el liberalismo ilustrado necesariamente implica. La primera frase fue declarada por Alain Badiou. La segunda, indirectamente a

través de Rancière, fue formulada por Joseph Jacotot. Rancière escribe: “[Según la entendí], la frase de Badiou implica que la significación de la palabra ‘comunista’ es inherente a las prácticas de emancipación. El comunismo es una forma de universalidad construida por esas prácticas. Estoy completamente de acuerdo con esa declaración. Ahora bien, la cuestión es saber qué significa ‘emancipación’ para definir luego la idea de comunismo que implica” (Rancière, 2010a: 167). Paso siguiente, Rancière comienza con lo que, a su entender, es “la idea más razonable y potente” de emancipación, “la idea formulada por el pensador de la emancipación intelectual, Joseph Jacotot. La emancipación es la forma de salir de una situación de minoría” (Rancière, 2010a: 167-168). Ahora bien, ¿no suena esta frase a la formulada por Kant ante la pregunta ¿Qué es la Ilustración? (1784)? Pero lo que se ha propuesto Rancière es justamente contraponer lo que llama “emancipación intelectual” a la concepción ilustrada de emancipación. ¿Será que esta última, se pregunta Rancière, comparte un mismo prejuicio con la emancipación comunista? Y entonces ¿es pensable un comunismo de la emancipación que no sea una emancipación comunista-ilustrada? La cuestión, remarca Rancière, es saber qué significa “emancipación” para definir luego la idea de comunismo que implica. Me parece que esta cuestión es de alguna forma la continuación de otra planteada anteriormente: una teoría de la lucha de clases que no repare en el *a priori* de la división intelectual que ella implica como sistema de conocimiento o ciencia, es una teoría incapaz de pensar la emancipación como ruptura política de la “lógica pedagógica” de la emancipación ilustrada. Es decir, mientras no se piense la lucha de clases como la oposición entre dos lógicas diversas, la del principio de desigualdad entre “capaces” e “incapaces” y la de la igualdad postulada de las inteligencias, el significado de “emancipación” no se habrá él mismo emancipado del orden *policial* del discurso.

El papel que se le atribuye al maestro dentro de la lógica de la relación pedagógica —escribe Rancière— “es el de suprimir la distancia entre su saber y la ignorancia del ignorante”. Sus lecciones y los ejercicios que él da tienen la finalidad de reducir progresivamente el abismo que los separa. “Por desgracia, no puede reducir la brecha excepto a condición de recrearla incesantemente. Para reemplazar la ignorancia por el saber, debe caminar siempre un paso adelante, poner entre el alumno y él una nueva ignorancia” (Rancière, 2010b: 15). ¿Por qué razón la pedagogía recrea incesantemente la brecha que separa al sabio del ignorante? Dos son, según Rancière, las razones de esto. Hay una razón política implicada en la práctica pedagógica; hay una razón pedagógica contenida en la política en tanto que orden policial. La razón pedagógica es que el ignorante no solo es aquel que todavía ignora lo que el maestro sabe, como si algún día fuese a alcanzar el conocimiento que éste posee actualmente. En la lógica pedagógica ignorante es aquel que no sabe lo que ignora ni cómo saberlo, es decir le falta el conocimiento de la distancia exacta que separa el saber de la ignorancia. El maestro, por el contrario, es aquel que maneja el *saber de la ignorancia*; sabe de la verdadera diferencia entre saber y no-saber, conoce cómo mediar esa diferencia y cuál es el método o la vía correcta para pasar de la ignorancia al saber. Saber, en su sentido pedagógico, es la *verificación práctica* de la división entre dos tipos radicalmente opuestos de inteligencia: la que posee la ciencia de la separación entre saber e ignorancia y la que no es capaz por sí misma de este saber. Este saber no se refiere al contenido de conocimiento sino a la *capacidad* en la que está implicada la distancia irreductible entre “capaces” e “incapaces”.

*Igualar* las inteligencias es en su concepto pedagógico *hacer pasar* de la ignorancia a la ciencia, paso que sin embargo presupone la distinción entre sabios e ignorantes, entre quienes actúan “haciendo pasar” y quienes son pasivos de ese “tránsito”. La razón política de esta pedagogía consiste en la *prueba de la desigualdad* que está implicada en la verificación de la división intelectual. Esa desigualdad presupuesta por la prueba pedagógica de la distancia que separa a sabios de ignorantes se refiere a un sistema de evidencias que estructuran las relaciones del decir, del ver y del hacer y que pertenecen a la estructura misma de la dominación y de la sujeción. Pedagogía y policía coinciden en que ambos son un determinado régimen de *distribución* de las posiciones, de las partes de la comunidad, de las *propiedades* que diferencian estas partes incluidas y de la *desigualdad* que ordena la relación entre éstas. La razón política de la incesante recreación de la distancia que separa a sabios de ignorantes está en que la razón pedagógica pone la igualdad como el fin de un proceso interminable de igualación, en el que nunca es la igualdad entre maestros e ignorantes la que se hace efectiva sino la diferencia que los aleja.

