



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

EL ALCANCE DE LA EMANCIPACIÓN:

Desde una emancipación intelectual hacia una emancipación del cuerpo

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE MAGISTER DE FILOSOFÍA

AUTOR: DIEGO IGNACIO FARIÑA POVEDA

PROFESOR GUÍA: ALEJANDRO MADRID ZAN

SANTIAGO DE CHILE, MARZO DE 2024

Autorizado para

Sibumce Digital

2024, Diego Ignacio Fariña Poveda

Se autoriza la reproducción total o parcial de este material, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, siempre que se haga la referencia bibliográfica que acredite el presente trabajo y su autor.

DEDICATORIA

A Mónica Guerra Caniupan,
Antu Leftaro Caniupan y
Horacio

Tabla de contenidos

Resumen.....	vi
Introducción.....	1
Primera Parte: ¿Puede la emancipación plantearse como proyecto social?.....	9
Primer capítulo: Enfundar la Espada	
a) El fin de una proeza épica.....	10
b) Etimología e Ilustración.....	12
c) Deslegitimación y la Humanidad desintegrada.....	14
d) Deslegitimación y el fin directivo difuminado	17
e) Una advertencia en el tiempo.....	20
Segundo capítulo: La Palestra de la Actualidad	
a) La emancipación como proyecto social.....	24
b) Pensar y escribir el presente.....	26
c) La emancipación como conciencia cabal de la realidad.....	29
d) Una exigencia de la democracia.....	34
e) Distancias entre crítica y emancipación.....	37
f) Acercamientos entre críticas y emancipación.....	40
g) ¿El proyecto social? Una reflexión sobre el tiempo.....	47
h) ¿Qué sucede con el intelectual? La emancipación como acto político.....	56
Segunda Parte: ¿Cuál es el alcance de la emancipación?.....	61
Tercer Capítulo: La Emancipación como una Acción Política	
a) ¿Una desventura intelectual?.....	62
b) El carácter político en la trasgresión.....	69

- c) La subjetivación política de un cualquiera.....74
- d) La igualdad y la experiencia colectiva de la voluntad.....81
- e) Solo una persona emancipa a otra persona.....85

Cuarto Capítulo: La Emancipación del Cuerpo

- a) El cuerpo; la inscripción y la reinención.....90
- b) No hay pureza para la emancipación.....97
- c) ¿Cuál es el alcance de la emancipación? contagio y propagación.....101

Conclusión.....110

Bibliografía.....112

RESUMEN

La siguiente investigación es una revisión sobre el concepto de emancipación intelectual, fundamentalmente sobre el problema de su realización ya sea en las personas, en la sociedad, o incluso, en la humanidad. Esta tesis se ha planteado como primer problema: ¿Puede la emancipación plantearse como proyecto social? respondiendo que no es posible pensar en una emancipación como proyecto social; ninguna institución, ni gobierno o partido político puede emancipar a la población en su conjunto, solo las personas pueden emancipar a otras personas. Entonces surge un segundo problema: ¿Cuál es el alcance de la emancipación? aquí la emancipación ya no es entendida como el futuro de un porvenir de la humanidad que se liberara de sus propias cadenas, y tampoco, el ejercicio autónomo de una persona que cree pensar por sí mismo, sino que la emancipación es una acción política de trasgresión ante lógica determinada de dominación. Lo que se emancipa no es el individuo, sino el cuerpo a partir de una experiencia afectiva que potencia a una o más voluntades, y su alcance yace en el contagio y en la propagación de un cuerpo que moviliza a otro dentro de un espacio más cercano y cotidiano.

Palabras Claves: Emancipación, Humanidad, Política, Igualdad, Cuerpo.

ABSTRACT

The following research is a review of the concept of intellectual emancipation, fundamentally on the problem of its realization either in individuals, in society, or even in humanity. This thesis has been posed as the first problem: Can emancipation be considered as a social project? answering that it is not possible to think of emancipation as a social project; no institution, government or political party can emancipate the population as a whole, only people can emancipate others. Then a second problem arises: What is the scope of emancipation? here emancipation is no longer understood as the future of a future of humanity that will free itself from its own chains, nor is it the autonomous exercise of a person who believes he thinks he thinks for himself, but that emancipation is a political action of transgression before a determined logic of domination. What is emancipated is not the individual, but the body from an affective experience that powers one or more wills, and its scope lies in the contagion and propagation of a body that mobilizes another within a closer and more everyday space.

Keywords: Emancipation, Humanity, Politics, Equality, Body.

INTRODUCCIÓN

“Me gustaría convertirme en tres para poder atender a todas las actividades que me gustaría realizar (...) Me siento con tanta fuerza para ello y esa sería mi mayor satisfacción. Por lo pronto, hago lo que puedo...” Víctor Jara¹

En 1798 Immanuel Kant publica *El conflicto de las facultades en tres partes*. En este texto, el mismo filósofo revela en su prólogo la historia que inspira su publicación:

Come es sabido, bajo el reinado de un gobierno ilustrado, como lo fue el del Rey Federico Guillermo II (sobrino de Federico II El Grande), por lo menos bajo la estima del mismo Kant, se promulga en 1788 un edicto sobre la cuestión religiosa inspirado por el clérigo Johann Christoff Wöllner, un rosacruzista defensor de la ortodoxia cristiana. Wöllner asume como consejero privado de Finanzas en agosto de 1786; la misma condición ocupará para el Departamento de Estado y de Justicia en octubre del mismo año, hasta que su carrera en ascenso lo llevará a ser puesto a la cabeza del Departamento Espiritual para Asuntos Luteranos y Católicos, e incluso, termina siendo el superior del Departamento de Educación en Julio de 1788. El edicto de religión prohibía a cualquiera ministro y a los profesores universitarios, cargo que profesaba Immanuel Kant en ese entonces, enseñar cualquier cosa que no fuese parte de los textos oficiales, además se promulgó un edicto de censura para proteger la ortodoxia cristiana contra el pensamiento ilustrado. Un texto de Kant como *La Crítica de la Razón Práctica* de 1788 sale a la luz en este contexto, publicación que más allá que sostener a la razón humana contenida en el deber y el imperativo categórico, como la motivación fundamental para nuestra conducta -ideal claramente ilustrado-, también se ampara en principios religiosos para sostener la necesidad ética, aquí Kant logra sortear la embestida de la censura.

No será hasta 1793 con la publicación integra de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que los filtros de la censura se posan sobre el compendio kantiano. Una carta de amonestación le es remitida a Kant el 12 de octubre de 1794, firmada por el mismo Rey Federico Guillermo II, en donde, el filósofo es acusado de haber “[abusado] de vuestra filosofía para deformar y profanar algunos principios capitales de la sagrada escritura y del cristianismo

¹ Nota de prensa de 1965 titulada “Víctor Jara” (Archivo Víctor Jara, Fundación Víctor Jara) No hay fecha ni medio exacto de su publicación. Sacado de: Amorós, Mario (2023): *La vida es eterna*, Penguin Random House. Santiago.

(...) cuán irresponsablemente habéis obrado con ello en contra de vuestro deber como maestro de la juventud y en contra de nuestras intenciones como soberano que de sobra conocéis” (Kant 2003: 51). Además, se le ordena una pronta y “concienzuda justificación” de su obra, más una reprimenda en donde se le exhorta a no volver a cometer otra falta de este tipo y evitar de tal forma “ingratas disposiciones”. Se puede notar que la recriminación tiene que ver con la trasgresión de ciertos límites que en su calidad de profesor y funcionario del Estado habría cometido. Esta violación a los límites está dada por la cavilación pública (en la publicación de un libro) sobre religión que Kant habría acercado al público, yendo de esta manera en contra de las intenciones soberanas del Estado y en contra de su función de maestro de la juventud como profesor y funcionario de Estado. La cuestión de los límites acompaña a *la Religión dentro de los límites de la mera razón* en todo momento, puesto que Kant presenta el escrito complemento a la facultad de teología de Königsberg para que decidiría si el texto es de competencia teológica o filosófica, de esta forma, salteaba al censor quién ya había negado la impresión de la segunda parte del libro *De la lucha del principio bueno con el malo para el dominio sobre el hombre* que fue escrita en junio de 1792. Finalmente, el libro fue considerado de índole filosófico, siendo autorizado para su impresión por la universidad de Jena, y publicado el lunes de pascua de 1793.

Volviendo a la carta, tras un año de la publicación del libro. La respuesta de Immanuel Kant no se hace esperar y está motivada ineludiblemente por el establecimiento de un sistema de límites y de posiciones, pues el problema para Kant y el cuál está desconociendo tanto el Rey como el Clérigo es ¿Quién es está escribiendo y para quién está escribiendo? Luego de responder que no ha vertido juicio alguno respecto a las sagradas escrituras ni al cristianismo, ya que utiliza en sus clases los manuales de Baumgarten en su calidad de profesor, además, sostiene no haber traspaso los límites de la mera filosofía ni de ciencia alguna para desbordar y franquear a la religión. El respeto hacia los territorios de la *episteme* es un tratamiento del cual se jacta el filósofo. Immanuel Kant establece un nuevo sistema de límites ya no solo respecto al conocimiento sino respecto a quienes son los capaces de discutir las ideas ilustradas y quienes simplemente estarían facultados de seguirlas e implementarlas, más no hacerse parte conciente del debate, e incluso, un último estadio mayoritario, que ni siquiera debería darse por aludido. No se trata solo de límites respecto al conocimiento, sino de posicionamientos respecto a distintas facultades y capacidades. Kant explícita que:

“Como maestro del *pueblo* –valga decirlo así-, tampoco he ido nunca / en detrimento de los altísimos propósitos del *padre de la patria*, que tan bien conozco, ni en mi libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, ni en otro lugar, he *perjudicado la religión pública de la nación*; lo cual se deduce incluso del hecho de que el libro en cuestión no esté al alcance del gran público, para el que más bien resulta incomprensible, tratándose de una obra para ser discutida en el claustro de las Facultades, sin que el pueblo tenga noticia alguna de ello. Ahora bien, las facultades si son libres para juzgar públicamente en conciencia a este respecto según su leal saber y entender; únicamente los maestro del pueblo situados en escuelas y púlpitos que ligados al resultado de esa discusión sancionada para su exposición pública por parte de la autoridad gubernamental y, como ésta no inventa por sí misma su propia fe religiosa, sino que sólo ha podido adquirirla por esa misma vía, esto es, a través del examen y el ajuste acometido por las facultades cualificadas para ello (la teológica y la filosofía), el soberano no solo debe aprobar este debate, sino que tiene el derecho de exigirles a poner en conocimiento del gobierno mediante sus escritos todo cuanto consideren provechoso para una religión pública nacional.” (Op. Ci.t 53)

Los límites no simplemente han definido los territorios de la *episteme*, sino que incluso como condición de posibilidad, bajo el prisma crítico del mismo Kant, previamente está quienes son los capaces para demarcar los territorios y albergar sus contenidos. Mientras el Estado y la Religión, discuten la pertinencia de las materias, su pureza o su corrupción, el filósofo, el facultado de la materia con el teólogo, establecerán previamente qué es lo que se va discutir y quienes tendrán derecho a hacerlo. He allí, posteriormente, la publicación motivada por esta historia de Kant sobre *El conflicto de la Facultades en tres partes*.

En la respuesta de Kant hay tres tipos de segregaciones; límites que demarcan las competencias y las facultades de los sujetos puesto en instrucción del gobierno. a) quiénes están facultados para el examen y la crítica para el provecho de la ciencia y de la nación, entre ellos están quienes pertenecen a la Facultad de Filosofía que funciona como juez *a priori* que disponen sobre todas las materias y asuntos de las ciencias, solo la Facultad de teología tendrá la pertinencia de discutir sobre la religión del Estado. Este es el estadio de la discusión ilustrada, en donde el debate debe ser absolutamente libre y a conciencia, no puede ser corrompido ni siquiera por el Rey. La censura no puede filtrar el debate que la misma facultad de Teología de

Königsberg ha considerado que es de índole filosófico. b) Quiénes deberán acoger la discusión y la resolución ilustrada sobre las distintas materias del conocimiento y las distintas Facultades supeditas a la Facultad de Filosofía; el bien eterno (Teología) , bien civil (Derecho) y bien corporal (Medicina), ahora, en esta segunda distribución de funciones y capacidades, no hablamos derechamente de las anteriores Facultades que son denominadas por Kant como Facultades superiores, en desmedro de la Filosofía que es la Facultad inferior, pero que, funciona como condición *a priori* de todos los objetos posibles de las demás Facultades, en teoría, todo profesor universitario público está en la facultad de discutir libremente sobre los asuntos concernientes a su propia *episteme*, estaría haciendo en el fondo lo que Kant llamó en 1784 en su artículo *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*: “la libertad de hacer uso público de su razón íntegramente” (Kant 2010: 28) Este segundo estadio de segregación está destinado a los maestros públicos de las escuelas, a los sacerdotes de las parroquias locales, a los médicos de consultas y de hospitales, a los abogados y magistrados que atienden a las personas, ellos son los encargados de transmitir lo resuelto por el debate público –aunque cerrado por el claustro- de los intelectuales de las Facultades. Pero no solo serán quienes transmitan el conocimiento, sino quienes traducen la discusión ilustrada para el bajo pueblo, quién por su cuenta no tiene la posibilidad de entender. c) Finalmente, el pueblo, ¿Pero de qué pueblo o a qué tipo de territorio pertenece este pueblo? pareciera ser un cuerpo de personas completamente desposeído de voluntad, quienes Kant describe respecto de sus capacidades: “El pueblo quiere ser *guiado*, esto es (en palabras de los demagogos), ser *embaucados*. Más no desea verse guiado por los doctos de las Facultades (cuya sabiduría es demasiada elevada para él), sino por esos peritos suyos que practican la chapucería (...) eclesiásticos, magistrados, médicos” (Kant 2003: 81) ¿Qué es lo que nos está diciendo el filósofo de Königsberg respecto del pueblo?, ¿Realmente estará hablando de seres bajo cualquier rango de civilización o consideración racional para no comprender las discusiones ilustradas?, ¿Acaso no todo ser racional podrá concebir la practicidad del imperativo categórico? Naturalmente, no hablamos de disposiciones naturales que diferencien las facultades cognitivas entre las personas, tampoco la Ilustración y por ende, la emancipación de la humanidad en la superación de su minoría de edad, distingue entre condiciones socio-económicas y estratos sociales. El problema siempre ha sido el de la adecuación entre capacidades (que no son naturales) y su correspondencia entre jerarquías y funciones. La

emancipación intelectual de todo ser racional no está en el servicio de su entendimiento, sino en la posibilidad de cambiar o trasgredir una posición previamente asignada.

¿Qué es lo que nos dice Immanuel Kant respecto a la emancipación, o por lo menos, qué es lo que podemos rescatar de él? En primera instancia, siempre es elocuente y un placer por sí mismo citar este hito fundamental de cualquier planteamiento sobre la emancipación intelectual, su ya mencionado artículo *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* de 1784, en donde, definirá la Ilustración y por consiguiente, un lanzamiento de la humanidad hacia la completud de su especie en todas sus disposiciones racionales.

¿Qué es la Ilustración según Kant? ¿Cuál es la madre nodriza de las ideas con que batalla Wöllner? “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirte de su inteligencia sin la guía de otro.” (Kant 2010: 25), de ello desprendemos que el llamado evoca a cierta responsabilidad sujeta al hecho de no usar nuestra propia inteligencia, entonces, este bajo pueblo es quién no pone al servicio su propio entendimiento, y no por carencia de facultades intelectivas de algunos respecto a otros, sino por una falta de valor y coraje de pensar por sí mismo. ¿Por qué? por pereza, y resulta que surge una primera separación del pensamiento consigo mismo, un momento de evidencia que trasparenta la verdadera opinión de Kant sobre el pueblo: “Es tñ cómodo no estar emancipado.” (Op. Cit. 25), le es más fácil al pensamiento dejarse llevar al corriente de una cultura que se presenta frente de sí, que moverse libremente bajo los preceptos de la razón. Los ejemplos de Kant son precisos y prácticamente los mismos objetos para quienes están destinados los operarios del Estado en la segunda segregación de funciones y capacidades recientemente; un libro para la inteligencia, un sacerdote para el alma, un médico para la salud.

Finalmente, la separación del pensamiento consigo mismo, del pueblo con sus facultades racionales, se vuelve más radical al concientizar Kant con respecto a una situación no que es dada, sino fundada: “...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” (Op. Cit. 26), En definitiva, es un desafío intelectual tan altivo la emancipación, que su abandono representa, incluso, un estado de normalidad de las cosas, o más bien, de comodidad, es casi natural no estarlo. Esto quiero decir que la falta de valor y el coraje no son simplemente una naturaleza inherente que debemos vencer; la emancipación no es el ejercicio forzoso de una virtud estoica,

pues no se trata simplemente de vencer la pereza, sino de comprender el medio por el cual no se está emancipado, es decir, no se trata de vencer una naturaleza propia de “dejación”, sino que esa “dejación” no es natural. Kant, sitúa el problema de la emancipación en el centro de la reflexión filosófica, porque lo desliga del puro ámbito intelectual y lo transforma en un problema de alcance político. La emancipación no es simplemente el servicio de nuestro propio entendimiento de forma autónoma, sino la trasgresión de una lógica de dominación que nos ha hecho creer que no somos capaces ni que tampoco debemos serlo, ya que no lo necesitamos; hay quienes lo harán por nosotros. No quién sabe más está emancipado respecto a los demás, sino quién o quiénes adoptan una nueva posición de visibilidad en el mundo, en nuestro espacio más cercano, trasgrediendo una dominación establecida casi como segunda naturaleza.

La siguiente indagación, es una lectura selectiva en torno a la noción de emancipación intelectual, considerando algunos autores que han planteado la cuestión de la emancipación como un problema respecto de su realización; cómo materializar ese llamamiento al servirse de nuestra propia razón. El desarrollo considera problemáticas concernientes a cómo plantear la emancipación intelectual en la actualidad, como por ejemplo; la emancipación como relato del pasado y su deslegitimación; la necesidad de pensarla como proyecto social debido a la ruptura del lazo social; su relación con la crítica y la actividad política, y finalmente; el desplazamiento desde una emancipación intelectual sobre la autonomía del pensamiento, hacia una emancipación del cuerpo respecto a su posición en un orden particular de lo sensible. El propósito que sostiene este proyecto de investigación es plantear una noción de emancipación intelectual que tenga un alcance más cercano y cotidiano a los actos propios de un cuerpo para hacerse visible en el mundo, es decir, que tenga un alcance de aplicación más próximo y no se difumine en la meta de un porvenir futuro, o en la reconstrucción de vínculo implícito y ciego de la sociedad. Entonces, en base al problema de la realización y al alcance más cercano, es que el texto se divide en dos grandes cuestionamientos que constituirán sus dos partes: *¿Puede la emancipación intelectual plantearse como un proyecto social?* y *¿Cuál es el alcance de la emancipación?*

- 1) *¿Puede la emancipación plantearse como un proyecto social?* Primer capítulo; *Enfundar la Espada*. Se inicia el capítulo con una apreciación sobre la definición casi metafórica de su etimología (salirse de la mano que te tiene tomado) y su alzamiento filosófico en la Ilustración; cuando la noción de emancipación intelectual deja su carácter doméstico y cívico contrario a la patria potestad romana, y se convierte en un problema de reflexión

filosófica, esto gracias a elevar su sujeto más allá de la aprensión individual, quién se emancipa es la humanidad. Se trabaja sobre el problema de la deslegitimación de la emancipación como relato fundante del saber moderno, en base al trabajo de Jean-François Lyotard, y como un autor contemporáneo al mismo Kant que es Friedrich Schiller, comprende la noción de humanidad y cómo nos advierte de una condición humana que ha excedido sus propias inclinaciones naturales; la barbarie. En el segundo capítulo; *La Palestra de la Actualidad*. Aquí se entable la discusión sobre la necesidad de la emancipación intelectual de las personas, debido a que luego de la segunda guerra mundial, el holocausto judío, el fascismo y el desarrollo de la industria cultural, el lazo social ha quedado quebrado, por ende, la emancipación ya no puede plantearse hacia un futuro porvenir, sino como remedial ante un problema de actualidad; la barbarie en las personas que ha mostrado incluso un impulso de violencia y de conformación ante cualquier posibilidad de trasgresión del orden imperante. El autor principal es Theodor W. Adorno, su concepción de emancipación radica en una conciencia cabal sobre cómo se ha construido la realidad. Otro autor importante es Michel Foucault quién nos ayudará a situar el problema sobre ¿De qué nos estamos emancipando? no se trata de un orden general del capital, sino de mecanismo de poder o lógicas de dominación más cercanas y que pueden localizadas, por ejemplo, en un tipo de educación o en una familia. Se revisa el problema de ver la emancipación como un relato del pasado, y la importancia de plantearse la noción a partir de problemas de actualidad, esto a partir de Jacques Rancière y Laura Quintana. Se responde que no es posible ni pertinente a su alcance plantearse la emancipación como un proyecto social puesto que ello supone la división de dos sujetos, quiénes están sometidos en la dominación –los ignorantes e incapaces- y quienes conducirán a los oprimidos al rompimiento de sus propias cadenas –los intelectuales-. Entonces la emancipación de la sociedad parte de una imposibilidad que nunca podrá resolverse y actualiza el problema constantemente.

- 2) ¿Cuál es el alcance de la emancipación? El tercer capítulo; *La emancipación como una acción política*. Para entender el alcance de la emancipación hay que establecer su relación con lo político, y es en base a Jacques Rancière que se entiende a la emancipación como la actividad política que se encuentra o desencuentra con la lógica policial, y así constituir lo político. Hay política cuando hay trasgresión del orden

policial, y eso ocurre cuando un cuerpo se emancipa. El ejemplo para evidenciar el acto político recae en un testimonio del periodista, político y profesor Tangredo Pinochet sobre la situación de unos inquilinos que les fue negado su deseo de aprender en la escuela; no son más que animales de carga para el orden policial. Por otro lado, se realiza una lectura sobre la aventura intelectual del Profesor Jacotot con la verificación de la igualdad de las inteligencias, en donde, se entiende que la emancipación surge de una experiencia colectiva de una o más voluntades en torno a una cosa común, y respecto al posicionamiento que tienen sobre a eso común que les brinda una nueva visibilidad en un orden determinado de lo sensible. Entonces, el alcance de la emancipación no está en una implementación social que pueda proyectarse en base a un sistema o programa establecido por intelectuales o por una institución académica, menos por un gobierno o partido político, sino que se trata de acciones que demuestran lo que son capaces los cuerpos son de hacer cuando no son considerados, verificando la igualdad de las inteligencias como si fuesen un cualquiera. El alcance de la emancipación no se proyecta en un hacia donde, sino en: ¿Quién o qué se emancipa? Último capítulo; *La emancipación del cuerpo*. Quién se emancipa es el cuerpo, entiendo este como un campo de experiencia afectiva, aquí se rescata los aportes de Laura Quintana en comprender que la emancipación no es un proceso que parta o que pueda ir más allá del orden sensible del mundo, es decir, de la misma policía; hay recursos que la emancipación puede utilizar para doblegar y trasgredir el orden sensible de una dominación en particular. Respecto al cuerpo; es por un lado un espacio de inscripción como lo menciona Foucault, pero no pertenece al dominio cultural, sino que un cuerpo siempre es algo contorneado por mecanismos de poder, es una materialidad que no puede soslayar las cicatrices producidas por el daño de las normas que lo componen, como plantearía Judith Butler. No obstante, Quintana nos aporta también la capacidad de reinención que tiene, y su condición afectividad, es decir, que un cuerpo siempre está siendo afectado otros y así, puede generar vínculos para adoptar nuevas posiciones para hacerse visible. El alcance de la emancipación de un cuerpo no está en el modelo de la implementación social, sino en el contagio y la propagación de esa experiencia colectiva que moviliza a una o más voluntades.

PRIMERA PARTE

¿PUEDE LA EMANCIPACIÓN PLANTEARSE COMO PROYECTO SOCIAL?

Capítulo I

Enfundar la Espada

“El edificio del Estado natural tambalea, sus blandos fundamentos ceden y parece dada una posibilidad física de subir la ley al trono, de honrar, por fin, al hombre como un fin en sí y de hacer de la verdadera libertad el fundamento del vínculo político. ¡Vanias esperanzas! Falta la posibilidad moral y el momento propicio encuentra una generación apática” (Schiller 2016: 67)

a) El fin de una proeza épica

La función narrativa, el gran relato, ha quedado en descrédito. El héroe de una proeza épica que levanta en su bandera la consigna de la realización de la humanidad, ha tenido que enfundar la espada y guardar su blasón de libertad. Así, bajo una fabulación, podríamos comenzar a sintetizar lo que para un autor como Jean-François Lyotard, fue un informe sobre el saber escrito a finales de los 70s, *La Condición Posmoderna*. En términos concretos nos plantea: la ciencia, en su época moderna, recurre a una figura narrativa a modo de metarrelato para legitimarse a sí misma, por ejemplo: “la dialéctica del espíritu, hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajado” (Lyotard 1991: 5). Ahora bien, la ciencia desde su origen está en conflicto con los relatos, pero en su esencia, debe mantener y hacer valer sus propios juegos de legitimación. El discurso por el cual una ciencia se legitima a sí misma, se le denomina filosofía. La condición postmoderna irrumpe cuando ese discurso de legitimación que recurría a un metarrelato, el héroe épico (especulativo y emancipante) ha quedado desacreditado, y ante todo, abandonado a la incredulidad respecto no solo de los actores, sino que fundamentalmente, de sus espectadores.

¿A qué nos interpela esta incredulidad? A primera instancia, podemos responder lógicamente: a nada. En un sentido nietzscheano, no nos es difícil asumir que nos han borrado con una esponja el horizonte² ya hace años. Aceptando el punto de análisis de Lyotard, la emancipación intelectual (pensada desde Kant), o incluso, la emancipación del trabajador en el

² En relación a la figura que Nietzsche utiliza en el parágrafo 124, el hombre frenético en la *Gaya Scienza, en relación a la muerte de Dios*: “¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte?” (Nietzsche 1990: 117). La emancipación como relato supone la formación de un ser provisto de valores universales y verdades eternas, cuestión que ya no se visualiza en el futuro de la humanidad que está pronosticando Nietzsche.

proletariado acorde a Marx³ (del sujeto razonante o trabajador), son, a ojos de la postmodernidad, solo una fábula que alguna vez autorizó un discurso con pretensiones científicas, como una verdad, también, en sentido Nietzscheano⁴. Podemos asumir sencillamente, que la emancipación es un discurso que ya no interpela a nadie, no obstante, tampoco podemos aseverar esto como una verdad tácita, como si hubiese en la actualidad un estado de escepticismo ético-político respecto a la humanidad y su desarrollo, o desde otro lado, tampoco se trata de adoptar un re-vitalismo necesario entorno a la emancipación y sus alcances de interpelación. Antes de todo, es preciso comprender las transformaciones que ha experimentado esta noción, por ejemplo, en el campo de la ciencia y al arte (como también el mismo Lyotard sugiere), para que eventualmente, podamos preguntarnos: ¿Es posible concebir la emancipación intelectual como un proyecto social? Esto tiende a sonar como relanzamiento de una epopeya en desuso, pero lejos de ello, la emancipación no ha dejado de estar en el repertorio filosófico, y no precisamente como un fin directivo de la humanidad, sino como una filosofía que se piensa en función de los nuevos cuestionamientos actuales entorno del saber, al mismo arte, y por sobre todo, la política.

En lo que es propio de esta investigación: proponer un cambio de perspectiva que entendía la emancipación intelectual bajo la figura del *sapere aude* kantiano, el uso de público de la propia razón sin la tutela de otro (Kant 2010) hacia una perspectiva que entiende el pensamiento, no desde la apropiación de un conocimiento dado, sino desde la posición que adopta un sujeto pensante respecto a un mundo material que se le presenta, y del cual, se libera respecto a una mano que te tiene tomado, a una lógica de dominación en particular.

³ véase en la noción de proletariado de Marx cuando pregunta por la posibilidad de la emancipación alemana: “¿Dónde reside pues la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Respuesta: en la constitución de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho especial, ya que no es una injusticia especial la que padece, sino la injusticia a secas; que ya no puede invocar ningún título histórico sin su título humano; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado alemán. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la pérdida total del hombre y por tanto sólo recuperándolo totalmente puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el **proletariado**” (Marx, K.: s.f. 59) .

⁴ La verdad entendida como una metáfora que ha sido aceptada canónicamente por un pueblo y que ha tomado cuerpo: “¿Qué es verdad, entonces? Un móvil ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en breve, una suma de relaciones humanas que fueron poética y retóricamente intensificadas, traducidas y adornadas y que, luego de un uso largo, a un pueblo le parecen sólidas, canónicas y obligantes: las verdades son ilusiones de las que uno ha olvidado que son tales...” (Nietzsche. 2018: 25).

¿Qué alcances tiene la emancipación más allá de su función narrativa? ¿Cómo concebir la emancipación como acto presente hoy en día? Para ello, se dará una revisión sobre el concepto jurídico romano y su paso a su carácter filosófico, luego, se asumirán algunas reflexiones de entrada sobre el problema del relato de la emancipación para Lyotard, entendiendo con ello también, la proliferación temática que ha tenido el concepto desde distintos campos de acción y teorización, que a la larga, desmoronarán sus elementos centrales, el sustento de la humanidad y el hilo conductor de la historia. Finalmente, una lectura sobre la noción de humanidad de Friedrich Schiller, y una advertencia sobre la barbarie.

En términos generales, en adelante se dará hincapié a la necesidad de pensar el concepto sin caer en la tentación nostálgica del fin directivo (su perspectiva teleológica) y por sobre, la diversidad “atomística” con que tiende a entenderse en la actualidad, por ejemplo, “luchas por la emancipación, que no son necesariamente convergentes entre sí, ni acumulativas en el tiempo” (Campillo: 2010, 664), en donde podemos distinguir emancipaciones de carácter político, económico, sexual, cultural, etc. Se parte sobre la base de la emancipación intelectual entendimiento que el ejercicio de trasgresión que realiza es común en todo tipo de emancipación, las diferentes luchas no establecen un concepto distinto sino un modo estratégico de desprendimiento respecto a la dominación en particular a la cual resisten.

b) Etimología e ilustración

Ahora bien, ¿Cómo es que un concepto de origen latino, que se pensó en contraposición a la patria potestad romana, transita desde el ámbito cívico y doméstico, para lograr asentarse como metarrelato fundante del saber moderno? Veamos un primer alcance etimológico. El concepto de emancipación es un derivado de la acción de emancipar, proviene del latín *emancipare*, que se compone del prefijo *e, ex*, que es la idea de una separación de un interior hacia un exterior, el ir hacia afuera respecto un límite. Luego el vocablo *mancipium* que se compone a su vez de dos palabras; *manus*, que sería mano como tal, pero también puede traducirse como poder o posesión; y la otra palabra es el verbo *capere*, que significa tomar o capturar. Siendo así, podríamos aventurarnos a traducir la emancipación como el acto de liberarse (ir hacia afuera) de un poder o mano que te toma o tiene capturado. En realidad, es un concepto de alcance jurídico contrario a la patria potestad romana; emancipado es aquel que ha sido liberado de la facultad del padre respecto a los derechos de sus hijos y sus bienes. El *mancipium* es todo aquello que el

padre de familia ha tomado bajo su poder, por ejemplo, el esclavo dedicado a las labores domésticas era denominado *mancipus*, de donde proviene la palabra mancebo. Algunos autores incluso, ven la emancipación como sinónimo de liberación⁵.

Sin ánimo de atribuir a Kant una responsabilidad directa en el alzamiento de la emancipación como concepto filosófico, pues no utiliza la palabra en cuanto tal⁶, si podemos plantear que en base a una mirada en retrospectiva, el pensador prusiano emancipa al término de su condición cívico-doméstica para situarlo dentro de la palestra de la discusión ilustrada. Para el filósofo español Antonio Campillo, incluso es posible establecer una relación directa entre emancipación e ilustración. “Para Kant, la ‘emancipación’ es el acceso a la ‘mayoría de edad’ no sólo biológica, sino también intelectual, moral y legal, y consiste en atreverse a pensar y actuar por uno mismo, de manera autónoma, liberándose de la tutela externa de otros y siguiendo exclusivamente los dictados internos de la propia razón natural” (Op. Cit. 661). Otros como Alejandro Andreassi, atribuyen al *sapere aude* un llamamiento a la emancipación intelectual con un alcance universal. “El célebre *sapere aude* —‘atrévete a pensar’— de Kant, en su ensayo en el que explicaba qué era la Ilustración, es una llamada a la autonomía, a emanciparse del dominio de prejuicios y dogmas, de toda imposición arbitraria, aunque no utilice el término en su texto.” (Andreassi 2015: 36), además, para el pensador argentino, lo de Kant es una exhortación dirigida a la humanidad, que por lo menos inspirará, las luchas independentistas en América y los movimientos sociales vinculados al trabajador en el siglo XIX.

¿Cuál es la contribución filosófica al concepto que finalmente realiza Immanuel Kant? El progresivo paso de un término jurídico, a uno teórico, político y social, es dotarlo de un sustento base, un sujeto providencial. Este sujeto es la humanidad, puesto que ya no se trata de la condición de tutelaje de un individuo sino del conjunto de la especie, pero en cuanto conjunto, siempre se piensa en función de una realización que no deja de ser un fin a alcanzar, un fin directivo, como un ideal de la razón a cual ceñirse. En este sentido, la humanidad no es simplemente la totalidad de los seres humanos reunidos como átomos entre sí, sino la formalidad abstracta de una especie que se constituye a través de la historia. La educación para

⁵ “Ferrater Mora lo considera sinónimo de *liberación*, de uso más habitual entre las culturas latinas, mientras que *emancipación* sería de uso común en las germánicas y anglosajonas: *Emanzipation* (Ferrater Mora, 1979)”. (Andreassi 2015: 36).

⁶ “*Unmündigkeit* es el término negativo empleado por Kant en esta cita, y suele traducirse como «minoría de edad», «inmadurez», «dependencia» o «no emancipación»; el término positivo, *Mündigkeit*, puede traducirse indistintamente como «mayoría de edad» o «emancipación»”. (Campillo 2010: nota 6, 668).

Kant, es un ejemplo manifestado de aquello, pues el verdadero sujeto está en la humanidad y no en el individuo, éstos últimos, son incapaces de completar aisladamente las disposiciones naturales que nos llevarán a la completud de nuestro destino⁷. Nadie se emancipa sino está en proceso de la emancipación de la humanidad. Ahora bien, no hablamos de emancipación de la humanidad en el sentido marxista, ya sea del trabajo alienado o de las clases sociales, que sería la lucha del proletariado. Tampoco a un tipo particular de emancipación. A lo sumo, podemos reconocer este concepto filosófico bajo un alcance intelectual, es decir; que desde el texto de *Contestación a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* de 1784 es posible comenzar a hablar sobre un alzamiento de la emancipación intelectual.

