

La herencia herética: historia y temporalidades múltiples en Althusser y Rancière

The heretical inheritance: history and multiple temporalities in Althusser and Rancière.

Juan Diego García*

Un presente no deja de dividirse en varios tiempos, ni abrirse a nuevos vínculos con un pasado que tampoco cesa de dividirse.

JACQUES RANCIÈRE, *LA LECCIÓN DE ALTHUSSER*

RESUMEN

En el presente artículo proponemos examinar el vínculo de Rancière con Althusser a partir del problema de la historia y del tiempo histórico. La hipótesis central que moviliza el escrito es que en este terreno difícilmente pueda hablarse de una lisa y llana ruptura, sino más bien de ciertas herencias, huellas y trazos comunes, como también de rechazos, herejías y reinscripciones. En nuestra argumentación buscaremos mostrar que el legado althusseriano se juega en dos puntos importantes del trabajo que Rancière realiza con la historia: en el rechazo a una concepción continua y progresiva de la historia marcada por un tiempo homogéneo y en la correlativa apuesta por pensar una historia materialista que contemple la coexistencia de temporalidades heterogéneas que se traman en un presente no-contemporáneo. Una vez clarificado este legado, será preciso intentar responder por qué Rancière considera que ha sido más fiel que Althusser a esta apuesta y concluir esbozando algunos desplazamientos en torno a cómo opera la pluritemporalidad histórica en ambos programas de investigación.

Palabras clave:
tiempo histórico,
Rancière,
anacronismo,
Althusser, historia.

* Argentino. Doctorando en Humanidades (Filosofía) de la Universidad Nacional del Litoral (UNL) y Becario Doctoral de CONICET. Docente en la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF) y la UNL. INES-CONICET. UCSF. Santa Fe, Argentina. jdgar.92@gmail.com

SUMMARY

In this article, we propose to examine Rancière's link with Althusser starting from the issue of history and historical time. Our central hypothesis is that it is difficult to speak of a simple and plain rupture in this field instead of certain inheritances, traces, common traits, rejections, heresies, and reinscriptions. In our argument, we will seek to show that the Althusserian legacy is at stake in two essential points of Rancière's work with history: in the rejection of a continuous and progressive conception of history marked by a homogeneous time and in the correlative commitment to think a materialist history that contemplates the coexistence of heterogeneous temporalities plotted in a non-contemporary present. Once we clarify this legacy, it will be necessary to try to answer why Rancière considers that he has been more faithful than Althusser to this wager and to conclude by outlining some shifts in how historical pluritemporality operates in both research programs.

Keywords:
historical time,
Rancière,
anachronism,
Althusser, history.

1. Introducción

No sin razones, habitualmente, se piensa la relación de Jacques Rancière y Louis Althusser signada por la ruptura y el distanciamiento entre maestro y discípulo. El tono virulento y la crítica sin concesiones del primer libro de Rancière, *La lección de Althusser*, marcaría el punto de quiebre con su maestro y el comienzo de un itinerario propio; un nuevo modo de problematizar y abordar las cuestiones ligado al trabajo con el archivo histórico. La figura del parricidio filosófico, que como en otros casos se vuelve una clave de lectura, quizás tenga como principal defecto su incapacidad de atender a los pequeños legados, a esas sutiles herencias y marcas que persisten entre un pensamiento y otro. Tal vez solo atendiendo a ellas sea posible clarificar con mayor agudeza los desplazamientos que operan entre ambas exploraciones. En el presente escrito quisiéramos matizar una lectura meramente rupturista del vínculo entre Althusser y Rancière¹, partiendo de una afirmación de este último, quien en una entrevista explicitando influencias y deudas teóricas, señala: “[Debo a Althusser] cierto cuestionamiento a la idea de historia, cierta idea de multiplicidad de tiempos, a la que en un sentido, tengo la impresión de haber sido más fiel que él” (Rancière 2014a 74).

Elucidar esta breve cita, en nuestro conocimiento pasada por alto por la bibliografía secundaria, será la pesquisa que moviliza el presente trabajo. Lo que exige al menos detenerse en dos interrogantes que surgen inmediatamente de la afirmación de Rancière y que en el diálogo quedan sin explicitación alguna: ¿Cuál es el cuestionamiento a la historia que retoma de su maestro y cómo se vincula con la cuestión del tiempo? ¿Por qué y en qué sentido considera que ha sido más fiel que Althusser a la idea de tiempos múltiples?

Quizás explorar estos interrogantes pueda permitirnos pensar la relación de Rancière con Althusser en términos de “herencia

1 En su libro *Althusser, el infinito adiós*, Emilio de Ípola afirma algo que nos ha servido de aliento para el presente trabajo: “Creo sin embargo que en todos sus ensayos antialthusserianos se mantiene, indeleble, la marca de quien fuera su mentor. Rancière debió empeñarse en olvidar a Althusser, en borrar esa impronta. Pero su empeño fracasó” (15). De ninguna manera somos pioneros en intentar pensar el legado althusseriano en la obra de Rancière. Para otros trabajos que han intentado pensarlo remitimos a Davis (2010), Sánchez Estop (2014) y Bosteels (2011).

herética”² más que de lisa y llana ruptura parricida. Esta conjunción “tensa” nos permitirá pensar la complejidad del vínculo, las huellas althusserianas en las exploraciones posteriores de Rancière, así como los desplazamientos que este produce. En nuestra argumentación buscaremos mostrar que el legado althusseriano se juega en dos puntos importantes del trabajo que Rancière realiza con la historia: en el rechazo a una concepción continua y progresiva de la historia marcada por un tiempo homogéneo, y en la correlativa apuesta por pensar una historia materialista que contemple la coexistencia de temporalidades heterogéneas que se traman en un presente no-contemporáneo. Una vez clarificado este legado, será preciso intentar responder por qué Rancière considera que ha sido más fiel que Althusser a esta apuesta y concluir esbozando algunos desplazamientos en torno a cómo opera la pluritemporalidad histórica en ambos programas de investigación.

En vista de los interrogantes planteados nuestro escrito estará dividido en dos grandes apartados. En el primero, reconstruiremos la problemática y el “esbozo” de Althusser en relación con la historia y el tiempo histórico, para luego mostrar cómo su crítica a la concepción continua y contemporánea del presente encuentra resonancia en escritos posteriores de Rancière. Aquí específicamente nos detendremos en “Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien” (1996) donde se cuestiona el concepto de tiempo en la historiografía de *Annales*. Esto nos permitirá sostener la persistencia de ciertas huellas althusserianas que una lectura rupturista tiende a borrar. En la segunda parte, para abordar la distancia que marca Rancière respecto a su maestro, proponemos regresar a *La lección de Althusser* para explorar un punto menos interrogado: ¿qué críticas dirige Rancière al uso y ejercicio althusseriano de la historia? Esta lectura tal vez nos permita entender por qué Rancière considera que Althusser “no ha sido fiel” a su apuesta por las temporalidades múltiples y también comenzar a clarificar los

2 “La herejía es separación, según su etimología, pero en un sentido preciso: es, estrictamente, dia-bólica: symbolon resquebrajado que no se recompone, trozo de metal o de lenguaje que no se combina con ningún otro, hijo sin madre” (Rancière 1993 87). Cabe destacar que a su propio ejercicio con la historia Rancière lo denominará “historia herética”.

desplazamientos que propone en su propio trabajo en torno a la historia del movimiento obrero.

2. Herencia: Althusser y la crítica a la temporalidad histórica homogénea

2.1 El problema de la historia y el “esbozo” del concepto de tiempo histórico en el proyecto de *Para leer El Capital*

Rancière conoce a Althusser hacia inicios de los años 60 en la École Normale Supérieure (ENS), cuando asiste como estudiante a uno de sus seminarios sobre Marx. Como otros jóvenes, será inmediatamente atraído por la seducción que inspiraba su figura, por su trato horizontal con ellos y sobre todo por la novedad que implicaba su proyecto teórico-práctico de relectura de Marx³:

Ciertamente, Althusser hizo que nos extraviáramos, pero por caminos que, acaso sin él, jamás hubiéramos surcado ¿No era él quien, en los años sesenta, nos había sacado de las brumas fenomenológicas que entonces dominaban a la filosofía? ¿No había hecho posible para nosotros el acceso a un Marx que no fuera ni el garante de la razón de Estado soviético ni el socio de los teólogos o filósofos de salón? (Rancière 2014b 24).

La propuesta de Althusser de volver a leer a Marx por fuera de las lecturas partidarias y la vulgata estalinista, retomando los aportes del estructuralismo y el psicoanálisis lacaniano, dominó en gran parte el ambiente de la ENS en esos años. En 1965 saldrán a la luz *Pour Marx* y *Lire Le Capital*, los dos libros claves del althusserismo “clásico”. El primero de ellos reunía una serie de artículos publicados los años precedentes: “Sobre el joven Marx” (1961), “Contradicción

3 Son varias las referencias, tanto de sus discípulos más cercanos como de sus estudiantes en general, en torno a lo que movilizaba la figura de Althusser en estos años. Pierre Machery señala: “Estudié en los años 1955-1960 y Althusser nos aportaba una especie de iluminación. Era extraordinariamente estimulante” (Dosse 2004 336). De Ípola, por su parte, menciona que: “De en tanto en tanto Althusser se reunía con un grupo de latinoamericanos de la ENS -grupo del que yo formaba parte- y allí dialogaba con nosotros, dando muestras de mucha modestia mucha generosidad intelectual y mucha franqueza. Fue así que al cabo de tiempo me convertí en al althusserismo” (43). El propio Rancière “No sé si puede llamarse a Althusser ‘profesor’. De hecho, enseñó bastante poco y, a pesar de ello, seducía mediante la palabra, ya fuera oral o la de ciertos textos escritos” (Rancière 2011 177).

y sobredeterminación” (1962) y “La dialéctica materialista” (1963), entre otros. En estos escritos, muy difundidos y muy discutidos no solo en círculos universitarios, sino en el ambiente militante y al interior del PCF, estaban planteadas –generalmente como esbozos de investigación– las tesis fundamentales que harán del althusserismo una marca intelectual y política en los años 60. A diferencia de las lecturas marxistas de la época, siguiendo la noción de *coupure épistémologique* propuesta por Gastón Bachelard para leer la historia de las ciencias, Althusser sostiene que a partir de 1845, con *La ideología alemana* y *Las tesis de Feuerbach*, comienza una ruptura en el pensamiento de Marx que alcanza su radicalidad hacia 1857 con los *Grundrisse* y sobre todo en *El Capital*. El althusserismo de los años 60 se gestará e intervendrá en este viraje radical entre el entre el Marx “joven” y el “maduro”, intentando explorar las marcas y consecuencias del mismo. El “corte epistemológico” consistiría en el paso discontinuo entre una concepción del conocimiento centrada en la idea de naturaleza humana, con resabios de las filosofías de Hegel y Feuerbach, hacia una concepción propiamente científica que se desdobra en el materialismo histórico (ciencia de las formaciones sociales) y el materialismo dialéctico (filosofía de la ciencia). Esto lleva a Althusser a plantear una lectura de la obra madura de Marx en términos de teoría científica, en un sentido fuerte, a la que opondrá, en sus variopintas acepciones, la noción de “ideología”.

En el campo de la historia –sostiene Althusser– la “revolución teórica” de Marx es fundacional: “Marx fundó una ciencia nueva: la ciencia de la historia” (Althusser 2010 14) rechazando tanto la concepción de la historia de Feuerbach como alienación y reapropiación de la esencia humana como la dialéctica hegeliana que concibe el devenir histórico como realización del Espíritu. Para Althusser, la historia en Marx, siguiendo el precedente de Spinoza, se emancipa definitivamente de cualquier noción de causas finales y de toda determinación teleológica y evolutiva. El problema es que la radicalidad de este descubrimiento quedó encubierta en la propia tradición marxista por la falta de exposición y claridad metateórica del propio Marx y por el “malentendido” historicista al interior del pensamiento revolucionario (Althusser 2004 102). Si bien en la escritura de Marx estaría “latente” y de un modo “práctico” esta ruptura respecto a la historia, lo cierto es que no llegó a teorizarla de un modo preciso. Para ello Althusser proponía la

indispensable tarea de “leer sintomáticamente” la práctica teórica de Marx en *El Capital* (que consistiría también en una “lectura sintomática” del funcionamiento del capitalismo), a fin de encontrar las claves que permiten el desarrollo teórico del materialismo histórico y dialéctico. Esta tarea será llevada a cabo en el Seminario de 1965, que luego se materializará en el libro colectivo e hito del althusserismo: *Para leer El Capital*, en el cual Rancière, entre otros, participa⁴.

