

LECTURAS DE ALTHUSSER EN AMÉRICA LATINA



Marcelo Rodríguez Arriagada y Marcelo Starcenbaum (comps.)

© de la presente edición (noviembre, 2017)

Editorial Doble Ciencia Limitada

© diseño portada: Ilacami

camilags88@gmail.com

© diseño interior y maquetación: Natalia Casco

casconatalia@gmail.com

impresión: dimacofi

ISBN: 978-956-9681-07-3

EDITORIAL DOBLE CIENCIA LIMITADA
SANTIAGO DE CHILE

fanpage facebook: Doble Ciencia Editorial

correo electrónico: dobleciencia@gmail.com

www.dobleciencia.cl

ÍNDICE

“INTRODUCCIÓN”

Marcelo Rodríguez Arriagada y Marcelo Starcenbaum 7

“ALTHUSSER Y EL MARXISMO LATINOAMERICANO. NOTAS PARA UNA GENEALOGÍA DEL (POS)MARXISMO EN AMÉRICA LATINA”

Miguel Valderrama 21

“LEER EL CAPITAL DESDE LOS MÁRGENES: NOTAS SOBRE LAS LÓGICAS DEL DESARROLLO DESIGUAL”

Bruno Bosteels 41

“LEÍAMOS A ALTHUSSER. PASADO Y PRESENTE DEL MARXISMO INTELECTUAL EN CUBA”

Natasha Gómez Velázquez 77

“UNIDAD DE LO DIVERSO Y DIVERSIDAD DE LA UNIDAD. LECTURAS DE ALTHUSSER EN MÉXICO: UNA APROXIMACIÓN”

Jaime Ortega Reyna 89

“ENRIQUE GONZÁLEZ ROJO: TRABAJO INTELECTUAL Y REVOLUCIÓN ARTICULADA (1972-1981)”

Víctor Hugo Pacheco Chávez 119

“POR UNA RECEPCIÓN IRREVERENTE DEL MATERIALISMO ALEATORIO EN MÉXICO: ALTHUSSER, NAVARRO Y EL MATERIALISMO DEL ENCUENTRO”

Susana Draper 135

“LA RECEPCIÓN DE ALTHUSSER EN BRASIL: EL GRUPO DE LA REVISTA
TEMPO BRASILEIRO”

Luiz Eduardo Motta 155

“GIANNOTTI CONTRA ALTHUSSER: UN CASO DE COSMOPOLITISMO
PERIFÉRICO (BRASIL/SAN PABLO, 1967)”

Lidiane Rodrigues Soares 177

“ENTRE LACAN Y EL FREUDOMARXISMO: ITINERARIOS DE ALTHUSSER
EN LA CULTURA PSICOANALÍTICA ARGENTINA”

Marcelo Starcenbaum 209

“CARLOS CERDA Y LA (DIFÍCIL) RECEPCIÓN DE ALTHUSSER EN EL
COMUNISMO CHILENO”

Claudio Aguayo Bórquez 239

“LA RECEPCIÓN DE ALTHUSSER ENTRE LOS TRABAJADORES SOCIALES
SUDAMERICANOS EN LOS AÑOS SETENTA”

Néstor Nicolás Arrúa 261

SOBRE LOS AUTORES 289

INTRODUCCIÓN

Marcelo Rodríguez Arriagada y Marcelo Starcenbaum

Puede afirmarse que desde hace más de una década asistimos a una recolocación de Althusser como objeto de reflexión en diversos ámbitos del pensamiento contemporáneo. Resurgimiento que se expresa en la cantidad de libros dedicados a distintos aspectos de su pensamiento, la reedición de gran parte de su obra, la publicación de su correspondencia y material inédito, la publicación de dossiers temáticos, la realización de encuentros y coloquios dedicados a su trabajo, y la existencia de revistas dedicadas especialmente a los estudios althusserianos. Uno de los efectos más significativos de este movimiento de recolocación ha sido la tendencia a considerar al althusserianismo como un objeto político-intelectual. Si bien el desplazamiento hacia el análisis histórico representa un avance significativo en la comprensión de cualquier tradición intelectual, esta reorientación ha sido especialmente productiva en el caso del althusserianismo. Desde su irrupción a mediados de la década de 1960 hasta los años posteriores a su muerte, Althusser y su obra estuvieron sometidos a un conjunto de operaciones que empujaron al althusserianismo a un terreno más próximo al del juicio político e intelectual que al de la comprensión histórica.

La primera de estas operaciones se remonta al surgimiento y desarrollo de la corriente althusseriana. Propiciadora de una relectura polémica de Marx en un contexto en el cual las inflexiones en el corpus marxista tenían efectos políticos contundentes, la obra de Althusser dio lugar a una de las querellas más importantes de la historia de la izquierda europea de la segunda mitad del siglo XX. Además de la célebre refutación de E.P. Thompson¹, el althusserianismo fue objeto de impugnaciones desde las tradiciones maoísta² y trotskista³, espacios comunistas oficiales⁴

1 Thompson, E.P. *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1981.

2 Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*. Buenos Aires, Galerna, 1975; Lisbonne, Bernard. *Philosophie marxiste ou philosophie althussérienne*. París, Anthropos, 1978.

3 Löwy, Michael. *Dialectique et révolution. Essais de sociologie et d'histoire du marxisme*. París, Anthropos, 1973; Fougeyrollas, Pierre. *Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser. Trois essais sur l'obscurantisme contemporain*. París, Editions de la Jouquère, 1976; Vincent, Jean Marie et al. *Contre Althusser*. París, Union Générale d' Editions, 1974.

4 Garaudy, Roger. *Marxisme du XXe siècle*. París, La Palatine, 1966; Sève, Lucien. *Marxismo y teoría de la personalidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973; Schaff, Adam. *Structuralism and*

y corrientes marxistas independientes^{5 6}. Como afirmaba recientemente Warren Montag, Althusser “podría haber presumido que hacia fines de siglo XX se había escrito más en contra de él que sobre él”⁷.

Si bien esta literatura conspiró contra la comprensión histórica de la corriente althusseriana, se le debe conceder su circunscripción a las dimensiones teóricas y políticas. Distinta fue la operación a la que fue sometido Althusser en los años ochentas y noventas, que no adquirió la forma de la impugnación sino la de la represión, y que no tuvo como objeto sus posicionamientos políticos e intelectuales sino los avatares de su vida privada. En este sentido, el asesinato de su esposa en 1980 y los trastornos mentales padecidos hasta su muerte en 1990 fueron esgrimidos como evidencia tanto de la irracionalidad de su pensamiento como de la criminalidad del comunismo. En un contexto en el cual la crisis del socialismo real se conjugaba con un desplazamiento de la intelectualidad crítica hacia posiciones socialdemócratas o abiertamente liberales, el marxismo althusseriano constituyó un objeto privilegiado en la constatación del carácter totalitario de la experiencia comunista. Este tipo de maniobras se desarrollaron especialmente en Francia, tanto por la pertenencia de Althusser a su campo intelectual como por el rol desempeñado por los *nouveaux philosophes*. Sin embargo, también tuvieron lugar en otros espacios nacionales en los cuales el althusserianismo había sido tenido importancia. En Chile, por ejemplo, la revista *Hoy* publicó en ocasión de la muerte de Althusser un artículo de Roberto Brodsky titulado “El loco de la familia”. En Argentina, un artículo de Álvaro Abós publicado en 1984 en la revista *Unidos* propició vía Althusser el anudamiento entre marxismo, crimen y locura para certificar el fracaso del ciclo revolucionario.

Fueron precisamente los efectos de estas operaciones las que llevaron a Gregory Elliott, autor del primer estudio sistemático sobre Althusser, a optar por un posicionamiento “anti-anti-Althusser”⁸. Es decir, el trabajo de situar históricamente la intervención althusseriana para analizarla en términos teóricos y políticos sólo podía llevarse a cabo sus-

Marxism. Oxford, Pergamon Press, 1974.

5 Lefebvre, Henri. *L' idéologie structuraliste*. París, Du Seuil, 1971; Schmidt, Alfred. *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*. Madrid, Alberto Corazón, 1973; Goldmann, Lucien. *Marxismo y ciencias humanas*. Buenos Aires, Amorrortu 1975.

6 Para un abordaje panorámico de las lecturas antialthusserianas ver Elliott, Gregory. *Althusser: The Detour of Theory*. Leiden, Brill, 2006, pp. XIII-XXIV.

7 Montag, Warren. *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham, Duke University Press, 2013, p. 1.

8 Elliott, Gregory. *Althusser: The Detour of Theory*, op. cit., p. XXI.

pendiendo el juicio al que habían sido sometidas la figura y la obra de Althusser a lo largo de dos décadas. A fines de los años ochenta, Elliott presentaba como novedosas un conjunto de valoraciones que hoy gozan de cierto consenso: que Althusser es uno de los pensadores marxistas más importantes del siglo XX, que su regreso a Marx constituye el ejercicio más importante en la filosofía marxista desde *Historia y conciencia de clase* de Lukács, que su desarrollo del materialismo histórico es tan productivo como el llevado a cabo por Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* y que varios aspectos de su obra aún permanecen vigentes. Si bien este posicionamiento ya no es totalmente necesario, subyace en él un impulso historizador que resulta fundamental a los fines de aprehender de manera desprejuiciada los itinerarios de Althusser en la cultura de izquierdas contemporánea. Es en este sentido que Elliott proponía como principal variable de su reconsideración de Althusser el esfuerzo por situarse “más allá de la adulación (el althusserianismo como meridiano del marxismo) y los anatemas (el althusserianismo como apoteosis del stalinismo), características de muchas respuestas al surgimiento y consolidación del filósofo”⁹. En la misma dirección apunta Montag, para quien la productividad de la corriente althusseriana no puede captarse sin referirse a todo lo que hay en ella de *histórica*. En un sentido análogo a Elliott, destaca la importancia de aproximarse al althusserianismo desde una perspectiva que se posicione “por fuera del círculo vicioso de la mimesis y el rechazo”¹⁰. Desplazamiento que permite situar la intervención de Althusser en el campo de la izquierda contemporánea, un terreno heterogéneo, en constante desarrollo y atravesado por conflictos y divergencias.

La configuración de una mirada centrada en la explicación del surgimiento y desarrollo del althusserianismo ha redundado en una delimitación de las características del contexto en el que dichos fenómenos se desarrollaron. Nos parece atinada la afirmación de Elliott de que la intervención original de Althusser debe ser entendida a partir de la interrelación de cuatro procesos políticos e intelectuales ¹¹. En primer lugar, la crisis del movimiento comunista internacional después de Stalin. La relectura de Marx desarrollada por Althusser en la década de 1960 estuvo condicionada por la consolidación de la línea propiciada por Kruschew, centrada en el proceso de desestalinización y la vía pacífica al socialismo, así como por la ruptura sino-soviética, con la consecuente construcción de una nueva referencia revolucionaria. En segundo término, la singular adecuación del Partido Comunista Francés al proceso

9 Elliott, Gregory. *Althusser: The Detour of Theory*. op. cit., p. XVIII.

10 Montag, Warren. *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. op. cit., p. 7.

11 *Ibid.*, p. 1.

de desestalinización. El itinerario de Althusser como intelectual comunista se desarrolló en seno de un partido que se adecuó lentamente a las directrices kruschevistas y que combatió duramente las tendencias pro-chinas surgidas en sus filas. En tercer lugar, las características de las corrientes marxistas desarrolladas entre fines de la década de 1950 y principios de 1960. El marxismo althusseriano se instituyó a modo de contrapunto de las tendencias humanistas surgidas al calor del proceso desestalinización. Finalmente, la particularidad del escenario intelectual francés de los años sesentas. El anclaje en la teoría marxista desarrollado por Althusser se produjo en una coyuntura teórica en la que se conjugaron la tradición epistemológica francesa con el paradigma estructuralista.

Resulta interesante destacar que esta aproximación contextual al althusserianismo no sólo ha logrado trascender las lecturas enjuiciadoras sino que también ha permitido comprender varias de las dimensiones que en ellas se expresan. Una porción significativa de estos trabajos de historización se han dedicado a desentrañar el carácter singular de la intervención althusseriana. La extinción del ciclo histórico del comunismo ha posibilitado el surgimiento de una lectura sobre la relación entre intelectuales y política que se permite la constatación de contradicciones y ambivalencias. Al respecto, el hecho de que el althusserianismo fuera violentamente combatido tanto desde espacios comunistas oficiales como desde la izquierda radicalizada obedece en gran parte a la particularidad del vínculo establecido entre Althusser y el PCF. Dicha particularidad radica en la coexistencia entre la pertenencia al comunismo partidario y el sostenimiento de una teoría que empujaba la política comunista hacia fuera de los marcos del partido. Una dimensión de su trayectoria que ya estaba presente en la tipología de las relaciones entre intelectuales y partido en el siglo XX esbozada por Perry Anderson ¹², que fue la más valorada por Balibar al momento de despedir a su maestro ¹³ y que ocupa un espacio relevante en análisis contemporáneos sobre la tradición althusseriana ¹⁴.

12 Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México D.F., Siglo XXI, 1987, p. 58.