En adelante, este recorrido trata de una lectura selectiva en entorno a la noción de emancipación intelectual, considerando algunos autores que han planteado la cuestión de la emancipación como un problema respecto de su realización, y con el fin de considerar una aplicación posible y vinculante del concepto en la actualidad, para ello, se sostiene necesario que; antes de realizar un recorrido histórico del concepto, cuestión que necesariamente supondría una relación con una noción del tiempo uniforme, en donde la emancipación se nos presenta como un discurso pretérito; se trataría de focalizarse en los problemas y desafíos que nos propone la emancipación intelectual en la actualidad, por ende, necesariamente forzoso, es un primer movimiento que se debe realizar para despejar el problema de su deslegitimación: ¿Es en la actualidad, la emancipación en discurso (más bien un relato) deslegitimado?

c) Deslegitimación y la humanidad desintegrada

Para un autor como Lyotard, el discurso filosófico adquiere grado de legitimación desde *Aufklärung*, en la medida en que es fundado bajo su propia auto-legitimación, es decir, dado bajo preceptos racionales y que por tanto, son naturales en el ser humano. A esto, Lyotard lo denomina metarrelato de *emancipación* en relación al conocimiento. La emancipación es legitimante porque aspira a la auto-realización del ciudadano conforme a la ley y la justicia: “El sujeto es un sujeto concreto o supuestamente concreto, su epopeya es la de su emancipación con respecto a todo lo que le impide regirse por sí mismo. Se supone que las leyes que se dan son

⁷ “Se encuentran muchos gérmenes en la humanidad; y a nosotros toca desarrollarlos... La adquisición de este destino, es totalmente imposible para el individuo... obrando aisladamente los hombres en la formación de sus alumnos, no podrán conseguir que éstos alcancen su destino. No son los individuos, sino la especie humana quién debe llegar aquí” (Kant 2003: 33-34)

justas, no porque sean conformes a una naturaleza exterior, sino porque, por constitución, los legitimadores no son otros que los ciudadanos” (Lyotard 1991: 31) se lleva a cabo una idea de ciudadano comprometido en la práctica ética, política y social que es vinculante con el desarrollo de la humanidad. Pues no solo se trata de dejar la tutela externa, sino que el regirse bajo preceptos racionales, tanto en el ámbito intelectual como en el ético-moral (ambos constitutivos del saber para Lyotard, como proposiciones denotativas y prescriptivas), no pueden prescindir de su alcance social. Quién conoce, quién debe, es para la humanidad. Por ende, el conocimiento, la formación (*Bildung*), no es legítimo en cuanto a sí mismo, si no logra legitimarse bajo preceptos racionales y naturales, y a su vez, bajo un discurso narrativo que lo integra a un fin directivo, un compromiso histórico con la humanidad. En segundo lugar, tenemos este vínculo con la humanidad de un fin directivo hacia mejor, que en términos de conocimiento, incorpora cada saber en la medida que es funcional a ese alcance con el resto, a esto Lyotard lo denomina *especulación* (que para él es otro metarrelato). “Un resultado destacable del dispositivo especulativo, es que los discursos del conocimiento sobre todos los referentes posibles son tomados, no con su valor de verdad inmediata, sino con el valor que adquieren debido al hecho de que ocupan un cierto lugar en la Enciclopedia que narra el discurso especulativo” (Op. Cit. 31). En síntesis, el saber es legitimado en la Ilustración, bajo un metarrelato épico en donde el sujeto razonante, conoce y obra bajo sus propios preceptos racionales y logra integrar a su enciclopedia itinerante, los saberes necesarios que serán la guía hacia un fin mejor por el cual encauce la humanidad.

¿Qué es lo que ha quedado en desuso de este metarrelato? Lyotard plantea que la deslegitimación no es sólo por el avance de la técnica ni el auge capitalista, sino que existe un proceso de erosión interno en la legitimación del saber, en donde el espíritu especulativo y emancipante liberó a todas las ciencias en la legitimación de su propio saber establecido en una función sistémica, luego, lo que las sociedades informatizadas han experimentado ya desde la segunda mitad del siglo XX (la condición postmoderna), es una “agonística general” (Op. Cit. 13) del lenguaje, en donde, la veridicción de cada proposición del saber, es un movimiento de una jugada que actualiza las reglas del juego, una condición de conocimiento performativo. El héroe de la emancipación ya no es creíble, no simplemente porque la condiciones del juego han cambiado, sino que el saber mismo ha cambiado. Pues los preceptos racionales y su correspondencia con la historia de la humanidad suponían un carácter adquisitivo del

conocimiento, una *Bildung* contundente de verdades y valores que forjarán el plan de acción para la realización de la especie. En nuestra condición postmoderna, hay una exteriorización del saber, y éste es disociado del *bildung*. El saber informatizado hoy en día, es una relación de proveedores y usuarios del conocimiento como los de productores y consumidores de mercancías. Una vez perdido su valor de uso y relativizado al valor de cambio, el conocimiento se disuelve y a su vez, la misma humanidad, aquel sustento providencial con el cual se había dotado el concepto. Así, el primer gran elemento constitutivo del metarrelato de la emancipación intelectual que fue la humanidad, se desmorona a pedazos.

En este sentido, se asume que la bandera de la emancipación intelectual ha quedado en la incredulidad porque el saber ha tenido una transformación. Para Lyotard, los saberes impartidos en aquellas instituciones que legitimaron (o se resistieron) a la proeza de la emancipación tenían una labor fundamental, que debido a esta transformación, han reevaluados sus orientaciones. “[La universidad] Anteriormente, esta tarea implicaba la formación y la difusión de un modelo general de vida, que bastante a menudo legitimaba el relato de la emancipación. En el contexto de la deslegitimación, las universidades y las instituciones de enseñanza superior son de ahora en adelante solicitadas para que fueren sus competencias, y no sus ideas: tantos médicos, tantos profesores de tal o cual disciplina, tantos ingenieros, tantos administradores, etc.” (Op. Cit. 40). En la condición postmoderna existe una diverificación del saber tal, en tanto competencias profesionales, que es impracticable una discusión fundada sobre la emancipación intelectual, pues ello supondría una idea integral de inteligencia que se resista a modelos divergentes que actualizan los decidores del sistema⁸. La inserción formal de la universidad a la competencia no es un traspaso superlativo de la institución crítica y creadora de conocimiento a la sociedad de consumo, es una caída horizontal hacia los espacios de proveedores de servicios, es decir, de mercancías cognitivas demandables que puedan previamente generar la posibilidad de vincularse con una empresa. Es por ello, que como primera respuesta a la pregunta planteada en un comienzo, la emancipación no puede plantearse como proyecto social, por lo menos no, desde las instituciones, y eso es porque una de sus figuras sustanciales, la humanidad, que

⁸ Sobre los decidores “Los *decidores* intentan, sin embargo, adecuar esas nubes de sociabilidad a matrices de *input/output*, según una lógica que implica la conmensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo. Nuestra vida se encuentra volcada por ellos hacia el incremento del poder. Su legitimación, tanto en materia de justicia social como de verdad científica, sería optimizar las actuaciones del sistema, la eficacia.” (Lyotard 1991: 5)

suponía una formación integrada en la adquisición de conocimientos, ha quedado desintegrada por la competencia de los gestores en el sistema.

d) Deslegitimación y el fin directivo difuminado

¿Pero qué sucede con el otro relato fundante de la emancipación, el fin directivo o hilo conductor de la historia? Existe otro componente relevante a considerar para el análisis de Lyotard, y este surge a partir en una exposición ofrecida el 27 de abril de 1981 en el Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político, (centre de recherches philosophiques sur le politique), centro instituido en la École Normale Supérieure, (ENS) en 1980-1989 por iniciativa de Philippe Lacoue Labarthe y de Jean-Luc Nancy, y publicado finalmente como *El entusiasmo, crítica Kantiana de la historia* de 1986. A partir de una lectura crítica de la facultad del juicio Kantiana y los textos sobre filosofía de la historia, podemos ver una noción de razón especulativa, distinta o más aventurada, que la trabajada en la *condición postmoderna*.

Uno de los problemas que evidenciaba Lyotard dentro de los relatos de la emancipación, es que no había una correspondencia directa entre las proposiciones denotativas que rigen el orden de lo verdadero o descriptivo, con las proposiciones prescriptivas de orden práctico o ético-moral. Pues, para el héroe épico, un buen entendimiento del mundo es un correcto actuar con la sociedad. Cuánta falacia podemos elucidar en ello ahora, pues parecen obedecer a conjuntos distintos. Para Lyotard, el juez de la razón trascendental, no solo somete a juicio las proposiciones (lo a priori) que definen lo que podemos conocer y las proposiciones con las cuales debemos actuar, sino que deambula indeterminadamente bajo la figura de un archipiélago⁹ y decide por analogías entre las distintas islas del saber (familias de proposiciones), pero, en el “juez kantiano, separar no basta, hay que hacer justicia a la coexistencia de los heterónomos. La obligación de transigir presupone una atracción (o una interacción general) de las familias de las proposiciones entre sí...” (Lyotard 1995: 128). Allí es donde se juega la facultad de juicio su compromiso con lo histórico-político, ¿Cómo pretender un relato legítimo en donde no existen principios teóricos ni prácticos? En resumidas cuentas ¿Cómo presentar un provenir hacia mejor, una sociedad cosmopolita y una paz perpetua?

⁹ “el juez decide sobre las legitimidades de las pretensiones a la validez. Al hacerlo, divide el sujeto trascendental en facultades insulares y divide el campo de todos los objetos posibles en un archipiélago.” (Lyotard 1995: 50)

El juez crítico, es poco válido para establecer directrices sobre la historia, solo permanece bajo la regla de la presentación intuitiva operando por analogía. No hay un inventario de términos facultativos para el campo histórico-político. No obstante, Lyotard presenta dos términos para enlazar la justa coexistencia: *leitfaden* (hilo conductor) y *Geschichtszeichen* (signo de historia). Respecto al primero, podemos decir que en el género humano existen disposiciones naturales que tienen afinidad con el uso de la razón, en el caso contrario, si la humanidad fuera puro desorden, entonces, la naturaleza los dotó de razón pero les negó los medios. Lo que sería un absurdo. Recordemos que el metarrelato de la emancipación no solo es levantar como consigna el uso propio de la razón, sino que es seguir el orden natural “Para los ilustrados en general, emancipación significaría la objetivación del ejercicio del derecho natural, ya que no sería una condición otorgada sino una condición innata de los seres humanos, un presupuesto ontológico” (Andreassi 2015: 37). Esto no se puede deducir a priori a partir de un sujeto trascendental, sino que son disposiciones que han de presentarse a “esa entidad zoológica que es la especie humana” (Lyotard 1995: 62). Respecto al segundo, podemos asumir que la historia política es un caos, la naturaleza se juzga sin un fin y las cosas caen en una desolación, pero el afecto que produce esta descripción es un signo. Si hay un sentimiento de pesar, es que hay otra capacidad de expresión, el de las ideas, el de la libertad que no puede caer en un absurdo y en el pesar. Aquí Lyotard nos habla del entusiasmo como sentimiento puramente estético de los espectadores que juzgan a la luz de los signos de la historia, un provenir hacia mejor. No se trata de proposiciones lógicas, sino buscar una *Begebenheit* un acontecimiento, un hecho que indique y no demuestre, que la humanidad es la causa de su propio progreso. Esto es un signo de la historia. “Esta *Begebenheit* no haría más que indicar (*hinweisen*), y no probar (*bewetsen*), que la humanidad es capaz de ser la causa (*Ursache*) y la autora (*Urheber*) de su progreso”. (Op. Cit.: 65) Ahora, es importante mencionar que el destinatario de las proposiciones dialécticas es el mundo de lectores, “*Leserwelt*”. La escritura disocia un mundo de lectores (objetos de la idea), y un ser común (que es la finalidad material objetiva). Cuestión que más adelante deberá someterse a discusión, sobre quién es el sujeto emancipante. Para Kant, es el espectador ilustrado de la historia quién emancipa a la humanidad; no es ni los individuos ni el conjunto de la especie.

El problema que devela el planteamiento crítico de Kant, yace sin duda en la posición en que finalmente el juez crítico se materializa, puesto que en el proceso en que la humanidad es en

cada generación, mejor a la que precede, serán los espectadores ilustrados los garantes de dar cuenta, en cada “signo de historia”, del desarrollo progresivo de la humanidad hacia la completud de sus disposiciones naturales. No requeriremos que en el cauce de la historia las personas en su autonomía, se liberen de los prejuicios de la tutela hacia su libre pensamiento. El alzamiento de la emancipación intelectual no es un llamado a la autonomía de nuestra propia razón, sino que es un dar cuenta de los acontecimientos que indican el desarrollo de la especie humana como entidad zoológica. Entonces, se trata de un modo de pensar de los espectadores, de quienes haciendo uso de la razón pública debaten en el escrutinio público la condición del ser humano con su propio tiempo. Allí, el pensador ilustrado toma una posición que raya en el entusiasmo. El entusiasmo en el signo de la historia “no tiene lugar solamente en el escenario histórico, en los hechos elevados y en las felonías de los agentes o actores que lo ilustran, sino también en el sentimiento de los oscuros y lejanos espectadores (la sala de la historia) que los contemplan, los oyen, y que distinguen en medio del ruido y el furor de las *res gestae* lo que es justo y lo que no lo es.” (Op. Cit. 68) Finalmente, es en la obra del juez crítico que por analogía, al límite de la intuición, descifra entre los embates de la historia y las islas proposicionales del conocimiento, un relato de sujeto emancipante respecto consigo mismo y en el mundo en que vive. Por lo menos, ahora sabemos, que no es ni por la cabeza, ni por las manos ni por los pies, de este mismo héroe de la proeza de liberación, que la humanidad se emancipa, sino solo a los ojos del lector de sus cuentos, y que por ahora, nos parecen de antaño.

Ahora bien, más allá de cuestionar la posición del espectador ilustrado como sujeto emancipante, como el observador crítico, hay un problema mucho más profundo que es necesario atender, sobre todo, para pensar en un concepto de emancipación intelectual vinculante en la actualidad. Se trata de la relación entre el ojo y los hechos, del observador y los acontecimientos, y de lo que finamente ha llevado a la emancipación a un relato en desuso; de la dependencia del sujeto a los hechos históricos. La dependencia de sostener cualquier proeza de liberación a partir de los acontecimientos que suscita la historia, hace que de contrapartida, la decadencia de hechos sobresalientes de irrupción social que alimentan el entusiasmo, hace que efectivamente, la emancipación intelectual no sea más que un relato del pasado.

Situación descrita por el mismo Lyotard. En una entrevista realizada por el semiólogo Omar Calabrese en diciembre de 1986 al mismo Lyotard, éste responde lo siguiente ante la pregunta sobre la situación actual del entusiasmo, y es que, asumiendo que para el mismo Kant, en la

historia hay momentos de entusiasmo y de tristeza, “hay que decir que es realmente cierto que el aspecto melancólico, o por lo menos no entusiasta, predomina hasta cierto punto [en la actualidad]. Y la razón es sencilla: ya no quedan bastillas que asaltar, se exceptuamos quizás Wall Street. El último momento de entusiasmo ha sido mayo del 68, que era todavía un modelo de revolución tipo toma de La Bastille.” (Lyotard 2006: 3). El problema entonces, no es ni siquiera la separación que supone el espectador para mirar con ojo crítico y juzgar los hechos, con suerte, sería la separación tradicional y radical de la teoría y de la práctica en que la filosofía se debate constantemente, sino que es la sujeción de la mirada ante los signos de la historia que nos brindan un futuro prometedor. En esta dependencia del fin directivo del relato de la emancipación hacia los hechos históricos, yace una concepción de la historia, en donde el tiempo se forja a raíz de irrupciones significativas que nos hacen pensar; como si fuésemos a mejor como especie, pero en su defecto, el hilo conductor de la historia y el fin directivo de la emancipación intelectual, se difuminan en el tedio de un ojo que se pierde en un perpetuo desencanto. Ante una mirada distraída, el horizonte queda fuera de focalización. Finalmente, con un concepto de humanidad desintegrado y fin directivo difuminado, el relato de la emancipación intelectual quedado en un descrédito.

e) Una advertencia en el tiempo

Habiendo indagado en esta figura de la deslegitimación de la emancipación como un relato meta-narrativo, y sin ánimo de enaltecer su propuesta para un presente que aparentemente requiere de una noción de emancipación intelectual mucho más aplicada a lo actual, ya sea en el campo social como cotidiano, sería pertinente realizar una pequeña reflexión a partir de una advertencia en el tiempo que nos deja Friedrich Schiller a finales del siglo XIX. En sus Cartas para la educación estética del hombre, la noción de emancipación está constantemente siendo sugerida e invitada a hacerse aparecer, el razonamiento no es muy distinto al de Immanuel Kant, ya que, la fórmula utilizada por ambos consiste en la metáfora de la salida de la minoría de edad de la humanidad, y por ende, de emancipación.

¿Qué es lo que se emancipa? La humanidad por supuesto, el sujeto de base de todo relato que proyecta un porvenir en la historia de los seres humanos, no obstante, en Schiller la noción de humanidad podría ser, o por lo menos podría discutirse, un concepto no fundante sino presupuesto -así como un fin directivo- y que no se ha alcanzado aún. La emancipación, como

un concepto casi análogo a la ilustración en la superación de la minoría de edad, se da en el transformación del hombre en humanidad, siendo a su vez, que la humanidad es un presupuesto que guía al hombre, así, no se trata simplemente de que el ser humano se proyecta con un mejor porvenir en el futuro, sino que ese futuro no es una distancia sino un retorno a su humanidad, una vuelta reconquistada de su naturaleza. No se avanza en el tiempo en función de un progreso de la razón humana, sino que se vuelve a la naturaleza para establecer una armonía entre el intelecto y diversidad; esa impulsividad propia de los instintos y que el proyecto ilustrado ha pretendido apartar.

Para este pensador, el concepto de humanidad consiste en un último estadio de evolución en la organización de los seres humanos acorde a una moral que los precede, en donde, voluntad racional decide regirse meramente por disposiciones éticas, y que son también por su condición anterior, naturales en el ser humano. Entonces, el desarrollo de la humanidad es un retorno a una naturaleza moral en el hombre, que ya ha superado un estadio de organización, en que el Estado solo velaba por las necesidades y los intereses egoístas del ser humano. “el Estado de la necesidad, surgido sólo de su destinación natural y orientado sólo hacia ella, no podía ni puede estar satisfecho como persona moral [...] Así, de un modo artístico, recupera, en su edad adulta, su niñez, forma para sí, idealmente, un *estado de naturaleza*, que, si no le es dado por experiencia alguna, le ha sido impuesto necesariamente por su destinación racional” (Schiller 2006: 60). En esta evolución, no hay un tratamiento directo en torno al concepto de emancipación, pero sí existe esta analogía del desarrollo de la especie humana con el alcance de la mayoría de edad, ya que el hombre adulto recupera voluntariamente su libertad dejando de lado la necesidad del tutelaje, este último, requerido por el sometimiento tienen las personas a sus intereses personales, y que es para un estadio de organización en la humanidad, algo completamente natural. Lo importante, es dejar esa organización casi primitiva de los estados que velan por solo por el bienestar práctico o material para supervivencia, hacia uno que puede concebir la moral, más allá de una ley estricta escrita en el papel, sino impregnada en el espíritu de cada hombre.

Para ello, Schiller plantea la cuestión de la educación estética, en donde, en esa vuelta a la diversidad propia de la naturaleza y los impulsos de ser humano, existe un sostén de perfecta armonía con la libertad propia de nuestra facultad racional. Impulso y deber tienen que ser coincidentes para la formación de una legislación universal, en el fondo, el ejemplo insigne de la

emancipación como metarrelato. Si los ciudadanos son como una parte del todo que es el Estado, no puede ser que el todo sea simplemente superior a las partes, sino que éste debe estar impregnado en cada una de las partes, de lo contrario, siempre existirá cierta hostilidad respecto al Estado, “Puesto que el Estado representa la humanidad pura y objetiva en el pecho de sus ciudadanos” (Op. Cit. 65). Solo un concepto de belleza encauzado por una educación estética en el ser humano, puede elevar este Estado moral en donde la humanidad sea el sujeto por excelencia, y en donde, el ser humano sea realmente libre.

Pero Schiller no solo manifiesta cabalmente la noción emancipación intelectual de la humanidad como un metarrelato, sino que también prevé sus problemas a futuro, y que por cierto, ya sea presenta en una sociedad como la que él vive. Estos problemas están dados por una limitante propia del desarrollo instrumental que ha tenido la razón, y no precisamente por una vuelta a una naturaleza provista de disposiciones morales armónicas. Más que el progreso de la humanidad en el desarrollo de la razón, lo que ha hecho ésta última es una sobrecodificación que tiende a clasificar nuestra naturaleza, subyugándola bajo el reino de la necesidad. “Lo útil es el ídolo de nuestra época” (Op. Cit. 57), lo que apremia conforme a los intereses de las personas, se ha tomado el patrón de nuestro campo intelectual, y lo que era interés privado casi primitivo de una organización humana, ahora se ha tomado el lugar del interés por excelencia de la razón. Ya no es la libertad que se alimenta por la fuerza de nuestra naturaleza moral.

A partir de esto, Schiller distingue dos conceptos que serán, de alguna manera, la antítesis de cualquier proyecto de emancipación. Estos conceptos son el de salvaje y el de bárbaro: “el hombre puede hallarse en oposición consigo mismo de dos maneras: o bien como salvaje, cuando sus sentimientos se imponen a sus principios, o bien como bárbaro, cuando sus principios destruyen sus sentimientos. El salvaje desprecia el arte y reconoce a la Naturaleza como su soberano absoluto; el bárbaro se burla de la Naturaleza y la deshonra” (Op. Cit. 65). Hay que comprender, que para cualquier pretensión de proyecto de emancipación intelectual, siempre se parte de una base casi indiscutible: el enemigo a superar somos nosotros mismos en tanto seres humanos. Se piensa en la superación de la minoría de edad del ser humano en función del avance de una naturaleza impulsiva y egoísta, la condición del salvaje. No obstante, Schiller nos advierte la presencia de un nuevo enemigo, uno dado por un entendimiento codificador que ha hecho aniquilar el impulso con que se nutría la libertad del espíritu, y se trata de una condición civilizada que repudia lo diverso de la naturaleza, esa condición es la barbarie.

Ya no avanzamos en función de superar el salvajismo, sino que nos retrotraemos para remediar la barbarie. Ya no se trata de una humanidad que no se alcanzó, sino de una sociedad fracturada consigo misma, y que en relación con el desarrollo de la razón instrumental y de una ciencia que se ha validado por criterios ajenos a la formación ética, política y moral del ser humano, es que ha alcanzado un estado proliferante de manifestación en el fascismo y las guerras mundiales de la primera mitad del siglo XX en Europa. La fractura de la barbarie ha llevado al concepto de emancipación a una verticalización radical de su propuesta; a una caída en picada para su concepción práctica, ya que ha comenzado a entenderse como una necesidad y una urgencia social atingente al presente, y no a un proyecto hacia un mejor porvenir.

Capítulo 2

La Palestra de la Actualidad

a) La emancipación como proyecto social

El 18 de Abril de 1966 en una conferencia emitida por la Radio de Hesse en Alemania, Theodor W. Adorno planteaba lo que en materia de educación, sería el objetivo por excelencia, y su vez, la base para pensar la realización de la emancipación, ya no desde la promesa no cumplida de la Ilustración, sino desde la necesidad de un proyecto social complementemente atingente a la actualidad:

La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en educación. Hasta tal punto precede a cualquier otra que no creo deber ni poder fundamentarla. No acierto a comprender que se le haya dedicado tan poca atención hasta hoy. Fundamentarla tendría algo de monstruoso frente a la monstruosidad de lo sucedido (...) Cualquier debate sobre ideales de educación es vano e indiferente en comparación con este: que Auschwitz no se repita. Fue la barbarie, contra la que se dirige toda educación. Se habla de inminente recaída de la barbarie. Pero ella no amenaza meramente: Auschwitz lo *fue*; la barbarie persiste mientras perduren en lo esencial las condiciones que hicieron madurar esa recaída. (Adorno 2009a: 83)

La palestra de la actualidad llama al intelectual para hacer frente a los hechos que van construyendo su realidad; piensa, entiende y concluye, las condiciones de la barbarie subyacen entre las ruinas de lo que creímos que fue el progreso, y resulta que aún asecha en el umbral de los vestigios de la humanidad y su incierto porvenir. Algo tenemos que hacer frente a la monstruosidad de lo ocurrido: que Auschwitz no se repita, es el objetivo puesto en el pizarrón, luego debatiremos sobre ideales pedagógicos con las cuales educaremos a las futuras generaciones.

Lo interesante de un filósofo como Adorno es su capacidad de pensar lo actual y entrever la urgencia de transformación que requiere. El corte marxista que conlleva su pensamiento sobre

las posibilidades de emancipación política e intelectual, están profundamente relacionadas con la necesidad de reconfiguración de la sociedad a partir de los hechos¹⁰, o más bien, de las ruinas que dejó la segunda guerra mundial y lo que significó la barbarie con el holocausto judío. Para Adorno, no hay pensamiento teleológico de emancipación de la humanidad, si no hay una educación que nos libere en primera instancia, de las condiciones que promueven la barbarie. Ya no podemos ser el intelectual ilustrado que ve el porvenir en los signos de la historia, en ellos, solo hay mirada en retrospectiva de los residuos que hemos dejado. Así, las reflexiones de Adorno no dejan de tener un atisbo de nostalgia, un poco del *Angelus Novus* de su amigo Walter Benjamin¹¹. Hay mucho por que trabajar antes de que el huracán del progreso nos embista con otra barbaridad.

Proponer una noción de emancipación intelectual que pueda superar la nostalgia y no esfumarse en una promesa que nos choca constantemente con la realidad, está íntimamente implicado con una noción de actualidad; en cómo pensamos el presente, en relación a lo que sucede, pero por sobre todo, en sus actos posibles. Resulta que de este planteamiento, las huestes de la emancipación han situado a grandes pensadores en el centro de la palestra de la actualidad, es decir, sobre la necesidad crítica, incluso la urgencia, de pensar y escribir sobre lo que estamos viviendo históricamente. En adelante y en primera instancia, expondremos a dos autores de esta línea crítica del presente, por un lado el mismo Theodor Adorno y sus reflexiones sobre la actualidad de la filosofía, más su propuesta de “‘giro’ hacia el sujeto” (Op. Cit. 85) muy ligada a lo que podríamos denominar; una educación para la emancipación, con ello, ¿Qué es lo que entendería finalmente Adorno por emancipación? una emancipación como conciencia cabal y una exigencia de la democracia. Por otro lado, tenemos las lecturas sobre el texto Kantiano de la Ilustración de Michel Foucault, fundamentalmente, en cómo pensar la modernidad más allá de ser una época histórica de la humanidad, además, de su formulación sobre la actitud crítica, que

¹⁰ En este punto, no solo sería relevante sacar a colación la célebre tesis 11 de Karl Marx contra Feuerbach, sobre la transformación del mundo por parte del filósofo, sino también, y muy acorde a la necesidad de transformación social de Adorno, la tesis III sobre la necesidad de educar a los educadores: “La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen los hombres y que el educador, necesita a su vez, ser educado.” (Marx. K y Engels F. 1974: 666).

¹¹ En todo momento, se ha estado referenciando aquel *Angelus Novus* de W. Benjamin en su apartado IX en *Sobre el concepto de historia*: “El ángel de la historia ha de tener ese aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que a nosotros nos aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se le arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado. Pero una tempestad sopla desde el Paraíso, que se ha enredado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro...”. (Benjamin 2009: 44)

despliega una perspectiva particular en cómo podría enfocarse alguna práctica emancipatoria en la actualidad. Finalmente, tendremos que concluir con un nuevo golpe del presente, y es que pensar lo actual, no es necesariamente nos llevaría a concebir un proyecto social, así bien, como la emancipación no puede plantearse como una promesa a futuro, la necesidad de situarla como proyecto social en la actualidad, también es un acto de frustración y de decepción. La impotencia de esa frustración, es quizás el problema más importante de resolver, no obstante, no podemos soslayar el alcance y la potencia de las propuestas críticas y vinculantes con las luchas de liberación respecto a cualquier orden sensible de dominación. Para este caso, introduciremos a uno de los autores más contemporáneos sobre la emancipación, Jacques Rancière, puntualmente dos artículos que nos invitan a pensar sobre los problemas de ver la emancipación como un relato del pasado y el problema de la figura del intelectual, sujeto de apropiación con cuál constantemente se estará discutiendo en este capítulo.

No es coincidente, y sin embargo es una buena semejanza, que la mayoría de los textos revisados en adelante no sean parte de una gran obra o trabajo de cada autor. No son libros como tal. Se trata de conferencias, artículos, entrevistas y emisiones de radio, por ende, manifiestan una característica inherente para la palestra de la actualidad, una discusión sobre el presente.

b) Pensar y escribir el presente

En 1931 Theodor W. Adorno escribe un artículo denominado “La Actualidad de la Filosofía”, en este, prescribe a modo de esbozo, distintas pautas e indicaciones puntuales sobre como concebir y estructurar la labor del filósofo en la actualidad. El autor parte desde ya con un pregunta, una cuestión en tensión que lo pone a descifrar las posibilidades vinculantes entre la filosofía y la actualidad, y es que para Adorno, no es posible pensar un proyecto filosófico que presuponga y/o tenga por objeto conciliador, una noción de razón totalizante. La razón no puede dar consigo mismo en ese viaje inacabable que le implica batallar con las encrucijadas de lo que acaece fuera de sí; “Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón; a quien busca conocerla, sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica” (Adorno 1991: Pár. 1). Adorno entiende que ya no es posible plantear un proyecto encauzado por un razón totalizadora, quizás, la misma intención que subyace en el pensamiento de cada filósofo en plantear un “proyecto” como tal, no logra conspirar con lo polémico de lo real, con lo conflictivo

de sus entrelazamientos, probablemente, sea hora de que la filosofía se construya a partir de esos entrelazamientos, de ese tejido en que verdad es lo real, para no frenarse de golpe y liquidarse en una pretensión que supone una realidad dada que la razón no puede descifrar sin salir malograda en su intento.

La filosofía está íntimamente implicada con la actualidad, es más, debe serlo a fin de no ser liquidada, pero, ¿qué es la actualidad? y así ¿cómo replantearse filosóficamente? Para un autor como Adorno lo actual no es lo que simplemente acontece en acto, sino lo que también emerge en su posibilidad de ser puesto en marcha, y allí, la filosofía teje su territorio en justa medida, “si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual (...) si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas” (Op Cit. Pár. 8). La filosofía en la actualidad se trata de la capacidad de brindar los cuestionamientos que pueden ser respondidos. Sí la filosofía tiene un sentido, y puede así mismo, entender y transformar lo real, es en la medida en que ella misma puede volver de ese viaje de la razón, sin difuminarse en intenciones abstractas propias del idealismo, o bien, con que lo realmente está discutiendo Adorno en su actualidad, contra la pretensiones filosóficas como la fenomenología que se remite aún a la pregunta por el Ser.

Ahora bien, ¿Cómo sería plantearse filosóficamente en la actualidad y cómo puede proyectarse desde allí un pensamiento de la emancipación? Para ello, será conveniente rescatar tres puntos interesantes en la formulación de Adorno y que serían las características en como pensar un proyecto filosófico: La interpretación, el materialismo y la dialéctica.

La interpretación y el destierro de los demonios: Hay que hacer una clara distinción entre la ciencia y la filosofía, más que nada, a una pretensión epistemológica en que podría devenir la filosofía en base diversas corrientes (como el neokantismo de la escuela de Marburgo o el mismo círculo de Viena) que hacen un forzado sometimiento de lo real a premisas o postulados lógicos. Según Adorno la ciencia trata sobre la investigación, por ende, su hallazgo es un resultado último, incluso, esperable, cuestión a la que la filosofía se escapa. La filosofía trata de interpretaciones, puesto que su hallazgo no es nunca un último dato esperable, sino un mero signo el cual estamos obligados a descifrar. Aquí entramos en la gran paradoja del juego perpetuo; si la filosofía en su actualidad pone en cuestión las interrogantes que pueden ser respondidas, es porque lo real, es un entretejido polémico que hay que someter para ser descifrado. Aquí no se trata de un libre juego de interpretaciones del intelectual, sino de hacer

emerger la polémica que surge de este tratado de lo existente. Lo paradójico no es la intención del filósofo sino lo enigmático de lo existente; “la paradoja de que en las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos no le sean dadas más que fugaces indicaciones que se esfuman. La historia de la filosofía no es otra cosa que la historia de tales entrelazamientos” (Op. Cit. Pár. 9). La interpretación no se trata de dar un sentido subjetivo, sino de descifrar lo enigmático de lo existente siendo que este a su vez, se esfuma y brinda otro comienzo.

Justamente por su condición polémica, la preocupación por el Ser y el encierro de una totalidad es lo que hace que para la inquietud del filósofo, exista una ruptura con la actualidad. Lo que plantea Adorno es una cuestión tajante, no hay filosofía sino una que se preocupe por ese entretejido de lo existente. No hay filosofía, sino no hay un compromiso en la reflexión que proyecta una emancipación sobre lo que se nos supone como existente y totalitario. Quién esté en pretensión de deducir un mundo intangible que pueda dominar y someter lo real a juicio de la razón, estaría engeguado por fuerzas demoníacas, es decir, está fascinado por la pretensión de buscar una solución de otro mundo, pero la filosofía no se trata de soluciones absolutas. La filosofía es un texto inconcluso y probablemente es “contradictorio y fragmentario, y buena parte de él bien pudiera estar a merced de ciegos demonios; sí, quizás nuestra tarea es precisamente la lectura, para que precisamente leyendo aprendamos a conocer mejor y a desterrar esos poderes demoníacos.” (Op. Cit. Pár. 10). El ejercicio de lectura y de interpretación de la filosofía, es para Adorno, un ejercicio ilustrador y emancipante (ya entenderemos esta relación estrecha), sobre todo, porque no busca encontrar una solución definitiva sino que su función es “iluminar como un relámpago la figura del enigma y hacerla emerger” (Op. Cit. Pár. 10) e ilumina al mismo tiempo en que se consume.