En las páginas centrales del libro Althusser diagnostica el principal problema de la historia:

Lo que le falta a la historia es afrontar, consciente y valientemente un problema esencial para toda ciencia, cualquiera que sea: el problema de la naturaleza y de la constitución de su teoría; entiendo por esto la teoría interior a la ciencia misma, el sistema de concepto teórico que fundamenta todo método y toda práctica, incluso experimental, y que, al mismo tiempo, define su objeto teórico (Althusser 2004 120).

El juicio de Althusser es severo: el problema de la historia para constituirse en ciencia es la ausencia de un concepto teórico que defina su objeto y método de investigación. Al carecer de ello, la práctica historiográfica cae una y otra vez en la trampa del historicismo o el empirismo, que reducen su labor a la constatación y el encadenamiento de los hechos en una visión genética y continua del desarrollo histórico. Althusser confiaba en que la lectura sintomal de Marx permitiría elucidar y brindar los presupuestos teóricos para un concepto “científico” de la historia.

4 Si bien Rancière siempre se mantuvo al margen del círculo más cercano de “discípulos” de Althusser (no asiste, por ejemplo, a sus grupos de lectura en torno a Spinoza o Maquiavelo, y considera que nunca tuvo un trato “estrictamente personal” con Althusser), en 1964 será “reclutado” para participar del Seminario en torno a *El Capital*. Esta experiencia será juzgada (como quizás todo el althusserismo) de un modo ambivalente por Rancière:

Así pues cabe destacar dos aspectos cuando se habla de Althusser. Por un lado, había un 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. [...] Hubo entonces un 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” (Rancière 2011 178).

En el prefacio de *Para leer el Capital* señala que la célebre frase de Marx en la *Introducción del 1857* sobre “la anatomía del hombre como clave de la anatomía del mono” es “la exigencia constitutiva de la teoría de Marx, en el dominio mismo de la teoría de la historia” (Althusser 2004 71). Esta exigencia, a diferencia de ciertas interpretaciones apresuradas, implica leer el proyecto de Marx como un rechazo a cualquier historia evolutiva que trace una línea de continuidad teleológica desde un origen hacia su desarrollo, para pensar el devenir histórico signado por una “combinación articulada” y una “eficacia desigual” y coyuntural de las diferentes estructuras que componen una formación social, sin remisiones al “origen”⁵ ni a un devenir dialéctico necesario. Althusser considera que esto supone revisar un problema central en todo concepto de historia: el problema del tiempo. Uno de los capítulos centrales del libro, “Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico”, se aboca al intento de formular un concepto de historia y de tiempo histórico que haga justicia al descubrimiento marxiano⁶.

Al comienzo del capítulo, Althusser señala que lo que está en juego en el proyecto de *El Capital* no es solo historizar las categorías de la economía política clásica que en las teorías de Adam Smith y David Ricardo aparecían de un modo “eternista”, sino en proponer otra conceptualización de la historia que se aleje del concepto “evidente” e ideológico propio de las diferentes variantes del historicismo. Para dar cuenta de esto, Althusser despliega su argumentación proponiendo una oposición entre un concepto idealista de la historia, que concibe el tiempo histórico de manera “empirista”, lineal, progresiva y homogénea, con el concepto materialista que lo comprende como articulación de temporalidades diferentes y jerarquizadas. Reforzando su hipótesis de que Marx no solo “invirtió” el contenido de la dialéctica hegeliana, sino que modificó radicalmente su sentido, propone a Hegel⁷ como

5 Para profundizar el rechazo de Althusser al problema del origen y la génesis, así como su vínculo con una perspectiva teleológica, remitimos al ensayo de Vittorio Morfino (2014) “El materialismo de la lluvia en Louis Althusser. Un léxico”.

6 En lo que pueda considerarse de preciso y valioso de la presente reconstrucción del “esbozo” althusseriano del tiempo histórico deberán reconocerse los aportes indispensables de Morfino (2014, 2018), Martínez Olguín (2010), Ré (2020, 2021) y Romé (2020), donde encontramos ciertas pistas sugerentes para la lectura del capítulo.

7 No podemos detenernos a considerar en este trabajo si es justa o no la caracterización de la historia y el tiempo que Althusser adjudica a Hegel.

representante de este primer modelo del tiempo e identifica dos rasgos inherentes y solidarios al mismo: “la continuidad homogénea del tiempo” y “la contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico”⁸ (Althusser 2004 104).

Teniendo en cuenta que para Hegel la historia es la encarnación dialéctica del concepto en sus diferentes momentos, el tiempo histórico coincide con este (auto)despliegue dialéctico y sucesivo de la Idea expresándose en sus diferentes “momentos”.

El tiempo puede ser tratado así como un continuo *en el cual* se manifiesta la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo de la idea. Todo el problema de la ciencia de la historia tiene que ver entonces, a este nivel, con el corte de este continuo según una periodización correspondiente a la sucesión de una totalidad dialéctica con otra (Althusser 2004 104).

Althusser ve en el trasfondo del devenir dialéctico hegeliano una lógica de continuidad. En efecto, en su despliegue la Idea traza una historia progresiva no exenta de saltos dialécticos; las superaciones *continuas* de las contradicciones que hacen posible determinar los cortes y ubicarlos como periodos históricos en un orden de sucesión. Tanto el movimiento dialéctico como sus respectivos cortes quedan comprometidos en una teleología de la Idea que despliega aquello que ya estaba latente en su génesis. Este devenir es pensado por Hegel en términos de sucesión de una totalidad abstracta a otra más concreta, teniendo como tiempo base el desarrollo dialéctico de la Idea y su encarnación en las distintas épocas de la Historia. Este movimiento de sucesión continua encuentra su condición de posibilidad en el segundo rasgo del tiempo histórico que marca Althusser: la contemporaneidad del presente, que se sigue del modo en que el filósofo alemán concibe la Totalidad:

Podemos, con la autorización de Hegel, considerar que el tiempo histórico no hace sino reflejar la esencia de la totalidad social del cual es la existencia. Es decir, que las características esenciales del

8 Para Althusser el par homogeneidad/temporalidad está presente también en la distinción estructuralista de Levi-Strauss entre sincronía/diacronía: “Es la concepción de un tiempo histórico continuo-homogéneo, contemporáneo a sí mismo, la que está en la base de esta distinción” (Althusser 2004 106).

tiempo histórico van a remitirnos, como tantos otros índices, a la estructura propia de esta totalidad social (2004 104).

En cada “momento” de su despliegue dialéctico la Idea se expresa en una Totalidad y en el conjunto de sus elementos. Esto le permite a Althusser sostener que Hegel concibe la Totalidad como expresiva y simple en tanto se organiza sobre un principio interior (despliegue de la Idea) del cual la multiplicidad de sus elementos son sus expresiones:

El todo hegeliano posee un tipo de unidad tal que cada elemento del todo, ya se trate de tal determinación material o económica, de tal institución política, de tal forma religiosa, artística o filosófica, no es jamás sino la presencia del concepto a sí mismo en un momento histórico determinado (2004 105).

La presencia del concepto o Idea expresado en todas las dimensiones de la vida social implica la simultaneidad temporal de todos estos elementos. En la Totalidad hegeliana la multiplicidad de determinaciones (filosóficas, políticas, religiosas, artísticas, económicas, etc.) coexisten en el mismo tiempo en tanto son expresiones concretas del despliegue de un mismo principio espiritual. De este modo, lleva inscrita una marca de contemporaneidad: el conjunto de sus elementos son contemporáneos unos de otros, pertenecen al *mismo* presente. Althusser señala que esta concepción de la Totalidad permite realizar un “corte esencia” (*coupe d'essence*), es decir, un corte vertical (sincrónico) en el tiempo histórico, cuyo resultado es la simultaneidad de todos los elementos como copresencia (Althusser 2004 104). Entre los “momentos del desarrollo de la Idea”, materializados en los distintos periodos históricos, no solo hay un trasfondo de continuidad, sino que estos son concebidos como totalidades expresivas de un mismo principio, cuyos elementos pertenecen a un mismo tiempo; un tiempo homogéneo.

Esta contemporaneidad de todos los elementos en un mismo presente hace que este se constituya en el “horizonte absoluto” de la historia, en el momento irrebable y límite para el pensamiento y la acción. Hegel resume esta visión del tiempo histórico en aquella famosa frase de la *Filosofía del Derecho* que sostiene que “nadie puede saltar sobre su tiempo”. Para Althusser esta imposibilidad condena a la filosofía (teoría) a un rol contemplativo: “la categoría ontológica del

presente prohíbe toda anticipación del tiempo histórico, toda anticipación consciente del desarrollo futuro del concepto, todo saber que nos lleve al futuro” (2004 105). La consecuencia ideológica de la concepción hegeliana del tiempo es que torna imposible la articulación entre teoría y praxis transformadora, derivando así en la anulación de la política misma:

El que no haya Saber sobre el futuro impide que haya una ciencia de la política, un saber que nos lleve a los efectos futuros de los fenómenos presentes. Es por esto por lo que, en sentido estricto, no hay política hegeliana posible y, de hecho jamás se ha conocido hombre político hegeliano (2004 105).

En contraposición con este modelo del tiempo y sus consecuencias, Althusser va a plantear la necesidad de un concepto de historia que contemple la discontinuidad de los modos de producción, la distinción de niveles de lo social y la heterogeneidad de tiempos que coexisten en una estructura social. Esta concepción sería, según Althusser, la de Marx en *El Capital*: una concepción científica de la historia, donde las formaciones sociales son concebidas como *totalidades complejas*, no simples, expresivas y homogéneas, sino:

implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y “relativamente autónomas” que coexisten en esta unidad estructural compleja, articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía (Althusser 2004 107).

La totalidad marxista es un *todo orgánico jerarquizado* compuesto por múltiples instancias o niveles (económico, político, teórico, ideológico, etc.) que poseen diferentes tiempos, ritmos y cadencias: “a cada nivel debemos asignarle un tiempo propio, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los ‘tiempos’ de los otros niveles” (Althusser 2004 110). La “autonomía relativa” de cada instancia y su temporalidad no es mera dispersión, sino que están “sometidas al orden de una estructura dominante que introduce un orden específico en la articulación” (*Id.* 109).

En esta articulación de las estructuras Althusser otorga al tiempo de la producción (nivel económico) un rol determinante en “última instancia”, ya que aquí se juega lo que en otro lado llamó la “contra-

dicción principal” (1967 147). Esto implica, en principio, una subordinación de las estructuras no económicas a la económica (fuerzas productivas y relaciones de producción). Ahora bien, como Marx ha demostrado en *El Capital*, el tiempo de la economía, lejos de ser un tiempo lineal y unitario, es complejo; un entretejido de diversos tiempos, ritmos, desdoblamientos, con marcas diferenciales entre los procesos de producción, distribución y circulación. Vittorio Morfino aclara en este sentido que:

Por supuesto, la estructura dominante de la totalidad social impone una influencia decisiva, en última instancia, del tiempo de la producción en los otros tiempos: sin embargo, esta influencia es impensable como un reloj fundamental del ser, por un lado porque, como dice explícitamente Althusser, “la hora solitaria de la ‘última instancia’ no suena jamás” (2018 24).

