

**El saber en cuestión.  
Entrevista a Jacques Rancière\***

Pedro Sosa\*\*

**I. Rancière lector de Althusser: «Hay una distancia, y la cuestión es saber, en el fondo, cuál es la distancia »**

**Pedro Sosa:** Quiero comenzar a preguntarle por algunas cuestiones del pensamiento de Althusser para después desplazarme de ahí, moverme hacia otros lugares, pero en todo caso, bajo la idea de que preguntarle por su relación, su posición frente a Althusser, es también preguntarle por su propio pensamiento, en la medida en que quizá en la ruptura con Althusser, hay una cifra, hay una clave de inteligibilidad, de comprensión, de lo que usted plantea a partir de ese momento. Entonces en primer lugar, querría hacerle una pregunta sobre cómo leer a Althusser, cómo enfrentar su lectura hoy, teniendo en cuenta algo que usted plantea en un texto que se llama “La scene du texte”, en el cual propone tomar distancia de una lectura de Althusser que tome su obra como una especie de *work in progress*, dentro del cual habría que situarse para desarrollar todas las vías abiertas pero no exploradas por él mismo. Frente a eso usted propone que Althusser es la fulguración y el rayo de un fracaso y que debemos poder aprehender eso. Entonces, la pregunta es: cuál es la ventaja de tomar un camino y no el otro, cuál es el criterio con el cual un lector como usted toma la vía que usted propone.

**Jacques Rancière:** Bueno, para mí no es cuestión de elegir entre diferentes formas de lectura. Para mí hay simplemente una evidencia, a saber, que el pensamiento fuerte de Althusser, el pensamiento coherente y consistente, es el pensamiento de los años '60. Es decir que después intentó repensar las cosas, tomó un poco de Deleuze, inventó su materialismo aleatorio, pero, para mí, si usted quiere, esos son añadidos que no forman parte orgánica del althusserianismo como figura de pensamiento. Los escritos de Althusser no son muy numerosos (no conforman un corpus enorme, y muchas veces están poco desarrollados). Pero lo que es importante es que el althusserianismo es una figura de pensamiento, y no simplemente los textos de Althusser. En un momento dado, en el fondo, alrededor de Althusser se cristalizó una cierta interpretación del marxismo. Eso es lo que es importante.

Bueno, eso es lo primero. Lo segundo es que esta interpretación del marxismo se inscribió en el marco de la división del mundo en un bloque capitalista y un bloque comunista, en el marco de los partidos obreros comunistas fuertes en los países occidentales, en el marco de los años '60 donde hubo todo tipo de movimientos independentistas, revoluciones, tentativas de revoluciones en el

---

\* La presente entrevista fue realizada en París, el 25 de octubre de 2019, en el marco de una investigación doctoral sobre el problema del sujeto y la transformación social en la obra de Louis Althusser.

\*\* CIECS – CONICET; pedro.sosa90@gmail.com.

tercer mundo, etc. Entonces, yo diré que, en el fondo, el pensamiento de Althusser suponía, de alguna manera, que el marxismo podía ser una cosa como el pensamiento orgánico que llegue a dominar todo lo que pasaba en el mundo en ese momento. En este sentido, quiero decir que, para mí, hay una solidaridad que es muy fuerte entre la empresa de Althusser y el estatuto del marxismo como fuerza estatal, fuerza política, fuerza ideológica, en ese momento. El althusserianismo es una interpretación que supone de alguna manera que el marxismo es una realidad mundial, sólida, en progreso, y que la cuestión es saber cómo pensar ese progreso, y cómo hacerlo avanzar. En fin, yo creo que ese es el contexto en el cual Althusser desarrolla su teoría. Este es el contexto en el cual toma claramente de Lacan un cierto número de cosas que va a incorporar a la teoría marxista de la ideología. Mi idea es que Althusser toma su sentido de ese contexto. Cuando ese contexto no está más ahí, bueno, o bien lo tratamos como yo lo hago (como un acontecimiento), o bien lo tratamos como otros lo hacen, como una figura de la teoría marxista.

Yo creo que estamos necesariamente a una distancia de Althusser, que hay una distancia entre Althusser y la actualidad. La gente que actualmente hace como si Althusser fuera un pensador del presente, pone su pensamiento en un lugar como fuera-del-tiempo. Hace una historia del marxismo que está completamente desconectada con relación a la historia real. A mi modo de ver, hay una distancia, y la cuestión es saber, en el fondo, cuál es la distancia. O bien pensamos a Althusser como una suerte de nebulosa, como alguien que, en un momento dado, ha reunido los signos de la época y ha intentado traducirlos, o bien ponemos a Althusser como un teórico marxista entre otros, o un teórico estructuralista entre otros, si usted quiere. Pero no podemos hacer como si los textos de Althusser fueran la clave para una comprensión del mundo social hoy. En consecuencia, yo diría que o bien lo tratamos como yo lo trato, un poco como un personaje de novela, finalmente, o bien lo tratamos como una suerte de pensador entre otros en la historia de la filosofía, en la historia de la teoría política.

## **II. Saber y política: « No se puede fundar la subversión de un orden social sobre la posesión universitaria del saber »**

**P.S:** Me pregunto si no podemos volver a Althusser contra sí mismo, o llevar a Althusser más allá de sus límites, tomar una distancia desde dentro, una especie de distancia interna. Pero bueno, en cualquier caso, querría preguntarle por ese momento de la ruptura que se cristalizó en *La lección de Althusser*, donde usted impugna la filosofía de Althusser en términos de una filosofía del orden. ¿De qué orden? Del orden que, digamos así, establece una diferencia entre la práctica teórica y la práctica política, y que impugna toda práctica política que no se inspire en una práctica teórica, en términos de espontaneísmo izquierdista. Denuncia en Althusser un modo en el cual el capitalismo se juega dentro de la universidad misma, dentro de la misma estructura de saber-poder universitario. Luego, uno podría pensar que esa crítica está dirigida al teorismo althusseriano, pero que las autocríticas de Althusser se defienden de esa acusación. Sin embargo, la idea de la filosofía como lucha de clases en la teoría, que pretende ser una corrección de la “desviación” teoricista, significa, desde su punto de vista, o bien una especie de arrogancia filosófica o bien una confesión de impotencia en la medida en que se trata de lucha de clases en el elemento específico de la filosofía a condición de

salvaguardar la autonomía de la política, a condición de no intervenir en el campo propiamente político de las luchas reales. Frente a eso, entiendo que para usted la filosofía es el modo de salir de la filosofía, si se quiere. ¿Qué significa esta idea de la filosofía que sale de la filosofía y qué la define todavía como filosofía?