El materialismo y la composición de los elementos: entonces ¿cómo interpretar? Hay que pensar no más allá del proyecto tradicional de la filosofía, sino más de cerca, con una mirada más latente en lo que está sucediendo y no en cómo debería suceder, puesto que hay que borrar la intencionalidad del análisis que nos encauza hacia el futuro, esto, es algo heredado del materialismo, pensar el proyecto desde sus propias condiciones y no como un reflejo de un cielo ideal: “Interpretación de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación” (Op. Cit. Pár. 10). El ejercicio filosófico de la actualidad es la interpretación de los elementos aislados que componen la realidad, así deberá renunciar a los grandes planteamientos que de antaño, concibieron a la

filosofía como una especulación sobre la realidad y su devenir, habría incluso emanciparse de ese simbolismo e iniciar un viraje que hace que la filosofía se vuelque hacia los vestigios, las ruinas, las grietas que ha dejado la historia y que es la base por la que nos hemos estado construyendo. Los elementos aislados son lo que componen el entretejido de lo existente, y una filosofía que renuncia a un esbozo idealista y que absolutiza la cosa en sí, como algo dado que se descubre o, en su defecto, permanece fuera de nuestro alcance mundano, entenderá que los elementos aislados y sus entrelazamientos construyen lo que la razón equivocadamente ha tratado de absolutizar, incluso, su forma de mercancía. No hay cosa en sí sino la construcción social de la mercancía y hay que entender las condiciones sociales en las que se construye, allí, una denuncia que descifra el materialismo.

Dialéctica y la transformación social: el camino es el siguiente; primero hay que interpretar para iluminar y desterrar a los demonios que nos hablan de una idealización del mundo y su porvenir, luego; hay que entender cómo se compone la realidad a partir sus vestigios, de sus ruinas para comprender que las cosas no son en sí mismas sino que son parte de una construcción. ¿Todo esto para qué? Allí el proyecto que está pensando Adorno, en su pleno sentido marxista, entender para transformar lo social. A todo este movimiento Adorno lo denomina dialéctica, y es que la solución ante los enigmas que emerge la filosofía no se dan en lo conceptual, sino que se dan en la praxis; entender la composición y transformar lo real es la práctica actual del filósofo; "...la construcción de la figura de lo real se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de transformación real." (Op. Cit. Pár. 10). Ahora bien, hay que hacer una precisión sin ánimo de presagiar una irremediable decepción, en palabras del mismo Adorno, hay que ser conciente de la imposibilidad de este proyecto, y no por una cuestión de tiempo o de trabajo de implementación, sino que "en cuanto programa, no se puede desarrollar en toda su plenitud y generalidad" (Op. Cit. Pár. 11) el problema justamente yace ahí, en su proyección, en su calidad de programa o proyecto filosófico, pues de ser así esboza una pequeña relación a la nostalgia de los discursos propios de la emancipación humanidad política o intelectual que de antaño se pensaron luego de la Ilustración.

c) La emancipación como conciencia cabal de la realidad

Es inevitable pensar en cómo el planteamiento de Adorno puede sernos útil para replantear una noción de emancipación intelectual en nuestros tiempos, siendo que esté ha sido formulado

en pleno siglo XX y sobre todo, bajo otras condiciones históricas y sociales. Para ello, concluyamos un primer punto importante sobre la cuestión de la emancipación en tanto proyecto social: desde Theodor W. Adorno y la teoría crítica ya no podemos pensar un proyecto de liberación intelectual del ser humano hacia el futuro, en tanto desarrollo todas sus disposiciones naturales, puesto que ya desintegrada la humanidad y difuminado el fin directivo (ahora totalizante) de la razón, no es sino en la comprensión de nuestras condiciones sociales y en función de su transformación en que se sitúa el problema de la emancipación en tanto su posibilidad de ser materializada. Esta transformación, solo se da en función de que por parte del intelectual; piense y escriba el presente; dé con las interrogantes que pueden ser respondidas. En este sentido, la emancipación ya no es parte de un desenvolvimiento natural, sino un proyecto que hay que construir, no se desarrolla sino que se implementa.

Pero no obstante, hay un segundo punto importante, y es el carácter de necesidad o de urgencia que adquiere el proyecto. Aquí nos remitimos al texto citado en un comienzo y al planteamiento de Adorno después de la segunda guerra mundial, puesto que el pensamiento crítico del autor adquiere un enfoque más preocupante y focalizado a lo social; la transformación de lo real no es simplemente una función de la filosofía, sino que es una necesidad de urgencia que no solo interpela a la filósofo, sino a toda institución o entidad que esté vinculada con la formación cultural de las personas, incluso los medios de comunicación como la radio o la televisión, todo esto debido a las condiciones que en ese entretejido de lo social, pueden incluso, recaer en lo que fue la barbarie, en lo que fue Auschwitz.

¿Qué es lo que entiende Adorno por barbarie? En una conversación con Hellmut Becker en la misma radio de Hesse y cuatro días antes de la emisión citada, Theodor W. Adorno, también manifiesta que la meta de toda educación es la superación de la barbarie, que es a lo que ha estado llegando la sociedad en su situación actual:

Al hablar de barbarie estoy pensando en algo muy simple, en el hecho, concretamente, de que en el estado de civilización técnica altamente desarrollada, los seres humanos han quedado de un modo curiosamente informe por detrás de su propia civilización. Y no sólo en el sentido de que una abrumadora mayoría no haya conseguido la conformación que corresponde al concepto de civilización, sino en el de que están poseídos por una voluntad de agresión primitiva, por un odio primitivo o, como suele decirse de modo más culto, por

un impulso destructivo que contribuye a aumentar todavía más el peligro de que toda esta civilización salte por los aires, algo a lo que, por lo demás, ya tiende por sí misma. Impedir esto me parece algo tan urgente que subordinaría a ello los restantes ideales específicos de la educación. (Adorno 1998: 105)

Hablamos de ciudadanos que están por detrás de la civilización en una sociedad altamente técnica, poseídos por una voluntad de agresión primitiva, con un impulso que puede aumentar el peligro de hacer volar nuevamente la civilización. También, Adorno nos habla de una falta de sensibilización por los demás y que los métodos autoritarios empleados por ciertas pedagogías tradicionales aumentan, por una compulsión represiva, el carácter violento en la sociedad, no obstante, si bien, también está relativamente de acuerdo con un educación de carácter más afectiva, por ningún motivo considera pertinente, una exclusión de la violencia o de la agresividad en lo que es digno de análisis para entender el entretejido de lo real. Lo relevante para Adorno es comprender el carácter ilustrativo y emancipador que tiene la toma de conciencia en cómo y por qué sucede lo que se trama por realidad. En la misma conversación con Becker, el filósofo expresa tajantemente su opinión sobre las manifestaciones de la población y la violencia en que suelen devenir éstas, aquí Adorno es enfático, se trata de personas que no se complacen con el orden de lo existente y que la enseñanza política no ha sido lo suficientemente fructífera. La barbarie, se plantea entonces desde otro punto de vista: “...en nombre de los poderes establecidos se cometan actos que por su propia naturaleza hacen patente lo informe y, aún más allá, el impulso destructivo y la esencia truncada de la mayoría de las personas es, precisamente, la forma de la barbarie erigida hoy en amenaza.” (Op. Cit. 108) La barbarie no está en la expresión, por su muy agresiva que parezca, de las personas que manifiesta su disformidad en la protesta o en la lucha ante un orden determinado de dominación, su carácter poco efectivo y vinculante con lo institucional también es un reflejo de una sociedad que no ha sabido educarse políticamente, sino que la barbarie está en la represión de esa expresión que desea algo más allá de lo establecido, y que esa represión sea avalada por una mayoría que acepta informe su propia situación. En ese sentido, la barbarie no está en lo inaudito que resulta de una lucha, sino en la conformidad y la violencia con que se acepta el tratamiento de esa lucha.

Volvamos a emisión radial de Abril de 1966. Luego de Auschwitz y ante la barbarie manifiesta en el conjunto de lo social, “lo que urge es lo que en otra ocasión he llamado el ‘giro’

hacia el sujeto. Debemos descubrir los mecanismos que vuelven a los hombres capaces de tales atrocidades, mostrárselos a ellos mismos y tratar de impedir que vuelvan ser así, a la vez que se despierta una conciencia general respecto a tales mecanismos.” (Adorno 2009a: 85) Para Adorno lo crucial es el trabajo sobre la composición de lo real, en tanto sujeto, no hay nada más ilustrador que descifrar su proceso mismo de construcción ¿Cómo fue posible tal atrocidad, y cómo esas mentes y esas manos pudieron hacer finalmente lo que hicieron? quizás, incluso desde un trabajo psicológico¹², puede que mostrando la dimensión polémica en que el entretreído de la realidad ha permitido tales eventos, es que podemos desarrollar una conciencia general liberadora de nuestra conformidad ante un pasado aberrante. La emancipación está inherentemente involucrada con la educación, pero no desde la proclamación de los ideales y valores eternos que guiaran al ser humano a su realización como especie, puesto que quizás, ante condiciones materiales adversas, el desenvolvimiento de una razón totalizadora nos conduce ineludiblemente a una atrocidad como la guerra, a una razón no me vuelve consigo misma sino a través de la desgracia que acaece cuando se difumina con la decepción y la frustración de un tiempo mejor que no termina de fracasar. La educación es una conciencia general de las causas de ese fracaso, de entender lo que hemos llegado a ser para transformar los cimientos que pisamos. “Ya el simple planteamiento del problema de cómo alguien devino lo que es encierra un potencial de ilustración” (Op. Cit. 94) No es pertinente a título de esta indagación sobre el problema de la emancipación, el demostrar en detalle los mecanismo de cómo el capitalismo y el desarrollo de la industria cultural han deteriorado las posibilidades experimentar y ejercer en el campo de lo social prácticas emancipatorias, eso es un trabajo al cual se ha dedicado la sociología y la filosofía política en general desde la teoría crítica, no obstante, respecto el concepto de emancipación, es interesante que Adorno más allá de su perspectiva crítica a una razón instrumental, no deja de pensar la emancipación como el resultado de un ejercicio de ilustración, y por ende, como una meta de la educación.

¿Qué es lo que está entendiendo Theodor Adorno por emancipación? Son distintas conversaciones que Adorno sostiene con Hellmut Becker en las que podemos pensar una noción

¹² Al analizar el caso de los victimarios respecto a lo que fue Auschwitz y siempre con el fin que no se vuelva a repetir, Adorno también entrevisté que no se trata simplemente de problemas sociales sino más bien psicológicos, a este punto, esboza una idea no menos polémica: “Quisiera hacer una propuesta concreta: que se estudie a los culpables de Auschwitz con todos los métodos con que dispone la ciencia, en especial con el psicoanálisis prolongado durante años, para descubrir, si es posible, cómo surgen tales hombres.” entendiendo que la clarificación sobre con un hombre pudo llegar a ser lo que fue, tiene un potencial emancipador. (Adorno. 2009a: 93).

de emancipación fuertemente ligada a la educación, y justamente involucrada, con este “giro” o vuelta al sujeto que se clarifica, y se nos presenta como una composición y no como una entidad prefijada por la razón en una realidad dada en la cual debe adaptarse. Esto está presente en un diálogo emitido el 26 de septiembre de 1966 por la misma radio de Hesse, en donde explicita: “Emancipación significa en cierto modo lo mismo que concienciación, racionalidad. Pero la racionalidad es siempre también, y esencialmente, examen de la realidad, y ésta entraña regularmente un movimiento de adaptación” (Adorno 1998: 96). La emancipación guarda una estrecha relación compleja con la realidad, o más bien, surge cuando se desmarca de ella para descifrar los elementos que la componen, y no, desde los ideales que presuponen su porvenir.

Esta demarcación del concepto de emancipación se sigue desde una profunda reflexión sobre ¿Para qué estamos educando? la respuesta no es tan sencilla: educamos para emancipar, para liberarnos de una comprensión de la realidad como espacio fijo en el cual hay que solamente adaptarse para competir, para sobrevivir en la barbarie. El verdadero problema de la educación para emancipar no está en el futuro, sino en cómo se nos presenta lo real, y en esta compleja relación entre emancipación y realidad (y como se mencionó anteriormente), la cuestión del ser emancipado yace ineludiblemente en su capacidad de ser actual, en la capacidad de atender a los cuestionamientos y responder ante una realidad que se sobrepone implacablemente, aquí Adorno acude a la importancia de la educación y a la necesidad de ser críticos ante el realismo propio de un presente que parece ser inmutable. La realidad tiende ser más fuerte que las personas mismas, haciendo que los enfoques educativos se conciban desde el problema de la adaptación a ese terreno sobrevalorado que está fuera de nosotros como un mundo exterior, para Adorno, la reflexión sobre la educación apunta a una crítica a sus procesos de adaptación que piensan lo real como un terreno sólido, y es más, considera que la educación política en cuanto a esa crítica debe promoverse desde la infancia: “...la realidad se ha vuelto tan prepotente que se impone de antemano a las personas [...] se da algo así como un realismo sobrevalorado –quizás habría que decir: un pseudorealismo- [...] La crítica de este realismo sobrevalorado me parece una de las tareas educativas más decisivas, que debería, en cualquier caso, ser acometida ya desde la primera infancia.” (Op. Cit. 97) siendo bien reiterativo con el enfoque, en este caso, psicoanalítico del problema de la conformidad ante lo real, Adorno incluso afirma que exista una identificación con el agresor, a saber, la aceptación a una realidad violenta y dominante que en su disposición, distribuye los roles en que cada cual despliega sus fuerzas de trabajo y recreación

según corresponda, generando ciertos rangos de comodidad, así, la crítica a ese sistema siempre se presenta como una ruptura, una cicatriz dolorosa que el presente desea cerrar. De a poco el problema de la emancipación comienza a presentarse dentro del orden de lo sensible.

Ahora bien, más que establecer de una grieta rupturista del orden existente, Adorno entiende la emancipación como una conciencia cabal de la realidad, antes que todo, comprender para transformar, no obstante, la conciencia como reflexión de sí tiende a perderse como un concepto abstracto y ambiguo, propio de un ejercicio autorreferente de una razón que presupone lo que busca imponer, más bien, se trata de una experiencia, o en términos educativos, hacer experiencias. “En esta medida educación para la experiencia y educación para la emancipación son, como hemos intentado exponer, idénticas entre sí.” (Op. Cit. 102) aquí se valora los proyectos educativos, que ante la urgencia de la superación de la barbarie, promueven experiencias diversificadas de educación en donde cada estudiante elige y construye su propia formación académica, aunque esta es una propuesta de Becker más que de Adorno, la de éste último, se enfoca en la formación política desde la infancia para vincular más al individuo con el conjunto social. La educación debe transformar la individualidad y su función con la sociedad, pero la barbarie ha roto esos lazos que vinculan al individuo con la sociedad, la educación debe trabajar sobre este quiebre elevándolo al nivel de una conciencia general. Emancipado es quien tiene una conciencia general sobre el quiebre y claridad sobre los elementos que componen la realidad.

d) Una exigencia de la democracia

Al comienzo de la citada emisión radial Adorno sostiene una premisa, casi un axioma político, que desde aquí en adelante se irá manteniendo, incluso en las reflexiones filosóficas más contemporáneas: “una democracia exige personas emancipadas” (Op. Cit. 95) por ende, el desarrollo de una conciencia general sobre la realidad no es un trabajo autónomo o propio de la educación, sino que es estar acorde con lo que la democracia requiere, en todos los ámbitos que implica el desarrollo cultural de un pueblo. Luego en 1969 en otra conversación con Hellmut Becker del 13 de Agosto de 1969, Adorno reitera esta premisa, en donde, “La exigencia de emancipación parece evidente en una democracia” (Op. Cit. 115). La demostración de esta evidencia y la relación que guardan las prácticas emancipatorias con la democracia, es un asunto a problematizar más adelante, por lo pronto, sí podemos esbozar una propuesta: que en tanto

democracia, la emancipación de las personas es un cuestión crucial, incluso una exigencia que nos plantea la necesidad de un proyecto social en materia de educación, y con ésta última, no solo nos referimos a las escuelas y las universidades, si como se dijo recientemente, a todo mecanismo involucrado en la generación de conciencia sobre la realidad y el presente, por ejemplo, los medios masivos de comunicación como la televisión¹³.

Es preciso mencionar algo sustancial en Adorno, y es que en ambos diálogos citados, la referencia hacia la emancipación está vinculada directamente con Immanuel Kant, evidenciando algo que parece no estar en discusión para la tradición filosófica, pero que el mismo filósofo de la Ilustración Alemana no pudo dar cuenta de su responsabilidad. La emancipación como concepto filosófico desde el ámbito intelectual y luego como una cuestión política, se ha pensado siempre desde él o desde una crítica o avance de su legado del texto *contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* de 1884. En la primera conversación de septiembre Adorno alude al ser emancipado como al ser autónomo, a quién sale de su minoría de edad de es que culpable, fundamentalmente por falta de valor al servirse de su propio entendimiento, todo esto como una exigencia de la humanidad para su realización como especie. En la segunda conversación de Agosto de 1969 Adorno se ampara igualmente en esta similitud entre Ilustración y emancipación, como la salida de la minoría de edad, solo que ahora pensando estrictamente en lo que demanda la democracia, ésta “descansa sobre la formación de la voluntad de cada individuo en particular” (Op. Cit. 115), por ende, en la educación de cada persona. Respecto a esta educación, la discusión se centra en el modelo de autoridad¹⁴ y la falta de autonomía en la promoción de los enfoques pedagógicos, para Adorno, emanciparse es en términos intelectuales,

¹³ En una conversación en la misma Radio Hesse del 1 de Junio de 1963, Adorno analiza el reciente fenómeno de la televisión como medio masivo de comunicación, y no esconde su impacto e implicancia en la formación cultura de las personas. La televisión como ideología es la tentativa de inculcar una falsa de conciencia de valores embellecidos, cuya positividad persuade dogmáticamente. Por otro lado “Más allá de ello hay que contar también con algo así como un carácter ideológico-formal de la televisión, con el desarrollo de una suerte de dependencia de la televisión que acaba haciendo de ella, como también de otros medios, y en realidad ya por su mera existencia, el único contenido de conciencia, y que con la plétora de la oferta desvía a las personas de lo suyo y de lo que realmente les afecta.” Adorno, T. (1998) *Educación para la emancipación*. P. 53. Morata.

¹⁴ En lo referente a la autoridad, Adorno analiza la emancipación como mayoría de edad, de forma análoga a como el niño se separa de la figura idealizada del padre: “El proceso —caracterizado por Freud como la evolución normal— es el siguiente: los niños se identifican, por lo general, con una figura paterna, con una autoridad, por tanto, la interiorizan, se apropian de ella, y seguidamente experimentan, en un proceso muy doloroso y del que no se sale sin cicatrices, que el padre, la figura paterna, no corresponde al ideal del yo que aprendieron de él, lo que les lleva a separarse de él y a convertirse así, y sólo así, por esta vía, en personas mayores de edad, o lo que es igual, emancipadas.” Adorno, T. (1998) *Educación para la emancipación*. P. 121. Morata.

salir de la minoría de edad, por ende, la educación debe ser una resistencia para los mecanismos que sustentan esta falta de autonomía en las personas, pero esto en todos los aspectos de nuestra vida, como un modo de enfrentarse a lo real, o más bien, para no ser engañado ante lo que se me presenta como tal. En tanto proyecto social, la emancipación debe manifestarse como un modo de ser crítico en el mundo, ya que:

“la figura en la que hoy se concreta la emancipación, que no podemos dar sin más por supuesta, dado que más bien habría que conseguirla en todos, y verdaderamente en todos, los puntos de nuestra vida, consiste (como única concreción real, pues, de la emancipación) en que las personas que creen necesario caminar en ese sentido influyan del modo más enérgico para que la educación sea una educación para la contradicción y resistencia [...] Intentos, en fin, de ir despertando, cuanto menos, la consciencia del hecho de que los hombres son siempre engañados, porque el mecanismo de la inmadurez y de la minoría de edad es hoy el del *mundus vult deciti* (el mundo quiere ser engañado) elevado a escala planetaria.” (Op. Cit. 125)¹⁵

Entonces la generación de una conciencia cabal de la realidad es ser conciente del engaño, y la propuesta educativa de Adorno se expresa en la materialización de un modo de ser crítico de las personas que analizan su realidad y entienden su carácter performativo. Atiendo además, que esto es una exigencia propia de la democracia a menester de no caer en una barbarie que no simplemente valide el conformismo y la inmadurez intelectual, sino la represión ante lo inaudito y posibilidad de transformación de la realidad.

¹⁵ Cita completa en donde Theodor W. Adorno está pensando ejemplos de cómo podría ser una educación emancipadora: “Pienso, por ejemplo, en la posibilidad de ir a ver películas comerciales con los últimos cursos de los institutos y, quizá también de las escuelas, mostrando luego sin más a los alumnos la clase de patraña con que han tenido que enfrentarse, lo falaz de todo eso. O en la de inmunizarlos, en un sentido similar, contra ciertos programas matinales, tan comunes en la radio, en donde los domingos a primera hora se les invita a escuchar una música radiante, como si viviéramos, como se dice tan bellamente, en un “mundo sano”, lo que no deja de constituir, por cierto, una genuina representación de angustia. También podría leerseles alguna vez una revista ilustrada, haciéndoles ver hasta qué punto se explotan en ellos sus carencias afectivas. O un profesor de música, no proviniente, por una vez, del movimiento de música juvenil, podría analizarles alguna canción de moda, mostrándoles por qué una canción de este tipo, o incluso una pieza del movimiento musical, es incomprensiblemente peor, hablando del modo más objetivo, que un cuarteto de Mozart o de Beethoven o que una pieza realmente auténtica de la nueva música. Intentos, en fin, de ir despertando, cuanto menos, la consciencia del hecho de que los hombres son siempre engañados, porque el mecanismo de la inmadurez y de la minoría de edad es hoy el del *mundus vult decipi* (el mundo quiere ser engañado) elevado a escala planetaria. Que todos lleguen a ser conscientes de estos nexos es cosa que podría ser, tal vez, alcanzada en el sentido de una crítica inmanente, porque ninguna democracia normal puede oponerse explícitamente a una ilustración de este tipo.” (Adorno 1998: 125)

Podríamos concluir en dos características importantes la propuesta de materialización del proyecto emancipatorio en Adorno a modo de necesidad: 1) La necesidad de pensar y el escribir el presente como un trabajo en donde la filosofía se juega su posibilidad de ser ocupándose sobre la actualidad; iluminando los elementos que componen lo real para descubrir que es un terreno posible de transformar. 2) La necesidad y la exigencia de la emancipación de las personas en una democracia, en función de superar la barbarie del conformismo ante una realidad que se presenta fija e inmutable, aquí, la emancipación es proyecto educativo que tiene por función generar una conciencia cabal sobre la realidad, en donde las personas descubren como han llegado a ser lo que han sido, construyendo su nuevamente su presente.

e) Distancias entre crítica y emancipación

Desde otra vereda, hay otro autor relevante para considerar una noción más renovada de emancipación, y que considera el problema del tiempo y del presente como forma de cuestionamiento y de liberación, se trata de Michel Foucault, particularmente, un seminario del Collège de France del 5 de enero de 1982 denominado “Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*” en donde el autor, esta vez desde el pensamiento crítico, resalta la propuesta Kantiana para escribir y pensar el presente. En esta conferencia, Foucault trata sobre uno de los puntos más relevantes del texto “Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” de Kant, y que no simplemente versa sobre una cuestión de mero contenido en la superación del tutelaje y del servicio de nuestro propio entendimiento, sino que tiene que ver con la cuestión del presente. Lo que realmente está siendo original en la propuesta de Kant, sería el pensar y escribir el presente: “¿qué es lo que pasa hoy día? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿Y qué es este «ahora» en cuyo interior nos encontramos unos y otros, y que define el momento en que escribo?” (Foucault 2006: 54) y qué es lo que sucede en este presente, polémico, que suscita la reflexión filosófica y que nos interpela.

La cuestión por la cual Foucault revisa el texto de Kant yace en la conciencia de sí de un filósofo que escribe sobre el momento, o más bien, sobre el “acontecimiento filosófico al que pertenece” (Op. Cit. 55). Ahora bien, hay que tomar distancia con la comprensión del presente como conciencia cabal de Adorno, puesto que para Foucault, escribir sobre el presente al cual pertenece y se hace parte el filósofo, es una actitud moderna y es una apuesta en proyección, en cambio para Adorno, sería una conciencia sobre una opresión por la cual hay que resistir. La

modernidad Kantiana para Foucault es un hacerse parte del proceso, es ser parte de una modalidad que cursa el presente de forma singular, en cambio para Adorno, se trata de una remedial, puesto que hay un presente que está fracturado, por ende, hay que resistirlo para transformarlo. Para Foucault, la modernidad no es simplemente un momento histórico, sino un tipo de discurso en donde la filosofía se interroga por su propia actualidad, algo similar a la actualidad de la filosofía de Adorno, con la diferencia en la ruptura manifiesta que pesa por los hechos de la primera mitad del siglo XX en Europa, más el quiebre de la individualidad en su autonomía y su vínculo con lo social a raíz del desarrollo del capitalismo tardío y la industria cultural.

A la interrogación de la actualidad por parte del filósofo, Foucault vuelve a la cuestión de la crítica, a la crítica del espectador que observa desde la distancia necesaria para medir y evaluar el impacto de los hechos, del espectador que se ilustra a raíz de los signos de la historia y ve en ellos la disposición moral de la humanidad, puesto que, y aquí de a poco empieza a surgir más el pensamiento Foucaultiano que lo planteado propiamente en Kant, esa disposición moral de la humanidad es una lucha universalizada en todos los pueblos por el Derecho, y que en definitiva, es la única garantía del progreso. A este punto, nos planteamos particularmente el problema kantiano de la revolución, puesto que ella, en el fondo, es el ejemplo por excelencia de esa lucha universal de todos los pueblos, ya que independientemente de su contenido, “su existencia atestigua una virtualidad permanente, que no puede ser olvidada: para la historia futura es la garantía de la continuidad misma de un paso hacia el progreso” (Op. Cit. 66). Uno de los problemas para seguir la formulación de Foucault, es pensar al filósofo prusiano bajo la distancia propia del espectador crítico con que también, Lyotard piensa a Kant en los años 80 en sus conferencias sobre el entusiasmo y crítica kantiana sobre la historia, es decir, ver al intelectual, al filósofo, como un observador que a la luz de su juicio, puede encauzar el avance de lo social en la medida que logre llevar en cada momento, esa virtualidad por la cual es garante la revolución y la lucha por el Derecho. Así en primera instancia, la crítica parece ser una herramienta ilustrativa, a diferencia de la emancipación que no es sino la misma acción liberadora.

En definitiva, el filósofo y su tragedia moderna, es llevarnos constantemente a la revolución y su virtualidad para pensar en un futuro mejor. El filósofo se transforma en un gestor virtual del acontecimiento con tiene por fin propagar el entusiasmo en los realizadores de la acción, la crítica, su herramienta perfecta, es un medio de distanciamiento que transforma la palabra sobre

el presente en una acción que sería la labor y función real del intelectual, no obstante, no deja de establecer una distancia en la acción en la medida que trata de sobrevivir haciendo lo que dice hacer, a saber, filosofía. En resumen, la filosofía se pregunta por la posibilidad de su presente histórico, juzgando con el ojo del espectador crítico los hechos por los cuales debe descifrar los signos de la historia y la garantía del progreso, en su defecto, no solo la realidad terminaría por presentarse como una entidad dada e inmutable, sino que también la filosofía perecería en un vacío teórico.

Un pensamiento actual sobre la emancipación es sumamente relevante porque nos permite llevar a la crítica a un nivel más allá del distanciamiento teórico, pero debe adoptar una relación sutil y renovadora con la crítica, puesto que es una acción de liberación que sacude la comodidad de la mirada y del espectáculo en general. La emancipación no es una acción distinta a la del intelectual que la observa, sino que es un acto que rompe la distribución de los roles en lo que se nos presenta como dado, así, emancipado es quién entiende y reconfigura su posición en el espacio, y no el que se resiste redefiniendo su posición ante una realidad impuesta que se sobrepone y le exige adecuarse. Así, la crítica como una herramienta es de gran servicio a la emancipación intelectual o política, puesto que nos permite preguntarnos “¿Qué es nuestra actualidad?, ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles?” (Op. Cit. 69) pero un acto de emancipación no necesariamente requiere de un ejercicio crítico, a no ser de que esto se transforme en un acto de liberación en donde un cuerpo adopte una nueva posición en un espacio por definir (esta noción de emancipación se desarrollará en el siguiente capítulo)

Veamos un ejemplo simple y más cercano que el de la revolución, puesto que la emancipación no depende necesariamente de épicos acontecimientos: una persona puede pensar autónomamente y no depender de los demás ante la toma de decisiones, para ello, puede ser crítico y preguntarse por sus condiciones de posibilidad, pero esto no lo hace emancipado intelectualmente puesto que solo se mueve por un espacio definido e impuesto. ¿Es emancipado, por ejemplo, quién cumple una mayoría de edad y debe decidir qué carrera estudiar luego de la escuela? ¿Es emancipado quién conoce sus habilidades e intereses para decidir qué carrera universitaria elegir a futuro? está sin duda al servicio de su propio entendimiento, pero solamente se está moviendo con limitada autonomía dentro de un espacio de posibilidades preestablecidos, es por ello, que la emancipación no es ese simple destello ilustrado de entendimiento que nos

ayuda a tomar decisiones propias. La emancipación debe plantearse más allá de la autonomía, pues nadie tampoco, puede desprenderse de una imposición por sí solo.

Volviendo a la crítica, es una herramienta útil para la emancipación, pero no deja de ser un objeto de distanciamiento para el observador ante el espectáculo de los hechos y del ruido de la historia, que constantemente va definiendo la legitimidad de la labor del intelectual. Ahora bien, la crítica desde Kant, es un “proyecto que no cesa de formarse, de prolongarse, en sus alrededores, contra ella, a sus expensas, en la dirección de una filosofía por venir, quizás en el lugar de toda filosofía posible” (Op. Cit. 4) la crítica está incluso en la condición de toda filosofía posible, y en base a ello, es que no puede definirse como la mera mirada juzgadora de los límites por parte de un observador medido y distante, puesto que también comporta un modelo, una actitud de fondo que la atraviesa y que no necesariamente debe ser resistida por la teoría crítica, se trataría en palabras de Foucault de una actitud crítica. Esta última noción, es de gran importancia para poder plantear un pensamiento sobre la emancipación que no caiga ni el porvenir de la humanidad ni en los frustrados intentos del proyecto social.

f) Acercamientos entre crítica y emancipación

En una exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía del 27 mayo de 1978 titulada ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*), Michel Foucault plantea a partir del artículo de Kant sobre la Ilustración la pregunta por la crítica, y antes de explayarse en el análisis del gran proyecto crítico que a su vez va definiendo la filosofía, hace su propia advertencia de subordinación a la crítica en sí, y es que “la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: en un instrumento [...] todo eso hace que la crítica sea una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la moral, el derecho, la literatura, etc.” (Op. Cit. 5), no es más que un medio para un fin propuesto por un nudo de problematización temático, cuestionarnos los límites posibles dentro de la filosofía o la política, por ejemplo. Ahora bien, la emancipación no es una gran temática general, pero si es un fin propuesto para la filosofía que requiere de ejercicio crítico, y es que esta acción de salirse de esa mano que te tiene tomado, no simplemente requiere de una mirada especulativa, tampoco de una acción bruta si volvemos al problema de la teoría y la praxis, de la cabeza versus la mano, sino que exige una actitud, una actitud crítica que atañe al cuerpo.

La crítica no es simplemente una herramienta útil, puesto que hay algo de ella que trasciende la comodidad de la mirada, algo que tiene cierta familiaridad con la disposición moral o incluso con un imperativo (quizás allí la necesidad de Foucault de revisar a Kant), no en relación al deber moral pero sí con un ejercicio que te impulsa o te fuerza a liberarte de una imposición determinada, algo que Foucault denomina “la actitud crítica como una virtud en general” (Op. Cit. 5). Para este Autor, luego de siglo XV y XVI surge una nueva racionalidad del poder que caracteriza como gubernamentalidad, lo que sería un arte de gobernar por un lado, la conciencia a través de la pastoral cristiana, por ejemplo, y por otro lado, el gobierno sobre el cuerpo individual y social en lo que se ha desarrollado como anatomía política y biopolítica, cuestiones medulares en el trabajo de Foucault. A esta racionalización del gobierno sobre el cuerpo en general, surge indisociablemente el cuestionamiento a “¿Cómo no ser gobernado?”, y es que, a tal dominio pormenorizado sobre el cuerpo aparece también, una interrogante que demanda una impronta actitudinal y que según Foucault, no es de carácter pasional, sino una forma que incluso reviste un carácter jurídico: no ser gobernado de tal o cual manera, de tal cual forma particular de dominación. Foucault lo plantea de una forma simple y que es tremendamente importante: “en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de maneras de gobernar, se encuentra una cuestión perpetua que sería ‘cómo no ser gobernado’ [...] podríamos situar aquí lo que llamaríamos la actitud crítica.” (Op. Cit. 7). Así, se ha dado comienzo a una empresa crítica que se relaciona o se distancia en justa medida con la Aufklärung y que define los alcances y los límites de toda filosofía posible.

En un célebre trabajo publicado como epílogo a la segunda edición del libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermeneútica) publicado por la Chicago University Press en 1983, conocido como “El sujeto y el Poder”, Michel Foucault describe no solo sus intenciones de investigación enfocados en los mecanismos de poder y más que nada, en los procesos de subjetivación, sino que también, plantea una nueva labor de la filosofía desde Kant, un rol que aparejado con la crítica de la razón pura y la práctica que cuestiona los límites de la verdad y de la moral independiente de la experiencia, se trata de una crítica que cuestiona el poder de la racionalidad política, preguntándonos por los límites de ésta: “...el papel de la filosofía también ha sido vigilar los poderes excesivos de la racionalidad política. Y esto es pedirle demasiado”. (Foucault 1988: 4-5). El planteamiento no es muy distinto al de Adorno, la

diferencia yace en el ímpetu de liberación que cuestiona los límites del poder de la actitud crítica otorgándose incluso un derecho, por sobre la conciencia cabal de lo real propia de la teoría crítica, aunque ambos parten desde la misma base en Kant. Ahora bien, ¿En que consiste la actitud crítica? y finalmente ¿Qué podemos rescatar de ella para un pensamiento sobre la emancipación? Se rescatan dos cosas importantes:

No quiero ser gobernado de tal forma: la actitud crítica es una disposición virtuosa que se enfrenta con una forma particular de dominación, esto es de suma importancia, porque desde ahora el problema de la emancipación no podrá ser planteado en términos generales sin preguntarnos a la vez ¿De qué nos estamos emancipando? ¿Cuáles los mecanismo de control que nos someten y configuran nuestras formas de vida? y efectivamente, la salida de la minoría de edad y el servicio del propio entendimiento no es simplemente un ejercicio estoico de la razón que lucha contra su propia pereza y su falta de valor, ¿o es que acaso somos nuestros propios enemigos?, ¿Será la autonomía simplemente una cuestión de lucha entre pereza y valor? la actitud crítica nos invita a develar y prontamente revelarse contra una mano concreta que impone; ya sea contra un tipo particular de dominación en una institución académica, bajo un tipo de enseñanza o un tipo de evaluación, ya sea contra un tipo de dominio sexual dado en las relaciones afectivas o en incluso en los roles familiares; ya sea en la exclusión o discriminación de ciertos grupos de migrantes dentro del espacio público, o también, de ciertas comunidades de pueblos preexistentes que abogan por mayor autodeterminación y reconciliación de su cultura dentro de los Estados democráticos actuales. La emancipación es una lucha determinada de un cuerpo que se resiste y construye una nueva posición liberándose de un dominio concreto de subyugación, no es una lucha abstracta contra el orden general del sistema capital, es por ello también, que cae constantemente en la frustración cuando se plantea como proyecto, porque bajo esa proeza se pierde en el vacío teórico en cual, la filosofía trata de sobrevivir promoviendo el acontecimiento virtual de la revolución.

