

“Trabajo preparado para su presentación en el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de 2015.”

Título de la ponencia: **Aportes de la teoría crítica a una consideración materialista del derecho y la democracia en las sociedades contemporáneas**

Autora: Gisela Catanzaro

giselacatanzaro@yahoo.com

CONICET/UBA

Area temática: I. Teoría Política

Subárea: Debates teóricos en América Latina

Título de la mesa: **Concepciones y prácticas alternativas del derecho y los derechos en América Latina. Aproximaciones desde la teoría política (Parte I)**

Resumen 250 palabras

Resumen: Lejos de constituir un acontecimiento reciente en el campo de la teoría, el cuestionamiento de las violencias implicadas en las representaciones universalistas de la Modernidad y de los determinismos lineales, constituye una de las constantes de los desarrollos teórico-críticos realizados durante el siglo XX en el arco que podría trazarse entre las críticas del positivismo elaboradas por W. Benjamin o Th. Adorno y la confrontación althusseriana con el modelo expresivo de la totalidad hegeliana heredado por el marxismo vulgar. Hoy, sin embargo, en algunas de las formulaciones que adquieren en la filosofía política contemporánea, aquellos motivos críticos parecerían enfrentar el riesgo de conducir a una sobreestimación de la autonomía de “lo político”, filosóficamente devenido esfera de inmanencia purificada de toda distorsión a su lógica “propia”. En este contexto, nuestra apelación al “materialismo” prosigue una interrogación por el tipo de prácticas interpretativas y cognitivas que serían capaces de modular los cuestionamientos al universalismo y al determinismo en formulaciones menos dicotómicas que las sugeridas en los pares política o sociedad, ciencia o filosofía, democracia o Estado, derecho o justicia. Para ello nos focalizaremos, en particular, en algunos planteos de J. Rancière y L. Althusser y propondremos una consideración conjunta de los mismos atenta a las derivas de sus producciones teóricas.

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”⁵ 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, y 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”⁶. 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. 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”⁷, 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: sólo la justicia infinita es apropiada a la lucha contra el eje del mal.”⁸

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 fenómenos ideológicos asociados a la “problemática de la (in)seguridad”- 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.

Apoyadas en la recuperación de la idea foucaultiana de gubernamentalidad, una serie aproximaciones contemporáneas al neoliberalismo han sostenido que este riesgo de

⁵ Rancière, J. (2005): *El viraje ético de la estética y la política*, Santiago de Chile, Editorial Palinodia, p. 48.

⁶ Ibidem, p. 24.

⁷ Ibidem, p. 19

⁸ Ibidem, p. 20

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.”⁹ 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 incluyen también a otros que rechazan esos privilegios. 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- no constituye ella mismo un efecto de la autonomización de lo político operada en el campo de la teoría durante las últimas décadas.

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 en detrimento de análisis micrológicos de las formas de gubernamentalidad. Ella constituye ante todo el efecto de un particular modo de reaccionar frente a las insuficiencias y limitaciones de una cierta representación positiva y esquemática de la sociedad que entra 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 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 (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 intentaremos desarrollar 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, con el fin de visualizar posibles limitaciones del viraje político en relación a un pensamiento de los derechos y la democracia en nuestras sociedades.

1- Rancière y el “giro político”

En lo que podría ser leído como una radicalización del cuestionamiento al determinismo lineal que según Althusser cierto marxismo había heredado del modelo expresivo de la totalidad hegeliana, desde la década de 1980 diversos autores insistieron 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 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.

⁹ Cfr. Gago, V. (2014): *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires, Tinta Limón. En particular el capítulo 4 “Entre el taller y la villa: una discusión sobre el neoliberalismo”.

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 lo que se pierde absolutizando esa división. Por un lado: un cierto impulso que los reúne, separándolos al mismo tiempo de otras producciones teóricas algo más tempranas y próximas a su horizonte filosófico, como podrían ser las de Althusser y Adorno. Pero 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 sería 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 de *El desacuerdo*.

En lo que podría leerse como una no reconocida recuperación de la crítica que en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* Althusser había realizado sobre las posiciones descriptivas que reducen la complejidad social a un conjunto de evidencias observables, Rancière insiste allí sobre las limitaciones de las perspectivas para las cuales “sólo hay partes de la sociedad: mayorías y minorías sociales, categorías socioprofesionales, grupos de interés, comunidades, etc.”¹⁰ Tal reducción, que -como insistiremos más adelante- en el planteo althusseriano reenviaba a la necesidad de producir una nueva teorización de la sociedad como irreductiblemente compleja, impide para Rancière formular un pensamiento de lo político y de su racionalidad específica: la del 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 la forma corriente de su contrario, esto es, de la policía en las sociedades contemporáneas.¹¹

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, el movimiento hacia lo político propuesto en *El desacuerdo* parecería asociarse al realizado por Abensour en *La democracia contra el Estado*. Dadas las limitaciones objetivadoras 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 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’”¹², 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 apasionada por el ser de la política’ y una no menos apasionada indagación sobre las

¹⁰ Rancière, J. (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 29.