13 Balibar, Étienne. “Adiós”. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 99.

14 Ver Elliott, Gregory. *Althusser: The Detour of Theory*. op. cit., p. 52; Matheron, François. “Louis Althusser o la pureza impura del concepto”. *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*. N° 1, Abril 2014, p. 55; Diefenbach, Katja; Farris, Sara; Kim, Gal y Thomas, Peter. *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. Londres, Bloomsbury, 2012, p. XIV. La constatación de esta dimensión también ha abierto un camino de indagación acerca de las relaciones entre althusserianismo y maoísmo, ver Bourg, Julian. “The Red Guards of Paris: French Student Maoism in the

Señalemos un último efecto del pasaje desde una aproximación enjuiciadora del althusserianismo hacia una comprensiva. Esta torsión interpretativa ha permitido una evaluación desprejuiciada acerca del impacto de la obra de Althusser en diversos campos del saber. Es decir, una mirada centrada en la constatación de la naturaleza perniciosa de la penetración del althusserianismo en los distintos espacios disciplinares fue dejando lugar a un análisis atento al carácter productivo de este proceso de difusión. De esta manera se pudo reconstruir una amplia trama de desarrollos teóricos e investigaciones concretas que abrevaban en distintas dimensiones de la obra althusseriana. Así se volvieron inteligibles los efectos de Althusser en el campo historiográfico, expresados en los trabajos de Guy Bois, Robert Linhart, Peter Schöttler, Perry Anderson y Gareth Stedman-Jones; en el de la antropología, a través de las investigaciones de Emmanuel Terray y Pierre-Philippe Rey; en el de la teoría política, materializado en las obra de Nicos Poulantzas, Göran Therborn y Ernesto Laclau; en el de la economía, que dio lugar a la escuela de la regulación de Michel Aglietta y Alain Lipietz; en el de la educación, a través de los trabajos de Christian Baudelot y Roger Establet; en el de la teoría literaria, expresados en la obra de Pierre Macherey; y en el de la lingüística, con el trabajo de Michel Pêcheux¹⁵.

La discusión acerca de la singularidad de los itinerarios de Althusser en América Latina formó parte del propio proceso de recepción del filósofo francés en la región. A medida que el pensamiento althusseriano se difundía en distintos espacios políticos e intelectuales, los sujetos implicados en dicho fenómeno fueron elaborando relatos acerca de las particularidades de las lecturas propias y ajenas. Por tratarse de discursos configurados a la par del proceso receptivo, estos relatos se caracterizaron principalmente por la búsqueda de potencialidades y limitaciones en los usos que los intelectuales latinoamericanos realizaban del pensamiento de Althusser. Un ejemplo de este tipo de lecturas puede encontrarse en el trabajo de Oscar del Barco titulado “Althusser en su encrucijada”.

1960's”. *History of European Ideas*. N° 4, 2005, 472-490; Robcis, Camille. “China in our Heads: Althusser, Maoism and Structuralism”. *Social Text*. Vol. 30, N° 110, 2012, pp. 51-69; Celentano, Adrián. “Althusser, el maoísmo y la revolución cultural”. *Políticas de la Memoria. Anuario de investigación e información del CEDINCI*. N° 15, Verano 2015/2016, pp. 220-226.

15 Este listado no es exhaustivo, además de ceñirse sobre todo a las décadas de 1960 y 1970. Ecos del althusserianismo pueden encontrarse, además, en la epistemología, la filosofía del derecho, la estética, los estudios culturales, el feminismo y los *film studies*. Para un repaso detallado de los campos en los cuales la obra de Althusser tuvo efectos significativos, ver Elliott, Gregory. *Althusser: The Detour of Theory*. op. cit., pp. 308-311 y Sotiris, Panagiotis. “[Guide de lecture] Althussérisme”. *Période*. 11 de Septiembre de 2017.

Publicado a fines de la década de 1970 en su exilio mexicano, el filósofo argentino se refería de manera negativa a las apropiaciones de la obra de Althusser entre los intelectuales latinoamericanos por contener aquella elementos regresivos para una política emancipatoria. Es decir, que la atención prestada a los ejercicios de lectura de Althusser en la región estaba indisolublemente ligada a la necesidad de evidenciar que el althusserianismo propiciaba una delegación de la política en el aparato partidario y una delegación del saber en el dispositivo filosófico ¹⁶.

Si dejamos de lado estas interpretaciones, que están inscriptas en el propio objeto de estudio, podemos afirmar que las primeras reconstrucciones sobre los itinerarios de Althusser en América Latina se desarrollaron en la segunda mitad de la década de 1980. Estos primeros esbozos están delineados por dos aspectos característicos de los marcos en los cuales se inscriben. El primero de ellos es que forman parte de reconstrucciones más amplias de la vida intelectual y política latinoamericana en la segunda mitad del siglo XX. El segundo es que son realizados por intelectuales que habían sido protagonistas de la recepción de Althusser en las décadas de 1960 y 1970.

Uno de ellos se encuentra en el marco de la reconstrucción de los itinerarios de Gramsci realizado por José Aricó en su libro *La cola del diablo*. Circunscripta a la experiencia de las militancias de izquierda de fines de la década de 1960, la alusión de Aricó a los itinerarios de Althusser está estructurada alrededor de tres hipótesis. La primera está relacionada con un efecto de sutura entre política y cultura. De acuerdo a esta lectura, el althusserianismo habría contribuido a superar la escisión entre las dimensiones cultural y política de la vieja izquierda a través de la reducción de la teoría a una ideología legitimadora de la práctica política. Según Aricó, una generación de militantes habría encontrado en las elaboraciones teóricas de Althusser “la base doctrinaria y política para una acción caracterizada por su extremo voluntarismo” ¹⁷. Leída desde las transformaciones de la izquierda en la década de 1980, la lectura cientifizadora de Marx se presentaba como una reformulación de las matrices clásicas del marxismo-leninismo. De allí que Aricó se centrara en el reforzamiento que el althusserianismo propiciaba de las posiciones vanguardistas. La izquierda latinoamericana habría visto en el marxismo althusseriano la posibilidad de refundar su condición de portadora de una verdad científica en un contexto signado por la crisis

16 Del Barco, Oscar. “Althusser en su encrucijada”. *Dialéctica*, N° 3, 1977, pp. 7-54.

17 Aricó, José. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 130.

del stalinismo y el surgimiento de procesos revolucionarios por fuera de la órbita soviética.

Según el recorrido propuesto por Aricó, la recepción de Althusser habría tenido un efecto contradictorio. Por un lado, el althusserianismo le habría devuelto el prestigio a los aspectos teóricos del marxismo luego de la sospecha que se cernía sobre ellos desde la experiencia stalinista. A través de su anclaje en el estructuralismo, el althusserianismo habría favorecido una inflexión en la tradición marxista centrada en el registro de la teoría. Por otra parte, Althusser habría contribuido a consolidar en sus posiciones ideológicas a las vanguardias desprendidas de los partidos de izquierda tradicionales. Es por ello que una relectura de Marx que se pretendía científica habría terminado ligada al accionar de organizaciones guerrilleras que se creían depositarias de una tarea histórica incumplida. La coronación de la reconstrucción de Aricó evidencia que la constatación de dicha contradicción está realizada principalmente sobre las elaboraciones de Régis Debray: “nadie ignora el papel desempeñado por los escritos de Régis Debray en la formulación de una propuesta estratégica global revolucionaria que fusionaba elementos del ‘foquismo’ de matriz guevariano-castrista con las ideas de Althusser”¹⁸.

Un ejemplo del otro esbozo reconstructivo al que nos referimos puede encontrarse en *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina* de Oscar Terán. Las menciones al lugar de Althusser en la cultura argentina allí realizadas son escuetas, dado que su análisis de la experiencia de la nueva izquierda intelectual se cierra con el golpe de Estado de 1966. Sin embargo el contrapunto que se establece en el libro entre las formaciones marxistas de fines de la década de 1950 y principios de la de 1960 con las que se impondrán en la segunda mitad de los sesentas, así como el hecho de que las primeras lecturas de Althusser en Argentina sean previas al golpe de Onganía, llevan a Terán a pronunciarse acerca de los itinerarios del althusserianismo. Su hipótesis es que la obra de Althusser tuvo dificultades para ingresar en la vida intelectual argentina debido a la fuerte presencia en la nueva izquierda de un voluntarismo humanista revolucionario. Terán llega a dichas afirmaciones luego de haber reconstruido el lugar del hombre y la voluntad en un conjunto de agrupamientos políticos e intelectuales que abrevaban en las tradiciones sartreana y guevarista. Al respecto el libro reconstruye el proceso a través del cual el humanismo historicista de los años cincuenta se encuentra con la noción de revolución de los años sesenta dando lugar a un humanismo optimista que permeará el

¹⁸ *Ibid.*, pp. 131-132.

discurso marxista de la época. Una formación intelectual que propiciaba un rescate del hombre como sujeto soberano y que se esforzaba por tanto en desembarazar al marxismo de sus lastres positivistas reforzando la unidad entre teoría y práctica, no podía más que establecer un vínculo conflictivo con una corriente marxista como la althusseriana.

Terán remitía a Oscar Masotta y su movimiento de apertura al estructuralismo, pero también de cautela frente al abandono del compromiso, a los fines de ejemplificar “la encrucijada en la que se hallaron algunos intelectuales de franja crítica de la cultura argentina entre las demandas de lo que entendían era la actualizada adopción de nuevos códigos teóricos y las de una moral pública atraída con fuerza por los deberes de la política”¹⁹. De acuerdo a su lectura, el estructuralismo habría abierto dos frentes conflictivos entre los intelectuales de la región. Por un lado, impugnando el antropocentrismo reinante en la cultura de izquierdas de la época. El énfasis en los procesos de sujeción del hombre era difícilmente compatible con la creencia en la capacidad del hombre de transformar su entorno de acuerdo a su voluntad. En este mismo sentido, el estructuralismo centraba su análisis en los mecanismos ideológicos de sujeción a la vez que carecía de una explicación del cambio histórico. Desbalance que tornaba sospechosa a esta tradición en un contexto en el cual existía una fuerte confianza en la capacidad de los seres humanos para organizarse y llevar a cabo transformaciones políticas y sociales.

Si bien las menciones realizadas por Aricó y Terán permiten iluminar algunas vías de ingreso de Althusser en América Latina y ofrecen algunos ejes explicativos para comprender dicho proceso, los recorridos propuestos se nos revelan como limitados en ambos sentidos. Por un lado, porque las instancias seleccionadas están lejos de agotar los canales a través de los cuales el pensamiento althusseriano fue recepcionado en la cultura latinoamericana. Si bien las organizaciones armadas y los intelectuales sartreanos fueron importantes en la difusión y problematización de los aportes althusserianos, estuvieron lejos de ser los únicos sujetos inscriptos en este proceso. Lo mismo cabe decir de las conclusiones analíticas. Si bien se produjeron articulaciones entre el althusserianismo y la lucha armada, así como un rechazo del pensador francés por parte de intelectuales pertenecientes a la tradición sartreana, los efectos del pensamiento de Althusser fueron más complejos de lo que se desprende de estos relatos. Por un lado, porque la circunscripción

¹⁹ Terán, Oscar. *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993, p. 108.

a una sola instancia de recepción conlleva una generalización a partir de procesos singulares. De este modo, si uno atiende la reconstrucción de Aricó, podría concluir que el althusserianismo fue hegemónico en la izquierda latinoamericana. Ahora si solo se lee el recorrido de Terán, podría creer que el althusserianismo fue duramente resistido. Por otro lado, porque las lecturas realizadas por aquellos sujetos son absolutizadas, bloqueando la advertencia de matices o de transformaciones en un plano diacrónico.

Gran parte de estas limitaciones se deben indudablemente al cariz autorreferencial de estos relatos y a las marcas epocales que los delinearon. En este sentido, *La cola del diablo* y *Nuestros años sesentas* deben ser captados como reconstrucciones históricas pero también como balances políticos de la experiencia de la izquierda latinoamericana. En tanto lo que se trataba de pensar eran las particularidades de un proyecto colectivo que había sido duramente derrotado, las historizaciones allí desplegadas tendieron a superponerse con miradas autocríticas sobre las propias experiencias políticas. De allí que una parte significativa de las reconstrucciones coincidieran con las discusiones por ellos sostenidas en las décadas de 1960 y 1970. Los términos de la reconstrucción de los itinerarios del althusserianismo de *Nuestros años sesentas* coinciden con los de la lectura que Terán hacía de Althusser en 1969. Desde las páginas de *Los Libros* un joven Terán sartreano y guevarista sospechaba de una relectura de Marx que tendía a sujetar al hombre y no ofrecía una teoría del cambio social. Del mismo modo estos relatos reconstruyeron los itinerarios de Althusser en Argentina desde un ángulo en el que se condensaban las transformaciones experimentadas por la izquierda en la década de 1980. El fenómeno que nos interesa indagar fue aprehendido por una mirada que tendía a detectar los errores de la nueva izquierda y procesarlos en un horizonte político más democrático que revolucionario. De allí la preponderancia que adquiriría la cuestión del vanguardismo en Aricó, al cual el althusserianismo habría venido a reforzar, y el problema del voluntarismo en Terán, con la cual el pensamiento de Althusser habría entablado vínculos conflictivos.

