

Entre Althusser y Foucault: la cuestión de la ideología en la obra temprana de Jacques Rancière

JUAN DIEGO GARCÍA, Instituto de Estudios Sociales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina
jdgar.92@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0557-464X>
DOI: 10.33255/26181800/2126

Resumen

El presente artículo examina el problema de la ideología en la obra temprana de Jacques Rancière, a partir de sus encuentros y desencuentros con Althusser y Foucault. En primer lugar, se reconstruye la crítica de Rancière a la teoría althusseriana de la ideología y el desplazamiento conceptual que propone respecto de esta. En ese movimiento, se muestra cómo la influencia de Foucault resulta clave para abandonar una concepción unilateral y reproductiva del funcionamiento de las ideologías. No obstante, lo cierto es que Rancière tampoco termina de plegarse al modelo de poder-resistencia que se juega en las tecnologías de poder. Esbozará, más bien, un proyecto destinado a investigar la «materialidad de las ideologías de la revuelta» en la historia del movimiento obrero, focalizando en prácticas de luchas y formas de experiencia no reductibles a un esquema estructura/superestructura, ni a ser leídas como reacciones frente a las omnipresentes y productivas técnicas de poder.

PALABRAS CLAVE: aparatos ideológicos, poder, revuelta, emancipación, prácticas discursivas

Para citación de este artículo: García, J. D. (2025). Entre Althusser y Foucault: la cuestión de la ideología en la obra temprana de Jacques Rancière. *Utopías. Segunda época*, 4, P. 1-19 . DOI: 10.33255/26181800/2126.

Between Althusser and Foucault: the Question of Ideology in the Early Work of Jacques Rancière

Abstract

This article examines the problem of ideology in the early work of Jacques Rancière through his encounters and divergences with Louis Althusser and Michel Foucault. First, it reconstructs Rancière's polemic with Althusserian theory and the conceptual shift it entails. In this movement, Foucault's influence proves crucial in moving beyond a unilateral and reproductive conception of ideology. Nevertheless, Rancière does not fully adopt the power-resistance framework characteristic of Foucault's technologies of power. Instead, he outlines a research project on the "materiality of the ideologies of revolt" within the history of the workers' movement, focusing on practices of struggle and forms of experience that are irreducible both to the structure/superstructure model and to a purely reactive logic in relation to power.

KEYWORDS: ideological apparatuses, power, revolt, emancipation, discursive practices

Si consideramos desde una conceptualidad marxista, lo que intentado hacer es una reevaluación de la «ideología». Lo que Foucault y sus lectores biopolíticos han intentado es una reevaluación de las «fuerzas productivas».

RANCIÈRE, 2011, p.137

Introducción

En el itinerario intelectual de Rancière, probablemente las dos influencias contemporáneas más significativas sean las de Althusser y Foucault. Desde su ingreso en 1960 en la École Normale Supérieure hasta 1968, la estela althusseriana de la «lectura sintomática» de Marx, guiará su formación e indagaciones teóricas y algunas reflexiones de Althusser (2004) respecto al tiempo histórico también serán relevantes en su trabajo posterior¹. La ruptura con su maestro se solapa —entre otras

¹ Años más tarde, Rancière reconocerá esta deuda teórica: «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, 2014, p. 74).

cuestiones— con el encuentro con las obras y los cursos de Foucault, de quien Rancière destaca en diversas ocasiones la importancia para su pensamiento posterior:

Si entre los pensadores de esa época [1970] ha habido uno del que, en cierto momento, me sentí más cerca es Foucault. Hay algo del esfuerzo arqueológico de Foucault que caló en mí, la voluntad de pensar las condiciones de posibilidad de una u otra forma enunciativa y la constitución del objeto. (Rancière, 2011, p. 211)

En cierto sentido, la «filosofía» de Foucault (1992) que hurgaba en la «historia efectiva» de las prácticas, estrategias y los dispositivos de poder se tornará en una «caja de herramientas» fundamental para el trabajo con los archivos obreros que Rancière comenzará a partir de 1972. A pesar de esta fuerte impronta, en su primera etapa de trabajo con la *parole ouvrière*, Rancière continuará valiéndose del concepto de *ideología*, concepto vedado en el léxico foucaultiano.

Nos interesa, en el presente trabajo, revisar la problematización de la ideología en los primeros textos posalthusserianos de Rancière (1970, 1973), lo que supone detenerse en la crítica y el desplazamiento que propone respecto de la teoría de la ideología de Althusser (2010). Nos motiva marcar que este movimiento será acompañado por su encuentro con las investigaciones de Foucault (2016), en las cuales Rancière reconoce otro ejercicio de la filosofía, vinculado a los archivos históricos y con ciertas herramientas teóricas que permitían salir de una concepción unilateral y reproductiva del funcionamiento de las ideologías. A pesar de esta impronta, lo cierto es que tampoco termina de plegarse al modelo de poder-resistencia que proponía la analítica foucaultiana. Esboza, más bien, un proyecto destinado a investigar la *materialidad de las ideologías de la revuelta* en la historia del movimiento obrero, focalizando en prácticas de luchas y formas de experiencia no reducibles a un esquema estructura/superestructura, ni a ser leídas como reacciones frente a las omnipresentes y productivas técnicas de poder.