¹¹ *Ibidem*, p. 46

¹² Abensour, Miguel (1998 [1997]): *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Buenos Aires, Colihue, p. 22.

figuras de la libertad, sea que aparezcan éstas bajo el nombre de ‘verdadera democracia’ o de ‘desaparición del Estado’.”¹³ Esa democracia verdadera tendría, a su vez, en la interpretación de Abensour, una matriz conflictivista: democracia es “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 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; y que ciertamente resulta difícil no pensar como dos identidades especularmente construidas. Así, en el planteo de Abensour, se trata de una matriz conflictivista que -por más menciones a la multiplicidad polimorfa del pueblo que incluya- 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”¹⁴, con esta posición. “La ‘ciencia social’ acusada de haber introducido fraudulentamente su empiricidad en las alturas reservadas a la filosofía política [...] fue en realidad la forma de existencia misma de la filosofía política en la era de las revoluciones democráticas y sociales”¹⁵, sostiene en *El desacuerdo* donde se trata, efectivamente, no sólo de la ciencia sino también de la filosofía como anulación/supresión del litigio político, bajo las formas de la arquipolítica platónica, la parapolítica aristotélica o la metapolítica marxista. Pero además -de nuevo, en un no-reconocimiento de los argumentos althusserianos sobre el carácter privado de la mayor parte de los Aparatos Ideológicos del Estado- 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”¹⁶. 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.”¹⁷

Podríamos decir que ambas dimensiones -entre muchas otras- señalan el diferendo del planteo de Rancière con el de Abensour, sus dicotomías (Estado/vida) y sus pasajes (de la ciencia -social- a la filosofía -política). Pero también aluden a las diferencias de Rancière en relación al planteo del famoso maestro Jacotot, 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

¹³ Ibidem, pp. 24-25.

¹⁴ Rancière, J. (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. p. 119.

¹⁵ Ibidem

¹⁶ Cfr. Althusser, L. (1988 [1970]): “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado” en *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado / Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 25.

¹⁷ Rancière, J. (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. 44

mantenerse absolutamente ajenos entre sí constituyendo dos comunidades radicalmente diferentes”¹⁸, 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.

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.”¹⁹ 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 immaculado 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 sociales²⁰, 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 inscrita, 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 inscrita, inscrita *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 deja de ser esa pura plenitud, ese puro lleno de identidades, funciones, opiniones, grupos sociales que... en el planteo de Rancière, *sin embargo*, 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

¹⁸ Ibidem, p. 51

¹⁹ Ibidem, p. 45

²⁰ Ibidem, p. 50.

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 tambalearse, como por ejemplo cuando, a propósito 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.”²¹ 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.

En este sentido, si concibiéramos a la política como la institución de un litigio que busca confirmar y expandir eso que el marxismo llamaba contradicciones sociales 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”²² ? El mismo término “Policía” para referirse a la sociedad, y la idea de que se está hablando de una “lógica”²³, de un “modo del ser-juntos humano”²⁴ 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 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.

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,²⁵ 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 la que él mismo se busca distanciar. La interpretación metapolítica -señala- 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

²¹ Ibidem, p. 58.

²² Ibidem, p. 46

²³ Ibidem, p. 42

²⁴ Ibidem

²⁵ 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.”

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 políticas de la democracia”²⁶

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 crítico-ideológica tal como la entiende Rancière- busca confirmar la “apariencia” y expandirla.

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.

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 y movimiento tendencial hacia la clausura de lo político (Rancière)²⁷. 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.

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 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 más de un sentido. El primero y más general se refiere al modo de la producción teórica, y más en

²⁶ Rancière, J. (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. 113-114.

²⁷ Para la cual “la política es la mentira sobre algo verdadero que se denomina sociedad” (El desacuerdo p. 109)

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 asumida por 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- esbozemos algunos de los contrastes que ofrece la obra de Althusser en relación al camino seguido por el “giro político”.

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- 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.”²⁸ Sólo unas páginas más adelante quedará claro que lo que aquí se llama “empirismo” es la representación de la totalidad social predominante en el marxismo bajo el modelo de la tópica base/superestructura, “metáfora espacial”²⁹ -dice Althusser- que tiene un interés “pedagógico”³⁰ y que además tiene la ventaja de indicar que es preciso pensar elementos con diverso “índice de eficacia”³¹, pero que permanece en el plano de lo descriptivo³² y, en todo caso, en tanto imagen, ocupa el lugar de una teoría faltante.

²⁸ Althusser, L. (1988 [1970]): “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado” en *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado / Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 10.

²⁹ *Ibidem*, p. 18.