Este tipo de aproximaciones fueron declinando a la par de la mencionada recolocación de Althusser como objeto de reflexión. La transformación del althusserianismo en un objeto político-intelectual contribuyó al surgimiento de un interés por reponer los itinerarios de Althusser en América Latina desde una mirada analítica e histórica. Es este sentido el trabajo de Miguel Valderrama que reeditamos en este volumen ha constituido un hito²⁰. Publicado a fines de la década de 1990,

20 Valderrama, Miguel. "Althusser y el marxismo latinoamericano. Notas para una genealogía del (post)marxismo en América Latina". *Mapocho. Revista de Humanidades y Ciencias*

contiene un conjunto de líneas interpretativas claves a los fines de dar cuenta del fenómeno de difusión del pensamiento althusseriano en la región. De acuerdo a Valderrama, la importancia política de la lectura de Althusser en el subcontinente habría radicado en la potencialidad que ella entrañaba para otro tipo de lecturas de Marx y el marxismo. El ingreso de Althusser habría posibilitado el surgimiento en distintos espacios políticos e intelectuales de un nuevo tipo de textualidad teórica en la que se articuló un novedoso discurso científico sobre la historia y la sociedad latinoamericanas. Este efecto de novedad habría generado en los países latinoamericanos una ruptura tanto en el horizonte del marxismo clásico de la III Internacional como en el terreno de las ciencias sociales. Al respecto, Valderrama iluminaba una dimensión relevante de estos efectos de ruptura al enfatizar que el pensamiento de Althusser habilitaba un conjunto de desplazamientos que conllevaban la activación de campos originalmente extraños al marxismo, tales como el psicoanálisis, la lingüística y la semiología. Asimismo, el texto insistía en que los efectos rupturistas del althusserianismo en América Latina sólo podían ser entendidos a partir de las particularidades de un contexto que se siente interpelado por sus tesis. Al respecto resulta fundamental la afirmación de Valderrama de que la recepción de Althusser en la región está determinada desde el punto de vista histórico y teórico por la emergencia significativa de la revolución cubana como acontecimiento disruptor de la hegemonía estalinista. En este sentido era posible hablar de una convergencia significativa entre la relectura de Marx propiciada por Althusser y la crisis de la racionalidad política revolucionaria experimentada en la región en la década de 1960.

El mencionado afán historizador ha posibilitado que, además del trabajo de Valderrama, hoy contamos con un conjunto de investigaciones que han abordado los itinerarios de Althusser en los diferentes marcos nacionales. Pueden mencionarse al respecto los trabajos de Anna Popovitch²¹, Marcelo Starcenbaum²² y Adrián Celentano²³ para el caso argentino; los de José Ramírez, Cecilia Cortés y Marcelo Rodríguez Arriagada²⁴ para

Sociales. N° 43, 1998, pp. 168-183.

21 Popovitch, Anna. *In the Shadow of Althusser: Culture and Politics in Late Twentieth-Century Argentina*. Ann Arbor, UMI Dissertation Publishing, 2011.

22 Starcenbaum, Marcelo. *Itinerarios de Althusser en Argentina: marxismo, comunismo, psicoanálisis (1965-1976)*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata, 2017.

23 Celentano, Adrián. "El althusserianismo en la filosofía y la política de la nueva izquierda". XIV° Congreso de la Asociación Filosófica Argentina. San Miguel de Tucumán, 2007.

24 Ramírez, José Antonio. "Marta Harnecker y el marxismo pedagógico. Itinerarios del pensamiento de Marta Harnecker en la Revista *Punto Final*, Chile 1967-1969". VIII° Jorna-

el chileno; los de Jaime Ortega²⁵ y Hugo Saéz Arreceygor²⁶ para el mexicano; los de Löwy²⁷, Saes²⁸ y Arrúa²⁹ para el brasileño y los de Jaime Ortega³⁰ y Natasha Gómez Velázquez³¹ para la recepción cubana.

Este volumen se pretende como espacio de reunión de investigaciones que han anudado los impulsos señalados. Es decir, por un lado, aquel tendiente a pensar el althusserianismo en términos político-intelectuales, lo cual conlleva el otorgamiento de un carácter histórico al despliegue de esta tradición de pensamiento. Por el otro, el de calibrar los itinerarios del althusserianismo en América Latina desde una perspectiva analítica, lo cual implica necesariamente el distanciamiento con los términos de las querellas abiertas por este proceso de difusión político-intelectual.

Un primer agrupamiento de trabajos propician abordajes generales la relación entre Althusser y América Latina. Este es el caso del mencionado artículo de Miguel Valderrama, que plantea el ingreso de las tesis althusserianas en el subcontinente como un fenómeno inaugurador de una nueva textualidad para el marxismo latinoamericano. Al producirse al calor de la gramática política abierta por la revolución cubana, el althusserianismo habría contribuido a legitimar los nuevos

das de Historia de las Izquierdas – CeDINCI/UNSAM. 2015, pp. 333-342 y Rodríguez Arriagada, Marcelo; Ramírez, José; Cortés, Cecilia. “Lecturas de Althusser en Chile (notas preliminares)”. *Ramal. Revista de filosofía y crítica*. N° 1, Diciembre 2013, pp. 4-9.

25 Ortega, Jaime. “El cerebro de la pasión: Althusser en tres revistas mexicanas”. *Izquierdas. Una mirada histórica desde América Latina*. N° 25, octubre 2015, pp. 143-164 y “De

Lecumberri a Lacandona: Louis Althusser y México”. *Rebelión*. Agosto de 2016.

26 Saéz Arreceygor, Hugo. “La tesis de filosofía del sub Marcos: una lectura de Althusser”. *Pacarina del Sur. Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Año 3, N° 12, julio-septiembre 2012.

27 Löwy, Michel. “Notas sobre a recepção crítica ao althusserianismo no Brasil (anos 1960 e 1970)”. Elide Rugai Bastos, Marcelo Ridenti y Denis Rolland. *Intelectuais: sociedade e política*. São Paulo, Cortez, 2003, pp. 213-223.

28 Saes, Décio. “O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira”. João Quartim de Moraes (org.). *História do marxismo no Brasil. Volume III. Teoria. Interpretações*. São Paulo, Editora da UNICAMP, 1998, pp. 11-122.

29 Arrúa, Néstor. “El marxismo en clave althusseriana de los trabajadores sociales brasileños en los años setenta”. VIII° Jornadas de Historia de las Izquierdas – CeDINCI/UNSAM. 2015, pp. 315-332.

30 Ortega, Jaime. “Incendiar el océano. Notas sobre la(s) recepción(es) de Althusser en Cuba”. *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*. Vol. 2, N° 4, julio-diciembre 2015, pp. 129-153.

31 Gómez Velázquez, Natasha. “El pensamiento althusseriano entre los cubanos: sus primeros acercamientos”. *Utopía*. N° 15, marzo 2002.

caminos de la izquierda latinoamericana a la vez que que habría sido objeto de una fijación semántica. Valderrama también indaga las relecturas de la década de 1980, aquellas que en plena valorización de los vínculos entre socialismo y democracia habrían colocado a Althusser como ejemplo de las tendencias totalitarias del marxismo. Junto al trabajo de Valderrama, el de Bruno Bosteels aborda los itinerarios de Althusser en América Latina dentro de un esfuerzo más amplio por indagar en las potencialidades de la ley de desarrollo desigual. De este modo, el recorrido panorámico por las recepciones de Althusser en el subcontinente se articula con una reflexión acerca de las posibilidades de plantear la práctica teórica en los márgenes y desplegarla en otros sentido que el simplemente filosófico.

A continuación de estos trabajos se ubican investigaciones que circunscriben la recepción de Althusser a los diferentes marcos nacionales. Entre ellos, el texto de Natasha Gómez Velázquez se detiene en una de las estaciones claves del althusserianismo latinoamericano, el contexto de la Cuba posrevolucionaria. Enmarcado en una lectura crítica y renovada de la historia del marxismo cubano, el texto de Gómez Velázquez da cuenta del amplio fenómeno de recepción del pensamiento de Althusser entre los intelectuales de la isla. Se destaca en esta reconstrucción el análisis del lugar ocupado por el althusserianismo en los esfuerzos de los marxistas cubanos por trascender las limitaciones del marxismo-leninismo de factura soviética. En el mismo sentido, pueden encontrarse en el trabajo sugerentes líneas de indagación acerca de la circulación de Althusser en los marcos de una llegada a la isla del pensamiento francés, en sus vertientes marxista como no-marxista.

La significativa recepción de Althusser en México hace que contemos con tres trabajos dedicados al país del norte. En primer lugar, el texto de Jaime Ortega Reyna presenta de manera panorámica la difusión del althusserianismo entre la intelectualidad mexicana. En este sentido, su trabajo recorta un conjunto de lecturas significativas de Althusser que han marcado el pulso del proceso de recepción en aquel país, tales como las realizadas por Raúl Olmedo, Carlos Pereyra y Enrique González Rojo. Es precisamente a este último intelectual que está dedicado el trabajo de Víctor Hugo Pacheco Chávez. A través de un repaso pormenorizado de su obra, Pacheco Chávez reconstruye los distintos modos a través de los cuales González Rojo se fue vinculando con el pensamiento althusseriano. En los marcos de esta relación, el artículo se detiene especialmente en el interés que despertó en el intelectual mexicano la formulación althusseriana acerca de la diversidad de las prácticas, el cual se materializó en la

tesis de la necesidad de una *revolución articulada*. Finalmente, el trabajo de Susana Draper recorta el proceso receptivo desarrollado en la década de 1980 centrándose fundamentalmente en la figura y la obra de la filósofa mexicana Fernanda Navarro. A través de una mirada que evita colocar a Navarro como mera difusora de la obra de Althusser, Draper muestra las torsiones que la mexicana opera sobre el corpus althusseriano y cómo éste es vehiculizado en una propuesta política renovadora para el contexto mexicano de aquellos años.

El lugar ocupado por Althusser en los debates marxistas brasileños es analizado en los trabajos de Luiz Eduardo Motta y Lidiane Soares Rodrigues. El primero se concentra en la recepción de Althusser entre los intelectuales de Río de Janeiro. En este sentido, Motta analiza las lecturas de Althusser desarrolladas en la revista *Tempo Brasileiro*. A través de un recorrido minucioso por las páginas de este revista y otras, tales como *Revista de Cultura Vozes y Encontros com a Civilização Brasileira*, el trabajo da cuenta de los debates que la relectura althusseriana de Marx propició en los diferentes agrupamientos intelectuales brasileños. El segundo trabajo se ubica en otro espacio indagación. Por un lado, porque está recortado sobre una figura intelectual de San Pablo, José Arthur Giannotti. Por otra parte, porque elige una perspectiva analítica no tan centrada en la historia intelectual como en la sociología de los intelectuales. A través de una reconstrucción de la polémica desarrolla por Giannotti contra Althusser, Rodrigues Soares evidencia la diferencia entre las tradiciones marxistas brasileña y francesa, con sus respectivas disparidades en cuenta a las legítimidades y capitales específicos.

Luego de las recepciones mexicanas y brasileñas, un conjunto de investigaciones dan cuenta de los itinerarios de Althusser en Argentina y Chile. En relación a la recepción argentina, el trabajo de Marcelo Starcenbaum se concentra en uno de los espacios de dicho país en los cuales el althusserianismo tuvo mayor presencia, el de la cultura psicoanalítica. A través de un repaso por los grupos que cuestionaban a la institución psicoanalítica oficial, su trabajo evidencia el vínculo complejo que establecieron con Althusser los psicoanalistas argentinos que abrevaban en la tradición freudomarxista. El análisis sobre uno de estos psicoanalistas, Gregorio Baremlitt, permite evidenciar las tensiones existentes entre un uso freudomarxista de Althusser y otro inscripto en la incipiente tradición lacaniana. En cuanto a la recepción chilena, Claudio Aguayo Bórquez analiza la circulación de Althusser en dos espacios de la izquierda de aquel país. Por un lado, el texto se detiene en las discusiones alrededor de la transición en los marcos de la experiencia de la Unidad Popular. Por

otra parte, Aguayo Bórquez destaca la figura de Carlos Cerda, un intelectual comunista que encuentra en Althusser una instancia productiva para pensar las especificidades de una política revolucionaria. Finalmente, el trabajo de Néstor Arrúa puede ser pensado como un abordaje transversal a las recepciones circunscriptas a espacios nacionales, en tanto tiene como objetivo la reconstrucción de los itinerarios de Althusser entre los trabajadores sociales sudamericanos. A través del repaso por las obras de trabajadores sociales argentinos, brasileños, chilenos y uruguayos, el trabajo de Arrúa ilumina las distintas operaciones de lectura a la que fue sometida la obra de Althusser por parte de intelectuales inmersos en las transformaciones desarrolladas en dicho campo profesional.

ALTHUSSER Y EL MARXISMO LATINOAMERICANO. NOTAS PARA UNA GENEALOGÍA DEL (POST)MARXISMO EN AMÉRICA LATINA

Miguel Valderrama¹

Sobre Althusser y la fundación del (post)marxismo latinoamericano

La importancia política originaria de la lectura de Althusser en América Latina, está dada, en forma primera, por el hecho de que ella viene a representar una condición de posibilidad para otro tipo de lecturas de Marx y del marxismo en el continente. En este sentido, Althusser no sólo simboliza la entrada del marxismo en las universidades latinoamericanas, sino que también, y esto es lo importante, simboliza la emergencia de un nuevo tipo de textualidad teórica que intenta articular un particular discurso científico sobre la historia y las sociedades latinoamericanas.

Esta nueva lectura de los textos y discursos cognitivos del marxismo en América, adquiere las características de un “proceso de fundación”², en el cual un tejido extremadamente complejo de conjuntos discursivos múltiples conforma una red intertextual capaz de producir efectos de “ruptura” tanto en el horizonte particular del marxismo clásico de la III Internacional, como en el horizonte general de las ciencias sociales del período.

Cabe advertir, sin embargo, que estas “rupturas” no constituyen en modo alguno transformaciones superficiales dadas al interior de una tradición teórica ya constituida y delimitada, sino que, al contrario, constituyen desplazamientos y enlazamientos discursivos nuevos que articulan preocupaciones clásicas a contextos emergentes y originalmente extraños al marxismo, como los formados por la lingüística, la naciente semiología, el estructuralismo económico latinoamericano, el psicoanálisis y la filosofía del lenguaje.