Por otra parte, Althusser, para dar cuenta de la determinación estructural de las instancias, va a retomar el concepto psicoanalítico de “sobredeterminación”⁹. Como ha señalado Emilio de Ípola, este le permitía plantear una concepción plural de las contradicciones que se dan en el todo social y pensar cómo en los distintos “presentes de coyuntura” distintos elementos de la superestructura pueden jugar un papel dominante, alejándose de una interpretación de cuño meramente economicista (46). En relación con el tiempo histórico, el concepto de “sobredeterminación” juega un rol crucial, porque disuelve cualquier representación temporal unitaria de la estructura social, en favor de pensar la articulación específica de los tiempos de las diferentes instancias en una “coyuntura” (Romé 14, 15). La primacía de algunos de los niveles, en este entrelazamiento de determinaciones múltiples y recíprocas, no es nunca definitiva ni necesaria, sino provisoria y abierta. Carolina Ré apunta en este sentido, a que la categoría de sobredeterminación “permite es-

9 El concepto de sobredeterminación es propuesto por Althusser en “Contradicción y sobredeterminación” (1967). Althusser apela al concepto de sobredeterminación para pensar el funcionamiento de la contradicción en un todo complejo y estructurado, donde si bien es posible plantear una diferencia entre la “contradicción principal” (económica) y las “contradicciones secundarias”, también “esta proposición implica que las contradicciones ‘secundarias’ no son simplemente un fenómeno de la contradicción ‘principal’, que la principal no es la esencia y las secundarias unos de sus tantos fenómenos, fenómenos en forma tal que prácticamente la contradicción principal podría existir sin las secundarias, o sin tal o cuál de ellas no podría existir antes o después que ellas (1967 170)

tablecer la cualidad diferencial en el modo de articulación de las estructuras temporales” para pensar el presente de coyuntura “como una red de desajustes, que operan tanto en la articulación-presencia como en la articulación-ausencia” (2021 3).

Gracias a estos aportes podríamos decir entonces que, apuntalado por la idea de “sobredeterminación”, el “esbozo” althusseriano intenta pensar la coexistencia des-ajustada de una pluralidad de tiempos que componen una estructura social. El tiempo histórico en una formación social implica siempre una articulación provisoria y, en cierto punto, aleatoria de tiempo diferenciales, donde hay correspondencias y ausencias, ajustes y desajustes, repeticiones y desplazamientos, que no se aúnan en un tiempo “esencia”.

Hay dos consecuencias que nos gustaría extraer de esta concepción del tiempo histórico. En primer lugar, su rechazo a la visión continua y evolutiva que mediría los hechos o acontecimientos históricos de los distintos niveles según un parámetro (“tiempo base”) que indicaría el “atraso” o “adelantamiento” en un *continuum* temporal: “Si hiciéramos esto –escribe Althusser–, recaeríamos, como lo hacen a menudo los mejores de nuestros historiadores, en la trampa de la ideología de la historia, donde el adelanto y el retraso son sólo variantes de la continuidad de referencia y no efectos de la estructura del todo” (2004 116).

En segundo lugar, al pensar el desarrollo combinado de las distintas instancias y sus tiempos específicos, se rechaza la contemporaneidad de todos los elementos en un mismo presente. En efecto, pensar las formaciones sociales como totalidades complejas formadas por distintas estructuras temporales, hace imposible efectuar un corte sincrónico que nos dé un “corte esencia” donde coinciden todas las instancias en un mismo tiempo. Este corte vertical nos daría más bien un “corte en escalera o de múltiples dientes” que expondría la coexistencia desajustada y la articulación sobredeterminada de temporalidades diferentes entre los distintos niveles: “El presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia del otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado” (Althusser 2004 115).

Morfinio enfatiza que la temporalidad de la Totalidad althusseriana se caracteriza por la no-contemporaneidad de sus elementos y señala

que esta marca temporal es el signo “de la contingencia, de su ser no destino, sino efecto, permanentemente revocable, de un tejido de encuentros, historias y ritmos” (2010 36). En el presente histórico coexisten y se entrelazan temporalidades diferenciales sobredeterminadas y, como decíamos, esta articulación es siempre provisoria. Esta concepción plural de tiempo de la estructura que enfatiza en el presente su carácter des-ajustado, lo abre también a la contingencia, a la posibilidad y la conflictividad: coyuntura siempre “excepcional”¹⁰.

Por momentos, algunas consecuencias y apuestas que se desprenden de este “esbozo” del tiempo –y que anticipan los desarrollos del posterior “materialismo aleatorio” de los años 80– entran en tensión con cierta imagen rígida y a-histórica en torno a la estructura que también se hace presente en los textos del althusserismo clásico y sobre la cual la crítica de los historiadores generalmente ha recaído (Thompson 2021; Dosse 2004). Tal vez esta ambigüedad sea un rasgo constitutivo del althusserismo.

2.2 Las huellas de Althusser en el itinerario de Rancière: el problema del anacronismo en la ciencia histórica

Esta modesta reconstrucción del “esbozo” del tiempo histórico althusseriano nos permite ir clarificando al menos cuál es “cuestionamiento a la idea de historia” que Rancière retomará de su maestro. Como vemos, en el corazón de *Para leer El Capital* encontramos la propuesta de un modelo de temporalidades plurales para pensar la complejidad del desarrollo histórico de las formaciones sociales y el “presente de la coyuntura”. Este modelo se funda en dos rechazos solidarios: por un lado, en la suposición de un tiempo base/norma (fundamento) que operaría como medida de los demás en una historia continua, y una noción de presente contemporáneo que subsumiría a todos los elementos a la si-

10 En uno de los pasajes más conocidos de “Contradicción y sobredeterminación”, Althusser ilustra la idea de sobredeterminación retomando la lectura que hace Lenin de la Revolución rusa como fruto de un largo proceso de “acumulación y la exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado”. Contradicciones y circunstancias que, en un determinado momento, se fusionaron en una “unidad de ruptura” (1967 77, 80). En este contexto Althusser señala: “Es necesario interrogarse, tal vez, sobre lo excepcional de esta situación excepcional y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, la regla misma. Ya que, al fin de cuentas ¿no estamos siempre en la excepción?” (Id. 85).

multaneidad de una misma marca temporal. Entendemos que esta crítica de Althusser a la noción de tiempo histórico continuo y homogéneo constituye la gran deuda teórica de Rancière. En todo su trabajo posterior con la historia, pero también en sus escritos más conocidos sobre estética y política, y en sus artículos de coyuntura, Rancière rechaza la existencia de *un* tiempo en la historia (un tiempo global o un proceso objetivo), un único plano temporal que enmarque y guíe el curso de los acontecimientos, para pensar el tiempo histórico como trama compleja de líneas temporales heterogéneas que habilitan conexiones y choques múltiples entre pasado, presente y futuro. Si bien este rechazo y apuesta estará presente desde el inicio de su trabajo con los archivos obreros, será recién hacia los años 90 con la publicación de *Los nombres de la historia*, cuando los problemas relativos a la historiografía adquieren una formulación más explícita y sistemática. Una de las últimas “secuelas” de este libro será el artículo titulado “Le concept de anachronisme et la vérité du historien” (1996), en el que Rancière abordará el problema de la temporalidad, y donde entendemos que es posible rastrear la persistente huella althusseriana. Dada la riqueza de cuestiones que abre, advertimos que nuestra reconstrucción estará orientada (y limitada) a poner en evidencia cómo ciertos aspectos del capítulo IV de *Para leer El Capital* reaparecen en el análisis rancieriano.

En este artículo, Rancière se ocupa del problema del anacronismo en la historia partiendo de la afirmación de Lucien Febvre en *El problema de la incredulidad en el s. XVI. La religión de Rabelais* (1942), donde lo considera como el “pecado irredimible” que todo historiador debe evitar. La indagación rancieriana, como lo había hecho en *Los nombres de la historia*, vuelve a tomar como paradigma de la ciencia histórica a la escuela de *Annales*, para detenerse aquí en la cuestión de la temporalidad. Rancière señala que la revolución historiográfica de *Annales* consistió en anudar un doble privilegio: el privilegio diacrónico de las largas duraciones sobre el tiempo corto de los acontecimientos y el privilegio sincrónico de las estructuras profundas de los modos de vida y las *mentalités* sobre la superficialidad de los eventos¹¹. Este anudamiento entre ambos privilegios permitió la constitución de cierto obje-

11 Como es bien conocido, Braudel distinguirá entre tres temporalidades a partir de la idea de duración: *longue durée*, *moyenne durée* y *courte durée*. Rancière está lejos de desconocer este punto. Solo señala que hay una subordinación del tiempo de los aconte-

to de la ciencia y cierta idea de verdad historiográfica. La hipótesis que pone en juego Rancière es que esta revolución historiográfica de *Annales* supuso la formulación narrativa¹² de un tiempo histórico específico capaz de garantizar esta verdad: un tiempo “supra-presente” (*plus-que present*) “que actúa como la eficacia de su propia verdad, la eficacia de la eternidad que se oculta dentro de ella” (1996 57). Una noción del tiempo histórico que busca “redimirlo” (*racheter le temps*) de su carácter móvil para que se asemeje lo más posible a la eternidad, tiempo de la permanencia y la identidad, solidario a una *histoire immobile*. En este sentido, lo que está en juego en la propuesta de *Annales* es:

constituir el tiempo mismo como el principio de inmanencia que subsume todos los fenómenos bajo una ley de la interioridad. La verdad de la historia es entonces la inmanencia del tiempo como principio de co-presencia y co-pertenencia de los fenómenos [en un momento dado]. El tiempo funciona así, como aquello que es similar o que sustituye a la eternidad (Rancière 1996 56).

La hipótesis de Rancière es que el modelo temporal de *Annales* opera subsumiendo la multiplicidad de fenómenos a un mismo Tiempo histórico, un “tiempo coagulado en épocas, cada una definida como la ley de la inmanencia de sus fenómenos” (Rancière 1996 56). A la vez, este Tiempo encarnado en la noción de “época” se convierte en el criterio que permitirá considerar como verdadero o falso cualquier juicio en función de si su contenido “pertenece” a su propio tiempo, es decir, si es contemporáneo a sus condiciones de posibilidad. A modo de asegurar la verdad historiográfica, cada época totaliza el presente bajo un criterio de

cimientos al de la *longue durée* de las estructuras. Al respecto, François Dosse reconoce que en la obra de Braudel,

La larga duración se beneficia, en relación a las otras duraciones, de una situación privilegiada. Es ella quien determina el ritmo factual y coyuntura, además de trazar los límites de lo posible y de lo imposible, regulando las variables más acá de un cierto límite. Si el acontecimiento pertenece al margen, la coyuntura sigue un movimiento cíclico, sólo las estructuras de larga duración pertenecen a lo irreversible (2012 114).

12 Se trata, en efecto, de un tiempo que se configura a partir de ciertos procedimientos de la escritura de Febvre: un uso dominante del presente indicativo y las frases nominales que dan lugar a un relato-discurso donde el tiempo aparece “desestacionalizado, esencializado y hecho similar a la identidad de la eternidad, similar a la ausencia de tiempo” (Rancière 1996 64). Por ello Rancière reclama una “poética del saber”, a fin de dar cuenta de cómo en la escritura misma de los historiadores se juega la configuración de un reparto de lo sensible que fija los tiempos, lugares y las formas de hacer, ver, pensar y decir de los sujetos en la historia, reparto que queda habitualmente impensado.

contemporaneidad que delimita rigurosamente el campo de lo posible en un momento dado: qué es posible que tenga lugar y qué no. A partir de este esquema temporal la cuestión del anacronismo cobra otro sentido y otra relevancia. El anacronismo no sería un error como cualquier otro, sino que al consistir en una irrupción y mezcla de elementos de una época en otra, constituye justamente la puesta en jaque del criterio de co-pertenencia y co-presencia que precisa la verdad historiográfica.

Para desarrollar su tesis, Rancière retoma como objeto de su artículo las ideas centrales del libro de Febvre, quien combate no solo la hipótesis del supuesto ateísmo de Rabelais, sino cualquier noción de historia que permita que los sujetos y sus creencias se “adelanten” a su tiempo, que sean no-contemporáneas a su época: “La tesis de Lucien Febvre es, por lo tanto, la siguiente: es falso hacer de Rabelais un no creyente disfrazado porque eso sería anacrónico. Eso haría contemporáneo al tiempo de Rabelais un pensamiento que no pertenece a ese tiempo (Rancière 1996 58).