³⁰ *Ibidem*, p. 16.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, 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.”³³ 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”³⁴, ese replanteo, decimos, es el que lo conduce a realizar una reconceptualización 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. Es decir, 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 “buen” principio 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 reductible a un único centro de determinación constituía 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.”³⁵

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- al predominio de unos u otros “Aparatos ideológicos de Estado”. Esta noción escribía Althusser, permite por una parte conceptualizar aquello que la evidencia de la violencia tiende a ocultar, 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 y orientado por

³³ Ibidem, p. 16.

³⁴ Ibidem, p. 9 (subrayamos nosotros)

³⁵ Althusser, L. (1999 [1965]): *La revolución teórica de Marx*, México D. F., Siglo XXI, p. 81

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.”³⁶ 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 y 2) cuál sea el que ocupa la posición dominante. Y en relación a este último punto Althusser destacaba el papel asumido a partir de la Revolución francesa antes que por el sistema político por el sistema escolar como aparato 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, con un conjunto de otros señalamientos, está orientada a producir al intentar plantear distinciones tanto al interior de las formaciones ideológicas, como entre aquello que en la sociedad es y no se reduce a ideología. En cuanto a lo primero, 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, irreductible a alguna imaginaria “historia más real”. En particular, su hipótesis sobre el predominio del aparato escolar como instancia ideológica “Nº1” en las modernas sociedades capitalistas, nos permitiría, por ejemplo -sin tener que ampararnos en ningún “materialismo vulgar”, digamos- leer situadamente la centralidad de la emancipación intelectual para el maestro Jacotot, así como la tendencia de Rancière a identificar la igualdad “en tanto tal” con la igualdad de las inteligencias, lectura situada que nos permitiría a su vez no tener que tratar nosotros mismos a esos términos como sinónimos.

Por otra parte, respecto de lo que podríamos llamar la des-totalización althusseriana de la “Policía” -que en Rancière tiende a identificarse sin más con la sociedad-, cabe destacar que 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), *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, a la vez, da luchas en la ideología, y resulta insubsumible al conocimiento, 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. ¿Parecen insuficientes estas definiciones? Posiblemente. Althusser siguió intentando pensar la complejidad de las prácticas sociales hasta su muerte sin satisfacerse con ninguna de ellas y sin asumir tampoco que esa diversidad estaba garantizada. Lo que nunca hizo -hasta donde sabemos- fue pretender que era posible pensar alguna de esas prácticas “en sí misma”, independientemente de todas las demás. Cada uno de sus conceptos se forjaba de modo

³⁶ Althusser, L. (1988 [1970]): “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado”, op. cit., p. 25.

relacional en función de lo que en esa misma estructura funcionaba como su otro, un otro que no siempre estaba donde la teoría lo había dejado la última vez.

3- Algunos aportes de la teoría crítica para la consideración de las prácticas políticas y las luchas por los derechos en las sociedades contemporáneas

Para terminar, querríamos plantear 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 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, a pesar de lo que pueda parecer a primera vista, no es sin embargo establecer el común estatuto contingente de todas las prácticas como premisa filosófica. 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 el presente en que son enunciadas como argumentos críticos.

La afirmación de que el arte, el conocimiento y la política no constituyen esferas eternas y garantizadas con las que siempre podamos contar, configura su sentido -negativo- *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 en el que ellos elaboraron sus teorías. Y esa representación, a la que llamaron positivismo o empirismo, viene incluida, junto con el estado de la sociedad del que forma parte y que la hace posible, en sus enunciados críticos. En su formulación algo más desarrollada éstos 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 el “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 estructuraciones sociales específicas, en relaciones determinadas con ciertos “otros” bien definidos, en entramados institucionales que no son el mero “contexto” que acompaña y colorea 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 ello, 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”. El materialismo se aboca al imperativo de la lectura y, por eso, 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 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”, esta 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.”³⁷ La celebración del retorno de la Filosofía política es 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.

³⁷ Rancière, J. (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. 6.

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 ultracompetitivo 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 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 amenaza traer 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 le 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 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.

Bibliografía

Abensour, Miguel (1998 [1997]): *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Buenos Aires, Colihue.

Adorno, Theodor (1973 [1969]): “Introducción” en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, México D. F., Grijalbo.

Althusser, L. (1988 [1970]): “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado” en *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado / Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Althusser, L. (1999 [1965]): *La revolución teórica de Marx*, México D. F., Siglo XXI.

Althusser, L. y Balibar, E. (1998 [1967]): *Para leer El Capital*, México D. F., Siglo XXI.

Gago, V. (2014): *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Laclau, E. (1996): *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ed. Ariel.

Mouffe, Ch. (2007): *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE.

Rancière, J. (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Rancière, J. (2005): *El viraje ético de la estética y la política*, Santiago de Chile, Editorial Palinodia.