**J. R.:** Yo no planteo la cuestión en aquel momento en términos de filosofía y de práctica. Lo hice, en cambio, a partir del par ciencia-ideología, tal como Althusser lo hace funcionar. La cuestión no es la de práctica contra la teoría, ¡es por eso que yo digo que cuando se lo acusa a Althusser de un teorismo alejado de la práctica se está acusando el pecado más fácil! No, la cuestión no está ahí, la cuestión central para mí era, en el fondo, la idea que adjuntaba la posibilidad de la ruptura histórica a la aplicación del saber. Hay muchos problemas. Primero está el problema general de la interpretación del marxismo, que consiste en pensar que el marxismo es una teoría de la sociedad o de las formaciones sociales que da los medios de la acción revolucionaria. Bueno, Althusser se sitúa en ese marco que a mí me resulta irónico. Porque el conocimiento del capital en la sociedad jamás provee ningún arma al movimiento revolucionario. Bueno, esa es una primera cosa.

En el seno de eso, Althusser hace funcionar una diferencia entre la ciencia y la ideología que finalmente, podemos decir, solidifica la ciencia, es decir que Althusser va a identificar el conocimiento orientado a revolucionar la sociedad con la ciencia como institución social. Es por eso que yo insistí en textos como "Problèmes étudiants"<sup>1</sup>, en los textos de Althusser sobre la institución universitaria. Es ahí que podemos ver cómo él identifica la ciencia supuestamente apropiada para transformar la sociedad con la institución universitaria-oficial del saber. Y es eso lo que Althusser hace en un momento dado. Dice: "es necesario que ustedes aprendan en la universidad la ciencia que los libere de la ideología y los vuelva capaces de transformar el mundo". Bueno, lo que yo dije en esa época, es que, efectivamente, la división ciencia/ideología es una reproducción del orden social en lo que tiene de más profundo, a saber, que hay gente que sabe y hay gente que ignora, y que para que haya un cambio hace falta que sea la gente que sabe la que finalmente conduzca y eventualmente reprima a la gente que ignora. Eso es lo que yo pienso que, en el fondo, el marxismo dominante tenía en común con la idea más banal del orden, que hay gente que sabe y que es esa la que va a dirigir las cosas, y de la cual, de un cierto modo, Althusser nos da la traducción.

Bueno, después de eso, está lo que pasa en 1968, efectivamente, a saber, un movimiento profundo de la sociedad, que es verdaderamente generado por estructuras de base (desde el punto de vista de Althusser, manifestaciones ideológicas de estudiantes pequeño-burgueses que rechazaban la ciencia). Ahí hay algo que me parece central y que me ha conducido a reflexionar sobre la heterogeneidad entre las razones del saber y las razones de la revuelta, o digamos, las razones de la subversión del orden social. No se puede fundar la subversión de un orden social, en el fondo, sobre la posesión universitaria del saber. Es imposible y, efectivamente, eso produjo el resultado de que el althusserianismo en 1968 haya sido, verdaderamente, una fuerza intelectual de represión del mundo social.

Entonces lo que es importante, para mí, no es la relación de la teoría con la práctica, no es que yo quiera una filosofía que no sea más una filosofía. Lo que yo

---

<sup>1</sup> Se trata de un artículo publicado en *La Nouvelle Critique*, n°152, 1964. La versión mecanografiada se titula: "El comunismo y los estudiantes" y está disponible en el archivo de Louis Althusser del IMEC (*Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine*).

quiero es romper las divisiones ciencia/ideología, pero también teoría/práctica (toda teoría es una práctica, toda práctica es también un modo de inteligibilidad). No lo formulé así en esa época, porque en ese entonces estaba un poco inmerso en la ideología maoísta: la inteligencia de las masas contra el saber de los intelectuales, de los dirigentes. Pero, fundamentalmente, diría que lo que yo trataba de hacer era retener y desplegar la lección del '68. De cualquier modo, la necesidad de romper completamente todos esos marcos, y en particular de romper el marco según el cual estaría el saber de un lado y la ideología del otro, pero también de romper el marco que hacía de la filosofía un discurso autónomo, de la ciencia social un discurso autónomo, de la ciencia política un discurso del autónomo, y así. De cierta forma, eso que yo intenté decir fue, bueno, hay un cierto número de descripciones de la sociedad, de racionalizaciones de la sociedad, de racionalizaciones de formas posibles de inteligibilidad, de formas posibles de acción, que son los verdaderos determinantes de la inteligencia de las situaciones y de la acción en las situaciones, y que no se pueden aprehender más que rechazando el marco de las disciplinas constituidas.

### **III. Sujeto y subjetivación, policía y política: «La policía es el hecho de que estamos distribuidos en esferas de visibilidad»**

**P.S:** Hay en Althusser una especie de obsesión, de preocupación, por la diferencia, por la especificidad, la identidad fija de cada instancia de la sociedad, de cada práctica, y entiendo que esa separación tan tajante en compartimentos es algo con lo que usted ha querido romper en su trabajo. Voy a volver sobre algunas cosas que estuvieron presentes en su respuesta, pero más adelante. Ahora quisiera pasar a otra pregunta que va a la cuestión del sujeto. El antihumanismo teórico de Althusser también fue objeto y blanco de su crítica en *La lección de Althusser*.<sup>2</sup> Ese antihumanismo teórico se puede reconstruir de diferentes maneras, pero en un momento arriba a la formulación de que el sujeto es un efecto de la interpelación ideológica, de que no podemos partir de la libertad, la autonomía, la conciencia del Hombre para explicar la sociedad, de que en todo caso el “Hombre” es siempre un resultado y no un punto de partida. La pregunta es, en primer lugar, si usted ve ahí, en esa definición, una clausura de la iniciativa política de las masas. Y en segundo lugar, en su texto “Política, identificación y subjetivación”<sup>3</sup>, usted hace una diferencia entre un sujeto sociológico, podríamos decir, que correspondería al orden a través del cual la *policía* identifica a las diferentes partes de una sociedad, y un sujeto *político* que justamente se constituye en ruptura frente a esa administración, distribución *normal, policial*, de la sociedad. Bueno, la idea de interpelación althusseriana parece una idea policial, de hecho, se construye sobre la base de la imagen del policía demandándonos la identidad. Entonces, la pregunta es si no hay una cierta interpelación ideológica, incluso, en todo proceso de subjetivación, para usar el término en el sentido que usted le da. Si no hay una cierta precedencia de un discurso ideológico a partir del cual los sujetos se constituyen como tales, si no hay incluso, en este sentido, *identificación*, en el marco de un proceso de subjetivación política que rompe con el orden policial.