La lógica de la racionalidad científicista es la misma que la lógica pedagógica: el pueblo, la masa, el proletario, así como el alumno, no saben por sí mismos, por tanto deben ser guiados; hace falta en el caso del alumno las razones explicativas del saber que está aprendiendo para liberarse de la ignorancia, y hace falta en el caso del pueblo o del proletario esperar a disponer de una ciencia de las razones de la dominación para poder rebelarse y emanciparse de ésta. Bajo esta lógica la ciencia consagra el axioma de la dominación, cuya ley es la de la división entre sabios e ignorantes, entre capaces e incapaces. Rancière señala que la “lógica de la emancipación” es lo que rompe con esa ley, con el principio de división de lo sensible que ella implica; es lo que se opone a la “lógica pedagógica” (Rancière, 2008: 11-21). Sin embargo, vimos que Rancière define esa “emancipación” como “la salida de una situación de minoridad”. Si en el orden policial del discurso está envuelta una “lógica pedagógica”, en toda política está implicada, a su vez, una ruptura emancipatoria de esta misma “lógica”. ¿Pero qué significa “salida de una situación de minoridad”? El asunto es que también la ilustración es concebida como una tal “salida”. Al menos desde el punto de vista de su formulación pareciera no haber diferencia entre la frase de Rancière y la kantiana. Para Kant, en efecto, la ilustración es entendida como el proceso de educación mediante el cual los hombres se liberan de su situación de *minoría de edad*, es decir, salen de aquella situación en la que necesitan ser guiados por la inteligencia de otros. A pesar de que hace tiempo, dice Kant, la Naturaleza los liberó de ajena tutela, hay muchos hombres que continúan a gusto en su estado de pupilo. “Es, pues, difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza. Le ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón, porque nunca se le permitió intentar la aventura”. Por esta razón, “pocos son los que, con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esa incapacidad y proseguir, sin embargo, con paso firme” (Kant, 2009: 26-27). El llamado de la Ilustración es entonces a arrojar de sí el “yugo de la tutela” y a difundir “el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo”.

No obstante, la división misma entre ilustrados y no ilustrados, entre “mayoría de edad” y “minoría de edad”, supone el postulado de una desigualdad en la

que se confirma la “lógica pedagógica”. En efecto, Kant señala que para la Ilustración se requiere de la libertad por parte de los hombres de hacer *uso público* de su razón íntegramente. Entendiendo por uso público aquel que “en calidad de *maestro*” hace de su propia razón “ante el gran público del mundo de lectores” (Kant, 2009: 28). Pero no todos, dice Kant, están habituados al uso libre de la propia inteligencia. Por tanto necesitan de la educación para ello. El público “solo poco a poco llega a ilustrarse”, es decir, llega a ser capaz de servirse de la propia razón. Maestro, por consiguiente, es quien pone la medida de una igualación progresiva, paso a paso, hacia la Ilustración. La capacidad de servirse de la libertad requiere, dice Kant, de la guía de la educación. Sin la coacción que ésta impone los hombres no llegarán nunca a hacer un “buen uso de su libertad” (Kant, 2008: 47-49).

La lógica pedagógica está gobernada por la idea de que el menor –niño, alumno, obrero, ignorante– es aquel que necesita ser guiado por otro. Por tanto, una emancipación que esté dominada por dicha lógica seguirá entendiendo la “salida” de una situación de minoridad desde la perspectiva de esa idea que gobierna en la razón ilustrada. Por cierto, hay una idea de emancipación en la lógica pedagógica, en el sentido de que ésta, partiendo de la situación de ignorancia del niño-alumno, identifica el camino del conocimiento por el que debe ser guiado con el camino que conduce hacia una *igualdad futura*. Si ella está enlazada a una cierta idea de emancipación es en la medida que su objetivo es la igualdad entre los hombres, la cual solo puede ser alcanzada mediante una educación progresiva que va de menos a más. Sin embargo, como señalamos anteriormente, ese proceso que conduce al ignorante o al pueblo hacia la igualdad prometida presupone una desigualdad irreductible entre dos tipos de inteligencia: la del menor y la del ilustrado. Su lógica no es sino la de la desigualdad postulada entre dos tipos cualitativamente diferentes de inteligencia. En nombre de una igualdad proyectada, de una futura comunidad de hombres libres, lo que hace el proceso de igualación es perpetuar la desigualdad de la que se ha partido. Es justamente contra esta lógica que Rancière piensa la “lógica de la emancipación”. Para Rancière “salida” de la situación de minoridad significa esencialmente liberación del presupuesto mismo de que hay un menor, a distancia del “mayor”, que como tal debe ser guiado. La lógica de la emancipación rompe con el presupuesto de una desigualdad esencial entre los individuos que por su ignorancia necesitan ser guiados y los individuos que, porque se han reservado la ciencia que hace la diferencia entre saber y no-saber o entre ciencia y lo otro de la ciencia, poseen la capacidad de guiar a los ignorantes por el camino del conocimiento o de la ilustración.

Lo que se juega en la oposición entre “lógica pedagógica” y “lógica de la emancipación” es la contraposición entre dos significados diversos de “emancipación”. De cuál sea el significado de este término depende, según Rancière, la idea de comunismo que implica. Dos maneras de entender la “salida” de la situación de minoridad, una ilustrada y otra no ilustrada, que da lugar a formas distintas de pensar lo común. “De modo tal que, cuando decimos que la hipótesis comunista es la hipótesis de la emancipación, no debemos olvidar la tensión histórica entre las dos hipótesis” (Rancière, 2010a: 172). El movimiento comunista, esto es, el movimiento que se fija como objetivo la creación de una sociedad comunista, fue infiltrado desde el comienzo por la hipótesis contraria a la de la emancipación: “la hipótesis pedagógica/progresista de la división de la inteligencia”. Es