Febvre considera que la famosa hipótesis de Abel Lefranc, acerca de que Rabelais haya sido un ateo crítico de la religión, que solo se disfraza del credo cristiano a fin de parodiarlo, constituye un “anacronismo”: Lefranc está adjudicándole a Rabelais una creencia que “no pertenece a su tiempo”. Rancière continúa: “La acusación de anacronismo no es la afirmación de que algo no existía en una fecha determinada. Es la afirmación de que algo no podría haber existido en esta fecha” (1996 58). De este modo, argumenta que Febvre desplaza la demostración (y el interrogante) de si efectivamente Rabelais fue un creyente o no, por la pregunta por las condiciones de posibilidad: ¿pudo Rabelais no haber sido creyente? La conclusión del historiador es que no, dado que en su época no estaban dadas aún las condiciones para que este fuese un ateo o un librepensador que se toma de modo irónico las creencias cristianas. Rancière busca evidenciar que toda la “demostración” del historiador es narrativa; Febvre se vale de una éfrasis, un procedimiento literario destinado a representar en una descripción detallada la omnipresencia de la vida religiosa en el mundo de Rabelais¹³. Toda

13 Rancière cita algunos pasajes del segundo capítulo del libro de Febvre “Los límites de la incredulidad en el siglo XVI”, especialmente del apartado “Vida privada”, donde observa este recurso narrativo:

su época, todo su tiempo, privado y público, está articulado y determinado por la experiencia religiosa cristiana que se inmiscuye en todos los aspectos de la vida marcando su forma de ser, actuar y pensar.

Al sostener la imposibilidad de que Rabelais haya sido no-creyente porque “su época no lo permite”, para Rancière, el *annalista* opera y acopla dos movimientos: primero hace que la “forma de tiempo sea idéntica a la forma de la creencia”, y segundo, que los individuos pertenescan “a su tiempo en el modo de la adhesión indefectible” (1996 60). Esta pertenencia (inevitable) de todos los actores sociales a su época supone una identidad entre tiempo, creencia y subjetividad. La noción de “época” no alude, entonces, meramente a una secuencia de tiempo ubicada en un punto determinado, entre un pasado y un futuro, sino más bien a una suerte de totalidad orgánica definida por su propia identidad, presente en toda la vida social. La época subsume la totalidad de los fenómenos menos en un mismo tiempo, ya que son expresiones de un mismo principio: la *mentalité* propia que define “la época” y que marca en ella los límites de lo que los sujetos pueden pensar, sentir y hacer.

Para Rancière aquí tenemos el dispositivo temporal propio de la escuela de *Annales*: un tiempo *plus-que-present*, que reduce el tiempo histórico a una unidad homogénea y uniforme, y que opera como tiempo trascendental marcando los límites de lo posible. Es este tiempo homogéneo el que excluye el anacronismo entendido como la posibilidad de que algunos elementos no sean contemporáneos a su presente. Rancière retoma una cita emblemática del otro padre de *An-*

Nace un niño. Vive. Sin demora, es llevado a la iglesia y bautizado mientras suenan las campanas, ellos mismos bautizados solemnemente por el obispo [...] Un hombre muere. Tanto si ha fijado los detalles de sus exequias en su testamento (y son muy pocos los que eluden esta obligación), se le entierra “como es debido”, cristianamente, en la tumba de su familia, la mayoría de las veces en alguna iglesia conventual, en los dominicos, en los franciscanos, en los carmelitas. Esto se hace sin ninguna distinción social, ya sea un barón o un simple artesano. ¿Rechazar uno mismo una sepultura cristiana? Imposible, e impensable [...] El hombre come, y la religión rodea su comida con prescripciones, rituales e instrucciones [...] Uno está enfermo. Se teme la enfermedad. Es verdad que el médico está allí para aliviar a los pacientes. Pero la verdadera curación depende de Dios, directamente o a través de los santos del Paraíso. ¿Es la epilepsia, especialmente la peste? Rápidamente, peregrinaciones y deseos a San Sebastián [...] El testamento: no hay uno en toda la cristiandad que no comience con una invocación y una señal de la cruz (1996 56).

nales, Marc Bloch, “Los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres”, y sostiene que en ella se cifra este dispositivo temporal:

Un tiempo que no es principio de sucesión sino de simultaneidad, de copresencia; seres que se parecen a su tiempo (al principio de copresencia) y no a sus padres (al principio de sucesión), seres definidos no por el azar de las sucesiones, tanto físicas como intelectuales, sino por la contemporaneidad con “su” tiempo; seres que llevan su tiempo en sus cuerpos, en todas sus formas de hacer y de ser, y que lo llevan en sus almas, bajo el nombre de creencia (1996 60).

El modelo temporal de *Annales*, que entiende la coexistencia como simultaneidad y copresencia de la multiplicidad en *un mismo* presente, hace que el tiempo se detenga, se “coagule” en la contemporaneidad de una época en la que la generación de hombres y mujeres, sus prácticas, sentimientos y pensamientos pertenecen de un modo inevitable. Pertenecer a su tiempo es llevarlo de manera inmanente en la corporeidad misma: ser parte de una manera de sentir, pensar y actuar que marca los límites de lo posible. Rancière concluye su análisis sobre la tesis de Febvre señalando que: “Decir, por otro lado, que Rabelais no pudo haber sido ateo porque su tiempo negó la posibilidad de no creer, es hacer un uso injustificado de la categoría de lo posible y, de la misma manera, de la categoría de tiempo (1996 66).

Entendemos que en esta crítica de Rancière a la temporalidad de *Annales* reencontramos el corazón del rechazo de Althusser al paradigma hegeliano del tiempo: la continuidad y la contemporaneidad como marcas de un concepto de un tiempo histórico homogéneo. Al igual que Althusser señalaba respecto de la temporalidad hegeliana, el *plus-que-presente* de *Annales* es un tiempo que permite efectuar un “corte esencia” en una época en la que la coexistencia de todos los elementos se aúna en una misma *marca*, en un mismo tiempo presente contemporáneo. Rechazar como anacrónico que Rabelais haya sido ateo, supone afirmar que su pensamiento y creencias no pueden “saltar de su tiempo”, que son necesariamente “hijas de su época”, es decir, expresiones de su presente y contemporáneas al mismo, marcadas por el modo de vida cristiano. Aquí el cuestionamiento de Rancière apunta en el mismo sentido que su maestro contra una categoría de presente histórico colonizado por un tiempo homogéneo, donde todos sus elementos se tornan expresiones de un mismo principio y contemporá-

neas entre sí. Un aspecto que Rancière enfatiza y que en el esbozo de Althusser permanece implícito (pero no menos presente), es que esta noción tiempo histórico funciona como un principio normativo que delimita el campo de lo posible en favor de una necesidad; la pertenencia a su tiempo, a su presente, hizo que Rabelais –como todos sus contemporáneos– sea *necesariamente* semejante a este, un creyente más. Por otra parte, este tiempo homogéneo, “coagulado” en épocas marcadas cada una de ellas de su propia identidad, permitiría ir marcando periodizaciones en un desarrollo histórico continuo. Si Rabelais no se puede “adelantar” a su tiempo es porque se supone que el ateísmo implica otra época en un orden de sucesión “posterior” a la época del autor de *Pantagruel*.

Del mismo modo que Althusser, Rancière se esfuerza por combatir una noción de historia y de tiempo histórico homogéneo que aplane el campo de lo posible y la conflictividad histórica en un presente pleno que se torna en horizonte no superable. Si para Althusser el tiempo hegeliano es ideológico porque niega la posibilidad de un saber que “salte sobre su época”, para Rancière la neutralización del anacronismo por parte de la “ciencia histórica” impide pensar el tiempo histórico habitado por múltiples líneas de temporalidad, negando las condiciones mismas de la historicidad:

Hay historia en la medida en que los hombres no se “parecen” a su tiempo, en la medida en que actúan en ruptura con “su” tiempo, con la línea de temporalidad que los coloca en su lugar imponiéndoles hacer tal o cual “uso” de su tiempo. Pero esta ruptura es en sí misma solo posible por la posibilidad de conectar esta línea de temporalidad con otras y debido a la multiplicidad de líneas de temporalidad presentes en “un” tiempo (Rancière 1996 67).

Rancière comparte con su maestro que solo puede pensarse la historia en clave materialista si se abre a una comprensión compleja de las temporalidades que rechace no solo cualquier perspectiva teleológica, sino la posibilidad de reducirlas a un principio unívoco y ontológico. Esto lo conduce a plantear al tiempo presente como un tiempo habitado por múltiples temporalidades que no se totalizan en un principio/fundamento, en un *mismo* tiempo. La deconstrucción de cualquier perspectiva temporal homogénea corre paralela a la propuesta de pensar la historia a partir de la discontinuidad y la pluritemporali-

dad. Propuesta que, como veremos, se desplazará en algún sentido de la “esbozo” de su maestro.

3. Herejía: *La lección de Althusser* y la historia

Ahora sí ha llegado el momento de detenernos en la distancia crítica que marcará Rancière respecto a su maestro para intentar elucidar la segunda parte de la cita de la cual partíamos y responder por qué tiene “la impresión de haber sido más fiel” a la apuesta por los tiempos múltiples. Como sugerimos anteriormente, esto implica volver a leer *La lección de Althusser* atendiendo a cuáles son los aspectos que Rancière cuestiona del trabajo de su maestro respecto a la historia y ver qué tipo de desplazamiento va a proponer. Esta segunda parte se encuentra dividida en tres secciones. En la primera exploraremos lo que, a nuestro juicio, es la crítica principal que Rancière desliza en torno al “esbozo” del tiempo althusseriano. En la segunda sección, a partir de ciertos comentarios que hace a la *Réponse à John Lewis*, nos detendremos en clarificar por qué considera que el reparto entre materialismo/idealismo conduce a Althusser a plantear una historia continua y especulativa. En la última sección nos detendremos en el replanteamiento y el camino que tomará Rancière para salir de estos problemas.

3.1 El dispositivo de Althusser: el corte ciencia/ideología y los tiempos plurales de la estructura

Rancière será uno de los primeros discípulos de Althusser que tomará distancia de su maestro. Entre 1968 y 1969, los efectos del acontecimiento de Mayo sobre el ámbito institucional-académico y la problematización de los vínculos entre teoría-práctica que supuso su militancia en Izquierda Proletaria¹⁴ lo llevarán a desarrollar una “reflexión retrospectiva sobre ese dogmatismo de la teoría” que el althusserismo había sostenido. El primer fruto de esta revisión será la escritura en

14 Izquierda Proletaria (Gauche Prolétarienne) fue la organización maoísta surgida luego de Mayo del 68 con más fuerza en Francia. Guiados por una impronta autonomista del poder popular que rechazaba los organigramas y jerarquías de los partidos de izquierda tradicionales, atraieron a un gran espectro de estudiantes e intelectuales. La militancia de Rancière, que se desarrolla desde 1969 hasta 1972, se trató, según él mismo, de “una militancia de base que va a la entrada de las fábricas y a los barrios obreros a distribuir panfletos, pegar carteles de madrugada, transportar diversas clases de objetos y participar de las acciones colectivas” (2014b 37).

1969 del artículo “Sobre la teoría de la ideología: política en Althusser”, publicado por primera vez en una compilación argentina (Karsz 1970). En 1973, en ocasión de una nueva reedición completa y corregida de *Para leer el Capital*, Rancière escribe un prefacio autocrítico a su artículo cuestionando la lectura de Marx que él mismo había planteado años antes y marcando las aporías a las que conducía la “lectura sintomática” de los textos marxianos. Finalmente, por razones no del todo claras, la reedición del libro se llevará a cabo sin ninguna modificación respecto de la primera. El prefacio apócrifo, titulado “Mode de emploi pour una reedition de *Lire Le Capital*”, aparecerá en mayo de ese año en *Les Temps Modernes*, constituyendo un segundo golpe crítico de Rancière contra el althusserismo.

Será recién a comienzos de 1974, con la publicación de *La lección de Althusser*, cuando la ruptura con el marxismo de su maestro se exprese sin reservas. En términos generales, puede decirse que la misma se encuentra inmediatamente ligada a sus efectos políticos: Rancière caracteriza duramente al althusserismo como una “filosofía del orden, cuyos principios nos apartaban del movimiento de revuelta que sacudía el orden burgués” (2014b 24). Desde las primeras páginas, señala que el interés del libro no es refutar la teoría de Althusser, sino más bien hacer evidente la positividad del funcionamiento de un dispositivo teórico – qué divisiones categoriales plantea, qué tipo de articulación establece entre teoría y práctica, qué reparto y roles configura– a fin de elucidar el carácter reaccionario de esta *práctica* teórica: “Antes que demostrar que Althusser ‘no es’ marxista, más vale tratar de analizar *qué es* el marxismo de Althusser [...] llegar a una pregunta más general: ¿qué uso de las palabras, qué modos de razonamiento, qué formas de saber caracterizan en la actualidad a un reconocido discurso marxista?” (*Id.* 27).

