



Utopía y Praxis Latinoamericana

ISSN: 1315-5216

utopraxis@luz.ve

Universidad del Zulia

Venezuela

CATANZARO, GISELA

Aportes de la teoría crítica a una consideración materialista de las prácticas políticas  
Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 21, núm. 74, julio-septiembre, 2016, pp. 13-28

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27950106003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



## ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 74 (JULIO-SEPTIEMBRE), 2016, PP. 13-28  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### Aportes de la teoría crítica a una consideración materialista de las prácticas políticas

Contributions of critical theory to a materialist consideration of political practice

Gisela CATANZARO

Universidad de Buenos Aires, CONICET.  
Instituto Gino Germani, Buenos Aires, Argentina.

#### Resumen

Sobre el fondo de una interrogación por los desafíos que la intelección de las prácticas políticas y las luchas por los derechos en las sociedades contemporáneas plantean a la teoría, en este trabajo consideramos dos derivas asumidas por el pensamiento crítico a la hora de enfrentar los límites de una cierta representación positivista y simplificada de la sociedad, a la que el marxismo no fue ajeno. Focalizando el análisis en las obras de J. Rancière y L. Althusser, señalamos posibles limitaciones del "giro político" realizado por el pensamiento en las últimas décadas, a partir de su confrontación con el proyecto althusseriano de (re) conceptualización de la totalidad social.

**Palabras clave:** L. Althusser; J. Rancière; Política; Sociedad.

#### Abstract

On the background of an interrogation over the challenges the intellection of political practices and the struggles for Rights in contemporary societies pose to Theory, in this article we consider two different paths assumed by Critical Thinking in order to overcome the restrictions concomitant to a schematic and positivist representation of Society to which Marxism was not immune. Focusing the analysis on the works of J. Rancière and L. Althusser, we consider possible limitations of the "political turn" on the basis of its confrontation with the althusserian project of re-conceptualization of social totality.

**Keywords:** L. Althusser; J. Rancière; Politics; Society.

## INTRODUCCIÓN

En una conferencia dictada en Chile en 2005 Jacques Rancière alertaba sobre un viraje ético de la estética y la política legible no sólo en la tendencia al “apaciguamiento de los disensos de la política y del arte en el orden consensual” sino también en “la forma extrema que toma la voluntad de absolutizar esos disensos” expresada en las figuras del mal absoluto y la justicia infinita. Con la idea de “viraje ético” Rancière no aludía a un retorno de las normas de la moral, sino a la supresión de las divisiones que la moral implicaba: la separación entre la ley y el hecho, pero sobre todo la división, *en la moral*, entre morales y derechos en conflicto.

El giro ético diagnosticado por Rancière -que afecta, según él, tanto a la política y la estética como a la filosofía- *indistingue*. Lo hace -en su versión *light*- al proyectar la imagen de una comunidad de la que se ha evacuado su división estructural y “el corazón mismo de la comunidad política, es decir, el disenso”<sup>2</sup>. Pero en su otra versión, que encuentra una de sus figuras privilegiadas en el terror, el giro ético *indistingue* en tanto nivelación de los conflictos y violencias bajo el signo de la catástrofe o de un mal absoluto e indiferenciado, a los que sólo puede responder una justicia infinita que ataca a todo lo que suscita o podría suscitar terror, y que se ubica por encima de toda regla del derecho.<sup>3</sup> La inflación ética de hoy se sitúa más allá o más acá del conflicto de los derechos ya sea en la figura idílica de una comunidad sin división, o en la simple exigencia de seguridad frente a un enemigo invisible y omnipresente. Mientras en las obras de Brecht -dice Rancière- todas las nociones se dividían en dos, “el derecho de los oprimidos se oponía al derecho que protegía la opresión, y esta oposición de dos violencias también era la de dos morales y de dos derechos”<sup>4</sup>, en Dogville (de Lars Von Trier) ya no se trata de un sistema de dominación por comprender sino de un mal que es causa y efecto de su propia reproducción y “la única justicia que le conviene y que finalmente llega es la limpieza radical”<sup>5</sup>: sólo la justicia infinita es apropiada a la lucha contra el eje del mal.

Asumiendo la productividad de este planteo -no sólo para la caracterización de ciertas derivas de la filosofía política contemporánea que Rancière rastrea a partir de la figura emblemática de Agamben y su conceptualización del holocausto, sino también para la interpretación de ciertos fenómenos ideológicos- nos preguntamos, no obstante, si el “viraje ético” criticado por Rancière no podría ser pensado en su relación con otro giro, que esta vez podríamos denominar “político”, acaecido durante las últimas décadas del siglo XX en el pensamiento -particularmente francés- como parte de la crítica de la tópica marxista, y en el cual cabría incluir al mismo Rancière. En términos más precisos, nos preguntamos si un proceso de indistinción semejante a la producida según Rancière por el viraje ético, no resulta también reconocible en cierta “autonomización de lo político” que podría constituir la resultante del esfuerzo por pensar lo político en sí mismo y más allá del determinismo social que sería inherente a la teoría crítica referenciada en Marx.

1 RANCIÈRE, J (2005). *El viraje ético de la estética y la política*. Palinodia, Santiago de Chile, p. 48.

2 *Ibid.*, p. 24.

3 Sería interesante profundizar la posible relación entre esta crítica de Rancière y aquello que Ezequiel Ipar refiere en su artículo en este mismo número como “excepcionalismo neoliberal”.

4 RANCIÈRE, J (2005). *Op. cit.*, p. 19.

5 *Ibid.*, p. 20

6 Por ejemplo, los asociados a lo que en Argentina se conoce como el “problema de la (in)seguridad”, emergente, en el discurso hegemónico, como un dato de la realidad “acuciante” que reclama soluciones urgentes y drásticas, y que no obstante se define muy vagamente en relación con la protección de ciertos bienes y algunos grupos sociales en el espacio público. Al respecto cfr. DALLORSO, N & SEGHEZZO, G (2015). “El miedo como operador político: spots de campaña electorales y producción de la (in) seguridad”, *Comunicación y Sociedad*, Universidad de Guadalajara, México, n°. 24, pp. 47-70, y SEGHEZZO, G (2016). “Ciencia y política. Los límites immanentes de la expertise securitaria”, *Ágora Filosófica*, Abril, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, Brasil.

Apoyadas en la recuperación de la idea foucaultiana de gubernamentalidad, una serie aproximaciones contemporáneas al neoliberalismo han sostenido que este riesgo de autonomización de lo político pesa sobre posiciones que celebran las renovadas capacidades de intervención del Estado sobre el mercado y que identificarían con un “retorno de la política”<sup>7</sup>. Sin embargo, sospechamos que los riesgos de dicha autonomización no se limitan a los planteos que otorgan un lugar destacado a espacios y actores clásicamente políticos -como el Estado o los partidos políticos tradicionales- desatendiendo modos más horizontales de politicidad, sino que esos riesgos incluyen también a otros autores que rechazan esos privilegios<sup>8</sup>.

Al modo en que la pensamos aquí, la “autonomía de lo político” no se asocia exclusiva ni necesariamente a la exacerbación de una “esfera política” o a la adopción de una perspectiva macro -que desatiende la capilaridad del poder- en detrimento de análisis micrológicos de las formas de gubernamentalidad. Esa “autonomía” constituye más bien un puro efecto (incluso no buscado): el efecto de un particular modo de reaccionar frente a las insuficiencias y limitaciones de una cierta representación positiva y esquemática de la sociedad, contemporáneamente identificada con el “determinismo marxista”, y que entró en una nueva crisis con los acontecimientos del Mayo francés. A su vez, las posibles afinidades entre las filosofías marcadas por dicho intento de “salida” de una totalidad social positivamente compartimentada, y aquellas que se podrían incluir en el “giro ético” caracterizado críticamente por Rancière -es decir, las afinidades entre el giro “ético” y el “político”- se configurarían a nuestro entender menos sobre la base de una comunidad de puntos de partida o intereses teórico-políticos afines, que como resultado (de nuevo, no buscado) del modo particular en que diversos teóricos asociados a la tradición del pensamiento crítico lidiaron con aquella definición restrictiva de la sociedad.

