**IX Jornadas de Jóvenes Investigadores**

**Instituto de Investigaciones Gino Germani**

**1, 2 y 3 de noviembre de 2017**

**Eje 9: Teorías, epistemologías y metodologías**

**Título:** Contrapuntos de una lección de marxismo: la crítica a Althusser y el método de la igualdad en Rancière

Lucía Vinuesa

Lic. en Ciencia Política

CONICET – UNR

luciavinuesa@gmail.com

**Palabras claves:** Rancière, crítica, política, Althusser.

**Introducción**

*La filosofía deviene política repitiendo el gesto intemporal del materialismo contra el idealismo.*

J. Rancière (1975)

El trabajo que presentamos a continuación recupera la crítica que Rancière realizó a Althusser luego de los sucesos de Mayo de 1968. Partimos del supuesto de que la obra filosófica de Rancière comienza con la ruptura con su maestro Louis Althusser. En efecto, puede decirse que *La lección de Althusser*, lejos de ser meramente una crítica a los postulados teóricos althusserainos, constituye el puntapié inicial del constructo teórico de Rancière. Al decir que es el puntapié no estamos pensando en una categoría exclusivamente temporal, sino que la misma se constituyó en un “plan maestro” –retomando la concepción balzaciana de todo buen escritor-, en la que traza los lineamientos de sus textos posteriores, de su obra filosófica, política y estética, especialmente los elementos que definen la novedad del método de la igualdad.

En la crítica que realiza a Althusser, encontramos en primerísimo lugar, un desprecio a la tradición occidental de la filosofía política con sus sesgos metafísicos y ordenadores, que disponen un orden del saber y un sujeto encargado de iluminar al resto que no puede acceder a la verdad. Así planteado, vemos también que hay en Althusser un régimen de veridicción que Rancière echa por tierra en su concepción política y emancipadora, así como en su modo de pensar el conocimiento y el saber. Crítica que no comparte otro de sus discípulos, Balibar, para quien entre categorías como el error, la ilusión, lo imaginario, a la ideología en sentido marxista (el que le da Althusser) hay un mundo, un corte radical. En estos términos, apostamos a entrever en esta crítica las claves de lectura rancierianas que dan cuenta de un modo de pensar la política disruptivo respecto al marxismo althusseriano y a la filosofía política “hegemónica”. Aquí también observamos una ruptura en cuanto al sujeto político y el lugar del intelectual.

Por otro lado, adelantamos que Rancière abandona toda pretensión clasificación. La emancipación política no constituye un horizonte teleológico, no hay una relación de necesidad, tiene lugar en un momento y espacio preciso en manos de unos sujetos que, a través de un proceso de subjetivación política se desidentifican de la función que se le atribuía a su rol. Advertimos al/la lector/a que este escrito forma parte de un trabajo de investigación mayor al cual me encuentro abocada en vistas a finalizar la Especialización en Filosofía Política de la Universidad Nacional General Sarmiento, por ese motivo, las reflexiones aquí formuladas tienen un carácter ensayístico.

**Sobre lecciones, sujetos políticos e intelectuales**

Este libro quiere ser el comentario de una lección: la lección de marxismo que Louis Althusser dio a John Lewis, y una reflexión sobre lo que esta lección pretende enseñarnos y sobre lo que de hecho nos enseña, no acerca de la teoría de Marx sino de la realidad presente del marxismo; una reflexión sobre lo que en 1973 es el discurso de un filósofo marxista reconocido, sobre las condiciones que hacen enunciable su lección, sobre las que le permiten tener eco, tanto en los intelectuales como en los políticos, en los “comunistas” como en los “izquierdistas” (1975, p. 11).

En ese párrafo inicial, aclaratorio, Rancière anticipa con bastante precisión, el contenido acerca del cual versará su crítica a las posiciones teóricas y políticas de Althusser, o ¿acaso debemos referir al marxismo estructuralista y científico que en Althusser asume una voz autorizada? Este académico militante del PCF fue quien tuvo la destreza en la década de 1960 de sacar “del enredo fenomenológico que dominaba por aquél entonces la filosofía” (1975, p.12), y tornó accesible un Marx ajeno al Marx garante de la razón de estado soviético, o el interlocutor de teólogos o filósofos de salón, como los denomina Rancière, dio una lección de marxismo en la década de 1960, lección que debe desconocer el alcance de los acontecimientos del mayo francés para sostener sus tesis y reforzar el reparto de tareas.

*La lección de Althusser* comienza dando lugar a la disputa entre el humanismo y el antihumanismo marxista a través de la discusión entre Althusser y un filósofo marxista inglés, en *Para una crítica de la práctica teórica*. *Respuesta a John Lewis* (Althusser, 1974), en vistas a ejemplificar la lección que Althusser le da al marxismo ortodoxo, acerca de quién hace la historia, el hombre o las masas. Dirá Althusser que aquellas corrientes marxistas humanistas, o existencialistas si tomamos a Sartre, son herederas del iluminismo, de la burguesía en ascenso del siglo XVIII, que desplaza de la escena a Dios y ubica al hombre en el centro. Es decir, al marxismo que ubica en el centro de la historia al hombre, Althusser lo tilda de continuar la corriente iluminista metafísica.

Ahora bien, en juego de contraargumentos, Rancière apela a la crítica de Marx a Feuerbach con la pretensión de dar cuenta que ese reproche no apunta a una historia con sujeto sino que su sujeto no tenga historia. La filosofía de Feuerbach es, entonces, un humanismo ahistoricista. A su vez, el hombre de Feuerbach no refiere a la categoría de sujeto burgués, asegurada por mediación del derecho burgués, sino el alemán –cita de Marx en Rancière (1975)-, humanismo “que no es la filosofía de los actores burgueses de la lucha de clases, sino la de personas que permanecen al lado de los grandes desarrollados de la lucha de clases” (p.29).

