

La escena teatral y el texto en escena: contrapuntos de una crítica

Lucía Vinuesa

Apertura

A finales de la década de 1960, tras los acontecimientos de Mayo 68, Jacques Rancière, integrante del grupo de la *Rue d'Ulm*, quien contribuyó a *Lire Le Capital* [1967] con una intervención sobre la noción de crítica en Karl Marx, toma distancia de su antiguo maestro a través de una crítica teórica y política que exhibe en *La leçon d'Althusser* [1974]. Previamente, en 1969, realiza el primer comentario crítico de la lectura *sintomal* del althusserismo en un artículo titulado *Mode d'emploi* que publicó en *Les Temps modernes*. Y, en 1970, publica en Argentina: “Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser)”; primera versión de *La leçon...* en donde Rancière se aleja de la clásica división marxista-leninista respecto a la ideología burguesa y la ideología proletaria y contrapone la noción de modo de producción del conocimiento. Este período en la producción de Rancière, junto a estos textos críticos, conforman lo que podemos englobar bajo la primera crítica a Louis Althusser o, mejor dicho: al althusserismo. A comienzos de la década de 1990, tras la muerte de Althusser, Rancière escribe “La scène du texte” [1993] donde vuelve a cuestionar no sólo la lectura sintomal sino la idea de ruptura epistemológica. Pero, principalmente, sostiene que Althusser no puede pensar el acontecimiento y la subjetivación. En el trabajo que presentamos, recuperamos esta última crítica de Rancière como una vía de entrada para regresar a los textos de *Pour Marx* [1965], especialmente el Prefacio y “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht (notas acerca del teatro materialista)”, con el objetivo de trazar un contrapunto en torno a la categoría de *desidentificación*.

El grupo de la Rue d'Ulm y el contrapunto de una lección

Rancière, que fue quien “rompió” con su maestro a finales de la década de los sesenta con una crítica en cierta medida *injusta*, que exhibió en *La lección de Althusser* [1974]. Decimos injusta ya que escondía también ella, la crítica de Rancière, una posición política asumida, que no soportó la reivindicación del PC en el que se siguió

alojando Althusser. Al mismo tiempo, en dicha crítica, Rancière expone una tensión entre la autonomía de la práctica teórica y la política que se encontraba en el seno del althusserianismo de los sesenta, en el “teoricismo” núcleo de la autocrítica posterior (Althusser, [1972] 2008), que según Rancière ([1974] 1975) tuvo efectos políticos contradictorios: fortalecimiento del aparato del P.C.F. por el refuerzo traído desde la ciencia y el “rigor” marxistas a la puesta en vereda de los estudiantes comunistas; pero también, brecha abierta por el apoyo dado desde la misma ciencia y el mismo rigor a los estudiantes maoísta estudiantil en Francia: la U.J.C. (M.L.).

Esos efectos políticos no se produjeron a pesar del teoricismo o *a su lado*. Aunque parezca imposible, hubo una política de Althusser y una política althusseriana, por más que de ésta Althusser se mantuviera siempre a distancia, lo que al fin de cuentas era también una política. El pretendido “teoricismo” no se olvidaba por un minuto de la política; era una toma de partido, y no solamente “en filosofía”. O más bien era el nudo de varias contradicciones políticas, las cuales definían la posibilidad de efectos políticos contradictorios. Pero lo importante es que todas esas contradicciones se anudaron y que todos esos efectos se produjeron en la interpretación de un concepto: *la autonomía de la práctica teórica*. Fue en la proclamación de esa autonomía, en sus implicaciones y efectos políticos que se jugó la política del althusserismo ([1974] 1975, p. 57).

Entonces, por un lado la crítica de Rancière se apoya en la llamada “autocrítica” de Althusser, debido a que en ese período vuelve a posicionarse obsecuentemente bajo la órbita Partido, pero también —y éste es el aspecto más relevante para pensar luego su propio recorrido intelectual—, apunta al científicismo marxista del cual él mismo formó parte. Y ese científicismo, así como la oposición entre ciencia e ideología que se encuentra en el centro, forjó su búsqueda en los archivos del movimiento obrero para reconstruir su historia, al tiempo que lo resituó en una posición que él reivindica como marxista porque sigue pensando la emancipación (en la que, según Rancière, Althusser “ya no cree”¹) y configura el concepto de “la parte de los sin parte”, central en la teoría ranciereana de la política y de la democracia.

¹ La crítica de Rancière es en este punto es sarcástica e injusta, ubica el althusserianismo como una forma de utopía contemporánea, y desarma su teoría de todo carácter revolucionario, que ya no piensa en la transformación del mundo, sólo se constituye como una receta más para su interpretación. Recuperamos la cita extensa porque resume los dos elementos que queremos señalar: el desplazamiento de la autoemancipación, que en Rancière se vuelve central, aunque la

Tal es la paradoja del cientificismo. A menudo quiere sacar a los dominados de su situación por medio de la ciencia. Pero, haciendo esto, no puede sino considerarlos como ignorantes. El cientificismo es la idea de que la ciencia del científico es ciencia de la ignorancia del ignorante. Ello significa que el objeto de la ciencia es, al mismo tiempo, su otro: la víctima de la ideología dominante en el marxismo, la víctima del desconocimiento en la sociología de Bourdieu, el hombre de la creencia en la historia de las mentalidades. Romper con el cientificismo marxista era, de hecho, romper por adelantado con las figuras *soft* del cientificismo que han tomado su relevo (Rancière J. , 1999, pp. 79-80).

Entonces, el primero de los comentarios críticos de Rancière dirigido a Althusser aparece en un texto publicado en Argentina en 1970, “Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser)”, en *Lectura de Althusser* (1970), que luego es publicado en Francia como parte de *La lección de Althusser*. Y es en *Mode d’emploi* ([1969] 1973)² donde Rancière critica la lectura sintomal del althusserismo en el que él mismo se inscribió a mediados de la década de los sesenta. Antes de entrar en la crítica de Rancière, veamos en unas líneas los señalamientos principales que Althusser esgrimió sobre el movimiento de Mayo, que reponemos a partir del texto publicado de manera póstuma *Sobre la reproducción*, y en otros dos documentos (la carta que le envió a María Antonietta Macciocchi el 15 de mayo de 1969 y el artículo publicado en el número 6 del año 1969 de *La Pensée*) encontramos formuladas las tesis que Rancière se

comprenda en términos de subjetivación emancipatoria, y la relación del althusserianismo con la tesis XI.