En lo que sigue desarrollaremos este diagnóstico a partir de una suerte de diálogo entre la problematización de la filosofía política que Rancière propone en su texto *El desacuerdo*, y el proyecto althusseriano de reconceptualización de la totalidad marxista expuesto por él en diversos textos, con el fin de visualizar posibles limitaciones del viraje político en relación a un pensamiento de las prácticas políticas y las luchas por los derechos en nuestras sociedades. Intentar ser justos con el planteo de Rancière exige, no obstante y previamente, plantear su inscripción en el “giro político” haciendo lugar a las singularidades y disidencias que sus reflexiones sostienen respecto a otros filósofos contemporáneos que celebran el tan esperado pasaje a la política -como Miguel Abensour-, y sin acallar tampoco ciertas disonancias internas a su propia teorización de la política.

## 1- RANCIÈRE Y EL “GIRO POLÍTICO”.

En lo que podría ser leído como una radicalización del cuestionamiento al determinismo lineal que según Louis Althusser cierto marxismo había heredado del modelo expresivo de la totalidad hegeliana, desde la década de 1980 diversos autores han venido insistiendo en la necesidad de producir desarrollos teóricos que pudieran dar cuenta de unas prácticas políticas no constreñidas a, ni derivables de, las posiciones de los sujetos en la estructura social, liberando asimismo al pensamiento de la política de su sometimiento al conocimiento de lo social. Atender a las lógicas y productividades “específicamente políticas” que cierto énfasis sociológico -cuando no sencillamente económico- del marxismo tenía

7 Cfr. GAGO, V (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limon, Buenos Aires. (Cfr. en particular el capítulo 4: “Entre el taller y la villa: una discusión sobre el neoliberalismo”).

8 En este sentido cabría preguntarse, por ejemplo, si antes que un punto de partida válido para la clasificación de las perspectivas asumidas por los autores, una categoría como la de politicidad “desde abajo” -junto con su par “desde arriba” y muchas otras dicotomías sumamente actuales como la de sociedad vs. poder-, que viene en reemplazo de los (por su parte, no poco problemáticos) conceptos de “clase social”, “proletariado” o incluso “sectores populares”, no constituye ella misma un efecto de la autonomización de lo político operada en el campo de la teoría durante las últimas décadas. Volveremos sobre este punto en el apartado 2.1.

necesariamente que desatender, constituyó la preocupación común de textos a la vez muy familiares para nosotros y muy disímiles entre sí: *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe), *Emancipación y diferencia* (Laclau), *La democracia contra el Estado* (Abensour), *El desacuerdo* (Rancière), *En torno a lo político* (Mouffe), entre otros.

Si colocar a estos textos en una misma serie no deja de resultar problemático a la luz de la polémica respecto a la interpretación del Estado y la institucionalidad en general que explícita o implícitamente los divide, también cabría -a la inversa- preguntar si no se pierde algo absolutizando esa división. Aquello que podría perderse en la divisoria de aguas del autonomismo (o su ausencia) es, por un lado, cierto impulso que reúne a estos textos entre sí, separándolos simultáneamente de otras producciones teóricas algo más tempranas pero relativamente próximas a su horizonte filosófico, tales como las de Louis Althusser o las obras de sociología crítica producidas por Theodor Adorno. Por otro lado, en aquella segmentación también podrían ser menoscabadas diferencias nada insustanciales entre posiciones que el debate institucionalismo /antiinstitucionalismo sugeriría desatender desde el inicio, ubicando a sus autores del mismo lado. Este último podría ser el caso de las relaciones entre los planteos de M. Abensour y J. Rancière, unas relaciones en cuya definición podrían jugarse, a su vez, dos lecturas posibles y divergentes de *El desacuerdo*.

### 1- I. "EL DESACUERDO" Y "LA DEMOCRACIA CONTRA EL ESTADO" (RANCIÈRE Y ABENSOUR).

El punto de partida -y el meollo insistentemente retomado- de aquel libro de Rancière es el cuestionamiento de las perspectivas para las cuales "sólo hay partes de la sociedad: mayorías y minorías sociales, categorías socio-profesionales, grupos de interés, comunidades, etc."<sup>9</sup>. Tal reducción impide para Rancière formular un pensamiento de lo político, fundamentalmente porque bloquea la posibilidad de pensar su racionalidad específica. Esto es: el desacuerdo, entendido como la producción de una instancia y una capacidad de enunciación no identificables en un campo de experiencia dado y cuya emergencia coincidiría con un acto de subjetivación distorsivo del orden policial en que se definían la ubicación de los cuerpos y sus funciones de acuerdo a un conjunto de propiedades. En tanto constitutivamente ciegas respecto de ese movimiento de subjetivación distorsionante de las partes identificables de la sociedad, las ciencias sociales, con su exhibición permanente de lo real, serían no sólo incapaces de pensar la política, sino que constituirían incluso "la forma corriente de su contrario, esto es, de la policía en las sociedades occidentales"<sup>10</sup>.

Partiendo de este cuestionamiento a aquello que en los términos de la teoría crítica más vieja solía denominarse "positivismo" pero que en el planteo de Rancière no encuentra una determinación precisa dentro de la ciencia sino que tiende a identificarse con ella sin más, el movimiento hacia lo político propuesto en *El desacuerdo* parecería asociarse al realizado por Abensour en *La democracia contra el Estado*. En este libro, y dadas las "imitaciones objetivantes" de la ciencia marxista de la sociedad, Abensour encuentra en el pasaje a la filosofía la condición necesaria para la elaboración de un pensamiento de lo específicamente político que el marxismo habría ocluido; y esto en el mismo movimiento por el cual convertía a Marx en un ideólogo del partido y del Estado. A la inversa y como señala al inicio del libro, la recuperación de un "Marx filósofo", desligado de "lo que los marxistas acostumbran designar con el término 'materialismo histórico'"<sup>11</sup>, sería correlativa, a su vez, del redescubrimiento de un Marx libertario que, por debajo de "la tendencia al ocultamiento de lo político bajo la forma de una [...] inserción de lo político en una teoría dialéctica de la totalidad social", persiste en una "interrogación

9 RANCIÈRE, J (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, p. 29.

10 *Ibid.*, p. 46.

11 ABENSOUR, M (1998). *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*. Colihue, Buenos Aires, p. 22.

apasionada por el ser de la política y una no menos apasionada indagación sobre las figuras de la libertad, sea que aparezcan éstas bajo el nombre de 'verdadera democracia' o de 'desaparición del Estado'<sup>12</sup>. Esa democracia verdadera tendría, a su vez, en la interpretación de Abensour, una matriz conflictivista: democracia es -dice- "institución del agonismo" y no un estado final que se hallaría al término -después o antes- del Estado, ni una suerte de vida paralela construida a su vera. Democracia es "continua insurrección *contra* el Estado", tal y como queda anunciado desde el mismo título del libro.

No obstante, si en el planteo de Abensour la matriz es conflictivista -antes que superadora o nostálgica-, se trata de una conflictividad específica, constituida entre dos términos definidos por un conjunto de oposiciones: unidad/multiplicidad, rigidificación / fuidez y plasticidad, lo monolítico identitario/ lo indeterminado y abierto, cerrazón/infinitud. Términos duales puros y sistemáticamente enfrentados -decimos- que ciertamente resulta difícil no pensar como dos identidades especularmente construidas. Así, por más menciones a la "multiplicidad polimorfa" del pueblo que incluya el libro de Abensour, podría decirse que su conflictivismo no deja de constituirse en la oposición frontal de dos polos exteriores entre sí: el Estado y La vida del Pueblo, que aparecen como homogéneos al interior y sin fisuras internas, en un gesto que no casualmente remeda la oposición ciencia o filosofía, materialismo o filosofía política, a la que nos referimos antes.