El recorrido que proponemos al lector es el siguiente. Primero reconstruiremos la problemática de la ideología a partir de escenificar un diálogo polémico Rancière-Althusser, donde leeremos la teoría de los aparatos ideológicos del Estado (AIE), como una reacción de Althusser frente a una impugnación primera del discípulo a su teoría «clásica». Veremos también cómo la propuesta de los AIE es evaluada como deficitaria por Rancière en *La lección de Althusser* (2014a). En un segundo momento, nos detendremos a mostrar la influencia de Foucault en la reelaboración teórica que Rancière emprende en su trabajo con los archivos históricos, sobre todo a partir de la analítica del poder y la crítica a la ideología que desarrolla en el curso *La sociedad*

punitiva (2016). Se examinará, por último, que el proyecto de Rancière de investigar las *ideologías de la revuelta* en *Les révoltes logiques* supuso también distanciarse de una concepción reactiva de las prácticas de resistencia como respuestas a los efectos del poder. En las conclusiones esgrimiremos algunas razones de por qué, para pensar las lógicas de la revuelta, Rancière continúa considerando a la categoría de ideología como un concepto operativo.

1. Althusser-Rancière: ideología, aparatos y lucha de clases

1.a. Crítica a la teoría clásica de la ideología de Althusser

En 1970 se publica en Argentina *Lectura de Althusser*, una célebre compilación de artículos realizada por Saúl Karsz (1970), que contiene el primer escrito posalthusseriano de Rancière: *Sobre la teoría de la ideología: política en Althusser* (1970). El texto constituye un examen crítico, por momentos mordaz, de la teoría de la ideología de su maestro. Atender, en este caso, a algunos pormenores de la génesis del texto y su posible circulación puede resultar significativo.

El artículo surge de un seminario dictado por Rancière en Vincennes en el primer semestre de 1969, al cual el propio Karsz asiste. Una vez finalizado el curso, este invita a Rancière a sistematizar sus ideas en un texto para la publicación argentina. Si bien este artículo recién aparecerá en Francia en 1973, el propio Rancière desliza la posibilidad de que Karsz en el 69 le haya enviado su escrito al principal interesado, es decir, a Althusser (Rancière, 2014a, p. 325). Esta posibilidad abre una pregunta/hipótesis un tanto interesante; ¿tuvo Althusser acceso a este texto al momento de estar trabajando con los manuscritos de *Sobre la Reproducción*² de los cuales extrae el material de *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1970)? ¿es posible re-leer su afamado artículo como una respuesta a la crítica de su discípulo? Si bien Althusser fecha la escritura de su texto en los meses de enero-abril de 1969 —lo que descartaría una influencia directa, dado que Rancière escribió su texto en junio—, no caben dudas de que hay una serie de ecos y resonancias entre ambos escritos que hacen fructífero dejar la pregunta abierta y aventurar a leerlos en diálogo.

En el artículo Rancière realiza un análisis de la teoría de la ideología de su maestro tal como es expuesta en algunos artículos de *Pour Marx* (1965) y en *Práctica*

² Estos manuscritos de Althusser fueron publicados póstumamente bajo el cuidado de Jacques Bidet en una edición que permite situar en un contexto más preciso algunas de las ideas del artículo sobre los AIE (Althusser, 2015). Para profundizar sobre este punto remitimos a la introducción y la nota editorial del texto.

teórica y lucha ideológica, publicado en 1966. Plantea que la noción de ideología de Althusser puede resumirse en dos grandes tesis: 1- La función de la ideología en toda sociedad es la de asegurar el lazo social, garantizando que cada individuo cumpla con su rol, su lugar e identidad en la estructura. 2- La ideología es una representación ilusoria/deformante de la realidad, a la cual es preciso oponer la ciencia, en tanto discurso verdadero/adecuado sobre la complejidad de la estructura social.

Rancière juzga que el desarrollo de la primera tesis supone una superposición de dos funciones de la ideología: la cohesión de los lazos sociales y el ejercicio de la dominación de clase. Dicha superposición yuxtapone dos tradiciones conceptuales heterogéneas: por un lado, la tradición sociológica de Durkheim y Comte; por el otro, la tradición marxiana, privilegiando la primera de ellas (Rancière, 1970). En efecto, en estos textos de Althusser, la ideología es concebida como un sistema de representaciones que revisten un carácter estructural y que son inconscientes para los individuos (la ideología aparece bajo la metáfora de la «atmósfera» omnipresente en los distintos niveles de la estructura), pero que determina sus formas de percepción de la realidad: una percepción «ilusoria», incapaz de captar el proceso objetivo de lo social. Estas formas ideológicas producen una aceptación «natural» del reparto de tareas y funciones sociales, y remiten en definitiva a la «opacidad» necesaria de toda estructura social, cuyas determinaciones objetivas permanecen en un nivel no-visible para la percepción cotidiana. El reconocimiento ideológico de los actores sociales es, entonces, un reconocimiento imaginario que es, al mismo tiempo, un desconocimiento del verdadero funcionamiento de la dinámica de las relaciones sociales. Por tanto, la ideología, tendría, en su generalidad la función de asegurar el lazo y la cohesión social; función que en las sociedades de clases supone «disimular» las contradicciones sociales estructurales, garantizando la reproducción y dominación de clase.

Esta concepción de la ideología como deformación necesaria o mistificada del vínculo social, se complementa con una segunda tesis, según la cual su principal antagonista es la ciencia. Rancière señala que la distinción ideología/ciencia reproduce «el espacio homogéneo» donde se reparten las dicotomías clásicas de la metafísica idealista: saber-no saber, verdad-falsedad, realidad-ilusión, y que esta distinción tiene un profundo carácter reaccionario en tanto subordina las fuerzas de la revuelta al *dictum* de la instancia de los sabios, los «portadores del saber», en definitiva, los intelectuales que representan la ciencia marxista (Rancière, 1970). Como se sabe, esta crítica a la posición de enunciación jerárquica del saber que instituye el reparto ciencia/ideología será uno de los principales aspectos cuestionados años más tarde en *La lección de Althusser*. Ahora bien, entendemos que, en su texto del 1970, la

crítica central apunta a señalar que la articulación de ambas tesis conduce a esbozar una teoría de la ideología incapaz de pensar la historicidad de las luchas como base material para la comprensión de lo ideológico.