<sup>2</sup> Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*. Buenos Aires, Galerna, 1975.

<sup>3</sup> Rancière, Jacques. “Política, identificación, subjetivación”. *Metapolítica*, nº 36. Buenos Aires, 2004, pp. 26-32.

**J. R:** Son muchas cosas. Bueno, en primer lugar (para la primera pregunta), yo pienso que toda la cuestión es, en el fondo, la manera en la que pensamos la noción misma de sujeto, es decir que Althusser piensa a partir, podemos decir, del sujeto individual, piensa a partir de la constitución del sujeto en la teoría freudiana, lacaniana, etc. Él extrae, efectivamente, un pensamiento del sujeto que, a grandes rasgos, tiene en esa época una función polémica. Se trata de oponer ese sujeto a otro: el sujeto de la libertad sartreana que se constituye al descubrir un mundo y se proyecta abriendo uno posible. Se trata de oponerle algo así como un sujeto desposeído, sujetado. En el fondo, él concibe un sujeto que está desposeído, que está efectivamente producido por la instancia del padre, de la ley, etcétera, lo cual implica que éste sujeto no puede actuar políticamente. El sujeto es entonces el sujeto de la ideología, que se opone al poder de la ciencia sin sujeto. No podemos pensar el sujeto político a partir de la constitución, de la transformación del individuo en sujeto. Porque si hablamos, así, del individuo que es sujetado, se dirá: “si está sujetado va a hacer falta que sea liberado, liberado por el saber”. Pero la pregunta que se plantea, sobre todo, es: “quién educa al educador”, cómo es que se hace para que los científicos no estén ellos mismos sujetados. Ahí caemos en una especie de impasse que no hace más que, finalmente, confirmar las jerarquías del partido, las jerarquías del saber, y así.

Bueno, el segundo punto, si usted quiere, concierne a que el sujeto no es jamás un punto de partida sino siempre un punto de llegada, un resultado. En consecuencia, si la pregunta que se plantea es “¿cómo es que el sujeto sujetado va a poder hacer política?”, la cuestión está perdida de entrada. Hace falta pensar no en términos de sujeto sino en términos de procesos de subjetivación. Hay un modo de acción que viene a romper las identidades. Para mí, la identidad no es alguna cosa producida por una especie de instancia divina que te interpreta, que te dice “vos sos Pierre” y ya está. No, mi modo de análisis no es ese. La identidad es desde el principio una identidad colectiva definida por una distribución social de los lugares. La identidad se define a partir de ocupar cierto lugar. Es por esto que hago jugar frecuentemente, un poco contra el althusserianismo, teorías como la de la división platónica de las almas: la distribución de lo sensible es eso. Se hace como si la gente fuera identificable, como si sus propiedades fueran definibles a partir del lugar que ocupan. Así es como la sociedad marcha. Y no hay necesidad de interpelación ideológica para eso. Lo que llamamos interpelación ideológica puede jugar, de alguna manera, al interior de eso, pero las identidades son definidas socialmente, son definidas por un lugar en el universo, en el universo social, en el universo mismo de lo visible, de lo pensable. Justamente, la policía es desde el principio eso, la policía es el hecho de que estamos distribuidos en esferas de visibilidad. La policía no es que hay un agente de policía que te llama. Además, lo he dicho varias veces, ningún agente de policía te dice “Eh, ¡ahí! Eh, ¡ahí!”. Está el agente de policía que te dice “circule”, que te dice “salga”, el agente de policía es aquel que, efectivamente, hace respetar un cierto orden de lugares, aquel que hace que la gente esté en su casa y no en la calle, en la fábrica y no en la calle, y así. Para mí, eso es la policía, la policía no es la ley, no es el padre, no es Dios.

**P.S:** Claro, no es el llamado.

**J. R:** Exacto, la policía no es el llamado. A mi modo de ver, es por eso que a todas estas cuestiones de identidad, de subjetivación, no hay que pensarlas en términos de respuestas a un llamado. Es todo. Bueno, hay, en verdad, dos cosas. Por una parte, está el hecho de que Althusser ha construido su idea de la interpelación en el marco de esa época, el marco de una suerte de hegemonía de Lacan. Entonces claro, la idea es que el sujeto es aquel que es interpelado por el significante. Pero por otra parte, al mismo tiempo, piensa a la policía a partir de ahí. Yo digo que la policía es una cosa completamente diferente, la policía no es el Gran Otro, la policía es un orden establecido de cosas. Y a partir de ahí yo diría que, efectivamente, un proceso de subjetivación parte de los juegos sobre las identidades, los desplazamientos de las identidades, y así sucesivamente. La operación política es la operación que deshace un cierto orden de identidades.

**P.S:** Ahora bien, este proceso de subjetivación es un hecho ideológico, discursivo, ¿verdad? Ocurre en el campo de batalla de la ideología, ¿no? Si es que podemos usar el término ideología para definir a los discursos que circulan en la sociedad y, o bien tienden a reproducirla, o bien tienden a transformarla...

**J. R:** Sí, pero yo pienso que no hay que pensar las cosas en términos binarios. La ideología, para mí, no es una realidad consistente. Hay palabras que circulan, hay frases que circulan, hay argumentaciones que circulan, descripciones, razonamientos, etc., y entonces, de una cierta forma, podemos decir que el orden está hecho de estos agenciamientos de palabras, de frases, de descripciones, de razones. El orden normal dice “miren, la gente no trabaja bastante, no hay mucho para compartir, entonces es necesario que la gente trabaje más”. Es un modo de descripción de la sociedad, un modo de argumentación. Pero se produce contra eso toda una serie de otras articulaciones. A esas articulaciones no las podemos medir en términos de ciencia contra ideología o verdad contra ideología. Es por eso que yo digo lo que digo en relación al humanismo. La palabra “hombre” contiene una multitud de posibles, de usos posibles, es por eso que decir “están las masas, y ‘las masas’ son buenas y ‘el hombre’ es malo” no tiene sentido. Hay una especie de, cómo decir... Hay una circulación de multitud de significados, multitud de afectos, alrededor de “hombre”, y bueno, eso puede producir una infinidad de discursos que no se pueden clasificar diciendo “están los buenos discursos y están los malos discursos”. Entonces, efectivamente, en ninguna acción subversiva podemos decir “pero las palabras no son las correctas”, “pero las frases son equívocas”. Las frases, en un punto, son todas equívocas.

