

## El pensamiento de Jacques Rancière: Un platonismo contra Platón

Wenceslao García Puchades\*

El siguiente texto surge como consecuencia de aceptar un reto lanzado por el propio Jacques Rancière en unos de sus textos. El filósofo francés, en «Lo inadmisibile», haciéndose eco de unas palabras de Jean Borreil en *L'Artiste Roi*, caracteriza la situación filosófica actual como aquella que se constituye como «diversas maneras de elegir a Platón contra Platón»<sup>1</sup>. No hay que ser un estudioso de la obra de Rancière para constatar su «contra Platón». Su oposición a Platón se muestra de manera evidente en tres aspectos de su obra: el político, el pedagógico y el artístico. En el aspecto político es conocido el antiplatonismo de Rancière y su crítica a su doctrina política como ejemplo de «archipolítica». El platonismo, tal y como Rancière explica en *El desacuerdo*, funda su teoría de la política sobre la ley del *ethos*, es decir del principio de unidad de la comunidad. Para Platón la verdadera política debe seguir el principio indivisible de la Idea de Justicia, que no es más que la idea-estado de una comunidad estrictamente definida como un cuerpo perfectamente ordenado con sus lugares y funciones. El gesto platónico, dirá Rancière, al confundir la política con la policía condena la política a su desaparición<sup>2</sup>. También es conocido el antiplatonismo de Rancière en su crítica a la pedagogía socrática como ejemplo de «embrutecimiento». El socratismo, tal y como Rancière explica en el *Maestro Ignorante*<sup>3</sup>, es una forma perfeccionada de «atontamiento», aunque revestida de una apariencia liberadora. Bajo la forma de un maestro en el arte de preguntar, Sócrates no enseñaría para liberar, para independizar, sino para mantener la inteligencia del otro sometida a su propia inteligencia. Para Rancière Sócrates enseña a la manera de un pastor: parte de una desigualdad que verifica y legitima sin cesar en cada una de sus conver-

---

\* Universidad Politécnica de Valencia. Correo electrónico: wencesgp@yahoo.es.

1 J. RANCIÈRE, *Política, policía, democracia*, trad. de María Emilia Tijoux, LOM Ediciones, Chile, 2006, p. 44

2 J. RANCIÈRE, *El desacuerdo*, trad. Horacio Pons, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996 [1995], pp. 23-34.

3 J. RANCIÈRE, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, traducción de Núria Estrach. Editorial Laertes, Barcelona 2003 [1987], pp. 43-8.

saciones. Finalmente también es conocido el antiplatonismo de Rancière en tanto representante del régimen ético del arte. Podríamos decir que, en cierto modo, la crítica al régimen ético del arte se encuentra ligada a la crítica a la «archipolítica» platónica. El arte para Platón, tal y como Rancière muestra en *El reparto de lo sensible*<sup>4</sup>, únicamente tendría sentido en la medida en que contribuyera a la unidad de comunidad, en la medida en que permitiera transmitir a los ciudadanos un saber cierto de cuál es su rol en el orden de una comunidad justa.

Parece evidente, por tanto, la dimensión antiplatónica del pensamiento de Rancière. Ahora bien, deducir de ello su ser antiplatónico sería, desde nuestro punto de vista, conformarse con una lectura no contemporánea de los textos platónicos y una lectura superficial del propio Rancière. Lo que proponemos en este texto es atravesar la superficie antiplatónica de la obra del filósofo francés para adentrarnos en su platonismo implícito. Así, veremos, como su obra vista desde una perspectiva global, al igual que la obra de Platón en su día, se construye ante la necesidad de pensar en la posibilidad de un sujeto político contemporáneo, cuestionándose la didáctica de su proceso de formación (o subjetivación) y el papel que puede jugar las prácticas artísticas en dicho proceso. El reto, por tanto, es proponer una lectura de la política, la didáctica y el arte en el pensamiento de Rancière como aquellos lugares que, con Platón y contra Platón, caracterizan gran parte de la situación filosófica actual.