Si Marx describe socialismo utópico como pensamiento anticipado, pensamiento de un momento en que aún no aparecía solución para la explotación que fuera asumida por los mismos trabajadores, la teoría althusseriana de la historia podría ser descripta, tal vez, como forma moderna de la utopía, sustituto de una autoemancipación en la cual ya no cree. Lo que quizás explicaría que tan ambicioso programa de investigación no haya suscitado, básicamente, sino compilaciones escolásticas. Sin duda, su efecto esencial residía en su propia proclamación. Se trataba, además, no de un arma para transformar al mundo sino de una receta para interpretarlo ([1974] 1975, pág. 66).

² Guillaume Sibertin-Blanc (2017), en el artículo que lleva por título “Del corte epistemológico al corte político: Rancière lector de Marx” (1973-1983), recupera la lectura de Marx que Rancière opone a la de Althusser, lectura que no solo se presenta como la contracara de un programa de investigación (la del ingreso en los archivos del pensamiento obrero de la emancipación como discursos en su dimensión estratégica), sino que pone en marcha un nuevo principio de lectura: la de encarar estos textos en una “estilística del *discurso indirecto* de manera tal que los enunciados de Marx, en sus registros críticos o polémicas variables, permiten oír (...) los actos y agentes de enunciación que se inventan en las luchas” (2017, pág. 61).

ocupa de criticar. Entre los puntos principales, en el artículo mencionado, Althusser define Mayo 68 como el encuentro entre la huelga más grande de la historia (en cantidad de participantes y por su duración) y la acción de estudiantes (que es también de intelectuales, artistas, *lycennes*, etc.). Ahora bien, en ese encuentro [*rencontre*] lo *determinante* fue la huelga general, y no los estudiantes. Por eso responde a Michel Verret afirmando que no puede decirse de Mayo que lo distintivo fue que haya sido estudiantil. A su vez, insiste en la debilidad del movimiento estudiantil debido a la diversidad de corrientes ideológicas que aglutinó y entre las que no pudo forjar una unión, y agrega que ni el PCF ni la CGT supieron cómo canalizar el movimiento o la fuerza espontánea de estudiantes e intelectuales, lo que explicaría en cierta medida su fracaso. En sus términos, “*Nuestros Partidos Comunistas momentáneamente —esperemos— pero efectivamente han perdido todo contacto ideológico y político con los estudiantes y los jóvenes intelectuales*” (cursiva en el texto original). Por otro lado, sostiene como hipótesis que el movimiento de los jóvenes estudiantes e intelectuales (a nivel nacional e internacional) debe ser considerado como una revuelta ideológica (acerca de la cual aclara que no es, en y por sí misma, una revolución política) que ataca ante todo el aparato de sistemas escolares de los países capitalistas. En *Sobre la reproducción* y en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” vuelve sobre este aparato para ubicarlo como central en la formación social capitalista moderna y actual.

Frente a este posicionamiento político y teórico de Althusser, Rancière tomará una distancia crítica significativa. Usamos este término intencionalmente, ya que consideramos que lo determinante y pertinente de esa toma de distancia consistió en cómo contribuyó a forjar su propia trayectoria intelectual. No sólo por el modo en que Althusser se despacha contra la pretensión de un carácter revolucionario del movimiento de Mayo, sino por la forma que asume su teoría de la ideología, de la que Rancière informa rápidamente en el texto citado publicado en principio en Argentina, en *Lecturas de Althusser*. Allí Rancière reconoce en la teoría de Althusser una crítica a las teorías de la ideología marxistas que ponen el foco en el sujeto, es decir, “en una teoría de la ilusión de la consciencia” ([1974] 1975, pág. 242): Althusser sustituye ese modo de pensar la ideología (como mera falsa consciencia) para dotar a las representaciones de los sujetos de una realidad social objetiva. El problema, para Rancière, es que esa idea sigue sin tomar como punto de partida la lucha de clases. Si algo caracteriza a la ideología en Marx (Rancière cita el “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política* [1859] 2014), es que las “formas ideológicas” no son simples

“formas de representación social”, sino formas de ejercicio de una lucha. En base a ello, Rancière acusa a Althusser de permanecer en el terreno metafísico del que él quiere alejarse, de no lograr pensar efectivamente la contradicción, ni entender que entre el binomio ciencia/ideología no hay una ruptura sino una relación de continuidad.

En los términos de Rancière, la teoría de la ideología althusseriana no logra discernir que lo que hace de un saber uno burgués o uno proletario no es la ciencia en sí, sino *el mecanismo de constitución de conocimientos en objeto de saber*, el modo de su apropiación social. La teoría de la ideología de Althusser no logra ver el mecanismo de constitución del conocimiento como objeto de saber y, en este sentido, sigue siendo una teoría idealista y metafísica. Por eso Rancière le recuerda, en su escrito, cuál es el alma propia del marxismo: el análisis concreto de una situación concreta. Lo que torna metafísica la división entre ciencia e ideología es su pretendida demarcación que hace de la lucha de las clases realidades (instituciones, grupos sociales, etc.) captadas como estáticas. Al respecto, Rancière dirá que es en la lucha donde hay unidad y división cognoscibles y apunta directo a la Universidad para sugerir que no hay manera de trazar demarcaciones de clase si no es en una lucha que la tome como blanco (como fue el movimiento estudiantil de Mayo 68). Lo que está en el núcleo de este punto es la distancia que Rancière toma respecto a la toma de partido en la filosofía tal como la pensó Althusser tras la autocrítica, o bien la posibilidad de una lucha de clases en la filosofía que sea una que se cobije en el rigor científico.