**P.S:** Entonces en todo caso podemos pensar en la dimensión ideológica de una sociedad, no “La ideología”, sino la dimensión ideológica de una sociedad, como una multiplicidad de palabras, de discursos, que producen o pueden producir, efectos diversos, imprevisibles, contradictorios.

**J. R:** Sí, pero es por eso que, para mí, el concepto de ideología, justamente, pensado como una especie de gran estructura, debe ser eliminado. Yo propuse reemplazarlo, simplemente, con la idea de que el ser humano es un animal literario. Efectivamente, vivimos con palabras, hacemos con palabras, podemos decir que las palabras nos determinan. Está completamente claro. Pero eso no quiere decir que estemos determinados por la ideología como un poder engañoso.

**IV. Poder, igualdad, emancipación: «'Cualquiera' significa que hay un anonimato fundamental del pensamiento»**

**P.S:** Siguiente pregunta. Democracia, poder, emancipación. He podido advertir en la lectura de sus textos, en las cosas que usted ha dicho, que hay una operación teórico-política que es la de desidentificar la democracia del sistema representativo. El gesto de decir “eso que aparece como democracia, no es democracia, democracia es otra cosa”. Democracia es, en todo caso, el despliegue político de una igualdad en virtud de la cual cualquiera puede hacer cualquier cosa. Hay una igualdad en la idea de democracia que aparece como una especie de supuesto performativo. La democracia no es una palabra que describa la realidad, sino una Idea en función de la cual transformar una realidad determinada. Entonces, hay en la idea de democracia, en esta idea de que cualquiera puede hacer cualquier cosa, una cierta idea de poder. Cualquiera *puede* hacer cualquier cosa: hay ahí un *poder* en juego.

**J. R:** La idea de que cualquiera puede hacer cualquier cosa es la idea de que, en el fondo, hay una forma de inteligencia en acto que es la “inteligencia de cualquiera”. No es la inteligencia de los científicos, la inteligencia de los jefes. “Cualquiera” quiere decir que, en el fondo, hay algo así como un anonimato fundamental del pensamiento común, que está puesto en práctica en la democracia.

**P.S:** A partir de eso entonces, le cuento lo siguiente. Yo daba clases de filosofía en una escuela secundaria. Unas pocas horas de clases con estudiantes de 16, 17, 18 años. Y comenzaba siempre mis cursos con el trabajo en torno a algunos fragmentos de *El maestro ignorante*, como una especie de declaración de principios, y como una especie de desafío que explicitaba frente a mis estudiantes, para así también poder discutir cuál era la experiencia que ellos tienen de la escolaridad, de la enseñanza, de la pedagogía. En ese marco, en una clase estábamos hablando de esta lógica *explicadora* en función de la cual quien sabe, o quien se supone que sabe, pone al otro en el lugar de no saber, para legitimar su propia posición, para justificar su poder...

**J.R:** No es necesariamente una cuestión de justificación. Yo diría: el poder es reproducido por el hecho mismo, si usted quiere, de la explicación. Eso no quiere decir que la explicación sea alguna cosa como el arma ideológica [del poder].

**P.S:** Claro, efectivamente. Pero entonces mientras hablábamos de esa dimensión de dominación que parece estar puesta en juego en toda relación de poder, a propósito de la lógica explicadora, un estudiante levantó la mano, tomó la palabra y dijo que a él le parecía que había que tener en cuenta otra idea de poder para pensar la lógica de la *emancipación*. Y dijo, lo cito: “A mí, por ejemplo, me gustaría tener el poder de volar. Y el poder de volar no implica ninguna dominación. El poder de volar es como una especie de capacidad que no implica que lxs demás estén privados de ella. Sería mucho más genial poder volar con otrxs

que volar sólo”. Entonces, yo pensaba que, de verdad, en lo que él estaba diciendo, se podía iluminar algo de lo que usted ha planteado en torno a esa especie de universalidad de un poder entendido como una capacidad que cualquiera puede descubrir en sí mismo, y que, en ese sentido, es de ese modo que podemos entender la emancipación, una práctica emancipatoria. Entonces, le quería preguntar si usted piensa que podemos entender al poder que se juega en la emancipación como una especie de *potencia*, quizá en el sentido spinoziano, que se puede jugar tanto en una práctica pedagógica como política.

**J.R:** Bueno, yo pienso que hace falta separar las instancias del poder. Una cosa es la dominación y otra cosa es la capacidad. Lo que está en juego es la relación entre las dos. En el marco de la lógica explicadora, el maestro explicador se establece como aquel que sabe cómo desarrollar la capacidad de aquellos que están en frente de él, aquel que tiene el [control], de algún modo, del proceso de transformación. Bueno, ¿qué es lo que hace efectivamente el maestro explicador? Él identifica su posición como la de aquel que, finalmente, tiene la capacidad de suscitar la capacidad. Al mismo tiempo, él suscita una capacidad de un tipo bien particular que es, precisamente, la de aquellos que reproducen su propia capacidad. En el fondo, la cuestión de la emancipación es la cuestión de la posibilidad de cada uno de descubrir y desarrollar su capacidad. Yo creo que hay muchos niveles, si usted quiere: está la presuposición de un sistema explicador, a saber, una suerte de identificación entre saber y poder. Hay alguien que tiene el poder porque sabe, su poder es el poder de transmitir el saber. Bueno, esa es una idea de la capacidad, que implica estar comprometido en todo un sistema de transmisión que es un sistema de dominación.

Y después, está la idea de la igual capacidad de cualquiera, es decir, de un poder intelectual que puede producir, en cualquiera, el descubrimiento de eso de lo que él o ella son capaces. Así, en el fondo, trabajamos sobre la presuposición de una cierta idea de capacidad o de incapacidad. El explicador trabaja sobre la presuposición de la incapacidad y sobre una idea de que habría alguien que es capaz de transformar una incapacidad en capacidad. Bueno, la lógica emancipadora funciona sobre la idea de capacidad, sobre la idea de la inexistencia de la incapacidad. Lo que existe son, finalmente, formas de capacidad. Y esas formas de capacidad pueden desarrollarse, yo diría, en función, justamente, de la idea de una capacidad que pertenece a cada uno. Entonces, yo creo que podemos perfectamente liberar la idea de capacidad de la idea de poder como dominación.