La actitud crítica puede llevar a la emancipación a una posición más concreta, incluso una técnica que rechaza cierto tipo particular de dominación. Foucault la define como: “el arte de no ser de tal modo gobernado.” (Foucault 2006: 8), y como arte, yace fundamentalmente en un cuerpo determinado por una existencia sometida, pero que a su vez, busca trasgredir al dominio sensible que le prescribe ciertas formas de decir, de ver, de actuar en el espacio público, o incluso, a su propia conciencia. Utilizando un ejemplo anterior, se trata de no querer ser

sometido a cierto tipo de educación, a cierta forma de encauzar la vida a través de un rumbo uniforme de autocontrol, es por tal, que emancipado no es simplemente quién está al servicio de su propio entendimiento, nadie puede emanciparse por sí solo o cree estarlo con respecto a los demás, no es quién decide sobre su vida postulando a una carrera universitaria o a un trabajo bien pagado, sino que es quién entiende que su vida no necesariamente debe regirse de tal o cual modo, quién puede crearse a sí mismo más allá de las posiciones que prescriben cómodamente un orden sensible de ser en la vida. Tampoco es una lucha encarnada que busca ir más allá de los límites, no se trata de un más allá, sino justamente de un más acá, de una acción mucho más cerca e incluso cotidiana, en donde uno o una se posiciona para aparecer de forma alternativa a ese orden determinado de lo sensible que me prescribe, por ejemplo, ¿cómo y para qué estudiar?, ¿Cuáles son los modelos prefigurados que rigen las sensibilidades en el estatus del trabajo? ¿Cómo es la estructura mental de mi oficio, de mis habilidades, incluso de mis deseos? ¿Cuál es el perfil del obrero, del ingeniero, del profesor, del médico, del político, del poeta, e incluso de la angustia ante parecer ser nadie bajo este dominio de lo sensible?, y ¿Por qué estos no solo gobiernan las formas concretas de ganarse la vida, del trabajo, sino un modo de ser en el mundo? Entonces emancipado no es saber elegir un perfil idóneo de preservación en el mundo, sino no querer ser gobernado en base a tal o cuál perfil dentro de un mundo estereotipado.

En Agosto de 1979, Michel Foucault es entrevistado por el filósofo Libanés Farrès Sassine, a razón de los distintos artículos que había publicado en medios europeos a favor de la revolución Iraní, manifestaciones que comienzan en enero de 1978 hasta Abril de 1979 con la declaración de Irán como República Islámica. En esta entrevista Foucault trata un concepto que tiene una cercanía con el concepto de emancipación y que incluso lo aborda como una labor del intelectual, se trata de la sublevación. Para Foucault la labor del intelectual es:

“...multiplicar por todas partes, o bien en todos los lugares donde sea posible, las ocasiones de sublevarse con respecto a lo dado, y de sublevarse no forzosamente ni siempre bajo la forma de la sublevación iraní, con 15 millones de personas en la calle, etc. etc. Uno se puede sublevar contra un tipo de relación, contra una relación sexual, uno puede sublevarse contra una forma de pedagogía, uno puede sublevarse contra un tipo de información [...] es una estrategia de sublevación, pero no de la sublevación global, universal y masiva, bajo la forma ‘estamos hartos de esta sociedad podrida tiremos todo a

la [...]’ Se trata de la sublevación diferenciada y analítica que muestra cuáles son los elementos de realidad que, en una civilización, se nos proponen como evidentes, naturales, dados por sentados y necesarios.” (Foucault 2019: 84 a 85)

Si bien Foucault también se vuelca a sí mismo hacía su propia labor y la utilidad de sus trabajos de investigación, es importante rescatar algo de su concepción sobre la actitud crítica y la sublevación, primero que consiste en un no querer ser gobernado de cierta forma, y segundo, en buscar una sublevación, es decir, un gesto trasgresor contra aquello que nos impone una forma de ser visible en el mundo y que se presenta como natural, pero, siempre desde el punto de vista de lo focalizado, como un arte que se desata contra un tipo de dominio de lo particular.

Esto último nos invita pensar si acaso ¿Ya no es posible hablar de emancipación como concepto global? efectivamente, carece el concepto teórico de sustento cuando se plantea en términos generales, por ejemplo, como emancipación de la humanidad. No obstante, esto no quiere decir que la emancipación solo dependa del punto de vista local desde donde se planteé, pero sí necesariamente parte en primera instancia desde un tipo de liberación respecto a un orden en particular; como una sublevación de los/as trabajadores/as que adoptan una nueva posición respecto a sus condiciones, pudiendo decidir por ellas mismas reconfigurando las relaciones de jerarquía inmersas en el trabajo, o; como una sublevación del profesor de se posiciona en frente al alumnado deformando el sistema tradicional de enseñanza de la explicación, del profesor maestro quién enseña y libera de la ignorancia a un conjunto de infantes que adolecen de conocimiento, y promueve de igual a igual un método de aprendizaje que potencia la voluntad de un cualquiera por sobre la competencia de unos pocos capacitados (Se trata de la noción de emancipación intelectual de Rancière que se verá en el siguiente capítulo) ¿Pueden los trabajadores esperar una apropiación de los medios de forma universal, para adoptar una nueva posición respecto a sus propias condiciones y decisiones en toda la sociedad? ¿Puede el profesorado volcarse a un nuevo tipo de enseñanza que transgreda la lógica de la reproducción de conocimiento explicativo en toda institución académica? en realidad, la respuesta es no, la apuesta es solo una concepción teórica que a gran escala de materialización social suele propagarse en sentimientos de decepción y frustración, pero esto no quita que la emancipación si tenga un alcance, pero un alcance que no puede medirse en términos de eficiencia, pues la lucha política por la recuperación de espacios en el trabajo, en la escuela, en la sexualidad, en el

conocimiento en general no puede medirse en términos de objetivos cuantitativos de logro, esto no se trata de éxitos y fracasos, pues la emancipación no debe plantearse como una empresa de la humanidad ni como una empresa social, pues caerá en la decepción de una ilusión irresoluta, y que, justamente por la naturaleza de cualquier institución formal, que tienen por objeto la reproducción de un estatus, ya sea en el trabajo, en la escuela, es que no se puede plantear como un proyecto a nivel social, esto excluye por supuesto, que se den experiencias de emancipación de los trabajadores dentro de la toma de espacios de liberación en una institución en particular, o que surjan experiencias de emancipación intelectual entre estudiantes y profesores dentro de la escuela, pero en resistencia de la naturaleza reproductista de la escuela. Entonces ¿Cómo entender su alcance? Básicamente por una cuestión de base, por ejemplo, para Foucault la sublevación es un acto correlativo a la racionalización del poder, en donde, si nos quieren gobernar de tal forma, entonces nos resistimos de tal manera, así también, surge la actitud crítica como un imperativo de resistencia, como un derecho de todos los pueblos, en donde, no se trata de una lucha universal, pero sí, universalmente la lucha surge como un imperativo a los modos que nos pretenden gobernar. Es imposible medir la efectividad de liberación de una práctica emancipatoria, pero es innegable que tiene un alcance que se propaga desde un ejercicio correlativo de resistencia ante un modo particular de dominación.

El Derecho de todos los pueblos. Volviendo a la conferencia sobre ¿Qué es la crítica? Foucault le otorga cierto revestimiento jurídico, puesto que resulta de una actitud que surge en contraposición a ciertas leyes que son consideradas injustas, esta injusticia supondría que existe algo que no se está respetando y que se trasgrede, algo que es, o que por lo menos, podría plantearse en delante como natural. algo inherente al ser humano, al pueblo en su conjunto como una humanidad de base y no de proyección, eso es el Derecho: “La crítica es, entonces, desde este punto de vista, frente al gobierno y la obediencia que exige, oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno, sea cual sea, se trate del monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia, deberá someterse” (Foucault 2006: 9). A esta nueva racionalización del poder que surge en Europa luego del Siglo XVI se le opone esta actitud crítica que debe presuponer de base la existencia de ciertos Derechos para lo cual afirmarse contra la mano dominadora para decir: no quiero ser gobernado de esa forma. Quizás, esta actitud que surge del cuerpo, ya sea persona, colectividad, grupo étnico o disidencia sexual, ese cuerpo que se afirma en la presunción de un Derecho, y que se ha ido construyendo

históricamente, es lo único universal en todo ejercicio emancipatorio. La dominación, la mano que adquiere distintas formas heterogéneas de control, es lo va cambiando.

En la entrevista citada anteriormente, Foucault también se refiere a este derecho como fuerza correlativa al poder, pero lo plantea desde la importancia que significa concebir los derechos humanos, no en su contenido en particular tanto derecho positivo, sino en su mera necesidad de establecerlos, puesto que los mecanismo de poder jamás se regularan a no ser de una contra carga que planteé el derecho, es decir, algo que no se puede seguir trasgrediendo:

“Los derechos humanos, los derechos en general, tienen historia. No existen los derechos universales. Pero es un hecho universal que existe el derecho. Y es universal la necesidad de que haya derecho. Ya que si no se opone un derecho a los actos del gobierno, si no se opone un derecho a los mecanismos y a los dispositivos de poder, entonces se desbocarán indefectiblemente, nunca se auto-restringirán” (Foucault 2019: 74-75)

No toda práctica emancipatoria tiene por objeto la reivindicación de derechos de un conjunto social, o por lo menos, no en el sentido positivista de la ley. Lo que está diciendo Foucault es que ante todo ejercicio de dominación se antepone una resistencia que debe presuponer un Derecho de base que sostenga en el fondo, el derecho que tengo o tenemos como iguales, y por el cual, puedo adoptar una posición distinta ante un orden determinado de subyugación, por ejemplo, considerar el derecho que un grupo étnico como pueblo preexistente tiene en un territorio que comparte (y que le ha sido arrebatado) con un Estado, o, considerar el derecho que tiene cada persona de auto-determinar su género en materia de sexualidad, si es que el género con el que ha nacido se presenta a sí mismo, como esta mano que te tiene prisionero y no te pertenece, entonces, hay una trasgresión que dentro del orden sensible de nuestros afectos y nuestras vivencias en el mundo se impone como una herida, aquí, el ejercicio emancipatorio tiene que ver con la reconfiguración del espacio para revertir esta situación, y no asumir la cómoda y sufrida posición de una víctima, que en muchos casos, tiene la mirada aguda de la crítica, pero muchas a veces cae en la autocomplacencia y en la búsqueda sesgada de derechos en el sentido positivista. Los derechos particulares de cada cuerpo social son un resultado de muchas luchas ganadas, y como bien sabemos, son creaciones históricas que el ser humano ha ganado para sí mismo, no obstante, la emancipación política e intelectual aboga por una nueva reconfiguración del espacio

en el orden sensible, esto es mucho más que un derecho a modo de compensación, es por eso que el derecho se toma aquí como un ejercicio de base correlativo a la dominación, no como el resultado de una indemnización.

En resumidas cuentas, lo que nos aporta la actitud crítica a la intención de pensar un concepto de emancipación más actualizado, y que por su puesto, pueda resolver el problema de su materialización más allá del porvenir de la humanidad y del proyecto social, es por un lado, que toda práctica emancipatoria parte de forma particular ante un determinado modo de dominación, la liberación no puede plantearse de forma universal, y por otro, y esto es lo único que puede plantearse como universal, es que surge como un ejercicio correlativo al poder, surge de una relación de subyugación en donde el trasgredido lucha para aparecer en el mundo desde otra posición.

g) ¿El proyecto social? Una reflexión sobre el tiempo

En función de lo que se ha visto tanto en Adorno como en Foucault, se sostiene que la emancipación no es un proyecto pensable de materialización ni para un futuro porvenir humano ni para el conjunto de lo social, pues ya en el primer capítulo se planteó el problema de la proeza épica de la emancipación con la deslegitimación de un relato, en donde la humanidad como sujeto en desarrollo se ha desintegrado y su fin directivo difuminado. Adorno trabajó en esta situación crítica a partir de los hechos acaecidos en la primera mitad del siglo XX en Europa y la amenaza latente de la barbarie que ha puesto en marcha, a juicio de él, la necesidad de un proyecto basado en la educación política de la población para no perder el horizonte de la emancipación, pero que esta vez, atienda a lo actual, a un presente fracturado en donde la gente deba recuperar el vínculo y el compromiso con la transformación de la realidad, y así ésta, no se nos presente como una entidad fija e inmutable, en donde, solo nos adecuamos como individuos que compiten dentro de un mercado mundial. No obstante, tampoco es pertinente plantear el problema de la materialización de la emancipación a partir de un proyecto con alcance al conjunto de la sociedad.

El problema está en la noción de proyecto y su relación con el tiempo, puesto que concebir la emancipación como un trabajo a realizar conlleva lamentablemente a situarnos ante el problema de las metas a futuro y los logros esperados en el tiempo. Como se ha mencionado recientemente, las prácticas emancipatorias tienen una propagación incalculable de base, puesto

que su acto de liberación trata de una voluntad que busca ejercerse y contagiarse, pero la universalización de esta voluntad deviene en decepción y frustración cuando se mide bajo la lógica del éxito y del fracaso, y este resultado es una cuestión latente en muchas indagaciones sobre el mismo concepto de emancipación que nacen justamente, de experiencias históricas que nos hacen reflexionar sobre lo que podríamos llamar, cierta decadencia o fracaso social, junto con ello, nos hacen interrogarnos: ¿Qué hemos hecho mal? Justamente porque el proyecto planteado no ha logrado llevarse a cabo. A continuación, se presentan dos planteamientos importantes sobre la emancipación que surgen a raíz de dos acontecimientos históricos, en donde no solo se trata simplemente de la pregunta, un tanto ingenua, sobre el fracaso como sociedad, sino que la decepción nos lleva incluso, a redefinir la labor del intelectual y poner en entredicho la vigencia del concepto de emancipación. Por otro lado, el sentir desesperanzado que surge de la resolución de ciertos hechos históricos, ha llevado a algunos pensadores a una indagación más exhaustiva sobre el concepto de emancipación, relacionándolo a prácticas más cercanas y atingentes a experiencias propias de un cuerpo dentro del conjunto de lo social.

El primero es Jacques Rancière, en donde, luego de los hechos de mayo de 1968 en Francia y tras separarse intelectualmente del que había sido uno de sus maestros, Louis Althusser, Rancière se distancia de la mirada instrumental que la tradición marxista sostenía sobre el proletariado, ya que lo reduce a una mera pieza de engranaje para un fin mayor, uno que versa sobre su propia liberación, guiada en conjunto por el intelectual quién lo ilumina con una conciencia, para que el obrero logre comprender la opresión de la cual debe liberarse; para ser libre, debes entender primero porque no lo eres. De esto, por ejemplo, trata el primer trabajo de Rancière “La lección de Althusser” de 1974 en donde se aleja de esta perspectiva de los intelectuales de izquierda y de su reposicionamiento doctrinario, que miran desde la posición crítica, el movimiento en conjunto del obrero y del estudiante, reconfigurando una vez más, la lucha segregada de la acción proletaria en el trabajo manual y de la teoría intelectual de una cabeza guiada por una conciencia de clase¹⁶. En reiteradas ocasiones, Rancière ha mencionado las intenciones de esta obra y de sus

¹⁶ Esto se relaciona también con una postura no solo Althusser sino del Partido Comunista Francés, en donde, su posición desde mayo del 68, siempre estuvo aparejada con una redefinición de la labor del intelectual, en la medida, en que actualizando su función específica en la sociedad también revive la labor de la filosofía, creando una necesidad en la ciencia, en los especialistas. El proyecto althusseriano para Rancière consta de una redirección teórica del marxismo que establece lo que puede o no decirse, que establece como enemigo al humanismo de la burguesía ilustrada, al idealismo. Pierde de vista la lucha de clases en sí y al obrero como tal, y reactualiza el conflicto clásico de Marx entre el materialismo y el idealismo: “La filosofía, al convertirse en ‘lucha de clases de la teoría’, se metió en la escuela de ese nuevo poder. Y ejerce ese poder de ‘representación’ del proletariado en

investigaciones en adelante, por ejemplo, en una entrevista realizada por el escritor marroquí Edmond El Malech en 1981 para el periódico *Le Monde*, explicita: “Fui a parar al ámbito de la historia por los callejones sin salida que surgieron de la gran idea de los años 1968-1970: la unión de la contestación intelectual y el combate obrero. Para entender el fracaso o la subversión de los discursos y de las prácticas marxistas, quise volver a los años cuarenta y cincuenta del siglo XIX.” (Rancière 2011: 24) Rancière adopta otra posición, ya no para hablar de los obreros y del proyecto del cual deben hacerse parte, sino para hacer el ejercicio de hacerlos hablar, buscar la voz del que no contaba con discurso para la tradición marxista sino solo con manos para la apropiación de medios de producción, esto a raíz de la indagación de archivo de los artesanos del movimiento sansimoniano del siglo XIX. Así, luego sobre su obra “La noche de los proletarios” de 1981 menciona que: “frente a los teóricos utopistas y jóvenes burgueses bienintencionados, que quieren curar sus miserias y promover el trabajo del futuro, esos artesanos vuelven a poner en juego la pregunta inaugural de la filosofía: ¿quién tiene derecho a pensar?” (Op. Cit. 29). Esto es sumamente significativo, porque vuelca la pregunta por la emancipación no hacia un proyecto de mejora de una realidad opresora, sino que se pregunta derechamente, ¿Quién tiene el derecho hablar? como un derecho de base, actual, en donde estamos parados y no como una ilusión. La igualdad es un universal político que se presupone como axioma y no como una meta a alcanzar (la cuestión de la igualdad sigue en el siguiente capítulo). También nos permite pensar una cercanía con la emancipación puesto que afirma que el obrero habla, tiene una voz, y que su cuerpo en gran medida no solo se compone de una mano trabajadora, sino que vive o por lo menos desea, vivir en más que un tiempo de trabajo y un tiempo de descanso para volver eventualmente a trabajar. También tiene el derecho a hablar, a leer, a escribir, a hacerse parte del orden sensible desde otros tiempos distintos a del trabajo manual.

Por lo anterior, se deduce el problema del proyecto y la noción de tiempo. La emancipación no puede plantearse como un proyecto social porque esto irremediablemente nos llevaría a medir y juzgar en función del tiempo; si efectivamente hay una liberación total de la opresión, como si el desprendimiento de cierto dominio fuese un desplazamiento entre un punto de partida y otro

relación con los ‘intelectuales pequeño burgueses’, para enseñarles a reconocer a ellos también los verdaderos motivos de su insatisfacción o de su revuelta, para designarles sus auténticos enemigos y mostrarles cuán insuficientes son sus recursos para afrontarlos; para demostrarles a los eruditos que se interrogan sobre su relación con el poder que su auténtico enemigo es el idealismo, y a los intelectuales rebeldes que, ante todo, deben luchar contra el contagio del humanismo.” (Rancière 2013: 138).

de destinación final, y la verdad es que los logros no solo no son totales, sino que ni siquiera pueden desprenderse dentro de una hoja de ruta o de un cierto itinerario de emancipación. El ejercicio de salirse de la mano que te tiene tomado es una experiencia de base que busca propagarse, puesto que como se ha planteado, nadie se emancipa por sí solo ni cree estarlo del resto, y así, esta trasgresión respecto del orden sensible tiende contagiarse, pero estipularlo como una acción que espera réditos sostenidos en el tiempo, solo nos llevaría a un nuevo orden de dominación en donde el tiempo es medido bajo el parámetro del éxito y del fracaso de los procesos sociales. No obstante, la reflexión sobre los hechos históricos que nos llevan a la decepción de cualquier proeza de emancipación, también nos llevan a repensar el concepto en experiencias más cercanas.

El segundo ejemplo es de la filósofa colombiana Laura Quintana, quien en la introducción de su trabajo titulado “La Política de los Cuerpos: emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière” del 2020, hay tratamiento en específico en donde ella misma sitúa la reflexión: ¿Por qué podríamos hablar emancipación en el acontecer mundial? y la verdad es que ella avanza un poco más allá del análisis crítico de Adorno que recae en la barbarie en que se ha detenido la civilización a raíz del fascismo, para Quintana, hay ciertas condiciones de las democracias representativas o *consensuales* (término sacado de Rancière)¹⁷ y de sus prácticas neoliberales, que desfavorecen o despotencian el deseo de un cuerpo para emanciparse de cierto dominio o régimen sensible, puesto que niegan la posibilidad de una ruptura o una forma diferente de hacerse visible en el espacio público. Antes de recabar en la propuesta de Quintana, es preciso ver como sitúa la reflexión en el acontecer mundial, puesto para ella existen hechos preocupantes: “el Brexit, el triunfo de Trump, las políticas antiinmigrantes en varios países de la Unión Europea, la victoria de opciones de derecha radical en varias latitudes, entre otros.” (Quintana 2020: 26) y más particularmente, en lo que ella sincera: “En mi caso, y en el de muchos colombianos, el acontecimiento político reciente más perturbador fue la derrota del «Sí»

¹⁷ La noción de democracia consensual es planteado por Jacques Rancière, en relación a lo que son las democracias actuales, en donde las prácticas gubernamentales tiene por función la identificación de las partes de la sociedad con los dispositivos institucionales, por ejemplo, los partidos políticos. El consenso es borrar el litigio y el conflicto en que la parte de los sin-parte, de aquellos que quedan fuera de todo dispositivo institucional luchan por aparecer en el espacio público y en lo que es asunto de todos. “El consenso presupone partes que ya están definidas y que solo abogan por sus intereses: “el consenso es un régimen determinado de lo sensible. Es el régimen en que se presupone que las partes ya están dadas, su comunidad constituida y la cuenta de su palabra es idéntica a su ejecución lingüística. De modo que lo que presupone el consenso es la desaparición de toda diferencia entre parte de un litigio y parte de la sociedad. Es la desaparición del dispositivo de la apariencia, de la cuenta errónea y del litigio abierto, por el nombre de pueblo y el vacío de su libertad. Es, en suma, la desaparición de la política.” (Rancière 1996: 130).

en el plebiscito que, a fines de 2016, buscaba refrendar los acuerdos de paz firmados por el gobierno nacional y las FARC, después de cuatro años de arduas negociaciones y de una guerra de más de 50 años.” (Op. Cit. 27). A primera vista, el rechazo a este acuerdo de paz más una seguidilla de eventos políticos a escala mundial, relacionados con el recrudecimiento de los vínculos entre la misma ciudadanía y los grupos sociales que la componen, han hecho que la pregunta de la emancipación política de estos grupos, más la emancipación intelectual de las personas y su posibilidad de pensar en la autonomía para sí y los demás, estén mermadas por un sistema que de golpe, agotan todas las iniciativas que tienen la pretensión de proyectarse a escala social, y que a su vez, cosa más preocupantes, resulta ser que las mismas personas niegan estas posibilidades. Ahora bien, lo interesante de la lectura de Quintana, es que no analiza estos acontecimientos desde el sentir del fracaso y la decepción, agregando además, que esa lectura es una visión propia de algunos espíritus intelectuales que ven al conjunto de la población como desfavorecida de su propia intelectualidad, o por lo menos, cegada por la ignorancia, “Y con esto la presunción de que es tarea del intelectual crítico poner al descubierto las redes de poder que sujetan a la gente y que esta no estaría pudiendo ver” (Op. Cit. 30). Pues esto no se trata de la ceguera de las personas ni de las pretensiones de los letrados en iluminar a la población para que no tropiecen una vez más, ante las marañas de los mecanismos de poder. Si bien, se asume que las políticas propias de las democracias consensuales tiene un carácter de *desposesión* de los cuerpos (término sacado de Butler y Athanasiou), que sus efectos se traducen en una deslocalización de su situación y de su interdependencia como cuerpo, como materialidad que se compone, por ejemplo, de experiencias colectivas. También, los resultados de estas políticas democráticas que ha significado más segregación de la población, han llevado a la autora a buscar ejemplos de experiencias emancipadoras que no se caigan en la noción del proyecto social ilustrado por algunos espíritus letrados, sino en experiencias más cercanas y locales de autogestión, en donde ciertos grupos sociales han sabido como confrontar ciertas lógicas de dominación desde sus propias grietas, e incluso con sus propios mecanismos, para propiciar espacios en donde se potencie lo común y no la segregación social, todo esto, a partir de la reflexión política instaurada por el mismo Rancière: “me interesa mostrar cómo los planteamientos de Rancière sobre la acción política y su lógica de desacuerdo pueden traducirse en propuestas de movimientos populares emancipatorios, que están confrontando dispositivos y efectos del consensualismo y, en particular, sus formas de desposesión de la potencia común de

los cuerpos para intervenir en sus circunstancias.” (Op. Cit. 39). Más adelante se analizará en detalle la propuesta de Quintana y algunos ejemplos que indaga.

Entonces, a partir de las intenciones que han motivado las indagaciones sobre experiencias de emancipación política e intelectual tanto en Rancière como en Quintana, es que no podemos pensar la emancipación como un proyecto, puesto que, a la luz de los hechos históricos que han surgido ya sea como confrontación de las democracias consensuales (como lo fue mayo del 68 en Francia) o como prácticas políticas que surgen justamente como fomento del ejercicio democrático (plebiscito de Colombia 2016), pareciera ser que siempre, una y otra vez, la realidad nos golpea de toda pretensión de cambio total y las lógicas de dominación comienzan a re-articular la posición de los cuerpos y su sentir en el orden público. No obstante, también, no podemos negar la potencia que ciertas experiencias colectivas de emancipación han desarticulado localmente las lógicas de dominación, y que naturalmente, también buscan propagarse en la medida que tratan hacerse parte desde un nuevo orden de lo sensible, tanto en el espacio público como en la intervención de lo común.

En resumen, el fracaso de los planteamientos elevados de ciertos espíritus letrados que buscan concientizar a la población, y que siempre recaen en la decepción de los hechos políticos que dominan la contingencia de las políticas de las democracias consensuales, ha llevado a otros pensadores a buscar experiencias más cercanas de autonomía y de autogestión en ciertos grupos de la población, incluso, haciéndolos hablar y no hablar por ellos como si fuesen una pieza de un cambio que la humanidad tiene por fin mayor. La palestra de la actualidad ha llevado al intelectual a bajarse del podio, puesto que ya no logra conducir el espíritu de una masa oyente hacia su mejor porvenir, y tampoco, ha logrado concientizar a esta masa segregada de su propia desgracia para luchar contra la opresión. Ahora, al parecer, dentro de las lógicas de la dominación existen grietas que ciertas personas, grupos sociales, trabajadores, mujeres, disidencias, etnias, migrantes, han sabido aprovechar para romper una lógica impositiva que los obliga a comportarse y modelar bajo cierta voz una existencia preestablecida. Entonces, resulta que la búsqueda por un nuevo posicionamiento del cuerpo en su existencia sensible, siempre estuvo en sí, en la grieta que conlleva por ser oprimido como trabajador, ser subvalorada como mujer, ser incivilizado como etnia, ser anormal como disidencia, ser extranjero como migrantes, y del deseo correlativo de trasgredir esa dominación, esa capacidad dada en su voluntad y que es

la posibilidad de sacarse esa mano en particular, que lo tiene tomado. Así pues, en la palestra de la actualidad no hay que volcar la mirada hacia el horizonte unívoco de la humanidad.

Finalmente, hay que realizar una pequeña reflexión sobre el tiempo para plantear un concepto de emancipación pertinente a la actualidad. El 29 de Octubre del 2012, Jacques Rancière pronuncia una conferencia realizada en Bogotá, durante la apertura de la *V Cátedra Colombofrancesa de Altos Estudios: Estética, Arte y Sociedad*, titulada por él mismo como: ¿Ha pasado el tiempo de la emancipación? En esta exposición, nos habla de los problemas de entender la emancipación como una cuestión temporal, a saber, como si fuese una inquietud filosófica con sus posibilidades de realización desde un proyecto del pasado. El primer problema de ver la emancipación como un relato del pasado es que supone una lógica del tiempo que: “se articula con la construcción de un espacio de pensamiento que separa dos categorías de sujetos: los que se dejan llevar por el espacio de la superficie y los que saben leer la realidad del movimiento profundo” (Rancière 2014: 20). La lógica del tiempo lineal con planteamientos sobre la emancipación, supone que hay gente que no logra ver la opresión y que se deja llevar por el torrente de una normalidad impuesta, y por otro lado, intelectuales que ven por debajo de esa normalidad los mecanismos de poder que construyen una realidad de superficie que domina al ciego que no ha sido ilustrado. Esto parte de una base que supone un imposible, la posibilidad misma de ilustrar a toda la población, asumiendo que ella misma adolece de la capacidad de superarse y entiendo la linealidad del tiempo como un paso de superación de la ignorancia a la sapiencia. Subestimamos tanto a la masa uniforme de la población inculta que los hechos solo nos llevan a un fracaso de cualquier proyecto ilustrado, así constantemente, debe surgir la necesidad del intelectual iluminador que se juega la vida por una labor casi de beneficencia. Esto se relaciona con lo que se mencionó anteriormente, de ver el rol del intelectual como un gestor virtual de acontecimientos, es decir, de ver en los intersticios de la racionalidad del poder, en sus prácticas políticas y sus mecanismos de control, la necesidad constante de sublevación ante una realidad impuesta de la cual estamos todos siendo controlados, pero que algunos en su desventurada condición de oprimidos, no se han percatado.

Esto nos lleva a un segundo problema planteado por Rancière, la emancipación se concibe como un relato del pasado porque pertenece a una forma de temporalidad en donde su posibilidad surge de su imposibilidad, es decir, hay una dependencia de su contrario, así por ejemplo: “el maestro ejerce su autoridad para transmitir el saber por el cual sus alumnos serán

iguales; el capitalismo crea la riqueza y las formas de trabajo cooperativo que harán su ruina posible” (Op. Cit. 21) Bajo esta lógica, son los mismos gestores de la dominación quienes nos tendrían que dar los recursos necesarios para acabar con ellos mismos, pero también supone, que la condición de miseria y opresión absoluta es el primer punto para comprender la necesidad de liberación. Básicamente, solo el estudio y la denuncia de los excesos de la racionalidad del poder nos lleva a la necesidad de desprendernos de ellos, quienes no se encaminan hacia esa denuncia vuelven a esta superficie de la dominación mencionada en el primer punto. Se entiende que en la emancipación si existe una actitud crítica que denuncia los mecanismos de poder como un ejercicio correlativo a éste, es decir, evidentemente, solo ante formas particulares de dominación nos desprendemos, nadie se libera por sí solo ni tampoco de la nada, o de lo que no sabe, pero este gesto trasgresor no es un paso de la ignorancia hacia la luz del conocimiento, de ese saber que las mismas lógicas de dominación te sustentan.

Entonces ¿De qué se trata? se trata de romper esta misma lógica del tiempo, ésta que nos hace entender una línea uniforme en donde la emancipación se logrará como si fuese un objetivo en el tiempo, en el cual unos desposeídos obtendrán por gracia del discurso ilustrado, una liberación de la miseria a la que pertenecen. El tiempo no es un depositario de objetivos obtenidos, el tiempo “antes de ser la línea tendida de lo que era hacia lo que será, es una forma de vida, o, en mis términos, una distribución de lo sensible”. (Op. Cit. 21)¹⁸ el tiempo es un reparto que define y establece los roles y las funciones de los cuerpos, de las colectividades, de las mismas personas en el espacio público y de lo común, por ende, lo que determina su misma forma de vida y articula sus capacidades, por ejemplo; el tiempo del trabajo manual y el tiempo para el trabajo intelectual como un conjunto complementario, pero que no puede franquearse (cada vez que el intelectual le urge definir su acción frente al cuestionamiento de su utilidad, solo refuerza esta línea divisoria); el tiempo para el trabajo en general de la vida pública en el hombre y tiempo

¹⁸ El término en francés es *Partage*, y ha sido traducido como *distribución de lo sensible* para la publicación de este artículo por Ricardo Arcos-Palma, no obstante, también ha sido traducido como *reparto de lo sensible*. y si bien, habrá un tratamiento en específico sobre este concepto en el próximo capítulo, por lo pronto, podemos citar un artículo titulado como: del reparto de lo sensible y de las relaciones que establece entre la política y la estética, para comprender en que consiste: “Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas [...] El ciudadano, dice Aristóteles, es aquel que tiene parte en el hecho de gobernar y de ser gobernado. Pero otra forma de reparto precede a este tener parte: aquel que determina a los que tiene parte en él. El animal hablante, dice Aristóteles, es un animal político. Pero el esclavo, si es que comprende el lenguaje no lo “posee”. Los artesanos, dice Platón, no pueden ocuparse de cosas comunes porque no tienen el tiempo de dedicarse a otra cosa que su trabajo.” (Rancière 2009a: 9).

para la labor doméstica y la vida privada de la mujer. En resumen, el tiempo únicamente que tengo para definirme en base a un rol establecido en el orden de lo sensible.