Por un lado, la crítica al humanismo marxista. A fin de cuentas, pensar una historia sin sujetos. Acerca de cómo lo piensa Marx, concluye Rancière, “todo este palabrerío no tiene más que un fin: preparar, introduciendo una falsa simetría, la idea de que, en lo que concierne a la historia, hay muchas ilusiones que necesitan la intervención de la filosofía” (1975: 31). De este modo, la crítica de Feuerbach no opone un buen sujeto de la historia a uno malo, sino la historia con sus sujetos reales actuantes a los sujetos contemplativos e interpretativos de la ideología alemana.

No opone la “buena” tesis: “las masas hacen la historia” a la “mala” tesis: “el hombre hace la historia”. Se contenta con oponer al Hombre los individuos “empíricos”, los hombres cuya necesidad de reproducir su existencia hace entrar en relaciones sociales determinadas: no es el Hombre quien hace la historia, son los hombres, es decir, los individuos concretos, aquellos que producen sus medios de existencia, aquellos que se baten en lucha de clases. Marx no llega más lejos en la crítica de Feuerbach. Le basta decir que el hombre en quien Feuerbach veía el principio de una crítica de la historia especulativa, es una de esas abstracciones que la división entre trabajo manual e intelectual produce a partir de la existencia histórica de los individuos” (Rancière, 1975, p. 29).

De aquí analizaremos dos aspectos. Por un lado, el modo en que Althusser decide sostener a “las masas” en el lugar de “los hombres”, a pesar de que pueda leerse en varios textos de Marx refiriendo a “los hombres”, no haciendo otra cosa –argumenta Rancière- que contando “el viejo cuento burgués: para las masas la ‘naturaleza’, la nobleza del trabajo artesanal, la experiencia concreta de la materia y los encantos de la vida rústica. Para nosotros –los filósofos-, la labor de la organización y el pensamiento” (1975, p. 34). En consecuencia, esta “infiel ortodoxia” de Althusser tiene el propósito de oponer la simplicidad de la naturaleza y la complejidad de la historia, “si la producción es cosa de obreros, la historia es para ellos algo demasiado complejo y deben remitirse a los especialistas, del Partido y de la Teoría. Las masas pueden producirse a sí mismas” (p. 35).

Por otro lado, ya en este aspecto de la crítica esgrimida por Rancière podemos ver anticiparse su tesis de *La noche de los proletarios* [1981], en la que ya aparece el método de la igualdad, el de la emancipación, y en donde Rancière apuesta definitivamente por un modo de lectura y de escucha de aquellos a quienes el reparto de lo sensible no le otorgaba voz.

Este libro, un tanto anfibio, fue el resultado de años de lectura de archivos obreros franceses del siglo XIX que el autor comenzó en 1972-1973, año en que finalmente logró que lo publicaran. Se encontraba bajo la dirección de Jean-Toussaint Desanti quien, desde el primer momento, le dio vía libre en su escritura (Rancière, 2014, p. 45). Aquello que allí se relataba, esa emancipación obrera, constituye, en sus propias palabras, “una revolución estética: una brecha en relación con un universo sensible que se ‘impone’ por una condición” (2013: 13). En la misma sintonía, esos poetas *obreros* u obreros *poetas* que se habían apropiado de una mirada, un lenguaje y un gesto que no eran “suyos”, escapan a la sentencia de Pierre Bourdieu en *La distinción: criterios y bases del gusto* (1979) –otro texto de la misma época- quien afirma que las clases sociales tienen los gustos que les corresponden a sus maneras de ser, despotricando contra Kant y su *Crítica del juicio*. Revela, asimismo, una tesis fundamental: un actor social es siempre una multiplicidad de actores sociales. La cuestión central, que también busca probar *El maestro ignorante*, es la de igualdad de inteligencias y la de saber de qué creen ser capaces las personas. Así Rancière se orienta en todo momento por un principio de no jerarquía, que años después resume en la idea de “reparto de lo sensible”, es decir, con dicha fórmula el autor denuncia la distinción jerárquica entre un universo material y uno intelectual. La relación real se da entre un universo sensible y el sentido que se le puede dar.

No hay que sospechar de la veracidad de estas miserias proletarias porque su narración se modula en el relato de dolores inmateriales. Escuchar y aprender con el corazón, leer y copiar, componer y descomponer los pocos textos que se han podido desviar del patrimonio de los letrados, es el método natural por el cual los que no fueron educados en los colegios pueden al mismo tiempo expresar los dolores de su condición y hacer sus primeros pasos en el territorio de su emancipación (2017, p. 214).

La cita que antecede, recuperada de *La noche de los proletarios*, sintetiza con bastante precisión aquello que Rancière ya señalaba críticamente en la división de tareas que Althusser estructura. Aquello que constituye su método de la igualdad, derrumba de un golpe la idea de “voz autorizada” para dar lugar a una escucha de las voces que no resultaban audibles, o que no se esperaba que tuvieran algo qué decir acerca de ese asunto. Se interesa en esos “momentos de igualdad” que vienen a romper así con la dialéctica tipificada entre el tiempo de la reproducción de la dominación y el del progreso revolucionario. Así vemos que Rancière radicaliza el materialismo de Althusser, se aproxima con mayor fidelidad al espíritu marxista que piensa a los hombres concretos, en situaciones y momentos concretos.