Es verdad que la emancipación no significa que nadie imponga, en ningún momento, un cierto poder. El maestro ignorante impone un orden. Pero precisamente ese orden no es el ejercicio de una ciencia. Desde el punto de vista “jacotista”, podemos decir, no está “mal” dar órdenes. No está mal dar al estudiante la orden de descubrir sus capacidades. En el fondo, lo que no procede es la identificación del orden con el saber. Lo que es importante en Jacotot es la diferencia entre la inteligencia y la voluntad. En el fondo, la capacidad de cualquiera puede muy bien ser descubierta aun en el caso de alguien que esté pasando por una situación de dominación. Entonces, ejercemos un poder, el maestro ignorante ejerce un poder, pero finalmente lo que es embrutecedor es la identificación de la maestría con el saber.



## V. Separación y confrontación: «Pienso que los dos movimientos van juntos y que no es posible separarlos»

**P.S:** Vamos ahora sobre la cuestión de la transformación. Para usted gran parte de los intentos de transformación social en el mundo contemporáneo, consisten en la creación de lógicas alternativas a la lógica capitalista, de mundos separados que están dentro del capitalismo pero que dentro del capitalismo crean un espacio diferente, una temporalidad diferente. Entonces yo me pregunto si no es necesario, además de esa especie de separación, una suerte de confrontación. No necesariamente entendida como la confrontación a través de las organizaciones clásicas partidarias y que consiste en tomar el poder del Estado de un solo golpe, pero sí una confrontación para transformar, no de un solo golpe, no de un modo global quizá, pero sí para transformar el orden policial, por decirlo en sus términos.

**J.R:** Yo no pienso que haya una contradicción, porque la mayor parte de los procesos de separación son al mismo tiempo procesos de confrontación. Usted conoce un poco la historia de la comunidad de Notre Dame des Landes.<sup>4</sup> Lo que es interesante, finalmente, es que una especie de vida comunitaria se instala en el marco de una lucha. En consecuencia, hay un doble aspecto: se crea un modo de vida diferente, pero, a la vez, se crea para oponerse a una decisión del Estado y del capital. Entonces, lo que es interesante es que desde que el gobierno cedió el aeropuerto, al mismo tiempo, quiso romper las estructuras comunitarias que se habían creado allí durante la lucha. Esto quiere decir, justamente, que hay una especie de relación dialéctica, en algún sentido, entre un modo de vida diferente y un enfrentamiento contra el poder. No digo esto para hacer un modelo a partir de lo que pasó en Notre Dame des Landes, donde hay una situación muy compleja en la que intervienen diferentes modos de pensamiento y de acción.

No tengo el ejemplo, no tengo un modelo de lo que hay que hacer. Pero veo que, en todas partes, los movimientos que han existido estos últimos años han levantado consignas y han realizado acciones contra el orden existente y que, al mismo tiempo, han dado lugar a formas de vida alternativas. No tengo un modelo, pero pienso que los dos movimientos van juntos y que, entonces, no hay lugar para oponerlos. Al mismo tiempo, esto se opone de hecho a ciertas ideas de la confrontación, es decir, que esto pone en cuestión la idea de que la liberación

---

<sup>4</sup> Notre Dame des Landes es una localidad situada en el oeste de Francia, al sur de la cual estaba oficialmente prevista la construcción de un aeropuerto. El proyecto, que como tal existía desde mediados de la década de 1960, comenzó a concretarse en 2003 cuando el gobierno francés inició el procedimiento para considerar la obra como un tema de utilidad pública en vistas de la generación de desarrollo económico en la región. Sin embargo, un conjunto de organizaciones ambientalistas, partidos políticos, y ciudadanía en general, se opusieron a la realización del proyecto, apelando fundamentalmente al daño ambiental (la destrucción de 200 hectáreas de humedales) que implicarían las obras. En 2008, los activistas decidieron ocupar la zona, dando lugar a lo que se conoció como ZAD (*zone à défendre*) y llevaron a cabo diferentes estrategias para habitarla e impedir el avance de la iniciativa gubernamental. Finalmente en 2018, luego de una década de resistencia, el presidente Emmanuel Macron anunció la cancelación del proyecto. El saldo de esa lucha no radica sólo en este resultado sino también en el establecimiento de una comunidad que permanece en el lugar y que viene sosteniendo allí formas de vida y organización comunitarias con una cierta autonomía respecto del Estado.

pueda pasar, hoy por hoy, por la toma del control del gobierno por una fuerza de izquierda. Para mí, lo que es importante no es necesariamente la idea de crear pequeñas zonas protegidas, sino, en todo caso, la idea de crear formas de autonomía en relación con la vida pública oficial que está enteramente organizada por el Estado. Hubo una época en la que los partidos de izquierda tenían una realidad social, una inserción social. Ahora los partidos de izquierda no son más que elementos del aparato de Estado.

## **VI. Verdad y política: «La verdad no es sino algo a lo que caemos»**

**P.S:** Voy a volver a la cuestión del Estado, porque quiero hacerle una pregunta sobre América Latina y el Estado, que desde América Latina es una realidad política ineludible para el pensamiento. Pero antes de eso le quiero preguntar por el “pensamiento crítico”. Usted plantea que está en contra de una idea de pensamiento crítico en función de la cual éste debería mostrar todos los modos en los cuales el sistema nos domina y nos mantiene presos de la dominación sin escapatoria. En cambio, el pensamiento crítico tiene que pensar a partir de estas prácticas que oponen lógicas diferentes a la lógica del capitalismo. Hay un elemento afectivo que se juega ahí. En una manera de entenderlo se produce una especie de resignación, de depresión, de pesimismo, y en la otra, en cambio, hay una suerte de estimulación, ¿no? Yo me pregunto lo mismo con respecto a una idea muy frecuente, muy presente en el discurso del sentido común crítico, por decirlo así, de nuestras facultades de filosofía y de ciencias sociales en general, que es la idea de que no hay verdad. De que toda verdad es una forma de imposición de una determinada ideología, y de que detrás de toda verdad no hay otra cosa más que poder y dominación, y de que en última instancia no es posible conocer el mundo, sino que todo conocimiento es interpretación, interesada, forzada. Yo creo que la operación crítica de mostrar el poder que se esconde detrás de la máscara de la verdad, es una operación muy importante, que produjo y puede seguir produciendo efectos liberadores. Pero sospecho que es una idea que está tan difundida en todo el mundo académico que ya ha perdido algo de fuerza, digo, de fuerza crítica, y me pregunto si no es funcional, si no es solidaria en algún punto con las formas de dominación actuales, y si no conviene, políticamente, volver a afirmar una idea de verdad, volver a afirmar que es posible conocer el mundo, y que no se trata simplemente en las luchas políticas de discursos opuestos, unos más fuertes que otros, pero con el mismo valor epistemológico, sino que hay discursos que dan cuenta de una verdad y discursos que no, y que en general la verdad está del lado de los oprimidos, del lado del pueblo. Me pregunto, simplemente, si no habría que volver a considerar la importancia de una idea de verdad, y de un saber que no sea simplemente la máscara del poder.