Rancière toma justamente el partido contrario. Si bien sostiene la ciencia marxista como imprescindible para pensar la teoría de las condiciones de la liberación del proletariado, no deduce de allí “una virtud revolucionaria de la ciencia en general” ([1974] 1975, p. 216). Unas páginas más adelante, Rancière sugiere que la tarea de los revolucionarios no consiste en plantear a las “pseudo-ciencias” las exigencias de la científicidad, sino en oponer a las ideologías burguesas la ideología proletaria. En rigor de verdad, no plantea Althusser algo tan diferente en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, sólo que lo que opone como superador es la ciencia proletaria y aquí es donde encontramos el punto de no contacto. En una nota al pie de la página 225, Rancière anticipa lo que encontraremos luego a lo largo de su obra, que nombra de muchas maneras lo que aquí define como ideología proletaria:

(...) no es ni sumario de ideas o virtudes obreras, ni cuerpo de doctrinas “proletarias”: es una cadena detenida, una autoridad escarnecida, un anulado

sistema de división entre puestos de trabajo, una respuesta de masas a las innovaciones “científicas” de la explotación y también la medicina de pies desnudos o la entrada de la clase obrera en la Universidad china. Prácticas de las masas producidas por la lucha, cuya radicalidad se desconoce cuando se quiere oponer una filosofía, una justicia o una moral proletaria a la filosofía, la moral o la justicia burguesas ([1974] 1975, p. 225).

Rancière ya no cree en la clásica división marxista-leninista que opone la ideología burguesa a la ideología proletaria, pero tampoco cree en una perspectiva sociológica de la clase proletaria. Lo que opone son modos de producción del conocimiento:

(...) la oposición se manifestaba bajo una forma tradicional que encubría su originalidad fundamental: dicha oposición no remite a dos realidades homólogas afectadas por signos contrarios, sino a dos modos de producción radicalmente heterogéneos; la ideología burguesa es un sistema de relaciones de poder cotidianamente reproducido por los aparatos ideológicos del Estado burgués; la ideología proletaria es un sistema de relaciones de poder planteadas por la lucha del proletariado y de las otras clases dominadas, contra todas las formas de explotación y dominación burguesas (Id.).

Proletariado como una de las figuras de los *sans part* o del *demos*, pero al mismo tiempo como tradición revolucionaria que no se escribe en los manuales revolucionarios, sino que puede conocerse siguiendo el hilo de esas voces silenciadas, voces que no dicen lo que de ellas se espera escuchar. En estos términos, el carácter revolucionario de un saber no viene dado por su aproximación a la ciencia marxista; consiste, antes bien, en cómo ese saber es un saber que escapa, aunque sea por unas horas, a la explotación. Que suspende el tiempo del trabajo o se sustrae de la posesión del capital, que propone otras temporalidades y que anula su potencia cada vez que un orden científico procura su positivización.

Esa heterogeneidad es ocultada por los discursos tradicionales sobre la ideología proletaria, los cuales no postulan su realidad sino al precio de un equívoco intercambio que sin cesar remite la positividad de los textos (la ideología proletaria es el marxismo-leninismo) a la positividad de las cualidades que caracterizan a los

miembros de una clase (la ideología proletaria, es la disciplina de la fábrica opuesta al anarquismo pequeñoburgués o la solidaridad del taller frente al egoísmo burgués, etc.). Los revisionismos de todo tipo siempre encontraron en esa gran separación teórica la justificación de todas sus separaciones prácticas: sea que la cientificidad de la teoría proletaria tenga que normalizar la “espontaneidad” de las respuestas obreras salvajes, sea que las cualidades proletarias (orden, trabajo, disciplina...) sirvan para recordar al orden el anarquismo de las revueltas “pequeñoburguesas”: policía de doble sentido, que nos remite a los fundamentos de esa representación desdoblada de la ideología proletaria; creación no de la conciencia obrera ni de la teoría marxista, sino de la máquina stalinista de Estado, la que conllevan las relaciones de poder que definen el funcionamiento de los partidos y Estados “obreros” (revisionistas). Como ciencia, la ideología proletaria es allí el emblema del poder; como conjunto de cualidades proletarias, ella define para los obreros otras tantas razones para obedecer a “su” poder: “punto de honor espiritual” de una realidad concreta donde las milicias “obreras” tiran sobre los obreros de Gdansk (Rancière J. , [1974] 1975, p. 227).

Por otro lado, como sabemos *La lección de Althusser* comienza reponiendo la disputa entre el humanismo y el antihumanismo marxista a través de la discusión entre Althusser y un filósofo marxista inglés, en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* (Althusser, 1974)³, en vistas a ejemplificar la lección que Althusser le da al marxismo ortodoxo acerca de quién hace la historia: si el hombre o las masas. Dirá Althusser que aquellas corrientes marxistas humanistas, o existencialistas si tomamos a Sartre, son herederas del iluminismo, de la burguesía en ascenso del siglo XVIII, que desplaza de la escena a Dios y ubica al hombre en el centro. Es decir, al marxismo que ubica en el centro de la historia al hombre, Althusser lo acusa de continuar la corriente iluminista metafísica (Benton, 1984).

Ahora bien, en un juego de contraargumentos, Rancière apela a la crítica de Marx a Feuerbach para mostrar que ese reproche no apunta a una historia con sujeto, sino a que su sujeto no tenga historia. La filosofía de Feuerbach es, entonces, un humanismo ahistoricista. A su vez, el hombre de Feuerbach no refiere a la categoría de

³ Es interesante el modo en que el mismo Althusser recuerda dicho texto en *El porvenir es largo* [1985], “Estaba muy solo como filósofo y no obstante escribí en la *Réponse a John Lewis*: ‘Un comunista nunca está solo’. Toda la diferencia está aquí, pero se la comprende si todo filósofo quiere efectivamente ‘transformar el mundo’: lo que no puede hacer solo sin una organización comunista pero verdaderamente libre y democráticamente y en estrecha unión con su base y, más allá, con los movimientos populares de masa” (1992, p. 231).

sujeto burgués, asegurada por mediación del derecho burgués, sino el alemán –cita de Marx en Rancière–, humanismo “que no es la filosofía de los actores burgueses de la lucha de clases, sino la de personas que permanecen al lado de los grandes desarrollados de la lucha de clases” (1975, p. 29).