#### HACER CONTEMPORÁNEO A PLATÓN

Pensar a Rancière con y contra Platón, hemos dicho, implica no contentarse con la lectura convencional del pensamiento platónico, aquella que Badiou ha denominado «la grande construction fallacieuse de la modernité comme de la postmodernité»<sup>5</sup>. Sería, desde nuestro punto de vista, un tanto ingenuo leer la obra de Platón, tal cual, casi dos mil quinientos años después de que fuera escrita. Nos encontramos, por tanto, con una primera tarea, a saber, hacer contemporánea la obra de Platón. Y para esta tarea resulta fundamental el trabajo que está realizando el filósofo francés Alain Badiou. Recuperar a Platón hoy en día, nos viene a decir Badiou en uno de sus últimos seminarios<sup>6</sup>, exige la tarea de estar contra Platón, contra sus particularidades antropológicas y culturales, y centrarse en la eternidad del dispositivo filosófico que se esconde bajo su condicionamiento social, histórico y cultural: «Le

4 J. RANCIÈRE, *El reparto de lo sensible. Estética y política*, trad. Cristóbal Dural y col., LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009 [2000], pp. 20-4.

5 A. BADIOU, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Hachette Littératures, Paris, 1997, p. 149.

6 A. BADIOU, *Pour aujourd'hui: Platon!*, Apuntes de seminario (2009-2010). Inédito. <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/09-10.2.htm>.

platonisme n'est pas un destin, il est un contre-destin nécessaire, la retombée des dés confondue avec l'unique lancer, la puissance de l'ouvert rabattue sur des distributions fermées. Le platonisme ne cessera d'être renversé, parce qu'il a, depuis toujours, été renversé»<sup>7</sup>. Recuperar a Platón hoy exige la tarea de «traducir» a Platón, de hacer su texto contemporáneo. Para ello Badiou propone tres tareas fundamentales: universalizar y democratizar la tarea de la filosofía, reestructurar formalmente la escena de transmisión filosófica y atravesar sus conceptos por las teorías filosóficas contemporáneas. Con respecto a la primera tarea, Badiou, nos invita a leer la obra platónica más allá de las particularidades culturales de su época y sustraer la universalidad de su contenido filosófico. Universalizar la filosofía de Platón consiste en afirmar que, contra Platón, la emancipación no está únicamente al alcance de una minoría aristocrática (la clase de los guardianes), sino de cualquiera. La misma historia nos ha mostrado, afirma el propio Badiou en su seminario, que la emancipación política se encuentra al alcance de cualquiera, más allá de su raza, sexo y condición social. El aristocratismo platónico hay que entenderlo como una sutura a las condiciones culturales y sociales de su época y no como una consecuencia de su filosofía. Respecto a la segunda tarea Badiou propone la necesidad de democratizar más la figura del filósofo socrático para construir una escena filosófica como auténtica escena democrática<sup>8</sup>. A pesar de que Platón utiliza la forma del diálogo para representar formalmente a la filosofía como una escena democrática que tiene que ser construida como un encuentro entre múltiples voces, es fácil constatar que el maestro filósofo acapara un rol principal en ellos. Contra Platón, nos dirá Badiou, es necesario restar protagonismo a la figura del maestro filósofo en el desarrollo de las situaciones filosóficas dando cabida a la improvisación y la participación de cualquiera en cualquier momento. El filósofo no debe construir la escena de manera que pueda predecir cómo se va a desarrollar un debate filosófico, sino que debe confiar en el carácter universal de sus argumentos. Finalmente, la tercera tarea consiste en desplazar los conceptos platónicos como consecuencia de invertir, principalmente, su concepto de Verdad o de Idea. Frente al platonismo convencional, la Verdad debe dejar de ser un ente que trasciende el mundo sensible para que pueda acontecer de manera inmanente y múltiple en el mundo en el que vivimos. De esta manera, para Badiou, el platonismo de hoy en día debe reivindicar la existencia de verdades *en* el mundo. Estas verdades no son

---

7 A. BADIOU, *Deleuze*, cit., p. 149.

8 A. BADIOU, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Germina, Paris, 2011. El propio Badiou, en el seminario ya mencionado, hace explícito que en su traducción de la República de Platón, tratará de reflejar formalmente esta democratización de la escena filosófica dando más voz a los personajes que participan en los diálogos socráticos.

más que procedimientos materiales que agujerean el saber contemporáneo proponiendo lógicas genéricas y dirigidas a cualquiera<sup>9</sup>.