**J.R:** Bueno, para mí hay que disociar la idea de verdad de la idea de saber. Esa es la primera cosa. Y en segundo lugar, hay que pensar siempre la idea de verdad en términos de proceso y no en términos de una cosa que en algún sentido está establecida y que se puede adquirir y utilizar. Yo pienso, fundamentalmente, que se está siempre en el proceso de verificación. Esto no quiere decir que no hay verdad, que no hay más que discursos que se chocan entre sí. Yo digo que hay procesos de verificación. Hacemos presuposiciones, formulamos hipótesis,

realizamos acciones y esas acciones producen verdades que son verdades locales. No hay verdades globales, digamos, del mundo, de las que habría que apropiarse para actuar en el mundo.

Pero, sobre el terreno de la confrontación, y también sobre el terreno de la investigación, yo creo que siempre se avanza, a pesar de todo, hacia la verdad. Pienso en mí como investigador cuando trabajé sobre la historia obrera. Bueno, yo tengo la impresión de haber dicho cosas que son más verdaderas que aquellas que los otros decían, es decir, que se acercan más a una verdad en acto. Bueno, yo pienso que es lo mismo en las luchas. Es decir, que hay formas de lucha de las que se puede decir que van hacia una verdad. Ellas hacen que eso que podemos decir en un momento dado sea más verdadero. Bueno, uno pasa su tiempo descartando falsas hipótesis, dejando de lado falsas presuposiciones, entonces estamos siempre convencidos de, marcados por, la idea de que la verdad tiene un sentido, que quiere decir alguna cosa. Pero, al mismo tiempo, quiere decir algo así como “es ahí hacia donde nos caemos”, no es más que una cosa hacia la que caemos a causa de las acciones, a causa de trabajo, a causa de lo que aprendemos, a causa de lo que escribimos, a causa de las cosas que hacemos. Ahí está, es así como yo entiendo, si usted quiere, la verdad. Yo no planteo, para nada, una especie de escepticismo universal.

**P.S:** Ni un relativismo.

**J.R:** Ni un relativismo. Pero hay que considerarlo bien. La misma idea de relativismo es una idea ambigua. De todas formas, hay relación en todas partes. La cuestión es saber cuál relación, en el fondo, hacemos funcionar. Pero no está lo absoluto de un lado, y lo relativo de otro.

## ***VII. Saber, verdad y Estado en América Latina: «Y de golpe, hay una verdad que aparece brutalmente»***

**P.S:** América Latina, el Estado, y en realidad quiero empezar preguntándole por Chile, a propósito de lo que pasó recientemente.<sup>5</sup> Hay una cosa

---

<sup>5</sup> En octubre de 2019 se desató en Chile, primero en Santiago y luego en diferentes puntos del país, una masiva movilización social que recibió el nombre de “estallido social”. Si bien el desencadenante fue el aumento de precio del metro, los reclamos excedieron ese motivo puntual y, apuntando a dimensiones estructurales del modelo económico y político impuesto en Chile desde la última dictadura militar, se articularon en torno a la exigencia de una serie de reivindicaciones en materia de derechos vulnerados (educación, salud, transporte, sistema previsional, etc.) y la demanda de una nueva Constitución. La primera respuesta del presidente Piñera fue decretar el Estado de emergencia y habilitar una brutal represión por parte Carabineros que dio lugar a innumerables violaciones a los derechos humanos. El 15 de noviembre de ese mismo año, después de haber presentado una serie de medidas paliativas con el nombre de “Nueva Agenda Social”, y luego de más de un mes de manifestaciones y enfrentamientos, el gobierno de Piñera anunció la convocatoria a un plebiscito nacional. Previsto en principios para abril de 2020, pero luego postergado para octubre a causa de la pandemia, tuvo como propósito definir si se redactará una nueva Constitución política y qué mecanismo será utilizado en tal caso. Los resultados fueron contundentes: casi el 80% de la población votó a favor de la redacción de una nueva constitución, y de que esa redacción esté a cargo de una Convención

que me llamó la atención y que querría compartir con usted, que es que Piñera, el presidente de Chile, dijo dos o tres semanas atrás que Chile era un “oasis en la región”: el país más estable, con la economía más estable, la democracia más estable, con el mayor crecimiento económico. Dos semanas después estalla una revuelta popular, un levantamiento social que genera una reacción terrible, horrorosa, de parte del Estado. Y pensaba que estaba muy claro ahí cómo podemos pensar ese levantamiento social, tomando sus categorías, en términos de la emergencia de lo político frente a la administración policial de la vida social, teniendo en cuenta además que los levantamientos sociales en Chile apuntan a dos cuestiones centrales, de las cuales usted ha señalado su solidaridad. Por un lado, el capitalismo neoliberal, y por otro lado, la falsa democracia del sistema representativo. Entonces se plantean una serie de reivindicaciones que se dirigen contra el capitalismo neoliberal al mismo tiempo que proponen que se instituya una verdadera democracia. Quería saber cuál era su manera de pensar la situación de Chile.