En primer lugar, Rancière señala que el concepto de ideología como instancia estructural de lo social es definido «antes de que intervenga el concepto de lucha», con lo cual «la ideología no será planteada como el lugar de una división. Sino como una totalidad unificada por su relación con el referente: el todo social» (Rancière, 1970, p. 327). En efecto, la noción de lucha aparece en un momento lógicamente posterior, cuando irrumpe el otro de la ideología, es decir, la ciencia. Rancière considera que esto hace que el conflicto de clases aparezca «bajo una forma fantástica, fetichizada, como lucha de clase entre la ideología (arma de la clase dominante) y la ciencia (arma de la clase dominada)» (1970, p. 328). En su texto, se detiene a mostrar el funcionamiento y los efectos políticos reactivos de la articulación de las tesis althusserianas, especialmente a partir de la explicación y justificación de la posición que Althusser esgrime contra las demandas estudiantiles en su artículo *Problèmes étudiants*, donde la apelación a la distinción ciencia/ideología —pese a su pretensión crítica— termina dejando intacto el *statu quo* (jerarquías, procedimientos y divisiones de roles y tareas) de la «universidad burguesa».

Por otra parte, a la par de estos dardos críticos, Rancière formula algunas consideraciones que avanzan en una suerte de revisión del concepto de ideología. Vale la pena citar aquí dos momentos significativos:

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. (Rancière, 1970, p. 350)

En efecto, la ideología no es sencillamente un conjunto de discursos o un sistema de representaciones. No es lo que Althusser denomina, con un significativo término, una atmósfera. La ideología dominante es un *poder* organizado en un conjunto de instituciones (sistema de saber, sistema de información, etc.). (Rancière, 1970, p. 337)

Entendemos que en estos pasajes Rancière propone —al menos— dos desplazamientos respecto del concepto de ideología de Althusser. En primer lugar, un desplazamiento desde *la* Ideología hacia *las* ideologías, que rechaza entenderla como

instancia estructural de unificación del todo social (la ideología como «atmósfera» homogénea que permea todos los niveles) para pensar más bien en una pluralidad conflictiva de las ideologías en tensión y disputa. Este movimiento permite concebir lo social como espacio heterogéneo de división (lo que muchos años después tematizará bajo la noción de *partage du sensible*), y plantear el interrogante acerca de cómo funcionan las ideologías concretas, en sus formas de enfrentamiento y conflicto, sin la necesidad de remitir a una oposición entre ciencia/ideología, entre saber-no saber, sino en su inscripción en procesos de luchas sociales específicos.

El segundo desplazamiento opera entre una concepción de la ideología como sistema de representaciones imaginarias hacia una concepción material, donde aparece el concepto de «aparato ideológico» y la caracterización de la ideología como un «poder organizado» en sistemas que articulan saberes, discursos y prácticas. Esto indicaría la necesidad de pensar la articulación entre ideas y representaciones con instituciones, formas de organización, procedimientos, actos y estrategias. En resumen, ambos movimientos —apenas esbozados aquí— avanzan en la propuesta de pensar las ideologías como ejercicios de poder inscritos en prácticas y aparatos, con arraigo y efectos materiales concretos, siempre en función de la lucha de clases.

1.b. La «respuesta» de Althusser: aparatos Ideológicos del Estado y la materialidad de la ideología

Independientemente de si Althusser tuvo conocimiento directo o no de las críticas formuladas por Rancière, hacia fines de los años sesenta ya era plenamente consciente de las limitaciones de su primera teoría de la ideología y de la necesidad de desarrollar una concepción que enfatizara su dimensión material. Su afamado artículo *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, publicado en 1970, puede leerse precisamente como un esfuerzo en tal sentido.

Recordemos que en este texto el problema de la ideología se inscribe dentro de un campo canónico del marxismo: el problema de la reproducción social. Althusser propone aquí «agregar algo» a la teoría marxista y es justamente la noción de «aparatos ideológicos del Estado», que a diferencia del aparato represivo (policía, ejército, poder judicial) funcionan principalmente con ideologías en una multiplicidad de «instituciones precisas y especializadas»: escuela, familia, religión, medios de comunicación, sindicatos, partidos políticos, etc. (Althusser, 2010, p.155). Mientras los aparatos represivos son «públicos», los AIE son generalmente de índole «privada» y su rol principal es producir y reproducir las ideas y prácticas que aseguran el

dominio de las clases dominantes sobre el resto de la sociedad. De todos estos aparatos, Althusser subraya el papel del sistema escolar como institución fundamental dado que su carácter aparentemente neutral, legitimado y sistemático, permite la aceptación y naturalización práctica de la distribución desigual de los distintos roles y lugares sociales.

Lo cierto es que la introducción del concepto de AIE va a dotar de una dimensión material y práctica al concepto de ideología, uno de los puntos que Rancière reclamaba. Otro eco que puede percibirse entre ambos textos es que Althusser señala que este desplazamiento permite pensar a los aparatos ideológicos como los «lugares» de la lucha de clases (Althusser, 2010). En la nota al pie que acompaña esta afirmación reconoce la necesidad de profundizar este aspecto (que en el texto apenas se menciona) y se vale llamativamente de la misma cita de Marx (2008), extraída del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, que Rancière había utilizado para criticar el «olvido» de la lucha de clases en su teoría de la ideología previa³.

En el apartado más comentado del texto, «A propósito de la ideología», Althusser fórmula cuatro tesis articuladas: 1) La ideología no tiene historia, 2) La ideología es una «representación» de la relación imaginaria de los individuos y sus condiciones reales de existencia, 3) La ideología tiene existencia material, 4) La ideología interpela los individuos como sujetos.

Como señalan algunos comentaristas (Karczmarczyk, 2012; Terriles, 2011; Montag, 2009) con estas tesis Althusser se distancia de la teoría marxista clásica de la ideología, e incluso de algunas de sus propias ideas previas.