No se trata de una realidad subalterna y oculta que está siendo dominada por una superficie engañosa, sino que se trata de la distribución de lo sensible en base al tiempo que define nuestras formas de vida. El tiempo como una forma de vida, es también una construcción, no como otra realidad, sino como la que vivimos simplemente, y “la dominación le otorga sus divisiones y sus ritmos, sus agendas y sus programas en el corto y largo término, desde las horas de clase y las equivalencias de los programas universitarios hasta los ritmos del trabajo –lo que quiere decir también el esparcimiento y del desempleo...” (Op. Cit. 25). Por ende, el tiempo de la emancipación pasa necesariamente con ese cuestionamiento sobre el tiempo y las capacidades para cada cuál: ¿o es que no tengo el derecho a pensar?, ¿o es que no soy parte también del discurso?, ¿o es que debo encausar mi vida bajo la lógica determinada?, la emancipación es la ruptura del tiempo de la dominación, es donde en momentos singulares, los cuerpos han probados sus capacidades como iguales a cualquiera, fracturando el orden sensible de la dominación que los preestablecía hacia otras funciones de adaptación al orden imperante. Por ello mismo, no puede plantearse como un proyecto social, sobre todo, como un objetivo propio de una institución, porque la institución por esencia evalúa un objetivo sostenido en el tiempo, así, pierde todo sentido de efectividad que una escuela tenga por objetivo: la emancipación de las personas, *te enseñaremos a pensar por ti mismo*. Esto porque la emancipación no es ese ejercicio de iluminación de la ignorancia hasta el conocimiento, y porque, se trata de un cuestionamiento que nos hace vivir varios tiempos y ritmos a la vez. “La emancipación demanda vivir en varios tiempos a la vez. Las formas de subjetivación por las cuales individuos y colectivos toman sus distancias en relación con los imperativos de su condición son a la vez rupturas en el tejido sensible de la dominación y en las maneras de vivir en su marco.” (Op. Cit. 26). No se trata de ese destello de iluminación que nos permite desterrar los demonios de una realidad omnipresente, para develar la composición de sus elementos hacia la creación de una nueva realidad (en el caso de Adorno), como si lo real escondiese un secreto primigenio en donde emana su poder de transformación, un poder que el común de la población no logra sostener si no es perpetrado en su conciencia, como la esperanza de salida de su propia opresión, la esperanza que todos los pueblos tiene por derecho, por un segmento ilustrado de la población que actualiza su quehacer redefiniendo su labor en la medida busca, ya no el porvenir de la

humanidad, la necesidad de pensar y escribir el presente para resistir los mecanismos de poder (como en el caso de Foucault). Tiene que ver con la ruptura con ese tiempo lineal que es propio de la dominación, es decir, no del resquebrajamiento de capas de realidades superficiales sino de lógicas que definen formas de vida, así la emancipación, es una *torsión* (Término sacado de Quintana y que se analizará en el cuarto capítulo) del cuerpo sobre una lógica de dominación que le impone una forma de decir, de ver, de hacer, de existir no solo en el espacio público, sino que de su propia sensibilidad. Toda ruptura de esa lógica sensible de la dominación parte en la medida que nos cuestionamos: ¿quién tiene el Derecho? ¿Quién tiene la capacidad para hacer tal o cual cosa? ¿No es que acaso somos iguales? ese desafío propio del deseo y la voluntad de un cuerpo y que es correlativo a cualquier tipo particular de dominación, es lo que está de base en toda practica emancipante, y tiene a la igualdad, como único axioma y no como meta universal de proyección.

h) ¿Qué sucede con el intelectual? La emancipación como acto político

A lo largo de esta indagación, constantemente se ha problematizado la figura del intelectual, en donde por un lado, se reivindica su postura en la medida que piensa y escribe el presente y así mismo, con el ejercicio crítico que evalúa y juzga lo real, reconfigura los límites de toda filosofía posible. Esto sucede tanto en Theodor W. Adorno como en Michel Foucault. Por otro lado, se cuestiona la crítica del intelectual que se instala cómodamente con la medida racional del observador, no porque la emancipación sea algo de acción y la crítica sea algo simplemente del orden intelectual, sino porque la emancipación se trata de desacoplarse, de cuestionar los roles cuando son definidos por lógicas de dominación, por ejemplo, cuando la tradición marxista observo al obrero como una pieza más dentro de un complemento de transformación social, en donde a ellos, no les correspondía habérselas con el discurso. Así mismo, por un lado, lo que se rescata de Theodor W. Adorno es la capacidad de pensar la filosofía como un proyecto de necesidad actual para la emancipación de las personas, y porque es una exigencia de la democracia. Lo que se rescata de Foucault, es la actitud crítica como un ejercicio de sublevación ante cualquier forma de dominación particular y cercana, es decir, más allá del proyecto social está la necesidad crítica de resistir a los mecanismos del poder más próximos, incluso en los roles inmersos en la familia, justamente porque estos no se regulan por sí solos. No obstante, ambos están pensando en el sujeto ilustrado, en la reposición de la figura del intelectual en

donde, sí no actualiza su función en el devenir histórico, quedaría en la deriva del vacío teórico, o lo que es peor, acoplado a las lógicas del mercado del capital cognitivo, en donde, solo hace valer su función como valor de cambio, de mera transmisión de conocimiento tipo mercancía.

Pensar la emancipación como programa de alcance social es indisoluble de la figura del intelectual, puesto que prefigura una dotación de sujetos que ven lo real y pueden concebir su transformación, y otros que se suben al carro del entusiasmo ilustrado, o simplemente son ilusos y prefieren dejarse llevar, esto es básicamente vivir el tiempo lineal de la dominación en donde la liberación es una utopía, por ende, su proyecto un fracaso. Entonces ¿Qué sucede con el intelectual?, tener una noción de emancipación más vinculante con nuestras experiencias de vida y nuestras realidades más cercanas amerita reevaluar la figura del intelectual, y para ello es preciso plantearse algunas preguntas: ¿Acaso todos podemos ser intelectuales?, ¿Qué significa ser un intelectual? ¿Ser intelectual significa ser un sujeto en particular? Esto es sumamente importante, porque nos lleva a comprender que la intelectualidad es un acto inspirador de pensamiento que tiene todo ser pensante, y que no se limita a las proyecciones de los intelectuales. Las utopías así son lugares imposibles porque siempre fueron pensadas por sujetos, que para el común de la población, serán sujetos imposibles. Son lugares demasiado lejanos para permitirnos ser pensados.

En Octubre de 1997 en un texto publicado en la revista *Lignes* sobre la cuestión del intelectual, el mismo Jacques Rancière nos da algunas pistas para entender ¿De qué se trata ser intelectual? Lo primero es que “es un adjetivo que no se aplica a individuos, que especifica como actos de pensamiento. Actuar con el pensamiento es propio de todos, por ende, nadie en particular” (Rancière 2010: 65) intelectual se relaciona con actos del pensamiento, naturalmente esto implica dos cosas importantes, por un lado, nadie está excepto de tener experiencias llenas de intelectualidad, aunque nuestros tiempos y ritmos de vida no se aboquen conscientemente a ellas como lo haría un estudiante o un profesional, incluso, a veces, cuestionamos dentro de nuestras formas de vida dominadas por tiempos de trabajo agobiantes y descansos saturados de sobre-estimulación, si en realidad tenemos actos de pensamientos. Por otro lado, nadie puede atribuirse la exclusividad como sujeto intelectual, y así, redefinir su posición dentro del espectro social, justamente porque distancia, a otro tipo de sujeto pensante con la dignidad que le es plena a través del pensamiento. Pero ¿Acaso ser intelectual no significa nada?

Lo segundo para Rancière es que realmente significa algo, es una denominación dentro de una repartición de lo sensible que nos dice: “están aquellos cuya tarea es pensar y aquellos cuya tarea no lo es [...] Los que no piensan son aquellos que no tiene el ocio de pensar, los que no son considerados como seres pensantes que participan en el pensamiento y los asuntos comunes” (Op. Cit. 66) Aquí volvemos a lo planteado por el tiempo y la lógica de la dominación que distribuye formas de vida, una que se aboca al pensamiento y lo que es propio de todos, y otra forma de vida que no requiere de este ejercicio intelectual sino que solo se enfoca a su trabajo. Es una diferencia que no tiene que ver con capacidades naturales o biológicas, sino que solo con designaciones sociales. Aquí se funda una primera tautología de desigualdad según Rancière, en donde, se afirma que piensan solo los que deben pensar, para los demás, no es menester perder el tiempo sobre los asuntos públicos y comunes, ya la vida le suficientemente difícil para discutir lo significativo que puede tener el empleo de la palabra, del discurso.

Ahora bien, para Rancière hay un tercer punto importante, es lo que vincula a la emancipación con lo intelectual, pero que a su vez, le brinda una connotación política. Hay una segunda tautología que se relaciona con la igualdad, y es aquella que efectivamente cuestiona la designación social del pensamiento y la palabra, y que justamente se plantea, como se ha mencionado ¿Quién tiene el derecho a pensar?, presuponiendo que pensamiento es un acto perteneciente a todo ser pensante y que no puede ser atribuido a un sujeto en específico. Aquí se genera una gran paradoja, y un choque entre estas dos tautologías, y es que hay que presuponer que todos somos igualmente capaces de pensar para que comprender que se nos ha estado quitando el derecho de hacerlo, para entender que existe desigual en ese reparto. Esta confrontación es inherentemente política, puesto que enfrenta un sujeto que se atribuye el discurso y otro que se hace parte también del discurso, justamente porque no le era considerado como una voz legítima, como un igual. Aquí la posición de un cuerpo colectivo, como los trabajadores, las mujeres, las disidentes, las etnias, que no eran asumidas como un igual dentro de una lógica de dominación con un discurso imperante, respecto por ejemplo, del derecho a huelga, de los roles establecidos en el trabajo y en la familia, la heteronorma, o, la autodeterminación en su propio territorio en los ejemplos mencionados, se transforma en un acto político que parte de la base emancipante de la presunción de igualdad, y que fuerza al cuerpo a posicionarse desde otra lógica. La emancipación en la presunción igualitaria de base inicia un proceso de subjetivación política, absolutamente problemático y nunca homogéneo, pero por lo menos,

surge como una experiencia próxima de resistencia a una dominación en particular y no como el ejercicio medido de un crítico espectador.

“Un manifiesto de intelectuales –respecto a una guerra, una huelga, una ley, etc.- es algo distinto a una aglomeración de mentes ilustradas que frente a una situación de conflicto ofrecen el punto de vista de la ciencia objetiva, del pensamiento desinteresado o de la moral universalista. Es una subjetivación polémica de la relación entre la tautología igualitaria implicada en el primer sentido de la palabra intelectual y la tautología desigual implicada en el segundo. Esta puesta en escena de la contradicción es característica de cualquier subjetivación política.” (Op. Cit. 67)

Lo que se plantea es que la emancipación más que ser un acto intelectual propio del pensamiento, y según lo expuesto, tampoco excluyente de algunos sujetos, es un acto político en donde un cuerpo se posiciona como un igual ante una lógica de dominación determinada. Ahora bien, hay diferencias importantes entre emancipación y política, y que se relacionan fundamentalmente con la subjetivación, pues, la política conlleva la constitución no menos problemática, en el sentido de que nunca es homogénea, de sujetos políticos. La subjetivación política es una desidentificación de una asignación dada, sería como desprenderse una naturalidad que se presupone y que define un comportamiento, más que todo, es una multiplicidad que comienza a trasgredir el orden impuesto, o la lógica policial, como plantea Rancière¹⁹. Esto se analizará en detalle en el siguiente capítulo.

Habiendo planteado el problema de la emancipación como proyecto social en base al tiempo, en donde se desprende que no puede ser planteada a partir de un programa de objetivos por lograr, y rescatando cuestiones importantes de la crítica, fundamentalmente de la actitud crítica de Foucault, en donde se entiende que la emancipación es ante un tipo de dominación particular

¹⁹ La noción de policía y de política de Rancière se describen en el próximo capítulo, no obstante, para comprender lo que es una subjetivación política, el autor utiliza el ejemplo del proletariado no como un *ethos* colectivo, sino como una multiplicidad que toma la palabra: “Se trata de un diálogo ejemplar en ocasión del proceso sustanciado en 1832 al revolucionario Auguste Blanqui. Al solicitarle el presidente del tribunal que indique su profesión, responde simplemente: ‘Proletario’. Respuesta ante la cual el presidente objeta de inmediato: ‘Esa no es una profesión’, sin perjuicio de escuchar en seguida la réplica del acusado: ‘Esa la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos’ [...] La clase de los proletariados en la cual Blanqui hace profesión de incluirse no es en modo alguno identificable con un grupo social. Los proletarios no son ni los trabajadores manuales, ni las clases laboriosas. Son la clase de los incontados, que no existe más que en la declaración misma por la cual se cuentan como quienes no son contados.” (Rancière 1996: 55).

y nunca en general, ya sea como sujeto de la humanidad o teniendo por objeto la liberación contra todo orden global del capital.

Para finalizar nos surgen varios problemas, uno de ellos es que la emancipación tiende a perderse en un acto que por muy singular y significativo que sea, justamente por su cercanía y particularidad, se disipa en la simplicidad de lo cotidiano y se vuelve insostenible de ser prolongado en el tiempo, así, uno de los problemas más sustanciales, incluso desde el ámbito institucional, y por cierto que es uno de los objetivos cardinales para Laura Quintana²⁰: es promover prácticas emancipatorias en la población que sean sostenidas en el tiempo incluso por los mecanismos institucionales. En adelante, se revisarán las propuestas sobre emancipación de Ranciere y Quintana, en el caso del primero entender la emancipación como un acto político, y en el caso de la segunda partiremos del siguiente problema: si ya no es la humanidad, ni menos la sociedad en su conjunto, ¿cuál es el sujeto de la emancipación? ya se nombrado de alguna forma: la emancipación es un acto político que atañe al cuerpo. Con ello se sostiene, que sí efectivamente la emancipación tiene un alcance, y que no puede ser planteada si no es en proyección hacia una liberación más prolongada, de hecho, nadie puede creer estar liberado si no es en función de propagar está liberación, entonces, la siguiente pregunta es ¿Cuál es el alcance de la emancipación?

²⁰ Para Laura Quintana las prácticas emancipatorias pueden utilizar mecanismos propios del orden de lo establecido, por ejemplo, una lucha por la reivindicación de derechos, ahora bien, en ese sentido, las instituciones no son excluyentes de experiencias emancipatorias, y en una democracia activa, deben cumplir el rol de fomentar los espacios de distorsión del orden sensible para que los intervinientes de lo común puedan aparecer con un discurso vinculante, allí la emancipación se mide su efectividad: “Podría decirse entonces que la cuestión de la efectividad está estrechamente conectada con la pregunta por las condiciones de la acción política, pues parecería que aquella tiene que ver con prolongar en el mundo las ocasiones y condiciones en que tal acción puede emerger: la efectividad tiene que ver, así, con abrir nuevos caminos y, con esto, condiciones para que puedan desplegarse nuevos procesos de subjetivación política. Pero prolongar es también instituir nuevos caminos sirviéndose de algunos nudos que pueden tejerse en espacios, experiencias, formas instituidas, para cuestionar desde estas condiciones aquello que, en esto mismo instituido, reproduce relaciones de desigualdad” (Quintana 2018: 447-448).

SEGUNDA PARTE:
¿CUÁL ES EL ALCANCE DE LA EMANCIPACIÓN?

Capítulo 3

La Emancipación Intelectual como una Acción Política

“*Sí crees que todo el mundo que te rodea está compuesto de idiotas satisfechos de su condición. ¿Por qué quieres cambiarlo? Más aún, ¿con quiénes quieres emprender la tarea de cambiarlo?*” (Rancière 2006b: 89)

a) ¿Una desventura intelectual?

Luego de un recorrido de 10 meses por todo el extenso territorio de Chile, el político e intelectual Tangredo Pinochet Le-Brun²¹, emprende una nueva travesía que lo llevará a concluir con desaliento y con una genuina rabia de indignación, una tesis que ya venía lamentando desde su viaje de Arica a Punta Arenas: que el inquilino chileno es un animal de carga.

Con una aguda mirada crítica, un lenguaje irónico pero profundamente honesto, Tangredo se propone el objetivo de realizar: “el examen de la vida nacional desde uno a otro confín de la República” (Pinochet 1970: 83). Son numerosos los sujetos y las condiciones de vida con las cuales dice haber interactuado en su primer periplo por Chile: desde una conversación en un opulento palacio de un gerente de la industria carbonera en Coronel; hasta el compartimiento de un mate o un humilde banquete en los conventillos en donde habitan a las clases bajas de las urbes, aquellas que componen el residuo obrero de la industria y la producción nacional. En uno de estos sujetos en particular, Tangredo delineará una visión pesimista y desalentadora de la vida nacional; en el inquilino.

¿En qué consiste esta nueva travesía de Tangredo? En un afán de recabar toda experiencia posible sobre las diversas formas de vida que componen una nación recientemente centenaria, Tangredo Pinochet decide realizar un viaje para experimentar en carne y hueso, lo que es la vida del inquilino en las haciendas de los campos chilenos, como si el transcurso de un par de jornadas habitando en los fundos de la zona central del país, pudiera quebrantar una empatía imposible en donde la voz periodística de este intelectual ilustrado, fuese un discurso canalizador

²¹ Tangredo Pinochet Le-Brun (1879-1957) fue un periodista autodidacta, un crítico social, un profesor de inglés de profesión titulado en el instituto pedagógico de la Universidad de Chile (1914) además, fue rector de la Escuela de Artes y Oficio (actual Universidad de Santiago de Chile). También fue un político que fundó el Partido Nacionalista entre los años 1910 y 1914. Formó parte de la generación del centenario de intelectuales y entre sus obras más destacadas se encuentra: *la conquista de Chile en el siglo XX* de 1909 e *Inquilinos en la Hacienda de su Excelencia* de 1916, en donde, realiza una fuerte crítica a como el imperialismo extranjero extraer los recursos nacionales, y, una aguda crítica a las condiciones inhumanas en que viven los inquilinos en las Haciendas chilenas.

del ruido del inquilinaje que llena el fondo de una República que se dibuja con demasiada perspectiva, con demasiado desfase. El viaje es a una localidad rural cercana y continúa a la línea férrea de Talca, llamada la Hacienda de Camarico ¿Por qué esta Hacienda en particular? porque es la Hacienda del aquel entonces presidente de la República Juan Luis Sanfuentes durante los años 1915 y 1920. Junto con un amigo periodista y un joven abogado quién hace de su secretario, Tangredo viajará vestido de inquilino hacia Camarico para pedir trabajo y experimentar como tal la condición social del inquilino, su intención es realizar toda una etnografía de la vida campestre de la nación. Las crónicas y eventuales reflexiones de esta travesía serán publicadas prontamente como folletos en el diario *La Opinión* entre los días 10 y 24 de Marzo de 1916 y su narración está dirigida directamente a su Excelencia, al mismo presidente Sanfuentes.

Las conclusiones, como se mencionó anteriormente, son pesimistas y desalentadoras respecto a la realidad que viven los inquilinos en este país, y sobre todo, por la diferencia inconmensurable que existe entre una república que busca luego de cien años de independencia, afirmarse democráticamente con discusiones en torno a las ideas liberales, radicales y conservadoras propias de la élite política en esa época, como si el conjunto de la población fuese considerada, o siquiera tomase parte conciente y deliberativa de estas discusiones. ¿Puede acaso el inquilino tener ideas políticas?, ¿Es el inquilino un animal político como tal? Para Tangredo, el inquilino ha sido arrojado a una condición de sustento y supervivencia cercana al salvajismo, exonerado de toda posibilidad de tiempo y espacio para la vida intelectual, y por ende, para la organización política, solo transcurre su jornada entre el trabajo forzado de sol a sol del labrantío y el tiempo para el descanso que es solo una pausa necesaria para la recomposición del cuerpo y las fuerza física. El inquilino es un animal de carga, condicionado en todo su entorno para ser naturalizado como animal de carga, como una bestia apolítica. Estas no son dos realidades distintas, sino un desfase de dos lógicas que articulan dos tiempos distintos, y como bien se planteó en términos de Rancière, el tiempo es un modo determinante de distribuir y establecer modos de vida. Dentro de su estadía en los alrededores de la Hacienda de Camarico, Tangredo describe en detalle la vida de los inquilinos haciendo hincapié en su distribución horaria, puesto que ella no solo define una rutina laboral, sino la composición casi ritualista de la vida misma. Así explícita Tangredo el diario vivir de los inquilinos en la Hacienda de Camarico a su Excelencia Sanfuentes:

Se trabaja en vuestra hacienda de sol a sol. Se come un pan de desayuno, sin café, ni té, sin agua caliente; un plato de porotos a medio día, sin pan; y otro pan al concluir el día. Después de esto, la bestia humana de vuestro campo no va a un dormitorio a desnudarse; se tira en un montón de paja a toda intemperie, y al día siguiente se levanta, sin lavarse, desperezándose y principiando de nuevo a trabajar de sol a sol y comer una galleta en la mañana, otro plato de porotos a medio día, y otra galleta al declinar la tarde. (Op. Cit. 98)

La vida del inquilino expresa una distribución del tiempo que define distintas formas de vida que no solo consolidan el trabajo con sus momentos respectivos para la labor bruta y la alimentación, sino que también establecen un entorno en donde se desenvuelve su vida familiar, su propia intimidad. Sin techo, sin el espacio considerado para el desarrollo de la vida privada, los inquilinos son desprovistos de toda consideración, ya no solo de la vida pública, sino que también de la vida privada, puesto que están a merced de la intemperie, es decir, a una condición de animal de carga. Aquí no se trata de dos realidades distintas, de una realidad de la clase acomodada y una realidad de los desafortunados, de los oprimidos, sino de una misma lógica que distribuyen un tiempo, en donde una gran parte de la población no ha sido considerada, sino que solo es lo que resulto, lo que quedó afuera del desarrollo y el progreso de un país joven.

Las conclusiones de Tangredo manifiestan este desfase de una élite que discute el acontecer nacional y un residuo obrero que sobrevive en los campos, y que representa la mayor cantidad de personas de la población. Su tesis es tajante, ni siquiera se trata del ignorante que el intelectual debe fascinar para despertar un interés crítico que lo haga revelarse ante su condición, sino más bien de seres no considerados en la discusión pública de las ideas, tampoco se trata de individuos que defienden o resisten su conformidad o disconformidad ante el orden existente, se trata simplemente de animales de carga. Lo que está afuera del horizonte mismo de posibilidad de humanidad para el mismo presidente de la República, lo que está afuera de la ciudadanía mandatada.

Yo habría juzgado con pesimismo, habría mirado con ojos empañados, que me hicieron llegar a la conclusión desalentadora de que el inquilino chileno es una bestia de carga, un animal, no un ciudadano consciente de una República Democrática.

Yo he dicho, Excelencia – cuando se asegura que el ochenta por ciento de Chile es liberal y que sólo un veinte por ciento es conservador – que ésta es una impostura; que la verdad es que el noventa por ciento de la población de Chile no es nada, ni demócrata, ni liberal, no conservadora, ni radical. Puede una vaca ser liberal democrática, Excelentísimo Señor? Puede un inquilino chileno ser conservador o radical? Puede tener ideas políticas? (...) es una recua de animales, a quiénes se les tiene deliberadamente en este estado de salvajismo por el torcido criterio de una oligarquía de ideas sociales rancias...” (Op. Cit. 83 – 84)

Ahora bien, ante esta descripción de una jornada diaria y de una reflexión abrumadora sobre la realidad de los inquilinos a comienzo del siglo XX en Chile, es loable considerar que cualquier proceso de liberación de sus condiciones miserables, suponga un fortalecimiento de sus facultades racionales integrándolos a un sistema de educación acorde a lo que podría pretender cualquier país en vías de desarrollo. La educación sería la herramienta principal de mejora de las condiciones de vida para cualquier persona, para cualquier familia, es en definitiva, la meta de cualquier sistema público para mitigar los efectos de las desigualdades sociales tanto económicas como las culturales. ¿Es la educación una herramienta para liberarnos de la miseria?, ¿Es la educación la mejor arma para emancipar a las personas de sus propias condiciones de precariedad? Indudablemente lo es, la educación es uno de los medios más eficaces para la emancipación intelectual, por ende, un instrumento para acceder a mejores condiciones de vida, no obstante, no es el resultado de una formación integral compuesta de valores y principios que fortalecen el desarrollo espiritual e intelectual en cada persona, todo lo contrario, parte como un cuestionamiento a cualquier tipo de identificación en el orden existente, por ende, es una trasgresión a cualquier sistema educativo.

El problema yace en que la emancipación intelectual, como resultado de una acción en donde un cuerpo adopta una nueva posición en un tiempo y en un espacio en el cual no era considerado, no es una cuestión medible en el tiempo. La trasgresión ante una lógica que impone un modo de vida no es calculable, aunque tenga intenciones de proyectarse en adelante, lo que sucede es que esa voluntad que desea propagarse puede perfectamente sucumbir ante lógicas adversas que apaciguan el ánimo y la convicción de cualquier proyecto, no obstante, no podemos desmerecer una voluntad que se desprende de una dominación en particular aunque no tenga éxito en sus

pretensiones futuras. Un estudiante puede discutir sobre su proceso de aprendizaje y hacerse parte de su evaluación, incluso, podría considerar que no necesita ser evaluado, aún así, el sistema de promoción escolar en base a la calificación y la asistencia a la escuela, y los exámenes de selección para entrar a la educación superior, pueden perfectamente sofocar superficialmente cualquier intención de proyección social de revelación a los sistema de evaluación y de rendimiento de la educación, no obstante, el ejercicio de hacerse parte de su propio aprendizaje constituye sin reparo una acción emancipadora, independiente si el estudiante logra algún mérito académico.

La emancipación intelectual aflora en todo su esplendor cuando discute con la educación tradicional, ya que la educación es un proceso consustancial a la vida misma y supone una adaptación al orden imperante, es un medio de reproducción social. Una persona puede acceder a todos grados que la academia te permite alcanzar, pero no por ello puede decirse que es emancipada si comporta su vida bajo los mismos estándares de la academia, que por cierto, son excesivamente demandantes y funcionan como un filtro elitista para la intelectualidad de toda sociedad. Entonces, la pregunta interesante de realizar sería ¿Pueden las personas, más allá de cualquier grado académico, o incluso, que no hayan sido parte de algún sistema público de educación, emanciparse? Por muy necesaria que sea la educación en toda sociedad, toda experiencia emancipante surge en los quiebres, en las grietas, en lo que deja afuera pero que emerge allí mismo como una demanda, como una exigencia, de los sistemas escolares, de la institucionalidad, por ende, no es necesario ser educado para emanciparse.

Tangredo Pinochet nos describirá con desgarrador testimonio un hecho que bien puede definirse como una aventura o una desventura intelectual; aventura porque sí constituye una experiencia por lo menos inspiradora de emancipación, y una vivencia manifiesta de la voluntad que desea hacerse parte de aquello que no había sido considerada, como por ejemplo, el acceso de los inquilinos a la educación, pero desventura; porque forma parte de una experiencia dolorosa en donde la voluntad de unos inquilinos de recibir educación es acallada por una impostura que solo los considera como animales de carga. Lo que sucede es lo siguiente: Tangredo, el periodista y el abogado vestidos como inquilinos, luego de no conseguir trabajo como peón en la Hacienda del presidente, deambulan por los fundos observando y conversando con los mismos inquilinos. En una oportunidad, dialogan con la profesora de la pequeña escuela de la Hacienda, y que es arrendada por el Estado, es decir, el fisco le paga al mandatario por mantener el recinto como

escuela rural, no obstante, Tangredo pregunta si hay muchos niños estudiando en la escuela, a lo que ella responde que no, justamente porque se dedican a trabajar en los campos, incluso, aquellos de seis años. Luego, el relato de la profesora y la reflexión de Tangredo dice:

Un día vinieron varios inquilinos a pedirme que les hiciera clases de noche; querían aprender. No tuvieron ocasión antes. No tenían tiempo en el día. Querían clases nocturnas. Me ofrecieron pagarme dos pesos al mes cada uno. Yo acepte. Se alcanzaron a juntar treinta y dos en mis clases. Venían con mucho gusto. Pero... tuve que cerrar esa escuela porque el visitador, después de hablar con el administrador de la hacienda, no le gustó la idea. Los inquilinos lo sintieron mucho, pero no se pudo. A mí me sobraba voluntad, y a los inquilinos también, pero no se podía.

No se podía Excelencia. No se podía. Es claro, la bestia tiene que seguir siendo bestia. Bestia, bestia, hasta la consumación de los siglos. Si un destello de inteligencia brota en aquellas almas rústicas; si el paso del ferrocarril les dice algo más a ellos que a las vacas de vuestro fundo y enciende una chispa en sus cerebros, hay que apagarla; hay que buscar, Excelencia, toda el agua del océano, si es necesario, y apagarla. Sí, apagarla, apagarla, apagarla. Hay que perpetuar la bestia. (Op. Cit. 105 – 106)

¿Es necesario buscar en los baúles de la historia alguna experiencia romántica de emancipación para dar cabida a su realización más allá de su imaginario? Como el relato judío sobre el sabio Hillel, quién siendo joven y pobre, pero con deseos de estudiar, sobrevive con un poco de dinero cortando leña, lo que no le alcanza para acceder a la educación de una de las academias de Jerusalén. Una noche de invierno, Hillel sube al techo de la academia y a través de una luz se dispone a prestar atención. Hillel con el cansancio se queda dormido y un nevazón lo cubre por la madrugada. Al día siguiente, los académicos al percatarse de la situación y de las intenciones de Hillel, lo admitieron en la academia sin la necesidad de que pagará las cuotas, “No les importó que estuviera mal vestido, sin un centavo, que hubiera emigrado recientemente de Babilonia y su familia fuera desconocida: era, a todas luces, un estudiante” (Walzer 2015: 212)²² Este relato que guarda cierta semblanza mítica, expresa los resultados fructíferos de una voluntad

²² Relato sacado en: Walzer, Michael (2015): *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica. México D.F.

que se desata trasgrediendo la lógica dominante de una educación que filtra en base al estatus y la riqueza, y que consigue con ello, hacerse parte de aquello en que no había sido considerado. La singularidad de esta anécdota representa toda una aventura intelectual. Ahora bien, esta historia tiene un final feliz, y no sucede lo mismo con los inquilinos en la hacienda de su excelencia, ¿Acaso no expresa el relato de la joven profesora toda una experiencia de aventura intelectual?, ¿Acaso no han logrado los inquilinos emanciparse respecto a una lógica de dominación que los determinaba como animales de carga? Es incuestionable que la historia de los inquilinos no constituye una trasgresión efectiva del tiempo y del espacio que los consignaba a la bestialidad, pero no podemos negar que si manifiesta lo que en definitiva sustenta toda práctica emancipatoria, la voluntad y el deseo. No se trata del servicio de nuestro propio entendimiento como un acto autónomo, sino de la voluntad trasgredir una dominación en particular, el deseo de un cuerpo de adoptar una nueva posición en un espacio sensible en el cuál no había sido considerado. “Si la emancipación significa algo, es acaso el rechazo a esa distribución de roles, lugares e identidades, que otorgan realidad empírica a los trabajadores e inquietudes estéticas o intelectuales a los otros.” (Rancière 2006b: 88), y esto es justamente lo que hacen los inquilinos, rechazar una designación que los conformaba simplemente como animales de carga, e independientemente de cualquier utilidad o beneficio económico, y desprovisto de un ejercicio profundo de reflexión crítica a sus condiciones impuestas, esta experiencia solo manifiesta una voluntad: ellos querían aprender.

En este sentido, la emancipación no es simplemente que lo que podemos concebir en términos ideales a partir de experiencias singulares, es lo que resulta cuando los cuerpos desean y prueban lo que son capaces de hacer, no obstante, ¿Cuál es el alcance real que puede tener? si la voluntad de un par de inquilinos se propaga llegando hasta treinta y dos estudiantes, y si la voluntad de la profesora en enseñar estaba de sobra, ¿Cómo es posible sostener la materialización de ese deseo cuando la institucionalidad juega en contra? La tesis de este capítulo es que la emancipación intelectual no es simplemente una aventura intelectual de unos pocos, sino una experiencia colectiva de trasgresión que busca propagarse y contagiarse, por ende, tiene un carácter político. En adelante, se realizará una lectura sobre la noción de emancipación intelectual de Jacques Rancière y cuáles son las cercanías y distancias que guarda con la política.

b) El carácter político en la trasgresión

La emancipación es una acción política, y así como el concepto de emancipación no puede ser situado en un terreno fijo para ser definido sustancialmente, a lo más se tiene como referencia la etimología casi metafórica de la cual se compone; la acción de liberarse de la mano que te tiene tomado. La política tampoco tiene campos definidos ni objetos que sean propios. Aún sí, se entiende que la emancipación es una acción política, aunque tampoco es preciso homologar ambos conceptos.

Ya se han brindado ciertas ideas para entender el concepto de emancipación, por ejemplo; una acción de trasgresión ante una lógica de dominación determinada, en donde, uno o más cuerpos prueban lo que pueden hacer como un cualquiera, teniendo de principio la verificación de la igualdad (cuestión que se desarrollará más adelante), y si bien, esto nos permite tener una base para concebir y apreciar el concepto en una dimensión tanto práctica como general, las distinciones que existen son derivaciones deducibles de la lógica de dominación particular en la cual todo cuerpo se insta a doblegar. Es en los quiebres y en las grietas de la dominación lo que en definitiva mueve a las personas y a los grupos sociales a preguntarse por su posición en el espacio sensible al cual pertenecen, movilizándolos hacia una consideración de sus capacidades y de su incidencia en la vida pública y cotidiana. Así, por tanto, no hay un recetario de liberación que provenga más allá de toda lógica de dominación. Lo que puede hacer un cuerpo para liberarse de una impostura no proviene de una experiencia sublime o de un imaginario idílico, es más cercana aún, ya que la emancipación siempre se tratará de lo que pueden hacer los cuerpos y no de lo que podrían hacer en un campo más allá de toda lógica de dominación imperante. Con ello, tampoco podemos plantear una metodología que nos pueda orientar hacia el: ¿Cómo emanciparse? Esto es porque no hay pedagogía establecida, y además, porque el tratamiento de su materialización a la realidad; de las intenciones que puedan existir para dar cabida a la trasgresión de cualquier orden de impostura sensible, van en contracorriente de las vanguardias pedagógicas y todo proyecto de sistematización social.

Entonces el problema ya deja de ser una cuestión de materialización, como si se tratara de algo que podamos implementar en la sociedad o en nosotros mismos, sino que se trata de un asunto de propagación y de contagio, es algo que resulta de estas acciones de trasgresión cuando las personas inmersas en ello se potencian entre ellas, de lo contrario, no hay materialización posible ya que no hay una voluntad desatada. Siendo así, el problema no es pedagógico y no se sitúa

simplemente en la escuela ni en alguna institución en particular, sino que es político y ocurre en la medida que atraviesa la institucionalidad, como una interpelación que fuerza a la voluntad de dos o más personas a trasgredir y adoptar una nueva posición en donde están siendo determinadas. Ahora bien, hay que entender bien qué es la política, sin segregarla a un campo delimitado de la teoría y la práctica como tal, sino que simplemente evidenciarla en ciertas acciones en donde justamente, las voluntades de ciertos cuerpos han probado lo que son capaces de hacer como cualquiera, ya sea en prácticas sociales que intervienen en los asuntos públicos, como en situaciones más cercanas en cada persona, e incluso cotidianas.