en esta “tensión histórica” que Rancière ve una dificultad. Pues en cierto modo el comunismo piensa la emancipación, pero al fijarse como meta la creación de una sociedad comunista, por consiguiente, al proyectar la igualdad como logro futuro, la piensa desde el supuesto contrario de la desigualdad. Él comparte con la emancipación ilustrada un mismo supuesto que está a la base de la lógica de la igualación progresiva. Ilustración y comunismo trabajan en nombre de una igualdad futura, solo alcanzable, según ellos, a través del proceso de emancipación que tiene por tarea sacar al pueblo sometido de su actual situación de servidumbre. De esa forma, sin embargo, ambos convierten la emancipación en el camino de la reproducción infinita de la desigualdad. Según la Ilustración, son las elites cultivadas las que tienen que guiar a las clases bajas ignorantes y supersticiosas por el camino que conduce a la vida moderna del progreso republicano. En el caso del comunismo se trata de un movimiento orientado en dos direcciones distintas, pero complementarias. De una parte, la competencia del proletario (el oro del conocimiento) le corresponde a él solo como el producto de la experiencia de su condición de “hierro”, o sea de la experiencia del trabajo en la fábrica y la explotación fabril. En ese sentido él es el sujeto histórico al que pertenece la tarea de la emancipación humana, la clase de la sociedad que ya no es una clase de la sociedad, que como tal está destinada a superar toda división social de clases. Pero, de otra parte, la condición del hombre de hierro, del trabajador, representa la condición de ignorancia determinada por el mecanismo de disimulo ideológico. El hombre de hierro, el individuo absorbido por el mecanismo de explotación, solo puede ver este proceso invertido, tomando el sometimiento por libertad y la libertad por sometimiento. Razón por la cual, dice Rancière, su competencia no es en realidad *su* competencia. “Hace falta el conocimiento del proceso global –con su núcleo, el conocimiento de la ignorancia–, un conocimiento solo accesible para aquellos que no están atrapados en las garras de la máquina, a saber, los comunistas como tales” (Rancière, 2010a: 171-172). En la perspectiva de la *República* de Platón, Rancière advierte que el comunismo reinstala la división platónica entre comunistas ilustrados, que poseen “alma de oro”, y trabajadores ignorantes con “alma de hierro”.

Si el movimiento comunista se divide en dos direcciones distintas (aunque complementarias) es porque ella se debatió entre dos exigencias opuestas. De acuerdo con una, aquellos que poseían el conocimiento del sistema social, los comunistas poseedores del oro de la ciencia, debían enseñárselo a aquellos (las almas de hierro) que sufrían ese sistema a fin de armarlos para la lucha; de acuerdo con la otra, “los supuestos instruidos eran en realidad ignorantes que no sabían nada de lo que significaban la explotación y la rebelión, y debían ir a instruirse con los trabajadores a los que trataban de ignorantes” (Rancière, 2010b: 24). Es la paradoja del militante de izquierda: éste debía sumergirse en el mundo laboral para aprender de lo que ocurre en la práctica, dentro de la esfera de la producción, al mismo tiempo que ésta debía ser elevada a ciencia a fin de ser liberada de los mecanismos ciegos que la gobiernan. Parfraseando a Kant, digamos que para el militante ilustrado la teoría era abstracta sin el contenido que le brindaba la práctica y el contenido era ciego sin la teoría que le daba sentido. De ahí que la teoría como arma de la revolución debía ser una teoría *de* la práctica (con toda la ambigüedad del genitivo “de”). Lo que se mantiene en esta doble dirección es la distribución de las posiciones. Cuando se piensa que unos deben ver lo que otros hacen (el intelectual que ve lo que el obrero hace en la fábrica), o a la inversa, unos deben hacer lo que otros ven o han previsto (los

obreros que se emancipan según lo previsto por la teoría), mirar sigue siendo una acción que confirma el *funcionamiento de la oposición en sí*. El postulado aquí es el de la desigualdad intelectual entre quienes hacen sin ver y quienes ven sin hacer. Da lo mismo cuál sea la posición que se privilegie. Algunos pensarán que se debe dejar de contemplar el mundo, pues lo que importa es transformarlo; otros pensarán que debemos distanciarnos críticamente del hacer para poder ver el sentido de lo que hacemos. Como sea, ambas posiciones se complementan. Para transformar el mundo hay que observar primero lo que hacen quienes, sin saberlo, contienen la clave de su transformación. Una doble perspectiva en la que sigue operando la estructura de la desigualdad de las inteligencias, y ligada a ésta, una relación establecida entre el decir, el ver y el hacer.

No sorprende entonces que el comunismo, al identificar la lógica de la emancipación con la lógica del desarrollo de un nuevo orden social, reinstaurara “la antigua oposición platónica entre el comunista y el trabajador (Rancière está haciendo aquí, como en otros lugares, una relectura del libro tercero de la *República* de Platón). Y lo hizo en una forma específica, la forma de un doble vínculo, descalificando el ímpetu comunista en nombre de la experiencia de los trabajadores y descalificando la experiencia de los trabajadores en nombre del conocimiento de la vanguardia comunista” (Rancière, 2010a: 172). En una y otra forma de la descalificación Rancière aprende a ver la clausura de un mismo círculo: primero, los “dominados” no *pueden* salir por sí mismos del modo de ser y de pensar que el sistema de dominación les asigna; segundo, no *deben* perder su identidad de clase y la particularidad de sus intereses buscando apropiarse de la palabra y del pensamiento de los otros. “Tanto en las promesas de la ciencia liberadora como en la exaltación de las culturas del pueblo, se podía reconocer un mandato mucho más antiguo cuya fórmula había sido acuñada por la *República* de Platón: que cada uno haga su propio negocio y desarrolle la virtud propia de su condición” (Rancière, 2013: 11).