Ahora bien, precisamente porque evita tales dicotomías, resultaría reductivo identificar sin más a Rancière, quien ironiza sobre los "restauradores autoproclamados de lo político y de su filosofía"<sup>13</sup>, con esta posición. "La 'ciencia social' acusada de haber introducido fraudulentamente su empiricidad en las alturas reservadas a la filosofía política" -señala con altas dosis de sarcasmo- "fue en realidad la forma de existencia misma de la filosofía política en la era de las revoluciones democráticas y sociales"<sup>14</sup>. Y así, en *El desacuerdo* no es sólo la ciencia sino también la filosofía quien debe ser (y es) pensada como anulación/supresión del litigio político, bajo las formas de la "arquipolítica" platónica, la "parapolítica" aristotélica o la "metapolítica" marxista. Pero además, a diferencia de Abensour, Rancière también plantea la necesidad de superar la lectura -limitadamente disciplinaria- que opone Estado y Sociedad, y que según él persiste en la noción de "aparato de Estado". Ésta se hallaría "atrapada en el supuesto de una oposición entre Estado y sociedad donde el primero es representado como la máquina, el 'monstruo frío' que impone la rigidez de su orden a la vida de la segunda", cuando en realidad "la distribución de los lugares y las funciones que define un orden policial depende tanto de la espontaneidad supuesta de las relaciones sociales como de la rigidez de las funciones estatales"<sup>15</sup>.

Podríamos decir que ambas dimensiones -entre muchas otras- señalan el diferendo del planteo de Rancière con el de Abensour, con las dicotomías propuestas por este último (Estado/vida) y sus celebrados pasajes de la ciencia -social- a la filosofía -política. Pero también permiten marcar ciertas distancias de Rancière respecto al planteo del famoso maestro Jacotot (aludido tanto en *El desacuerdo* cuanto destacado en *El maestro ignorante*<sup>16</sup>), con quien sin embargo se suele identificar su posición. En efecto, si leyendo a Rancière con Jacotot la emancipación aparece como esencialmente contraria a toda institucionalización (puesto que ésta necesariamente la traiciona) y por consiguiente la desigual distribución de los cuerpos vigente en el orden -por una parte- y el proceso de la igualdad -por otra- "deben mantenerse absolutamente ajenos entre sí constituyendo dos comunidades radicalmente diferentes"<sup>17</sup>,

12 *Ibid.*, pp. 24-25.

13 RANCIÈRE, J (1996). *Op. cit.*, p. 119.

14 *Ibidem*.

15 *Ibid.*, p. 44.

16 RANCIÈRE, J (2003). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Laertes, Barcelona.

17 RANCIÈRE, J (1996). *Op. cit.*, p. 51.

la “política” rancièriana parecería exigir -en cambio- su imbricación. Puesto que esta segunda línea interpretativa parecería tener consecuencias importantes en nuestra hipótesis de una autonomización de lo político en el caso de Rancière, es preciso analizar el desarrollo del argumento con algún detenimiento.

## 1-2. DISONANCIAS *appur* IDENTIFICACIONES: RANCIÈRE (vs) RANCIÈRE.

En primer lugar, constatamos que Rancière apela al razonamiento de Jacotot sobre la emancipación intelectual porque le interesa su idea de que siempre es posible dar prueba de la igualdad de cualquiera con cualquiera. Pero el principio igualitario esgrimido por Jacotot le interesa no “en sí mismo”, ni tampoco como sinónimo sin más de la política, sino para pensar el efecto que su activación puede provocar en el orden social desigualitario en que están definidos positivamente los lugares adecuados para cada uno, con sus jerarquías y compartimentaciones, esto es: esa distribución de lo sensible o “policía” que Rancière -decíamos- concibe menos como un disciplinamiento de los cuerpos que como “una regla de su aparecer”<sup>18</sup>. Ese efecto que la activación política de la igualdad puede producir en el orden social desigualitario constituye según él una distorsión, y es esa distorsión -y no el principio igualitario en sí mismo- lo que tiene un carácter “político”. Esto implica, por un lado, que la política no es la actividad ajena al orden, exterior a él y que lo confronta desde afuera con un inmaculado principio de igualdad, sino la que actúa la distancia entre ambos: *entre* igualdad y desigualdad, *entre* institución desigual y presupuesto de la igualdad.

Así, a diferencia de Jacotot, quien opone radicalmente la lógica de la hipótesis igualitaria a la de la agregación de los cuerpos sociales<sup>19</sup>, para Rancière hay política allí donde, en lugar de dos heterogéneos radicalmente discontinuos, hay un movimiento torsionante. La política actúa, interpreta (en sentido teatral, dice Rancière) una distancia. ¿Pero dónde radica, dónde está inscripta, dónde resulta legible esa distancia? No se trata de una distancia del orden social en relación a algo exterior a él: la política lee lo que nosotros llamaríamos una distancia inmanente. La distancia entre igualdad y desigualdad que la política *actúa* es una distancia inscripta, inscripta *en* el orden. Pero entonces no se trata sólo de que la política no sea puramente exterior. El hecho de que en la política esté en juego (en el doble sentido que tiene en francés el verbo *jouer*: jugado y actuado al mismo tiempo) una distancia *interior* al orden -compuesto de sus luces y sus sombras, estaríamos tentados de decir con Althusser- significa también que lo otro de la política: el orden social al que Rancière da el nombre de policía, es algo más que pura policía, algo más que pura distribución desigual de los cuerpos, en tanto porta consigo inscripciones de igualdad. Asombroso movimiento, porque con él la sociedad dejaría de ser esa pura plenitud, ese puro lleno de identidades, funciones, opiniones, grupos sociales que -sin embargo y a pesar de todo- en el planteo de Rancière siempre parece seguir siendo.

En efecto, ya sea que se la imagine como su pura ruptura o como irremisiblemente imbricada -“anudada” como dice él- con el orden social, la política en Rancière suele tener siempre el mismo efecto: el de arrojar indistintamente -por contrapartida- la imagen de la sociedad como un puro macizo homogéneo y homogéneamente desigualitario. Todo sucede como si por un espeluznante pase de manos, la descripción de lo social forjada por la ciencia positivista, donde lo existente se reduce a lo empíricamente observable y hasta el mismo concepto de “sociedad” resulta rechazable por metafísico, todo sucede como si esa imagen -decimos- la más pobre de todas y frente a la cual desde Adorno a Althusser reclamaron la teoría, se convirtiera para Rancière en idéntica a la sociedad en tanto tal. No pasamos por alto que su posición no es la de Jacotot, ni tampoco los momentos de *El desacuerdo* en que esa constitución impenetrable del macizo social parece tambalear, como por ejemplo cuando, a propósito

18 *Ibid.*, p. 45.

19 *Ibid.*, p. 50.

de las operaciones del sujeto político, se dice que él actúa en el “nudo entre los repartos del orden policial y lo que ya está inscripto allí de igualdad, por más frágiles y fugaces que sean esas inscripciones”<sup>20</sup>. Al contrario: es porque esos momentos nos interesan que nos preguntamos qué es lo que ellos podrían plantear como exigencia a un pensamiento de la política no constreñido en una imaginaria autonomía de lo político.

Si, en tal sentido, concibiéramos a la política como la institución de un litigio que busca confirmar y expandir eso que el marxismo pensaba como “contradicciones” internas del orden dominante -efecto de la lucha de clases-, y que en el lenguaje de Rancière podría nombrarse como las “inscripciones de igualdad” preexistentes en un orden que no obstante persiste en la desigualdad ¿no sería una de las tareas primordiales de un pensamiento de lo político intentar determinar cuáles son esas inscripciones en un momento determinado de una formación social? Al hacerlo ¿no tendría que procurar establecer, asimismo, distinciones entre estados sociales más o menos hospitalarios para la política? ¿Alcanza respecto de esta tarea con la mera mención de que los órdenes policiales -es decir, las sociedades- no son todos iguales y que “hay una policía menos buena y una mejor”?<sup>21</sup> El mismo término “Policía” para referirse a la sociedad, y la idea de que se está hablando de una “lógica”<sup>22</sup>, de un “modo del ser-juntos humano”<sup>23</sup> que tiene una “naturaleza” aparentemente intemporal ¿no conspira a favor del nihilismo que se busca evitar? Finalmente, la referencia al movimiento de las sociedades como lógica policial ¿no genera, junto con la sugerencia de que también la política debe ser pensada como una suerte de “lógica” con un movimiento “propio”, esa indistinción eternizante que Rancière recriminaba a lo que denominó “giro ético”?