¿En qué consisten esas acciones, esos encuentros que evidencian el carácter político de la emancipación intelectual? Ya es una tradición actual en la filosofía considerar a la política como algo polémico, como lo que resulta de una acción conflictiva, problemática o incluso beligerante en la organización de las personas. Existen muchas definiciones que tienen ese carácter político. A objeto de esta indagación, no es pertinente realizar una esencialidad atemporal de lo que en realidad ha sido la política en la historia de los seres humanos, sino que se rescata ese carácter polémico de lo político, para entender que la emancipación es la acción trasgresora que comienza, o que por lo menos hace presente, lo polémico de toda acción política, además también supone un tratamiento a esa problematización que inicia. Entonces, la emancipación como la acción de trasgresión –el carácter polémico- de un cuerpo que prueba lo que es capaz de hacer con su base en la igualdad adoptando una nueva posición en el espacio sensible –el tratamiento- es un asunto político.

Veamos una de las célebres nociones de la actividad política en Rancière: “Hay política cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos heterogéneos. El primero es el proceso policial (...) El segundo es el proceso de la igualdad [política].” (Rancière 1996: 46). La política está en el encuentro de dos procesos heterogéneos: la policía y la igualdad o bien, llamado realmente la política. Antes de ir con el análisis de cada uno, es imprescindible despejar cualquier intención de fijar en estos dos conceptos realidades opuestas; como identidades constitutivas que luchan entre sí, sino que se trata de dos lógicas que establecen una cartografía sensible en la composición y en la distribución de los cuerpos, así lo político surge en el encuentro (o desencuentro) entre quienes cuestionan aquellas asignaciones, no son “dos territorios o campos de lo que es o debe ser, sino dos lógicas, una que delimita lo que es, debe ser y puede ser, y otra que lo desembala, cuestiona, desestabiliza, reconfigura.” (Quintana 2018: 454). Esto quiere decir

que no existe algo que por esencia pertenezca a un proceso u otro, incluso podríamos recabar en que algunos procesos que son parte de la lógica policial, como la educación, pueden emanciparse en la medida en que quienes están inmersos en sus determinaciones, pueden trasgredir sus métodos en función de reconfigurar su composición y ser considerados a partir de una nueva sensibilidad en el aprendizaje. Cuando nos preguntamos sobre lo que está dejando de lado la educación, estamos hablando de un proceso político porque hay algo que el orden policial no considera, y surge una práctica emancipante en la medida en que los cuerpos implicados en esa consideración discriminante de la policía, exigen una reconfiguración del orden sensible de la educación, probando ser capaces como cualquiera.

¿Qué es la policía? no se trata simplemente de los agentes constitutivos de todo mecanismo de control o dispositivos de poder que podemos ver desplegados en la sociedad²³, la lógica policial se extiende más allá de lo institucional porque determinada sensibilidades en la distribución de las funciones y las capacidades de quienes las ejercen. La policía es un diálogo constante de consentimiento y de aceptación implícita entre las partes que constituyen una comunidad. “Consiste en organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento, y descansa en la distribución jerárquica de lugares y funciones.” (Rancière 2006a: 17). ¿Cómo comprender esta lógica policial justamente desde esta consideración sensible? Veamos cómo opera la policía a partir del relato de Tangredo Pinochet a propósito del inquilino en Chile.

Este periodista autodidacta disfrazado de inquilino junto con su secretario y un obrero como tal, deben comprar en boletería los pasajes para trasladarse en tren hacia y desde la Hacienda de su Excelencia, además de los relatos que exhiben la discriminación y los abusos que deben interiorizar solo a razón de su vestimenta, la indignación del intelectual se devela en la descripción absolutamente policiaca de la experiencia de viajar en el carro de tercera clase, a saber, el modo habitual en que viajan todos los inquilinos un día domingo:

²³ Hay cercanía entre lo que plantea Michel Foucault y Jacques Rancière a propósito de los mecanismos de poder y las lógicas policiales, ya que ambos suponen que la dominación atraviesa la institucionalidad, no segregándola a espacios de encierro y de exclusión, sino que se expresa con más efectividad en nuestras formas de vida, ahora bien, la actividad política para Rancière surge con la trasgresión a esas formas de vida dominantes, dándonos a entender que lo político no está preconstituido, es parte de un encuentro en particular entre la política y la igualdad, distanciándose, así como Foucault, de analizar lo política como una teoría sobre el Poder: “El concepto de poder permite concluir desde un ‘todo es policial’ a un ‘todo es político’. Ahora bien, la consecuencia no es buena. Si todo es político, nada lo es. Sí, por lo tanto, es importante mostrar, como lo hizo magistralmente Michel Foucault, que el orden policial se extiende mucho más allá de sus instituciones y técnicas especializadas, es igualmente importante decir que nada es en sí mismo político, por el solo hecho de que en él ejerzan relaciones de poder. Para que una cosa sea política, es preciso que dé lugar al encuentro de la lógica policial y la lógica igualitaria, el cual nunca está preconstituido.” (Rancière 1996: 48)

“El trato que reciben los pasajeros de tercera es trato de perros, de animales, no de hombres. Esto no lo podéis imaginar, Excelencia, si no observáis como lo he hecho yo.

El carro de tercera, Excelentísimo Señor, es, además, una cantina alcohólica fiscal y obligatoria, ¿Cómo así?, pensaréis. Muy sencillamente, en tercera clase no se pone agua para que beban los pasajeros, y en estos días de horrible calor, el cantinero pasea las botellas de cerveza ante los ojos de los sedientos. Así os explicaréis, Excelencia, que habiendo ido temprano, en la mañana, en viaje a vuestra Hacienda, con ese gran calor, con esa inmensidad de sub hombres en el carro, el propio calor hiciera a cada uno pedir una botella de cerveza.

En el carro, Excelencia, hay que confesarlo, no hay ningún letrero que diga: “Se obliga a consumir cerveza y se hace bajar en la próxima estación al que no consuma”.

Ese letrero no está, creo yo, porque no se necesita. Todos tienen que beber; hay sanción automática. Más aún, Excelencia; sabéis que se ha dictado una ley de cierre de cantinas.

Todo el mundo debe cerrar sus tabernas, el domingo; pero el Fisco no cierra esta cantina alcohólica obligatoria, los domingos.” (Pinochet 1970: 94).

El orden policial no simplemente está en lo que mandata y prohíbe la Ley, ya en este relato se hace hincapié en una ausencia de ella, pero que sin embargo, representa en todo su ejercicio lo que es la policía. Se trata de la disposición sensible en la cual los cuerpos son arrojados, teniendo a su vez, cierta aceptación explícita o implícita de su proceder, pues quienes podrían negarse al consumo de alcohol cuando hace calor y no hay agua para beber. La policía se trata de un reparto sensible, en donde, provistos de un medio insigne del progreso como lo es el tren para transcurrir el tiempo de trabajo y el tiempo del descanso; el tiempo del campo y el tiempo de la ciudad, en realidad, estos inquilinos son tratados como bestias ya que están fuera de toda consideración lógica de humanidad, son solo fuerza bruta, o como Tangredo lo menciona recurrentemente, son animales de carga, y así se mantienen cuando hacinados, ni siquiera son provistos de agua. Con ello, resulta que un camarero ofrece cervezas cuando, por ejemplo, en los días domingos no se pueden vender por disposición legal, por supuesto, no es necesario que opere la ley con sus agentes para segregar a un conjunto de la población, ya desplazados como un residuo del

progreso; como aquello que no considera en su avanzada, los inquilinos quedan allí en la mera aceptación de una consideración excluyente, pero que a su vez define un modo de ser sensible, uno que perfila al inquilino no solo como animal de carga, sino como un alcohólico.

El camarero no es un agente de la policía en el sentido estricto de la palabra, pues no es mandado por el Estado para alcoholizar a los inquilinos, simplemente podríamos decir que el aprovecha la ocasión para hacer un negocio, no obstante, hay un modo de visibilidad impuesto en estos inquilinos que el camarero hace latente. Un componente manifiesto de esta visibilidad recae extrañamente en la libertad, es decir, así como son tratados como animales gozan de cierta libertad marginal, una libertad que carece de voluntad conciente sino que es pura facticidad. El inquilinaje en Chile comporta de alguna manera ese carácter del pueblo, del *demos*, que Rancière advierte en la organización de la *polis* ateniense, en aquellos que no siendo esclavos, también de otro tipo de exclusión, están sumidos como cuerpos parlantes al vacío, o más bien, al ruido del trabajo y la reproducción en contraposición de los ciudadanos hombres libres, con propiedades y mayores de veintiún años, que facultados del *logos* pueden discutir sobre los asuntos públicos porque gozan del tiempo y de las capacidades para discutir sobre lo bueno y lo útil en la organización de las personas. La libertad como pura facticidad es la exclusión de todo tipo de actividad deliberativa en relación a la organización de sus vidas, de sus jornadas rutinarias, es una exclusión del tiempo porque, como se mencionó anteriormente, el tiempo es una lógica de dominación que distribuye jerárquicamente quienes son capaces y quienes no, y así también, el inquilino divaga en una facticidad que lo desintegra entre el tiempo del trabajo y el tiempo del descanso del cuerpo, y solo en un pequeño espacio de libertad sin ley que transcurre entre el trabajo y el descanso, no le queda otra oportunidad que tomar alcohol para saciar la sed.

¿En qué consiste esta libertad? es lo que constituye al pueblo para Rancière, y la verdad es lo que determina al inquilino también: “la libertad –que es simplemente la cualidad de quienes no tienen ninguna otra: ni mérito, ni riqueza- se cuenta al mismo tiempo como la virtud común.” (Rancière 1996: 22) La libertad como facticidad tiene dos características que la hacen sumamente problemática, y que van a ser la base para entender la actividad política. Primero: no es una propiedad, no es algo que nos pertenezca por el simple hecho de ser sujetos racionales, y que a su vez, se ejerce con autonomía individual estableciendo límites que reconocen la libertad de los demás. Esto es una libertad contradictoria que solo aparece en su imposibilidad, es decir, estableciendo límites. Segundo, no siendo una propiedad, la libertad como facticidad es una

calidad, es una afección como resultado de lo que Rancière denominada una cuenta errónea, de los sin-parte, aquellos que son solo considerados como un ruido para la organización racional de las personas en toda comunidad. Tangredo lo expresa tajantemente: “¿Puede una vaca ser liberal?” (Pinochet 1970: 84), pero esta libertad es una cualidad común, no es una propiedad que aísla estableciendo márgenes y jerarquías, sino que es una libertad desplegada en la carencia de estos inquilinos. Ahora bien, esto hace que la libertad sea una cuestión común, y además, la vuelve sumamente polémica, puesto que esta desconsideración hacia los sin-parte, es un daño que no solo infringe y perfila un sujeto tipo víctima, sino que también moviliza; aquellos que no tuvieron nada, ahora pueden exigir todo, estableciendo una acción política ya que esa libertad común que no era nada ahora cuestiona el orden policial exigiendo visibilidad desde una nueva consideración, así como los inquilinos quisieron aprender, transformar el ruido en voz racional, en *logos*, ¿Acaso no podemos también ir a la escuela?, ¿Acaso no podemos tener ideas liberales o conservas también?. “Lo que no tiene parte –los pobres antiguos, el tercer estado o el proletario moderno- no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo. Pero también es a través de la existencia de esa parte de los sin parte, de esa nada que es todo, que la comunidad existe como comunidad política, es decir, dividida por un litigio fundamental” (Rancière 1996: 23). Este litigio fundamental es lo que en definitiva constituye la política, y ese litigio también es lo que en términos prácticos puede devenir en una trasgresión de una lógica de dominación en particular.

c) La subjetivación política de un cualquiera

La política no consiste simplemente en la organización conciente y reciproca de las personas, no se trata de la discusión sobre los interés de cada agrupación o colectivo social, como liberales y conservadores; de la derecha o de la izquierda, la política no está en una sesión del parlamento, pues la suposición de unidades integradas en la distribución y la lucha por los poderes políticos gubernamentales ya es una configuración policial, sino que hay política en el litigio, y fundamentalmente cuando logra trasgredir un orden existente. El trabajo, el transporte, el descanso y la educación dada a los inquilinos no es una práctica política como tal, sino que la trasgresión a como se ha naturalizado un transporte que los visibiliza como alcohólicos y una educación que no puede otorgarse, ya que los inquilinos deben trabajar desde los seis años de sol a sol, esa es una actividad política que comienza con una emancipación intelectual que tuvieron los inquilinos porque verifican que ellos también quieren aprender como cualquiera. En el quiebre

de esas lógicas que van más allá de la institución está lo política: “La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte.” (Op. Cit. 25).

Ahora bien, la libertad es pura facticidad, es una afección de la cuenta errónea que no determina nunca de constituirse como una identidad política, sino que es simplemente una cualidad sin propiedad que reúne y reagrupa a los *sin-parte*, de una forma heterogénea, pues la educación de los inquilinos no determinará que ellos se afilien deliberativamente a un partido político, así como, que el mismo hecho de que reciban educación no quiere decir que logren pensar por sí mismos, y quebrar el tutelaje en el más puro sentido kantiano. El inquilino que no ha sido considerado en el espacio público y que transita en los márgenes del sistema escolar, tiene la libertad como una virtud común, y esa cualidad común solo nos permite apreciar que toda acción transgresora de esa dominación que pretende ser naturalizada, es una experiencia hacia lo inaudito. La política abre un campo hacia lo inaudito de los *sin-parte*, y no una identidad conciliadora con el orden de lo existente, esa experiencia es la emancipación. El querer aprender de los inquilinos no es un paso más a la civilización de la nación, tampoco es una búsqueda de oportunidades que pueda brindarles un ascenso social, es simplemente la experimentación de lo inaudito, es lo que resulta de una emancipación intelectual, y tiene ese carácter político, porque es el que inicia ese paso que confrontará la lógica policial. La noción de los *sin-parte*, tampoco supone una víctima excluida o marginada, porque ello supondría que el tratamiento del daño hecho consta de una reparación en términos económicos, por ejemplo, fiscalizar que todos los obreros reciban educación para tener mejores condiciones y oportunidades de desarrollo social. La emancipación está lejos de ser un medio de ascenso social, sino que se trata de las acción de sujetos que prueban sus capacidades como un cualquier más allá de todo beneficio económico²⁴. Ahora bien, se ha mencionado, esto no quiere decir que se trate de una la búsqueda de una experiencia más allá de todo orden de dominación existe, por ejemplo, una emancipación de la

²⁴ Rancière sostiene que un problema de la tradición marxista es considerar que el problema del proletario tiene un tratamiento de carácter económico y no de carácter político, cuestión en que se basa la emancipación de todo sujeto político: “Para mí, es la figura de un sujeto político, y un sujeto político nunca puede identificarse de golpe con un grupo social. Por esta razón, digo que el pueblo político es el sujeto que encarna la parte de los sin parte –lo cual no significa «la parte de los excluidos», ni que la política sea la irrupción de los excluidos, sino que la política es, de entrada, la acción de sujetos que sobrevienen in-dependientemente de la distribución de los repartos y las partes sociales– En el fondo, esta concepción se distingue de otra tradicional, marxista, que identifica un sujeto de la emancipación con cierta figura social producida por el desarrollo económico, por la producción capitalista.” (Rancière 2011: 234-235)

humanidad respecto del sistema de producción capitalista. La emancipación intelectual es un ejercicio de transgresión ante una lógica en particular, ya sea en una actividad cercana o de una con un alcance social más conflictivo; un estudiante que se hace parte de su evaluación cuando no se le considera pertinente como tal (ejemplo que trataremos con Rancière en base a la experiencia de Jacotot), o cuando se lucha por liberar a la misma educación de una lógica policial que la distribuye y la jerarquiza, como la competencia y el libre mercado. Esto también quiere decir que tampoco surge de la nada misma, sino como un ejercicio correlativo y de resistencia a la dominación, en las fallas o grietas que generan los mecanismos que las sujetan: “no hay un terreno puro de la emancipación, ni un terreno unitario y uniforme de la policía; y que la emancipación no se da en la exterioridad con respecto a la policía, sino en sus desestabilizaciones, torsiones, desdoblamientos, alteraciones. Por eso, en lo que Rancière insiste es en las formas conflictivas en que se pueden hacer cosas con los lugares localizados policialmente” (Quintana 2020: 55) Entonces, la emancipación está en allí cuando hay una alternación, una escuela rural para el inquilino (lo policiaco) que no funciona porque el inquilino debe trabajar, una grieta es la distribución sensible, entonces el inquilino se toma la escuela para poder aprender por mera voluntad (desdobla la lógica policial), nada más cercano y cotidiano para cualquier persona, pero absolutamente inaudito para el inquilino. La emancipación es política porque transgrede, y esa transgresión es ante una lógica de dominación en particular, es algo que pasa y sucede de forma cercana y social en nuestra realidad, allí también está su real alcance.

El carácter político de la emancipación intelectual consiste en esa voluntad de los inquilinos, que no es más que puro deseo, que surge simplemente de la facticidad misma de las condiciones en que viven, y que los moviliza a experimentar lo inaudito, en una nueva posición respecto a su modo de ser visibles y aprender aquello en lo cual no eran considerados, ese nuevo posicionamiento constituye una transgresión a la lógica policial que los naturaliza como bestias de carga. La transgresión es el carácter político de la emancipación intelectual. Es más, en ocasiones Rancière tiende a homologar las nociones de actividad política con emancipación, dándoles el mismo carácter lógico que tiene el proceso de la igualdad al encuentro con el proceso de la policía, o gobierno, es decir, lo político es el encuentro de la policía con la igualdad, o bien la política, o bien la emancipación. Veamos en extenso esta definición:

“¿Qué es *lo* político?, se nos pregunta. Responderé brevemente: lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el de gobierno. Este consiste en organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento, y descansa en la distribución jerárquica de lugares y funciones. A este proceso le daré el nombre de policía.

El segundo es de la igualdad. Este consiste en el juego de prácticas guiadas por la presuposición de cualquier con cualquiera y de la preocupación por verificarla. El nombre más apropiado para designado este juego es emancipación.” (Rancière 2006a: 17)

Si se quiere, comentará Rancière, es posible que la política y la emancipación sean ambas constitutivas de una misma actividad de trasgresión, esa ruptura es la verificación de una igualdad que es negaba por la policía, puesto que esa lógica particularizada en cualquier tipo de institucionalidad establece una diferencia virtual entre quienes son facultados y quienes no; entre quienes son los capaces para tal o cual discurso y quienes simplemente son llevados a la consignación de un ruido impertinente; ¿Puede el estudiante evaluarse a sí mismos su aprendizaje?, ¿Es necesario que el inquilino aprenda cuando trabaja mejor como animal de carga?, ese el ruido disonante que la lógica policial invisibiliza y cubre con la distribución y jerarquía de las funciones y las capacidades. Así, la política y la emancipación son una misma actividad en la medida que verifiquen una igualdad que nos lleve a tomar parte de esa exclusión, y además, actúan bajo la forma del tratamiento de un daño que no supone simplemente una víctima universal, ya que no se trata de un sujeto en particular transgredido, eso nos llevaría nuevamente a volver a cuestión policial de las facultades y de las jerarquías, sino que la emancipación siempre es la evocación de un cualquiera que prueba también su capacidad al cuestionar las lógicas policiales. Ese cuestionamiento no es: ¿Acaso yo que he sido dañado en mis derechos como estudiante, no puedo ser parte de mi propia evaluación?, sino simplemente ¿Por qué no cualquier estudiante puede ser parte de su propia evaluación?

Entonces, más allá de todo sujeto constitutivo de daño, la emancipación parte por la presunción de un cualquiera, y esto no es porque la emancipación sea una liberación respecto de una categoría o una victimización, pues hay efectivamente un daño, sino que “El nombre de una categoría de una categoría víctima de una daño y que invoca sus derechos es siempre el nombre del anónimo, el nombre de cualquiera.”(Op. cit. 19) Se habla como un cualquiera justamente también, porque lo único que se posee ante determinada lógica de dominación, no es más que la

pura facticidad manifiesta en el ruido de un cuerpo parlante que desea verificar la igualdad, que es capaz como cualquiera de poder ser visible de otra forma.

Por otro lado, no es posible homologar completamente las nociones de política y de emancipación, ya que se distinguen fundamentalmente en sus pretensiones y en cómo son dimensionadas en la sociedad, la política tiene que ver con la construcción de sujetos y la universalización de sus demandas, aunque no se trata de sujetos integrados de forma homogénea, puesto que lo único en común es lo que yace en las causas de sus demandas, independiente si sus integrantes compartes ideas o patrones comunes, sino que se trata de una apuesta universal del conflicto; “No se trata solamente de federar las fuerzas, sino de constituir sujetos políticos que tengan como vocación universalizar el conflicto. La política es el conflicto en la medida en que adopta una función universal” (Rancière 2011: 74). Y si bien, la construcción de sujetos políticos no necesariamente conlleva la integración de una individuos entorno a una colectividad que los agrupa en función de caracteres comunes, no podemos negar que la política como tal, se da en los conflictos y en la problematización de la integración de estos grupos, es decir, por muy heterogéneo que sea un sujeto político, ya sea trabajadores, etnias, disidencias, migrantes, estos comportan una construcción no identitaria, sino más bien polémica, que los mueve a ser parte de la agenda pública de cualquier comunidad, pero siempre bajo la figura de la multitud no de una unidad identitaria. Es por ello, que puede entenderse un proceso de subjetivación política como una desintificación: “subjetivación designa el juego por medio del cual alguien se quita su imagen de encima, se desclasifica respecto de esa imagen, se desintifica.” (Galende 2019: 86) Quitarse esa imagen forzosa de encima supone la apertura hacia un cualquiera, ahora bien, emancipado es quien se asume como un cualquiera para dejar de ser excluido o discriminado, dañado por esa imagen, pero esto no quiere decir todos los que comporta esa imagen estén emancipados. Así, decimos que una actividad política está cuando, por ejemplo, una disidencia sexual aboga por derechos que promuevan y protejan la no discriminación, ahora bien; ¿Acaso esto significa que estén emancipados respecto de sí?, El carácter político yace cuando una multitud heterogénea reunidas en una cualidad común que ha sido discriminada lucha por su integración en la palestra pública, no obstante, eso no quiere decir que estén las personas que se consideran pertenecientes, emancipadas respecto de otras lógicas de dominación, por ejemplo, de ciertos prejuicios y otros patrones sociales que determinan sus formas de vidas, sus modos de ser visibles en el espacio público. Ahora bien, si es posible mencionar que en toda actividad política hay un ejercicio de

emancipación de un cuerpo que busca adoptar otra posición respecto de un espacio al cual no ha sido considerado, o derechamente, ha sido discriminado

El carácter político está en lo polémico. Rancière lo expresa en la confrontación de la lógica policial y la lógica de la verificación de la igualdad, que es lo que sería la emancipación, ahora bien, una autora como Chantal Mouffe, también rescata el carácter polémico de lo político, pero desde otra perspectiva, ésta es interesante porque nos permite dimensionar el carácter social que tiene la actividad política más allá de la emancipación. Mouffe, realiza una distinción entre lo político y la política, otorgándole un carácter inclusive óntico constitutivo a la primera, y un carácter de orden hegemónico institucional a la segunda: “concibo lo ‘político’ como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de todas las sociedades humanas, mientras que entiendo a la ‘política’ como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político”. (Mouffe 2021: 16). Esta autora está pensando en lo político como el antagonismo constitutivo de las comunidades humanas en la figura de los “amigos” y los “enemigos”, es decir, la confrontación de un “nosotros” con un “ellos”, expresada en la primera mitad del siglo XX por Carl Schmitt en *El concepto de lo político* (1932). No obstante, su intención no es reivindicar esta figura sustantiva de la enemistad, porque esta excluye y pretende borrar a la otra parte de la confrontación negando el conflicto. Su objetivo es transformar la figura del antagonismo hacia una agonista sobre lo político, que permita entender que las prácticas políticas deben fomentar los vínculos comunes entre las colectividades y grupos sociales, y no su exclusión. Las democracias actuales deben preservar el conflicto para el compartimiento de los grupos sociales, y no borrar el conflicto de lo político a través de la lucha hegemónica entre amigos y enemigos: “el agonismo establece una relación entre nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes (...) Podríamos decir que la tarea de la democracia es transformar el antagonismo en agonismo.” (Op. Cit 27). Si bien, es una postura distinta a la de Rancière, ambas ven lo político como una confrontación; el primero como una actividad que confronta las lógicas de dominaciones determinadas presuponiendo la igualdad, y la segunda; como una propuesta en que la noción de emancipación no es pertinente, porque la construcción de sujetos políticos, a una sociedad multipolar que “requiere la existencia de una pluralidad de centro de decisión y alguna forma de equilibrio –aunque sea solo relativo- entre

diversos poderes”. (Op. Cit. 123), es una cuestión de debate y discusión legítima entre distintos modelos gubernamentales, por ende, la integración de un mundo polarizado en donde los intervinientes se reconocen legítimamente en el diálogo, sin invisibilizar el conflicto. Hablamos en el fondo de la construcción de sujeto políticos homogéneos diversificados en distintos modelos sociales, culturales y económicos. La emancipación no se escapa a esos modelos pero sí sucede en las grietas de dejan sus prácticas hegemónicas.

En síntesis, establezcamos cuatro aproximaciones importantes entre la emancipación intelectual y la acción política, para luego comprender el alcance que puede tener la emancipación como tal.

- 1) La emancipación intelectual es una acción política puesto que tiene ese carácter polémico que consiste en la trasgresión respecto de una lógica de dominación determinada, allí, los cuerpos prueban ser capaces en donde no fueron considerados.
- 2) Toda acción política parte con un ejercicio de emancipación en donde un cuerpo adopta una nueva posición respecto a su modo forma de ser sensible, a su aparecer en el mundo, así inicia un proceso de construcción de sujeto político.
- 3) La construcción de un sujeto político es un proceso heterogéneo, ya que sus partes no logran asumirse como una unidad constitutiva sino que asumen la posición de un cualquiera, universalizando el conflicto.
- 4) Justamente por la condición heterogénea del sujeto político, es que no pueden determinarse que sus partes estén emancipadas respecto de sí, puesto que pueden asumir respecto lógicas de dominación más cercanas.

Todo esto es justamente porque la emancipación es un ejercicio de base que no tiene un alcance efectivo en la sociedad de forma totalitaria, lo que se emancipa es un cualquiera y no una entidad constitutiva que someta a todos sus miembros, sino que simplemente a un cualquiera. Entonces, la emancipación intelectual que tienen unas personas inicia la construcción de un sujeto político que no es una unidad absoluta, sino simplemente la figura de un cualquiera que prueba que es capaz también.

El alcance de la emancipación intelectual está en la posibilidad propagar y contagiar, potenciando la voluntad del resto en esa experiencia de trasgresión, pero esto es incalculable en términos de efectividad bajo la impostura de una implementación a la sociedad. La emancipación tiene un alcance, ese yace en la propagación de la voluntad.

d) La igualdad y la experiencia colectiva de la voluntad

Analicemos el alcance de la emancipación intelectual como un acto político, a partir del ejemplo o aventura intelectual que explora Jacques Rancière en *El maestro ignorante* de 1987. Su propuesta es conocida, parte de una reflexión sobre una experiencia muy particular que el docente de lenguas antiguas, matemáticas y derecho, además de instructor militar, secretario, director de escuela y hasta diputado, Joseph Jacotot tiene en Lovaina, Países Bajos, en 1818 (aunque a Rancière prefiere denominarlo como lector de literatura francesa).

El desafío es el siguiente: Jacotot deberá impartir clases en francés a estudiantes que ignoran el idioma, siendo a su vez que él tampoco maneja el holandés. No había ningún punto de referencia en común, había que establecerlo. Por aquel tiempo, se había publicado en Bruselas una edición bilingüe de *Telémaco*, entonces ávidamente, el lector de literatura francesa hizo llegar esta edición a sus estudiantes. La cosa en común se estableció. Sin ningún método pedagógico preestablecido, Jacotot procedió bajo una lógica diferente: ya no podrá ser la cátedra del maestro explicador lo que sustenta el principio de sus clases, sino la inteligencia de una voluntad que deberá indagar, examinar y experimentar en torno a esta cosa en común, lo hará que sus estudiantes descifren el nuevo idioma.

Contra todo pronóstico, los resultados superaron todas las expectativas del lector, ya que sus estudiantes al paso del tiempo podían escribir en francés sobre lo pensaban de lo que habían leído en francés. Aún así, aunque no hubiesen resultados empíricos de progresión efectiva en el aprendizaje de un nuevo idioma, lo importante era ver hasta dónde podía llevarlos esta aventura que los arrojaba a resolver el problema por sí mismos, puesto que, tampoco existía un método o un orden explicador que el profesor hubiese impartido algún día; algún instructivo al cuál había que estar atento para seguir.

La crítica de Rancière es justamente a ese orden de la explicación del docente, puesto que presupone la figura de un sujeto incapaz de aprender por sí mismo, y que por ende, necesitará del orden ilustrativo del mundo para comprenderlo, así, el aprendizaje siempre se nos presenta como un resultado a la distancia, y que para captarlo como presuntamente debe ser, necesitaremos de la mano del maestro. La “*incapacidad* es la ficción que estructura la concepción explicadora del mundo. El explicador es el que necesita del incapaz y no al revés es él el que constituye al incapaz como tal. Explicar alguna cosa a alguien, es primero demostrarle que no puede

comprenderla por sí mismo.” (Rancière 2003: 8), la incapacidad ficticia es una virtualidad que presupone también, un enfoque educativo de la emancipación en los términos planteados por Adorno, puesto que se reactualiza al infinito la figura del incapaz, del pueblo ciego y engañado, para sustentar la importancia de la labor del intelectual y de la filosofía como tal. La explicación sobre el mundo por parte del maestro es la configuración de un doble juego, en primer lugar, supone el aula como el espacio en donde verdaderamente va aprender el niño, como si desde su más temprana infancia el niño no hubiese aprendido en términos estrictos y formales, como si solo hubiese tenido rústicas experiencias y no conocimientos en cuanto tal. En segundo lugar, no solo el maestro inventa el conocimiento, sino también aquello sobre lo que es necesario aprender, así inaugura una medicina para una enfermedad que el mismo ha configurado.

Ahora bien, Rancière no pretende hacer una crítica a las instituciones académicas en cuanto tal, ya que ninguna institución es excluyente de prácticas emancipatorias, aunque no son por esencia promotoras de éstas, puesto que por función cumplen una labor de reproducción social y de adaptación a las lógicas dominantes de los mercados imperantes; como el universitario o como el laboral. Las experiencias emancipadoras se dan en las grietas de la institucionalidad, y justamente porque está no puede ser pensada simplemente como un espacio de encierro, sino que comporta y perfila formas de vida, es porque estas formas de vida pueden atravesar la institucionalidad para probar que son capaces y adoptar una nueva forma de visibilidad en el mundo. En este sentido, no podemos entender simplemente a la institución escolar o universitaria “como un marco o normación que fija, ordena, regula, controla e inhibe capacidades, fijándoles fronteras estables, sino como ensamblajes que pueden contribuir al ‘acrecentamiento del poder de cualquiera’, a la multiplicación y crecimiento de las capacidades de los cuerpos” (Quintana 2018: 460). Así como los inquilinos queriendo aprender después de clases, así como los estudiantes de Jacotot se apoderan de su propio aprendizaje.

Volviendo al ejemplo de Jacotot, la figura del maestro y del estudiante no expresan una distancia jerárquica sobre el saber, sino una distancia respecto a la cosa común que los relaciona desde la pura voluntad. La emancipación requiere de algo común que establece una distancia necesaria con la cual relacionarse, una cosa desde la cual la voluntad de cada cual pueda ejercer su propia inteligencia, pero no una inteligencia individual, sino una misma inteligencia en cada uno o una que se relaciona como mejor pueda a ese algo común. Se trata de una misma inteligencia que insta a dos voluntades a aprender. Así se establece una primera relación de

voluntad a voluntad y una segunda relación de dos inteligencias iguales que se vinculan con una cosa común. Aquí se desprende una de las primeras definiciones de emancipación de Rancière: “Se llamará *emancipación* a la diferencia conocida y mantenida de las dos relaciones, al acto de una inteligencia que sólo obedece a sí misma, aunque la voluntad obedezca a otra voluntad” (Rancière 2003: 11-12). Entonces la emancipación es una experiencia colectiva que insta a las voluntades a vincularse en torno a lo común, ejerciendo una misma inteligencia. Esto es de suma importancia, puesto que desde la perspectiva del alcance de la emancipación, siempre debe existir algo en común por lo cual, dos voluntades o más, puedan vincularse afectivamente para dar rienda suelta a su inteligencia.

La emancipación es un acto colectivo que reconstituye un posicionamiento en torno a lo común, esta cosa común puede ser un libro, pero también puede la definición de una postura en el espacio público, como la reivindicación de un derecho o la disidencia ante una determinación sexual. Sin embargo, es preciso revisar una distinción pertinente que realiza Laura Quintana respecto a lo público y lo común, puesto que si bien lo público se vincula con las formas de visibilidad que cada sujeto tiene en el mundo, o como tradicionalmente se entiende en contra posición del espacio privado o doméstico, lo común “no es lo público (como se asume en ciertas visiones estadocéntricas), sino una operación que permite desestabilizar y reconfigurar un cierto espacio público. Y tampoco es lo establecido como comunidad orgánica ancestral, sin división, ni antagonismos, sino la manera en que esa comunidad eventualmente puede cuestionar sus fronteras para hacer ver otros mundos en el mundo dado, para reinventarse.” (Quintana 2020: 286). Así, el establecimiento de lo común te permite adoptar una nueva visibilidad dentro del espacio público.

La salida de esa mano que te tiene tomado surge como el efecto de una experiencia en que dos voluntades o más se potencian en torno a la indagación de una cosa común; instituyendo lo común como una nueva forma de hacerse cargo de su propio aprendizaje en el aprendizaje. Así, las inteligencias se promueven libremente en lo que Rancière denomina *el círculo de la potencia*. La emancipación no es nunca una situación de autonomía, en donde un individuo cree servirse por sí mismo de su propio entendimiento, resulta que para la liberación de cualquier tutelaje, no se requiere simplemente de capacidades intelectivas, sino de la voluntad. La emancipación no es de carácter intelectual, sino que es, como resultado de una experiencia colectiva, de carácter político, y como lo que se potencia en definitiva es la voluntad en relación con una o más, tiene

un carácter afectivo también. En base a esto, es que nos cuestionamos por las posibilidades de alcance y de propagación, ya que como el resultado de una experiencia singular, puede disolverse en el tiempo. Así como los inquilinos fueron acallados por las lógicas policiales que los consideraban como animales de carga; la emancipación no puede simplemente ser una experiencia singular con poca sostenibilidad en el tiempo.