La primera tesis refiere al carácter estructural y necesario de la ideología: no hay sociedad que carezca de ella, por tanto, en su forma general de funcionamiento, «no tiene historia»; es omnihistórica o transhistórica. Entendemos que esta primera tesis es un aspecto que Althusser mantiene de su teoría anterior, cuando sostenía que la «opacidad» de la estructura social produce efectos ideológicos necesarios oponiéndose a la ingenuidad de las teorías de la desalienación y la transparencia de la sociedad finalmente emancipada de todo resabio ideológico.

La segunda tesis también parecería replicar los desarrollos previos de Althusser, pero como observa agudamente Warren Montag (2009) es necesario leerla en articulación con la tesis siguiente: el carácter material de la ideología. Es decir, que la

³ La cita de Marx utilizada en ambos textos es la siguiente: «Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen» (Marx, 2008, p. 5).

representación «imaginaria» de la relación entre los individuos y sus condiciones de existencia no es algo del orden eidético, del orden de las meras representaciones, sino que reviste siempre un carácter material: se da en prácticas instituidas, en aparatos y rituales. La ideología, entonces, no serían representaciones mentales ilusorias que conducen a los individuos a actuar de tal o cual manera. Montag recuerda que Althusser liga inmediatamente la tesis de la existencia material de la ideología con la noción de «aparatos»: «Una ideología existe siempre en un aparato, y en su práctica, o sus prácticas. Esta existencia es material» (Althusser, 2010, p. 135). Esto le permite sostener al comentarista que Althusser —a pesar de ciertos contratiempos de su propio lenguaje— está pensando que las ideologías no tienen una existencia previa a los aparatos donde se «realizarían» o encarnarían, rechazando así cualquier tipo de prioridad causal o temporal entre ideología-aparato, y enfatizando un vínculo de inmanencia entre ambos (Montag, 2009).

Luego, la postrema tesis, introduce la «interpelación» como el mecanismo a partir del cual la ideología *sujeta* los individuos llamándolos por lo que no son: sujetos, siempre bajo una identificación especular con un Sujeto Universal (Dios, Bien Común, Libertad, Patria, etc.) Este mecanismo de «reclutamiento» de los sujetos encubre la realidad estructural (económica-social) de las categorías de identificación de los individuos y al tener como efecto al sujeto concebido como sede de la autonomía, esconde su propia sujeción a una serie de mandatos y obediencias. Para Althusser la interpelación ideológica no es principalmente una instancia psicológica (en todo caso este es uno de sus efectos), sino un mecanismo estructural, imaginario y material.

1.c. Rancière insiste: ambigüedad e idealismo en la teoría de los AIE

Este somero repaso permite advertir que Althusser intentó avanzar hacia una teoría que enfatice la dimensión material y conflictiva de la ideología, dos aspectos que el propio Rancière había reclamado. Ahora bien, lo cierto es que este último mostrará ciertas reservas respecto a la revisión de su maestro. En algunos pasajes de *La lección de Althusser*, publicado en 1974, es posible encontrar una evaluación no sistemática del texto althusseriano, donde considera que la ruptura que supone la introducción de la «problemática de los aparatos ideológicos» respecto a su teoría de la ideología previa, termina quedando a mitad de camino. En términos generales, creemos que su lectura apunta a mostrar el carácter ambiguo que guardan las tesis althusserianas, pero también, algo que aparece más sutilmente: su límite heurístico para estudiar las ideologías concretas, las ideologías *en la historia*.

Rancière reconoce que la tesis de la existencia material de la ideología en aparatos específicos expresa un rechazo a concebirla como un mero sistema de representaciones, y permitiría avanzar en la exploración de las diversas formas en que las ideas se inscriben en prácticas, instituciones y aparatos de poder (Rancière, 2014a). No obstante, el problema que vislumbra es el siguiente: al vincular esta materialidad a un mecanismo de interpelación estructural y omnihistórico, que produce que los individuos se relacionen imaginariamente con sus condiciones de existencia como si fuesen sujetos libres y autónomos, Althusser termina reinscribiendo la problemática de los aparatos en su antigua concepción de la ideología.

Para evidenciar este punto, Rancière, se detiene en un rasgo aparentemente menor del artículo: el modo en que Althusser introduce la problemática misma de los AIE. Observa que, al presentar el concepto como una suerte de descubrimiento personal, cuyo único antecedente sería la obra de Antonio Gramsci, Althusser anula y «borra» las condiciones políticas de su formulación: el movimiento de masas del 68, que visibilizó y cuestionó activamente las formas de sujeción de aparatos ideológicos concretos (familia, universidad, trabajo, etc.) (Rancière, 2014a). Este «heroísmo teórico» de Althusser —difícilmente compatible con su idea de la historia como «proceso sin sujeto»— encubre en su propio artículo la realidad de la lucha de clases y sus efectos sobre el campo teórico. Pero también este «heroísmo» se hace presente en un pasaje significativo del texto. Rancière retoma la caracterización del aparato escolar como «música silenciosa» cuya partitura suena como trasfondo de la historia, imperceptible para los sujetos, a fin de señalar cómo la ideología sigue operando aquí como una suerte de atmósfera invisible, no reconocida por quienes están sujetos a ella. Solo los «maestros» son señalados como los capaces de escuchar la música y oponerle resistencia:

Los héroes son, claro está, los maestros. En la historia antihistoricista de Althusser jamás se ha oído decir que algún alumno haya podido percibir la musiquita y alzar un arma contra el sistema. La tesis fundamental no se vio alterada: las masas viven en la ilusión. La ideología «interpela a los individuos como sujetos». Y los sujetos, desde luego, *caminan*. (Rancière 2014a, p. 210)

