

JACQUES RANCIÈRE. EL FILÓSOFO Y SUS POBRES. LOS POLVORINES: UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO-INADI, 2013, 224 PP.

LUCÍA VINUESA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas– Universidad Nacional de Rosario, Argentina
luciacinuesa@gmail.com

A lo largo de varias de sus obras, el filósofo contemporáneo Jacques Rancière, nos ha acostumbrado a una retórica atrevida que carga sus tintas para desmoronar todo aquello que se nos ha presentado rígido y emplazado. *El filósofo y sus pobres* se publicó en 1983, en Francia, y tres décadas después de su primera edición llegará a las costas argentinas de la mano de Marie Bardet y Nathalie Goldwaser, encargadas de traducir la obra original al castellano. A pesar del tiempo transcurrido desde que fue escrito, las sentencias allí esgrimidas conservan una inusitada actualidad a la hora de re-pensar las Ciencias Sociales y la realidad educativa, política, social y cultural local.

Tan sólo dos años antes, Rancière escribe *La noche de los proletarios* (1981), resultado de la revisión que emprende de los archivos de emancipación obrera. Aquello que allí se relataba, esa emancipación obrera, constituye, en sus propias palabras, “una revolución estética: una brecha en relación con un universo sensible que se ‘impone’ por una condición” (2013: 13). En la misma sintonía, esos poetas obreros u obreros poetas que se habían apropiado de una mirada, un lenguaje y un gesto que no eran “suyos”, escapan a la sentencia de Pierre Bourdieu en *La distinción: criterios y bases del gusto* (1979) –otro texto de la misma época– quien afirma que las clases sociales tienen los gustos que les corresponden a sus maneras de ser, despotricando contra Kant y su *Crítica del juicio*.

Con una impronta desafiante, Rancière se propone mostrar de qué modo las formas de la ciencia social, aquellas abocadas a desenmascarar la dominación, consagran su más antiguo axioma, el que encomienda a los dominados quedarse en su lugar ya que es el único que corresponde a su manera de ser y a seguir siendo fieles a esa manera de ser porque es la única adecuada para el lugar que ocupan. En este gesto, desde el inicio, Rancière le endilga a la sociología que acaba por naturalizar, transformar en necesidad del cuerpo social, lo que el filósofo Platón había presentado como la mentira necesaria para fundar la inferioridad social.

En estos términos, Rancière emprende un camino de denuncia de la complicidad entre las desmitificaciones sociológicas de la distinción estética y la vieja filosofía del “cada uno a su lugar”. Estructurado en tres partes y un prefacio, el libro nos sumerge en el pensamiento de

Platón, cuya fuerza provocadora reside en la franqueza con la que funda la inferioridad social, el orden legítimo, donde sólo a quienes tienen alma aurífera se reserva la filosofía y el gobierno de la ciudad, para luego recalar en la “ciencia marxista” que afirma que los dominados *no pueden salir por sí mismos* del modo de ser y de pensar que el sistema de dominación les asigna y, agrega a modo imperativo, *no deben perder* su identidad y su cultura buscando apropiarse de la cultura y el pensamiento de otros. Finaliza apuntando cañones sobre Bourdieu, aquel que trasciende su nombre propio y encarna, antes bien, al sociólogo moderno.

A través de estos desplazamientos, se ofrece al lector seguir, en la inversión marxista del cielo de las ideas platónicas –inscribiendo en el cuerpo de los proletarios la verdad para que quede en mano de los sabios descifrarla–, la metamorfosis del gesto filosófico que separa a los que están dedicados al trabajo de los que están destinados al pensamiento, dejando translucir que es una lógica discursiva la que está en el centro de la escena, la que olvida que debemos partir de la igualdad, la igualdad es una presuposición, un axioma de partida o no es nada.

La parte primera del libro, que lleva por título “La mentira de Platón”, comienza con el retrato del diálogo de *La República* en torno al modo en que se habría ordenado la ciudad en sus orígenes. Este Estado de cerdos, tal como Glaucón¹ lo denomina, es una ciudad de la necesidad, las funciones de sus integrantes responden a las meras necesidades del cuerpo. A partir de esta leyenda fundadora, con individuos y necesidades que satisfacer, Rancière dirá que Platón funda, además de la ciudad, la propia sociología. Esta república pacífica e igualitaria de trabajadores que ajustan su producción de acuerdo a sus necesidades, se abandona cuando entran los humores a la ciudad y se instala el orden de la mezcolanza y de lo superfluo. Ingresan los lujos, las guerras y la imitación, de los males del nuevo orden, tal vez sea el último que nombramos el que más preocupa a Platón. La figura del artesano, del pintor que pueden imitar la apariencia de algo, importan por las consecuencias, por la posibilidad de hacer creer que se puede ser y hacer otra cosa que

¹ Personaje de *La República*, hermano de Platón.

la función que se le había asignado a cada hombre por su naturaleza (recordemos la alegoría de la caverna, el reflejo que nos brinda la apariencia de una cosa pero no la idea en sí misma).