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

Como vemos en este breve recorte, en *La lección de Althusser* Rancière insiste en demarcarse del modo en que su maestro leyó los acontecimientos de Mayo 68, así como de su teoría de la ideología y del modo en que éste pensó al sujeto y la historia. En relación a esta última, Natalia Romé y Carolina Collazo (2016) realizan un comentario sobre la lectura ranciereana de Althusser que resulta menor en su trabajo orientado por la pregunta acerca de la teoría y la política, así como el interrogante por quiénes son los filósofos comunistas. Lo que nos interesa recuperar es que las autoras retoman el argumento de Tassin (2012) sobre la subjetivación: “no un llegar a ser sí mismo, sino un llegar a ser no-sí-mismo” que el autor construye a partir de Rancière en esa crítica del sujeto de la historia para mostrar cómo lo que allí encontramos no es un Althusser anterior a Rancière, o un “antecedente”. Las autoras sostienen que las ideas de Althusser son una posición crítica respecto a Rancière. De este modo contraponen una lectura que insiste en la subjetivación como desidentificación y que procura presentarse como una crítica a Althusser y una, la de Balibar, que encuentra ese mismo sentido en la crítica estructuralista del sujeto. Reponemos este argumento porque contiene dos elementos que resultan pertinentes para nuestro análisis. En primer lugar, las autoras muestran las distintas posibilidades de la lectura, cómo sus diferencias signan “el espacio espectral en que no podemos dejar de leer su enigma”, es decir, el enigma del legado althusseriano y su potencia, que no es otra que la potencia de la práctica teórica. En segundo lugar, y en relación directa con la crítica de Rancière, las autoras reducen la desidentificación que opera *La noche de los proletarios* a la división entre el tiempo del día y el de la noche y la política como igualdad de inteligencias se reduce a una polémica con Platón. Frente a lo cual “Althusser crítico de Rancière” plantea la discusión de qué se entiende por

práctica teórica, y reconduce la política por un camino que no se desprende sólo de la discontinuidad respecto a un tiempo homogéneo y único, sino que, en la medida en que asume una posición materialista, el pensamiento es uno sobre la *articulación sobredeterminada de los tiempos*.

La escena teatral, la política y la subjetivación

Ahora bien, si nos dirigimos al último de los textos relevantes donde Rancière ofrece una lectura de Althusser, “La scène du texte” [1993], compilado por Sylvain Lazarus bajo el título de *Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser* (1993), reúne las intervenciones del Coloquio organizado en l’Université Paris VIII (Saint-Denis) realizado tras la muerte de Althusser a modo de discusión de su obra y de homenaje. En dicho artículo, Rancière conserva el tono denostativo que caracteriza sus intervenciones sobre Althusser. De hecho, comienza el texto sosteniendo que su legado constituye: “la plenitud de unos textos y la brillantez de un fracaso. Creo que merece la pena abordar este deslumbramiento y este fracaso por sí mismos, en su singular poder de seducción y vértigo, para aislarlos de correcciones y racionalizaciones secundarias” (1993, p. 47)⁴. En cuanto a las motivaciones que impulsaron el grupo que compartieron en torno a *El capital*, Rancière dirá que se acercó atraído por el mismo Marx⁵, pero también por la figura de Althusser, en quien encontraba

⁴ Traducción propia.

⁵ En una entrevista del año 2007 con Jacques Lévy, Juliette Rennes y David Zerbib, Rancière frente a la pregunta por el compromiso intelectual que caracterizó el período de finales de los cincuenta y los sesenta, responde con desdén sobre el significado de estar “comprometido”. Él, por su parte, dirá que comenzó “a trabajar en los años sesenta, en un ambiente cognitivo muy marcado por el marxismo, en un período en el que, para decirlo en palabras de Chris Marker, “el fondo del aire era rojo”. Se tenía la impresión de que un gran movimiento de ruptura cognitiva correspondía a una emancipación”. Del ambiente de esa época, dirá que le “quedó grabada cierta sensibilidad por todo lo que es posibilidad de ruptura, por la relación entre ruptura cognitiva y política, ruptura cognitiva y posibilidad de emancipación. Las cuestiones cognitivas siempre han estado vinculadas para mí a cuestiones de igualdad y desigualdad” (2007, pág. 258). Como veremos, estas huellas signaron luego su producción teórica. A su vez, dirá en la misma entrevista que del marxismo de ese período abandonó rápidamente el “cientificismo dominante, la fe en una forma de necesidad histórica, objetiva, de la emancipación. Mi posición pasó rápidamente a apoyarse, al contrario, en la idea de una contingencia fundamental del orden existente, en la idea de que toda emancipación era de alguna manera un proceso contingente” (2007, pág. 259).

(u)n aspecto que consistía en partir un poco a la aventura; para el seminario sobre *El capital*, yo tenía que hablar, tenía que explicar a la gente lo que era la racionalidad de *El Capital* que todavía no había leído. Así pues, corría y corría para leer los libros de *El Capital* y poder hablar a los otros de ellos. Hubo entonces este aspecto de aventura y, por otro lado, había algo más: esa especie de posición de pionero nos colocaba en la posición de autoridad de los que saben e instituía una especie de autoridad de la teoría, autoridad de los conocedores, en medio del eclecticismo político. En definitiva, había al mismo tiempo un lado de aventura y otro dogmático que se conjugaban: aventura de la teoría y dogmatismo de la teoría (2003, p. 178).

Para retomar el hilo del escrito que estamos analizando, decíamos que Rancière insiste en definir a Althusser como un “encantador”, e inmediatamente sentencia: “un destello deslumbrante y cegador que volvió a caer en la noche”. El sentido que Rancière le asigna al encantamiento tiene el tono metafóricamente negativo de aquello que enceguece, y lo considera a partir de la idea de *lectura* porque cree que allí fue donde se vieron muchos, como él, seducidos. El llamado del proyecto althusseriano era el de atender a simples y cotidianos gestos: mirar, ver, leer. Especialmente en unas pocas páginas de *Lire le Capital*, como sostiene en el Prefacio:

Por paradójica que pueda parecer esta afirmación, podemos anticipar que, en la historia de la cultura humana, nuestro tiempo se expone a aparecer un día como señalado por la más dramática y trabajosa de las pruebas: el descubrimiento y aprendizaje del sentido de los gestos más “simples” de la existencia: ver, oír, hablar, leer, los gestos que ponen a los hombres en relación con sus obras, y con las obras atragantadas en su propia garganta que son sus “ausencias de obras” ([1967] 2006, p. 20).

Por otro lado, Althusser afirma que “a partir de Marx deberíamos comenzar a sospechar lo que, por lo menos en la teoría, *quiere decir leer* y, por tanto, escribir”. Y en relación cómo leer, alude al joven Marx para quien “conocer la esencia de las cosas, la esencia del mundo histórico humano, de sus producciones económicas, políticas, estéticas y religiosas, es verdaderamente leer (*lesen herauselesen*) en cada letra la presencia de la esencia ‘abstracta’ en la transparencia de su existencia ‘concreta’” (Ibíd., p. 21).