Tal como afirma Galende (2012), “Rancière considera que una filosofía materialista se radicaliza cuando justamente se prescinde de toda referencia a un núcleo de verdad que la ciencia o la teoría protegen de las distorsiones de la vida práctica”, en efecto, continúa el comentarista chileno, “es en esta referencia estricta a una ciencia apartada de la contaminación de la ideología donde el materialismo de Althusser choca y se diluye” (p. 25). Rancière, en cambio, se aleja definitivamente de cualquier idea de ciencia que insista en buscar detrás de las cosas algo que se oculta, no hay nada disimulado detrás de lo que hacen los hombres; aparta la filosofía materialista del presupuesto de que existe un “fundamentos de las cosas o algún tipo de necesidad histórica” (Ibíd.).

En otra de sus obras críticas de la filosofía y la ciencia como es *El filósofo y sus pobres* [1983], con una impronta desafiante, se propone mostrar de qué modo las formas de la ciencia social, aquellas abocadas a desenmascarar la dominación, consagran su más antiguo axioma, el que encomienda a los dominados quedarse en su lugar ya que es el único que corresponde a *su manera de ser* y a seguir siendo fieles a esa manera de ser porque es la única adecuada para el *lugar* que ocupan. En este gesto, desde el inicio, Rancière le endilga a la sociología que acaba por naturalizar, transformar en necesidad del cuerpo social, lo que el filósofo Platón había presentado como la mentira necesaria para fundar la inferioridad social.

En estos términos, Rancière emprende un camino de denuncia de la complicidad entre las desmitificaciones sociológicas de la distinción estética y la vieja filosofía del “cada uno a su lugar”. Estructurado en tres partes y un prefacio, el libro nos sumerge en el pensamiento de Platón, cuya fuerza provocadora reside en la franqueza con la que funda la inferioridad social, el orden legítimo, donde sólo a quienes tienen alma aurífera se reserva la filosofía y el gobierno de la ciudad, para luego recalar en la “ciencia marxista” que afirma que los dominados *no pueden* salir por sí mismos del modo de ser y de pensar que el sistema de dominación les asigna y, agrega a modo imperativo, *no deben* perder su identidad y su cultura buscando apropiarse de la cultura y pensamiento de otros. Finaliza apuntando cañones sobre Bourdieu, aquel que trasciende su nombre propio y encarna, antes bien, al sociólogo moderno.

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

En este sentido, el problema de la ciencia social, que también lo analiza *En los bordes de lo político* [1998], es que al ocuparse fundamentalmente de verificar la desigualdad no hace más que probarla a cada paso, descuida entonces las prácticas que se asignan a la tarea inversa, es decir la de verificar la igualdad.

**Distancias y rupturas a partir de Mayo de 1968**

*En Francia, en mayo de 1968, las cosas se aclararon brutalmente. Mientras la lucha de clases explotaba de manera declarada sobre la escena universitaria, el status de lo Teórico fue puesto en cuestión: no por el consabido palabrerío sobre la praxis y lo concreto, sino por la realidad de una revuelta ideológica de masas. Ningún discurso “marxista” pudo ya sostenerse apelando a la simple afirmación de su propio rigor*. J. Rancière, 1975

Tal como Rancière decreta, los acontecimientos de mayo de 1968 pusieron fin al althusserismo, o bien de su idea, la del marxismo que no supo ver en las revueltas obreras y estudiantiles la novedad. En una nota a pie de página, dice Rancière: “¿Cómo se define para Althusser, Mayo del 68?: la mayor huelga de la historia mundial. ¿Por qué la mayor?; porque había 9 millones de huelguistas. Que sobre esos nueve millones hubo un buen número que no tenía iniciativa, esto no parece ocuparlo. Lo esencial es el número de personas que no trabajaban” (p. 50).

Esta colección es lo que para él constituye la “clase obrera”, es decir, lo nuevo que podía leerse de la huelga de Mayo o las contradicciones específicas que afectaron su desarrollo poco importan al marxista francés, lo esencial, a su parecer, es el número. En cierta medida, la lectura que Althusser realiza de los acontecimientos de Mayo de 1968, junto a su teorización sobre la ideología, marcan quizá el punto de mayor distancia en relación a Rancière. De hecho, tal como él mismo lo enuncia [2012] (2014), mientras más avanzaba Mayo del 68 más creía en él y comenzaba a considerar a la inversa las enseñanzas del Círculo de Ulm, a saber: “la lucha de la ciencia contra la ideología, la teoría del corte” (p. 33).

En relación a la historia, enseña Althusser, sólo es cognoscible y “factible” por mediación de los científicos. Seguramente las “masas” hacen la historia, pero no unas masas cualesquiera sino las que nosotros instruimos y organizamos. Las masas no hacen la historia sino a condición de que antes comprendan que están separadas de ella, separadas por el espesor de la “ideología dominante”, por todas esas novelas que la burguesía les cuenta y que, bestias como son, se seguirían tragando si no estuviéramos allí para enseñarles a reconocer las buenas y las malas tesis. Fuera del partido no hay salvación para las masas, fuera de la filosofía no hay salvación para el Partido.

Por su parte, el discípulo continúa despachándose contra Althusser, quien según Rancière hace un uso conveniente de las citas textuales marxistas, cuando no coinciden con sus propios postulados aduce la necesidad de interpretar en su obra incluso aquello que no está precisamente conceptualizado, en cambio cuando cuenta con el concepto, éste deviene indispensable y esclarecedor. Como ejemplo, Rancière menciona un texto de 1964, “Problemas estudiantiles”, en el que Althusser justifica el orden universitario apelando al concepto marxista “división técnica del trabajo”, con él la jerarquía en la fábrica, la separación del trabajo manual e intelectual y la autoridad de los profesores que resultaba teóricamente aceptada.