El “método” rancieriano intentará reinscribir el dispositivo teórico de Althusser en su historia y “poner en escena” el conjunto de divisiones y sus efectos prácticos/políticos, “obligándolo a responder otras preguntas [...] que apuntan a descalabrar (*dérégler*) su funcionamiento”¹⁵

15 En *La lección de Althusser* Rancière pone por primera vez en funcionamiento este método de lectura basado en una doble operación de réinsérer y dérégler un discurso o una posición intelectual: reinscribir sus cadenas de razones y atender a los puntos ciegos que hacen que el funcionamiento de esta cadena se estropee o descalabre. Este será el procedimiento o ¿método? crítico que Rancière ensayará con otros discursos intelectua-

(Rancière 2014b 321). La centralidad de la crítica es un examen del pensamiento en los mismos términos que el propio Althusser había planteado en su autocrítica: la filosofía como una *práctica teórica*, como modo de intervención política. En este sentido, el hilo que enhebra la argumentación rancieriana en los diferentes capítulos es el análisis de la posición de enunciación jerárquica que instituye la filosofía de Althusser, posición fundada en una serie de distinciones que, para Rancière, siempre terminan por reducirse y reproducir el corte (*couper*) entre Ciencia/Ideología. En el funcionamiento de esta división se pone en juego la tesis que, desde *Pour Marx y Lire le Capital* hasta la *Réponse à John Lewis*, el althusserismo no deja de repetir: la idea de que los agentes de la producción en su misma práctica re-producen el imaginario ideológico que les impide conocer el funcionamiento estructural del cual depende su propia dominación. Esta tesis hace necesario el recurso a la Ciencia, fundando la “política del althusserismo” cuyos efectos, juzga Rancière, son reactivos: condena a los dominados a reproducir su propia “mistificación” y a vivir en el mundo de las ilusiones ideológicas, mientras que reserva el privilegio de ver y desentrañar lo “oculto” y, por tanto, tener que enseñarlo al intelectual marxista. La posibilidad del cambio social es concebida en términos de la aplicación de un saber, que no obstante las masas no disponen y por eso mismo deben subordinarse ante el poder-saber propio de la vanguardia ilustrada¹⁶: “En este sentido, esta lectura de Marx a través de Althusser y Lacan no hacía más que dar un nuevo lujo a la tesis kautskista: la ciencia pertenece a los intelectuales; a ellos corresponde aportarla a los productores necesariamente atrapados en el no saber” (*Id.* 145).

La traducción política de la oposición entre Ciencia/i deología llegaba inmediatamente a plantear la necesidad de orientar a las masas a través de la ciencia marxista y del aparato partidario¹⁷. Como se sabe,

les a lo largo de su trayectoria. Un libro ejemplar para explorar este ejercicio es sin duda *El filósofo y sus pobres*.

16 En algunos pasajes, que parecieran adelantar otros caminos que trazará con *El maestro ignorante*, Rancière caracteriza al althusserismo “fundamentalmente como una teoría de la educación y toda teoría de la educación apunta al mantenimiento de un poder que pretende iluminar” (Rancière 2014b 156).

17 Para Rancière, esta posición tarde o temprano “se transforma en un puro pensamiento del resentimiento, que declara la incapacidad de los ignorantes para curarse de sus propias ilusiones, por ende, la incapacidad de las masas para hacerse cargo alguna vez de su propio destino” (2014b 18, énfasis mío). Hay aquí un vínculo entre la posición

la crítica a la jerarquía del saber, la problematización de la figura del intelectual, que luego del movimiento de Mayo es algo que se respira en el ambiente, será un rasgo crucial para el desarrollo del pensamiento rancieriano posterior. Estos aspectos, por su centralidad en la argumentación de *La lección de Althusser*, han sido marcados y explorados con cierto detenimiento por la bibliografía secundaria. Nos interesa aquí detenernos en un punto quizás menos señalado: la articulación entre la posición de enunciación jerárquica del saber (y su distinción Ciencia/Ideología) con las temporalidades múltiples que el esbozo althusseriano plantea. Aquí tendremos una primera crítica a la concepción del tiempo de su maestro y cierta pista para comenzar a pensar los desplazamientos que Rancière va a producir en su trabajo con las temporalidades plurales.

En el segundo capítulo del libro, “Lección de política”, Rancière sostiene que para explorar y entender el conjunto de “implicaciones y efectos políticos, en lo que se jugó la política del althusserismo”, es preciso detenerse en la idea de “autonomía de la práctica teórica” (2014b 91). Afirma que para fundamentar esta autonomía fue que Althusser elaboró una “nueva concepción de la política y la historia esbozadas en los términos de sobredeterminación y heterogeneidad del tiempo histórico” (*Id.* 97). Esta es una de las únicas referencias explícitas que hará respecto a la idea de tiempos plurales en su maestro en toda la obra. Lo cierto es que Rancière no se detiene a reconstruir y cuestionar la propuesta althusseriana respecto al tiempo histórico, sino que se interesa por trazar su articulación y funcionamiento con otras tesis.

En primer lugar, Rancière ve en esta “autonomía de la práctica teórica”, con su temporalidad propia, el “rodeo” por la teoría de Marx y la práctica de Lenin que Althusser siempre consideró necesario para salir de los impasses de la *praxis* política del PCF y las organizaciones comunistas en general: “Para salir de ello el tiempo de la teoría no debe ser el mismo que aquel de las campañas electorales”¹⁸ (Rancière 2014b 100). El tiempo de la teoría constituye una suerte de paso pre-

de enunciación jerárquica y los afectos desposesivos que induce que, en nuestro conocimiento, no ha sido demasiado explorado por la bibliografía secundaria.

18 Con cierta ironía Rancière señala: “Había que encontrar la racionalidad de la política fuera de esa práctica, inventar soluciones teóricas a problemas para los cuales la práctica política no daba salida alguna” (2014b 106).

vio y necesario para articular una *praxis* revolucionaria, basada en un conocimiento riguroso de la realidad, capaz de interpretar la lucha de fuerzas en el “momento actual”¹⁹. Como vimos, la concepción de totalidad althusseriana garantizaría la autonomía (relativa) de la instancia de la teoría respecto de las otras instancias, permitiendo también sus funcionamientos y articulaciones, sus roles y jerarquías.

En un pasaje que resume su posicionamiento, Rancière señala: “Todo el andamiaje teórico de Althusser, todo el sistema de diferencias que él hace funcionar se arraiga allí: distinción de las instancias, construcción de un tiempo propio de cada instancia, *corte entre ciencia e ideología*” (2014b 101). Esta breve referencia resulta clave porque allí se desliza la idea de que la idea de tiempos múltiples en Althusser termina quedando capturada por el corte entre Ciencia/ideología. La pluralidad de tiempos relativa a cada instancia funcionaría como operador de una distinción y una división del tiempo que disocia el tiempo de la práctica teórica del tiempo de la práctica política. Rancière plantea que esta disociación de los tiempos tiene como efecto un desdoblamiento de la *praxis* política misma: “La política, entonces, se desdobra en una política empírica ciega y una política racional” (*Id.* 94). La primera es aquella a la que siempre le falta el tiempo de la teoría, la que Althusser identifica con el nombre general de “izquierdismo”: “la reducción de la teoría a la política. La afirmación de un tiempo continuo y homogéneo” entre teoría y *praxis* (*Id.* 99). Para ilustrar este punto, Rancière remite al breve análisis propuesto por Althusser en el famoso prefacio de *Pour Marx*, donde la crisis del movimiento obrero y el “delirio” de los dirigentes del PCF en los años 40 y 50 es explicado por la falta de tiempo autónomo de la teoría y el reproche a la propia militancia redundante en que “no nos dábamos ni siquiera ese tiempo” (Althusser 1967 17). Rancière considera que, en este análisis, las formas de lucha

19 “La doctrina marxista es científica”, su crítica “reposa en el conocimiento de este conjunto que constituye una totalidad orgánica, cuya economía, política e ideología son ‘niveles, instancias’ orgánicas, articulados unos sobre otros según leyes específicas. Este conocimiento permite definir los objetivos del socialismo, y concebirlo como un nuevo modo de producción [...] Permite también definir los medios de acción propios para ‘hacer la revolución, medios que se basan en la naturaleza de la necesidad del desarrollo histórico, del papel determinante en última instancia de la economía en este desarrollo, en el papel decisivo de la lucha de clases [...] Es la aplicación de estos principios científicos lo que ha permitido definir a la clase obrera como la única clase radicalmente revolucionaria” (Althusser 2010 23).

y las relaciones de poder reales en estos años, por ejemplo, las huelgas de los mineros en 1948, sus contradicciones y límites, pierden sus complejidades y su espesor: “Todo desaparece en la sencilla oposición entre ciencia urgente y el delirio relacionado con la incultura: si nuestros dirigentes hubiesen sabido [...] Historia del ruido y la furia a la que se opone la política iluminada que descansa sobre la distinción de niveles (2014b 105).

Entendemos que el corazón de la crítica de Rancière apunta al siguiente punto: el esbozo althusseriano, al entender la pluralidad de tiempos en estrecha relación con los diferentes niveles de la estructura social, otorga un tiempo propio (relativamente autónomo) a cada uno de ellos, configurando una suerte de división y distribución social de los tiempos que separa y delimita el tiempo de cada instancia, a la vez que habilita sus jerarquías. Si consideramos que cada instancia para Althusser implica una práctica que tiene una función social y una lógica específica, la autonomía de la práctica teórica, divide en definitiva dos formas de tener parte en este reparto social del tiempo: el tiempo de aquellos que no se dan el tiempo de la teoría, quienes viven en el tiempo de la ideología (los productores, dirigentes, los estudiantes del 68, las masas, etc.), y el tiempo de la práctica teórica, el tiempo propio de los intelectuales, los grandes héroes²⁰ de la clase obrera (Lenin, Mao), capaz de alzarse a un conocimiento de la “eficacia de la estructura” y del “presente de coyuntura”.

De este modo, podríamos pensar que para Rancière la concepción de tiempos plurales en Althusser se inscribe en un dispositivo “teoricista” que separa y jerarquiza el tiempo de la teoría, siendo funcional al corte entre ciencia/i ideología. Su consecuencia es, por un lado, un desdobra-

20 Rancière señala que:

no es de extrañar que la reflexión althusseriana para constituir las categorías de una historia sin sujeto se acompañara de una incesante valoración de la *singularidad*. La percepción misma de la política leninista pasa por ahí. Si el leninismo puede mostrar la dialéctica marxista en acto, es al precio de ser pensado como una ciencia singular de la contradicción, donde la relación con las masas desaparece por completo detrás del trabajo de un héroe solitario. [...] Esa valoración de la singularidad del corte, del descubrimiento encontrará su expresión caricaturesca en los textos posteriores a Mayo, en los que Althusser fingirá descubrir a través de los azares de su investigación y propondrá, como riesgosa hipótesis, lo que la acción de las masas habrá puesto ante los ojos de todos: la función de la escuela como aparato ideológico del Estado (2014b 107-109).

miento de la *praxis* política en términos de saber e ignorancia, recayendo en los efectos reactivos que hacen del althusserismo “un mecanismo que indefinidamente censuraría las consignas de la revuelta en nombre de una instancia representada por un grupo de intelectuales” (Rancière 2014b 131). Por otro lado, la pluralidad de tiempos, al relacionarse con el tiempo propio de las distintas instancias de la estructura, garantiza la distinción y autonomía relativa, configurando así una distribución social de los tiempos –una dimensión vertical del tiempo– que localiza a los actores sociales en sus respectivos lugares, funciones y temporalidades, y reforzando la división entre los intelectuales y las masas.