¿En qué consiste, pues, ser platónico hoy en día? Si seguimos el proyecto filosófico que Badiou nos propone, ser contemporáneo con Platón significa, por un lado, que ante el consenso contemporáneo en torno a la existencia de cuerpos temerosos de deseos efímeros guiados por lenguajes individuales y particulares, hay que reivindicar una verdadera política basada en la existencia de cuerpos valientes y justos guiados por lenguajes genéricos y eternos; por otro lado, que la filosofía debe entenderse como un acto filosófico cuya tarea es transmitir democrática y persuasivamente una Idea, a saber, que es posible orientarse afirmativamente en la vida participando en procedimientos universales y justos. Veámoslo con más detalle.

En primer lugar, Platón es necesario hoy en día porque frente al consenso que gira en torno a lenguajes subjetivos fundados en el principio de validación particular o individual es necesario rehabilitar un lenguaje objetivo que se funde en el principio de validación universal. Un lenguaje que pueda ser validado por cualquiera con independencia de razas, clase social, sexo, etc., daría prioridad al principio de igualdad de existencias frente al principio sofista de la igualdad de las opiniones. De la misma manera, frente a la soberanía del placer de los cuerpos, la búsqueda de intereses individuales, la obsesión por el instante y el miedo a la muerte es necesario defender la existencia de subjetividades del riesgo que, con valentía, sean capaces de construir su felicidad participando en la construcción de procedimientos eternos y justos<sup>10</sup>. En segundo lugar, Platón es necesario hoy en día porque urge recuperar el papel de la filosofía como acto pedagógico de transmisión democrática y persuasiva de que es posible participar en procedimientos genéricos y justos. La filosofía, para Platón, no es un conjunto de saberes sino un acto capaz de corromper a los jóvenes. Para ello la filosofía surge como la construcción de una sucesión de escenas didácticas en torno a figuras verdaderas, a través de las cuales el filósofo adopta una forma de exposición argumentativa (inspirada en el pensamiento matemático) y de exposición persuasiva (inspirada en la retórica poética). Para Badiou retornar a Platón es necesario para hacer frente a las filosofías sofistas contemporáneas que han reducido la filosofía a la mera búsqueda del sentido a través del lenguaje. Platón nos propone la necesidad de recuperar la filosofía como acto democrático por el que se rehabilita la posibilidad de orientarse según verdades. Así frente a las filosofías sofistas que dan prioridad a la lógica del lenguaje y que afirman la soberanía

---

9 Para una exposición breve del concepto de «verdad» en BADIOU, véase el «Prefacio» de *Lógicas del mundo, El ser y el acontecimiento* 2, trad. María del Carmen Rodríguez, Bordes Manantial, Buenos Aires, 2008 [2006], pp. 17-59, en especial pp. 51-2.

10 A. BADIOU, *Pour aujourd'hui: Platon!*, cit., y *Lógicas del mundo*, cit., pp. 17-24.

de las opiniones, la filosofía debe surgir como la afirmación de que además de opiniones particulares existen verdades, y que dichas verdades van dirigidas a cualquiera. Para conseguirlo el filósofo debe exponer con argumentos objetivos la existencia de verdades, de manera que «agujeren» el consenso relativista exponiendo la vigencia de principios universales e igualitarios. Por otro lado, para favorecer la enseñanza filosófica Platón nos enseña que el filósofo debe construir una escena persuasiva a través de recursos poéticos como el uso del estilo narrativo teatral del enfrentamiento de personajes, el uso de fábulas, mitos o parábolas, y el recurso a las imágenes metafóricas literarias. De manera que, a través de tales instrumentos, el filósofo no solo contribuya, por analogía o comparación, al reconocimiento intelectual de las figuras universales, sino que su belleza poética contribuyen a convertir la escena filosófica en una escena amorosa, de manera que se favorezca el propio acto de transferencia<sup>11</sup>.

A lo largo de este apartado nos hemos servido del proyecto filosófico de Badiou para exponer qué quiere decir hoy en día ser contemporáneo de Platón. En los apartados siguientes trataremos de argumentar en qué medida el pensamiento de Jacques Rancière adopta la contemporaneidad de Platón. Podríamos establecer dos puntos principales que nos permiten concebir a Rancière como un pensador que adopta a Platón contra Platón: el primero, la concepción de la verdadera política como un proceso que, aunque local y singular, responde a principios universales e igualitarios. La segunda, la concepción de la filosofía como acto pedagógico fundado en la forma de argumentar de las matemáticas y el recurso a las prácticas artísticas. Comencemos con el primer gran punto en el que Rancière es platónico contra Platón.