Es claro lo que está en juego: se trata de salvar a la filosofía, y a la “filosofía marxista” en particular, como asunto de especialistas universitarios; se trata de confirmar una división del trabajo que le mantenga su lugar. Objetivo efectivamente inverso al de Marx; de este modo, la inversión se traduce en la teoría por la restauración del “viejo materialismo”, el de los educadores, el de quienes piensan para las masas y elaboran tesis “para el conocimiento”. La caza de luciérnagas humanistas es el falso semblante que permite restaurar la forma filosófica de la filantropía burguesa: *los obreros no tienen necesidad de nuestra ciencia sino de nuestra rebelión[[1]](#footnote-2)*, amenaza de una grave crisis de empleo en el mercado de la filosofía. (1975: 37)

No sólo la crítica de Rancière ataca al carácter jerárquico e indispensable que el althusserismo otorga a la filosofía, sino que también lo acusa de una mala lectura del mismo Marx. Ejemplo: cita de Rancière “No conocemos sino lo que es”, declara Althusser. Otra cosa declara Marx: que es el “ser social” quien determina la conciencia y que el punto de vista de la “relación del conocimiento” con el “ser” caracteriza el pensamiento no dialéctico del viejo materialismo, aquél que expresa el punto de vista de la burguesía.

Para él no hay jerarquía posible entre dos términos que son indisociables. Lo que significa también que no hay tradición materialista opuesta a una tradición idealista, y de la cual el materialismo dialéctico sería un género. Materialismo viejo e idealismo pertenecen a la misma configuración teórica, a la cual se opone el nuevo materialismo como el punto de vista de la transformación del mundo se opone al de su interpretación. Por lo cual resulta inútil el irrisorio tribunal filosófico en el que Althusser separa las buenas de las malas tesis y persigue una filosofía tanto menos celosa de su independencia cuanto menos títulos puede presentar: ¿qué tiene ella para decirnos? ¿Qué “las masas hacen la historia”? ¿Necesitábamos esa filosofía para saberlo? “(p. 38-39).

En relación al sujeto la discusión es central. Para Althusser la crítica del sujeto es la “revolución teórica marxista”, sin embargo Rancière contrapone el hecho de que la filosofía saca tajada de la liquidación del sujeto desde hace dos siglos.

Comenzó por depurar al sujeto, por salir a luchar contra la sustancialidad del cogito, la finitud de las facultades. Más tarde, se la tomó con el sujeto mismo. La filología de Nietzsche reconoció en él una ilusión gramatical antes de ser denunciada a su vez por Heidegger como última figura del disimulo operado por el viejo “sujeto” de la metafísica occidental. De Schelling a Feuerbach, de Feuerbach a Nietzsche, de Nietzsche a Heidegger, de Heidegger al estructuralismo, hace ya tiempo que se nos entretiene con el descenso del sujeto a los infiernos. Y para qué sirve ese proceso sin sujeto del cual costaría mucho esfuerzo decir otra cosa que su ausencia de sujeto, sino precisamente para presentar a los filósofos una nueva receta aplicable a su viejo problema, terminar con el sujeto (1975, p 44).

En esta línea, Althusser inscribe su elección política en el combate a las tesis que afirman que los hombres hacen la historia, lo trágico para él es que de ese modo se les hace creer que son omnipotentes como hombres, mientras que están desarmados como proletarios frente a la omnipotencia de la burguesía que detenta las condiciones materiales (los medios de producción) y políticos (el Estado) que gobiernan la historia. De este modo, al hablar de hombres y no de masas, se les impide darse el único poder que como proletarios poseen: la organización –los sindicatos y el partido-. Aquí nuevamente debemos adicionar un elemento, que es el del intelectual orgánico como encargado de iluminar a los obreros organizados, voz garante de que se desarrolle la ciencia proletaria. Y otro elemento que destaca Rancière de la empresa althusseriana es el hecho de que ésta consistió más en interpretar “la revolución[[2]](#footnote-3)” que en pensar en armas para ella.

(…) la realidad francesa de ese momento no presentaba esas prácticas de masas que hubieran podido mostrar la salida que Althusser iba a buscar tan lejos. Resulta que esta situación objetiva embarcaba a la empresa althusseriana por cierto camino: había que recuperar la racionalidad de la práctica política fuera de esta práctica; inventar soluciones teóricas a problemas para los que la práctica política no mostraba ninguna salida: el retorno a Marx, la autonomía de la práctica teórica, la teoría de la autonomía de las instancias, todo esto era la búsqueda de una solución de arriba a la crisis revisionista. La autonomía de las instancias era el sustituto de la autonomía de las masas; nueva forma en suma de la utopía, que no describía ya falansterios o Icarias prestos a acoger a los obreros sino que ofrecía la solución de los pensadores allí donde el movimiento real no parecía presentarla. Si Marx describe socialismo utópico como pensamiento anticipado, pensamiento de un momento en que aún no aparecía solución para la explotación que fuera asumida por los mismos trabajadores, la teoría althusseriana de la historia podría ser descripta, tal vez, como forma moderna de la utopía, sustituto de una autoemancipación en la cual ya no cree. Lo que quizás explicaría que tan ambicioso programa de investigación no haya suscitado, básicamente, sino compilaciones escolásticas (Rancière, 1975, p. 66).

La teoría althusseriana asume un rol de policía teórica que brega por ordenar, a cada paso, las funciones asignadas a cada rol y distinguir las buenas de las malas tesis marxistas, y, especialmente, el de defender la ciencia contra la ideología. Se instala un mecanismo que “indefinidamente censuraría las consignas de la revuelta en nombre de una instancia representada por un grupo de intelectuales” (1975, p. 124). En relación a los textos posteriores de Rancière, diremos que varios de estos elementos enunciados serán desmitificados. Ya hemos expuesto el modo en que el autor apela a ejemplos de prácticas que prueban la igualdad de capacidades y el carácter múltiple de los actores sociales, la desidentificación de algunas identidades presupuestas, también da por tierra con el carácter teleológico de la historia.