### ¿Qué significa poder?

Resumamos lo avanzado hasta ahora. Hemos visto que, tempranamente, hacia 1968, Rancière critica la teoría de la ideología de su maestro Althusser. Esta crítica anticipa cuestiones que serán centrales en su posterior pensamiento sobre la política y la emancipación. En su texto de 1969 Rancière cuestiona la teoría althusseriana de la ideología desde dos puntos de vista. En primer lugar, cuestiona la concepción sociológica de la ideología como función cohesionadora de toda formación social *en general*, que se superpone a la concepción materialista histórica de la ideología. Según esta última, lo que la ideología cumple como función específica es disimular el carácter antagónico de las relaciones de producción que determinan un todo social. En ese sentido no hay, desde el punto de vista de la teoría marxista, ideología que no sea la función estructural de una relación antagónica de clase. En lugar de plantear la ideología como el campo de una lucha, Althusser la remite a una totalidad de la que constituye un elemento natural. Es decir, a partir de la superposición de una teoría sociológica clásica, Althusser ya no plantea la ideología como el lugar de una división sino como una totalidad unificada por su relación con un referencial metafísico: la totalidad orgánica. Este es un primer punto de vista del cuestionamiento de Rancière. El segundo guarda relación con la oposición entre Ciencia e Ideología, entre el conocimiento y lo Otro del conocimiento. Rancière muestra que esta



oposición revalida y a la vez disimula la posición de saber del maestro y por tanto la división ideológica entre sabios e ignorantes.

Me parece que en esta crítica Rancière plantea dos cosas que se vinculan con lo que desarrollará más tarde. La primera se refiere a la concepción del saber como campo de batalla. La ideología no es pensada como la función universal de un todo social anterior a la división; ella por el contrario es la práctica del saber como campo de una lucha de clases. Respecto a este punto hemos señalado que el pensamiento de la política y de la emancipación desarrollado más tarde por Rancière es inseparable de un pensamiento de la división. Ésta será concebida más adelante como la partición estética entre dos regímenes diversos de lo común, la política y la policía. La segunda cosa guarda relación con lo que en ese momento Rancière ya piensa como “relación pedagógica” (cuestión que será desarrollada más tarde a partir de su libro *El maestro ignorante*, 1987). Rancière advierte a partir de esto que el conocimiento de las razones de la dominación no tiene poder para subvertir la dominación. Por una razón muy simple: ese conocimiento se sostiene sobre el postulado de la desigualdad de la inteligencia entre quienes poseen el oro del conocimiento y los trabajadores de “alma de hierro” que *no saben lo que hacen*. Rancière dirá: o la igualdad es una presuposición, un axioma de partida, o no es nada. Pues cada vez que se la pone como meta que los gobernantes y las sociedades tendrían que alcanzar; cada vez que se la piensa como un objetivo que hay que atender a partir de la desigualdad, lo que se instituye es una distancia que la operación misma de su “reducción” reproduce indefinidamente (Rancière, 2013: 17). Toda ciencia de curar la ignorancia va acompañada del desprecio que fabrica a los ignorantes.

La emancipación es entonces, según lo anterior, concebida como el acto de verificación de una igualdad de la inteligencia. Es el acto de toma de la palabra mediante el cual acontece lo común como lugar de un litigio político. Lo común, la comunidad, no es para Rancière el espacio de inclusión de las partes, de su integración dentro de un mismo orden, sino el campo de batalla en que tiene lugar la división entre el reparto policial de cada una de las posiciones e identidades sociales y la desclasificación política de las distribuciones establecidas en que se ordenan las partes de una comunidad. No basta en ese sentido con la afirmación de la capacidad o virtud de cada uno. Que cada uno haga lo suyo, lo que le corresponde hacer según su posición en el reparto del que es parte, no hace más que confirmar el orden policial de la comunidad. Ser capaz no es desarrollar la virtud que le corresponde a cada uno según su condición. La capacidad se afirma, según Rancière, cuando se interfiere la división misma, la cuenta de cada una de las partes, abriendo una comunidad, un mundo común no dado hasta entonces, que es a un tiempo un lugar de disenso. Afirmando una común capacidad de la palabra, se abre el espacio en que se comparte con cualquiera el poder igual de la inteligencia y se hace ver aquello que no estaba en el lugar donde pudiera ser visto, se hace entender un discurso allí donde solo el ruido tenía lugar, se hace entender como lenguaje aquello que no era escuchado sino como ruido. Afirmar la capacidad es, entonces, como bien concluye Christian Ruby, afirmar que todos somos “capaces de” (...) Esta es la condición –advirtiendo él– por la que cada uno “aumenta su propia fuerza” (Ruby, 2011: 110).

Ahora bien, ¿qué significa ser “capaces de”? ¿Cómo entender el poder, la facultad, la fuerza de quien en el acto de la emancipación demuestra una igual

capacidad? ¿Cómo entender la potencia de ese “comunismo de la inteligencia” del que habla Rancière? Estas son, a mi modo de ver, preguntas que Rancière no se plantea explícitamente. Lo que intentaré a continuación es abordar esta problemática relacionando lo que dice Rancière con lo que plantean otros autores contemporáneos.

Según Rancière, los obreros que, en la década de 1830, reivindicaban la cualidad de seres hablantes y pensantes de cabo a rabo, querían ante todo, no adquirir un saber faltante ni afirmar la voz propia del cuerpo obrero, sino apropiarse del idioma y de la cultura del otro. Eran ellos mismos esa población de seres anfibios denunciada por Platón o por Marx: “una población de viajeros entre los mundos y las culturas, que borraban el reparto de identidades, las fronteras de clases y de saberes (...). La emancipación obrera era, ante todo, una revolución estética: una brecha en relación con un universo sensible que se ‘imponen’ por una condición” (Rancière, 2013: 13). Sin embargo, es importante aclarar que la cualidad de seres hablantes y pensantes reivindicada por el movimiento obrero, no es para Rancière una facultad que esté referida a un fundamento antropológico; ella no define una naturaleza de lo humano. La capacidad de hablar y de pensar no pertenece, según él, a la esencia del hombre. De ahí que se niegue rotundamente a concebir esta esencia como si fuese la hipótesis antropológica sobre la que se funda la política. ¿Cómo pensar entonces esta capacidad? Rancière piensa el comunismo intelectual como el postulado de una demostración. Que sea un *postulado* significa –expresado negativamente– que no es una evidencia ontológica, un hecho sustancial. Al contrario, la capacidad intelectual de cualquiera solo se afirma mediante la verificación de una potencia que descoloca toda posición dada por evidente.