Rancière retiene de ese párrafo primero del “Prefacio” la relación específica entre obra y ausencia de obra que es la oposición global que dramatiza las oposiciones internas de la práctica de leer y de ver: la de *presencia* y *ausencia*. Es esta oposición de lo que se esconde a las miradas en su doble sentido antedicho y en su connotación epistemológica, la que se despliega a lo largo de la lectura de Rancière y que, en cierto modo, permanece invariable a lo largo de sus diferentes críticas. La analogía es con el “Mito religioso” de un libro abierto solo a quienes pueden leerlo, nunca del todo presente más que para el “Padre y los ángeles”.

Nunca nos presenta nada más que su lado oscuro. El lado legible se vuelve hacia el otro lado, hacia el lado del Padre y de los ángeles, hacia el lado de los que no necesitan leer el Libro. En efecto, los ángeles no necesitan el libro cuya cara clara está dirigida hacia ellos, ya que es en la propia cara del Padre donde pueden leer sus decretos (1993, p. 49)⁶.

El advenimiento o parusía [*parousie*] para retener el término religioso que utiliza Rancière, es la presencia de la ausencia en Althusser, es el recurso para mostrar que lo propio del modo de lectura es señalar la ausencia que aparece en el libro abierto.

En cuanto a la lectura, Rancière dirá que hay una relación esencial entre teoría de la lectura y teoría del conocimiento. A la lectura en términos de miopía (de lo que los economistas clásicos que estudia Marx no vieron aunque lo tenían enfrente) le corresponde una teoría empirista del conocimiento como vista, como una muestra del objeto en el real de la visión. Y a la lectura sintomal le corresponde una idea del conocimiento como producción (transformar una materia primera con la ayuda de instrumentos, o hacer aparecer adelante, hacer manifiesto lo que está latente). Lo que caracteriza esta manera de lectura de los economistas de Marx es la forma en que la buena respuesta figura ya en el texto, y aparece en él haciendo señas a la pregunta que falta. La “buena” respuesta figura en un texto y en una época que no produjo las preguntas correctas, y allí es donde Althusser introduce el concepto de corte epistemológico o ruptura epistemológica. La ruptura provoca, en los términos de Rancière, dos sujetos de sustitución: la economía clásica y el texto clásico, “está el

⁶ Traducción propia.

sujeto que hace las preguntas equivocadas: la economía clásica, y el sujeto que da las respuestas ‘correctas’ a las preguntas no formuladas: el texto clásico” (1996, pág. 52)⁷.

Estos señalamientos, que encontramos presentes en los diferentes momentos de su crítica, ponen el foco especialmente en la lectura, de ahí que en el texto del año ‘93 Rancière comience remitiendo a la obra y la ausencia de obra y las oposiciones internas a las prácticas de leer y ver (presencia – ausencia de las que hablamos previamente). Y la singularidad del proyecto althusseriano que se encuentra en el prefacio de *Lire le Capital* “que es por excelencia la línea del rayo althusseriano” (Rancière, 1993, pág. 48). Ahora bien, si, como hemos visto, Rancière en los años calientes de toma de distancia del althusserismo reparó en el texto mencionado, así como en *Réponse à John Lewis*, e “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, resulta por demás interesante que en ocasión de su homenaje traiga a colación un texto “menor” de *Pour Marx* como es “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht (Notas acerca de un teatro materialista)”, el único de los ensayos reunidos en dicho libro que no fue publicado previamente en la revista *La Pensée*, y en el que Althusser se propone “hacer justicia” a la representación de *El Nost Milan*⁸, de Bertolazzi, en París en 1962.

¿Por qué consideramos relevante este texto en la lectura que realiza Rancière? Porque lo que aparece allí en *escena* es el texto teatral como el género que pone en relación a la política con el saber, asegurándose así que el filósofo no hable solo, como un loco en el desierto, y hacer frente al riesgo *donquijotesco*. Pero aquí la injusticia de la crítica radica en que subestima la presencia de la política como un no-lugar en la propia

⁷ Traducción propia.

⁸ No viene al caso detenernos en la descripción que el mismo Althusser realiza de la pieza, sólo aludiremos a algunas líneas generales a partir de la narración de nuestro filósofo. El primer acto, situado en Milán de finales del siglo XIX, muestra una treintena de personajes al fin de la jornada laboral. Es un pueblo lejano al de “nuestros mitos”, es el “subproletariado”, que “pasa el tiempo como puede, antes de la comida (que no hay para todos) y de la noche”. Esperan un “no sé qué”, es la escena donde nada pasa, nunca y a nadie. Recién al final aparece como un relámpago el indicio de un drama y aparece Nina, la protagonista, que mira al Payaso haciendo un número peligroso y aparece Togasso (el malo de la escena) y el padre de Nina. El segundo, “olvidó totalmente” el drama, es de día y aparecen nuevos personajes, “una gran cantidad de gente sencilla”, “los mismos oficios de la miseria y la cesantía, escombros del pasado, drama o risas del presente”; un vestigio del futuro: “hablan ya de industria, de política y casi de futuro, pero apenas y aún mal”, pero sigue siendo “una vida en la que no ocurre nada”. Nuevamente, hacia el final, el drama: el payaso muere, Nina es tomada por Togasso y el padre de Nina mata a Togasso. En el tercer acto, Nina está en un asilo, el padre la visita para despedirse antes de la prisión, y allí “de repente, todo se revierte: es Nina quien se dirige contra su padre, contra las ilusiones y las mentiras con las que la ha alimentado, contra los mitos por los cuales va a morir”. Ella anuncia que va a abandonar el mundo de miseria y de noche por uno donde reinan el placer y el oro. “Nina, erguida, sale a la luz del día”.