## **2. PENSAMIENTO DE LA POLÍTICA Y TEORIZACIÓN DEL TODO SOCIAL COMPLEJO: DOS CAMINOS FRENTE A LAS LIMITACIONES DE LA REPRESENTACIÓN POSITIVA Y SIMPLIFICADORA DE LA SOCIEDAD.**

### **2.1. MÁS ALLÁ DEL ORDEN SOCIAL REPRESIVO Y LA CIENCIA POLICIAL.**

Si en el planteo de Rancière la política se autonomiza, evidentemente no es debido a que la “esfera política” lo haga, pero tampoco debido a que se la piense como una suerte de política “pura”, exterior a las formas institucionales de la política. De hecho, en un pasaje de *El desacuerdo* que vuelve sobre el tema de la división de todo escenario que mencionábamos en la introducción<sup>24</sup>, pero ahora como parte de una crítica a la posición de “denuncia de la apariencia” asumida por la metapolítica marxista, Rancière caracteriza a estas dos opciones como las (malas) alternativas de las que él mismo se busca distanciar. La interpretación metapolítica –señala críticamente- separa en dos todo escenario político:

(...) están entonces quienes juegan el juego de las formas -de la reivindicación de los derechos, el combate por la representación, etc.- y quienes conducen la acción destinada a hacer que ese juego de las formas se desvanezca; por un lado, el pueblo de la representación jurídico-política, por el otro el pueblo del movimiento social y obrero, el actor del verdadero movimiento que suprime las apariencias

20 *Ibid.*, p. 58.

21 *Ibid.*, p. 46

22 *Ibid.*, p. 42

23 *Ibidem.*

24 Lo recordamos: Mientras en las obras de Brecht -decía Rancière en su conferencia sobre “El viraje ético de la estética y la política”- todas las nociones se dividían en dos, “el derecho de los oprimidos se oponía al derecho que protegía la opresión, y esta oposición de dos violencias también era la de dos morales y de dos derechos”, en el arte contemporáneo predomina la indistinción de “un mal que es causa y efecto de su propia reproducción.”

políticas de la democracia<sup>25</sup>.

Y esta separación se ejecuta a contramano de lo que hace la política y de su lectura de la distancia entre igualdad y desigualdad, lectura que -a diferencia de la operación crítico-ideológica tal como la entiende Rancière- busca confirmar la "apariencia" y expandirla.

Así, no es en los términos del debate institucionalismo/antiinstitucionalismo, como pueden entenderse los aportes más sustantivos de Rancière. Pero esos términos nos ciegan asimismo frente a ciertos límites de su planteo en el sentido de la misma indistinción que él acusa -con razón- en el "giro ético". La autonomización de lo político a la cual según nuestra lectura se orienta su planteo, no depende tanto de lo que se afirme positivamente en la caracterización de la política, como de una insuficiente complejización de lo social que el "giro político" tiene en común con el "giro ético". Si frente a la Justicia infinita invocada por este último todo derecho parece igualmente malo, el énfasis en la productividad política que no tematiza las chances de la política en estructuras sociales específicas, ya sea carece de conceptos para distinguir diversos sentidos de las luchas por los derechos, o bien apela a los conceptos más abstractos y dicotomizantes que pretenden valer para todos los tiempos: la igualdad/la desigualdad, los de arriba/los de abajo, la distribución de lo sensible del orden social/su distorsión política. Pero, además, parecería volver a cualquier "torsión" del orden deseable por el hecho de serlo. ¿Puede decirse que toda "política" es una buena política? ¿No podría acaso haber distorsiones reaccionarias de una cierta distribución de lo sensible vigente, incluso si ellas operan en nombre del principio igualitario?<sup>26</sup>.

En *El desacuerdo* Rancière no habla -como sí lo hace el giro ético- de una única y gran catástrofe que lo englobaría a todo. Los énfasis están puestos en las (plurales) formas de subjetivación, en la gramática política y conflictual por la cual se constituyen subjetividades políticas. Pero el giro ético que Rancière denuncia y el giro político en el que él mismo está involucrado tienen algo en común: el concepto de sociedad se ha convertido en estos giros más contemporáneos en anatema: efecto de un movimiento tendencialmente totalitario y reductor (Abensour), amenaza de determinismo o de sustancialismo (Laclau y Mouffe), signo de metapolítica<sup>27</sup> y movimiento tendencial hacia la clausura de lo político (Rancière). En el caso de Rancière eso permite que lo social en tanto tal se identifique con lo policial, pero a su vez impacta sobre su concepción del conocimiento<sup>28</sup>.

En efecto, hemos visto que, a diferencia de lo que sucede con Abensour, quien rechaza el movimiento totalizador operado por la ciencia social marxista pero augura una suerte de "salvación" por la filosofía, Rancière evita la dicotomía ciencia/filosofía. El problema es que parecería hacerlo por la vía de una igualación de *todas* las filosofías y de *todas* las ciencias -en definitiva: de todo aquello que Althusser denominaba "práctica teórica"- a un único y mismo gesto de anulación de la política, que las descubre a su vez como parte del indistinto andamiaje de la policía-sociedad. ¿Es necesario este movimiento? También Benjamin, Adorno y Althusser fueron acérrimos críticos del positivismo científico y de la filosofía

25 RANCIÈRE, J (1996). *Op. cit.*, pp. 113-114.

26 Pensamos por ejemplo en el rechazo de políticas de asistencia social que busca fundamentarse a sí mismo apelando a la igualdad, y denuncia lo inequitativo de los beneficios obtenidos por los sectores de menores recursos a través de planes sociales sin contraprestación. Pero más en general, podría decirse que el planteo politicista de Rancière parecería no hacer lugar a aquello que autores como W. Benjamin o J. Derrida tematizaron como el exceso de la Justicia en relación al principio de la igualdad, y de acuerdo al cual la atención al sufrimiento del otro exigiría no sólo la afirmación del trato equitativo sino también la posibilidad de abrir una interrogación sobre las posibles injusticias cometidas en su nombre.

27 Para la cual "la política es la mentira sobre algo verdadero que se denomina sociedad". RANCIÈRE, J (1996). *Op. cit.*, p. 109.

28 Hablamos de "impacto" de una cierta representación de la sociedad sobre cierta representación del conocimiento y, sin embargo, no está claro que, en la génesis del pensamiento de Rancière el orden de los factores no se haya dado a la inversa, esto es: que no haya sido una cierta representación del conocimiento como esencialmente anti-igualitario la que fue proyectada sobre la sociedad en su conjunto como un orden policial. Agradezco a Natalia Romé por este señalamiento. De todos modos, antes que un orden de determinación lineal en cualquiera de los dos sentidos, lo que nos interesa destacar aquí es la solidaridad efectiva existente entre ambas representaciones.

dominante en su tiempo. Pero no rechazaron ni a la filosofía ni a la ciencia sin más sino que intentaron trazar una diferencia a su interior, y es ese trazado a lo que llamaron materialismo. Ese materialismo tiene en sus obras más de un sentido. El primero y más general se refiere al modo de la producción teórica, y más en particular a la relación ciencia-filosofía. Siendo filósofos, ninguno de ellos llamó al pensamiento a ser “verdaderamente” filosófico para abocarse a la reflexión sin la constricción de los conceptos, pero tampoco ninguno de ellos abandonó sencillamente la ciencia (ni siquiera Benjamin), sino que orientaron a ambos -ciencia y filosofía- según el imperativo de la lectura de los fenómenos para la cual imaginaron nuevos procedimientos críticos de las metodologías tradicionales: imagen dialéctica, lectura sintomática, interpretación materialista, dialéctica negativa, etc.