**La política y los procesos de subjetivación política en Rancière**

Tal como argumentamos, aquel principio de jerarquía que denuncia Rancière en Althusser, es el que desmitifica a lo largo de sus obras para cuestionar la ciencia social, la filosofía, el arte, el rol del intelectual orgánico, y lo perfila un modo particular de pensar la política y la emancipación que dan forma a su método de la igualdad o al procedimiento Rancière, como lo califica Villalobos-Ruminott (2013).

Nuevamente, en relación a la emancipación política, Ranciere le endilga a Althusser el hecho de que se haya tendido una trampa a la emancipación en cuanto tal entre la lógica del maestro y la lógica de la ideología (Galende, 2012). Esta trampa consiste en sugerir que los hombres sólo serán capaces de emanciparse de la ideología si antes se asumen como incapaces de develarla por sí misma y, en base a dicho reconocimiento, se someten a la autoridad del saber, a la ciencia verdadera. Por el contrario, Rancière rompe con esa imagen de la ideología que, se supone, constituye al sujeto, y concibe un modo de política que implica la desidentificación de sujetos individuales como modo de transformación del reparto de lo sensible. Su modo de concebir la subjetivación política carece de un carácter inmanente o trascendental, en cierto sentido el proceso de desidentificación y subjetivación política rancieriano es testimonio de la retirada de un sujeto histórico substancial o plenamente constituido (Trujillo, 2009).

La novedad de Rancière para pensar la política es su carácter no ontológico, no propone una definición tampoco una definición, no podremos referir a la política como un “es”, sino al momento en el que “hay” política. En efecto, al poner en común la distorsión fundamental e irrumpir el orden, hay política cuando ocurre un encuentro de dos procesos heterogéneos, el de la lógica policial y el de la igualdad, el cual nunca esta pre constituido. Alejado de la lógica consensual que caracteriza a la *posdemocracia*, la frase igualitaria de una comunidad –de importancia radical para pensar las luchas y los momentos políticos-, se presenta con el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse a ella misma. En alguna parte hay igualdad, está dicho y escrito, por este motivo puede ser verificado y quien se asigne esa tarea –la de verificar esa igualdad- puede fundar, a partir de allí, una práctica política. El momento de la política es una experiencia de desidentificación y subjetivación que cuestiona el reparto policial, nos introduce en un campo epistemológico y político que acaba por interpelar incluso el lugar del sujeto de la filosofía.

La política es el lugar de los nombres “impropios”, deshace, desclasifica y desordena, constituyendo escenarios polémicos que cuestionan los modos del ser, del hacer y del decir. Simétricamente opuesta a lo que Rancière entiende por policía,[[3]](#footnote-4) la política interrumpe el “orden natural de dominación” (2012a) a partir de la institución de una parte de los que no tienen parte, y es dicha institución como forma específica de vínculo que define lo común de la comunidad en tanto que comunidad política.

La policía, aquello que se suele denominarse política, se trata de la distribución de los lugares y las funciones que definen el orden de los cuerpos, el orden de lo visible y de lo decible que hace que unas actividades, cuerpos, modos de hacer, del ser y del decir sean visibles y otras no, que ciertas palabras sean entendidas como pertenecientes al discurso y otras al ruido.

Desde esta mirada, diremos *hay* política porque hay un cómputo erróneo en las partes del todo que hace que lo común sea litigioso en tanto se vincula al *demos* y a la distorsión, al enfrentamiento y la contradicción entre aquellos “dos mundos alojados en uno”, que surge acerca del objeto de la discusión y la calidad de quienes cuentan.

La política sucede cuando la contingencia igualitaria interrumpe como “libertad” del pueblo el orden natural de la dominación. En este contexto, la política, antes que un asunto de sujetos, es una cuestión de subjetivación política -sobre el que luego volveremos-: un proceso que dista de ser de identificación o cadena de equivalencia como seria en Laclau [2005], para implicar una desidentificación, el arrancamiento de un lugar de naturalidad.[[4]](#footnote-5)

La posibilidad de la política, que Rancière distingue de Foucault al decir que no se trata de relaciones de poder sino de relaciones de mundos (2012a: 60), reside en desordenar, en introducir preguntas impropias, que visibilizan y hacen oír –y contar- cuerpos, sujetos, palabras, en el mundo de “lo común”. Al poner en común la distorsión fundamental e irrumpir el orden, hay política cuando ocurre un encuentro de dos procesos heterogéneos, el de la lógica policial y el de la igualdad, el cual *nunca esta pre constituido*. Así como ninguna cosa es política en sí misma, cualquiera puede llegar a serlo si acontece ese encuentro, que es también “lo político”: la posibilidad o imposibilidad se juega en que la lógica policial y la igualitaria tengan un punto de coincidencia.

En este sentido, la distinción entre la política y lo político aparecen a veces emparentados y no claramente diferenciados, aunque podemos entender que la política se vincula a la igualdad y, lo político, al escenario sobre el cual la verificación de la igualdad toma la forma del tratamiento de un daño.[[5]](#footnote-6) De aquí que su reflexión se afinque en “momentos políticos”, en los que acontece una desidentificación con el orden cristalizado, siempre pasible de tornarse en un nuevo orden policial. Desde este marco de sentido, la política, con momentos de lo político, es creativa, esporádica, inusual y contingente, y nunca se asocia a la reproducción del orden.[[6]](#footnote-7)

(…) hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo ‘entre’ ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada (2012a: 42).