Para Rancière la interpelación —concebida como relación especular de «reconocimiento universal» que es un desconocimiento de las determinaciones estructurales— implica una continuidad con la teoría del imaginario previa. Si bien la ideología es comprendida en sus diversas formas de inserción en aparatos, instituciones y prácticas, toda ideología sigue funcionando como mecanismo de reproducción de la

dominación que condena a los sujetos a tener una relación «imaginaria» y mistificada con sus propias condiciones de existencia. Les hace «creer» y actuar como si fueran sujetos libres y autónomos, desconociendo que este es el efecto ideológico por antonomasia⁴. El corolario no es solo que la ideología se sigue pensando en términos de sujeción y desconocimiento, sino que conduce a un modelo de análisis unilateral, especulativo y a-histórico:

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 como interpelación del sujeto, una suerte de nueva esencia del cristianismo (...) ¿Althusser nos enseña cómo el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob interpela a sus sujetos? Lo que nos interesa es saber *cómo funciona* el Dios de los revolucionarios irlandeses o vascos, de los sindicalistas campesinos del Oeste o de los sindicalistas obreros de Lip. (Rancière, 2014a, p. 211, la cursiva es nuestra)

En definitiva, para Rancière, el problema no es solo la ambigüedad de las tesis althusserianas, sino que esta teoría revisada de la ideología vuelve a tener el mismo defecto fundamental: su incapacidad para inscribir las ideologías en la historia, es decir, en contextos específicos y en las dinámicas pragmáticas y plurales de las luchas concretas. Al proponer una suerte de mecanismo universal del funcionamiento de la Ideología —la interpelación especular— se desatiende a otras posibilidades, funciones y operaciones de estas. En cambio, la pregunta por saber cómo funciona el «Dios» de los obreros de Lip supone atender a la performatividad de un discurso y su articulación con prácticas y estrategias desplegadas en un enfrentamiento específico entre grupos sociales. Supone, en suma, conectar la noción de ideología con un análisis situado de las relaciones de poder y de los efectos del discurso en un campo de lucha, capaz de dar cuenta de la polivalencia de las ideas.

⁴ En este punto cabe la pregunta, de si a pesar de todos los matices que podrían plantearse respecto al concepto de ideología en el artículo sobre los AIE, Althusser no continúa moviéndose en el horizonte del marxismo clásico, donde la ideología aparece como forma que oculta y reproduce la estructura económica.

2. Foucault y Rancière: historia, poder e ideologías de la revuelta

2.a. Analítica del poder y la materialidad del pensamiento

El alejamiento con Althusser se superpone con el momento en que Rancière comienza a prestar especial atención a las exploraciones de Michel Foucault. Este vínculo tendrá lugar en la universidad experimental de Vincennes, creada luego de los sucesos del 68, donde ambos coinciden en el Departamento de Filosofía. Cabe destacar que por estos años Rancière participó activamente de Izquierda Proletaria (donde militó entre 1969-1972), una organización maoísta que tuvo ciertas colaboraciones prácticas con el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), cofundado por Foucault. Tampoco resulta menor señalar que el inicio de su trabajo con el archivo obrero (1972) coincide con el seguimiento —de manera un tanto irregular— de los cursos previos y preparatorios de *Vigilar y castigar* en el Collège de France.

Como ha mencionado el propio Rancière en distintos lugares (2011; 2014), tanto en un plano práctico como teórico, Foucault se convertirá en estos años en una suerte de «modelo» para él. Por un lado, porque con sus indagaciones «la filosofía salía por completo de los libros y la institución filosófica» para «ocuparse del pensamiento allí donde de verdad está operando» (Rancière, 2014, p.58). En efecto, en la yuxtaposición entre el método arqueológico y genealógico que Foucault ensayará a partir de sus cursos de los años 70, el pensamiento se inscribe siempre en relaciones de poder que articulan prácticas discursivas y no-discursivas ensambladas en dispositivos concretos. Para Rancière la indagación foucaultiana habilitaba un trabajo histórico con las ideologías al tratar al pensamiento:

Como «fuerza material», pero no como una teoría que penetra el «duro cuerpo popular», sino como conjunto de decisiones, reglas, técnicas, edificios de dominación por una parte y circulación de gestos, palabras, normas, técnicas de la resistencia a la dominación, por otra. (Rancière, 1978, p. 243)

Además, destaca que las investigaciones de Foucault descentraban «el acto del pensamiento de sus actores y episodios tradicionales para proyectarlo sobre la escena de un pensamiento que está en todas partes y en todos» (Rancière, 2014, p. 22). Este movimiento, que será leído por Rancière como una desestatificación igualitaria de los discursos y saberes, permitía atender a las palabras del archivo obrero, no como síntomas de una verdad más profunda que el investigador debía decodificar, sino como formas de pensamiento que producen saberes, prácticas y estrategias

en los procesos de lucha social. En este punto, también marcará una primera distancia respecto de la indagación foucaultiana, dado que su interés no será atender principalmente a las técnicas de poder, sino justamente, «a las prácticas de quienes resisten al poder, a las prácticas polémicas en las luchas» (Rancière, 2014, p. 58). Así, pues, los archivos históricos aparecerán como el lugar para rearmar una cartografía de las relaciones de poder en la historia, pero también donde era posible rastrear las lógicas de las intermitencias, las interrupciones, los desvíos y las revueltas.

Uno de los cursos del Collège de France que Rancière siguió por esos años es el titulado *La sociedad punitiva* dictado en 1973, donde Foucault explora la emergencia del sistema penal moderno como una tecnología de poder específica (2016). A lo largo de las clases, desarrolla y propone una analítica del poder en abierta disputa con las concepciones más clásicas de la teoría política. En la última clase del curso, la del 28 de marzo, antes de concluir, sistematiza su posición contra cuatro tesis sobre el poder: el poder como propiedad, el poder localizado en aparatos políticos, el poder como reproducción y el poder como ideología (Foucault, 2016). Si bien no menciona a Althusser, es difícil no ver en estos puntos una confrontación casi directa con la teoría de los AIE.