Así, antes que obligarlos a encolumnarse en ciertos debates actuales, nos parece productivo retomar el punto de partida teórico que Rancière, Abensour y otros teóricos políticos contemporáneos que no hemos podido analizar aquí -como Laclau y Mouffe- comparten con estos otros autores, esto es: las limitaciones que presenta la representación materialista vulgar de la totalidad social. Es frente a esas limitaciones que ellos emprenden un camino hacia un pensamiento de la política que no tenía lugar en los confines de la imagen de la sociedad provista por la tópica base/superestructura. Y es ese común modo de reaccionar frente a esas limitaciones, orientándose en el sentido de una interrogación de lo político y/o la política en tanto tales, lo que los aproxima entre sí. Lo hace, sin embargo, separándolos de otra deriva posible, asumida explícitamente por Althusser pero que también puede entenderse como la orientación de Adorno en sus trabajos sociológicos críticos del positivismo: el camino de una complejización de la representación de la totalidad social y del concepto de sociedad disponibles. Para ceñirnos al caso más próximo al horizonte teórico de nuestros pensadores de la política -y también el más particularmente ninguneado en las actuales consideraciones sobre el pensamiento (post)estructuralista francés-, dedicaremos la siguiente sección a la consideración de los contrastes que ofrece la obra de Althusser en relación al camino seguido por el “giro político”.

## 2. II. HACIA LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL TODO SOCIAL COMPLEJO.

Al momento de introducir, en 1970, lo que va a ser su teoría de la ideología, Althusser enuncia, bajo el título de una crítica al “punto de vista de la producción” lo que podríamos considerar el “diagnóstico” del que parte el “giro político”: las insuficiencias del esquema descriptivista que reduce toda la realidad del movimiento social a un conjunto de datos observables y linealmente concatenados entre sí: “Las tenaces evidencias (evidencias ideológicas de tipo empirista) ofrecidas por el punto de vista de la mera producción” -señala Althusser- se incorporan de tal modo a nuestra conciencia cotidiana que es sumamente difícil, por no decir casi imposible, elevarse hasta el punto de vista de la reproducción. “Sin embargo, cuando no se adopta este punto de vista todo resulta abstracto y deformado”<sup>29</sup>. Sólo unas páginas más adelante quedará claro que lo que aquí se llama “empirismo” incluye a la representación de la totalidad social predominante en el marxismo bajo el modelo de la tópica base/superestructura, “metáfora espacial”<sup>30</sup> -dice Althusser- que tiene un interés “pedagógico”<sup>31</sup> y que además tiene la ventaja de indicar que es preciso pensar elementos con diverso “índice de eficacia”<sup>32</sup>, pero que permanece en el plano de lo descriptivo<sup>33</sup> y, en todo caso, en tanto imagen, ocupa el lugar de una teoría faltante.

29 ALTHUSSER, L. (1988). “Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado”, In: *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado / Freud y Lacan*. Nueva Visión, Buenos Aires, p. 10.

30 *Ibid.*, p. 18.

31 *Ibid.*, p. 16.

32 *Ibidem*.

33 *Ibid.*, p. 18.

Allí mismo, no obstante, es donde podría leerse la bifurcación que distingue el camino de Althusser del emprendido por el “giro político”, porque para él es precisamente esa teoría de la sociedad faltante lo que hay que producir: “nos vemos obligados a replantear un viejo problema: qué es una sociedad”<sup>34</sup>. Y ese replanteo, que Althusser propone producir desde el punto de vista de la reproducción entendida menos como algo que sucede “después”, como una cuestión a futuro, que como algo siempre-ya operante, “condición final de la producción”<sup>35</sup>, ese replanteo, decimos, es el que lo conduce a realizar una re-conceptualización de las “superestructuras” y del Estado como instancias productivas específicas y relativamente autónomas *más allá de las evidencias* de aquellas como reflejo y de éste como puro aparato represivo. Pero sobre todo *más allá* de la “evidencia” de que ellos ingresarían en la escena “a posteriori”, *luego* de un origen que se daría en su ausencia, es decir, como pura producción sin ideología ni lucha política, ni conocimiento, ni leyes, Estado, etc., etc. En otros términos, es el replanteo requerido por el diagnóstico de las insuficiencias del concepto de sociedad disponible el que conduce a Althusser a intentar realizar un aporte a la conceptualización de la sociedad como un todo complejo cuyas instancias, diversamente eficaces, resultan irreductibles las unas a las otras, y su existencia impugna la idea de un principio<sup>36</sup> que se daría en la pura transparencia de sí mismo.

Claro está que este *racconto* del punto de bifurcación entre -por una parte- el proyecto althusseriano de producir un concepto de la complejidad social, y -por otra- el pasaje a un pensamiento de lo político, tiene bastante de ilusorio porque, como se sabe, no fue en 1970 sino varios años antes cuando Althusser planteó que la formulación de un concepto de totalidad no reducible a un centro de determinación constituiría el desafío crucial del marxismo y el punto necesario de su ruptura teórica ya sea con el empirismo o con su reverso: el idealismo expresivista hegeliano. La enunciación polémica de ese desafío había tenido lugar en dos libros publicados en 1965, y en uno de los cuales había colaborado el mismo Rancière: *Leer El capital*. El otro era *La revolución teórica de Marx*, donde Althusser elaboró el concepto del “todo complejo sobredeterminado siempre-ya dado”. Allí se sostenía la irreductibilidad de la complejidad social a una contradicción principal “en carne y hueso” que no estuviera ella misma “afectada, en lo más profundo de su ser”, “por la estructura del cuerpo social todo entero” y “por las instancias mismas que gobierna”, es decir, una contradicción que, siendo determinante, “no estuviera determinada [a su vez] por los diversos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima”<sup>37</sup>.

Esa conceptualización de una totalidad social compleja reaparecía en *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado* como algo más que una toma de posición materialista en la filosofía. Esto es: reaparecía intentando producir conceptos que permitieran a la vez diferenciar ciertas prácticas y niveles de prácticas dentro de la estructura de una sociedad determinada, y asimismo establecer diferencias entre diversas formaciones sociales de acuerdo -fundamentalmente- a la naturaleza y tipos de relaciones posibles al interior y entre distintos “Aparatos ideológicos de Estado”. Esta noción, escribía Althusser en 1969<sup>38</sup>, permite por una parte conceptualizar aquello que las evidencias de la violencia tienden a ocultar,

34 *Ibid.*, p. 16.

35 *Ibid.*, p. 9 (subrayamos nosotros)

36 Ya sea económico, político, u otro; ya se trate de la explotación, o la represión, o la búsqueda de ganancia, como principios fundantes a partir de los cuales sería posible deducir todo el movimiento de la sociedad como derivaciones de la misma esencia que se haría presente en todas ellas. Lo que aquí resulta cuestionado con diversos énfasis por Althusser -conectándolo a su vez con Benajmin y Derrida- es, como veremos enseguida, esa misma noción de presencia, de un presente contemporáneo a sí e idéntico a sí mismo, sin “destiempos” o desfasajes.

37 ALTHUSSER, L (1999). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México D. F, p. 81.

38 El artículo “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado”, publicado en junio de 1970 en la Revista *La pensée*, formaba parte de un texto más extenso escrito durante 1969 titulado “Sur la reproduction” y que no fue publicado hasta 1995. En su “Nota sobre los AIE” Althusser presenta estos trabajos como una respuesta al modo en que habían sido vividos los acontecimientos de Mayo del ‘68, y por el cual la lucha de clases quedaba reducida a “episodios de represión o de revuelta inmediatos.” ALTHUSSER, L (2011). *Sur la Reproduction*. Presses Universitaires de France, Paris, p. 251. (La traducción nos pertenece)

esto es: que en la reproducción de un orden no todo es represión. Por otra parte -y a pesar de su nombre- revela que el Estado es en todo caso más que aquello que habitualmente reconocemos como tal cosa y circunscribimos al dominio de lo público orientado por un único centro de gobierno, puesto que “existe una pluralidad de aparatos ideológicos de Estado” cuyo “cuerpo no es visible inmediatamente” y también puesto que en su mayor parte “proviene del dominio privado. Son privadas las Iglesias, los partidos, los sindicatos, las familias, algunas escuelas, la mayoría de los diarios, las instituciones culturales, etc., etc”<sup>39</sup>. Pero el concepto de Aparatos ideológicos de Estado permite, a su vez, establecer diferencias esenciales entre las formaciones sociales de acuerdo a 1) la mayor o menor pluralidad de Aparatos ideológicos de Estado, 2) la intensidad y eficacia de las posibles tensiones existentes entre ellos, y 3) de acuerdo a cuál sea el que ocupe la posición dominante. Y, en relación a este último punto, Althusser destacaba el papel asumido, a partir de la Revolución francesa, menos por el sistema político que por el sistema escolar como aparato ideológico de Estado dominante, en sustitución del religioso.