pluma de Althusser. Rancière recurre a la figura teatral bajo pretexto del modo en que Althusser la presenta, sin lugar a dudas el teatro está trabajado desde diferentes lugares y argumentos a lo largo de la propia obra del primero, sin ir más lejos en la lectura de Platón en textos como *El desacuerdo* y *El filósofo y sus pobres*. En uno como en el otro, Rancière apunta a la subversión de Platón. En los términos de Peter Hallward, Platón es “El gran filósofo de la distribución unitaria de funciones y papeles, el pensador del principio de ‘una cosa a la vez’, Platón prohibió la imitación o la duplicación mimética”. Si en ese sentido Rancière remite al teatro para mostrar cómo la filosofía política se presenta bajo la forma metapolítica y su modelo es Platón; con Althusser, que se sirve también del teatro, asume otra dirección para acusarlo por su manera de poner en relación lo que no tiene relación. La pieza que muestra la representación estática del pueblo milanés (el subproletariado que pasa el tiempo como puede) y la “historia” que asoma en cada fin de las partes, la historia que no es otra que la de la joven Nina. Entre la *crónica* y el *drama* no hay una relación y es, según el propio Althusser, la mentada no-relación la que *crea* la relación, “(...) el drama es el desconocimiento de la crónica producida por la propia crónica: la falsa conciencia, el melodrama del padre noble que vive su existencia y piensa en su condición con los ropajes de la ideología moral” (Rancière, 1993, pág. 59).

El desconocimiento es de la verdadera dialéctica, la de las relaciones sociales que aparece cuando Nina rompe con la dialéctica de la conciencia, de *la belle âme soumise aux illusions de la loi du cœur*. Quienes se van con su conciencia desplazada son los espectadores tras la salida de Nina, la conciencia trabajada por la exposición de la relación entre la relación y la no-relación. Entonces, lo que produce la pieza es una salida de la dialéctica de la conciencia para seguir la crítica en acto de la pieza y lograrla en la vida. Nina, que en la obra expresa el salto de una dialéctica a otra, es Marx del corte epistemológico:

Cuando Nina franquea la puerta que la separa del día, no sabe todavía qué será de su vida, la que tal vez perderá. Nosotros sabemos al menos que parte hacia el verdadero mundo –que, salvo error, es el mundo del dinero, pero también aquel que produce miseria e impone la miseria hasta su conciencia del “drama”. Marx no decía otra cosa cuando rechazaba la falsa dialéctica de la conciencia, aún popular, para pasar a la experiencia y al estudio de otro mundo: el del Capital. (Althusser, [1962] 2011, p. 115-16).

Rancière encuentra en Althusser momentos teatrales que no se restringen al artículo de “El piccolo...”, lo propio de dicho texto es que la escena teatral es el objeto de análisis. Dichos momentos, Rancière los presenta como el pasaje necesario que traza Althusser para constituir la escena de la comunidad del saber y aquello que determina la dramaturgia del texto filosófico. Se opera una teatralización como práctica de interlocución, puesta en escena y designación de interlocutores (sean sujetos que hablan o no hablan). El texto supone una puesta en escena teatral cuyo objetivo es poner en relación lo que no tiene relación (plantea la relación como soporte de la no relación y exclusión del vacío), ordenar una representación, reagrupar las respuestas y las preguntas correctas y determinar la dramaturgia del texto filosófico: “El momento teatral no es, pues, sólo el paso necesario para constituir el escenario de la comunidad de conocimiento. Es también lo que debe determinar la dramaturgia del texto filosófico” (Rancière, 1993, p. 61)⁹. Luego dirá que lo propio de la teatralización del texto es que es antes que una práctica de interlocución, es la puesta en escena y la designación de interlocutores¹⁰. Y, principalmente, la sutura entre el saber y el no saber, como la relación y la no-relación, siempre instaurando el espacio del conocimiento, el entrecomillado como la marca de la ciencia marxista y conjurar todo horror y todo no-sentido: “jamais l’absence d’oeuvre, jamais la folie”.

Hay, en el corazón del destello althusseriano, algo de lo que es difícil hablar pero que sin embargo es central: un pensamiento de la locura, una relación rigurosa instituida entre la locura de la historia y el riesgo de una locura del intelectual. El presupuesto de la empresa althusseriana puede enunciarse así: para arrancar a la historia de su locura, el intelectual debe, en primer lugar, protegerse del riesgo de su propia locura: el riesgo donquijotesco, de la ley del corazón, de la lucha contra los molinos de viento, del envío de cartas sin destinatario. Para no estar loco, para no estar solo, el intelectual debe instalarse en la solidaridad de todos los trabajos,

⁹ Traducción propia.

¹⁰ En sus palabras: « On en a déjà vu un exemple lorsque deux abstractions personnifiées, l’économie politique et le texte classique, sont venus disposer leur théâtre à la place de l’écrivain Adam Smith. Plus tard le texte althussérien se verra envahi par la troupe proliférant des sujets à initiales alliant la raréfaction beckettienne au pédagogisme brechtien : le M.L. répondant victorieusement à John Lewis, les A.I.E., la P.P.1 et la P.P.2, l’élément 1 et l’élément 2 de la P.S.S... Non pas simplement des abréviations commodes mais des concepts personnifiés, des concepts qui parlent. Que les concepts parlent à la place des sujets, tel est le premier aspect déterminant de l’interlocution spécifique au texte althussérien » (1993, p. 61).

en la comunidad de la ciencia y del movimiento obrero. Debe negarse a producir el más mínimo vacío o el más mínimo tropiezo a través de las precipitaciones o desalientos de la ley del corazón. Althusser eligió así una determinada lucha contra la locura, la lucha contra una determinada idea de la locura. Eligió la solidaridad con todas las obras "opacas", una solidaridad sin comillas, como condición de su legibilidad y redención. Identificó el mal absoluto como la soledad de la ausencia de una obra. Para el intelectual, como para la historia, cualquier cosa era mejor que la ausencia de una obra (1993, p. 65)¹¹.

En Althusser la identificación opera poniendo de manifiesto, en presencia, lo que está ausente (un modo de lectura donde lo ausente se muestra a libro abierto en la presencia). Esta es la observación de Rancière a partir del modo en que Althusser estudia la economía política en Marx y la teoría de la *bevue*, el corazón de la teoría sintomal. Entre una teoría de la lectura y una teoría de la producción del conocimiento lo que Rancière encuentra en Althusser es un modo de relación específico entre *lo visto* y *lo no visto*, como entre *la respuesta a una no-pregunta*: cuando lee a los economistas lo que restituye es un significante ausente y la producción de un conocimiento, una ruptura epistemológica. Hay en todo esto un movimiento pedagógico¹² poner de manifiesto gracias a una correcta lectura lo que en principio no aparece visible y para tornarlo visible lo que introduce es el concepto, como si se tratase de un manual escolar en donde se deja la línea de puntos para completar con la palabra adecuada¹³.