El marxismo, colocado en esta nueva red intertextual, sufre efectivamente los efectos de un acto de fundación, de un (re)comienzo como lo afirmara Badiou a fines de los años sesenta. El reubicamiento de

1 Trabajo publicado originalmente en *Mapocho. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. N° 43, 1998, pp. 168-183.

2 Para un análisis y lectura de los procesos de fundación, véase Verón, Eliseo. “Fundaciones y textos de fundación”. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Buenos Aires, Gedisa, 1987, pp. 27-37.

la literalidad marxista al interior de esta nueva formación discursiva obliga paulatinamente a desplazar los límites del horizonte teórico de formación originaria. En cierto sentido, puede afirmarse que las tres fuentes fundadoras del marxismo del siglo XIX (la economía política clásica, la historiografía francesa y la filosofía alemana), son objeto de un desplazamiento, en esta segunda fundación teórica iniciada por Althusser, hacia “fuentes” de complementariedad discursiva.

Cierto es, sin embargo, que estas operaciones discursivas que trastocan los cimientos formativos del marxismo no son percibidas como fundadoras de una nueva práctica de producción de conocimientos (el postmarxismo). Pues, no tienen ni la unidad de un acontecimiento, ni la unidad de un acto único, ni la unidad de un lugar, ni de un espacio (aún textual). La afirmación de una nueva fundación en la textualidad marxista cobra materialidad sólo en el momento en que el conjunto textual original que da soporte al “régimen de circulación” del marxismo clásico, sufre los efectos de una ruptura en la cadena de producción y recepción de los discursos iniciales del doctrinal de la ciencia y la política de clase.

La genealogía del postmarxismo que aquí se propone tiene, en ese sentido, el objetivo de establecer las distintas lecturas de recepción y producción que constituyen a los discursos althusseristas latinoamericanos en los textos de fundación del postmarxismo. La posible lógica del antecedente que aquí podría encontrarse, no es más que una ilusión necesaria a una intertextualidad nueva que establece su “lugar” de fundación en una literalidad marxista del corte (la escritura althusseriana), capaz de alterar y dislocar las gramáticas de reconocimiento del clasicismo marxista, como de fundar, a su vez, en ese desfase, nuevos puntos de articulación de una gramática de producción del discurso (post)marxista.

El contexto de recepción original del discurso althusseriano en América Latina

El inicio de la década de los sesenta está marcado en América Latina, desde el punto de vista de una sensibilidad de izquierda, por la emergencia de tres hechos históricos que ponen en cuestión la normalidad comunicativa del discurso estaliniano en el continente. Nos referimos a la disolución final de la Internacional Comunista en 1956, a las tesis del XX Congreso del PCUS del mismo año, y al triunfo de la revolución cubana en 1959.

Pese a los múltiples esfuerzos por replantear la unidad y cohesión del mundo comunista, comienza, tras Babel, la era de la diversi-

ficación, con su estela de polémicas ideológicas, alianzas provisionales, rivalidades nacionales y modelos superpuestos.

Las revueltas de Polonia y Hungría en octubre de 1956 desatan los primeros efectos disruptivos de una larga serie de fragmentaciones en el movimiento comunista internacional.

La palabra disidencia pasa a ser moneda común del léxico habitual de los dialectos y lenguas en formación.

En las sociedades periféricas latinoamericanas, la crisis de la racionalidad revolucionaria por excelencia no se muestra sólo en el impasse histórico de ésta con los movimientos revolucionarios en escena, sino que se expresa también en el mutismo de la teoría frente a los nuevos requerimientos de un debate marcado por las problemáticas del desarrollo nacional, las teorías de la revolución y las vías de transición al socialismo.

La lectura de Althusser en los sesenta: la clausura revolucionaria

Se podría afirmar, frente a esta crisis de representación de la racionalidad política revolucionaria, que la influencia de Althusser en América Latina está determinada, en primera instancia, desde el punto de vista histórico y teórico, por la emergencia significativa de la revolución cubana como acontecimiento disruptor de la normalidad comunicativa impuesta a la izquierda continental por la hegemonía estalinista. En este sentido, la experiencia cubana no marca sólo con su emergencia la apertura histórica al “giro revolucionario”³ en nuestras sociedades, también constituye, en lo teórico, el punto de articulación de un nuevo espacio discursivo crítico al interior del campo de significados del marxismo latinoamericano.

Es por ello que en Cuba, a pocos años de la revolución, surge la necesidad de vitalizar un encuentro entre las posiciones de los revolucionarios y las obras teóricas del althusserianismo del momento. Con este ánimo, y guiados por la urgencia de abrir la discusión sobre el socialismo y el período de transición, la obra de Althusser es recepcionada apasionadamente por la intelectualidad política cubana. Tempranamente se traducen y publican trabajos como “Contradicción y sobredeterminación” (1964)⁴, “Sobre la dialéctica materialista” (1964), “Por Marx,

3 Löwy, Michäel. *El marxismo en América Latina*. México, Era, 1982, vol. 1, p. 46 y siguientes.

4 La traducción cubana de este artículo de Althusser no llevó el título arriba señalado, se prefirió, por el contrario, la rotulación simple de “Contradicción y superdeterminación”. Citamos, sin embargo, arriba en el texto, la forma conceptualmente correcta de traducción por la importancia que reviste este concepto para la problemática althusseriana.

Leer el *Capital* parte I” (1966) y parte II (1967), además de la divulgación en revistas locales de numerosos artículos acerca del nuevo marxismo y las polémicas por él desatadas ⁵. Esta introducción de Althusser en el debate teórico cubano, contribuye tanto al desarrollo de una actitud crítica frente a las antiguas formas de discusión teórica ejercitadas por la “manualística” soviética, como al desarrollo de una lectura renovadora del marxismo latinoamericano que busca sostén en la propia experiencia de la revolución isleña.

Para Cuba, esta intervención primera en el debate del marxismo occidental, vía Althusser, permite establecer las condiciones intelectuales necesarias para desarrollar una problemática teórica propia vinculada a las teorías de la revolución y el socialismo ⁶. En esa perspectiva, la recepción de la problemática althusseriana constituye para los cubanos “el punto de partida obligado de los estudios marxistas en un país en revolución por el comunismo” ⁷.

Más tardíamente, y cruzada por el reconocimiento cubano, en la América Latina continental la recepción ampliada de Louis Althusser comienza con la publicación de *La revolución teórica de Marx* en 1967, a la cual sigue una edición reducida de *Lire le Capital*, publicada bajo el título 5 Entre las distintas publicaciones periódicas que contribuyen a propagar la discusión sobre Althusser en la isla, cabe destacar a *Pensamiento crítico*, la revista *Unión*, y la *Editoria Revolucionaria*. Para un breve seguimiento de la lectura de Althusser en Cuba es útil consultar la revista *Pensamiento crítico*.

6 Otro espacio discursivo importante que se debe mencionar al revisar los hitos de significancia de una problemática teórica propia a la revolución cubana, lo constituye la discusión sobre la ley del valor y sus implicancias en una sociedad socialista. Esta discusión que se articula fundamentalmente en torno a la polémica de Ernesto Guevara con Charles Bettelheim, es seguida y comentada por economistas como Ernest Mandel e intelectuales como Franz Hinkelammert y Patricio Biedma, en Chile. La discusión no es sólo valiosa, desde el punto de vista teórico, por presentar nítidamente los fantasmas acusatorios del voluntarismo (Bettelheim) o el mecanicismo (Guevara) -lo cual permitiría, con su presencia, trazar los límites de fisura de la teoría en exposición- sino que lo es, fundamentalmente, por el hecho de conformar los instrumentos requeridos para expresar un pensamiento propio a la revolución cubana. Se puede consultar al respecto, para un análisis detallado de la polémica, a Patricio Biedma, “El Socialismo en Cuba”, y para un planteamiento teórico general que recoge elementos de la discusión, a Franz Hinkelammert, “Teoría de la dialéctica del desarrollo desigual”, ambos en *Cuadernos de la realidad nacional*. N° 6, Santiago, 1970.

7 Martínez Heredia, Fernando. “Althusser y el marxismo”. *Pensamiento crítico*. N° 36, La Habana, 1970, p. 218. Para un análisis general del contexto de discusión del marxismo en los primeros años de la revolución cubana, véase Alonso Tejada, Aurelio. “Marxismo y espacio de debate en la revolución cubana”. *Temas* (nueva época). N° 3, La Habana, 1995, pp. 34-43

de *Para leer El Capital* en 1969 (la edición castellana de Siglo XXI contiene únicamente las investigaciones de Althusser y Balibar). Sólo posteriormente en Colombia, en el año 1971, se publican por la Editorial Oveja Negra y Zeta Ltda, en coedición, los trabajos faltantes de la edición francesa⁸. Por otra parte, la edición brasileña de *Pour Marx* es llevada a cabo por Zahar Ediciones a fines de los años sesenta.

Tras la publicación castellana de obras principales como *Pour Marx* y *Lire le Capital*, se expande en el continente una particular sensibilidad althusseriana que tiende a copar predominantemente las universidades y los centros de investigación regionales. A esta expansión polisémica de la obra de Althusser en América, contribuye en gran medida Marta Harnecker, quien no sólo traduce las investigaciones del filósofo francés, sino que también las divulga a través del manual *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (1969), libro que para fines de 1971 consta ya de nueve ediciones.

En el foro académico universitario, esta particular sensibilidad intelectual favorece la recepción de althusserianos como Nicos Poulantzas y Alain Badiou, además de abrir nuevos campos temáticos de investigación social para el marxismo, vinculados principalmente a la revolución y el período de transición. El estructuralismo, de igual modo, por cierto parecido de familia con el proyecto althusseriano, es objeto de atención por parte de la intelectualidad marxista latinoamericana, la cual le dedica espacios importantes de difusión en revistas y editoriales. Así, José Aricó, a través de la Editorial Universitaria de Córdoba, y la revista *Pasado y presente*, consagra diversos esfuerzos destinados a propiciar una discusión amplia sobre el estructuralismo y sus problemas.⁹

En el contexto de las discusiones iniciadas a partir de las obras de Althusser, se publican trabajos crítico analíticos de excelente calidad. Muestra destacada de ello, lo constituyen las investigaciones presentadas

8 Bajo el nombre *Lectura de El Capital* se presentan los artículos de Jacques Rancière, Roger Establet y Pierre Macherey. En titulación interna, la edición colombiana de *Lire Le Capital* presenta la siguiente advertencia aclaratoria frente al texto de Marta Harnecker: *Lectura de El Capital* (Lo que se omitió en la edición española de *Para leer El Capital*).

9 Una referencia de los tópicos tratados a mediados de la década de los sesenta por la revista *Pasado y presente* puede encontrarse en Aricó, José. “La experiencia de Pasado y Presente”. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Caracas, Nueva Sociedad, 1988, cap. 3. Algunos de los textos traducidos tempranamente que divulgan los aportes y discusiones gatilladas por el estructuralismo son: *Claves del estructuralismo* (1969), *Problemas del estructuralismo* (1967), *Claude Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo* (1967). Cabe destacar, asimismo, el rol principal jugado por la editorial mexicana Siglo XXI en esta particular forma universalista de debate latinoamericano.

en el volumen editado por Saúl Karsz bajo el título *Lectura de Althusser*, en el cual participan intelectuales franceses y de América Latina.

En el ámbito de las prácticas políticas, la recepción de Althusser se constituye a la izquierda de los Partidos Comunistas latinoamericanos. La emergencia de una nueva izquierda a fines de los años sesenta, que tiende a identificarse con las banderas de la revolución cubana, abre la posibilidad de un vínculo entre el marxismo althusseriano y los nuevos sujetos revolucionarios de la escena continental. Así, mientras en Caracas Saúl Karsz pone énfasis en señalar que la destinación preferencial de la obra de Althusser lo constituyen grupos juveniles de extrema izquierda ¹⁰, en Santiago de Chile, el joven mirismo ve en el marxismo althusseriano la teoría científica que necesitan las organizaciones revolucionarias del continente ¹¹. La propia Marta Harnecker, aún cuando milita en el Partido Socialista de Chile y es partidaria de la Unidad Popular, rechaza toda lectura reformista o evolucionista del filósofo francés, desplazando, en su lectura, los códigos de desciframiento de la teoría hacia la línea revolucionaria de la lucha de clases y la toma del poder político. ¹²

Es en este contexto de reconocimiento del discurso de Althusser, en que se establece, en términos generales, la primera “fijación” del significado de la discursividad althusseriana en la región.

De alguna forma, la recepción y discusión primera de Althusser en Cuba no sólo establece un límite potencial a las lecturas posibles de Althusser en América, sino que además, y esto es lo importante, normaliza y administra el sentido y efectos de significación de dicha discursividad para el continente.