Con la presuposición de “la igualdad de cualquiera con cualquiera”, del hombre como un ser dotado de palabra en su calidad de ser parlante, se logra hacer oír, con palabras y discurso, lo que antes era ruido. Desde esta igualdad de inteligencias como condición común de inteligibilidad y comunidad, resulta un supuesto que cada cual debe esforzarse en verificar por su cuenta. En este camino, lo propio de la igualdad reside menos en el unificar que en el desclasificar, en el deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para reemplazarla por las figuras polémicas de la división.

Más allá del debate entre universalidad e identidad, la política se trata de modos de subjetivación política que implican una desidentificación o desclasificación respecto a un lugar de naturalidad: “La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula contradictoria con la lógica policial” (2012a:52). En este sentido, no crea sujetos de la nada, se trata de la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados. Se trata de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte.

Así como la emancipación para Rancière solo es individual, la universalidad política no está en el hombre o en el ciudadano sino en la ejecución práctica y discursiva de su resultado. Se trata del acto de verificación de la igualdad de cualquier hablante con cualquier otro. Y, si bien el único universal político es la igualdad, no es una condición o un valor de la humanidad o la razón. La igualdad, como universal político asume la figura específica de la distorsión y tiene efectos prácticos, razón por la cual debe ser postulada, verificada y demostrada en cada caso. Ésta instituye un universal singular y polémico “al anudar la presentación de la igualdad como parte de los que no tienen parte, con el conflicto de las partes sociales” (2012a:56).

La política en su especificidad es rara, local, singular y ocasional para Rancière y, en este sentido, conlleva procesos de subjetivación política que son singulares en su universalidad. Al tratarse de una serie de operaciones que producen un nuevo campo de experiencia, es la declaración de la distorsión la que inaugura y evidencia la división al interior de lo común, al explicitar la distancia entre esos dos mundos, entre dos pueblos, el de la comunidad política declarada y el que se define por estar excluido de la misma.

En este proceso de subjetivación política, es la desapropiación de identidad la que constituye un sujeto apto para la conducción de un litigio. Sucede al transformar unas identidades definidas y dadas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de la experiencia de un litigio. Todo el mundo ve de *quién* se trata (mujeres, obreros, negros), sin embargo, la subjetivación política los arranca de lo evidente al plantear la relación entre un *quién* y un *cuál* en aparente redundancia de una proposición de existencia.[[7]](#footnote-8)

En este poner en común lo que no era común, un proceso de subjetivación política es un proceso de desidentificación, que reside en la puesta en práctica de la igualdad –el tratamiento de un daño- por personas que están juntas y que por tanto están “entre” (1998):“Es la formación de un *uno* que no es un *yo* o *uno mismo* sino que es la relación de un *yo* o de *uno mismo* con un otro”. Un nombre de un contado que sin tener parte, logra la inscripción simbólica de la ciudad sin ser contado como parte, el nombre de un contado –un grupo o una clase- se conecta al de los no contados, se relaciona un ser a un no-ser o un ser por venir.

**Aparatos ideológicos, la lección fundamental de dominación ideológica**

A partir de los sucesos de 1968, Rancière rompe teóricamente con Althusser junto a quien, tan solo unos años antes, había escrito *Para leer el Capital* [1965]. La crítica más importante radica en el modo en que Althusser posiciona al marxismo científico/marxismo leninista como respuesta al revisionismo y al marxista existencialista, y a través del mismo contrapone la ideología (burguesa) con la ciencia proletaria. La ideología, que a partir de las tesis de Althusser pueden resumirse en las siguientes dos ideas: 1. La ideología tiene, en toda sociedad –dividida en clases o no- una primera función común: asegurar la cohesión del todo social, ajustando la relación entre los individuos y sus tareas. 2. La ideología es lo contrario de la ciencia. Al articular la ideología con la dominación de una clase, ésta se constituye en una representación de lo real, pero necesariamente falseada. No brinda a los hombres el conocimiento objetivo del sistema social en que viven, sino que les brinda una representación mistificada de ese sistema social.

Lo que le endilga Rancière es que para poder plantear a la ideología como la dominación de una clase sobre otra, debe decir que es su función la de dominar y debe conferirle al Otro de la ideología, es decir, a la ciencia, la función de subversión. Althusser falla al pensar en los términos clásicos de la metafísica, aquéllos de una teoría del imaginario (concebido como sistema de representaciones que separan al **sujeto** de la v**erdad**). La crítica es que acaba por suceder que Althusser no hace más que oponer la ciencia allí donde estaba la ideología, oponer a los discursos académicos burgueses, un discurso académico marxista. Ello supone que la relación entre ideología y ciencia es de articulación más que de oposición, ya que, en estos términos, nos encontraríamos con un saber burgués y un saber proletario.

A título de artículo agregado en *La lección de Althusser* [1974], Rancière recupera un texto, “Sobre la teoría de la ideología” (1969), que sintetiza el primer balance crítico del althusserismo que siguió inmediatamente después de los sucesos de mayo de 1968, en Francia. La forma en que Althusser presenta, configura su noción de ideología, hace hincapié en su función pero esconde la división, la lucha de clases. No releva la contradicción. En efecto, durante el mes de mayo del '68 dirá Rancière (1974) que la lucha de clases explotaba de manera declarada sobre la escena universitaria y ningún discurso "marxista" pudo ya sostenerse apelando a su propio rigor.

Al mismo tiempo, Rancière pretende mostrar que la teoría de Althusser sobre la ideología no logra abandonar el campo metafísico al que pertenece el adversario burgués del marxismo científico. De hecho, no alcanza con decir del fetichismo que constituye la manifestación/disimulación de las relaciones de producción; lo que disimula de manera específica es el carácter antagónico de las relaciones de producción. La estructura es disimulada porque así disimula su carácter contradictorio, y ésta no implica una opacidad de la estructura social en general: es la eficacia de las relaciones de producción, la oposición clasista trabajadores/no trabajadores, que marca todas las sociedades de clase.