¿Qué es lo que requiere esta emancipación y qué es lo que sostiene más allá de la experiencia singular? Uno los principios fundamentales para Rancière es la veridicción de la igualdad. La lógica es la siguiente: como seres humanos, es la misma inteligencia la creadora del arte, de la ciencia y todo tipo de razonamientos, solo dependerá de la voluntad y de su fuerza la posibilidad de tomar parte de esa inteligencia. “Es la toma de conciencia de esta igualdad de *naturaleza* la que se llama emancipación” (Rancière 2003: 19), pero esto es un presupuesto que la voluntad verifica haciéndose valer en la medida que se desprende, por ejemplo; de un tipo de enseñanza cuando se pregunta ¿por qué debo ser evaluado de esa forma?; de una relación sexual cuando interpela ¿acaso yo no puedo hacer o decir eso también?; de un rol de género determinado por un entorno en particular cuando interroga, ¿acaso ustedes no pueden hacerlo también? Bajo el axioma de la igualdad de las inteligencias, la emancipación es una experiencia que no solo puede darse en la escuela, sino también en la familia o en el trabajo, es un acto de trasgresión a una lógica de dominación cercana y cotidiana; no una meta en el horizonte de los salvajes como alguna vez lo planteó Schiller; ni una remedial para una sociedad saturada de barbarie como lo propuso Adorno en el siglo pasado. Ahora bien, ¿Qué es la inteligencia? “la inteligencia no es un atributo privado, no es una facultad egoísta ni tampoco esa cualidad que nos enseñaron a pensar como propia; es la potencia de lo común que está en toda manifestación humana” (Galende 2019 54-55) y porque la inteligencia es productora de toda obra de la humanidad, es que somos iguales en hacer uso de ella y de apropiarnos también, de los espacios en que no hemos sido considerados.

La verificación igualdad de las inteligencias, como se formuló en el capítulo pasado, es lo que sostiene a la emancipación porque se presenta como acción de base y no como un propósito, y además, la posiciona como una experiencia colectiva de instauración de lo común, y no de un estado de individualismo en donde creemos que podemos pensar por nosotros mismos allá más de lo que pueden intervenir los demás. La emancipación intelectual no es un acto intelectual en donde uno cree pensar por sí mismo, sino una acción política de trasgresión ante una lógica de

dominación en particular, en donde los cuerpos prueban que son capaces verificando la igualdad de las inteligencias. El presupuesto de la igualdad en toda experiencia colectiva de emancipación es lo sostiene a este concepto como algo que ocurre, que sucede ya sea en nuestra realidad social como cotidiana, incluso, Rancière dirá: “El único universal político es la igualdad” (Rancière 2006: 19), y esto es porque articula lo que él denomina como un *operador de demostraciones*, la igualdad es lo que los *sin-parte*, aquellos que no fueron considerados dentro de toda lógica policial, deben demostrar y probar como parte de un litigio fundamental, en donde cuestionan y argumentan: ¿Acaso no somos iguales? La igualdad: “Reside en el proceso argumentativo que demuestra sus consecuencias, que dice lo que resulta del hecho que el obrero es un ciudadano, el Negro un ser humano, etc. El esquema lógico de la protesta social, en general puede resumirse así: ¿pertenece o no a tal categoría – ciudadanos, hombres etc.- y qué es lo que resulta de eso?” (Op. Cit. 20). Pero no solo dentro del espectro social como una categoría a travesada por una alteridad histórica, sino también como un grupo que demuestran que son capaces como un cualquiera cuando no fueron considerados.

e) Solo una persona emancipa a otra persona

Una inquietud nos lleva a pensar que probablemente este concepto de emancipación carezca de sustento cuando se plantea como una aventura intelectual, entonces su acción trasgresora pareciera gozar de un carácter efímero, ¿Acaso no será posible concebir más allá del ideal, una sociedad de emancipados?, Para Rancière, el principio de igualdad de las inteligencias nos hace pensar que una sociedad de emancipados, es una comunidad de iguales que “solo conocería espíritus activos: hombres que hacen, que hablan de lo que hacen y que transforman así todas sus obras en modos de significar la humanidad que existe tanto en ellos como en todos” (Rancière 2003: 41). Ahora bien, esto también podría difuminarse en el vacío de un ideal que se proyecta en el horizonte, ¿En qué se diferencia ese periodo Ilustrado en que aún no llevamos en Kant²⁵ o del Estado conforme a disposiciones morales de Schiller? hay una diferencia determinante: tanto en Kant como Schiller se trata de un estadio de la humanidad esperable en el tiempo, en

²⁵ En relación con lo planteado en el primer capítulo, la cita textual de Kant: “Si ahora nos preguntamos: ¿es que vivimos en una época *ilustrada*? la respuesta sería: no, pero sí en una época de *ilustración*. Falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón en materia de religión. Pero ahora es cuando se ha abierto el campo para trabajar libremente en este empeño...” (Kant 2010: 34-35)

cambio, en Rancière; de lo que los hombres pueden hacer, y que naturalmente hacen cuando transgreden una lógica de dominación determinada.

El problema es que ninguna institución académica puede emancipar, tampoco existe un método al cual podamos aspirar, simplemente: “Solo un hombre puede emancipar a un hombre (...) nunca ningún partido ni un Gobierno, ningún ejército, ninguna escuela ni ninguna institución, emancipará a persona alguna” (Op. Cit. 56) y entonces, si solo la emancipación se da entre las personas, como una experiencia en contra una lógica de dominación cercana ¿cuál es el real alcance que puede tener? Primero, el problema no es de orden pedagógico, a saber, que la emancipación no es una receta que pueda aplicarse para el beneficio a la sociedad. La cuestión es de orden político, en donde comprendemos que la emancipación se da, no se espera, cuando verificamos la igualdad de las inteligencias. Rancière ve la experiencia de Jacotot como una alternativa a la educación tradicional de la Escuela Francesa que se pensó en función de la reducción de la desigualdad social, pero a su vez reproduce un modelo de desigualdad en las capacidades de las personas, así, las pedagogías “toman a la igualdad como un fin, es decir que toman a la desigualdad como punto de partida y trabajan presuponiéndola (...) atribuyen a la Escuela el poder fantasmático de realizar la igualdad social” (Rancière 2006b: 265). La emancipación intelectual no es una meta pedagógica, incluso para Rancière “el acto que emancipa a una inteligencia es por sí mismo carente de efecto sobre el orden social” (Op. Cit. 269) o por lo menos, podemos decir que es incalculable a efectos de pensar un impacto en términos de efectividad, pues ¿Cómo calculamos que estamos pensando de forma autónoma? Justamente porque la inteligencia no se emancipa por sí misma, ni por un fin en sí mismo, sino que hay una voluntad propia de un círculo que la ha potenciado y que desea como tal que la libertad de su ejercicio sea contagiada y que potencie a los demás, así como unos pocos inquilinos fueron llegando hasta más de treinta para asistir a clases.

En este punto, Rancière hace una apreciación importante en donde distingue y distancia la emancipación intelectual de cualquier proceso de intervención o de implementación en el campo social, ya que la igualdad es un presupuesto de verificación singular, que se inscribe en un campo de dominación determinada y en función de dar una nueva visibilidad a sus integrantes, pero no puede rebasar sus pretensiones a un dominio más amplio del campo que logra trasgredir, esto supondría de una lógica de sistematización pedagógica, y por ende, la instauración de un nuevo orden policial. Entonces, si bien la emancipación intelectual es una acción política porque

trasgrede el orden policial, por otro lado, es una experiencia colectiva y singular que se suscribe al campo de dominación que está trasgrediendo. “Esta prueba siempre singular de la igualdad no puede consistir en ninguna forma de vínculo social. La igualdad se transforma en su contrario a partir del momento en que quiere inscribirse en un lugar de la organización social y Estatal.” (Rancière 1996: 50). La institucionalización de cualquier experiencia emancipatoria, e incluso, cuando ésta se propone como objetivo de cualquier institución de carácter formativo, sobre todo, cuando se actúa sobre la presunción de la desigualdad; de las condiciones socio-culturales para aprender; de las capacidades cerebrales para comprender contenidos o desarrollar habilidades, en fin, la desigualdad que el maestro explicador presupone virtualmente, se transforma en adiestramiento del pueblo, en una capacitación bajo las lógicas de los mercados imperantes, en donde, lo que buscaba la escuela francesa en tiempos de Jacotot, y es lo que busca también la instauración de la educación pública; “se buscaba el medio más económico para difundir el mínimo de instrucción considerada, según los casos, necesaria y suficiente para la mejora de las poblaciones trabajadoras.” (Rancière 2003: 13). Pero no es preciso tampoco entender la singularidad de la verificación de la igualdad como una experiencia particular, por lo menos no como una situación anecdótica entre dos o más personas que tienen una aventura intelectual, puesto que no es simplemente algo que les sucede de forma enriquecedora, pero que se disuelve de a poco en el tiempo. La emancipación tiene una base y un sujeto activo que la sostiene, y esta es la voluntad. “El hombre es una voluntad servida por una inteligencia” (Op. Cit. 31) y es una misma inteligencia de la cual se sirve una persona cuando de niño aprender hablar que cuando entona una canción; la misma inteligencia cuando relata una historia que cuando la escucha con fascinación; la misma inteligencia cuando aprender a caminar que cuando sabe que pueda levantarse. El cansancio y la pereza, esa añeja culpable que Kant nos decía sobre la cómoda posición de no estar emancipado, no es una situación natural, sino un reflejo de esa desigualdad impuesta que menosprecia la potencia de cada uno.

La educación como adiestramiento es la presunción de la desigualdad y la adaptación a un sistema que discrimina entre los capaces e incapaces, establece además una tedio interminable respecto a la consecución del conocimiento, y por ende, hacia el propio aprendizaje, ya que cuando creo que nunca estoy listo para la comprensión, es porque en realidad no he aprendido a comprender por mí mismo, creyendo que no soy capaz, instaurando también un miedo. La emancipación tiene un carácter afectivo, ya que no solo actúan el desarrollo de habilidades

técnicas para la acción práctica, ni habilidades intelectivas para la generación de ideas propias, sino que hay un desenvolvimiento de afecciones y de pasiones que se deben propiciar, pero que también deben superarse, una de ellas es la desigualdad. “La desigualdad no es la consecuencia de nada, es una pasión primitiva; o, más exactamente, no tiene otra causa que la igualdad. La pasión por la desigualdad es vértigo de la igualdad, la pereza ante la tarea infinita que ésta exige, el miedo ante lo que un ser razonable se debe a sí mismo.” (Op. Cit. 46). El tratamiento, o incluso, el juego que pueda hacer invertir a una voluntad desde una pereza tediosa que la inmoviliza a servirse de la inteligencia, hacia una voluntad que verifica la igualdad de las inteligencias corroborando que es capaz, no como un superior ni ser particular, sino como un cualquiera, es un resultado de una experiencia colectiva, de un círculo de la potencia; lo que tuvo Jacotot con sus estudiantes; lo que tuvo la profesora de la Hacienda de Camarico con los inquilinos. Entonces solo las personas emancipan a las personas, no las instituciones.

Si las instituciones no pueden emancipar ¿Cuál es el alcance de la emancipación más allá de las experiencias singulares? Es que no se trata simplemente de algo anecdótico, sino de algo que realmente sucede cuando los cuerpos se vinculan en torno a algo común y potencian a dos o más voluntades. Es difícil explicar cómo surge o cómo propiciarla, esto tienden pronto a volverse una cuestión pedagógica, y por ende, una lucha programática por la igualdad, solo podemos establecer que es un ejercicio colectivo en donde las voluntades se potencian, y logran hacerlo en la medida que desean trasgredir una lógica de dominación determinada. Entonces, probablemente, para dimensionar el alcance de la emancipación, que se da lugar en la verificación de la igualdad, hay que comprender qué es lo que se está emancipando. Aquí un vuelco interesante, como la emancipación ya no se puede plantear en términos de humanidad, puesto que nos lleva hacia un proyecto infinito, y puesto que tampoco se puede plantear en términos sociales, ya que esto instauro la virtualidad de la desigualdad. Lo que realmente se emancipa es el cuerpo, no la humanidad, ni la sociedad. Lejos de la noción autorreferencial que concibe a la emancipación como el servirse de nuestro propio entendimiento, como si pudiéramos pensar simplemente por nosotros mismos independiente de los demás, o como suele confundirse, como un paso en que ciertos grupos de excluidos de los espacios que detentan el saber, aprender a pensar integrándose a la educación en pos de una humanidad común, dejando de lado las labores rudimentarias de la necesidad propias del trabajo práctico. Tampoco es su contrario, a saber, la realización práctica de la teoría de algunos intelectuales a las manos

obreras, tampoco requiere que los primeros se ensucien las manos para palpar un tanto de realidad. La emancipación no es una lucha entre la cabeza y la mano, no es una disputa por la comandancia del cuerpo. Quien se emancipa es el cuerpo, y su sujeto yace en la voluntad que resulta de una experiencia colectiva que verifica la igualdad de las inteligencias; es una acción política porque trasgrede una dominación en particular haciendo que, justamente los cuerpos prueben que lo pueden adoptando una nueva visibilidad en el aparecer.

En adelante, es preciso enfocarse en ese carácter afectivo de la emancipación, aquel que atañe al cuerpo, para comprender su real alcance cuando prueban lo que son capaces.

Capítulo 4

La Emancipación Del Cuerpo

a) El cuerpo: la inscripción y la reinención

La homologación de emancipación e ilustración planteada en el primer capítulo, nos remite una consideración programática y especulativa de su materialización ya sea en las personas, en determinada sociedad, o para la humanidad. Estas características suponían que en primera instancia; debía existir un conjunto de principios y de valores inherentes a nuestra condición racional que asistirían a la realización de la especie, y en segunda instancia; estos principios y valores por muy naturales que nos parezcan, no actúan por defecto ni por un reconocimiento inmediato de nuestra naturaleza, sino mediante una educación (*bildung*) que nos permite concebir aquellos principios y valores, entendiendo que, la realización jamás es inmediata sino que siempre está por venir, por ende, la emancipación intelectual es lo que gozaran en adelante las futuras generaciones. Esto es básicamente, una de las aproximaciones que se ha pretendido descartar en base al trabajo de Jean-François Lyotard respecto a la deslegitimación del metarrelato narrativo que suponía el carácter programático y especulativo de la emancipación, ahora bien, develar la caída de esta hazaña irresoluta supone no necesariamente considerar que su empresa siempre fue un ideal utópico, o que simplemente, se estrelló con las eventos históricos de la primera mitad del siglo XX en Europa. Más bien, la noción de emancipación intelectual ha sufrido una transformación estructural no tanto en su comprensión, pues la invitación kantiana de servirse de nuestro propio entendimiento puede perfectamente ser concebida como un punto medular para la emancipación de cualquier persona, pero sí un cambio en su implementación, y esto es justamente, porque en su misma base, aquello que responde a la pregunta insoslayable de: ¿Quién o qué es lo que se emancipa? se ha desintegrado; la humanidad.

Apresurarnos a restablecer la invitación kantiana desde otro enfoque, uno que ya no considera a la humanidad ni su porvenir como sujeto de la emancipación, nos podría llevar al inconveniente de situar al individuo o, simplemente a las personas como los únicos sujetos proclives a emanciparse. Ya se ha establecido que nadie se emancipa por sí mismo ni cree estarlo respecto a los demás, pues la emancipación parte de una experiencia colectiva entre dos o más voluntades, y esto también, porque no se trata de un ejercicio deliberativo que tiene una

persona cuando logra tomar una decisión de forma autónoma, sino que lo que realmente logra liberar a una persona de una dominación determinada es la voluntad potenciada a partir de una experiencia, o lo que Ranciere menciona, el *circulo de la potencia*, en donde, dos o más voluntades reunidas en torno a una cosa común, prueban lo que son capaces de hacer como un cualquiera, verificando la igualdad de las inteligencias. Entonces, si no es la persona en términos individuales ni la sociedad en su conjunto lo que se puede emancipar, ¿Qué es lo que está trasgrediendo una lógica de dominación determinada? entendiéndola como la base de este acto de trasgresión y no la implementación sistemática propia de un programa pedagógico ni de propaganda social, lo que se emancipa es el cuerpo, o los cuerpos, incluso la corporalidad²⁶, no es necesario realizar sutilezas conceptuales en este aspecto, ya que no hay diferencias sustanciales en el acto de emanciparse más que en las lógicas de dominación a las cuáles resisten.

Hay que evidenciar lo que es un cuerpo para una acción emancipatoria. El trabajo de Laura Quintana sobre *La Política de los Cuerpos* (2020), nos brinda una aproximación de como plantear conceptualmente esta noción, y además, se aventura a desplegar la apuesta teórica de Rancière hacia prácticas o experiencias de intervención social, entendiéndola última no como el conjunto de personas unidos implícitamente por un lazo contractual invisible, sino por una reapropiación y configuración de lo común. Lo que se emancipa no es la sociedad en su conjunto en base a un lineamiento supeditado por la academia o por un partido político, menos por el Estado o el gobierno de turno, sino que ciertos grupos de la sociedad quienes han sido atravesados y determinados por una lógica de dominación en particular, y esta particularidad es la que despliega esa reinención de lo común, por ejemplo, la mujer que siendo confinada a la vida privada y al espacio doméstico, se reinventa a partir de esa cualidad común a la cual ha sido sometida, interviniendo en el espacio público, o simplemente en su acontecer cotidiano, desde otra posición distinta a la cuál había sido visibilizada por su condición genérica en particular. Esto quiere decir, que lo que trasgrede un cuerpo a partir del acto de emancipación es una posición respecto a lo visible, y no una dotación de valores o conocimientos proclives a la iluminación racional; es un cambio de posición en el espacio de reconocimiento ante los demás y no una superposición respecto al conocimiento entre quienes son más capaces que otros.

²⁶ Tanto como para Ranciere como para Quintana, no hay una diferencia significativa entre cuerpo y corporalidad, por lo menos, porque no utiliza el concepto de cuerpo de forma objetiva y naturaliza, por otro lado, la corporalidad le brinda una dimensión estética al cuerpo (Quintana 2020).

Entonces, ¿Qué es un cuerpo? respecto a la emancipación se trata de “un cuerpo de experiencia afectiva, capaz de crear disyunciones y desplazamientos entre sus movimientos y lo que usualmente se espera de ellos” (Quintana 2020: 93) El cuerpo es un campo de experiencia afectiva que no solo se inscribe a nivel social, sino que también tiene la capacidad de reinventarse adoptando una nueva posición en el espacio. En base a esto, podemos hablar de experiencia afectiva fundamentalmente por estos dos vectores, la inscripción y la reinención.

La inscripción: en primera instancia, un cuerpo está sometido a ciertas lógicas de dominación, como si fuesen ciertas grietas o marcas propias de una piel que se ha ido configurando con el tiempo, esta inscripción expresa el daño que la actividad política universaliza, evidenciando el conflicto y demostrando a su vez, que se puede esperar más que lo preestablecido por esas marcas. Aquí, el análisis de Foucault sobre la historia y la genealogía en Nietzsche, es fundamental para comprender la noción de cuerpo, por lo menos, en un primer momento, ya que el cuerpo está definido como una “superficie de inscripción de los sucesos (...), lugar de disociación del Yo (...), volumen perpetuo en derrumbamiento.” (Foucault 1980: 14-15). En detalle; la superficie de inscripción en función de lo que ha sido consignado, el registro histórico de un daño fundamental y por lo cual se ha hecho visible; la disociación del yo porque un cuerpo nunca es una unidad homogénea, sino que se caracteriza por su condición heterogénea, es decir, siempre una multitud en donde distintas personas han sido arrojadas, o quedadas *sin-parte* en términos de Rancière, a lo más, comparten una cualidad común como la libertad fáctica de su condición ante una determinada dominación, así como los estudiantes tiene la libertad de litigar un derecho porque nunca fueron considerados como parte de su ejercicio, así como las etnias o pueblos pre-existentes a los Estados nacionales luchan por la autogestión territorial porque no se les considero como un agente legítimo para la soberanía de un espacio determinado, finalmente; un volumen perpetuo en derrumbamiento porque un cuerpo es un campo de experiencia movable y nunca definitivo, por lo demás, en base al análisis Foucaultiano, no se trata de unidades originarias sino de superficies construidas históricamente.

Ahora bien, considerar al cuerpo como una construcción supone una cantidad de problemas que, por ejemplo, devela Judith Butler respecto al género, sobre todo, si consideramos al género como una simple construcción, y por ende, al cuerpo como una entidad asexuada. No es que se soslaye el origen de la construcción o de los registros por los que un cuerpo puede hacerse visible, no obstante, la emancipación es una apuesta del cuerpo que prueba hacerse parte de lo

que no ha sido considerado, y el problema del origen nos remite indefectiblemente a un estudio sobre las causas, por tanto, a una pedagogización de la liberación que establece quienes son capaces y a quiénes les falta mucho aún. En este sentido, no es posible que la emancipación conste de un acto conciente y deliberativo de la razón, como si racionalmente yo definiese de forma deliberativa que posibilidades tengo de enfrentar mi sexualidad; ya sea en el género o en mis preferencias sexuales. No quién tiene más estudios puede decidir mejor sobre su género. No obstante, Butler lo expresa bien: no se trata de que “uno se levanta de buena mañana, examinaba el armario o un espacio muy amplio en busca del género que quería elegir y se lo asignaba durante la jornada para volver a colocarlo en su lugar al caer la noche.” (Butler 2022: 9). Entender la emancipación como un acto conciente y deliberativo de la razón, presupone de antemano un sujeto humanista capaz de proyectarse y romper cualquier tipo de cadenas, sobre todo, aquellas por las cuales ha sido investido por la experiencia, por ende, es una borradora del cuerpo y de sus cicatrices. Antes del fenómeno de la construcción social, Butler prefiere hablar de materialización, y por cierto, el cuerpo es una materialización que a ojos de esta autora, y enfocado a una lógica determinada de dominación, sería una materialización del sexo por medio de la repetición ritualizada de las normas que se enraízan en el cuerpo y que también define sus límites con sus posibilidades de reconfiguración. En consecuencia, “lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será totalmente material, pero la materialidad habrá que reconcebirlo como un efectos del poder, como el efecto más productivo del poder.” (Op. Cit. 15) Entonces la materialidad de los cuerpos no es simplemente de carácter cultural, sino que es un efecto de dinámicas de poder que son inseparables de las normas y sus regulaciones. El cuerpo está contorneado por sus normas y éstas le brindan una visibilidad. El proyecto emancipatorio clásico de la humanidad trabaja sobre la ceguera de la contorsión normativa del cuerpo y de las grietas que dejan el daño de su discriminación. El sexo, por ejemplo, no es un dato cultural por el cual se construye artificialmente el género, sino una norma que va articulando la materialidad del cuerpo. Este problema se relaciona con la crítica que realiza Geneviève de Fraisse respecto a la misma noción de emancipación de la mujer, puesto que los movimientos que acompañaron a la lucha por la reivindicación de los derechos de la mujer y el feminismo en general de los años 70’s, estuvieron acompañados por un dominio masculino que consideraba que la liberación de la mujer consistía en: “separarse lo máximo

posible de la naturaleza (así pues, del sexo) para poder hacer gala de inventiva teórica gracias al concepto de género” (Fraisse 2016: 76)

El problema para Butler yace en que la posibilidad de trasgresión, o más bien, de la performatividad del género se basan en la comprensión de los procesos de materialización del cuerpo y de la productividad de los mecanismos de poder, por ende, si bien es cierto que no se trata de un sujeto en blanco asexuado que decide sobre su género, sino de un cuerpo normativamente sexuado por distintos mecanismos de control, supeditar cualquier posibilidad “correcta” de transformación al ejercicio crítico que devela los distintos mecanismos de control, es establecer una barrera aún más profunda, por lo menos, para cualquier práctica emancipatoria en torno a las disidencias sexuales. Un cuerpo normado no es solamente un texto inscrito por un mecanismo de poder, ya que esto conduciría, a que solo un código cifrado por un ojo crítico sería capaz de reconfigurar los contornos normativos por los cuales se ha constituido. Para la emancipación intelectual, su ejercicio de base parte por la verificación de la igualdad, en donde, el cuerpo cuestiona una posición previamente asignada probando lo que puede como un cualquiera, y no, como un experto en el funcionamiento de las lógicas de dominación y los mecanismos de poder. Ahora bien, probarse como un cualquiera no es pensar una igualdad ciega, como si nos planteásemos una igualdad de derechos en la cual, todo ser humano tiene el derecho a decidir sobre su género, esto nos lleva nuevamente al proyecto ilustrado de la emancipación; la libertad de pensamiento sobre todo tipo de experiencia condicionante. En realidad, se trata de que la capacidad de demostrarse como un cualquiera es una apuesta que solo expresa una diferencia que yace en la diversidad de los contornos con los cuales un cuerpo ha sido normado. Ya se advertido que la emancipación intelectual es un ejercicio común de trasgresión política, las diferencias son importantes porque las lógicas de dominación son determinadas, por ende, las experiencias de emancipación utilizan distintos mecanismos de trasgresión, no obstante, la emancipación de la mujer, de los trabajadores, de los pueblos pre-existentes, de las disidencias sexuales, son distintas porque las lógicas de dominación son distintas, y tanto la crítica como la emancipación son un ejercicio de resistencia a un mecanismo de poder, sin embargo, todas tienen como base al cuerpo como sujeto de emancipación.

La *reinención*: Butler da hincapié en que “no es posible teorizar la performatividad del género con independencia de la práctica forzada y reiterativa de los regímenes sexuales reguladores” (Op. Cit. 33), es por ello, que es imposible desligarse, también, del carácter

normativo, o, de las lógicas policiales en términos de Rancière, para la práctica emancipatoria, solo discute la necesidad del ejercicio crítico como herramienta virtuosa para juzgar si realmente es emancipación o simplemente no lo es. Entonces no se trata de un individualismo que se abstrae de un mundo saturado de dominación, sino de una experiencia colectiva que se da en y entre las lógicas de dominación, incluso, con ciertas independencias de ellas, aunque sin pretender que se camina por sobre sus márgenes, más que nada; los inquilinos se emancipan intelectualmente deseando aprender en la escuela; los estudiantes emancipan a la educación del lucro luchando tanto en la calle, pero también, tomándose un espacio en el congreso transformando el ruido en voz. Esto quiere decir, que el cuerpo no es solo una superficie de inscripción, sino también de reinención, en donde, puede utilizar las falencias, los desfases, las cuentas erróneas de las lógicas policiales, o incluso sus propias herramientas, para valerse como cualquiera verificando la igualdad. El cuerpo también se reinventa.

Laura Quintana expresa bien la posibilidad de reinención de un cuerpo, incluso, desplazando la noción de emancipación intelectual o política, hacia un alcance más social y a su vez, considerando un aspecto más afectivo que relaciona la reinención con la movilización, es decir, la emancipación como un posicionamiento y no como una toma de conocimientos:

La emancipación comienza con un sutil desplazamiento de un cuerpo que tiene que ver con reapropiarse de su movilidad y de su experiencia vivida (...) El cuerpo no se asume simplemente como dato material-natural, ni como superficie en la que se inscriban significados sociales que lo conforman, y que él reitera una y otra vez, como en ciertas comprensiones constructivistas. Aquí, el cuerpo, más bien, aparece como un cuerpo de experiencia afectiva, capaz de crear disyunciones y desplazamientos entre sus movimientos y lo que usualmente se espera de ellos. (Quintana 2020: 92-93)

La posibilidad de reinención de un cuerpo radica en un cambio de posicionamiento, lo que se efectúa a través de un movimiento iniciado por aquella experiencia colectiva que potencia a las voluntades. No es pertinente a objeto de esta indagación, analizar los factores que inciden a esa promoción o iniciación del movimiento, esto sería establecer varios supuestos que de alguna u otra forma ya se han descartado, por lo menos en relevancia, respecto al acto de cualquier práctica emancipatoria, por ejemplo, no posible establecer un ¿Cómo? de la emancipación

intelectual debido a que una pedagogización supone la confección de un programa perfilado a un tipo de sujeto homogéneo, y así, a la asignación de un nombre propio con valores y principios, por ejemplo, la humanidad. Siendo el cuerpo un campo de experiencia afectiva, y su posibilidad de movimiento a cómo es impactado por esa experiencia colectiva, es que por resultante, un cuerpo siempre es heterogéneo, y no existe una correspondencia total entre el discurso que promulga y los actores que intervienen. “Ningún discurso le corresponde a un cuerpo: no hay una forma de hablar que le corresponda al obrero, al campesino, al burgués, a la mujer o al hombre; un cuerpo siempre puede hablar, escribir, y apropiarse de las palabras como no se espera de él, excediendo las posiciones de enunciación que habrían de serle propias” (Op. Cit. 98). Esto quiere decir dos cosas importantes: 1) No existe una consecuencia virtuosa entre quién promueve un discurso emancipatorio y todos los que componen, o por lo menos interpela el cuerpo, así por ejemplo, la lucha por la reivindicación de los derechos de la mujer o la lucha por la consagración de derechos reproductivos en torno a su propio cuerpo individual, no supone una litigación fundamental en todas las mujeres, pero sí, una litigación fundamental a su condición, en cuanto a qué, no siendo considerada con autonomía en la decisión de su propio cuerpo, incluso de su propia materialidad por la cuál ha sido diferenciada, está en la pura facticidad de pelear todo, y hacerse parte en lo que simplemente fue un ruido, ahora es un discurso. Con ello, ese discurso apela e interpela siempre a una cualidad común y no la consecuencia virtuosa de una mujer, es por eso que, así como no podemos esperar esa consecuencia homogénea en todas las involucradas, es absolutamente impertinente deslegitimar la lucha por la inconsecuencia, o simplemente por la no correspondencia de un pensamiento en particular, al discurso que se hace presente en el tratamiento de un daño. (2) Un cuerpo puede hablar lo que no se espera de él, no tiene porque auto-designarse a una categorización que involucre un desplazamiento uniforme, ahora bien, su condición heterogénea hace que pueda movilizarse porque a partir de la experiencia colectiva que potencia su voluntad, básicamente de la diversidad de las personas que son interpelados en ese cuerpo, pero, hay que asumir también que la complejidad en la contorsión del cuerpo hace que sea sumamente difícil definirlo como tal, por lo menos, en términos bien prácticos y concretos. Diremos que un cuerpo como campo de experiencia afectiva puede ser perfectamente una persona, el problema que es como tal, ésta no puede emanciparse por sí sola, pero también, puede ser un grupo social como las disidencias sexuales o los pueblos pre-existentes, además, hay otros ámbitos, campos o espacios que también son susceptibles de

emancipación, por ejemplo, la educación, así, la lucha por la educación como un derecho en contra del lucro, o del libre mercado como sostén del sistema escolar, también es una lucha de emancipación tanto intelectual como política, porque la educación se desprende de la mano del mercado que la sostiene constantemente, ahora bien, como bien menciona Rancière, solo una persona emancipa a otra, y solo las personas pueden emancipar los distintos espacios o ámbitos por los cuáles se movilizan, o lograr instalarse de forma inaudita.

b) No hay pureza para la emancipación

La capacidad de reinención del cuerpo parte por esa afección que la potencia a partir una experiencia colectiva, no surge por fuera ni tiende a desprenderse de toda lógica de dominación, entonces ¿Cómo procede? El planteamiento de Butler respecto a la performatividad del género supone una imposibilidad de desprendimiento de los mecanismos de control que reproducen las normas y la ritualización del sexo, y así como también planteaba Foucault, tampoco existe un cuerpo social constituido por la universalidad de las voluntades, sino que todo cuerpo inmerso en cualquier sociedad “es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos” (Foucault 1980: 104) aunque en este caso, ambos se refieran a la materialidad de un cuerpo individual. Lo problemático es asumir que lo normativo, o incluso lo policíaco, tiene el suficiente poder de configuración que a su vez, sea un medio o una herramienta posible para la trasgresión de una lógica de dominación en particular, a saber, que los procesos de emancipación o de actividad política, pueden doblegar las asignaciones previas de la dominación con sus propios medios; que es lo ocurre con la lucha por la reivindicación de un Derecho, pues ¿Qué es lo que se espera cuando planteamos que tenemos igualdad de Derecho? entonces la pregunta instaura el litigio fundamental en donde la parte de los sin-parte hace valer su condición de iguales, cuando no fueron considerados, y esto, desde una perspectiva simplista del problema, nos hace creer que las prácticas emancipatorias nos conducen indefectiblemente a nuevas lógicas policíacas, por lo menos, bajo la errónea figura de quién quiere ser liberado desea en el fondo gobernar, o ser gobernado por una mano distinta.

Ahora bien, no es que sea la verificación de la igualdad una integración inclusiva de los más desamparados, pero sí una apuesta que prueba sus capacidades como un cualquiera. Esa igualdad y ese cualquiera nunca es una universalidad abstraída de sus experiencias de materialización corporal, es decir, que los métodos y las estrategias que adopta un cuerpo para trasgredir una

sensibilidad previamente asignada tienden a dependerse de la dominación a la cual están sometidos, y a la cuál hagan resistencia. Entonces, como plantearía Quintana, un cuerpo puede utilizar herramientas policíacas para apostar una nueva posición, o por lo menos, puede doblarlas; “Las formas de emancipación, en sus distintas operaciones, pueden desdoblar la lógica policial, es porque pueden servirse de recursos policiales dividiéndolos, multiplicándolos, explotando su heterogeneidad, mostrando que no solo son policiales, que pueden ser usados políticamente (...) cuando Rancière destaca que las acciones políticas emancipatorias, al construir sus demandas y su estructura de desacuerdo, pueden hacer un uso político del derecho” (Quintana 2020: 55) entonces, una lucha por la reivindicación de derechos puede tener como base la experiencia de una práctica emancipatoria.

Para Quintana, la emancipación si nos permite pensar en modos de subjetivación política, pero que no tienen que ver con la identificación de un grupo homogéneo, no se trata de colectivos sociales que pretendan jugar un rol preponderante en la sociedad, como un partido político, “ la lucha de los sujetos políticos no es por el reconocimiento de unas capacidades que permiten ir ganando cada vez una mayor integridad, (...) Es la lucha por otro reconocimiento con respecto al establecido desde ciertas asignaciones identitarias,(...) una lucha que permita armar un poder común de los cuerpos por caminos de experimentación imprevisibles” (Op. Cit. 218), se trata de como un conjunto heterogéneo, una multitud; como trabajadores, mujeres, disidencias, estudiantes, migrantes, etnias que hacen valer sus capacidades como un cualquiera en entorno a lo común, haciendo que lo común sea “una operación que permite desestabilizar y reconfigurar un cierto espacio público” (Op. Cit. 286).