No es nuestro objetivo detenernos aquí en esta hipótesis, lo que sí querríamos destacar son los efectos diferenciadores que, como parte de una consideración complejizadora de lo social, esta conceptualización de los aparatos ideológicos de Estado está orientada a producir, al intentar plantear tanto distinciones *al interior* y *entre* las formaciones ideológicas, como atendiendo a aquello que impide igualar lo social en tanto tal a una positividad maciza e idéntica a sí.

En cuanto a lo primero -los efectos diferenciadores de los nuevos conceptos-, cabe destacar que, si por una parte en sus tesis sobre la ideología Althusser afirmaba que ésta es “eterna”, por otra parte, enfrentándose al humanismo (del mismo Marx) que confrontaba los fantasmas ilusorios de la ideología con la “vida concreta” de los individuos de carne y hueso, Althusser afirmaba la existencia de una historia *propia* de las ideologías -irreducible a alguna imaginaria “historia más real”- que obligaba, entre otras cosas, a no dar por descontado ni considerar constante el peso relativo y el sentido de términos como igualdad, libertad, independencia, etc. Esa consideración de la historia propia y compleja de las ideologías, junto con la hipótesis althusseriana sobre el predominio del aparato escolar como instancia ideológica “N°1” en las modernas sociedades capitalistas, permitirían comprender situadamente tanto la centralidad de la emancipación intelectual para el maestro Jacotot, como la tendencia de Rancière a identificar LA igualdad “en tanto tal” con la igualdad de las inteligencias. Y, sin embargo, a diferencia de estos últimos, el planteo de Althusser no nos condenaría a tratar nosotros mismos a esos términos como si fueran sinónimos, permitiéndonos -y aún más, instándonos a- pensar la *desigualdad* de las igualdades y de las desigualdades<sup>40</sup> en cuestión en una coyuntura determinada.

En ese sentido podríamos preguntarnos: la desigualdad penumbrosa que se ejerce sobre un “alumno” ¿es verdaderamente igual a la desigualdad padecida por un obrero que queda desocupado y accede a un plan social no universalizable? Y la desigualdad rechazada en la emancipación intelectual ¿es la misma que aquella padecida por el consumidor que reclama su “igual derecho” a adquirir divisas extranjeras, o la del *skinhead* que pide reconocimiento? Como plantea en el texto *Sur la reproduction*<sup>41</sup>, para Althusser, una igualación semejante de las desigualdades bajo la idea de un puro y homogéneo ordenamiento policial de los cuerpos, sería uno de los efectos de lectura de esa concepción abstracta, hiperpolítica y especularmente enfrentada al economicismo, que “hace de la represión el hecho social básico”, y que tiene como figuras centrales “el mito ‘totalitario’ del Gran Inquisidor” y “el mito anarquista

39 ALTHUSSER, L (1988). *Op. cit.*, p. 25.

40 Al respecto de esta idea de desigualdad de las desigualdades ver también el artículo de Mariana de Gainza “Filosofía, política e ideología en América Latina”, en este mismo volumen, donde es mentada a propósito de la división geopolítica sur/norte.

41 ALTHUSSER, L (2011). *Op. cit.*, pp. 209-213, bajo el subtítulo “Represión e ideología”.

del policía omnipresente<sup>42</sup>, asociados -respectivamente- a la “ciencia política ficción” liberal y al discurso anarquizante de la rebelión y la revuelta contra el poder. Como parte de la crítica de esa simplificadora concepción de la sociedad como un puro sistema represivo, lo que se impondría sería, en cambio, según Althusser, una crítica de la igualdad como ideología particular (asociada al derecho burgués) que, al mismo tiempo, fuera capaz de diferenciar los potenciales emancipatorios de diversas apelaciones a la igualdad sin reducirlos bajo un -nuevamente abstracto- concepto de revolución política<sup>43</sup>.

Pasando ahora brevemente al segundo punto, donde la capacidad diferenciadora de los conceptos debe imbricarse con lo que podríamos llamar des-totalización althusseriana de la “Policía”, en primera instancia cabría recordar que -a diferencia de lo que sucede con Rancière- en la conceptualización del todo social complejo de Althusser, esa realidad insuprimible de la ideología “que no tiene afuera”, era obligada a coexistir con un “adentro” no-homogéneo. Si no hay “más allá” ni “exterior” respecto de la ideología (en la vida real, el hombre postideológico, o la apacible comunidad del contacto directo), para Althusser, en la ideología no todo es ideológico, allí donde existen prácticas sociales que no tienen como único efecto la producción de reconocimiento, sino que habilitan otro tipo de “experiencias”. Por ejemplo: el conocimiento (la práctica teórica), el diferimiento des-totalizador o el descentramiento (la práctica estética); pero también la práctica política, que da luchas en la ideología y, a la vez, resulta insubsumible al conocimiento<sup>44</sup>.

En la conceptualización de este “interior” no-idéntico a sí mismo, abrumado -antes que por su exterior- por sus propias tinieblas interiores (a las que apunta la famosa “lectura sintomática”) se pone de manifiesto que -a pesar de la condena de “funcionalismo” o “estructuralismo cerrado” formulada en su contra-, la totalidad social teorizada por Althusser no sólo es compleja por la irreductibilidad de sus niveles, sino también por lo que la diferencia del sistema. En términos espaciales: esa contaminación interna que obliga a pensar la idea althusseriana del afuera en el adentro, la idea de emergencias de lo no-ideológico en la ideología; y, en términos temporales, la imposibilidad de un presente idéntico a sí, idea tematizable a partir de la crítica althusseriana de la categoría de la contemporaneidad.

Este último punto, que hasta aquí sólo hemos sugerido, resulta clave al momento de pensar los efectos des-totalizadores que el énfasis althusseriano en la complejidad de la sociedad produce sobre aquella identificación de lo social con un orden positivo y pleno que -en nuestra lectura- constituye la contrapartida necesaria de la concepción rancièriana de la política como desacomodación de una distribución de lo sensible dada. Althusser lo tematiza en la relectura crítica de la Filosofía de la historia de Hegel que propone en *La revolución teórica de Marx*, y allí se revela uno de los sitios de contacto más fuertes y fértiles entre su planteo, el de Benjamin y el de Derrida, a pesar de que los propósitos declarados del autor de las tesis “Sobre el concepto de historia” y Althusser parecerían, a primera vista, antitéticos: hacer estallar la totalidad histórica presupuesta por el historicismo, en el primer caso, producir una conceptualización de la totalidad específicamente marxista, en el segundo. Como vimos, sin embargo, dicha conceptualización resultaba inescindible, para Althusser, de una crítica de otra representación del

42 *Ibid.*, p. 210

43 En *Sur la Reproduction* Althusser despliega una hilarante sátira sobre el ennoblecimiento de lo “político cualitativo” llevado adelante por los que llama “autoproclamados pensadores de la revolución”. Según éstos -sostiene- sólo la política es noble, sólo las reivindicaciones cualitativas son dignas de entrar en la Historia universal, mientras que la reivindicación sindical material es bajamente materialista y no-revolucionaria. Así, desde la perspectiva de aquellos, sería preciso decirle a los obreros “que es una vergüenza reclamar dinero para comprar la heladera, la televisión, o el auto de los que se sabe, en buena teoría burguesa de la ‘sociedad de consumo’, que son, por sí mismos, alienantes, y de los cuales dichos ‘teóricos’ o intelectuales... que nos hacen la gracia de la revelación con la que han sido premiados, se privan a sí mismos...para permanecer como los pensadores puros de la revolución proletaria.” ALTHUSSER, L (2011). *Op. cit.*, p. 157-158 (la traducción nos pertenece).