La posición misma del hombre como ser hablante y pensante constituye para Rancière la forma de una exclusión (de los esclavos, de los niños, de las mujeres, de los proletarios, etc.) que es torcida por la puesta en escena de un común. Hay política cuando la afirmación de la común capacidad se convierte en el *uno-de-más*, la fuerza suplementaria que desidentifica y que enrarece el orden de la policía, esto es, el orden de la representación al que cada uno acude según la posición que se le ha asignado (Galende, 2012: 70). La igualdad es un axioma, nunca un hecho social o una realidad natural, que solo se hace efectivo mediante la apropiación transgresiva de la palabra reservada a los otros, por la cual los que supuestamente, según el orden primordial de las cosas, no están “destinados” a ocuparse de las cosas comunes pasan a ocuparse de ellas. Rancière muestra que es a través de los pensadores del lenguaje como el vocablo emancipación adquirió en Francia un sentido nuevo. La idea de emancipación que es desarrollada por los pensadores del siglo XIX es impulsada por un concepto distinto de lenguaje. Ya no se trataba del *querer decir*, referido en su intencionalidad a las competencias del saber escuchar, sino del acto de la palabra como el acto de una verificación de la comunidad de la inteligencia, mediante el cual se desclasifica el ordenamiento de las competencias y se rompe el principio de *inclusión-exclusión* que opera en la gestión social de la división de las partes.

De modo que la palabra se vuelve emancipadora en el momento en que su acción saca del estado de minoría para probar que efectivamente uno cualquiera se comunica con todos en un espacio de inteligibilidad común. Sin embargo, como ya lo señalamos, este espacio de inteligibilidad común no pertenece al orden

del consenso social. Se trata más bien de la traza de una comunidad polémica. De una “traza”, porque “la igualdad se manifiesta solo *trazando* las líneas de su propio espacio” (Rancière, 1994: 61). Ella, al afirmarse y exhibirse, introduce la abertura de un *no-lugar* (es decir lo que no está incluido como parte en la organización policial de lo común) en el orden social de una comunidad contradicha. La “comunidad de iguales”, espacio de inteligibilidad común, es lo que se traza como el espacio de pertenencia al mismo mundo, espacio siempre compartido, pero que a la vez no puede *decirse* más que en el combate. Lo común es ese espacio de *disenso* que *se dice* polémicamente. Es por tanto un acto de lenguaje, una *frase litigiosa*. De ahí su necesaria *inconsistencia*. Aunque la inconsistencia de la igualdad no es menos real. Su efectividad radica en que, al decirse, crea un *topos*, un espacio de disenso que se abre a través del sistema de razones que se organiza como prueba de veracidad, como la práctica demostrativa de la igualdad entre los hombres. El disenso es, según Rancière, el acto de lenguaje que inscribe la cuenta de los incontados como prueba de igualdad, como traza que separa la comunidad de la mera suma de las partes del cuerpo social.

Que la igualdad intelectual sea *inconsistente* significa que ella no se refiere a un sustrato metafísico; ella, según Rancière, no es una realidad, una naturaleza, una sustancia, sino el espacio que se abre, se traza, a partir del acto de una palabra litigiosa. Lo que pretende Rancière es desanudar todo vínculo de la política con la metafísica. Ahora bien, no por eso su concepto de política no presupone una cierta relación del hombre con el lenguaje. En ese sentido, digamos, la metafísica es ineludible. Que la palabra sea el lugar de una comunidad de seres hablantes, voz significante que se opone al ruido, implica que la cuestión metafísica de la relación del hombre con el lenguaje es inevitable. ¿Qué tipo de relación entre estos dos está en juego cuando definimos la política como un *momentum* en que se manifiesta el poder de la igualdad intelectual de cualquiera con cualquier otro y con todos? En el marco de la tradición filosófica, interrogada y cuestionada por Rancière, se estableció, como es sabido, un nexo que, a partir de nuestra supuesta naturaleza lingüística, enlazó el concepto de la política a una fundamentación ontológica de lo humano. Es lo que se deja leer en el conocido pasaje de la *Política* (Aristóteles, 2007: 1253a 7-18) donde su autor sostiene que el hombre es un animal político, un *zôon politikón*, y no simplemente un animal gregario, en la misma medida que es un animal que, a diferencia de cualquier otro, posee la facultad del lenguaje.

Mientras la voz, la *phoné*, indicativa de las sensaciones de dolor y de placer, es común a todos los animales, el *logos* en cambio es propio sólo de los hombres. Aristóteles discierne dentro de las diversas formas de vida social un tipo de vida a la que pertenece como naturaleza el *telos* de la comunidad política, y lo discierne a través de la partición en el interior de la *phoné* entre la mera voz por un lado, aquella que es común a todos los animales, y el *logos*, la voz inteligible por el otro. El habla, la *phoné semantike*, la voz significativa, es lo que distingue sobre el fondo de la vida animal esa forma de vida que define al hombre. En *Sobre la Interpretación* (Aristóteles, 2008: 16a 25-29) Aristóteles habla de los “sonidos inarticulados de los animales” que simplemente indican algo, distintos de la voz humana que, como sonido articulado, no solo indica inmediatamente dolor o placer sino que manifiesta lo provechoso y lo nocivo, y, en consecuencia, lo justo y lo injusto, el bien y el mal. Pero al sostener que la razón por la cual somos animales políticos está en que a su vez somos animales

con el don del lenguaje; al afirmar esto, Aristóteles pareciera estar sosteniendo que nuestra existencia política solo se manifiesta discursivamente, en la esfera del lenguaje, en el acto de habla referido a unos objetos ideales, justo e injusto, bien y mal, más allá de las sensaciones corporales. Vale decir, el bien, lo justo y lo conveniente son términos que no existen si no por el discernimiento que lleva a cabo ese acto del lenguaje que hace de nuestra existencia una existencia política y no simplemente social. Existir políticamente es, en otras palabras, existir por relación a unos términos lingüísticos que determinan nuestra relación con los otros de sí. Bien y mal, justo e injusto, conveniente y perjudicial, son los términos de una co-existencia lingüística entre los hombres. Por consiguiente, estamos destinados a la política solo en la medida que somos en orden al lenguaje.