Por otro lado, las prácticas emancipatorias abren espacios dentro de las lógicas policiales y no se adecuan a ellas como si estabilizaran el sistema o realizarán un reajuste de la cuenta errónea, sino que representan una experiencia de modos de vida distintos para las personas, y formas de autogestión y de recuperación de espacios para los grupos, también una perspectiva alternativa para ámbitos que pueden ser gobernados de otra manera, como la educación. Con ello, también se deduce que no surge la emancipación desde la dominación, a lo más sí como un ejercicio correlativo al poder y siempre desde su desfase; de las falencias que deja cuando una lógica distribuye y excluye los cuerpos. En resumen, que la emancipación desdoble la policía y no se transforme necesariamente en ella y que surja desde su desfase, su cuenta errónea y no desde la mismas lógicas policiales, implica que “que no hay un terreno puro de la emancipación, ni un

terreno unitario y uniforme de la policía; y que la emancipación no se da en la exterioridad con respecto a la policía, sino en sus desestabilizaciones, torsiones, desdoblamientos, alteraciones. Por eso, en lo que Rancière insiste es en las formas conflictivas en que se pueden hacer cosas con los lugares localizados policialmente.” (Op. Cit. 55) Antes de avanzar respecto a esta última apreciación sobre las formas conflictivas en los lugares localizados policialmente. Es preciso un alcance sobre cómo ciertas nociones policiales pueden aportar o discutir con la emancipación, por ejemplo, ¿Es la igualdad es un medio o una herramienta para la emancipación de la mujer?

El reconocido texto de Audre Lorde “Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo” (1979), nos expresa dos problemas sumamente significativos a la hora de replantear la emancipación como la acción de trasgresión propia de un cuerpo, ya la misma noción de emancipación tiende a tambalear cuando, como se mencionó anteriormente, se sostiene sobre la noción de un sujeto neutro con alcance de principios y de valores universales. En primer lugar: perfilar al cuerpo como aquello que realiza un cambio de posición en el acto emancipatorio, tiene como efecto una inevitable ligazón del sujeto con su opresor; la determinación del cuerpo a través de los contornos sedimentados por la dominación, y, cualquier posibilidad de apertura o movimiento de su materialización supondría la no-negación de la fuerza productora de los mecanismos de poder. En segundo lugar, justamente allí dirá Audre Lorde, que es imposible para la conformación del cuerpo femenino, además, lésbico, pobre y negro, que puede ocupar los mismos lineamos de cualquier estructura patriarcal para resistir a sus determinaciones. Para ella, el resultado de la estructura social masculina, heterosexual, burguesa y blanca, radica en la diferenciación, y es través de esta diferencia en que se puede buscar la fuerza creadora para vivir de una forma distinta en el mundo.

Entonces, Lorde expresa de una forma sencilla y honesta, en un primer momento; el despliegue de una voz que ha transformado el ruido en discurso; el manifiesto de una materialización corpórea de dominación, y en un segundo momento, ha exaltado la diferencia como una fuente de producción. Todo esto, a raíz del cuestionamiento a un feminismo que no ha considerado ciertas diferencias que, por ejemplo, ella misma ha encarnado a través raza, la sexualidad, la riqueza. La siguiente es su carta de presentación:

“En el ámbito académico se tiene la peculiar arrogancia de emprender debates sobre teoría feminista sin entrar a analizar nuestras numerosas diferencias y sin conceder

espacio a las significativas aportaciones de las mujeres pobres, Negras, del tercer mundo y lesbianas. A pesar de todo, se me ha invitado a participar, en mi condición de feminista Negra y lesbiana, para comentar las ponencias de la única sesión de este congreso donde están representadas las feministas Negras y lesbianas. Es triste lo que esto nos dice sobre la visión del presente congreso, celebrado en un país donde el racismo, el sexismo y la homofobia son inseparables. Al leer el programa del congreso no cabe sino deducir que las mujeres lesbianas y Negras no tienen nada que decir sobre el existencialismo, sobre el erotismo, sobre la cultura de las mujeres y el silencio, sobre el estado actual de la teoría feminista o sobre la heterosexualidad y el poder. ¿Y qué significa en el aspecto personal y político que las dos únicas mujeres Negras que hemos tenido voz en el Congreso hayamos sido convocadas a última hora? ¿Qué significa que las herramientas del patriarcado racista se empleen para examinar los frutos de dicho patriarcado?” (Lorde s/f: 37)

Lejos de cualquier proyecto emancipatorio que suponga como fin ulterior la igualdad, o incluso, un presupuesto ciego de igualdad entre las mujeres, entre las disidencias sexuales, entre las razas o entre los trabajadores, Lorde da en el punto preciso en la importancia de la diferencia, pero una diferencia materializada en el cuerpo que cuando es puesto en perspectiva, va delineando territorios que no interpelan a lo femenino, sino también a otros espacios, o campos afectivos, cuerpos como tales, que no pueden ser soslayados para cualquier acto de trasgresión o movimiento del cuerpo en tanto mujer. Cuando interrogamos cómo se constituye, surge otros cuerpos y relaciones de interdependencia que se van ajustando a los movimientos propios de un cuerpo, por ejemplo, decir que no hay pureza en la emancipación es descubrir que la emancipación de la mujer no desconoce en su desplazamiento la cuestión del sexo, de la raza, de la riqueza. Estableciendo así, entre estas diferencias sedimentadas por la policía, relaciones de cooperación mutua para el establecimiento de una comunidad.

La emancipación es un acto colectivo, de una o más voluntades, éstas no solo pueden ser personas sino también cuerpos en relaciones de interdependencia, así, el alcance que tiene el acto de trasgresión y el movimiento del cuerpo tiene un sostén más allá de la experiencia de una aventura intelectual, por ejemplo, una etnia que litigia la autogestión y la soberanía de un territorio, no puede desconocer también que pasa por procesos de trasgresión interna, en donde,

por ejemplo, las mujeres pueden cuestionar las asignaciones de género preestablecidas de antaño, y que lamentablemente, se han entendido como simples fenómenos culturales que muchas son respetables, pero que para toda práctica emancipatoria es de menester cuestionar, y además, extender ese cuestionamiento hacia el contagio de otros cuerpos. Un pueblo que se emancipa no es el que logra auto-determinarse de forma autónoma, enalteciendo en la actualidad tradiciones discriminatorias enraizadas en sus costumbres, sino que un pueblo es emancipado, así como un cuerpo, cuando entendiendo su carácter heterogéneo logra establecer relaciones de interdependencias que potencian a las voluntades a vivir de una forma distinta.

La verificación de la igualdad no es el posicionamiento autónomo de un cuerpo fijo que busca un nuevo lugar para ser tomado en cuenta. Ese blanqueamiento del cuerpo a través de un sujeto que puede pensarse con independencias del sexo, de la raza, de la riqueza, de la sexualidad, etc. es el engaño de la igualdad de toda estructura patriarcal, diría Lorde, así mismo; “la construcción de una comunidad no pasa por la supresión de nuestras diferencias, ni tampoco por el patético simulacro de que no existen tales diferencias.” (Op. Cit. 38), por ende, la diferencia es la fuente productora de comunidad, y que mueve a otras a relacionarse y crear nuevos vínculos. Ahora bien, la verificación de la igualdad en Rancière no se relaciona en ninguna medida con la igualdad de un sujeto universal independiente de toda experiencia de dominación, sino que se trata de probarse como un cualquiera, y este cualquiera demuestra ser capaz expresando su diferencia encarnada en la piel; expresando que como cualquier mujer, lesbiana, negra o pobre, es capaz de explorar nuevas fronteras de desclasificación y visibilidad.

c) ¿Cuál es el alcance de la emancipación? contagio y propagación

La emancipación intelectual no es un acto de autonomía individual, en donde, una persona se sirve de su propio entendimiento, tampoco es la autodeterminación de un pueblo o grupo social respecto a la fijación de distintos límites o patrones identitarios, esto fundamentalmente, porque resulta de una experiencia colectiva de un cuerpo, o varios que establecen un nuevo vínculo porque han trasgredido distintos lugares, jerarquías y capacidades previamente asignadas, entonces, se han potenciado para movilizarse, para desatar la voluntad como deseo de vivir de una forma distinta. El alcance real de la emancipación está en la propagación del acto de trasgresión y en el contagio en la potencia de la voluntad.

Así, la experiencia de probarse como capaz cuando no se es considerado, es un acto que contagia a los demás y que desea su propagación como práctica vinculante; contagio como los inquilinos que llegaron a ser más 30 solo para aprender en la escuela rural; como los estudiantes en Chile que se han movilizadado durante años para desprender a la educación de las lógicas del libre mercado, el 2006 con el fin al lucro y el 2011 con la consigna de la educación gratuita. Propagación por la vinculación que genera la movilización de los cuerpos; así como cualquier mujer puede ser emancipada de una asignación previa; así como cualquier trabajador puede ser emancipado de un rol establecido, sin que ambos procesos sean excluyentes, más bien, pueden potenciarse. Contrario a esto, la emancipación como proyecto social y en general, cualquier noción que pretenda impulsarse como una aventura metódica y sistemática de liberación de un grupo social, se planteará como una figura casi contraria, incluso, des-potenciadora del alcance cotidiano y cercano que logra la emancipación del cuerpo. En contraposición al contagio y la propagación de la emancipación del cuerpo está la implementación del proyecto emancipatorio de los grupos sociales, en particular, de los colectivos o los partidos políticos. Veamos la diferencia que hay entre ellos.

La implementación: Un cuerpo jamás es una colectividad o un partido político, estas son unidades sedimentarias que pretenden ser homogéneas, o por lo menos, cristalizan un discurso identitario excluyente estableciéndose a sí mismo como un actor legítimo dentro del espacio público, siempre y cuando recrudescen más las fronteras de sus lineamientos identitarios. La implementación de la emancipación intelectual como un proyecto social supone una sedimentación progresista de principios y valores universales alimentados por estas capas cristalizadas de algunos de estos grupos o colectivos sociales, son de alguna u otra forma, la exacerbación esencialista de estos grupos cuando quieren hacer valer su posición en el dominio público.

Cuando proyectamos una necesidad de emancipación intelectual en la sociedad, es porque ya vemos una ruptura de cualquier vínculo social implícito que nos exhorte a pensar nuestra necesidad de vivir en comunidad, y la verdad es que este quiebre siempre establece por defecto, la supeditación de ese vínculo implícito a nuevas formas de proclama y legitimación basados en los grupos y colectivos sociales, son lo que dijo alguna vez Gilles Deleuze y Félix Guattari, microfascismos que suplantán la actividad política de la trasgresión de las lógicas de dominación a nuevas lógicas más cristalizadas de dominación policiaca. La implementación de la

emancipación intelectual como proyecto social termina siempre en un fracaso y en una decepción, porque el lazo social fue tan destruido, que el deseo de unos pocos de romper las cadenas de su propia opresión deviene en el deseo de más represión por parte de la mayoría. La lucha por la legitimación de estos microfascismos recae en siempre en el deseo de más policía. “Nada mejor que el microfascismo para dar una respuesta a la pregunta global: ¿por qué el deseo desea su propia represión, cómo puede desear su represión?” (Deleuze y Guattari: 2002: 219) Ni los partidos políticos van a emancipar a la población, ni un grupo de intelectuales darán cuenta de los lineamientos ideológicos proclives a la soltura de todas las cadenas.

La emancipación intelectual es política no por la imposición de una proclama tipo propedéutica para la insurrección global, más bien, lo es porque abre nuevas formas de visibilidad que doblan las lógicas policiales, así un cuerpo se reinventa a sí mismo como también generar nuevos vínculos. A partir de la perspectiva de la implementación social, el proyecto cae por un proceso de saturación propia de los lineamientos discursivos que la sostienen por sobre la fractura social que supone, es decir, realiza una crítica tan voraz sobre la urgencia y la necesidad de recuperación del lazo social, que promueven un planteamiento excesivamente iluminado para la población, subestimando la capacidad de cualquiera bajo el diagnóstico de una sociedad de ignorantes, es decir, de una condición de barbarie inminente de individuos aislados que compiten entre sí. Tan amplio es el abismo entre el proyecto ilustrado de emancipación y la barbarie resultante de la dominación, que en realidad, la comodidad del dominado solo esboza tediosamente, el deseo de represión ante cualquier forma de experimentación inaudita de la vida. Solo nos quedan los microfascismo y su barbarie ante el problema de la emancipación como implementación social. Ante tal situación:

“la especificidad de los microfascismos consiste en que pueden cristalizar en un macrofascismo, pero también puede perfectamente flotar por su cuenta en la línea flexible y bañar cada célula pequeña (...) En lugar del gran miedo paranoico, estamos atrapados en mil pequeñas monomanías, evidencias y claridades que brotan de cada agujero negro, y que ya no forman sistema, sino rumor y murmullo, luces cegadoras que confieren a cualquiera la misión de un juez, de un justiciero, de un policía.” (Op. Cit. 231)

Entonces, el fracaso de la implementación conduce al surgimiento de microfascismos que ante una condición de barbarie, derivan en un deseo de represión ante lo inaudito, recordando que los mecanismos de poder tienen una fuerza productora, y que movilizan el deseo hacia una expresión más sedimentaria de sus posturas. Ya anteriormente Theodor W. Adorno advertía sobre la necesidad de combatir, a través de una educación para la emancipación, el surgimiento de los colectivos sociales: “Sostengo que lo más importante para evitar el peligro de una repetición de Auschwitz es combatir la ciega supremacía de todas las formas de lo colectivo, fortalecer la resistencia contra ellas arrojando luz sobre el problema de la masificación.” (Adorno 2009a: 90) refiriéndose a los grupos de jóvenes que sintiéndose aislados e imposibilitados de verse realizados a sí mismos, adscriben ciegamente a grupos de “fraternidad” que comparten ideales y valores para la conducción de la vida. La implementación es una caída en picada que está construida sobre la base de ideas y valores que ciertas colectividades y grupos de intelectuales exacerbaban, cuando la ciudadanía está lo suficientemente inmovilizada para progresar adquisitivamente en ideas y valores que se han puesto a modo de eslogan, como si fuesen mensajes publicitarios.

El contagio y la propagación: Un cuerpo jamás es una colectividad o un partido político, se plantea nuevamente, tampoco lo es una fraternidad, una barra de un equipo de fútbol, ni un grupo de narcotraficantes, por lo menos no para el ejercicio de una práctica emancipatoria, esto básicamente, porque son grupos que trabajan en base a la sedimentación de sus posturas; sus efectos de dominación se expresan a través de la identificación de valores y conocimientos adquisitivos por un lado (implementación), y por otro, a través de producción del miedo como régimen de impostura (despotenciación de las voluntades). Ahora bien, se ha planteado que si puede un cuerpo constituir de una etnia como pueblo preexistente, también las mujeres o las disidencias sexuales, y por supuesto, los trabajadores y estudiantes, pero, ¿Cómo hacemos para que estos cuerpos no devengan en microfascismos? Veamos como plantea el problema Deleuze y Guattari:

“Pues: ¿cómo hacer para que el tema de una raza no se convierta en racismo, en fascismo dominante y englobante, o más simplemente en aristocratismo, o bien en secta y folklore, en microfascismo? (...) La tribu-raza sólo existe al nivel de una raza oprimida, en nombre de una opresión que padece: toda raza es inferior, minoritaria, no

hay raza dominante, una raza no se define por su pureza, sino, al contrario, por la impureza que le confiere un sistema de dominación. Bastardo y mestizo son los verdaderos nombres de la raza.” (Deleuze y Guattari. 2002: 384)

Un cuerpo está inherentemente contorneado por relaciones de poder, y eventualmente para la actividad emancipatoria, se reinventa como un ejercicio de correlativo a este, al cual se resiste y se moviliza para adoptar una nueva posición para hacerse visible, en el caso de un microfascismo, solo compete dentro del orden de lo existente cristalizando sus posturas sin dialogar con las demás, aunque tampoco se trate que el diálogo y el debate de posturas legítimas y mutuamente reconocidas dentro de las democracias actuales sean la transformación de un grupo social a un cuerpo emancipante, lo que sucede es que un cuerpo siempre está atravesado por otras líneas de contorsión, así, una mujer como cuerpo está también atravesada por su cuerpo como trabajadora, luego, la emancipación constituye el cambio de una nueva posición del cuerpo, en términos de Laura Quintana, una torsión que ocurre incluso desde prácticas cotidianas, justamente, porque la emancipación no espera más allá de un alcance hipotético, sino que trata de lo que los cuerpos pueden hacer. ¿Cuál es su relación con el sistema de dominación lo que le ha conferido su corporalidad? Obviamente, nadie se emancipa de la nada. El ejercicio correlativo de sublevación ante la dominación es una reapropiación que realiza de sus condiciones, a saber, a través de sus capacidades; de una inteligencia común y el *círculo de la potencia* que la propaga, es que un cuerpo puede moverse. No es que necesite más sapiencia que movilidad de una experiencia colectiva de trasgresión, la subestimación de sus capacidades es la lógica de la implementación, que afirma que la liberación es de un carácter cultural, y por ende, supone que uno se emancipa tomando conciencia de las causas de su opresión, y que para ello, necesitará de una instrucción intelectual elevada a la condición del espectador crítico, aquel que solo ve barbarie en la palestra de los dominios actuales.

La reapropiación del cuerpo no es un ejercicio cerrado de retrospectiva, sino una inclinación hacia una experiencia de carácter afectiva:

“La emancipación intelectual es entonces un movimiento afectivo-reflexivo (reflexivo solo en tanto que afectado por fuerzas de transformación), por medio del cual una corporalidad se reapropia de su experiencia vivida y de su movilidad en esta, y, con esto,

de su poder para desajustarse y reexperimentar posiciones, funciones, significados sociales, que le son dados, haciendo valer la heterogeneidad de estos y la manera en que pueden desensamblarse y reconfigurarse en otros arreglos.” (Quintana 2020: 119)

Esto quiere decir, que la reapropiación es un movimiento afectivo en donde el cuerpo está siendo afectado; como mujer, como etnia, como sexo, como migrante, como estudiante, como trabajadora, como pobre, pero que a su vez, está desajustándose de esas asignaciones preconcebidas –y que no decidió deliberativamente como una declaración de principios de un partido político-, y que son parte de un sufrimiento y que se valer como una diferencia que dialoga con las demás. Esta es la condición de posibilidad del contagio en toda experiencia emancipante, la desatadura de los contornos de un cuerpo a través de su torsión para adoptar otro movimiento. La emancipación intelectual como proyecto es una implementación a una ciudadanía subestimada, entonces, su liberación parte por el conocimiento, por la mirada elevada de la crítica, también, por el debate legítimo de ideas de los partidos políticos, pero que en el fondo, bajo la palestra de la discusión, transcurre la barbarie y la represión.

Para Quintana, la fuerza potenciadora de la emancipación intelectual y política discute en todo momento, con las lógicas de la policía que no presentan para ella, mecanismos de poder que propicien el deseo de un cuerpo hacia un anhelo más represivo, más bien, las lógicas de dominación neoliberales enfocadas a la libre competencia y el capital cognitivo, además de romper cualquier tipo de vínculo implícito del lazo social, no son productoras de deseo sino que inmovilizan la voluntad de las personas, entonces ya no hablamos de una represión como fuente de deseo de la barbarie o de los microfascismos, sino de un tedio y una despotenciación del cuerpo para su reinención. “El tedio parece tener que ver con lo que impide a un cuerpo separarse de sus posiciones habituales, fracturar el ensamblaje de sus gestos esperados, es decir, pensar, como la posibilidad de sentir más intensamente la movilidad de un cuerpo y lo que este puede.” (Op. Cit. 88) Pensar la emancipación como un proyecto social es sumamente tedioso.

El contagio, en su sentido etimológico, se trata del efecto a través de tocar conjuntamente, de un contacto corporal. Es un término compuesto del latín *cum* que podemos traducir como “conjunto”, “con”, “conjuntamente” y el término *tango*, o *tangere*, que puede entenderse como “tocar”, “agarrar”, “probar” más el sufijo *io* que es el efecto de una acción. Básicamente, el contagio es el resultado de un contacto, siendo que éste último corresponde a la acción de tocarse

“cum/tactus (tocado)” El contagio es lo que hace que un cuerpo a través de una experiencia colectiva, logre movilizarse cuando por ejemplo; lleva más de 30 inquilinos para aprender independiente del trabajo, cuando miles de estudiantes se toman las calles y los establecimientos cuestionando ¿Qué quiere decir que la educación sea un Derecho? litigando el desprendimiento del lucro y el libre mercado en la educación. Propagación, que etimológicamente puede entenderse como la acción de extender, viene del latín *pro* que es hacia adelante, el término *pagos*, que corresponden a un terreno, y el sujeto *tio* que corresponde al efecto de una acción. La emancipación del cuerpo es una propagación de su posición hacia otro espacio. El alcance de la emancipación está en el efecto de extenderse de los cuerpos que se movilizan contagiando a otros, por ejemplo, si me cuestiono ¿Qué es lo que implica que la educación sea un Derecho?, bueno ¿Qué es lo que implica que la salud también lo sea?... Esto jamás se materializará en términos de efectividad plena, pero en sí, en espacios que nos permiten pensar y experimentan nuevas formas de vida en las personas, y nuevas formas de apropiación de ámbitos hechos y creados por y para el ser humano.

Jacques Rancière expresar bien el problema de la emancipación como una cuestión de posiciones y no de conocimientos, vinculándola fuertemente con del arte en el teatro y problema del rol o recepción del espectáculo ¿Puede una obra emancipar al espectador? o más bien ¿Invertir la relación tradicional entre los actores activos y el los espectadores pasivos? La verdad es que al igual que el asunto con el maestro Jacotot, no podemos actuar bajo la lógica de la motivación social a través del teatro sin antes que presuponer que el pueblo debe ser movilizado a través del arte. Es necesario establecer lo común entre artista y espectador para la motivación de las voluntades, y eso común, no es más que la cualidad desde la que ejercen su inteligencia, estableciendo una distancia prácticamente equitativa respecto a la obra, respecto al quién la asume como actor, a quién la interpretación como espectador; “Es el poder que tiene cada uno o cada una de traducir a su manera aquello que él o ella percibe, de ligarlo a la aventura intelectual singular que los vuelve semejantes a cualquier otro aun cuando esa aventura no se parece a ninguna otra.” (Rancière 2019: 23), Esto nos ayuda a entender que cuando hablamos actualmente de emancipación lo hacemos referidos al cuerpo y su posicionamiento, en distinción a la concepción kantiana y subrayada por Adorno sobre el sujeto que hace servicio de su entendimiento de forma autónoma, que hace referencia al conociendo y capacidad crítica de la persona. Así: “Ya no estamos en el tiempo en que los dramaturgos querían explicarle al público

la verdad de las relaciones sociales y los medios para luchar contra la dominación capitalista (...). La emancipación, por su parte, comienza cuando se vuelve a cuestionar la oposición entre mirar y actuar” (Op. Cit. 18-19).

Sintetizando, el paso de una emancipación intelectual a una emancipación del cuerpo es un traslado que trastoca tanto el rumbo de sus intenciones, puesto que ya no hablamos de humanidad ni sociedad, y la base misma desde donde puede ser pensada ¿Qué es lo que se emancipa? El cuerpo. Es un paso que supone también que la emancipación es una acción política de trasgresión de una lógica de dominación determinada, por ello, no puede esperarse de ella una liberación de todo el orden de lo existente, justamente porque surge como un ejercicio correlativo al poder, y porque éste configura, jerarquiza y distribuye las capacidades de los sujetos en las distintas lógicas de dominio. Los cuerpos son campos de experiencias afectivas que generan relaciones de interdependencia de unos con otros, por ejemplo, las mujeres, las trabajadoras, las estudiantes, etc. y que reapropiándose de su espacio, de esa cualidad común en la cual han sido segregadas, es que pueden ser capaces como un cualquiera. Esta prueba es la verificación de la igualdad, en donde cada cuál, desde una distancia hacia lo que, por ejemplo, significa ser mujer, trabajadora y estudiante, establecen una experiencia colectiva que potencia sus voluntades. La voluntad es el movimiento de la torsión de un cuerpo cuando se hace visible desde otra posición, aquí la política adquiere una dimensión estética, no porque la emancipación recaiga en definidas cuentas al problema del arte y la experiencia de lo sublime, recordemos que el alcance de la emancipación es desde un acontecer cercano, cuando el cuerpo demuestra lo que puede hacer y no, lo que simplemente se espera de él: no desde ni hacía terreno fuera de toda frontera de racionalidad posible. La estética tiene que ver con el reparto de nuestras capacidades y funciones dentro de la visibilidad, es decir, de nuestro propio mundo visible y común. La política es estética, puesto que ésta “es primeramente la liberación respecto a las normas de la representación, en segundo lugar la constitución de un tipo de comunidad de lo sensible que funciona de acuerdo con la modalidad de la presunción (...) No hubo por lo tanto ‘estetización’ de la política en la edad moderna, porque en su principio ésta es estética.” (Rancière 1996: 78-79).

Así mismo, la emancipación del cuerpo es un cambio de posición que trasgrede un orden dominante, por ende es político, y brinda una nueva forma de ser visible en sus capacidades, por tanto, es estético. Aquí el parecer y ser visible en el mundo es fundamental, porque supone una

concepción de realidad contraria la noción de realidad confabulada por la teoría crítica y la noción de emancipación como proyecto de implementación social, ya que esta supone una realidad de comodidad e ignorancia para los oprimidos, y una realidad exenta de sus capacidades ilustrativas para analizarla. “No se pasa de la visión de un espectáculo a una comprensión del mundo, y de una comprensión intelectual a una decisión de acción. Se pasa de un mundo sensible a otro mundo sensible, que define otras tolerancias e intolerancias, otras capacidades e incapacidades.” (Rancière 2019: 69) La noción de emancipación intelectual suponía el paso autónomo de un mundo de la ignorancia hacia un mundo de la sabiduría y la auto-determinación, ahora la emancipación del cuerpo, es un paso de una posición a otra, de una nueva sensibilidad para ser vistos y reconocidos de una forma distinta.

CONCLUSIÓN

La emancipación intelectual ha sido sin lugar a dudas, una empresa pretenciosa y muy frustrante para la filosofía, probablemente porque desde su concepción en periodos de la Ilustración proyectaba una invitación un con objetivo inalcanzable, más que una meta sostenible en el tiempo, fue una promesa sobre el porvenir de nuestras futuras generaciones sustentada por el desarrollo de disposiciones naturales que el mismo ser humano debía desplegar de sí mismo. El alzamiento de la emancipación intelectual como noción filosófica era tal cuál se concebía la ilustración, una invitación a servirse de nuestra propia inteligencia sin la tutela de otro, ahora bien, la pretensión no yace simplemente en la dificultad de promover la autonomía de todo sujeto racional, sino que, en su realización, los ideales ilustrados entendían que la emancipación intelectual tenía como sujeto y como meta, la completud de la realización de la especie en tanto humanidad. El primer sujeto de la emancipación es la Humanidad.

Este primer sujeto suponía un conjunto de conocimientos e ideales que el ser humano debía promocionar mediante la educación, el paso del tiempo y la esperanza en este provenir prontamente se verán derrumbados en el siglo XX. Los hechos sobrevinieron la propuesta filosófica, el presente se hizo más latente que cualquier proyecto totalizante de la razón. Las guerras mundiales, el desarrollo de la producción y la industria capitalista, y el fascismo desplegado en la ciudadanía bajo una situación de barbarie, hicieron que todo vínculo social no pudiese entablarse en correspondencia con la humanidad, primeramente, hay que reparar con urgencia ese lazo emancipando a las personas, ¿Cómo?, solo una comprensión a cabalidad sobre cómo se ha construido nuestro presente, emancipará a las personas hacia la transformación de su propia realidad. Esto supuso una gran cantidad de problemas ¿Quiénes son los encargados de llevar a las personas hacia esa conciencia cabal del presente?, Será necesario que el oprimido entienda porque es oprimido para luchar por la ruptura de sus propias cadenas. Entonces, los discursos sobre la emancipación de la sociedad establecieron dos tipos de sujetos: aquellos oprimidos que siendo ignorantes se dejan llevar por la impostura de la realidad que les parece inamovible, y aquellos intelectuales que deberán iluminar y despejar la ignorancia de la población. Así, la emancipación intelectual se planteaba como un imposible, y distribuía dos tipos de sujetos que se actualiza constantemente. El proyecto social solo expresaba frustración y decepción.

Es necesario concebir una noción de emancipación intelectual que no sea tan pretenciosa para su realización, es decir, que no tenga a la humanidad como sujeto para su completud, y además, que no recaiga en la frustración y en la decepción de un proyecto social que no termina nunca de implementarse; en donde solo vemos ignorantes conformes con su condición de oprimidos. Esta investigación propone a la emancipación intelectual como una acción política y estética, es decir, como una acción que trasgrede una lógica de dominación en particular y como una experiencia colectiva en donde dos más voluntades se potencian entre sí en torno a una cosa común, siendo afectados para adoptar una nueva posición en el mundo. Es lo que resulta cuando un estudiante se hace cargo de su aprendizaje o cuando exige que la misma educación se desprenda de las lógicas del libre mercado (no solo las personas constituyen un cuerpo, sino también ciertos ámbitos y espacios construidos por el ser humano); cuando una disidencia sexual cuestiona una asignación previamente establecida, por ejemplo, de formas de vida estereotipadas; cuando la mujer trasgrede las imposturas de género que le han conferido históricamente un rol asignado en la vida privada y la actividad doméstica del hombre, un cuestionamiento que no simplemente es una lucha sostenida en el tiempo, sino una actividad de resistencia que incluso se da en un entorno cercano, por ejemplo, en la familia o en una determinada relación sexual, o; cuando una etnia reclama por la autodeterminación o autogestión de su propio territorio cuando no ha sido considerada como un actor capaz de discurso para una discusión sobre la soberanía. El paso desde una emancipación intelectual hacia una emancipación del cuerpo, tiene por objeto concebir la acción de desprendimiento de esa mano que te tiene tomado (etimología) como el resultado de acciones más cercanas y cotidianas, partiendo siempre desde la base de la experiencia colectiva, pues nadie se emancipa por sí solo y ni cree estarlo respecto a los demás.

Bibliografía

A

- Adorno, Theodor W. (1991): *Actualidad de la Filosofía*, Paidós, Barcelona. Recuperado el 24 de Septiembre de 2023:
<https://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Teor%C3%ADa%20Cr%C3%ADtica%20-%20Francfort/Adorno/La%20actualidad%20de%20la%20filosof%C3%ADa.pdf>
- Adorno, Theodor W. (1998): *Educación para la emancipación*, Morata, Madrid.
- Adorno, Theodor W. (2009a): *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Amorós, Mario (2023): *La vida es eterna*, Penguin Random House. Santiago.
- Andreassi, A. (2015) “Emancipación: breve recorrido por el término”. *Kult-ur*, 2 (3), 35-54.

B

- Benjamin, Walter. (2009): *La dialéctica en suspenso*, LOM, Santiago.
- Butler, Judith. (2022): *Los Cuerpos que Importan*, Paidós. Montevideo.

C

- Campillo. Antonio (2010): “Sobre las formas y los límites de la emancipación.” *Isegoría* 43, 649-659.

D

- Deleuze, Gilles y Félix, Guattari (2002): *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, Paidós, Valencia

F

- Foucault, Michel (1989): *Microfísica del Poder*, La Piqueta, Madrid
- Foucault, Michel (1988): “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50 n° 3, pp. 3 – 20.
- Foucault, Michel. (2006): *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, España.
- Foucault, Michel. (2019): *Sublevarse*, Catálogo, Viña del Mar.
- Fraisse, Geneviève. (2016): *Los excesos del género*, Cátedra, Madrid.

G

- Galende, Federico. (2009): *Rancière: el presupuesto de la igualdad en la política y en la estética*, Capital Cultural, Buenos Aires.

K

- Kant, Immanuel. (2003): *El conflicto de las Facultades*, Alianza, Madrid.
- Kant, Immanuel. (2003a): *Pedagogía*, Akal, Madrid.
- Kant, Immanuel (2010): *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica. México D.F.

L

- Lorde, Audre (s/f): la hermana, la extranjera, recupera. Recuperado el 8 de enero de 2018: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/audre-lorde-la-hermana-la-extranjera1.pdf>
- Lyotard, Jean-François. (1991): *La condición postmoderna*, Red Editorial Iberoamericana, Buenos Aires.
- Lyotard, Jean-François. (1995) *El entusiasmo, crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona.
- Lyotard, Jean-François. (2006): entrevista por Omar Calabresi, A parte rei, N° 48 Recuperado el 7 de febrero de 2023: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lyotard.pdf>
-

M

- Marx. K y Engels F. (1974): *La Ideología Alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Barcelona y Montevideo.
- Marx. Karl (s.f.): *Páginas Malditas, sobre cuestión judía y otros textos*, Anarres, Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal. (2021): *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

N

- Nietzsche, Friedrich. (1990): *La Ciencia Jovial*. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas.
- Nietzsche, Friedrich. (2018): *Verdad y mentira*, Manifiestos, Valparaíso.

P

- Pinochet, Tangredo. (1970): *Inquilinos en la Hacienda de su Excelencia*, Biblioteca Nacional de Chile, Fuente:

Q

- Quintana, Laura. (2018): “Más allá de algunos lugares comunes: Repensar la potencia política del pensamiento de Jacques Rancière” ISEGORÍA. N°59. pp. 447 – 468.
- Quintana, Laura. (2020): *La política de los cuerpos*, Herder, Barcelona, España.

R

- Rancière, Jacques (1996): *El desacuerdo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques (2006a): *Política, policía, democracia*, LOM, Santiago.
- Rancière, Jacques (2006b) “Sobre el maestro ignorante”, Archivos N° 1, 254-269.
- Rancière, Jacques (2009a): *El reparto de lo sensible*, LOM, Santiago.
- Rancière, Jacques (2009b). “Sobre la importancia de la Teoría Crítica para los movimientos sociales actuales”, Estudios Visuales N° 7, pp. 81-90.
- Rancière, Jacques (2010): *Momentos políticos*, Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques (2011): *El tiempo de la igualdad: Diálogos sobre política y estética*, Herder, Barcelona.
- Rancière, Jacques (2013): *La lección de Althusser*, LOM, Santiago.
- Rancière, Jacques (2014): “¿Ha pasado el tiempo de la emancipación?”, Calle14, Vol. 9 (13), pp. 14-27
- Rancière, Jacques (2019): “*El espectador emancipado*”, Bordes, Buenos Aires.

S

- Schiller, Friedrich (2016): *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Universidad de Cuyo, Mendoza.

W

- Walzer, Michael. (2015): *Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.