**J.R:** Bueno, es difícil hacer análisis a distancia, pero yo pienso que el problema de Chile fue un cierto *black-out* que se operó al momento de la salida de Pinochet. Yo estuve en Chile a fines de 1986. En ese tiempo se escuchaban rumores de negociación para iniciar una especie de retorno a lo normal. Había cierto deseo de avanzar hacia una transición pacífica. Y el conjunto del proceso estuvo marcado, del lado de la izquierda, por la idea de que valía la pena hacer ciertos sacrificios, de contentarse con el retorno a una democracia simplemente identificada al sistema representativo y de evitar los ajustes de cuentas. Hay una lógica del mal menor que se mostró muy eficaz, efectivamente, en Chile. Pinochet partió -lentamente-, el sistema autoritario fue destruido -aunque no del todo. Chile vivió desde entonces con un sistema representativo que no funciona demasiado mal, una economía que funciona bastante bien pero “según la lógica económica”, aquella que llamamos neoliberal pero que de hecho es un capitalismo muy autoritario que ha aumentado las desigualdades, hasta que se produjo un estallido en el que hemos caído en la cuenta de que la constitución de Pinochet está todavía ahí.

En ese marco, podemos decir que el movimiento anti-Piñera ha producido una verdad. Chile era “el país ejemplar”: una economía que funciona bien, que es un modelo para todos los países de allá, sin grandes tensiones sociales, un sistema representativo que funciona. Y de golpe, hay una verdad que es la verdad de lo que el capitalismo les hace a los seres humanos en ese momento, que aparece brutalmente. Pero, precisamente, en ese momento podemos ver que no estamos en una situación en la que el conocimiento de la situación produce la acción. Por el contrario, es la acción la que rescribe la situación de un modo completamente diferente.

Al mismo tiempo, aquí se revela otro problema, que es el problema del Estado en Latinoamérica. Parece existir en América Latina una suerte de fascinación por el Estado, una confianza en sus virtudes, que puede estar ligada a la identificación sin problema entre democracia y representación, que tiene que ver, incluso, con la idea de que es el Estado el que va a aportar igualdad, que es el

---

Constitucional compuesta por ciudadanos elegidos específicamente para eso. Tal elección se definió para el 11 de abril de 2021, y luego se postergó al 15 y 16 de mayo. La presente entrevista a Rancière fue realizada el 25 de octubre de 2019 en pleno estallido del conflicto.

Estado el que va a aportar las reformas, que es el Estado el que va a hacerle bien a la gente. Esto es muy fuerte en todas sus diversas formas: bajo la forma socialista, bajo la forma peronista, en fin, esto es algo que debe remontarse a la historia de América Latina, de la que no soy un buen conocedor. Pero, en todo caso, es verdad que es muy muy difícil, en América Latina, extraer las consecuencias de los movimientos que existen en términos de constitución de un movimiento autónomo, de una forma de vida política que no esté directamente ligada a la cuestión del poder del Estado.

**P.S:** Sí. Efectivamente hay una apuesta por el Estado de parte de movimientos sociales que se oponen a los intereses de la clase dominante en América Latina. Ahora, el domingo que viene, hay elecciones presidenciales en Argentina.<sup>6</sup> Y se juega, de verdad, para cierto sector bastante amplio de lo que uno podría llamar movimientos emancipatorios y organizaciones populares, una partida importante en las elecciones, y en la posibilidad de ocupar nuevamente el Estado. Creo que ahí hay una confianza en el Estado que revela algo del Estado, que quizá pueda servir por momentos como una especie de contrapoder contra las clases dominantes que representan los intereses más salvajes del capitalismo, del imperialismo. Entonces, digo, quizá esa confianza no es necesariamente un error, o una ilusión, y quizá sea necesario pensar esa dialéctica entre el afuera y el adentro del Estado, a partir de América Latina.

### **VIII. Mayo '68: «¡Siempre podemos inventar algo!»**

**P. S:** Dos preguntas más, para terminar. Para la primera volvamos a Mayo del '68, a partir de una frase de Althusser de «De mouvement étudiant»<sup>7</sup>. Muy crítico de Mayo del '68, Althusser dice algo que me llamó la atención: “En mayo del '68 ha empezado algo que no se detendrá jamás”. A pesar de su diagnóstico crítico, de su impugnación de Mayo del '68, parece reconocer un punto de quiebre que no se suturará nunca. Entonces yo me preguntaba, si para su punto de vista, si eso es así, si hay algo de Mayo del '68 que no se detuvo nunca, de qué modo Mayo del '68 sigue presente en la política francesa, europea, mundial, si hay algún fantasma de Mayo del '68 todavía en las sociedades contemporáneas. Pienso también en otra frase de ese texto que me llamó la atención: “el movimiento de Mayo del '68 está condenado a dar vueltas en círculos”. Claro, él lo dice negativamente, críticamente, pero pienso que algo que da vueltas en círculos, es algo que merodea, que ronda, que acecha como un fantasma. Entonces me preguntaba de qué modo Mayo del '68 sigue interpelándonos.

**J.R:** Yo creo que Mayo del '68 fue el momento en que pudimos percibir brevemente que un mundo sin jerarquía era posible. Es un poco el momento en el que vemos de golpe que todo ese amontonamiento de estructuras jerárquicas que

---

<sup>6</sup> El domingo 27 de octubre de 2019 se realizaron las elecciones presidenciales en Argentina, luego de 4 años de mandato de Mauricio Macri. Los resultados finalmente dieron como ganadora a la fórmula del Frente de Todos, con Alberto Fernández como presidente y Cristina Fernández de Kirchner como vicepresidenta.

<sup>7</sup> Texto disponible en los archivos de Althusser del IMEC, sobre el movimiento estudiantil y mayo del '68.

parecía ser un peso enorme, puede caerse por tierra. Entonces, sí, se puede decir: “pero la policía todavía sigue ahí”, y finalmente todo va a volver a ser como era antes. Pero resta una cosa fundamental: hay una suerte de fatalidad de la jerarquía, de fatalidad del poder, de fatalidad de la desigualdad, que de golpe, se ve desfondada. En un momento dado, nos damos cuenta de que nada de todo eso era necesario. Es esto lo que es importante de Mayo del '68: la revelación sensible de que el orden social es contingente y que lo impensable puede devenir posible. Y esto socava, a la vez, tanto el orden dominante como toda una lógica marxista según la cual este orden es necesario y no puede ser abatido más que por el conocimiento de esa necesidad. Éste es el punto decisivo: siempre es posible que la dominación se derrumbe, siempre es posible que un otro mundo exista.