¿Cómo entender entonces esa relación del hombre con el lenguaje implicada en la vida política? Hemos visto que en la definición metafísica del hombre como “ser vivo dotado de lenguaje” se articula el nexa metafísico –que en Aristóteles tiene la forma de una separación de la vida animal– entre la vida humana y la política. El filósofo italiano Emanuele Coccia ha mostrado en ese sentido que, en la tradición filosófica, coinciden perfectamente la interrogación sobre el ser del lenguaje y sobre el ser del hombre. De manera que es posible inscribir hombre y lenguaje en un círculo que permite pasar indistintamente de uno a otro, de la esencia racional y hablante del hombre al ser del lenguaje, y de éste a la naturaleza más propia de lo humano. Vale decir: la racionalidad es lo que hace hombre al hombre. Hombre y *logos*, unidos por un círculo que conducirá inevitablemente de uno a otro, permiten aislar –en el espectro infinito de géneros y formas de vida– esa vida que puede designarse como “humana”. En el *logos*, pues, el hombre no solo encuentra su propia humanidad, sino que solo en él se distingue “intrínseca” y “formalmente” del resto de los seres vivientes. Pero si la vida humana solo es definible a través de la participación en el *logos*, por el contrario, es la realidad misma del lenguaje y del pensamiento la que parece presuponer cada vez una vida humana como su sujeto más natural. O sea, todo pensamiento ha de dar testimonio de una vida pensante. Como magistralmente ha mostrado Coccia, la materia o sustrato del pensamiento es el hombre y su vida (Coccia, 2007: 120-122). Hay entonces, según la tradición filosófica, una relación inmediata y privilegiada del ser del pensamiento con la humanidad. De acuerdo a una relación de pertenencia del lenguaje con el hombre –el *logos* es lo que pertenece a la definición de hombre–, éste es descrito como el ser viviente *eminente* racional y la racionalidad es presentada como el atributo exclusivo, la obra o función específica, de la humanidad. Por tanto la filosofía tradicionalmente afronta el problema del pensamiento a partir de un sujeto privilegiado –el hombre– que dispone de la facultad de la palabra.

A partir de lo que plantea Coccia podemos dimensionar mejor lo que está en juego en la relación del ignorante con el conocimiento. Esta relación no puede ser, según Rancière, una relación de propiedad; ignorante es precisamente aquel que no posee el saber, que no tiene un dominio sobre éste. Lo que no significa que no tenga relación alguna con el conocimiento y el lenguaje. El ignorante se relaciona con el saber mediante su apropiación, su uso y ejercicio –no su posesión–, a través de la experiencia singular que implica todo ejercicio, yendo a tientas, comparando lo que descubre con aquello que ya sabe, un signo con un hecho, un signo con otro signo, lo sabido con eso que todavía ignora, según el azar de los encuentros, asociando lo que ha aprendido de memoria con eso que no sabe. Pero en este

proceso de aprendizaje la ignorancia no es lo que se deja atrás, lo abandonado para siempre una vez adquirido el conocimiento. La ignorancia, por el contrario, es la forma en que nos relacionamos esencialmente con el saber. Ella da testimonio de una disyunción insalvable entre poder y ciencia. La ignorancia, lejos de designar una falta que remediar, una impotencia que suplir, es la forma de un no-saber en que se verifica la experiencia de una capacidad. En otras palabras, el ignorante no es aquel que simplemente no conoce, sino aquel que, aun sin conocer, *puede* saber. Él hace la prueba de una capacidad, de una potencia, a través del ejercicio de apropiación de un conocimiento con el que no se identifica. No es como sabio o maestro que él se relaciona con el saber. La ignorancia, pues, no es una privación temporal de la naturaleza propia ni una etapa efímera del individuo humano; ella, por el contrario, nombra la no-coincidencia entre el hombre y la actualidad del saber, por la cual es posible la política como acto de emancipación intelectual.

Hay un supuesto metafísico que opera en la lógica de la razón pedagógica. Según este supuesto el ignorante no falta tanto a la ciencia cuanto sobre todo a la propia humanidad: es en cierto modo un no-hombre, un hombre en sustracción, un hombre *en potencia*, en falta respecto a su propio *ser-en-acto*. La pedagogía es concebida, en consecuencia, como el proceso de *actualización* de la humanidad respecto de la cual el alumno, por su carencia de ciencia, solo es en potencia. Y es que la razón pedagógica suele pensar la ignorancia como el estadio en que el individuo *aun* no es capaz de hablar y de conocer. De hecho –como bien muestra Coccia–, presuponiendo que el conocimiento define la forma propia y la naturaleza de la vida humana, la ignorancia expresará un estadio de carencia del alumno o infante respecto de su naturaleza más propia y más cumplida, precisamente la de ser hablante y cognoscente. Según la lógica pedagógica, y de acuerdo al supuesto metafísico que la anima, la ignorancia constituye una condición efímera y pasajera, un estadio de carencia del individuo respecto de su propia naturaleza y su propio género (Coccia, 2007: 136). Sin embargo, lo que la infancia y la ignorancia traen a la luz es el hecho de que el conocimiento y el pensamiento no constituyen la naturaleza del hombre; ellas nos exponen al hecho de que no hay una relación de inherencia del ser del lenguaje con el sujeto humano. La ignorancia es esa experiencia en la que el pensamiento y el habla se dan al hombre antes que todo como la existencia de una potencia. En ella el pensamiento, el lenguaje, la ciencia, existen como algo posible, como una capacidad y no como una posesión o una propiedad. Siendo *capaz* de pensar y de hablar, el ignorante hace experiencia de algo que no posee, que existe frente a él como algo posible y que no tiene otra determinación que la de *poder ser* pensado (Coccia, 2007: 141-142).