3.2. Materialismo vs. Idealismo: la lucha de clases en la teoría como *continuum* de la historia

En articulación con este primer punto crítico creemos que es posible recuperar otros dardos que Rancière dirige contra la comprensión de la historia que supone la filosofía de su maestro. A pesar de haber planteado la necesidad de una historia materialista, capaz de atender a las discontinuidades y a la singularidad de la coyuntura, Rancière sostiene que Althusser termina proponiendo un modelo especulativo y ahistórico que concibe la lucha de clases como un eterno y continuo combate entre materialismo e idealismo. Este reparto se funda en una concepción representacionista de los discursos y las palabras, incapaz de dar cuenta de sus inserciones reales en los contextos específicos de las luchas sociales. Para Rancière ambos puntos tienen como consecuencia la invisibilización de las relaciones materiales de poder, el funcionamiento específico de los “aparatos ideológicos” y las prácticas discursivas en que se juegan las formas de dominación y las revueltas en la historia. Si bien estos puntos críticos se despliegan en los distintos recorridos que Rancière traza a lo largo de los capítulos, para exponerlos proponemos retomar como eje la lectura asistemática que realiza de la *Réponse à John Lewis* de Althusser²¹, ya que en ella estas críticas se encuentran condensadas.

Recordemos que Rancière presenta *La lección de Althusser* como un extenso comentario a este texto, donde el problema de la historia cobra

21 La traducción al español lleva por título Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis (1974).

centralidad. El libro de Althusser publicado en 1973 se compone de tres artículos. El primer de ellos, “Respuesta a John Lewis” apareció en la revista inglesa *Marxism Today* como réplica del artículo “The Case Althusser”, publicado en la misma algunos meses antes. Althusser aprovecha la ocasión de responder a las críticas que Lewis le había propinado para atacar la comprensión idealista de la historia que el “humanismo teórico”²² supone y contraponer su propuesta de la historia como un “proceso sin Sujeto ni fines” (categoría que intenta aclarar en el segundo capítulo del libro, que es un breve apéndice a la primer parte). Por último, en el tercer escrito, “Sobre la crítica del culto a la personalidad”, Althusser propondrá un análisis de la “desviación estalinista” en la historia del movimiento obrero. En este sentido, el libro conjuga una primera parte de discusión y exposición teórica, y un segundo momento de reconstrucción y análisis histórico en torno a un problema importante en la coyuntura del marxismo posestalinista²³.

En la primera parte del texto Althusser organiza y escenifica el debate con Lewis en torno a la disposición de las tesis “idealistas” y sus contrarias “materialistas”. A la posición de Lewis, que resume en tres afirmaciones: “El hombre hace la historia”, “El hombre hace la historia ‘trascendiendo’ la historia” y “El hombre conoce solo lo que hace”, contraponen las siguientes tesis: “Las masas hacen la historia”, “La lucha de clases es el motor de la historia” y “Solo se conoce lo que *es*”. Para Althusser en la confrontación entre estos enunciados hay dos cuestiones en juego: el desplazamiento de una manera idealista de concebir la historia, hacia una propuesta propiamente materialista (sus tesis articulan la idea de historia como proceso sin Sujeto) y los efectos en la *praxis* política que se derivan de las tesis. En definitiva, el problema con el humanismo de Lewis no es solo su falta de anclaje teórico en la propuesta de Marx, sino que sus efectos son desposesivos para las masas en la lucha de clases.

22 En toda la discusión también puede advertirse cómo Althusser utiliza la figura de Lewis para discutir más bien con ciertas posiciones de Jean-Paul Sartre.

23 Es preciso tener en cuenta que en 1973 ve a la luz en Francia la publicación de Archipiélago Gulag del escritor Aleksandr Solzhenitsyn, texto que denuncia en carne propia el sistema de represión política de la URSS y la realidad de los campos de trabajos forzados y “reeducación” conocidos como Gulags. La publicación de este texto provocará una gran conmoción general en la opinión pública, y al interior de las izquierdas llevará a repensar y poner en el centro de la discusión el modelo estalinista y la indiferencia, justificación o apoyo de los partidos comunistas occidentales al mismo.

En la primera tesis de Lewis, Althusser considera que tenemos la “vieja canción” idealista que hace del hombre el sujeto de la historia y dueño de una libertad absoluta para “crearla”. Si bien el enunciado althusseriano –“Las masas hacen la historia”– parecería proponer otro sujeto a la pregunta ¿quién hace la historia?, lo cierto es que su articulación con las otras tesis permite entender que ha desplazado este interrogante. Esta pregunta supone, según Althusser, la posibilidad de un sujeto autónomo y creador, que no es sino una versión idealista con resabios teológicos del Dios creador. Las masas, en cambio, “son capas y categorías sociales explotadas, agrupadas alrededor de la clase explotada capaz de reunir las y ponerlas en movimiento contra las clases dominantes” (Althusser 1974 30). No son propiamente el sujeto de la historia, sino que su misma existencia y posibilidad de acción se da en un proceso de múltiples determinaciones cuyo “motor” es la lucha de clases (segunda tesis). De este modo, Althusser prioriza la lucha y el conflicto como proceso de constitución de las masas en tanto actor político, ahora bien, la lucha de clases es un proceso que “no se desenvuelve en el aire”, sino a partir de las bases materiales de las relaciones de producción y las formas de explotación y dominación que implican.

Por último, la tercera tesis de Althusser, “Solo se conoce lo que es”, introduce otro desplazamiento. En primer lugar, la tesis es presentada como la tesis materialista fundamental: “primacía del ser sobre el pensamiento” (Althusser 1974 39). Una de sus consecuencias principales es que, a diferencia de la tesis de Lewis –inspirada en Vico, que sostenía que los hombres conocen mejor la historia que la naturaleza, porque ellos la hacen–, la tesis materialista afirma que la historia es aún más difícil de conocer. ¿Por qué?

Porque las masas no tienen con la historia la misma relación *práctica directa* que tienen con la naturaleza (en el trabajo de la producción), porque están siempre separadas de la historia por la ilusión de conocerla, puesto que cada clase explotadora dominante les ofrece “su” explicación de la historia, bajo la forma de su ideología que es dominante (Althusser 1974 39).

En relación con la historia, las masas se encuentran siempre separadas por la “pantalla ideológica” que les da la “ilusión” de conocerla, “conocimiento” que no es sino la reproducción de las razones de la clase dominante. Rancière destaca que aquí Althusser reintroduce el

corte entre ciencia/i deología y su función epistémico-política: puesto que la historia es más difícil de conocer que la naturaleza, producto de las nieblas ideológicas, es necesaria la “intervención filosófica”, el auxilio de la práctica teórica, es decir, que las luchas plebeyas deban subordinarse al poder de los especialistas, que deban esperar el tiempo autónomo de la práctica teórica.

Ahora bien, como anticipamos, la crítica de Rancière a la *Réponse à John Lewis* no se restringe meramente a este aspecto, sino que considera que aquí Althusser vuelve a proponer un esquema especulativo y a-histórico desde el cual se juzga la historia de la lucha de clases del pasado y del presente. Rancière evidencia esto mostrando cómo, en sus diversos textos canónicos e intervenciones coyunturales, Althusser se esfuerza por delimitar en cada momento histórico una línea de demarcación entre las posiciones materialistas e idealistas como grilla omnipresente en sus análisis teóricos/históricos. Esta distinción tiene como objetivo, en el proyecto althusseriano, depurar al marxismo de todo resabio idealista, neutralizando sus efectos políticos: “La filosofía deviene política repitiendo el gesto intemporal del materialismo contra el idealismo” (Rancière 2014b 171).

En la *Réponse à John Lewis* esto aparece con mucha claridad; toda la discusión se escenifica y gira en torno a las “malas” tesis idealistas y sus respectivas correcciones materialistas. Rancière señala que al momento de cuestionar las consecuencias políticas del “humanismo”, Althusser lejos de explorar y detenerse en los efectos concretos y prácticos, por ejemplo, de las posiciones de Sartre, propone una especulación que prevé los efectos “verosímiles” e “imaginarios” de estas posiciones como continuidad del humanismo burgués del siglo XVIII (2014b 80). El principal problema es que este esquema interpretativo lejos de atender a las discontinuidades, a la singularidad de las coyunturas históricas y al contexto específico en los que se insertan las filosofías “materialistas” o “idealistas”, produce un efecto a-histórico de eterno retorno: la historia de la lucha de clases se vuelve en Althusser la repetición del mismo error (y su corrección erudita) encarnados por distintos nombres²⁴: “Para

24 En los escritos de Althusser los nombres en los que se encarna el idealismo a combatir a lo largo representan los múltiples desvíos del marxismo: historicismo, izquierdismo, humanismo, subjetivismo, economicismo, etcétera.

repetir en cada coyuntura político-ideológica el reparto entre el idealismo y el materialismo, debe poner en escena la simple oposición entre tesis que supuestamente ayudan o contrarían al conocimiento, en lugar de la complejidad de los retos políticos reales (2014b 175).

Rancière considera que estos problemas aparecen de manera ejemplar en el artículo “Sobre la crítica del culto a la personalidad”. Como señalamos anteriormente, en este texto Althusser busca elucidar las causas de la “desviación estalinista”. Rechaza de principio que esta se puede reducir y explicar, como se pretendió en el XX congreso del PCUS de la mano de Kruschev, apelando al concepto de “culto a la personalidad” (inexistente en la teoría de Marx y concepto que remite al “humanismo teórico”). La tesis de Althusser es que la “desviación estalinista” debe ser comprendida en términos de adopción de una ideología burguesa: el binomio humanismo-economicismo²⁵, que constituyó una suerte de “revancha póstuma” de la tendencia economicista de la II Internacional que el mismo Lenin combatió. Todo el análisis del texto redundaba en sostener esta idea. El problema del estalinismo es comprendido como la infiltración de una posición idealista/burguesa dentro del comunismo soviético, posición que, dada su hegemonía, condujo a una determinada “línea” en la lucha de clases durante más de 30 años. Althusser afirma:

Lo primero que hay que hacer es ver si ella [el binomio humanismo-economicismo] no está “en vinculación con alguna vieja corriente del socialismo”. No por un vulgar “historicismo”, sino porque existe una continuidad, en la historia del movimiento obrero, de sus problemas, de sus contradicciones, de sus soluciones correctas, y por lo tanto también de sus desviaciones, en función de la continuidad de una misma lucha de clase contra la burguesía, de una misma lucha de clase. Es en esta continuidad como se fundan las “revanchas póstumas” o los “resurgimientos” (1974 99).

25 “Y es muy cierto que la ideología burguesa es fundamentalmente economicista, que el capitalismo considera todo desde el punto de vista de las relaciones mercantiles y desde el punto de vista de las condiciones materiales (las mercancías que son medios de producción) que le permiten explotar esta ‘mercancía’ tan particular que es la fuerza de trabajo obrero. O sea desde el punto de vista de las técnicas de extorsión de la plusvalía [...] Pero también es cierto, al mismo tiempo, que el reverso orgánico, la ‘cobertura’, la coartada y el ‘punto de honor’ obligados de este economismo son el humanismo o liberalismo burgués, puesto que tienen sus bases en las categorías del Derecho burgués” (Althusser 1974 95).

Luego de citar este párrafo, Rancière sostiene:

Texto ejemplar: no bien interviene la lucha de clases, todo el sistema de lo heterogéneo, la teoría de la historia discontinua y del “momento actual” se desvanece. Queda la transhistórica continuidad de un sujeto y sus predicados [...] Althusser quiere una historia discontinua, sin sujeto ni Fines. Pero también quiere una filosofía que, en cada objeto y en cada circunstancia pueda distinguir al *idealista* del *materialista*, al *proletario* del *burgués*, al *exacto* del *desviante*. Entonces tiene que hacer desfilar a toda una procesión de sujetos cuya realidad empírica es la encarnación de un concepto: el Movimiento Obrero, el Partido, la Clase Obrera, el Marxismo-leninismo, etc. (2014b 278, 279).