#### LA VERDADERA POLÍTICA COMO UN PROCESO CONCRETO Y SINGULAR BASADOS EN PRINCIPIOS UNIVERSALES E IGUALITARIOS

Con Platón, Rancière acepta que la única política auténtica es una ruptura, un «desacuerdo» con el orden establecido, y que ésta, a su vez, debe estar dirigida a la totalidad de ciudadanos que compone una situación determinada. Para ello es necesario afirmar que no sólo existen lugares normales y convencionales cuya lógica tiene como base el consenso de los lenguajes particulares y la soberanía de las opiniones (a los que llamaré «policía»), sino que además existen lugares donde es posible la excepcionalidad de los lenguajes genéricos

---

11 A. BADIOU, *Condiciones*, trad. Eduardo Lucio Molina y Vedia, Siglo XXI, Buenos Aires y Mexico, pp. 59-60 y *La relation énigmatique...*, cit., Germina, Paris, 2011, pp. 13-45.

o igualitarios (a los que llamaré «política»)<sup>12</sup>. Es necesario pensar la política dentro de esos lugares singulares y genéricos. Sin embargo, contra Platón, Rancière defenderá la idea de que no existe separación entre esos dos lugares: el mundo de la «policía» (o del consenso de las opiniones) y el mundo de la política (o de la excepcionalidad de las verdades). La verdadera política cuando acontece lo hace de manera inmanente y excepcional al mundo *policial* de las opiniones dominantes. Con otras palabras, el lugar donde acontece la idea de una auténtica política es inmanente al mundo dominante y puede aparecer bajo la forma de una excepción a lo largo de diferentes momentos de la historia. De manera que no hay que hablar de un lugar verdadero donde acontece la idea política, sino de múltiples lugares. Sin embargo lo que Rancière nos muestra es que aunque la idea política se muestra con diferentes formas locales a lo largo de la historia, siempre aparece simbolizada como una ruptura con el orden simbólico policial. Es, precisamente, su vacío simbólico lo que le lleva a Rancière a identificarla como el acontecer de un proceso desidentificado. Un proceso en el que, al carecer de jerarquía simbólica conocida, cualquier elemento se muestra igual que cualquier otro. La política para Rancière consiste en la acción que comienza con la aceptación de este principio de igualdad y avanza en la práctica de su verificación. Participar en esta práctica significa iniciar un modo de pensar axiomático que implica su puesta en acto y el despliegue de sus consecuencias en diferentes situaciones. Desde este punto de vista, más que un principio de orden o de distribución, la igualdad es una pura suposición que debe ser verificada continuamente, que debe ser puesta en acto bajo la forma de diferentes escenas de igualdad. Se trata de la verificación del compromiso con el principio de igualdad de cualquiera con cualquiera, de una identidad cualquiera, una identidad múltiple, una identidad genérica que atraviesa las identidades existentes. En resumen, la política consiste un procedimiento que verifica, podríamos decir, una identificación desidentificada<sup>13</sup>.

---

12 «La política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él [...]. Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan los agregados y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de legitimaciones. Propongo llamarlo *policía* [...]. Ninguna cosa es en sí misma política porque la política no existe como principio sino por un principio que no le es propio, la igualdad. El estatuto de ese “principio” debe precisarse. La igualdad no es un dato que la política aplica, una esencia que encarna la ley ni una meta que se propone alcanzar. No es más que una presuposición igualitaria que debe discernirse en las prácticas que la ponen en acción». J. RANCIÈRE, *El desacuerdo*, cit., pp. 41-47.

13 J. RANCIÈRE, «Política, identificación y subjetivación», en B. ARDITI (ed.), *El reverso de la diferencia*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 2000, pp. 145-50.