44 Tal como Althusser anota en su lectura de Maquiavelo a quien, precisamente por dejar vacío el espacio de lo no-teórico sigue llamando filósofo, pero filósofo *materialista*; porque para Althusser tampoco la filosofía es idéntica a sí misma.

todo: ya fuera la del positivismo, la del economicismo, las teorías de la represión o, como es el caso de *La revolución teórica de Marx y Para leer El capital* la del idealismo "expresivista" hegeliano.

El caso es que Althusser plantea la idea de una no-contemporaneidad del presente a propósito de la estructura compleja (y no expresiva) del todo social, esto es, aludiendo a los "diversos tiempos" de la ciencia, la economía, el derecho, etc. Si hiciéramos un corte en un momento determinado de una formación social -dice- nos encontraríamos con múltiples "presentes" incomparables entre sí, y no -como querría Hegel- con manifestaciones del espíritu de pueblo o -menos idealistamente- dimensiones de la vida social, simplemente "atrasadas" o "adelantadas" las unas respecto de las otras. Finalmente, en esa irreductible multiplicidad de temporalidades, habría que leer la complejidad interna e irreductible de la totalidad social compleja, compuesta, sobredeterminada.

Y, sin embargo, aunque presupuesta, en esta conceptualización de lo no-contemporáneo, la "complejidad" no remite únicamente a la irreductibilidad de las prácticas, instancias, niveles y temporalidades *en* una formación social, sino también a los desbordes de ese presente -internamente complejo- por el pasado y el porvenir. Limitar esas visitaciones del pasado, conjurarlas, estableciendo la primacía absoluta del presente como centro no-descentrado, es lo que busca Hegel -dice Althusser- al elaborar una imagen de la historia como "memoria de sí", en la que todo pasado remite al presente como su verdad, de modo que para él, ningún pasado es "ni opaco ni obstáculo. Es siempre digerible porque ha sido digerido de antemano"<sup>45</sup>. Por el contrario, al igual que Benjamin, quien exigía del materialista histórico la atención a la "inquietud" del presente -al punto en que éste se escinde entre su prehistoria y su poshistoria- contra la historiografía para la cual todo presente histórico resulta siempre integrable a un decurso terso en un orden secuencial, Althusser concibe como ideológica la representación de un presente idéntico a sí presupuesta en la categoría de la contemporaneidad. En su (re)conceptualización de la totalidad social compleja no-contemporánea a sí, ésta no puede ser reducida a un puro macizo, positivo, pleno, "policial", no sólo debido a la complejidad interna de temporalidades múltiples que la componen, sino además porque no cesa de estar "acosada" -como diría Derrida más tarde- por los "fantasmas" del futuro y el pasado. Fantasmas que, para Althusser, emergen bajo las formas imaginarias de la ideología como las potencias que escinden a ese presente respecto de sí mismo y que pueden ser interpretadas (o no) como sus "chances" específicas.

### 3. CONCLUSIONES.

Querriamos retomar y reelaborar ahora algunas de las consecuencias que esta perseverancia en la conceptualización de la sociedad podría tener sobre un pensamiento que se diera como objeto específico la práctica política y, más en particular, el problema de la lucha política por nuevos derechos.

La primera de esas consecuencias sería que la política es una práctica cuya existencia no se puede dar simplemente por descontada: no siempre hay política; pero del mismo modo que no siempre hay lo que Althusser llama "producción de conocimiento" o lo que Adorno llama "arte". Lo fundamental para estos autores no es sin embargo establecer el común estatuto contingente de todas las prácticas como premisa filosófica universal. Es más bien el hecho de que si es preciso hacer estas afirmaciones -no siempre hay arte, ni conocimiento, ni política, etc-, se debe que ellas socavan -y exigen ser pronunciadas *en tanto* lo hacen- un supuesto históricamente sancionado y dominante en un cierto presente, en el cual

45 ALTHUSSER, L. (1999). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México D. F. p. 95.

aquellos enunciados son pronunciados como argumentos *críticos*<sup>46</sup>. Dicho de otro modo, la afirmación de que el arte, el conocimiento y la política no constituyen esferas eternas y garantizadas con las que siempre podamos contar, no es una tesis positiva de una nueva doctrina sobre la sociedad propuesta en reemplazo de otra, sino que configura su sentido negativo, crítico-ideológico, *ante* una determinada representación de la sociedad como un conjunto de compartimentos estancos que estaría vigente y configuraría cierto orden de “evidencias” en el momento histórico en que ellos elaboraron sus teorías.

Esa representación, que tanto Althusser como Adorno asociaron a una simplificación positivista o empirista de la complejidad efectiva de las formaciones sociales en el capitalismo avanzado, no es –por lo tanto– simplemente descartada, sino que viene incluida (bajo la forma de la tachadura) junto con el estado de la sociedad que la hace posible, en sus enunciados críticos. En su formulación algo más desarrollada éstos últimos dirían lo siguiente: no siempre hay arte, no siempre hay política, no siempre hay conocimiento... *a pesar* no sólo de la confianza “positivista” que cree poder contar con ellos y que actúa en consecuencia, sino también, y sobre todo, de la sociedad entera en que ese “positivismo” es posible. En este primer sentido, entonces, habría que decir, a la vez, que no siempre hay política y que éste no constituye una suerte de “axioma” teórico. La teoría crítica de la sociedad compleja no postula nuevos principios de los cuales partir en una reflexión sobre la política, el arte, el conocimiento, etc., sino que toma en serio la idea de que la teoría es no-todo. Asume, en consecuencia, como único punto de partida posible, la configuración social actual en que se definen y se realizan esas prácticas, y en esa configuración actúa (diciendo por caso que “no siempre hay política”).

Ahora bien, *cuando* hay política -o arte, o conocimiento- también lo hay, para estos autores, *en* ciertas estructuras sociales específicas, *en* relaciones determinadas con ciertos “otros” bien definidos, *en* entramados institucionales que no son el mero “contexto” que acompaña y colorear su existencia, sino que los “afectan en lo más profundo de su ser”, como decía Althusser a propósito de la sobredeterminación. No siempre hay política, pero cuando la hay, no se trata de “LA” política (con mayúsculas) sino de una serie de prácticas posibilitadas / imposibilitadas por un conjunto de relaciones que, como la misma política, a su vez, carecen de la coherencia de un todo monolítico. Atender a la complejidad social no es sólo volvernos capaces de leer una pluralidad allí donde existan prácticas diversas, es también poder leer la incoherencia interna de esas prácticas. Precisamente a esa brecha interna, en el caso del conocimiento, es a lo que tanto Althusser como Benjamin y Adorno le llamaron materialismo, que era según el primero una toma de posición en el campo de la teoría, pero que a la vez mostraba a ese campo como una existencia no-unitaria, dividida.

Por eso mismo, en la constelación del materialismo, “Filosofía” no es el nombre de un bloque monolítico que a su vez se pudiera identificar con la ciencia social y con la “policía” –como sucede en el planteo de Rancière-. El materialismo se aboca al imperativo de la lectura y, como referíamos antes, piensa *en* situación, se pronuncia sobre la existencia o inexistencia de la política *en* una configuración que trae junto con ese mismo pronunciamiento, esto es: sin ningún principio absolutamente propio. Pero, a la inversa, es a nivel de la teoría que el materialismo exige concreción, y rechaza que esa concreción

46 Ese estatuto crítico determina, a su vez, que estos enunciados no sólo no constituyan universales sino que tampoco puedan ser absolutizados. En el caso de Althusser la imposibilidad de esa absolutización se observa en la multiplicidad (irreductible y tensionada) de sentidos que adquiere en su planteo la lucha de clases: 1) el de algo “eterno” en el sentido de que lo existente sería siempre-ya efecto de la lucha, sentido que se encuentra asociado en su planteo a la primacía de la relación sobre los elementos y a la crítica del origen simple; 2) el de la rareza con la que no es posible contar sino que es preciso activar constantemente para que tenga lugar la “chance” de transformación de un cierto estado de cosas, sentido asociado a la idea de corte continuado; 3) el de una ideología en la que se reconoce la clase obrera: “Sabemos que la clase feudal se reconocía en la ideología religiosa del Cristianismo”-dice Althusser-, así como la clase burguesa en la época de su dominación clásica se reconocía en la ideología jurídica. “La clase obrera (...) se reconoce por sobre todo en una ideología de naturaleza política proletaria: la de la lucha de clases por la supresión de las clases y por la instauración del comunismo” ALTHUSSER, L (2011). *Op. cit.*, p. 260 (Traducimos nosotros).

le pueda venir de lo macrológico o micrológico del análisis, o con la mayor o menor aproximación a la materialidad interpretada. Para el materialismo la concreción depende en grado sumo del modo en que está constituida la teoría; y una teoría que no elabore y albergue en sí misma categorías con las cuales pensar las diferencias internas del orden social y las tensiones que lo atraviesan es "formal" no porque no "baje" suficientemente a la realidad para ilustrarse sino *aunque* lo haga.