Si la historia de un texto (o conjunto de textos) consiste en un proceso de alteraciones sistemáticas del sistema de relaciones entre “gramática” de producción y “gramática” de reconocimiento ¹³, es posible hacer notar aquí, para el caso de la recepción de Althusser en América, como la posibilidad de una primera lectura oficial de la teoría althusseriana está determinada por una interpretación inaugural que para el caso no sólo interpreta, sino que también fija el sentido posible de la textualidad reconocida. La revolución cubana, en tanto que acto de la voluntad que subvierte el evolucionismo político y el determinismo histórico de los partidos comunistas latinoamericanos (evolucionis-

10 Karsz, Saúl. “Un nuevo Marx: Louis Althusser”. *Imagen*. N° 36, Caracas, 1968, pp. 6-7.

11 Vallejos, Carlos. “El Mir y el marxismo revolucionario”. *Debate y cambio*. N° 5, Santiago, 1989, pp. 50-68.

12 Harnecker, Marta. “Aprender a Leer”. *Chile hoy*. N° 5, Santiago, 1972, pp. 12-13.

13 Verón, Eliseo. “Lo ideológico y la científicidad”. *La semiosis social*. op. cit., p. 19.

mo y determinismo heredados de la Segunda Internacional, y, de algún modo, de las tesis del XX Congreso), no sólo se constituye a sí misma como el signo de la revolución por excelencia, sino que además, en su misma emergencia, transforma o trastoca el sentido de cualquier signo o significación que se enlace a ella. Althusser, en este contexto discursivo, que para el caso bien puede ser entendido en la forma de una red de relaciones de significación, es objeto de un acto de recepción que determina, en sus efectos, las potencialidades posibles de circulación del discurso althusseriano: es a esto a lo que denominamos clausura (semántica) revolucionaria del discurso de Althusser en América.¹⁴

Althusser en la lectura de fines de los años sesenta, esto es en su inicial clausura semántica, llega a constituirse en un significado más del discurso revolucionario. Una evidencia específica de esta afirmación lo constituye la recepción de Althusser en México, en donde su difusión se desarrolla en contigüidad política con las teorías del foquismo.¹⁵

Cierto es, sin embargo, que el discurso teórico de Althusser contenía en sí los elementos que hacían posible la operación de un cierre semántico como el operado por la lectura revolucionaria latinoamericana. Pero, también es cierto, esos elementos no bastaban por sí solos para fijar este tipo de recepción específica. Prueba de ello, es el propio efecto de reconocimiento de Althusser en Francia (ambiguo, por decirlo menos).

Una descripción general de la clausura política que estructura los significados de Althusser en América Latina¹⁶, advierte que esta primera normalización semántica de los textos althusserianos se logra al precio de un conjunto de vacíos y paradojas sostenidas al interior del discurso revolucionario.

14 La clausura revolucionaria es, en cierta forma, un tipo de cierre semántico del discurso que reduce y normaliza los efectos de significación del mismo en el proceso de su producción y consumo (reconocimiento).

15 Arnaldo Córdova al respecto señala: “En 1967 comenzó a publicarse en México la obra de Louis Althusser. Su difusión fue extraordinariamente rápida y masiva, incluso en los ambientes académicos que se habían abierto al nuevo marxismo en los primeros años sesenta. También lo fue su aceptación y más todavía cuando se hizo célebre en los círculos de izquierda un joven alumno de Althusser, Régis Debray, que se desempeñaba entonces como el máximo teórico del ‘foquismo’ en América Latina, en una época, por cierto, en que operaban numerosos grupos guerrilleros a lo largo y ancho de la región”. “Gramsci y la izquierda mexicana”. *La Ciudad Futura*. N° 6, Buenos Aires, 1987, p. 14.

16 Es importante señalar que toda clausura semántica, en tanto intento de normalización y administración de la lengua, es un acto político de dominación y control. Seguimos en este punto las indicaciones de F. Gadet y M. Pêcheux.

Así, para el caso del marxismo cubano ¹⁷, es posible advertir en él las marcas de un marxismo crítico hegeliano en oposición a una representación científica del marxismo (como la de Althusser). Ciertamente es, sin duda, que las diferencias entre la teoría de Althusser y el marxismo naciente de la revolución cubana ya se habían hecho presente en 1966. Sin embargo, esto no impidió al marxismo cubano presentar variantes de articulación superficial (retóricamente no contradictorias, aunque lógicamente incompatibles) con la teoría althusseriana. Estos vínculos de superficie se articularon a través de la teoría de la dependencia ¹⁸, la cual estableció formalmente las posibilidades de actuación a una razón política revolucionaria fuertemente voluntarista y militarista. ¹⁹

Tal como lo afirma Tomás Moulian, articulado en esta clausura revolucionaria, el althusserianismo expresó en la década de los sesenta la punta de lanza de la crítica al marxismo clásico de la revolución por etapas, típica lectura del período de las tesis de la “vía pacífica” ²⁰. Althusser, leído desde sus análisis de la revolución rusa, advertía sobre la diferencia constituida por los “factores subjetivos” (la lucha de clases) en un momento en que el capitalismo mundial uniformaba sus relaciones de producción e intercambio. Así, paradójicamente, no sólo Althusser fortificaba las posiciones de un humanismo revolucionario (piénsese en Castro o Guevara), sino que estructuralistas más duros como Maurice Godelier prestaban mejor auxilio al marxismo castrista.

En términos algo esquemáticos, la lógica analítica del estructuralismo marxista, tal como se entendió en América Latina a finales de los sesenta, expresa el siguiente razonamiento. En la teoría de la sociedad del marxismo revolucionario, la primacía de la determinación estructural sobre la acción de los sujetos conlleva la necesidad del establecimiento de presupuestos epistemológicos y ontológicos de base en el análisis social. Así, al nivel de las relaciones de conocimiento, el marxismo estructural debe establecer un primer compromiso de orden epistemológico con las teorías del reflejo de origen leninista (del Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*),

17 Tomamos la denominación de Gouldner, Alvin. *Los dos marxismos. Contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 65 y siguientes.

18 La 15ª edición del manual de Marta Harnecker, corregida y aumentada, incorpora e intenta articular, de un modo no contradictorio, una forma específica de marxismo althusseriano con categorías dependentistas en el análisis histórico social. Especialmente ilustrativos son los capítulos dedicados a los modos de producción y la transición al comunismo.

19 Gouldner, Alvin. op. cit.

20 Moulian, Tomás. “El marxismo en Chile: producción y utilización”. AAVV. *Paradigmas de conocimiento y práctica social en Chile*. Santiago, FLACSO, 1993, p. 138.

a su vez, a un nivel más primario, el de las relaciones externas del mundo, la postura estructuralista debe asumir, como necesidad derivada del compromiso epistemológico anterior, una posición objetivista para pensar lo real; introduciendo en ello una cierta teoría ontológica de la realidad social legitimada en términos “materialistas”. Sólo de esta forma, el marxismo estructuralista logra hacer que la operación objetivista de descripción y explicación de la morfología de lo social, se constituya en una operación con sentido. Las conductas de los actores y sujetos sociales, se explican, luego, sobre la base de una lógica determinada por el juego de las estructuras subyacentes al actuar histórico de los sujetos.

Este objetivismo epistemológico ²¹, con todos los compromisos advertidos, no dispone, sin embargo, una forma específica de teoría de la historia, como parece afirmar Moulian en su análisis y vinculación de la lectura de Godelier con la teoría etapista sostenida a nivel histórico por el PCCh ²². Antes bien, el objetivismo epistemológico comentado, sirvió de base a la ofensiva de los movimientos políticos guerrilleros contra la hegemonía de un marxismo evolutivo tributario de los enfoques de la socialdemocracia alemana y de la política internacional del PCUS. La propia Marta Harnecker intentó resolver esta paradoja, presentada al marxismo revolucionario en el cruce de la acción intencional y la determinación estructural, a través de la afirmación fuerte de una lógica de la necesidad histórica en la acción política. ²³

De las consideraciones expuestas, no debe extrañar que en América Latina la discusión original sobre las proyecciones de las teorías del marxismo estructural no se centraran en el rasgo general de articulación del debate estructuralista de la época, el relacionado con la crítica radical a la metafísica o a toda forma de pensamiento mistificante. Salvo la excepción de Ernesto Laclau, en el campo intelectual latinoamericano la discusión sobre Althusser no es, a diferencia de Europa ²⁴, una discusión que pueda anticipar en su horizonte de problemáticas los motivos de una superación del pensamiento estructural, en un, digámoslo, particular movimiento dialéctico de ruptura y mantención de las oposiciones tratadas. Más bien, la lectura y crítica del marxismo estructural en América se da en orden de continuidad con el punto de tensión del marxismo clásico latinoamericano. El referido a la tensión existente entre el privilegio de la

21 De Ipola, Emilio. *Investigaciones políticas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, p. 15.

22 Moulian, Tomás. op. cit., pp. 118-120

23 Harnecker, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. 15ª edición, aumentada y corregida. México, Siglo XXI, 1985, tercera parte.

24 Benton, Ted. *The rise and fall of structural marxism. Althusser and his influence*. New York, St. Martin's Press, 1984, parte III.

lucha de clases (el *Manifiesto Comunista*, en una lectura), y la determinación estructural de la intencionalidad de la acción (el prefacio de la Contribución de 1857, en la otra). En esta discusión, lo determinante será, en última instancia, el potencial informativo posible de derivar de una u otra lectura para los fines de una política revolucionaria científica.

Al final de este debate, el humanismo latinoamericano actuante tras la clausura (semántica) revolucionaria del althusserismo, enfatizará y movilizará los elementos científicistas y deterministas presentes, en mejor forma, en el marxismo vulgarizado de la manualística soviética.

La lectura de Althusser en los ochenta: la clausura de la renovación socialista

Uno de los procesos más interesantes de revisión y reformulación del ideario socialista latinoamericano de la década de los ochenta, es la Renovación socialista chilena. En ella, no sólo se somete a examen y cuestionamiento profundo la relación existente, a nivel teórico y político, entre democracia y socialismo, sino que, de un modo más enfático, se desplaza el valor de legitimidad del segundo término de la relación al ámbito de operatividad y sustantividad del primero. En este sentido, puede afirmarse que el rasgo más característico de este emergente socialismo renovado es su revalorización de la democracia; el socialismo, tras esta operación de asimilación, es visto como un proceso de profundización de la democracia y no como una alternativa a la misma.²⁵

La preocupación central por la democracia, sin embargo, no es un fenómeno propio de la izquierda renovada chilena. En la discusión política latinoamericana del período, el tema de la democracia es un tema central que articula y define otros temas vitales de proximidad familiar; como lo son las discusiones sobre el Estado, el realismo político, la crisis del marxismo en tanto Saber-Hacer (en la expresión de Benjamín Arditi), el tema de la democracia social, los movimientos sociales, las nuevas formas partidos, etcétera²⁶. La capacidad de la democracia para constituirse en eje articulador del debate político latinoamericano, viene determinada,

25 Para una lectura detallada del proceso de conformación de la Renovación Socialista, puede consultarse a Walker, Ignacio. *Socialismo y democracia. Chile y Europa en perspectiva comparada*. Santiago, Cieplan-Hachette, 1990, cap. 5.

26 Para un tratamiento de estos temas, puede consultarse de Lechner, Norbert. "De la revolución a la democracia. El debate intelectual en América del Sur". *Opciones*, N° 6, Santiago, 1985, pp. 57-72. Además de Vasconi, Tomás A. "Democracia y socialismo en América del Sur (Notas para una discusión)". Agustín Cueva (comp.). *Ensayos sobre una polémica inconclusa. La transición a la democracia en América Latina*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, pp. 137-153.

así, por los propios esfuerzos sociales del continente en darse un orden democrático estable, capaz de dejar atrás su pasado leninista tal y como éste le es presentado por José Aricó.²⁷

La crítica al marxismo leninismo, si hemos de aceptar la provocadora tesis de Aricó, no es sólo la crítica de un tipo particular de racionalidad política autocrática, es también, y determinantemente, la crítica a una matriz de conformación social autoritaria, en donde el Estado conforma a la sociedad²⁸. En palabras de Aricó, “el leninismo se expandió en América Latina porque América Latina es un continente leninista”²⁹.

No es casual por ello que uno de los tópicos centrales del pensamiento renovador en la América de los ochenta, sea la crítica al leninismo y la teoría de la revolución. El problema del orden, de la construcción de un orden democrático, constituye la preocupación central de un horizonte intelectual obsesionado por la imagen de la democracia como procedimiento y ordenación social (es en este contexto donde se comienza a leer a Norberto Bobbio en América).

Para el caso del marxismo, la crítica se articula en dos dimensiones. La primera, está referida a problemas internos a la teoría que se hacen improcesables desde el momento en que, a nivel mundial, se declara que el marxismo es una teoría finita incompatible con una filosofía de la historia, y con una visión de la transición pensada en términos positivos. Como es bien sabido, estas afirmaciones sobre la naturaleza de la teoría marxista (más propiamente sobre su estatuto) fueron hechas por Althusser con el objetivo de arrancar al marxismo de una larga tradición metafísica que lo confinaba³⁰. Sin embargo, en tanto ellas marcaban de algún modo el límite insalvable de la teoría política marxista para pensar formas nuevas de acción política hegemónica, y, paralelamente, evidenciaban una incapacidad absoluta para elaborar una teoría del Estado en las sociedades modernas, no podían sino generar una catástrofe teórica inminente al interior del espacio argumental clásico de la letra marxista: una especie de bancarrota *ad portas*.

La segunda dimensión de la crítica tiene relación con la exigencia (im)pensable al marxismo de elaborar una teoría del orden social³¹.

27 Aricó, José. “Democracia y socialismo en América Latina”. Agustín Cueva. op. cit., pp. 41-49.

28 Como se ya habrá advertido, José Aricó retoma aquí las tesis centrales de su libro *Marx y América Latina*.

29 Aricó, José. “Democracia y socialismo en América Latina”. op. cit., p. 44.

30 Althusser, Louis. “El marxismo como teoría finita”. AAVV. *Discutir el Estado*. México, Folios, 1982, pp. 11-21.

31 Los avances más importantes en esta crítica serán desarrollados por Norbert Lechner. También, fruto de esta exigencia es que cobrarán actualidad algunas teorías sociológicas

En este punto, la crítica ponía de relieve las limitaciones cognitivas de base de la teoría en sus exigencias de universalidad. La evidencia de que el marxismo constituía una teoría finita, se juzgaba como una incapacidad genética de la teoría para pensar las sociedades complejas. Así, no sólo Foucault afirmaba ya que el marxismo era una ideología del siglo XIX, sino que también, en nuestro medio, un latinoamericano como Mario Bunge confinaba los ejercicios dialécticos del materialismo a los límites de significación del siglo pasado.³²

Si hemos de ser fieles a las dimensiones de la crítica, es posible afirmar que ella, en tanto crítica de las limitaciones y “errores” de la teoría, tiende a establecer por unidad de medida media la relación del marxismo con la democracia, entendida ésta sólo en los términos estrictos de un proceso de regulación formal del ejercicio del poder.