¿Cuál es el modo de ser de esta capacidad de pensar una vez que, por un lado, el ser del pensamiento ha sido liberado de la relación de inherencia con el sujeto humano y, por el otro, la potencia de la que da prueba el ignorante ha sido liberada de su sujeción a la presencia del *ser-en-acto*? ¿Qué significa *poder* pensar cuando este poder no se refiere a una naturaleza o propiedad? Si para Rancière el acto de pensar coincide con la emancipación intelectual, con un *momentum* político de apropiación de la palabra de los otros, entonces eso significa que el pensamiento se da en la forma de una interrupción del no-pensamiento más que en la de una operación continua. Ahora bien, esa interrupción puede no tener lugar. El obrero, el alumno, el ignorante, pueden no ejercer su capacidad de pensar y de hablar, pueden mantenerse en el lugar designado del ruido y de la invisibilidad. Pueden, por efecto del embrutecimiento pedagógico, continuar

reproduciendo cotidianamente aquel reparto primordial entre, por una parte, los hombres de la palabra y de la visibilidad y, por otra, los hombres del ruido y de la oscuridad, que sirve como base para el reparto entre los que saben y los que ignoran (Rancière, 2011: 82). Pero que, atontados por el dispositivo pedagógico, los ignorantes *puedan no* hacer uso de la palabra no quiere decir que *no puedan* hacerlo. Como advierte Agamben a partir de una reinterpretación del concepto de potencia en Aristóteles, “poder no” no es lo mismo que “no poder” (Agamben, 2011: 63-65). Precisamente lo que hace la policía es dividir y oponer el “poder” y el “no poder”, estableciendo una separación entre “capaces” e “incapaces”. El orden policial del discurso pedagógico lo que hace es poner al ignorante del lado de la incapacidad, del “no poder”. Sin embargo, el ignorante es aquel que, pudiendo no ejercer la propia potencia de pensar, demuestra a través del uso transgresivo de la palabra que es “capaz de” hacerlo. La capacidad de saber de la que él hace prueba no excluye la posibilidad de no saber. De otro modo él se identificaría plenamente con el conocimiento y, por tanto, con la posición del sabio (lo que reproduciría la división entre “capaces” e “incapaces”).

En *Sobre la Interpretación* Aristóteles señala que las aserciones “es posible que sea y es posible que no sea” no son contradictorias entre sí, puesto que la misma cosa puede ser y no ser. A diferencia de lo que ocurre con las aserciones “es posible que sea y no es posible que sea”, las cuales nunca serán verdad a la vez, pues se oponen (Aristóteles, 2008: 21b 35-22a). En el primer caso, dice Aristóteles, lo que es posible puede a la vez no serlo, ya que lo que existe como potencia no siempre es en acto. “De forma que también se dará en todo lo que es posible de este modo la negación: pues lo capaz de caminar puede también no caminar, y lo visible puede también no ser visto” (Aristóteles, 2008: 21b 15-16). Se trata, por consiguiente, de dos formas de darse la negación en las que están implicados dos modos de relacionarse con la potencia. O bien las cosas son posibles sin que de ellas sea factible decir al mismo tiempo lo contrario, o bien son posibles sin que en esa posibilidad sea excluida la negación. Dicho en otros términos, según Aristóteles está la negación que niega la potencia; está la negación que la conserva y la exhibe como tal. En ese sentido poder no pensar o hacer uso de la palabra es el modo de una privación que nos mantiene en relación con la propia capacidad. Según Agamben, en atenta lectura de los textos aristotélicos, todo poder-ser o poder-hacer está, para el hombre, constitutivamente en relación con la propia privación, con el poder-no. Pero esta privación lejos de ser una mera ausencia de potencia es lo que la expone como tal. El hombre es el que puede-ser y hacer, porque se mantiene en relación con el propio no-ser y no-hacer (Agamben, 2007: 361-362). Ser “capaz de” pensar y de hablar es co-originariamente poder-no hacerlo. De manera que pensar o hablar para el hombre, no es confirmar una naturaleza o cumplir lo que le pertenece según su concepto, sino interrumpir la negación que es constitutiva a su potencia y que ésta jamás puede separar plenamente de sí. Ser “capaz de” se dice de aquel que, existiendo en el modo de la potencia, puede tanto una cosa como su contrario, ya sea hacer como no hacer (Agamben, 2011: 64). Cada vez que hablamos, *podemos no* hacerlo, y, a la inversa, pudiendo no hacerlo, *podemos* hablar. Lo que significa que el acto de la palabra exhibe, en el acto mismo, la potencia, que es, según palabras de Aristóteles, simultáneamente potencia de ser y de no-ser (“Parece, en efecto, que todo lo que actúa puede actuar, mientras que no todo lo que puede actuar actúa” (Aristóteles, 1998: 1071b 20-25).