Bueno, claro, efectivamente, hay otro aspecto. Al mismo tiempo que entrevemos la idea de un mundo sin jerarquías, caemos en la cuenta de nuestra dificultad para constituirlos, para hacerlos realidad. De un lado, tenemos esa revelación brusca y decisiva de la contingencia, pero en el fondo, nos planteamos la pregunta: “¿qué hacemos a partir de eso?”. A partir del momento en el que no creemos más en la lógica que dice “estamos cerca del poder para cambiar las cosas” y que decimos “pero eso también es una lógica reaccionaria, una lógica de dominación”, nos preguntamos: ¿qué hacemos con eso? Y, en el fondo, Mayo del '68 para mí ha mostrado eso que desde hace mucho vengo tratando de decir: la ambigüedad de la emancipación. La emancipación, las formas de emancipación, todo eso consiste en inventar formas de vida que estén liberadas de la dominación, de la jerarquía, de la explotación; y de una cierta forma ¡siempre podemos inventar algo! A pequeña escala, sobre un pequeño espacio, sobre un espacio más grande, por un cierto período de tiempo, pero de algún modo, en el fondo, en todos los movimientos emancipadores encontramos esta especie de ambigüedad, a saber, que ya estamos felices y satisfechos de vivir estos momentos de excepción que, en la visión tradicional, no deberían ser considerados más que como una etapa. En el fondo, la emancipación es una forma de salir de la lógica de las etapas, de la lógica de las estrategias y de todo lo que tiene que ver con eso. Hay quienes dicen que esta visión de la emancipación nos hace “dar vueltas en círculos”. Hay que observar que, de todas formas, todo el mundo da vueltas en círculos, la lógica del poder es dar vueltas en círculos, el sistema representativo da vueltas en círculos. Yo pienso que hay que repensar el mundo diciendo que hay sistemas de dominación globales y después hay lagunas que se producen al interior de esos sistemas, hay esta suerte de anti-sistemas, de anticuerpos que tienen su propia vida. Es una vida breve, en comparación con los sistemas globales, pero tampoco estos últimos son eternos. Esa es un poco para mí la cuestión de la emancipación. La emancipación es una manera de vivir ya de otro modo.

**P.S:** Esto también lo pregunto porque me interesa mucho pensar en la relación entre Mayo del '68, que aparece como una especie de relámpago en la historia, efímero, y las formas de duración de aquello que no es aparentemente duradero, de aquello que es aparentemente efímero.

**J.R:** Lo que se supone que es efímero crea otros tiempos, modos de percepción y de pensamiento nuevos, abre otro horizonte de posibilidades. Es una historia que puede caminar de una manera poco espectacular pero que habilita la posibilidad de que entren en escena otras figuras del pueblo.

**IX. Capitalismo y lucha de clases: « *Tenemos como una especie de división: por un lado, lucha de clases sin clases, y por el otro, clases sin lucha de clases.* »**

**P.S:** Por último, una pregunta sobre la cuestión del capitalismo, de la lucha de clases, del marxismo. Cada vez que tuve que caracterizar el orden policial de nuestras sociedades contemporáneas usé el término “capitalismo”. Puede faltar rigor o precisión, puede haber cierta ambigüedad o vaguedad en ese uso, pero en el fondo tengo la impresión de que es el término que da cuenta del conflicto fundamental sobre el que se organizan nuestras sociedades, ¿no? Y al mismo tiempo la lucha de clases, entendida como una realidad no sólo económica, sino sobredeterminada en un sentido althusseriano, si se quiere, es una realidad ineludible de nuestra política contemporánea. Entonces me pregunto si usted está de acuerdo con seguir afirmando una idea de lucha de clases, qué significa para usted esa idea si es que considera que todavía significa algo, si el capitalismo es un nombre justo para dar cuenta de nuestra sociedad, de las formas de dominación, de la administración policial de la sociedad, si el término capitalismo revela algo acerca de la estructura de dominación de nuestras sociedades, y si el marxismo, en ese sentido, como teoría de la lucha de clases y teoría del capitalismo, sigue teniendo una cierta validez teórica a la cual podamos acudir para dar la batalla ideológica.

**J.R:** Lo que es complicado hoy en día es que el capitalismo ya no puede ser pensado como la infraestructura o como una especie de punto central a partir del cual la sociedad se organizaría. El capitalismo, tal y como se ha difundido, es una realidad que tiende a devenir indiscernible respecto de otras formas de dominación. No estamos más en la situación descrita por el marxismo, según la cual, primero habría una explotación económica y después los diferentes sistemas de dominación que se montarían sobre ella. Actualmente estamos en una situación en la que la dominación capitalista es completamente difusa, pero está presente en todas las formas de relación y en todas las formas de dominación. Esto quiere decir que la lucha contra el capitalismo, de algún modo, está siempre en todas partes, pero, al mismo tiempo, el enemigo jamás está presente en persona. Esto quiere decir que no hay una fortaleza capitalista que podamos hacer caer. Es algo que está en todas las relaciones sociales, en todas las formas de dominación, y entonces la idea de lucha de clases toma una significación completamente diferente. El marxismo funcionó sobre una correlación estricta entre lo económico, lo social y lo político: la idea de que hay una clase social definida por un lugar en la economía que define, a la vez, a la clase combatiente, que define al mundo de mañana. Esto ya no es una cosa pensable. Si el capitalismo está por todas partes, aún si podemos hablar de lucha de clases, ésta es una lucha de clases que precisamente ya no puede ser adosada a la idea de que hay una clase que es la clase de los obreros de fábrica, que es la clase trabajadora y que va a organizar la sociedad de mañana. En consecuencia, tenemos como una especie de división: por un lado, lucha de clases sin clases, y por el otro, clases sin lucha de clases. Y en esas condiciones, yo pienso que la idea del marxismo como ciencia de la sociedad, como ciencia de la lucha de clases, como ciencia de las revoluciones, es, a pesar de todo, una idea muy problemática. Hubo una época en la que el marxismo existió como sistema, como

mundo. Ahora existen los textos de Marx, existen formas de marxismo, interpretaciones, existen efectos, que también son un poco contestados en todas partes. Existe un marxismo académico, existe un marxismo económico, hay un marxismo como explicación del mundo. Pero bueno, el marxismo como forma de lucha casi no existe, es decir, si tomamos las formas de lucha que pudieron existir estos últimos años, prácticamente ninguna se reconoce y reivindica como marxista.

**P.S:** Esto es todo. Muchas gracias.

**J. R:** Muchas gracias a usted.