La lectura de Althusser en América, en este contexto, no puede hacerse sino a través de la línea de inversión de las significaciones establecidas anteriormente por la clausura semántica revolucionaria.

Como ha observado un intelectual ligado a la renovación socialista chilena, este proceso de crítica y reformulación de las tradiciones cognitivas de base que alimentan la acción política de izquierda, es, en un primer momento, una crítica al pasado histórico y teórico de la izquierda revolucionaria de los sesenta³³. En este sentido, la crítica al marxismo es fundamentalmente una crítica a una forma específica de “marxismo en uso”. Por ser esta la orientación principal de la crítica del socialismo renovado al marxismo, al menos en su primera etapa, lo que se cuestionará y criticará será el marxismo circulante en su reconocimiento político de fines de los años sesenta.

Así, si a Althusser en una primera lectura se le normalizó en una significación que ponía énfasis en sus determinaciones científicas (por cierto, sometidas a autocritica por el filósofo francés)³⁴, ahora, en la lectura de los ochenta, se le critica y se le normaliza en una lectura teórica y política que ve en él la culminación de las tendencias totalitarias del marxismo como saber absoluto.

del orden y la integración, como las de Emile Durkheim. En Chile, cientistas sociales como Eugenio Tironi suscribirán abiertamente posiciones neodurkheimianas.

32 Bunge, Mario. “El marxismo hoy”. Román Reyes (ed.). *Cien años después de Marx*. Madrid, Akal, 1986, p. 41.

33 Ver intervención de Tomás Moulian en el Seminario “El proceso de renovación socialista 1979-1986. Balance y perspectivas”, recogido en AAVV. *La Renovación Socialista. Balance y perspectivas de un proceso vigente*. Santiago, Valentín Letelier, 1987, pp. 48-52.

34 Althusser, Louis. “Ciencia e ideología”. *Elementos de autocritica*. Barcelona, Editorial Laia, 1975, pp. 28-36.

La idea de un marxismo único, resulta aberrante para la lectura de la renovación socialista. La versión de un marxismo científico, capaz de oponer la verdad al error, la ciencia a la ideología, es incompatible con una comprensión de la democracia como organización social en donde la única epistemología aceptable es una epistemología descentrada (la idea es de Lefort).

La clausura “renovada” del althusserianismo establece, así, una inversión de los valores expuestos por la clausura revolucionaria de los sesenta. De esta forma, en la operación de normalización y control semántico de la textualidad althusserista por parte de la renovación, se establece un continuo con la lógica de inversión que caracteriza en un primer momento a los esfuerzos por renovar el socialismo latinoamericano.

En el ámbito de los efectos políticos de la teoría, se observa que la teoría del Partido vanguardia se funda en la noción del marxismo como Saber Absoluto: única ciencia del desarrollo histórico. Las tesis del Lenin del *¿Qué hacer?* son vistas ahora en la imagen de un marxismo iluminista que se autoconstituye en “conciencia en sí” de la clase obrera porque le proporciona los recursos cognitivos que necesita para luchar por la transformación social³⁵. Sin el marxismo -como afirma críticamente Tomás Moulian- el proletariado no puede acceder a la conciencia lúcida, permanece en el nivel de la conciencia prisionera, incapaz de elevarse a la crítica científica del capitalismo.³⁶

Pero, precisamente, es en esta reducción de la política a la ciencia donde la clausura de la renovación socialista descubre el estalinismo en Althusser. La teoría de la ciencia que hay en el marxismo es un punto originante de tendencias antidemocráticas.³⁷

Con esta operación política de clausura semántica de los significados posibles del althusserianismo en América Latina, lo que se pretende es disociar, por un lado, toda articulación posible entre marxismo científico³⁸ y socialismo democrático, como, por otro, establecer una proximidad necesaria entre democracia y socialismo (entendido éste en la forma de participación del poder social).

Sin embargo, la articulación presentada entre democracia y socialismo se establece de una forma tal que corre el peligro de borrar el carácter diferencial de los términos de la unidad resultante. En el énfasis

35 Nun, José. *La rebelión del Coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

36 Moulian, Tomás. “Sobre un aspecto de la teoría de la renovación: notas introductorias”. *Cuadernos Esin*. Instituto para el nuevo Chile, Rotterdam, 1982, p. 43

37 *Ibid.*, p. 43.

38 En el sentido de Alvin Gouldner.

democrático expuesto, la clausura del socialismo renovador anticipa las formas de un reduccionismo, en el cual todas las articulaciones políticas presentadas entre democracia-socialismo-marxismo son reducidas a uno de sus elementos: la democracia.

En el ámbito teórico, la clausura del socialismo renovado dará lugar al ejercicio de un marxismo metodológico que al no alcanzar las formas analíticas de un marxismo crítico, tenderá a desaparecer del análisis social y de la retórica política.³⁹

Lo paradójico, sin embargo, es que la textualidad althusseriana lejos de haber agotado sus impulsos de significación, hoy parece cobrar actualidad en las críticas a las lecturas de la sociedad como totalidad centrada, así como en aquellas otras afirmaciones del todo social, en tanto sobredeterminación compleja de instancias sociales.⁴⁰

La fundación del (post)marxismo: el desplazamiento hacia lo discursivo en las fuentes de la teoría

Tras la clausura semántica postrevolucionaria⁴¹ del althusserianismo, y con el agotamiento de las energías críticas de la “renovación socialista”, diversas formas de marxismo han comenzado a emerger y perfilarse en el horizonte intelectual de las ciencias sociales. Este fenómeno teórico, que al principio pareció sólo una singularidad típica del espíritu inglés⁴², poco a poco ha ido consolidando formas propias en el mundo iberoamericano. Así, en un plano estrictamente intelectual, tanto en España como en América Latina el marxismo ha vuelto a tener presen-

39 Un balance crítico del proceso de la renovación, que ve en él sólo un modo de dejar de ser socialista sin necesidad de asumir las consecuencias intelectuales de ese proceso, puede encontrarse en Brunner, José Joaquín. “Interrogantes sobre el fin de la renovación socialista”. *Foro 2000*. N° 4, Santiago, 1992, pp. 14-15.

40 Al respecto, resulta ilustrativa la forma en que ciertas perspectivas postmodernas recurren a Althusser para fundamentar su crítica al esencialismo y a las visiones de la sociedad como totalidad centrada. Sobre el punto, Arditi, Benjamín. “Una gramática postmoderna para pensar lo social”. Norbert Lechner (comp.). *Cultura política y democratización*. Santiago, CLACSO, 1987, pp. 169-188.

41 Usamos este término para designar aquella sensibilidad política y teórica de la renovación socialista de los noventa. En general, esta particular sensibilidad teórica, propia a un sector intelectual y político crecientemente escéptico frente al ideal de una política racional (y de una sociedad racional), parece extenderse por América Latina en la forma de un desencanto de izquierdas (Norbert Lechner), o de un desánimo cultural (Eduardo Sabrovsky).

42 El surgimiento de un marxismo académico en el mundo anglosajón está vinculado tanto a las investigaciones del individualismo metodológico liderado por John Elster, como a la defensa de un marxismo analítico del tipo Gerald A. Cohen.

cia -limitada es cierto- a través de relocalaciones científicistas (si es que este término puede tener un sentido positivo) que enfatizan su potencial heurístico y analítico. Cierto es, sin embargo, que ya no se trata de pensar al marxismo como una “concepción del mundo”, situada por encima de las ciencias, o como un sistema totalizante en el que todo encontraría su lugar, y al que las ciencias -como exige la filosofía especulativa- tendría que rendirle honores⁴³. De lo que se trata ahora, por el contrario, es de pensar al marxismo en los términos estrictos y limitados de un materialismo histórico reconstruido, o, en su defecto, de pensarlo como una variante particular de la sociología histórica o de la historiografía social. En cualquiera de sus casos, esta singular rehabilitación del marxismo en términos científicos implica, explícitamente o no, una nueva fundación o lógica de fundaciones al interior de la textualidad marxista.

Empero, la mayoría de estas (re)fundaciones del marxismo, operan, en tanto estrategias intelectuales desprovistas de referentes sociales concretos, sobre la base de una represión teoricista de una de las dimensiones constitutivas del pensamiento marxista: la dimensión ideológica. Si el marxismo originalmente se constituye en la unión de lo ideológico y lo científico, o, en los términos de Adolfo Sánchez Vázquez, en el cruce de una dimensión emancipatoria y una dimensión científica⁴⁴, estas nuevas fundaciones del marxismo se constituyen en el cierre o represión práctica de toda política de la transformación.

En Iberoamérica ha sido Ludolfo Paramio⁴⁵ quien ha ofrecido la justificación más convincente de la necesidad de pensar el materialismo histórico como una forma paradigmática de investigación social. En sus términos, la justificación de un postmarxismo se juega sólo en la posibilidad de un mayor rendimiento teórico del programa de investigación científica al interior de las ciencias sociales. Esto implica, por cierto, la cancelación de cualquier filosofía de la historia de rasgos teleológicos, como la eliminación de cualquier teoría de la revolución en el nuevo programa del materialismo histórico. En este nuevo programa, afirma Paramio, se pueden encontrar la sociología histórica y la sociología política formando un campo en donde los materiales historiográficos y el for-

43 Sánchez Vázquez, Adolfo. “La persistencia del marxismo. Entrevista de Gabriel Vargas Lozano”. *Revista Internacional de Filosofía Política*. N° 7, Madrid, 1996, p. 189.

44 Sánchez Vázquez, Adolfo. “Revolución y emancipación en Marx”. Román Reyes (ed.). *Cien años después de Marx*. op. cit., pp. 113-123.

45 Paramio, Ludolfo. “El materialismo histórico como programa de investigación”. AAVV. *Paradigmas de conocimiento y práctica social en Chile*. op. cit., pp. 163-201. También del autor, *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, 2ª ed. Madrid, Siglo XXI, 1989, caps. 1 y 3.

malismo microeconómico puedan ser explotados al máximo sin ceder a la tentación de dejar que impongan sus reglas de juego. Ciertamente, este nuevo programa no ofrece la posibilidad de alcanzar leyes de la historia, ni anticipar estados futuros, pero sí de elaborar modelos y teorías de alcance intermedio capaces de comprender mejor el presente y explicar causalmente el pasado.⁴⁶

La crítica de formas de postmarxismo como las de Paramio, elaboradas al amparo de los desarrollos del marxismo analítico, no es el objetivo de estas notas. Baste señalar, sin embargo, tanto la línea de continuidad de estas nuevas reconstrucciones con las exigencias teóricas que el althusserianismo realizara años atrás al marxismo (la elaboración de una ciencia histórica), como cierto tipo de limitaciones compartidas por el nuevo paradigma en lo que se refiere a los efectos de ruptura supuestos en la divisoria ciencia/ideología.

A diferencia de las formas de postmarxismo señaladas, en el ámbito de la tradición neoalthusseriana latinoamericana encontramos la elaboración crítica de una forma de postmarxismo que no se piensa en la divisoria ciencia/ideología.

Esta forma de postmarxismo neoalthusseriano, constituye un proceso particular de fundación latinoamericana del postmarxismo como marxismo radical o “postmetafísico”.

Si bien, la fundación de un postmarxismo latinoamericano, como marxismo radical, no es algo que se prefigure sólo en la textualidad althusseriana⁴⁷, es en ella en donde ha configurado de un modo preciso una identidad teórica específica. La forma de esta identidad está determinada por un giro hacia lo discursivo como producción social en la cual se funda toda significación. La afirmación de esta tesis sobre la naturaleza material de las significaciones (o de un modo más preciso de los discursos), se apoya sobre dos principios cardinales tomados de la lingüística: 1) que las entidades significantes no tienen esencia sino que están definidas por redes de relaciones, tanto internas como externas, y 2) que los fenómenos significantes son posibles de descripción en tanto se determine el sistema de reglas que los produce.

46 Paramio, Ludolfo. “El materialismo histórico como programa de investigación”. op. cit., p. 201.

47 A finales de los ochenta es posible encontrar en Chile los elementos necesarios para impulsar una fundación del postmarxismo desde una matriz gramsciana-wittgensteiniana. Texto eje de fundación del postmarxismo chileno sería el libro de Eduardo Sabrovsky, *Hegemonía y racionalidad política (contribución a una teoría democrática del cambio)*. Santiago, Ediciones del Ornitorrinco, 1989.

Tomando por referencia analógica el análisis marxiano de la mercancía, tal y como él se formula en el libro I de *El Capital* el postmarxismo latinoamericano afirma que los discursos son productos (productos materiales) que para ser reconocidos deben ponerse en relación con su proceso de producción. Una de las hipótesis principales que subyace a este enfoque -en opinión de Emilio de Ipola- “es la de que todo producto discursivo está necesariamente marcado por el proceso de producción que lo ha engendrado. Esas ‘marcas’ no aparecen, por así decir, a simple vista (‘el valor no lleva escrito en la frente lo que es’), pero un cierto análisis puede sacarlas a la luz”.⁴⁸

Siguiendo el análisis marxiano del modo de producción capitalista, Emilio de Ipola definirá el proceso social de producción de los discursos como constituido por la articulación (compleja) de tres procesos: a) el proceso directo de producción; b) el proceso de circulación, y c) el proceso de recepción (o “reconocimiento”) de los discursos⁴⁹. Los discursos en este análisis son tratados como productos sociales inmersos en un circuito de producción que los determina y los conforma (“marca”) en diversas y múltiples formas (para el caso del consumidor de los discursos, que en el modelo marxiano de la mercancía tiene un rol pasivo, en los análisis del postmarxismo nealthusseriano, gracias a los trabajos de Oswald Ducrot sobre los performativos, éste tiende a representar un rol activo y principal, por cuanto también determina en su recepción las formas del producto).