Dos son las cosas que, según lo anterior, podemos observar respecto a lo planteado por Rancière. En primer lugar, éste pareciera considerar la capacidad, el ser “capaz de” que conlleva todo acto político de emancipación, sólo desde el punto de vista de aquello que los hombres en común pueden. Pero no toma en cuenta que para pensar la capacidad como tal, como potencia y no como naturaleza o acto, es necesario, de acuerdo a lo que advierte Agamben leyendo a Aristóteles, pensarla en relación a la co-originaria *privación* de poder. En el libro *Theta* de la *Metafísica* Aristóteles sostiene respecto a la potencia algo que es plenamente coherente con lo que afirma en *Sobre la Interpretación*. Allí escribe: “toda potencia es, conjuntamente, potencia de ambos contrarios (...). Así pues, todo cuanto está en potencia puede no ser en acto. Porque lo que tiene la potencia de ser puede tanto ser como no ser. Lo mismo es, de hecho, posible de ser y de no ser” (Aristóteles, 1998: 1050b 10-12). Unas líneas antes, Aristóteles había escrito que “la impotencia y lo imposible es la privación contraria a la potencia; de suerte que, en relación con la misma acción y con respecto de la misma cosa, a cada potencia corresponde una impotencia contraria” (Aristóteles, 1998: 1046a 30-32). Es decir, toda potencia es, de lo mismo y con respecto a lo mismo (de lo que es potencia), la correspondiente *privación* de poder. Pero esta privación o impotencia no significa aquí –como bien señala Agamben– ausencia de toda potencia, sino potencia de no (pasar al acto). La potencia es siempre a su vez potencia de la propia privación, posibilidad de lo imposible, de la contraria posibilidad-de-no; potencia que *puede* el propio poder-no, la propia impotencia (*Adynamía*). Esta es la ambivalencia específica de toda capacidad humana, que, en su estructura originaria, es siempre –y respecto de la misma cosa– potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer (Agamben, 2007: 361).

En segundo lugar, Rancière subestima el esencial vínculo que hay entre política y metafísica. La metafísica, como señalé antes, es en cierto modo ineludible. Y lo es en la medida que el concepto de “capacidad” que está en juego en la resignificación de la política, implicada en todo acto de emancipación, supone una determinada idea de la relación entre el hombre y la potencia. ¿No hay en todo concepto de la política una determinada *imagen del pensamiento*? Mi asunto es el siguiente: creo que hay una *imagen del pensamiento* en la *imagen del obrero* que traza Rancière. De acuerdo a esta imagen “mucho más importante que el pensamiento es ‘lo que da a pensar’” (Deleuze, 1970: 178). Mientras la filosofía “ignora las zonas oscuras en las que se elaboran las fuerzas efectivas que actúan sobre la potencia del pensamiento, las determinaciones que nos *fuerzan* a pensar”, el obrero-poeta “aprende que lo esencial está fuera del pensamiento, está en lo que fuerza a pensar: impresiones que nos fuerzan a mirar, encuentros que nos fuerzan a interpretar, expresiones que nos fuerzan a razonar” (Deleuze, 1970: 179). De hecho, dice Deleuze, la verdad no se entrega ni se enseña, se traiciona; no se comunica, se interpreta; no es querida, es el producto de unos encuentros. Si el pensamiento no es una naturaleza, una propiedad del hombre, una facultad que se relaciona inherentemente con el sujeto humano, entonces lo único que nos relaciona verdaderamente con la potencia del pensamiento es aquello que, mediante la violencia de una impresión, *da a pensar*. Como dice Didi-Huberman, *no sabemos mirar*. Pero eso no significa que no podamos. Y lo que arranca al pensamiento de sus posibilidades meramente abstractas no es otra cosa que unos signos y unas imágenes que, forzándonos a pensar, haciéndonos pasar al acto de pensar, nos vincula con un poder que es, simultáneamente, potencia de-ser y de no-ser. Pensar, precisamente porque es siempre la aventura de lo contingente, no

depende nunca de una buena voluntad ni de una decisión premeditada. Pensar, hablar, conocer, son actos que no dependen de la voluntad de quién dice “soy capaz”, sino de las fuerzas involuntarias que activan la potencia a la que el hombre necesariamente está consignado, precisamente porque al mismo tiempo está abandonado a la posibilidad contraria de la oscuridad y de la anestesia. De otro modo no habría política, sino solo reparto policial, es decir, solo habría lo común donde cada uno realiza su potencia específica.

## Referencias bibliográficas

Agamben Giorgio (2007). *La potencia del pensamiento*, Buenos, Adriana Hidalgo Aires.

(2011). *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Althusser Louis (1968). *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

(1970). “Práctica teórica y lucha ideológica”, en *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente.

Aristóteles (2007). *Política*, Madrid, Gredos.

(2008). *Sobre la Interpretación*, Madrid, Gredos.

(1998). *Metafísica*, Madrid, Gredos.

Coccia Emanuele (2007). *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Deleuze Gilles (1970). *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama.

Galende Federico (2012). *Rancière. Una introducción*, Buenos Aires. Quadrata.

Kant Immanuel (2009). “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

(2008), *Sobre pedagogía*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Rancière Jacques (1970). “Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser)”, en *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna.

(2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona, Herder.

(2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

(2010a). “¿Comunistas sin comunismo?”, en *Sobre la idea de comunismo*, Hounie, Analie (comp.), Buenos Aires, Paidós.



(2010b). *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial.

(2008). “Prólogo. La lengua de la emancipación”, en *Lengua materna. Enseñanza universal* (Jacotot, Joseph), Buenos Aires, Cactus.

(2013). *El filósofo y sus pobres*, Inadi, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.

(1994). *En los bordes de lo político*, Santiago, Editorial Universitaria.

Ruby Christian (2011). *Rancière y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.