En los términos de esta crítica, el texto viene a poner en relación lo que no tiene relación para que tenga sentido, el drama del desconocimiento de la crónica producido

¹¹ Traducción propia.

¹² Una referencia rápida que podemos hacer a la relación pedagógica y la espectadora en *El espectador emancipado*: “La lógica misma de la relación pedagógica: el papel atribuido al maestro es el de suprimir la distancia entre su saber y la ignorancia del ignorante. Sus lecciones y los ejercicios que él da tienen la finalidad de reducir progresivamente el abismo que los separa”. Lo paradójico es que para reducir la brecha debe recrearla incesantemente. “En la lógica pedagógica, el ignorante no es solamente aquel que aún ignora lo que el maestro sabe. Es aquel que no sabe lo que ignora ni cómo saberlo. El maestro, por su parte, no es solamente aquel que detenta el saber ignorado por el ignorante. Es también aquel que sabe cómo hacer de ello un objeto de saber, en qué momento y de acuerdo con qué protocolo” (2008, pp. 15-16).

¹³ Cuando pone en Marx las buenas preguntas a las respuestas ya dadas muestra el corte, la obra científica y la relación entre lo visto y lo no visto en términos de episteme de Foucault. El problema para Rancière es que eso no puede plantearse de ese modo ya que si nos atenemos a la letra foucaultiana entre una episteme y otra no hay relación posible, una episteme respecto a otra se caracteriza por la inconmensurabilidad de lo pensable. Es decir, un problema no puede ser pensado en una determinada época, es un cambio de discurso y de episteme lo que lo vuelve pensable, decible, visible.

por la crónica misma: la falsa consciencia, el melodrama del padre noble que vive su existencia y piensa su condición en la ideología moral, la agitación ilusoria del drama, el de la dialéctica *à la cantonnade*, la dialéctica de la conciencia, del alma bella sometida a las ilusiones de la ley del corazón. Nina rechaza la ley del padre y sale por la puerta que la separa del día y del verdadero mundo del dinero y la prostitución y los espectadores salen tras ella con la conciencia desplazada. Desplazamiento que, en los términos de Rancière, es Althusser el que lo opera, como también desvía la mirada de ese pueblo sin palabra, del tiempo vacío y al que nada le pasa ni nada hace, a Nina que aparece como una heroína al tomar una conciencia que no era la propia. Ahora bien, nos preguntamos si la salida de Nina antes que un desplazamiento que ordena no es una figura posible de subjetivación. Y, el hecho de que Althusser vea en ese pueblo el silencio de la historia no resulta tampoco contradictorio con su propio esquema de espectador emancipado. ¿Por qué no puede acaso Althusser hacer una traducción singular de esa pieza teatral? ¿Qué hay allí de sutura científica cuando el propio Althusser es quien debe recurrir a otro modo de dialéctica para poder representarse ese desplazamiento de conciencia?

¿No hay acaso en la figura de Nina, en su personaje y en la interpretación althusseriana, un sujeto político entendido en términos ranciereanos: como proceso de subjetivación y desidentificación? Ya sea que nos situemos en la lectura del drama teatral latente y que eclosiona con un final inesperado como es el rechazo de Nina de las leyes del corazón y la moral de las que le habla su padre, y una búsqueda a un mundo que no conocía pero quería: el del dinero y la prostitución; Nina que abandona su vieja conciencia, que rompe con el viejo mundo ideal por el mundo material, ruptura que Althusser no puede encasillar totalmente en la dialéctica marxista aunque Nina sea la presencia del gran ausente que es Marx. Esta dialéctica, que es otra, la dialéctica *à la cantonnade*, dialéctica que no es ni la hegeliana, tampoco la marxista, es una dialéctica descentrada, una dialéctica que tiene lugar al costado, “entre bambalinas”. Tal vez en esta pieza lo que encontramos es que el sujeto político althusseriano es irreductible a un esquema que lo ubique, a partir de la teoría de la ideología, en una relación de sometimiento.

Rancière insiste en ese pueblo mudo que se parece al lumpen-proletariado de *El 18 brumario*, cuando justamente ese pueblo no es protagonista de otra escena ni de otra palabra presuntamente. Es mudo, sí, pero no es Althusser quien viene a hablar por él. Si por alguien quiere hablar, aunque no lo hace, es por Nina. Es en Nina donde Althusser localiza de un modo incierto, descentrado e inesperado, a la política; en ella se

entremezclan indistintamente la contingencia y la necesidad. Es en ella donde se pone patas para arriba nuevamente la dialéctica marxista que tan prolijamente el propio Althusser se ocupó de diferenciar de la dialéctica hegeliana en el texto inmediatamente anterior a “El ‘Piccolo’...”: “Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)”.

Al actor actuar, al espectador interpretar. Ceguera en el escenario, lucidez en el público. Pero el espectador al reconocerse en la estructura latente no está simplemente a distancia, no puede ser juez supremo de la pieza, ¿cuál es o cómo obtiene el espectador su consciencia? Todo el recorrido primero por *El nost Milan* y luego por el teatro crítico de Brecht, a través de *Madre Coraje* y de *Galileo*, llevan a Althusser a mostrar cómo se pasa de una consciencia del espectador de identificación a una en que la consciencia del espectador es la pieza misma, él no tiene otra consciencia que el contenido que lo une por adelantado a la pieza y la evolución de ese contenido en la pieza misma. El nuevo resultado que la pieza produce a partir de ese reconocimiento de sí del cual es la representación y a la presencia. El espectador vacila en este reconocimiento-desconocimiento del teatro materialista, el espectador sabe de ese tiempo en que nada pasa, “la misma desesperación frente a un tiempo que ninguna Historia mueve”, pero el teatro, cuando es materialista, hace vacilar esa figura intangible y empuja a la consciencia en el espectador a una nueva consciencia inacabada, un espectador que comienza cuando la pieza ha terminado. Por eso Althusser finaliza el texto preguntándose si su propio texto no es producto de esa pieza, *El nost Milan*, continuando en él su sentido inacabado, buscando en él “el advenimiento del discurso mudo.