LA FILOSOFÍA COMO ACTO PEDAGÓGICO PARA LA EMANCIPACIÓN INTELECTUAL DE CUALQUIERA

Con Platón, Rancière reconoce que preguntarse por la emancipación política implica preguntarse por la cuestión de la emancipación intelectual. Entendiendo por emancipación intelectual el acceso de cualquier individuo a experimentarse como un ser capaz de pensar. Ahora bien, pensar es para Rancière una actividad desidentificadora, una actividad que se distancia del saber existente y que trasciende los roles y funciones preestablecidas<sup>14</sup>. De manera que, dado que vivimos inmersos en el régimen del saber dominante, es necesario construir una artificialidad que agujere dicho régimen y que posibilite la oportunidad de pensar la desidentificación. Para Rancière la filosofía (su filosofía) no consiste en la transferencia de un saber sino de una experiencia, la experiencia de que es posible tener la oportunidad de pensar una ruptura. El filósofo debe, por tanto, construir escenas que permitan esta conversión, a saber, la conversión de un individuo que acaba aceptando la existencia de figuras genéricas que rompen con el orden *policial* del saber<sup>15</sup>.

Preguntarse por la emancipación intelectual implica, por tanto, preguntarse por la didáctica de su transferencia ¿Qué relación debe guardar el maestro con sus alumnos? ¿Qué tipo de argumentos se dan en dicha situación? ¿Cuáles son sus contenidos? ¿Qué forma tienen? Al igual que el Sócrates de Platón, el Jacotot de Rancière nos presenta a un maestro que trata de conse-

---

14 «Le "penser" tel que le définit Jacques Rancière est une activité dissociatrice et anti-identitaire. Penser passe par l'intervalle indéterminé entre ce que l'on est et ce que l'on crée ou dit ; penser, c'est plonger dans l'écart entre les gens et les rôles qu'ils jouent, les fonctions qu'ils remplissent ou les places qu'ils occupent» (P. HALLWARD, «Jacques Rancière et la théâtrocratie ou les limites de l'égalité improvisée» en *Marx au XXIe siècle : l'esprit & la lettre*. On line, <[http://www.marxau21.fr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=97:p-hallward-jacques-ranciere-et-la-theatrocratie-ou-les-limites-de-legalite-improvisee&catid=47:ranciere-jacques&Itemid=74#\\_ftn1](http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=97:p-hallward-jacques-ranciere-et-la-theatrocratie-ou-les-limites-de-legalite-improvisee&catid=47:ranciere-jacques&Itemid=74#_ftn1)> [última consulta 31-03-2011]).

15 Adentrarse en la obra de Rancière no consiste en adentrarse en un manifiesto político, ni en explicaciones acerca de pretendidas esencias políticas. Su método, podríamos decir, es afirmacionista en la medida en que su eje no se centra en el goce de constatar impotencias, ni de adentrar conciencias guiadas por la queja, sino expandir las consecuencias de un axioma igualitario, de ser fiel a su transferencia y de impulsar la energía que de él se deriva. Tal y como nos muestra el conjunto de su obra, el eje de su proyecto reside en reapropiarse de la energía de los breves momentos en los cuales la ordenación social fue puesta en cuestión, donde el orden policial fue arrojado al fuego de su contingencia. El método de Rancière consiste en retomar esos momentos de eclipse del orden para evitar su olvido y ponerlo a jugar en la situación actual. Todas estas formas lo que han inventado es una forma de transmisión de la invención igualitaria, cierto tipo de travesía de los discursos apropiada para transmitir el sentido de la potencia igualitaria. Véanse J. RANCIÈRE, *La parole ouvrière 1830-1851* (en colaboración con Alain Faure), Union générale d'éditions, París, 1976, reimpresso La Fabrique éditions, París, 2007; *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010 [1981]; y *Breves viajes al país del pueblo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1991 [1990].

guir que el alumno descubra por sí mismo que es capaz de pensar y que dicha capacidad es compartida por toda la humanidad<sup>16</sup>. Para ello se ha de construir una escena pedagógica constituida no sólo por las figuras de un maestro y un alumno sino por una «tercera cosa» que sea «ajena tanto a uno como al otro y a la que ambos pueden referirse para verificar en común lo que el alumno ha visto, lo que dice y lo que piensa de ello»<sup>17</sup>. Este tercer elemento podrá ser cualquier objeto siempre y cuando su lógica sea excepcional para el saber dominante de la situación pedagógica. De esta manera, el maestro deberá hacer posible que el alumno experimente por sí mismo que es capaz de pensar esa excepcionalidad. Para ello utilizará dos estilos de discurso: el estilo objetivo de la enseñanza de las matemáticas y el estilo persuasivo de la exposición poética. A través del estilo matemático el maestro democratizará su tarea, presentando argumentos validables por todos, mientras que a través del paradigma artístico y de su fuerza metafórica el maestro conseguirá crear una escena pedagógica placentera para al alumno<sup>18</sup>.