En este pasaje quizás tengamos las pistas principales para entender por qué Rancière considera que la apuesta por los tiempos múltiples termina por difuminarse en el ejercicio de la historia de su maestro. En efecto, al pensar la “desviación estalinista” como un resurgimiento de la tendencia idealista de la Segunda Internacional, fundado en la “continuidad” de “una misma lucha de clases”, que se juega entre las “soluciones correctas” (materialismo) o las desviaciones (idealismo), Althusser parece leer la historia a partir de un esquema transhistórico que disecciona en cada momento la *corriente* materialista y la idealista, encarnadas en su devenir por diferentes figuras. Toda su lectura respecto al estalinismo, en este texto, constituye un esfuerzo por hacerlo entrar en un reparto intemporal, como el Otro idealista que la filosofía materialista combate. Sobre el final de la cita vemos cómo Rancière pone en evidencia el “hegelianismo” que supone este ejercicio de la historia, donde podríamos señalar que Althusser termina replicando las dos marcas del tiempo que su esbozo había criticado. La historia de las luchas de clases pierde su espesor y complejidad para reducirse, en definitiva, a una dialéctica continua entre las posiciones materialistas e idealistas, donde en cada presente histórico sería posible hacer un “corte esencia” que nos dé las expresiones contemporáneas de este reparto.²⁶

26 Para Rancière este ejercicio de la historia se funda en una comprensión representacionista de las palabras y los discursos: al pensar cada coyuntura histórica en términos del esquema materialismo/idealismo, Althusser reenvía la materialidad de las luchas discursivas reales a un reparto donde las palabras y los discursos representan inequívoco-

3.3 Historizar la materialidad de las ideologías de la revuelta

Algunos pasajes de *La lección de Althusser* permiten vislumbrar que la crítica a su maestro va acompañada por la propuesta (generalmente implícita y aún incipiente) de cierto programa de investigación histórica que marcará el itinerario posterior de Rancière. En este sentido, el capítulo “Lecciones del humanismo” resulta fundamental. Allí, para salir del esquema althusseriano, Rancière va a desplazar el debate teórico del humanismo a un tratamiento histórico: antes que definir en la teoría el sentido, alcance y efectos del “humanismo”, se trata de analizarlo como una ideología práctica/política bajo el interrogante de qué “partidas” ha jugado en los contextos específicos de la lucha de clases.

Esto le va a permitir revisar la crítica al concepto de “hombre” que realiza Althusser en la *Réponse à John Lewis* que, como vimos, opera siempre como mecanismo de dominación que encubre la realidad de las posiciones sociales. En este punto, remitiendo a algunos aspectos de la lectura que Michel Foucault venía proponiendo en sus cursos del Collège de France por esos años²⁷, Rancière busca desarmar la argumentación althusseriana contra Lewis, señalando que el “humanismo burgués” –por ejemplo, en Bentham–, lejos de postular una tesis sobre el sujeto de la historia (“el hombre hace la historia”), sostiene cierta idea de naturaleza humana como “ser sensible”, que debe ser asistida, formada, encauzada, para lo cual es indispensable la vigilancia y el dominio sobre ella²⁸. A contrapelo de lo que sostiene Althusser sobre el humanismo burgués, Rancière afirma que: “La burguesía siempre ha cantado a los trabajadores la misma canción: la de su impotencia, la de

camente posiciones materialistas o idealistas: “Althusser permanece encerrado en la vieja concepción metafísica [...] Las palabras no son para él elementos de prácticas discursivas articuladas con otras prácticas sociales, sino representaciones de las condiciones de existencia” (2014b 256). En este sentido, la condena de Althusser a los discursos “humanistas” utilizados en las luchas sociales supone una comprensión del lenguaje que deja de lado las formas específicas de su inserción en un contexto de luchas, estrategias y poderes. Esta visión le impide pensar el poder de las prácticas discursivas, su dimensión pragmática y performativa, y mantiene atadas a las palabras a un juego de representaciones: aquellas que representan al idealismo contra las del materialismo revolucionario. 27 Rancière parece estar retomando estas cuestiones de los cursos titulados “La sociedad punitiva” (1972-1973) y el “El poder psiquiátrico” (1973-1974).

28 “El hombre de la burguesía no es fundamentalmente el sujeto triunfador del humanismo, es el hombre de la filantropía, las humanidades y la antropometría: el hombre que uno forma asiste, vigila, mide” (Rancière 2014b 41).

la imposibilidad de que las cosas sean distintas, la de su incapacidad, en cualquier caso, para transformarlas” (2014b 244).

Para defender esta idea recurre al trabajo que desde hace algunos años venía llevando a cabo con los archivos y reconstruye brevemente las tensiones de la lucha discursiva entre obreros, patrones y funcionarios del Estado que tuvieron lugar a hacia 1831, puntualmente a partir de la Revolución de los *Canuts*²⁹. Recupera breves trazos de estos intercambios para destacar que no es posible adjudicar al discurso de la burguesía, la igualdad y la omnipotencia de los proletarios en tanto hombres, sino justamente lo contrario. En la ideología y discurso “humanista” burgués, el “hombre” siempre se desdobra: es *necesario* que existan dominados y dominadores, hay hombres (proletarios) que dependen de otros (burgueses), y que necesitan estar subordinados para llegar a ser plenamente hombres.

Al mismo tiempo, Rancière muestra cómo el naciente movimiento obrero francés opondrá otra idea de “hombre”, de “libertad”, de “derecho” y de “fábrica” torsionando los sentidos de estas palabras³⁰. Rancière recupera y traza algunas de las formas y estrategias de lucha donde los trabajadores apelan discursivamente al “hombre”, para ser reconocidos en un plano de igualdad con sus patrones. Sostiene que, en estas intervenciones obreras, la pretensión de ser considerados “hombres” con todas las prerrogativas (materiales, jurídicas y simbólicas) que se le atribuyen, y no como meros trabajadores, jugó un rol clave en estos momentos de la lucha obrera y en el trazado de los caminos de la emancipación: “la reivindicación de la calidad de hombres es el rechazo de ese poder de calificar a los obreros que se atribuyen los amos” (2014b 242). Es decir, que en el terreno específico de la lucha de clases la apelación al “hombre” constituyó una forma de contrapoder: el lenguaje del “humanismo” fue utilizado para afirmar una igualdad de capacidad y reclamar una serie de derechos que suponían un recha-

29 Se trata de una de las primeras revueltas de los trabajadores de la seda en Lyon, que se dio los días 21 y 22 de noviembre de 1831, fecha que marca para muchos un hito en la constitución de la clase obrera francesa.

30 “Todo se zanja no entre las palabras (el hombre a la derecha, las clases a la izquierda) sino en las palabras, en sus inversiones y torsiones; dialéctica salvaje donde los teóricos de la revolución no siempre se hallan, máxime porque, desde luego, el corte nunca es sencillo” (Rancière 2014b 252).

zo a la ideología burguesa que desdoblaba la humanidad entre amos y esclavos, entre capaces e incapaces.

A la condena de Althusser al “humanismo”, basada en sus efectos previsibles, Rancière opone una mirada que atenta contra cómo los discursos o las ideologías pueden jugar distintos roles en contextos específicos de lucha de clases y tener efectos materiales en la transformación del orden social. Las palabras no representan inequívocamente una misma cosa. Por ejemplo, la palabra “libertad” adquiere un sentido distinto y antagónico en el discurso de los proletarios: “Para los obreros, la libertad es ir a trabajar donde quiere. Vender su fuerza de trabajo a un precio justo, irse del taller con sus compañeros si se les niega ese precio justo” (2014b 234). Tampoco el ámbito del derecho puede pensarse unilateralmente como campo de la dominación ideológica de la burguesía, sino como un campo de disputa: si el derecho burgués “borra las relaciones de clase no es por natural disimulo, tampoco lo es de acuerdo a la mera evolución de las relaciones de producción; lo hace porque los obreros lo compelen a ello” (*Id.* 236). Rancière señala que el reclamo de la “igualdad jurídica” va a permitir al gremio de los sastres no solo una demanda de integración al orden existente, sino imaginar y formular en 1833 el ideal de autonomía obrera, es decir, una forma de concebir la organización del trabajo que prescinda del amo. A la organización de la “fábrica” regida según la lógica capitalista (despotismo, jerarquía, fragmentación y explotación), los obreros oponen otra noción de fábrica “fundada en la comunidad de trabajadores, que impone sus propios ritmos de trabajo, su organización sin jerarquía, y su comercio sin secreto” (*Id.* 250).

En esta breve reconstrucción Rancière pone en juego ciertos aspectos que indican otro modo de trabajar en relación con la historia. En primer lugar, se trata de salir de un esquema que presupone que “sólo los burgueses piensan y que, hasta que los proletarios no hayan sido instruidos por la ciencia de los intelectuales, el hombre, el derecho o la libertad de la que ellos hablan no son más que la expresión, en el mejor de los casos invertida, de las relaciones de dominación que padecen” (2014b 234).

Esto supone desarticular el esquema dicotómico planteado entre Ciencia/Ideología para reivindicar las formas de saber concretas que surgen de la lucha misma, en las prácticas que llevan adelante los pro-

prios oprimidos: “¿Acaso las masas no tienen cierta relación directa con la historia en la persona del señor feudal, del cobrador de gabelas, del capataz o del agente de policía, o en la experiencia práctica de la faena y las novatadas, de la opresión y la explotación?” (2014b 54). Para ello, Rancière va a adoptar un punto de partida distinto que no va a abandonar: la capacidad de los plebeyos para apropiarse de armas y saberes que se van creando y poniendo en juego en distintos momentos de la lucha de clases³¹.

Un segundo aspecto a destacar tiene que ver con la atención a la dimensión estratégica y pragmática de las prácticas discursivas y su relación con otras prácticas. Ello implica también una crítica al concepto althusseriano de ideología, y un intento de re-inscribirlo en otro ejercicio de la historia. Lo que se juega en este punto es un rechazo de una teorización general sobre la ideología, para atender a cómo estas “adquieren cuerpo y surten efectos en el orden social” (Rancière 2014b 16). Es decir, a cómo funcionan estratégicamente en las luchas concretas. En este sentido, Rancière rescata la noción de “aparatos ideológicos” esgrimida en el famoso artículo de Althusser³²; señala que la problemática que supone expresa una ruptura con la posición teorícista y una apertura a explorar las diversas formas en que las ideas adquieren materialidad en su vinculación con prácticas, instituciones y aparatos de poder. El problema que ve aquí es que el propio Althusser se encarga de volver a inscribirlas en el corte entre ciencia/ideología. En efecto, si bien la noción de ideología es comprendida en sus diversas formas

31 Como señala Bosteels (2011), para los que buscan continuidad en la obra de Rancière, en La lección de Althusser ya aparece esbozado en términos maoístas, lo que luego a partir de su encuentro con Joseph Jacotot llamará el presupuesto de la “igualdad de las inteligencias”: “La tesis de Mao es esta: los inteligentes son los oprimidos, y de su inteligencia nacen las armas de su liberación [...] Se trata en gran parte de una nueva tesis, opuesta en cualquier caso, a toda la tradición kautskista, que se funda en la incapacidad de las masas para elevar su inteligencia” (Rancière 2014b 65, 66).

32 De hecho, el concepto de “aparatos ideológicos” aparece formulado por Rancière en su artículo publicado en 1970 pero escrito un año antes. Texto que, si confiábamos en esta cronología, es anterior al emblemático artículo de Althusser donde acuña esta noción. Luego de criticar la noción de ideología althusseriana, Rancière sostiene:

Solo se puede dar un estatus objetivo a las ideologías pensándolas en función de la lucha de clases. Esto implica que la ideología no solo existe en los discursos tampoco existe solo en los sistemas, de imágenes y señales, etc. El análisis de la universidad nos ha demostrado que la ideología de una clase existe, principalmente, en instituciones, en eso que podemos llamar *aparatos ideológicos*, con el sentido de aparato del Estado que emplea la teoría marxista” (2014b 378).

de inserción en aparatos, instituciones y prácticas, toda ideología sigue siendo mecanismo de la dominación que condena a los sujetos a tener una relación “imaginaria” con sus propias condiciones de existencia. El funcionamiento de la ideología, la interpelación especular entre sujeto/Sujeto constituye la estructura formal y omnihistórica de toda ideología: “La problemática de los aparatos ideológicos del Estado es colocada al lado de un análisis de la estructura eterna de toda ideología. En lugar del análisis del funcionamiento del aparato religioso, tenemos un extraordinario análisis intemporal de la ideología religiosa” (*Id.* 210).