En relación a la ideología, Rancière afirma que ésta viene a ocupar el mismo status que el Estado en la metafísica clásica, y el análisis de Althusser puede representar el mito de un estado de naturaleza ideológica que marca la consecuencia irreversible de la distinción de los dos niveles, ésta -la ideología- no es planteada como el espacio de una lucha. No remite a dos antagonistas sino a una totalidad de la que constituye un elemento natural. En este punto Rancière recupera una cita de Althusser en *Pour Marx* [1965], en donde deja deslizar que en las sociedades humanas sucede *como si* éstas no pudieran subsistir sin esas formaciones específicas, esos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías. A lo que agrega, "las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera indispensables a su respiración, a su vida histórica" (1974: 213). Ese "como si" con el que presenta el mito de los orígenes, o de los fines, constituye, en la crítica rancieriana, un típico giro de modestia en filosofía. Bajo su apariencia, la del “como si”, el mito conserva su función política que es la de ocultar la división. La ideología se plantea así como el lugar de una totalidad unificada por su relación con un referencial: la totalidad social. “La lucha de clases en la ideología, olvidada en el punto de partida, reaparece bajo una forma fantasmagórica, fetichizada, como lucha de clases entre la ideología (arma de la clase dominante) y la ciencia (arma de la clase dominada)” (1974: 214).

La supresión en el origen de la lucha de clases nos lleva a sugerir que la pareja Ciencia / Ideología reintroduciría la lucha de clases y confirmaría la oposición entre ambos términos. De este modo, la ideología aparece junto a la ciencia enfrentadas por la lucha de clases que hace de una lo "otro" de la otra, valga la redundancia. Así, lo otro de la ciencia hace que la diferencia se vuelva contradicción. Con tono irónico Rancière replica preguntando "¿No es éste el movimiento típico por el que la metafísica se instauró como tal, movimiento que no dejó de repetir a lo largo de su historia y que responde al viejo problema del Sofista platónico: bajo la figura de lo Otro, pensar la diferencia como contradicción?" (1974: 216).

En términos teóricos, la teoría althusseriana de la ideología acaba por invalidarse, ya que no se permite pensar el discurso ideológico como discurso de la lucha de clases y sólo le permite referirse a su “función social” y a su no-cientificidad. Es metafísica porque no puede pensar la contradicción[[8]](#footnote-9). No puede pensar la lucha de clases al concebir la ideología bajo el status de la ilusión. Para comprender el problema en que se ve encerrada la teoría, hay que pensar las ideologías como sistemas de representación de intereses de clase y de ejercicio de la lucha de clases. En este sentido, Rancière entiende que hay que dejar de pensar las ideologías como un concepto escatológico para plantearla del mismo modo que la extinción del Estado, es decir, en función del fin de la lucha de clases.

De todas maneras, más allá de la riqueza epistemológica de la crítica de Rancière a la teoría de la ideología que acabamos de reseñar, hay un aspecto aún más interesante y trascendental que puede rescatarse, incluso en términos epistemológicos. Se cuestiona al sujeto mismo del saber, en este caso es al marxista-leninista/ marxista-científico, poniendo en un mismo tapete el saber burgués y el saber proletario –si continuamos la clave de lectura que ofrece *La lección de Althusser* (1974)-. Esa figura de sujeto poseedor del saber, que ilumina a las masas, resulta especialmente despreciable cuando el fin de su práctica académica militante es la de emancipar a los proletarios o a los sin parte, en términos rancierianos. Si algo nos deja como legado Rancière es que no hay horizonte revolucionario posible en tanto y en cuanto sostengamos un escenario dicotómico que ubique de un lado a los científicos que acceden a la verdad y del otro a los simples mortales que cargan con la desgracia de vivir bajo el velo fetichizado de la ideología.

El asunto, para Rancière, es que no existe algo así como el contenido propio de la política, no hay fin de ella porque la política no tiene un fin. La política aparece cuando se actualiza la igualdad de los que no tienen parte, cuando acontece una subjetivación diferente a la que le fue asignada en el reparto de lo sensible. De hecho, *hay* política desde el momento en que existe la esfera de apariencia de un sujeto “pueblo” del que lo propio es, en efecto, ser diferente de sí mismo. Por este motivo, el problema -a diferencia de la *metapolítica* de Marx- no es desmentir la apariencia de igualdad de los hombres, sino confirmarla. En el espacio en donde se inscribe la parte de los sin parte, por más frágiles y fugaces que sean esas inscripciones, se crea una esfera del aparecer del *demos*, existe un elemento del *kratos*, del poder del pueblo. El problema, para Rancière, consiste en extender la esfera de ese aparecer, aumentar ese poder.

**Palabras finales**

Como anticipamos, este trabajo intentó hacer dialogar el escrito que expresa la ruptura política y teórica de Rancière con su maestro, y los textos posteriores del autor que dan cuenta del método de la igualdad por el que brega o del “procedimiento-Rancière” que rompe con las jerarquías y el carácter pedagógico de la filosofía política y de las ciencias sociales. Si bien, nuestra apuesta ensayística carece de la sistematicidad y el rigor metodológico acorde a la hipótesis sugerida, creemos que nos permite vislumbrar cómo Rancière anticipa su pensamiento de la política y de la práctica emancipatoria en la crítica reseñada.