---

16 Jacotot encuentra la razón de la paradoja desigualitaria del progresismo emancipatorio en el método explicativo: «La explicación no es necesaria para remediar una incapacidad de comprensión. Todo lo contrario, esta incapacidad es la ficción que estructura la concepción explicadora del mundo. El explicador es el que necesita del incapaz como tal. Explicar alguna cosa a alguien, es primero demostrarle que no puede comprenderla por sí mismo». Frente al método explicativo Jacotot nos propone un método pedagógico de «enseñanza universal», «el verdadero método por el cual cada uno aprende y toma conciencia de su capacidad» (J. RANCIÈRE, *El maestro ignorante*, cit., pp. 15, 27).

17 J. RANCIÈRE, *El espectador emancipado*, Ellago ediciones, Castellón, 2010 [2008], p. 20.

18 Desde nuestro punto de vista Rancière al adoptar el modelo pedagógico de la enseñanza universal de Jacotot como modelo de la transmisión de la potencia igualitaria, adopta como fundamento de su tarea democrática el modelo de proceder del pensamiento matemático. El método pedagógico de Jacotot tal y como nos muestra RANCIÈRE en *El Maestro Ignorante* se fundamenta en un axioma fundamental: «la igualdad de las inteligencias», por la que habría que entender que todos los hombres tienen las mismas facultades, los mismos medios de aprender, que todos pueden y debe alcanzar los beneficios de la instrucción. Desde el principio de «todo está en todo» Jacotot nos muestra que cualquier ser humano es capaz de aprender sabiendo una cosa y relacionándola con el resto. La consecuencia que Jacotot extrae es que cada uno puede instruirse sólo sin maestro que explique. Cf. J. RANCIÈRE, *El maestro ignorante*, pp. 63, 58. Es BERNARD PÉREZ quien en el *Dictionnaire de Pédagogie de Ferdinand Buisson* (1911) reconoce el método de Jacotot como un método matemático, del que destaca la fuerza de su fundamento axiomático, el cual parecería autorizar la siguiente afirmación: «conozcan la igualdad de las inteligencias y relacionen con ella todo el resto». Tal es la función de un axioma, partir de él y desplegar sus consecuencias. Este parece ser el fundamento matemático del método de Jacotot, y por extensión del método de Rancière, afirmar con fuerza un enunciado y desplegar con coherencia sus consecuencias. Cf. S. DOUAILLER, «Calypso ne pouvait se consoler du départ d'Ulysse: l'île de l'égalité», en *La Télémaque*, n° 27, mayo 2005, pp. 40-4.

Por otro lado a lo largo de su obra Rancière nos expone su filosofía apropiándose de diferentes recursos artísticos. Se trata, como Badiou apuntó en *Condiciones* de una «ficción de arte». Así lo expresa Badiou: «Ahí, incluso, no se trata en absoluto de hacer una obra de arte, pero el texto se le parece y podrá incluso ser legado y experimentado como tal, aunque su destino sea



Contra Platón, sin embargo, Rancière criticará el componente elitista de la educación platónica que restringía la educación filosófica únicamente a los guardianes. Este elitismo, tal y como Badiou nos ha mostrado, estaba condicionado por los imperativos socioculturales de la época. El acto filosófico que nos propone Rancière debe permitir el igual acceso a la emancipación intelectual. El filósofo debe construir escenas guiadas por el axioma de la igualdad de inteligencias, de manera que no sean exclusivas para una aristocracia de guardianes. Cualquiera puede participar en ellas. Son escenas donde rige el orden de la democracia radical. Otro de los aspectos que lo aleja del pensamiento pedagógico de Platón es el excesivo protagonismo que éste le concede al maestro en su tarea educativa. Tal y como nos muestra Rancière en su crítica a la pedagogía platónica en *El Maestro ignorante*, Sócrates se muestra como el paradigma del maestro que «conoce la respuesta y sus preguntas» de manera que acaba «adormeciendo» al alumno<sup>19</sup>. Para Rancière, por el contrario, el maestro no debe saber el camino que va a llevar su enseñanza, simplemente se debe guiar por el axioma de igualdad de inteligencias, limitándose a preguntar al alumno ¿qué ve? ¿qué dice? y ¿qué haría? El guión de la escena filosófica no debe estar escrito, sino que debe estar compartido y abierto a la improvisación.