Con el mito de los metales se explica la mentira de la jerarquía de naturaleza. No hay, precisamente, nada disimulado. Platón lo dice abiertamente: la naturaleza debe ser objeto de decreto para convertirse en objeto de educación. En otro apartado, Rancière recuerda el relato del esclavo de Menón, del cual Platón se sirve para señalar las virtudes de las dos primeras clases, la del filósofo que es la divina elección; la iniciación de aquel a quien el filósofo decide desatar sus cadenas y convertir su mirada. Y la virtud de los guerreros, que es inspiración divina en la ciudad ordinaria y es la tintura del filósofo en la ciudad ideal. La virtud del filósofo es la de la opinión recta que su poseedor no puede ni entender ni transmitir. No hay virtud propia del pueblo artesano, ni educación de la multitud. Es así como se convienen las divisiones del orden social y la división del orden del discurso. Con la contundencia de su retórica, Rancière expone el modo en que la confluencia del orden social y del orden discursivo resultan en la imposibilidad de una filosofía popular o de una virtud del pueblo constreñida de antemano por ese “com-partir” de los discursos en la ciudad, de esa mezcla que nunca es más que el ruido de lo múltiple, nunca podrá ser el Uno de la Idea.

Llegado a este punto, podemos observar cómo Rancière nos desliza a lo largo del entramado teórico platónico en miras a recortar una matriz discursiva que contiene algunas categorías destacables, que son las que luego se rozan con el trabajo de Marx y la sociología de Bourdieu, suaves contactos e inversiones que no hacen más que abonar al argumento central del libro. En otras palabras, el centro de su argumento apunta a vislumbrar en esos movimientos la metamorfosis del gesto filosófico que separa a los que están dedicados al trabajo de los que están destinados al pensamiento. Dentro de este arco categorial, *la apariencia* es una de ellas. En este sentido, dirá Rancière que el filósofo-rey no teme que los hombres de hierro se apoderen de la verdad. Teme que los hombres del arte se agarren de la apariencia. Por ello, dirá Rancière, el filósofo cierra dos veces la puerta con llave. Una primera vez, por la división del trabajo que excluye a los imitadores y que ubica a los artesanos en “su” lugar. Una segunda, por el delirio de la inspiración que opera el desdoblamiento de las apariencias. O, si se quiere, el filósofo rey inventa dos ciencias: una sociología, que expulsa a las apariencias del universo de las funciones útiles, y una estética, que hace retroceder a las apariencias guardianas de la legitimidad filosófica ante los funcionarios de lo útil.

De esto resulta que la relación social y el orden del discurso dependen de una misma ficción. En la juntura entre el orden filosófico y el orden social, sólo opera la noble mentira de la naturaleza. Contra el artesano que miente tal como él obra, el filósofo pretende fundar la legitimidad de su mentira sobre la ciencia de lo verdadero. Pero, finalmente, es al revés. La mentira, o bien, la legislación de los simulacros que funda por el mero

decreto de sus mitos genealógicos, es propiamente la legitimidad filosófica. La filosofía es fundamentalmente genealogía, discurso sobre la naturaleza como discurso sobre la nobleza.

En la segunda parte del libro, luego de un rodeo alrededor de la historia del zapatero poeta medieval Hans Sachs, Rancière emparenta a Platón y a Marx para quienes el aparente sentido único de la historia es la imbricación de dos movimientos. El político de Platón nos ofrecía el mito de las rotaciones inversas de un mundo a veces gobernado por la ley del Uno, otras dejado al desamparo de lo Múltiple. Marx nos deja ver la superposición de dos modos de lo Múltiple, de dos ciclos de la vida y de la muerte: la corrupción por la mezcla o la incandescencia de los contrarios. En este apartado que titula “El trabajo de Marx”, Rancière recorre algunos textos del mismo Marx poniendo el foco particularmente en la figura del “sabio”, tal como él se encarga de destacar. De a momentos, Rancière se muestra un tanto injusto en sus sentencias contra Marx, de todas maneras, no debemos dejar de lado que las interpretaciones siempre incurren en sesgos y mezquindades propios de los lentes con que se leen, pero ello no le quita valor a la apuesta teórica renovada de quien ofrece nuevas claves de comprensión de las cosas.

De este modo, comienza por el espeso manuscrito de *La ideología alemana*, que quiere probarnos, en palabras de Rancière, que las cosas son muy simples y que la historia tiene un solo principio. Quien quiere partir de la tierra, y no del cielo de las Ideas, tiene que constatar esta simple y coercitiva verdad: es necesario vivir para estar a la altura de “hacer la historia”. Este vivir –comer, beber, alojarse, vestirse, etc.–, que es el primer hecho histórico, es, entonces, la producción de los medios que permiten satisfacer estas necesidades, día tras día y hora tras hora. La función, a diferencia de la regla platónica, ya no es fijar a los hombres de hierro en su lugar, sino reubicar en su lugar a los caballeros y a los filósofos que se creen reyes. La regla de la vida del obrero se vuelve regla de oro, razón del discurso. La imposibilidad de “la otra cosa” se vuelve la ley general de *La ideología* o del *Manifiesto*: no conocemos sino “Una sola ciencia”, la ciencia de la historia. La novedad de la “inversión” con Platón (quien ya en *La República* habla de las necesidades de comer, vivir, vestirse, etc.), reside en que los hombres se distinguen de los animales porque producen sus modos de existencia, así como de sus representaciones y de sus ideas.