Ahora bien, presentado el modelo general de análisis y algunos de sus supuestos principales, es posible hacer notar que el nealthusserianismo latinoamericano tiene la posibilidad de pensarse como recomienzo del marxismo, sólo en el momento en que establece un complejo de unidades temáticas, junto a un horizonte de ruptura capaz de constituirlo.

El complejo de temas que dan identidad al postmarxismo latinoamericano se relacionan a problemáticas vinculadas a una teoría de la ideología de matriz althusseriana⁵⁰, a la elaboración de una teoría de las subjetividades sociales, y a los problemas de una política democrática de transformación social.⁵¹

48 De Ipola, Emilio. “Discurso político, política del discurso”. AAVV. *Cultura y creación intelectual en América Latina*, 2ª ed. México, Siglo XXI, 1989, p. 239.

49 *Ibid.*, p. 239 y siguientes.

50 De Ipola, Emilio. “Crítica de la teoría althusserista de la ideología”. *Ideología y discurso populista*. México, Folios, 1982.

51 Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI, 1987

En lo que se refiere al horizonte de fractura que es pensado como constituyente del postmarxismo, este tiene que ver con una serie de dislocaciones llevadas a cabo en el orden general del «saber moderno». Para marxistas postclásicos como Ernesto Laclau, estas transformaciones se fundan en una triple ruptura de los objetos o unidades últimas de análisis del saber del siglo XIX, de sus relaciones y de las formas políticas en ellas sustentadas.

Según Laclau, esta triple fractura a nivel de los objetos y relaciones del pensamiento del siglo XIX, se verifica en el horizonte general de las ciencias sociales contemporáneas. Así, por ejemplo, la unidad del hecho histórico salta hecha pedazos desde que la escuela de los *Annales* refiere la construcción del objeto “hecho” a una sobre-determinación de temporalidades; el fonema, como objeto último de análisis de la fonología clásica, es deconstruido en su naturalidad por los trabajos del círculo de Praga; la ilusión de una forma lógica única de la lengua es desalojada tras la filosofía del segundo Wittgenstein; la unidad de la conciencia es puesta en cuestión por los trabajos del psicoanálisis, etcétera. En el ámbito del marxismo, la unidad última de análisis es la “clase”. En la lectura del postmarxismo, esta unidad límite de análisis se disuelve en la medida en que un conjunto de determinaciones que el siglo XIX consideraba como necesariamente ligadas tiende en la actualidad a disolverse en identidades sociales complejas y sobredeterminadas.⁵²

En lo que se refiere a la transformación de la relación entre los objetos, ésta opera como una transformación de su sentido de significaciones. Si para el “saber” del siglo XIX, la relación entre los objetos es preferentemente una relación naturalística, de positividad o externalidad. En la actualidad, a partir de los trabajos de la lingüística estructural y de la filosofía del segundo Wittgenstein, las relaciones entre los objetos tienden a ser cada vez más representadas como relaciones contingentes (esto es, no naturales: recuérdese la afirmación sausseriana de la arbitrariedad del signo), y no completamente determinadas por su contexto de emergencia (se instala aquí la problemática wittgensteiniana sobre seguir una regla). Para el marxismo clásico, en la lectura que de él puede hacerse desde cierto materialismo discursivo, las relaciones con el mundo están determinadas por la búsqueda de leyes universales de orden cuasi-natural. En su teoría de la sociedad, por tanto, prima una lectura “objetivista”

52 Laclau, Ernesto. “Discurso, hegemonía y política: Consideraciones sobre la crisis del marxismo” AAVV. *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*. México, Siglo XXI, 1986, pp. 30-40.

de las relaciones sociales, las cuales son pensadas con prescindencia de cualquier problemática sobre la producción social de sentido.

En el orden de las transformaciones de la política, se advierte que la crítica del esencialismo, se constituye en punto nodal de ruptura con una forma de hacer política que postula vínculos necesarios entre fenómenos. Las posibilidades de pensar la política en los términos de una construcción discursiva de lo social, pueden advertirse, asimismo, a través de la radicalización del concepto gramsciano de hegemonía (en el caso del postmarxismo de Laclau y Mouffe, p.e.), o, a través de la reelaboración de la teoría althusseriana de la ideología (en la perspectiva indicada por Michel Pêcheux, p.e.). En este sentido, la práctica revolucionaria, como práctica hegemónica, tiende a “ser vista como una proliferación de discursos que intentan articular demandas democráticas, populares y socialistas y que en el curso de su formulación no declaran simplemente lo que la realidad es: son actos performativos que la constituyen”.⁵³

Para concluir esta breve introducción a una genealogía del postmarxismo en América Latina, es posible afirmar que estamos asistiendo a un desplazamiento y reemplazo de las fuentes originales del primer clasicismo marxista. Así, si en cierto sentido puede afirmarse que las fuentes fundadoras del marxismo de fines del siglo XIX fueron la economía política clásica, la historiografía social de la revolución francesa, y las filosofías sistemáticas del idealismo alemán, hoy es posible afirmar, tras la enunciación althusseriana, que estas unidades de significación simple del conjunto social son objeto de un desbordamiento complejo, de orden discursivo⁵⁴, que pone énfasis en una lectura simbólico-relacional de lo social/real.

53 *Ibid.*, p. 40.

54 En este punto me apoyo en Castillo, Alejandra. “Ciencias del lenguaje y marxismo” (inédito). Santiago, 1997.

PARA LEER EL CAPITAL DESDE LOS MÁRGENES:
NOTAS SOBRE LA LÓGICA DEL DESARROLLO DESIGUAL

Bruno Bosteels

Nada en este mundo se desarrolla de manera absolutamente uniforme

Mao Zedong, Sobre la contradicción

Entre una roca y un lugar duro

Las preguntas que quiero plantear en las páginas siguientes se refieren a un tema que se encuentra esperándonos como si estuviésemos entre dos afirmaciones aparentemente sin relación. La primera afirmación viene de la mano del propio Louis Althusser y aparece en “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, un artículo publicado por primera vez en la revista comunista *La Pensée* en 1963, antes de ser incluido en la colección 1965 *Pour Marx*, y en muchos aspectos la pieza complementaria más sistemática, junto con “Contradicción y sobredeterminación” -publicado por primera vez en *La Pensée* en 1962 y también recogido en *Pour Marx*- del proyecto colectivo de *Para leer el Capital*. En la declaración en cuestión, al hablar de la “gran ley de la desigualdad”, Althusser explica por qué estamos, de hecho, tratando con una ley y no sólo una excepción: “esta desigualdad no acepta ninguna excepción porque ella misma no es una excepción: una ley derivada producto de circunstancias particulares (por ejemplo, el imperialismo) o que interviene en las interferencias de desarrollo de formaciones sociales distintas (por ejemplo, la desigualdad de desarrollo económico entre países ‘avanzados’ o ‘retrasados’, colonizadores y colonizados, etc.), señala Althusser con su aplomo habitual. “Por el contrario, es una ley primitiva, anterior a estos casos particulares y, justamente, capaz de dar cuenta de estos casos particulares, en la medida misma en que no es producto de sus existencia”¹. La segunda declaración, por el contrario, es del colaborador y discípulo más fiel de Althusser, Étienne Balibar, y aparece como las líneas de cierre del obituario titulado “Althusser y la calle de Ulm”. Escrito para la perspectiva exclusiva de los alumnos de la *École Normale Supérieure*, este obituario termina con un enigmático contraste entre, por un lado, la circunscripción al recinto de *rue d’Ulm*, que sería solamente familiar a este dicho grupo, y, por otro lado, una ampliación del horizonte, espacial y conceptual, más allá de los estrechos límites en los que Althusser produjo

1 Althusser, Louis. “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”. *La revolución teórica de Marx*. México D.F., Siglo XXI, 1968, p. 176.

sus obras clásicas. Este contraste -quizás otra confirmación de la ley del desarrollo desigual- sólo se ve resaltado por el hecho de que los tiempos han cambiado considerablemente desde la década de los años 60, cuando se produjeron esas obras. Balibar concluye: “nadie puede sentirse ya ‘en casa’ entre el *pot*, la enfermería y el *cour du Ruffin*, nadie podrá imaginarse ya que la suerte del mundo se juegue en un seminario de la sala Cavallès. De lo que se desprende una mayor libertad y una menor potencia. La cuestión de la ‘práctica teórica’, subjetiva y objetivamente, encontrará tal vez otros lugares, ciertamente con otros estilos”².

¿Cómo -quiero preguntar- la primera afirmación impacta en las posibilidades de que la ampliación de nuestro horizonte prometida en la segunda se convierta en realidad? Si, efectivamente, tomamos el desarrollo desigual como una ley primitiva en lugar de una excepción que se debería a circunstancias secundarias, históricas o geográficas, ¿podemos plantear la cuestión de la práctica teórica “en otros lugares”, por ejemplo, en los márgenes de América Latina -más allá del limitado punto de vista de una escuela prestigiosa en lo que se supone que es una de las capitales más ilustradas de la Europa occidental? Y, por otra parte, ¿podemos hacerlo “en otros estilos”, por ejemplo, en términos no sólo de la filosofía de Marx (el materialismo dialéctico, o la dialéctica materialista) o de la ciencia de la historia (materialismo histórico), sino también en términos de la política, el arte y la literatura -en lugar de la “práctica teórica” solamente? De hecho, no hay que olvidar que la declaración final del obituario de Balibar se hace eco de las palabras finales de su contribución original a *Para leer el Capital*: “En los problemas de la práctica teórica, no están jamás puestos en cuestión -bajo la forma propia de problemas teóricos, o sea, bajo la forma de la producción de los conceptos que pueden dar su conocimiento- sino los problemas y las tareas de las otras prácticas”³. Así pues, planteemos la pregunta al revés: si queremos tener en cuenta algunos de estos otros lugares, estilos, y prácticas, ¿podemos al mismo tiempo afirmar el carácter universal y primitivo de la ley de desarrollo desigual?

2 Balibar, Étienne. “Althusser y la rue d’Ulm”. *New Left Review*. N° 58, 2009, p. 101.

3 Balibar, Étienne. “Los conceptos fundamentales del materialismo histórico”. Louis Althusser y Étienne Balibar. *Para leer El Capital*. México D.F., Siglo XXI, 1969, p. 335. Estas palabras, a su vez, se hacen eco de las palabras finales en el ensayo de Althusser “Sobre la dialéctica materialista” en *Pour Marx*: “Para justificar su alcance general, para verificar si esta definición de la dialéctica desborda el dominio a propósito del cual fue enunciada -y si puede pretender una universalidad teórica moderada- sería necesario someterla a la prueba de otros contenidos concretos, de otras prácticas”. *La revolución teórica de Marx*. op. cit., p. 181.

Al hacer estas preguntas, debo aclarar de inmediato lo que no estoy tratando de hacer:

1) No estoy interesado en “provincializar a Althusser” (en la línea del *Provincializing Europe* de Dipesh Chakrabarty), pretendiendo escribir una etnografía intelectual de la ENS o del sistema pedagógico francés en general, que sin duda gracias a su elitismo desvergonzado ha sido capaz de producir como ningún otro una serie de maestros pensadores.

2) Tampoco me preocupa mostrar el interés vital de “Althusser en los márgenes” (en el sentido de *Marx en los márgenes* de Kevin Anderson), ya sea mediante la documentación de la continua relevancia del pensador francés para las periferias o acercando las periferias al centro.

Independientemente del hecho de que la intención de tales estudios pueda ser objetada o celebrada, no habría escasez de materiales para quien deseara seguir cualquiera de estas dos opciones. Balibar, por ejemplo, ofrece algunas pistas interesantes en su obituario sobre el papel único que Althusser jugó durante más de treinta años como profesor residente e intelectual público comprometido con la École no sólo como una institución venerada de la educación superior, sino también como una arena política desgarrada por antagonismos; así como sobre el enorme impacto que a su vez la ENS tuvo en el modo de practicar la teoría y la filosofía de Althusser -una influencia tal vez tan grande como la del Partido Comunista, en la medida en que “no nos alejaríamos mucho de la verdad sosteniendo que, para Althusser, el Partido era, al igual que la École (en el sentido general de la institución superior y en el particular) el lugar en el que se demuestra la necesidad material de la institución, en la cual es preciso trabajar constantemente al objeto de su propia transformación. Un lugar en el que se imponen las exigencias contradictorias de la enseñanza y de la táctica, de los análisis y las relaciones de fuerza, de la acción colectiva relativa a envites nacionales y de la influencia personal”⁴. Por otro lado, a pesar de que la única persona que menciona por su nombre cuando se trata de la influencia de Althusser en el extranjero es el de la filósofa mexicana Fernanda Navarro, Balibar también indica que, hacia la década de 1970, el autor de *Pour Marx* había alcanzado cierto estrellato, al punto de que, “toda vez que había adquirido una fama mundial (algunos militantes de América Latina, en particular, le consideraron casi como un nuevo Marx), la presión que sobre él ejercía la inmediatez política se hizo cada vez más fuerte”⁵. Aunque en consideración de Balibar,

4 Balibar, Étienne. “Althusser y la rue d’Ulm”. op. cit., p. 97.

5 Ibid., p. 94.

Althusser era reticente a cargar el peso de convertirse en un líder político militante, especialmente a escala global, el *quid* de la cuestión es que tal vez en ninguna región del mundo haya alcanzado mayor estatus como pensador revolucionario que en América Latina.