En primer lugar, Foucault se aleja de la concepción de que la clase dominante posee el poder y lo impone unilateralmente sobre los dominados. El análisis histórico requiere más bien pensar el poder en sus formas de ejercicio fáctico, formas relacionales, móviles y reversibles, que no se localizan ni en una clase ni en los aparatos del Estado, sino que permean de manera «microfísica» y capilar todo el campo social. El poder no se posee, sino que se ejerce en múltiples direcciones en «enfrentamientos estratégicos instantáneos y continuamente renovados» (Foucault, 2016, p. 264). Tampoco se lo debe concebir como una instancia que sirva para reproducir y garantizar a modo de superestructura un orden productivo; más bien, las tecnologías de poder (captura de los cuerpos, disciplinamiento, extracción del tiempo vital y conversión en tiempo productivo, etc.) son constitutivas del conjunto de las relaciones sociales, incluidas las de producción. Por último, Foucault cuestiona que el poder pueda entenderse en términos de ideología en tanto las dinámicas de sujeción que despliega no pueden concebirse en términos de saber/no saber, de ilusión y desconocimiento. Por el contrario, operan siempre en articulación con sistemas de saberes y de un modo productivo, no por engaño sino interviniendo estratégicamente en un campo de fuerzas; forzando o bloqueando movimientos, fijando o desplazando los cuerpos en tiempos y espacios (Foucault, 2016).

Entendemos que esta reconceptualización del poder en Foucault, y su aplicación a los análisis históricos, le permitirá a Rancière apartarse tanto de un concepto

idealista de ideología como de una noción de «aparatos ideológicos» que parecería ofrecer una visión algo estática, inerte y unilateral de las relaciones de poder y las prácticas de resistencia. Las «herramientas» foucaultianas permitían destacar el carácter práctico, dinámico, polivalente y estratégico de las «ideologías», en contraposición a cualquier noción que las vincule con la gramática de la ilusión o del desconocimiento de los sujetos.

A pesar de ello, llama la atención que Rancière continúe utilizando el concepto de ideología, palabra desterrada del léxico foucaultiano. Un ejemplo claro de esta mixtura entre el lenguaje de las relaciones de poder y el de la ideología puede encontrarse en el *Avertissement* que agregará en 1973 a la edición francesa del texto comentado en el primer apartado. Vale la pena citar un extenso pasaje donde Rancière sostiene que:

La ideología proletaria es un sistema de relaciones de poder planteado por la lucha del proletariado y de las demás clases dominadas contra todas las formas de explotación y dominación burguesas: formas de resistencia a los efectos ideológicos producidos materialmente por la división burguesa del trabajo, formas de sistematización de las luchas anticapitalistas, formas de control de las masas sobre la superestructura. Un sistema de relaciones de poder siempre fragmentario que define conquistas provisionarias ya que se produce no por aparatos, sino por movimientos de lucha. La ideología proletaria no es el resumen de las representaciones, ni de las virtudes obreras, ni el cuerpo de doctrinas «proletarias»: es una cadena interrumpida, una autoridad despreciada, un sistema de divisiones entre puestos de trabajo anulado, una respuesta de las masas a las innovaciones «científicas» de la explotación. Prácticas plebeyas producidas por la lucha anticapitalista cuya radicalidad se ignora. (Rancière, 1973, p. 35)

Si bien tenemos aquí aún un lenguaje cercano al maoísmo —especialmente en la distinción entre ideología proletaria y burguesa— del cual el pensamiento posterior de Rancière se alejará, es posible ver en esta reconsideración de lo ideológico las huellas de Foucault. En primer lugar, porque concibe a las ideologías como «sistemas de relaciones de poder» compuestos por elementos heterogéneos (saberes, prácticas y discursos) y no como representaciones, doctrinas o un catálogo de ideas. En segundo lugar, porque enfatiza el carácter práctico, operacional y estratégico, immanente a procesos de luchas, destacando sus múltiples posibilidades de funcionamiento, su carácter provisorio y sus efectos polivalentes en el campo social. Por último, porque desliga la noción de ideología del lenguaje del desconocimiento o

la mistificación, para pensar que los «efectos ideológicos» de sujeción se producen, por ejemplo, por un juego de fuerzas que conducen a la imposición de cierta división material del trabajo en una repartición de los cuerpos en espacios, tiempos y roles. Contra estos efectos ideológicos la «ideología proletaria» emerge a partir de prácticas plebeyas: una «cadena interrumpida» y una «autoridad despreciada». Se trata de prácticas y saberes forjados al calor de las luchas y las revueltas, formas de resistencia contingentes, precarias y sujetas a constantes reconfiguraciones dentro de los conflictos sociales, pero cuya radicalidad suele ser ignorada.

2.b. *Las ideologías de la revuelta y la crítica al modelo foucaultiano*

Este desplazamiento conceptual prepara el terreno para una nueva interrogación sobre las ideologías, ya no en clave de sujeción o de reproducción, sino en relación con las formas de revuelta y de subjetivación antagonista. Algunos meses después de escribir *La lección de Althusser*, Rancière conforma junto a Geneviève Fraisse y Jean Borreil, el *Centre de recherches des idéologies de la révolte*, grupo responsable de la publicación de la revista *Les révoltes logiques* (1975-1981). A inicios de 1975, publican una suerte de programa fundacional, donde se exponen los lineamientos teóricos del grupo, se esbozan las líneas de investigación y los objetivos. Aquí se bosquejan los tres grandes temas de estudio que, a lo largo de los números de la revista, serán los dominantes: la historia del movimiento obrero, del movimiento feminista y de las minorías nacionales. Intentando especificar el objeto y diferenciándose de una historia de las ideas del movimiento social y sus luchas, sostienen que su interés radica en explorar:

La materialidad de las ideologías de la revuelta, las formas de percepción de lo intolerable, la circulación de las consignas y las ideas prácticas de la rebelión, las formas de conocimiento —manual e intelectual— que convierten la herramienta en un arma y el lugar de la opresión en el lugar de la insurrección. (Collectif Révoltes logiques, 1975, p. 17)

Entendemos que esta apuesta de investigar «la materialidad de las ideologías de la revuelta» se mueve entre las herencias de Althusser (2010) y Foucault (2016), desarrollando en ese *entre*, un sendero propio. En efecto, para Rancière y sus compañeros, no se trataba de ir a los archivos históricos a rastrear el surgimiento y desarrollo de las ideas de la clase obrera o del movimiento feminista, sino más bien

en atender a las diversas formas en que sus «ideologías» —como ensamblaje de discursos, prácticas y saberes— operaron como acciones de lucha en un juego de relaciones de poder y estrategias frente al orden establecido. Historizar las ideologías de la revuelta suponía, entonces, «extender el análisis materialista» no solo a las palabras y los discursos en los cuales se «define y decide la resistencia, a lo que se juega en las palabras intercambiadas entre la burguesía y los oprimidos», sino también en ver cómo se entrelazan los efectos discursivos con otras prácticas, formas de organizaciones y tradiciones populares (Collectif Révoltes logiques, 1975, p. 19).

No cabe duda de que el trabajo histórico que llevará adelante Rancière en *Les révoltes logiques* lleva la marca de Foucault en al menos cuatro aspectos claves: 1) El desvío de la teoría hacia el trabajo minucioso y riguroso con los archivos históricos, 2) La comprensión de estos documentos como prácticas discursivas inscritas en relaciones de poder, estrategias y formas de resistencia 3) La atención a las discontinuidades, rupturas y las emergencias en los procesos históricos 4) La desvinculación de cualquier nexo causal entre el saber producido y la *praxis* política posible, es decir, el rechazo a pre-determinar la eficacia del conocimiento producido.

Ahora bien, también es cierto que el intento de situar el análisis en las prácticas de resistencias y de desplegar las «lógicas» de las revueltas, va a permitirle a Rancière y sus colegas formular algunas críticas al modelo foucaultiano, que resumiremos brevemente.

En primer lugar, en algunos editoriales de *Les révoltes logiques* se problematiza el modelo poder-resistencia señalando que, muchas veces, parece conducir los análisis históricos a una «visión de un equilibrio social reproducido en forma de conflicto» (Collectif Révoltes logiques, 1977a, p. 6), en el que el poder y la resistencia se retroalimentan constantemente: una suerte de «armonía universal» entre el poder como estímulo y la resistencia como respuesta, que solo permite pensar esta última como la «pura negatividad», la «sombra del poder» (Collectif Révoltes logiques, 1977, p. 6). En efecto, el énfasis y el peso dado a los dispositivos de poder corren el riesgo de cifrar las prácticas de resistencia de un modo meramente reactivo, es decir, como respuestas a los estímulos del poder, que se encuentran siempre, de algún modo, ya anticipadas y reabsorbidas por las modulaciones del poder en su reequilibrio constante. En este sentido, atender a las múltiples lógicas de las revueltas concretas, implica problematizar una visión indiferenciada de las formas de resistencia y plantear que estas, lejos de ser meras reacciones, pueden desplegar efectos que excedan la dinámica estímulo-respuesta, generando nuevas formas de experiencia y realidad.

En el mismo movimiento, el colectivo pone en discusión la noción de poder como realidad «omnipresente y onnipotente que nunca dejaría de cuadrar espacios, encerrar cuerpos, reprimir deseos y recuperar revueltas» (Collectif Révoltes logiques, 1977a, p. 5). La visión totalizadora del funcionamiento del poder como «bestia magnífica» es cuestionada a través de diversos análisis históricos que evidencian sus grietas, fragilidades y la frecuente disfuncionalidad de los dispositivos de disciplina y control. Por otra parte, en el artículo «La légende des philosophes» Jacques y Danielle Rancière advierten contra el carácter enigmático que Foucault confiere al poder en la famosa entrevista con Gilles Deleuze publicada en *L'arc*. Señalan que esta formulación tiende a restituir cierto privilegio a los intelectuales, ya que la idea de que el poder está en todas partes y a la vez en ningún lugar —diseminado en múltiples lugares, escurriéndose secretamente como enigma— refuerza la idea de que solo el pensamiento, desde afuera, puede descifrar su lógica y, por lo tanto, las resistencias, desde adentro, quedarían atrapadas en las redes de control del dispositivo (Rancière, J. y Rancière, D., 1978).

A modo de conclusión (abierta)

Nuestro recorrido permitió elucidar el doble movimiento que Rancière realiza respecto a sus dos influencias contemporáneas más relevantes: por un lado, su distanciamiento y crítica a la teoría althusseriana de la ideología; por otro, el papel que desempeña su encuentro con Foucault en ese desplazamiento. Frente a la función de mistificación y reproducción del orden social que Althusser le atribuye a la ideología en sus distintas formulaciones, Rancière —en una apropiación parcial del pensamiento foucaultiano— propone una comprensión de las ideologías como ensamblajes de prácticas y saberes producidos en las luchas, con una dimensión estratégica y no meramente reproductiva de las formas de sujeción. Esta reformulación le permitirá abordar las palabras del archivo obrero como prácticas discursivas articuladas con otras prácticas, instituciones y aparatos, explorando cómo son capaces de apropiarse, confrontar, desviar, interrumpir y subvertir los dispositivos de poder-saber. Ahora bien, también vimos cómo, a partir de su trabajo histórico, Rancière, mantendrá algunas reservas respecto al esquema poder-resistencia, en especial por la comprensión reactiva que este parece conferirle a la idea misma de resistencia.