Ahora bien, en un mundo de fabricaciones e imitaciones, la ética de la desmitificación continúa siendo conservadora, para la destrucción se necesita la ética de la ciencia crítica. En el proletariado el hombre se perdió a sí mismo pero adquirió al mismo tiempo la conciencia teórica de esa pérdida. El proletariado es quien no tiene sino una sola cosa que hacer, la revolución y quien no puede *no hacerla*, en función de lo que es. Es el esclavo de Menón: tabula rasa, superficie virgen en la que –por poco que se le presente el manifiesto que lo vuelve sujeto– la revolución se inscribirá con la misma necesidad que la diagonal del cuadrado.

Sin embargo, ni el desarrollo de la producción ni el corte guerrero pueden, por sí solos, producir la diferencia en un universo en el que todo es burgués. Toda la diferencia debe concentrarse en la ciencia del partido por venir. Ella sola conlleva la negación del mundo burgués. Esta última es, a la vez, ocio absoluto del filósofo y abnegación total del militante. El proletariado no necesita la ciencia del capital para instruirse. La necesita para existir. El proletariado solo existe por su inscripción en el libro de la ciencia. La obra de la ciencia no ofrece leyes, sólo modelos. Una manera de ser, enseña a los que la estudian a ser hombres a la altura del nuevo mundo. Preservar la pureza del texto para los actores del futuro es también consolidar el poder turbio de la ciencia y de la clase.

“El marxismo es lo que queda cuando el creador se retiró de la obra”. Así nos introduce Rancière en la última escena de su libro, para continuar la metáfora teatral. El marxismo como horizonte que retoma el autor es el de Sartre en quien percibe la vibración singular de máquinas filosóficas que, unas veces, caminan al ritmo de la esperanza obrera y que, otras, se deslizan hacia el sueño de una materia que trabaja por sí misma.

En estas páginas Rancière despliega toda su artillería crítica al poner en entredicho a la propia “desmitificación sociológica”, que acaba por volver a fundar lo arbitrario como si fuera necesidad. Partimos de la figura arquetípica de la institución social de la filosofía para llegar a la modernidad ejemplar de una sociología que reconoce, detrás de los juegos de la estética filosófica, la ley de un orden simbólico basado en la exclusión del goce vulgar de los desposeídos y que denuncia en la libertad de los filósofos la simple denegación de las relaciones sociales de dominación.

Todo ocurre como si la ciencia del sociólogo rey tuviera la misma exigencia que la ciudad del filósofo rey. No tiene que haber mezcolanzas ni imitación. El filósofo partía de lo arbitrario para llegar a la necesidad. En cambio, el sociólogo la vuelve a encontrar partiendo de la ilusión de la libertad: es la ilusión de su libertad la que fija a los artesanos en su lugar. Lo arbitrario se vuelve entonces necesidad científica. La sentencia de condena cae más implacable que nunca.

Platón apela a los mitos para sostener desenmascaradamente la mentira de un orden legítimo para fundar la inferioridad social donde sólo a quienes tienen alma aurífera se reserva la filosofía y el gobierno de la ciudad, hay cuerpos que no pueden alojar la filosofía: cuerpos estigmatizados, marcados por la servidumbre del trabajo para la cual fueron hechos. Ahora bien, cuando abandonamos los mitos, cuando desmitificamos la ideología en nombre de lo social, entre poblaciones sondeadas, ¿qué cuerpos hoy no pueden alojar la filosofía?

En vistas a esgrimir una reflexión final, podemos inferir que la riqueza del libro radica en la mirada que se vuelve sobre las ciencias sociales, es a ellas a quienes debemos interrogar sobre qué cuerpos pueden alojar el pensamiento y cuáles están hechos para el trabajo. Apelamos al plural genérico ya que resultaría

sesgado afirmar que sólo la sociología, como disciplina, es la encargada de dictaminar en la teoría lo que arbitrariamente ha sido establecido. En consecuencia, resulta imperioso interpelar el quehacer científico en vistas a revertir aquello que acaba por constituir una relación especular entre la población encuestada y el cuerpo del pueblo, identificación estigmatizante entre opinión pública y proceso de individualización y subjetivación. Con una impronta teórica y filosófica potente, el libro nos implica en el compromiso político de guiarnos bajo la consigna de que la igualdad debe ser el punto de partida de nuestras ciencias.