En efecto, el reproche que le hace a Althusser no era el de definir una política tal como debía ser y desinteresarse de cómo era, sino el haber suscrito a la política tal como era para reservarse una política para él, la lucha de clases en la teoría, el convalidar el reparto entre la conducta material de la lucha de clases, sometida al monopolio del PCF y la lucha de clases en la teoría confiada a intelectuales. Ese “reproche” (Rancière, 2014) es el que podemos observar a lo largo de toda su práctica como filósofo y crítico del arte, el reproche a la institución del orden policial y la apuesta por subvertir y romper con toda jerarquía, dominación, clasificación y división de roles y funciones. Romper con la jerarquía de los discursos, reparar en las prácticas que ponen de manifiesto la igualdad de inteligencias como expresión de un presupuesto del que debemos partir.

**Bibliografía**

Galende, F. (2012) *Rancière, una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.

Laclau, E. (2005) *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Lesgart, C. (2014). Rancière: lo común a todos como espacio de litigio y desacuerdo. En Franzé, Javier (Ed.) *Democracia: ¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa en la política política contemporánea*. Madrid: Catarata.

Rancière, J. (2017) *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. Argentina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

------------------------- (2016) *El espectador emancipado. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual.* Argentina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Libros del Zorzal.

------------------------ (2014) (2014) *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Argentina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Claves.

------------------------ (2013) *El filósofo y sus pobres.* Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento; Buenos Aires: INADI.

------------------------ (2012a) *El desacuerdo. Política y filosofía.* Buenos Aires: Nueva Visión.

------------------------ (2012b) *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.

------------------------ (2010) Las democracias contra la democracia. En AAVV, *Democracia, ¿en qué estado?* Buenos Aires: Prometeo.

------------------------ *En los bordes de lo político*. Año de publicación: [1998]

------------------------ [1998] *Política, identificación y subjetivación*. En línea: http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/poliyidenranciere.htm [consultado el 7/9/2016]

------------------------ (1975) *La lección de Althusser.* Buenas Aires: Editorial Galerna.

Ruby, C. (2011) *Rancière y lo político*. Argentina, Buenos Aires: Prometeo.

Tassin, E. (2012) De la subjetivación política. Althusser, Rancière, Foucault, Arendt, Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, No43.

Trujillo, I. (2005) “Presentación” y “Historicidad y *mekhané*. Consideraciones en torno al cuasi-trascendentalismo de Slavoj Zizek”. En La deconstrucción y el retorno de lo político. *Actuel Marx. Intervenciones*. N°3/ Primer semestre 2005.

Villalobos-Ruminott (2013) “El procedimiento-Rancière”. University of Arkansas Volumen 4, 2013. En línea: <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0004.002>

1. Cursiva original en el texto. [↑](#footnote-ref-2)
2. La referencia aquí es la Revolución cultural china y el Mayo del 68 Francés. Ambos movimientos dejaron a Althusser y sus discusiones un tanto al margen que llevó a éste a reforzar el lugar, en tanto filósofo del PCF, desde el cual hablaba y reforzar, al mismo tiempo, la división de tareas entre intelectuales y obreros encargados del “hacer”. Pensemos que en este momento Althusser refuerza, también los espacios de discusión de *L’Ecole Normale* y, aunque propia de unos años anteriores, es la etapa de producción en la que el althusserismo adquiere su rostro más sistemático que incluye textos como Marxisme et Humanisme, Théorie, Practique théorique et formation théorique; Lire “le capital”, el prefacio de Pour Marx, Matérialisme historique et matérialisme dialectique. Tal como afirma Ranciere (1975) “Esta intervención política constituyó la gran figura terrorista de la lucha de la ciencia (revolucionaria) contra la ideología (burguesa)” (p. 80). [↑](#footnote-ref-3)
3. El modo en que Rancière está pensando la policía, toma cierta distancia de la policía en Foucault (2000) y definitivamente se aleja de lo que se entiende usualmente por “baja policía”, la de las fuerzas de seguridad al interior de una nación, aquella de los “cachiporrazos”. [↑](#footnote-ref-4)
4. Si bien Laclau ([2005] se acerca al planteo de Rancière sobre el pueblo, lo cuestiona en dos dimensiones principales. Primero, al entender que identifica demasiado la posibilidad de política con la de idea de emancipación, sin considerar otras alternativas consistentes en que los incontados construyan su incontabilidad en formas que son ideológicamente incompatibles con aquello políticamente defendible por ellos. Segundo, y asociado a lo anterior, la tensión entre la lucha de clases –para decir que no son clases- y las luchas populares (2013:303-308). [↑](#footnote-ref-5)
5. Aun cuando resultan conceptualmente emparentados y no diferenciables en la mayor parte de su obra, la idea de *lo político* como el encuentro de estos dos procesos surge específicamente en RANCIÉRE [1998] “Política, identificación y subjetivación”, disponible en:

http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/poliyidenranciere.htm [↑](#footnote-ref-6)
6. Ver Franzé (2014), en referencia a la tradición de discurso que distingue la política y lo político. [↑](#footnote-ref-7)
7. Por ejemplo, *"¿Por qué yo no me puedo casar?”* por parte del colectivo de diversidad sexual, logra introducir lo común litigioso desde una pregunta simple, sencilla y singular, que evidencia la parte de los que no tienen parte, un todo diferente a la parte que evidencia la no universalidad de la conyugalidad, la/s familias y diversidades y pluralidades de vivirla. Cfr. Berdondini, 2015. [↑](#footnote-ref-8)
8. “Se limita así a repetir la dicotomía clásica de la metafísica: traza una línea de demarcación imaginaria que no tiene otra causa ni otra función que el olvido de la lucha de clases allí donde en rigor existe. Es propio de un pensamiento metafísico intentar el trazado de líneas de demarcación de clase en realidades (instituciones, grupos sociales, etc.) captados de manera estática” (1974: 232). [↑](#footnote-ref-9)