Si el imperativo de la lectura dice que la teoría es no-todo porque está la materialidad de lo que exige ser interpretado -que no es en sí mismo reductible a la teoría-, el imperativo de la concreción dice que la sensibilidad para los matices y la pluralidad de las instancias permite diferenciar entre sí a las teorías. Y, en el caso de las teorías que lidian con prácticas políticas, esa concreción está asociada entre otras cosas a su puesta en relación con lo que no es inmediatamente político. Tal conceptualización de las relaciones entre ciertas instancias políticas con aquellas que no lo son inmediatamente, es lo que el materialismo desarrolla en su disputa no sólo con el empirismo (de la tópica base/superestructura) sino también con el idealismo, para el caso de Althusser: con el modelo de la totalidad expresiva hegeliana. Y su ausencia torna a una teoría abstracta, desdiferenciadora, *en tanto* teoría. Así, si las amenazas de abstracción no pueden ser subsanadas con la proliferación de ejemplos, tampoco resultan achacables a la eventual falta de sensibilidad de los autores para el matiz, porque aunque ésta exista sólo podría darse por añadidura en esquemas que, por su punto de partida teórico, rechazan del seno del pensamiento de lo político todo aquello que, temen, podría "engullir" a la política, y sin lo cual -sin embargo- ella sólo podría tener una suerte de existencia formal. "Salvada", ésta queda no obstante reducida a confines en los cuales es necesariamente abstracto lo que se puede decir tanto de las prácticas políticas "en general", como del sentido y las chances de las luchas que tienen lugar en relación a un cierto marco jurídico.

Respecto a esto último resulta sumamente significativo lo que sucede al comienzo de *El desacuerdo*, donde Rancière señala lo paradójico de una Filosofía política que "afirma ruidosamente su retorno y su nueva vitalidad" en un momento en el cual "se expande la opinión desencantada de que hay poco para deliberar y que las decisiones se imponen por sí mismas, al no ser el trabajo propio de la política otra cosa que la adaptación puntual a las exigencias del mercado mundial y el reparto equitativo de los costos y beneficios de esta adaptación."<sup>47</sup> La celebración del retorno de la Filosofía política es -dice Rancière- concomitante al abandono de la política y a la sumisión generalizada frente a los dictámenes del mercado mundial. Interesante diagnóstico al cual suceden -sin embargo- casi doscientas páginas dedicadas a... la política y de las cuales está absolutamente ausente cualquier traza de análisis de esa sociedad en la cual la práctica política "decae". Todo sucede como si su suerte fuera absolutamente indiferente al modo en que viene actualmente estructurado eso que meramente se le enfrenta -desde siempre- y que Rancière llama indistintamente "lo policial". Por más que él discuta la absoluta heterogeneidad sostenida por Jacotot entre la "hipótesis igualitaria" y el orden desigual, no ganamos mucho en concreción si continuamos hablando del "vacío" de una igualdad de cualquiera con cualquiera - y que en realidad está tomada del modelo moderno, de la Ilustración- en lugar de interrogar cuál es el estatuto de las igualdades en nuestras sociedades.

Las reestructuraciones más recientes del capitalismo y su modelo ultra-competitivo e individualista, a nivel subjetivo, del empresariado de sí mismo ¿no habrá impactado de un modo estruendoso en esa centralidad del supuesto de la igualdad en la configuración del orden? Si no hablamos tanto de las prácticas económicas, como de los efectos de las transformaciones neoliberales sobre las individualidades más que en una vaga referencia al mercado mundial, omitimos el modo en que puede quedar diversamente afectada la práctica política -incluso en la definición de Rancière- de acuerdo a la desigualdad del peso de las igualdades en los distintos momentos históricos de las sociedades, entre las

47 RANCIÈRE, J (1996). *Op. cit.*, p. 6.

diversas sociedades en un mismo momento histórico, pero también al interior de una misma sociedad, donde no todos los espacios se encuentran de modo necesario homogéneamente afectados por el principio igualitario. ¿Cuán proclive es el “empresario de sí” a subjetivarse políticamente en los términos de Rancière? Tanto el giro ético como el giro político prescinden del concepto de sociedad, pero también de aquello que parecería constituir su operador oculto en las sombras: el concepto de ideología, que por más remozado que esté siempre parecería -según ellos- traer amenazadamente consigo el lastre de “la verdad de” y la negatividad de una actitud crítica excesivamente dependiente de la positividad de lo fáctico o irremisiblemente atada a una posición normativa asociada a la mirada del filósofo que concibe a la masa como objeto pasivo de manipulación o salvación. Pero la presencia o no de una conceptualización de lo ideológico no expresa meramente la estimación en que se tenga al pueblo: si se tiene fe en su creatividad o se lo presume víctima a ser redimida desde lo alto.

La perseverancia en el concepto de ideología manifiesta, por una parte, una actitud teórica que se resiste a abandonar la problemática de la totalidad social y que por ello mismo no absolutiza, nunca puede estar enteramente *dentro* de lo político, porque aún allí donde despliega un análisis específicamente político, lo político no es todo, ni puede ser pensado en sí mismo, sino en relación con lo que en un momento dado funciona como lo económico, lo religioso, el conocimiento, etc. Pensar el problema político de la reivindicación de derechos en una estructura social compleja implicaría entonces que no podemos dejar de pensar la dimensión económica y los límites que la estructura actual del capitalismo impone -también- a la democracia “parlamentaria”. Pero implica asimismo que a esas luchas no les puede resultar indiferente la diferencia de *las* igualdades ya institucionalizadas, porque es sobre ellas donde actúa y no a partir de un presupuesto “vacío” de “LA” igualdad.

A diferencia de lo que sucede con la invocación altisonante de catástrofe y redención, en la mediación introducida por el concepto de ideología la invocación de la justicia está asociada a la crítica de las desigualdades históricamente producidas y a las igualdades pronunciadas, que a su vez impactan de modo diverso en una misma sociedad. ¿Por qué llegamos a la declinación del discurso ético de El Mal y La Justicia en términos de amenaza generalizada y seguridad -denunciada por Rancière- si no es debido a la absolutización que surge de la negación de la complejidad interna de las sociedades? Éstas no están divididas sólo porque son políticas (comunidad conflictual) sino porque no son *sólo* políticas y la dualidad contados/incontados no alcanza a dar cuenta de esta división. Habría que preguntar si no hay más de una forma de no ser contado, y qué asociación existe, en una coyuntura determinada, entre todas las formas de no ser contados. Esto es, qué relación mantienen las desigualdades sociales entre sí y con la afirmación (política) de la igualdad. De allí otra de las cuestiones, respecto de la lucha por los derechos, que podríamos retener de las enseñanzas de Althusser: el hecho de que no haya un “social” que pueda fijar definitivamente esa relación no quiere decir que podamos prescindir de las diferencias de desigualdades sociales en una misma sociedad, porque ni ésta es un todo homogéneo, ni todos los lugares son igualmente proclives a la instalación de un litigio, ni todos los litigios tienen la misma eficacia. Pero tampoco todas las sociedades ofrecen las mismas chances a su formulación, he allí lo sistemáticamente omitido por el elemento idealista (¿eurocéntrico?) que puede persistir no sólo en ciertos universalismos sino también en determinadas maneras de dejarlos atrás.