A partir de aquí cabe preguntarse si, en la reformulación del problema de la resistencia que propondrá a lo largo de su trabajo —donde la noción de «revuelta» primero, y luego la de «emancipación» adquieren un lugar central—, su «reevaluación

de la ideología» (Rancière, 2011, p. 137) no sigue operando de un modo subyacente, como el mismo parece sugerirlo en el epígrafe del nuestro trabajo. Tal vez esto puede sostenerse atendiendo a dos aspectos de su trabajo posterior.

En primer lugar, en sus investigaciones históricas, especialmente en *La noche de los proletarios* (2010), Rancière hace un énfasis especial en las prácticas discursivas, en el peso de las palabras en las trayectorias plebeyas y en las formas de circulación y apropiación del lenguaje de los otros (burgueses, filósofos, escritores y utopistas) como un elemento decisivo de la misma experiencia de las luchas y los procesos de emancipación. En este punto, lo que habitualmente desde la terminología marxista es llamado superestructural y descalificado como ideológico respecto a la realidad material —es decir, las formas de percepción, las imágenes, las consignas y los discursos—, adquiere un lugar preponderante en sus investigaciones sobre el mundo obrero y sus luchas. Rancière considera que, en definitiva, son las formas de simbolización y de atribución de sentido a la experiencia las que ponen en juego una sensibilidad plebeya que gravita en la frontera entre lo que resulta tolerable y lo que no en un determinado momento, trazando «el imaginario de un consenso o la realidad de una revuelta» (Rancière, 2011a, p. 6).

En segundo lugar, porque su reconceptualización de lo ideológico —como ensamblaje de prácticas y discursos— permite pensar a la vez en su materialidad y apariencia. En efecto, las ideologías no son ilusiones que encubren o se oponen a lo real, sino que intervienen en su misma constitución: las palabras, los gestos, los sueños y utopías obreras tuvieron efectos materiales concretos en la misma disputa sobre lo visible, lo decible y lo pensable. Estas no se limitan a una resistencia que refuerza el equilibrio del poder, sino que ponen en juego la posibilidad de hacer aparecer lo que antes no tenía lugar, trastocando y alterando el orden de lo real, deshaciendo ciertas evidencias que estructuran y definen lugares, identidades, roles y lo que es posible. Esta comprensión de las ideologías permite, entonces, atender a la efectividad y performatividad que las «ilusiones» y las apariencias tienen de reconfigurar la experiencia común y abrir otros espacios y tiempos. Permite captar esa «excedencia» respecto a lo real que ponen en juego las diferentes prácticas de lucha y procesos emancipatorios, prácticas y procesos que, si bien se inscriben en los dispositivos de poder, no son reductibles a ellos, sino que son capaces de interrumpir sus lógicas y crear formas y estrategias otras, abriendo así nuevas realidades y posibles.

Referencias bibliográficas

- ALTHUSSER, L. (2004). El objeto de El Capital. En L. Althusser y É. Balibar (Eds.), *Para leer El Capital* (pp. 81–197). Siglo XXI.
- ALTHUSSER, L. (2010). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En *La filosofía como arma de la revolución* (pp. 102–151). Siglo XXI.
- ALTHUSSER, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Akal Ediciones.
- COLLECTIF RÉVOLTES LOGIQUES (1975). Le Centre de Recherches sur les Idéologies de la Révolte (définition des objectifs et projets de recherches pour l'année 1975). *Le Doctrinal de Sapience. Cahiers d'enseignants de philosophie et d'histoire*, 1, 17-19.
- COLLECTIF RÉVOLTES LOGIQUES (1977). Editorial. *Les révoltes logiques*, (4), 3-6. Solin.
- COLLECTIF RÉVOLTES LOGIQUES (1977a). Editorial. *Les révoltes logiques*, (5), 3-6. Solin.
- FOUCAULT, M. (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder* (pp. 5-29). La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (2016). *La sociedad punitiva (1972-1973)*. Fondo de Cultura Económica.
- KARCZMARCZYK, P. (2012). Materialismo, ideología y juegos de lenguaje. *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía*, 51(150), 127-143. <https://www.aacademica.org/pedro.karczmarczyk/39>
- KARSZ, S. (1970). *Lectura de Althusser*. Galerna.
- MARX, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- MONTAG, W. (2009). «El alma es la prisión del cuerpo»: Althusser y Foucault, 1970-1975. *Youkali*, (8), 155-169.
- RANCIÈRE, J. (1970). Sobre la teoría de la ideología: política en Althusser. En S. Karsz (Comp.), *Lectura de Althusser* (pp. 319-357). Galerna.
- RANCIÈRE, J. (1973). Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser. *L'Homme et la société*, (27), 31-61. https://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1973_num_27_1_1785
- RANCIÈRE, J. (1978). La pensée d'ailleurs. *Critique*, 34(369), 242-245.
- RANCIÈRE, J. (2010). *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. Tinta Limón.
- RANCIÈRE, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Editorial Herder.
- RANCIÈRE, J. (2011a). *Staging the people: The proletarian and his double*. Verso.
- RANCIÈRE, J. (2014). *El método de la igualdad*. Nueva Visión Ediciones.
- RANCIÈRE, J. (2014a). *La lección de Althusser*. El Zorzal Ediciones.
- RANCIÈRE, J., & Rancière, D. (1978). La légende des philosophes (Les intellectuels et la traversée du gauchisme). *Les Révoltes Logiques*, (10), 7-26.
- TERRILES, R. (2011). Sujeto y lazo social en la teoría de la ideología de Louis Althusser. En C. Rome, G. Caletti & J. Sosa (Comps.), *Lecturas de Althusser*. Imago Mundi.