Finalmente, el recurso a la obra de arte no se limita en Rancière a la apropiación de fábulas, imágenes y ficciones narrativas para hacer persuasiva la tarea filosófica, sino que, en sí misma, la práctica artística se puede presentar como ese «cuerpo común» cuya lógica rompe con el saber dominante. Dos serán, por tanto, las «políticas» del arte que Rancière dispone en la exposición de su filosofía. A la primera la denominará, como bien sabemos «régimen representativo del arte», y a la segunda «régimen estético del arte»<sup>20</sup>. La obra de Rancière está repleta de ejemplos de ambas políticas. Por uno lado Rancière acude a las políticas representativas del arte en la medida en que en sus textos se apropia de relatos, imágenes o personajes literarios o fílmicos para ilustrar, a través de analogías o comparaciones, algunos de sus conceptos políticos o filosóficos. Por otro lado, acude a las políticas estéticas del arte en la medida

---

otro. Se puede decir que el arte es imitado en sus modos con vistas a producir un sitio subjetivo de la Verdad. Denominamos a este tratamiento en el límite una “ficción de arte” Cf. A. BADIOU, *Condiciones*, cit., p. 60. Esta «ficción de arte» se fundamenta en una uso ilegítima de la obra de arte. Desde nuestro punto de vista, Rancière, al igual que muchos otros filósofos contemporáneos, sustraen de obras artísticas relatos, imágenes, personajes y otras figuras retóricas para ponerlas al servicio de la transmisión de su pensamiento, cayendo en este uso ilegítimo del arte. A este modo en que la filosofía se relaciona con el arte Badiou le ha dado el nombre de «didacticismo» siendo el platonismo uno de sus principales representantes. Cf. A. BADIOU, *Pequeño manual de inestética*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2009 [1994], p. 46.

19 J. RANCIÈRE, *El maestro ignorante*, cit., pp. 43-45.

20 J. RANCIÈRE, *El reparto de lo sensible*, cit., pp. 20-36.

en que nos presenta las propias prácticas artísticas como figuras genéricas y excepcionales que posibilitan un auténtico pensamiento excepcional con el saber dominante<sup>21</sup>. En nuestra opinión la obra de Rancière, a pesar de lo que podría sugerir su teoría del arte, somete ambos regímenes del arte (el representativo y el estético) a la exposición didáctica de su propio pensamiento, hecho que acaba acercándolo nuevamente a la concepción platónica del arte. Desde este punto de vista, podríamos decir que Rancière, tal y como queda patente en *El Espectador emancipado*, acaba poniendo la obra de arte al servicio de la transmisión didáctica de sus conceptos filosóficos de «emancipación intelectual» y «desidentificación».

En resumen, podríamos decir el pensamiento de Rancière se enfrenta al reto de la situación filosófica después de la modernidad, a saber, recuperar a Platón contra Platón. Esta ha sido nuestra tarea, verificar en qué medida Rancière asume dicho reto, buscando nuevas propuestas para pensar una política igualitaria y universal de la política frente al relativismo actual y cuestionándose cómo es posible su didáctica.

Recibido: 15 abril de 2011

Aceptado: 12 junio de 2011

---

21 Rancière encuentra en el cine y en la literatura las principales fuentes de recursos poéticos para su exposición filosófica. Sustraídos de dichos ámbitos Rancière hará uso de sus relatos, sus imágenes y personajes para representar sus figuras conceptuales. Pero, al mismo tiempo, Rancière encontrará en el cine de los Straub, Godard o Pedro Costa, así como en la modernidad literaria, el ejemplo de figuras genéricas y formalmente “emancipadas” con el saber establecido que reproducen la lógica de los procedimientos de desidentificación. Cf. J. RANCIÈRE, *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine*, Paidós, Barcelona, 2005 [2001] y *La palabra muda. Ensayo sobre las contradicciones de la literatura*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2009 [1998].