Frente a una conclusión tal podemos contraponer el comentario de Rancière, justamente, al teatro crítico de Brecht y Artaud. Cuando él se pregunta por el espectador, le interesa mostrar que las performance no verifican nuestra participación en un poder encarnado en la comunidad. No hay salida del teatro que pueda luego hablar el discurso mudo del pueblo al que nada le sucede y nada tiene para decir, siempre en Rancière el poder de cualquiera radica en la capacidad de los anónimos, la que demuestra la igualdad de cualquiera con cualquiera que se ejerce a través de distancias irreductibles y por un juego imprevisible de asociaciones y disociaciones.

En ese poder de asociar y de disociar reside la emancipación del espectador, es decir, la emancipación de cada uno de nosotros como espectador. Ser espectador

no es la condición pasiva que precisaríamos cambiar en actividad. Es nuestra situación normal. Aprendemos y enseñamos, actuamos y conocemos también como espectadores que ligan en todo momento aquello que ven con aquello que han visto y dicho, hecho y soñado. No hay forma privilegiada así como no hay punto de partida privilegiado. Por todas partes hay puntos de partida, cruzamientos y nudos que nos permiten aprender algo nuevo si recusamos en primer lugar la distancia radical, en segundo lugar, la distribución de roles, y en tercero, las fronteras entre los territorios (2008, p. 23).

Luego, en cómo cualquier espectador traduce y narra una historia, la suya u otra:

Los artistas, al igual que los investigadores, construyen la escena en la que la manifestación y el efecto de sus competencias son expuestos, los que se vuelven inciertos en los términos del idioma nuevo que traduce una nueva aventura intelectual. El efecto del idioma no se puede anticipar. Requiere de espectadores que desempeñen el rol de intérpretes activos, que elaboren su propia traducción para apropiarse la “historia” y hacer de ella su propia historia. Una comunidad emancipada es una comunidad de narradores y de traductores (2008, pág. 28).

Podríamos ingresar en otro análisis y comparar cómo el propio Rancière concibe algunas piezas teatrales y cinematográficas para entablar un contrapunto con Althusser. Por el momento quisimos mostrar esta última lectura crítica respecto a quien fuera su maestro con el objetivo de reponer las aristas de una crítica temprana que se sostiene en el tiempo, con formas diferentes, y que en esta última expresión, a modo tal vez de homenaje, al recuperar el texto más *postestructuralista* de la colección de *Pour Marx*, no logra sortear la ambigüedad propia del sujeto althusseriano. Ambigüedad respecto a la estructura, ambigüedad respecto al sometimiento de la interpelación ideológica. Es justamente ese entre que no termina de suturar la política en el que Althusser se inmiscuye en ese texto, ese entre que Rancière lee como un nuevo ordenamiento y que, con nuestra lectura, quisimos dejar abierto.

Si algo resulta claro de este recorrido es que la crítica a Althusser, al igual que su legado, es compleja porque es imposible e irreductible. Si buena parte del esfuerzo lo hemos dedicado a procurar sistematizarla y ordenarla, terminamos por encontrarnos en más de una ocasión acorraladxs frente a la imposibilidad de ubicar de un lado a Rancière, del otro a Althusser, aquí su crítica, allí la teoría y la justicia o no de esa

crítica. Nos hemos visto tentados a considerar la huella de Althusser en Rancière, especialmente en sus trabajos sobre estética, como hicimos alusión. También repasamos las lecturas que sugieren a Althusser crítico de Rancière, especialmente en el sentido en que éste último acaba por acercar la política a la inteligencia. Como conclusión tentativa diremos que este recorrido por la(s) crítica(s) de Rancière a Althusser nos permite abonar a la sentencia paradójica de la *imposible e irrenunciable* herencia no sólo del althusserianismo sino del propio marxismo. Paradoja de la cual el propio Rancière no consigue escapar.

Referencias bibliográficas:

Althusser, L. ([1965] 2006). Prefacio: De El capital a la filosofía de Marx. En L. Althusser, & É. Balibar, *Para leer El capital* (págs. 18-77). Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A.

([1962] 2011) El "Piccolo", Bertolazzi y Brecht (Notas acerca de un teatro materialista). En Althusser, L. (2011) *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

([1972] 2008). Elementos de autocrítica. En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (págs. 169-209). Madrid: Akal.

([1970] 2011). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En L. Althusser, *La filosofía como arma para la revolución* (págs. 102-151). Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A.

(2011). Prefacio: Hoy. En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (págs. 13-30). México, DF: Siglo XXI Editores S.A.

Rancière, J. ([1969] 1973). Mode d'emploi pour une réédition de Lire Le capital. *Les temps modernes*.

([1974] 1975). *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

(1970). Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser). En S. Karsz, J. Pouillon, A. Badiou, E. de Ípola, & J. Rancière, *Lectura de Althusser* (págs. 319-359). Buenos Aires: Galerna.

(Marzo-Abril de 1999). Los hombres como animales literarios [Les hommes comme animaux littéraires]. (C. Delacroix, & N. e. Wolf-Cohn, Entrevistadores)

- ([1981] 2017). *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- ([1983] 2013). *El filósofo y sus pobres*. (M. Bardet, & N. Goldwaser, Trads.) Los Polvorines, Buenos Aires: INADI, Universidad Nacional General Sarmiento.
- (1993) La scène du texte. En Lazarus, S. (direction) *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser* (1993). Paris : Presses Universitaires de France. Pratiques théoriques. Collection dirigée par Étienne Balibar et Dominique Lecourt.
- ([1995] 2012). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ([2008] 2011). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- (Agosto de 2003). Política y estética. (P. Hallward, Entrevistador)
- Romé, N., Collazo, C. (2016) Leer, intervenir, desear lo común. Adagio y allegro de un filósofo comunista. En Biset, E., Farrán, R. (comp.) *Teoría política. Perspectivas actuales en Argentina*. Buenos Aires: Teseo.
- Sibertin-Blanc, G. (2017). Del corte epistemológico al corte político: Rancière lector de Marx (1973-1983). En A. Fjeld, & É. Tassin, *Jacques Rancière* (págs. 57-79). Buenos Aires: Katz.
- Tassin, E. (2012) De la subjetivación política. Althusser, Rancière, Foucault, Arendt, Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, N°43.