En el ejercicio de la historia que llevará más adelante Rancière en sus artículos de *Les révoltes logiques* o en *La noche de los proletarios*, se trata más bien de ver cómo operan las “ideologías” en coyunturas concretas antes que cuestionarlas por su contenido “idealista”. En este sentido, más que plantear la oposición teórica entre idealismo y materialismo como una dicotomía atemporal para leer la historia de las luchas y sus desvíos, a Rancière le interesa ver su inserción en un mapa específico y sus efectos prácticos y políticos. Para ello es preciso partir de una concepción de las ideas no como representaciones falsas o verdaderas de la realidad, sino de su dimensión pragmática y atender a su inserción en un contexto de relaciones de poder específicas. Esto abre otras preguntas, por ejemplo, “¿qué significa para los teóricos socialistas hacia 1900 utilizar de forma masiva filosofía idealistas?”. Rancière señala el caso del bergsonismo de Georges Sorel, quien se valió de esta filosofía “idealista” para plantear que la positivización de la ciencia marxista constituía un recurso de poder de las burocracias partidarias, que reemplazaba la idea de autoemancipación obrera por la sumisión de las masas a los *dictum* de una minoría. “En muchos lugares, frente a un discurso marxista transformado en un discurso del orden, encontramos prácticas de subversión que se apoyan en teorías idealistas” (2014b 312).

A modo de conclusión

Para intentar dar un cierre provisorio al presente escrito proponemos retomar algunas de las conclusiones que podemos sacar de ambos apartados y esbozar algunas diferencias respecto al modo de entender y trabajar las temporalidades plurales en cada autor. Poco podremos

avanzar aquí respecto al trabajo con la pluritemporalidad que propondrá Rancière, ya que el mismo tiene lugar en un periodo posterior al aquí estudiado, no obstante, aventuraremos algunas ideas que motivarán pesquisas futuras destinadas a examinarlas, revisarlas y profundizarlas.

Nuestra propuesta era volver a pensar el vínculo de Rancière con Althusser a partir del problema de la historia y el tiempo histórico. Luego de nuestro recorrido, podríamos sostener que en este terreno difícilmente pueda hablarse de una lisa y llana ruptura, sino más bien de ciertas herencias, huellas y trazos comunes, como también de rechazos, herejías y re-inscripciones. La tensa conjunción “herencia herética” intenta dar cuenta de esta complejidad.

Entendemos que Rancière, luego de alejarse del althusserismo hacia los años 70, buscó reinscribir ciertas intuiciones y apuestas de su maestro en otro programa de investigación. En la primera mitad de nuestro trabajo intentamos mostrar cómo la crítica a un tiempo histórico continuo y homogéneo fue una de las herencias que más hondo caló en su trayectoria posterior. Al igual que su maestro, Rancière considera que la noción del tiempo con la que trabajan las tradiciones historiográficas dominantes no permite pensar la singularidad de la coyuntura, la emergencia del acontecimiento como entrelazamiento de tiempos múltiples, sino que en definitiva terminan proponiendo una sustancialización del tiempo y las subjetividades, incapaz de dar cuenta de las dinámicas imprevisibles y “anacrónicas” que implican los procesos de subjetivación y la conflictividad en la historia. Vimos que en su crítica al modelo temporal de *Annales* Rancière recupera el nudo central de la crítica de Althusser al tiempo hegeliano. La neutralización del anacronismo por parte de Febvre supone la postulación narrativa de un modelo uniforme y homogéneo del tiempo que hace que todos los sujetos, ideas, afectos y acciones sean contemporáneas a un mismo presente, a una misma época. El tiempo de la totalidad social opera como principio trascuenta que determina un campo de lo posible y lo imposible, fijando cierta necesidad histórica: la imposibilidad, por ejemplo, de que Rabelais haya sido un creyente más, dado que la pertenencia a su época lo hizo necesario. En Althusser, la idea de múltiples líneas temporales sobredeterminadas en la complejidad del “momento actual” hacen del presente siempre tiempo contingente.

te. En este punto, la categoría de sobredeterminación, si bien atiende a las múltiples determinaciones que suponen el complejo juego de las estructuras, también permite pensar su carácter no saturable (el exceso de la estructura) y, en ese sentido, una historia abierta a la categoría de posibilidad. Este sin duda es uno de los alientos que Rancière seguirá los años posteriores: “He querido oponer una topografía de los discursos y posiciones posibles a las concepciones teleológicas de la evolución histórica [...] oponer la topografía de los posibles a los pensamientos de los fines o el fin de la historia, tal es el esfuerzo que he intentado llevar sin cesar” (2014b 16).

Ahora bien, a partir de lo explorado en la segunda parte del escrito, podemos marcar algunas diferencias importantes que emergen entre ambos programas de investigación respecto a la pluritemporalidad histórica.

En primer lugar, cabe destacar que en el proyecto de Althusser hay sobre todo una preocupación teórica, donde el “esbozo” queda finalmente como un armazón teórico y que no es aplicado al ejercicio de la historia. En Rancière, en cambio, tendremos en cierto sentido lo contrario: su pensamiento sobre la temporalidad plural en la historia es inseparable de sus escritos históricos y raramente es expuesto independientemente de ellas³³.

En segundo lugar, en la propuesta de Althusser los tiempos múltiples se vinculan con los niveles de la estructura social y su sobredeterminación en una coyuntura, en cambio, en el trabajo histórico de Rancière hay más bien un ejercicio arqueológico-cartográfico que intenta mapear la coexistencia de diversas tramas temporales que se tejen en la vida social, los encuentros y choques específicos *entre* el tiempo de la política, del trabajo, de la economía, del arte, de la ciencia, el ocio, etc. Este ejercicio claramente se opone a los límites marcados por la autonomía de las instancias y la idea de tiempo propio de cada una de ellas, y busca pensar más bien las tensiones y dinámicas que se dan en

33 En algunas conferencias, entrevistas y artículos, Rancière se ha detenido en mayor o menor medida a exponer su modo de trabajar con las temporalidades. En este sentido, cabe destacar *Tiempos modernos*, libro que compila algunos de estos momentos, o su conferencia recientemente publicada como artículo “Anachronism and the Conflict of Times”, en la que brinda algunas pistas claves en relación con su trabajo con la temporalidad (Rancière 2020).

lo que luego llamará “repartos de lo sensible”. Como ya puede apreciarse en *La lección de Althusser*, Rancière se distancia en gran medida del lenguaje estructuralista y psicoanalítico, y también del conjunto de distinciones claras entre las instancias y las dicotomías (ciencia/ideología, materialismo/idealismo) que percibe como los límites del althusserismo.

Por último, si Althusser sostenía la no-contemporaneidad de la estructura como posibilidad de un saber sobre el futuro que permita la acción revolucionaria en el presente, atendiendo a las dinámicas de la coyuntura y sus posibilidades, a Rancière le interesa más bien explorar las condiciones de producción de subjetividades “anacrónicas” o no-contemporáneas que mezclan tramas temporales diversas. De allí que en su trabajo con la historia no solo va a enfatizar que los sujetos viven siempre *entre* distintos tiempos, es decir, que no pertenecen nunca a un tiempo homogéneo y contemporáneo, que marca y deja su huella en el conjunto de sus acciones, percepciones y pensamientos, sino que también se esfuerza por atender a las prácticas que conectando estas diferentes temporalidades re-dividen el tiempo del presente, re-configurando la distribución social de los tiempos. Estas son prácticas de reapropiación y torsión de las imágenes y palabras del pasado, las utopías y visiones del futuro, capaces de agrietar el tiempo presente, de producir formas de vida que se desplacen de la pertenencia a su tiempo.

En *La noche de los proletarios*, Rancière explora, por ejemplo, cómo la formación del movimiento obrero francés hacia mediados del siglo XIX supuso una ruptura con el tiempo normal que dividía entre las formas de vida productivas/reproductivas y las formas activas ligadas al pensamiento y a la acción política. Esta ruptura del tiempo normal implicaba entrelazamientos de temporalidades diferentes y distintos “usos” del tiempo: la apropiación del tiempo muerto en los intervalos del trabajo y de la noche destinada al descanso para entrar en la lectura y las ensoñaciones de la literatura antigua y moderna, para reunirse a hacer periódicos, poesías o discursos apropiándose de las marcas del lenguaje aquí encontradas. Temporalidad que se conectaba (y alimentaba recíprocamente) con otros tiempos: los tiempos de la *goguette* y el teatro, el tiempo de detención de las huelgas, el tiempo progresivo que proponían las religiones utópicas, el tiempo de ruptura abierto por

las jornadas de insurrecciones de julio de 1830, etc. En este sentido, podríamos pensar que en su trabajo con la historia, Rancière no se interesa meramente por constatar la existencia de tiempos plurales en una formación social, con decir que en la historia hay tiempos diferentes que coexisten en un presente, sino más bien por mapear cómo los repartos jerárquicos y “normales” del tiempo que designan lugares, roles y capacidades sociales pueden ser siempre re-divididos y alterados por prácticas diversas de los actores sociales que conectan líneas temporales diferentes.

Podríamos aventurar como hipótesis a examinar en futuras pesquisas que quizás los tiempos plurales son trabajados por Rancière como *disponibilidad* de una multiplicidad de elementos (palabras, signos, imágenes, ideas, objetos, etc.) pertenecientes a diversos tiempos que coexisten en el presente y que permiten a los sujetos conectar y hacer chocar estas líneas de temporalidades para abrir brechas en un reparto de lo sensible. Esta apuesta, desde nuestra perspectiva, es profundamente materialista, ya que destacaría que las temporalidades heterogéneas, que permiten a los sujetos escapar de la “pertenencia” a su tiempo, no se pueden esbozar teóricamente, como modelos ideales, ni están meramente dadas, sino que surgen a partir de prácticas que alteran, invierten, dividen los repartos temporales abriendo el campo de lo posible.

Bibliografía

Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*, trad. Martha Harnegger. México: Siglo XXI, 1967.

Althusser, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, trad. Santiago Funes. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.

Althusser, Louis. “El objeto de *El Capital*”. *Para leer El Capital*, L. Althusser y É. Balibar. México: Siglo XXI, 2004 [1967].

Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Barco, Román y Molina. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

Bosteels, Bruno. “Reviewing Rancière Or, the persistence of discrepancies”, *Radical Philosophy* 170 (noviembre/diciembre 2011).

Davis, Oliver. *Jacques Rancière*. Londres: Polity Press, 2010.

- Dosse, François. *Historia del estructuralismo. El campo del signo 1945-1966*, trad. María del Mar Llinares. Madrid: Akal, 2004.
- Dosse, François. *La historia en migajas. De Annales a la nueva historia*, trad. Francesc Morató i Pastor. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2012.
- Ípola, Emilio de. *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Karsz, S. (comp.) *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna, 1970.
- Martínez Olgún, Juan José. “Sociedad e historia. a propósito de Althusser y el concepto de sobredeterminación”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 25 (2010). Universidad Complutense de Madrid.
- Morfino Vittorio. *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodeia, 2014.
- Morfino Vittorio. “Sobre la no-contemporaneidad: Marx, Bloch, Althusser”, *Demarcaciones* 6 (2018) Pensamiento crítico y marxismo en América Latina.
- Rancière, Jacques. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, trad. Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- Rancière, Jacques. “Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien”, *L’inactuel* 6 (1996): 53-68.
- Rancière, Jacques. *La noche de los proletarios*, trad. Emilio Bermini y Enrique Biondini. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Rancière, Jacques. *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, trad. Javier Bassas Vila. Barcelona: Herder, 2011.
- Rancière, Jacques. *El método de la igualdad*, trad. Pablo Betesh. Buenos Aires: Nueva Visión. 2014a.
- Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*, trad. Agustina Blanco. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2014b.
- Rancière, Jacques. “Anachronism and the Conflict of Times”, *Diacritics* 48/2 (2020): 110-124.
- Ré, Carolina. “Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste”. *Asedio del tiempo: estudios políticos althusserianos*, eds. C. Collazo y N. Romé, 1ª ed. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2020.
- Ré, Carolina. “El régimen presentista del instante como configuración ideológica de nuestra coyuntura. Tiempo en pandemia y

temporalidad plural althusseriana”, *Demarcaciones* 9 Ciencia, filosofía y coyuntura en la pandemia capitalista, agosto 2021.

Romé, Natalia, “El puro verde es tan gris. Althusser y la crítica del Tiempo Absoluto”. *Asedio del tiempo: estudios políticos althusserianos*, eds. C. Collazo y N. Romé, 1ª ed. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2020.

Sánchez Estop, Juan. “Um corte sempre adiado (rupturas e continuidades entre Jacques Rancière e Louis Althusser)”, *A trabe de ouro: publicación galega de pensamento crítico* 97 (2014): 23-38.

Thompson, E. P. *Miseria de la teoría*, trad. Joaquim Sempere. Villa María: Eduvin, 2021.