Poniendo mucho más en juego que los problemas encapsulados en el “estructuralismo” y “teoricismo”, el althusserianismo en América Latina podía convertirse en una cuestión de vida o muerte. Bajo las dictaduras militares en el Cono Sur, por ejemplo, ser atrapado con una copia de *La revolución teórica de Marx* en la biblioteca podía llevar a uno a la prisión, la tortura y la desaparición forzada por subversión contra los intereses nacionales. Por esta razón, como el fotógrafo argentino Marcelo Brodsky documentó en su instalación “Los condenados de la Tierra”, muchos militantes en la década de 1970 actuaron de manera preventiva enterrando sus copias de la obra de Althusser, junto con los libros de Fanon, Lenin o Mao, sólo para desenterrarlos en la década de 1980 o de 1990 con el retorno a la democracia -si es que habían tenido la suerte de sobrevivir o ser capaces de volver del exilio. Los libros desenterrados habían sido comidos, a menudo hasta el punto de llegar a ser ilegibles y desdibujando los límites entre el papel y la tierra, como burlándose de la presuposición idealista-humanista de un límite claro entre la cultura y la naturaleza.



Figura 1. Foto de la instalación de Marcelo Brodsky “Los condenados de la tierra”, que muestra un primer plano de un fragmento de la traducción española de Marta Harnecker de *Pour Marx* de Louis Althusser (*La revolución teórica de Marx*)

Esto no quiere decir que la verdad sobre Althusser se encuentra esperándonos enterrada en algún lugar del suelo terroso de la periferia, lista para ser desenterrada en su autenticidad prístina. Los efectos de deformación, encubrimiento e ilegibilidad son tal vez no menos fuertes en aquellos casos en que los libros de Althusser han sido guardados de manera segura -tal vez sin ser abiertos por años- en los estantes de alguna biblioteca personal en Francia o Bélgica. Pero nos invita por lo menos a tratar de contar la historia del destino de estos libros en otros lugares, como América Latina.

Althusser en América Latina

La evidencia del aumento de la fama de Althusser en América Latina, desde los tumultuosos años de fines de la década de los 60 hasta los años 2000, es abrumadora y en los últimos años ha atraído renovada atención por parte de los jóvenes investigadores que han empezado a documentar y expandir el impacto de sus escritos. Sin pretender ser exhaustivos, volvamos a algunos momentos clave de la recepción -tanto militante como académica- de Althusser en América Latina.⁶

Ya en diciembre de 1965, como parte de su formación como un autodidacta que mantuvo una serie de *Cuadernos Filosóficos* recientemente publicados en un solo volumen -sugiriendo un paralelismo con los famosos *Cuadernos filosóficos* que constituyen el volumen 38 de las *Obras Completas* de Lenin- Ernesto "Che" Guevara había leído, subrayado y anotado en los márgenes las primeras traducciones cubanas de *Pour Marx*; así como "Contradicción y sobredeterminación" y "Sobre la dialéctica materialista", que en 1964 ya habían sido publicados en libros separados en Cuba.⁷

6 Ver también las investigaciones de los jóvenes estudiosos como Marcelo Starcenbaum y Anna Popovitch sobre la influencia de Althusser en Argentina, Luiz Eduardo Motta en Brasil, Marcelo Rodríguez en Chile, o Jaime Ortega y Víctor Hugo Pacheco en México. Muchos de estos estudiosos se reunieron en 2012 en Morelia, México para una conferencia internacional sobre el tema de "Althusser en América Latina". No sin sarcasmo, uno de los althusserianos mexicanos de la primera hora comentó este evento contrastando la recepción puramente académica con el legado político militante de Althusser en México. Ver Híjar Serrano, Alberto. "Althusser en Morelia", publicado en línea en el blog de *El calambre cultural: educación y formación ideológica*. Por último, el reciente resurgimiento del interés por Althusser en América Latina también se puede apreciar en los volúmenes colectivos publicados en Chile y Argentina, Bórquez, Zeto y Rodríguez Marcelo (eds.). Louis Althusser: *Filiación y (re) comienzo*. Santiago de Chile, Programa de Magister en Teoría e Historia del Arte, 2010; Caletti, Sergio; Romé, Natalia; Sosa, Martina (eds.). *Lecturas de Althusser: Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires, Imago Mundi, 2011; Caletti, Sergio y Romé, Natalia (eds.). *La Intervención de Althusser. Revisiones y Debates*. Buenos Aires, Prometeo, 2011 y *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*. Buenos Aires, Prometeo, 2011.

7 Ver Guevara, Ernesto. *Apuntes filosóficos*. La Habana, Ocean Sur, 2012, pp. 306-341. Guevara utiliza las ediciones cubanas en forma de libro de *Contradicción y superdeterminación* (Notas para una investigación) de Althusser (La Habana, Venceremos, 1964) y *Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)* (La Habana, Venceremos, 1964); así como *Por Marx* (La Habana, Edición Revolucionaria, 1966). *Leer el Capital* también se publicó, en dos volúmenes, en una traducción de Cuba (La Habana, Edición Revolucionaria, 1967, pero demasiado tarde para que Guevara asumiera el estudio del libro. Para una reminiscencia de la influencia de Althusser en la Cuba revolucionaria, particularmente a

Guevara, por lo tanto, leyó a Althusser mucho antes que la chilena Marta Harnecker, quien estudió con Althusser en la rue d'Ulm, dominara la recepción del althusserianismo en América Latina con sus traducciones canónicas de *La revolución teórica de Marx* (como se tradujo *Pour Marx* al español) y *Para leer el Capital* (la versión abreviada de *Lire le capital* circunscrita a la contribución de Althusser y Balibar), ambos con la editorial Siglo XXI. Podría añadir, de manera anecdótica, que este trabajo de difusión también tuvo un camino de regreso de América Latina a Europa: en la biblioteca personal de mis padres en Bélgica, sin ir más lejos, todavía recuerdo encontrarme con una traducción al holandés de uno de los *Cuadernos de estudio* de Marta Harnecker en el que, junto con su enormemente popular *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (1968) -que tuvo más de sesenta ediciones, así como numerosas traducciones al francés, inglés, portugués y griego- tenía la intención de proporcionar a los lectores una formación socialista de inspiración profundamente althusseriana.⁸

La publicación temprana más importante en la región quizás sea el folleto que combinaba el artículo stalinista ortodoxo de Althusser “Materialismo dialéctico y materialismo histórico”, que había sido publicado en *Cahiers marxistes-léninistes*, con el comentario de Alain Badiou sobre este artículo y las obras canónicas *Pour Marx* y *Lire le Capital*, titulado “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”⁹. Esta publicación temprana fue esencial no sólo debido a sus muchas reimpressiones sino también porque marcó la pauta para la recepción de Althusser en América Latina en su conjunto, mediante la adición de una discusión través de la revista *Pensamiento Crítico*, ver las reflexiones críticas del editor fundador de la revista Fernando Martínez, “Althusser y el marxismo”. *Pensamiento Crítico*. N° 37, 1970, pp. 210-218. Varios de los ensayos de Althusser también fueron traducidos al español en la misma revista, entre ellos: “Materialismo dialéctico y materialismo histórico”. *Pensamiento Crítico*. N° 5, 1967, pp. 3-25; “Dos cartas sobre el conocimiento del arte”. *Pensamiento Crítico*. N° 10, 1967, pp. 111-121 y “Lenin y la filosofía”. *Pensamiento Crítico*. N° 34-35, 1970. 8 Harnecker, Marta. *Imperialisme en afbankelĳkheid*. Odijk, Sjaloom, 1974. Ver también Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1968. Althusser también escribió un prefacio para la edición de 1970 del libro de Harnecker, que se incluyó posteriormente como un epílogo en posteriores reediciones de *Pour Marx* en Francia.

9 Louis Althusser y Alain Badiou, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*. Ciudad de México, Siglo XXI-Pasado y Presente, 1969. El texto original de Althusser fue publicado por primera vez en *Cahiers marxistes-léninistes*. N° 11, 1966. pp. 88-122. Para una bibliografía de los trabajos de Althusser en traducción española, ver Romé, Natalia y Duer, Carolina. “Acervo bibliográfico parcial de Louis Althusser en castellano”. *Lecturas de Althusser*. op. cit., pp. 179-245.

con Galvano Della Volpe y otros pensadores italianos sobre el pensamiento de Antonio Gramsci. Así, mientras que la polémica en ocasiones brutal contra el historicismo de Gramsci fue fundamental para el desarrollo del propio pensamiento de Althusser, en América Latina muchos althusserianos eran al mismo tiempo gramscianos. Este fue el caso de “los gramscianos argentinos” (supuestamente una invención de la mano de Ernesto Laclau), el grupo de pensadores nucleado alrededor de la revista *Pasado y Presente* y la serie de libros que José Aricó animó entre Córdoba y Buenos Aires, quienes con frecuencia fueron retratados -si no difamados- como althusserianos.¹⁰

A pesar del entusiasmo inicial, no pasó mucho tiempo para que las críticas sobre la influencia de Althusser estuvieran también presentes en América Latina. Por ejemplo, la dura consideración de Jacques Rancière en “Sobre la teoría de la ideología: La política de Althusser” (escrito originalmente en 1969 como una respuesta a los acontecimientos de 1968 en Francia, los cuales según Rancière, volaron el althusserianismo canónico en pedazos), se publicó por primera vez en Argentina en 1970 (es decir, incluso antes de aparecer en francés, por primera vez en 1973 en la revista *L'Homme et la Société* y luego como un apéndice en la *Leçon d'Althusser*, que no salió hasta 1974), como parte del volumen colectivo *Lectura de Althusser* editado por Saúl Karsz.¹¹ También en México, además de las numerosas apreciaciones positivas del pensamiento de Althusser en revistas tales como *Dialéctica*, en la época de *La miseria de la teoría* de E.P. Thompson se dieron varias polémicas, por ejemplo la del exiliado español Adolfo Sánchez Vázquez, con una respuesta del tamaño de un libro a otro de los traductores de Althusser, Enrique Gon-

10 Ver Burgos, Raúl. *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004. Como escribe José Aricó: “la difusión de Althusser tuvo un efecto paradójico: puso a Gramsci de moda y preparó a un público lector para su conocimiento”, en *La cola del diablo: Itinerario de Gramsci en América Latina*. Caracas, Nueva Sociedad, 1988, p. 102. Aricó cree que la etiqueta “gramscianos argentinos” puede haber sido la invención de Ernesto Laclau en un artículo de 1963 de la revista *Izquierda Nacional*, “Gramsci y los gramscianos”, firmado con el seudónimo de Ricardo Videla. Ver Aricó, José. *La cola del diablo*. op. cit., p. 67.

11 Rancière, Jacques. “Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser)”. Karsz, Saúl (ed.). *Lectura de Althusser*. Buenos Aires, Galerna, 1970, pp. 319-357. Para más antecedentes, ver la “Nota introductoria” de Rancière incluida en la reciente traducción al Inglés de *La lección de Althusser*. Londres, Continuum, 2011, pp. 127-128. El mismo volumen *Lectura de Althusser* también contiene la edición española de la reseña de Alain Badiou “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, que originalmente había aparecido en *Critique*. N° 240, mayo de 1967, pp. 438-467.

zález Rojo, quien previamente había publicado un introductorio *Para leer a Althusser*.¹²

No pasaría mucho tiempo antes de que las idas y vueltas de Althusser en América Latina afectaran, a su vez, el desarrollo de su pensamiento. Como menciona Balibar, a mediados de la década de 1980, la filósofa mexicana Fernanda Navarro se volvió fundamental para presentar al mundo la siguiente etapa en el pensamiento de Althusser, es decir, el movimiento hacia un materialismo aleatorio como una corriente subterránea que atraviesa la historia de la filosofía, desde Lucrecio hasta Maquiavelo y más allá. De hecho, la larga entrevista de Navarro con Althusser, grabada en el invierno de 1983-1984 y publicada por primera vez en 1988 en español bajo el título de *Filosofía y marxismo*, ofreció por mucho tiempo -hasta la publicación de la obra "póstuma"- la única vía de acceso a esta parte importante de la obra de Althusser.¹³

Otro giro sorprendente de los acontecimientos se produjo en el largo levantamiento zapatista de 1994 en Chiapas, el cual condujo al gobierno del presidente Ernesto Zedillo a contraatacar dando a conocer

12 González Rojo, Enrique. *Para leer a Althusser*. México D.F., Diógenes, 1974; Sánchez Vázquez, Adolfo. "El teoricismo de Althusser (Notas críticas sobre una autocrítica)". *Cuadernos políticos*. N° 3, 1975, pp. 82-99; Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*. Madrid, Alianza, 1978; nueva edición, México D.F., Grijalbo, 1983; Sánchez Vázquez, Adolfo. "Sobre la teoría althusseriana de la ideología". Mario H. Otero (ed.). *Ideología y ciencias sociales*. México D.F., UNAM, 1979, pp. 63-76; y la respuesta de Enrique González Rojo. *Epistemología y socialismo: la crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*. México D.F., Diógenes, 1985. Ver también la comparable polémica publicada en Cuba por Pablo Guadarrama González, "¿Ciencia o ideología? Estructuralismo y marxismo en Louis Althusser". *Marx ahora*. N° 23, 2007, pp. 61-77. Para una buena muestra de la recepción positiva de Althusser en México, con el aporte añadido por exiliados argentinos como Óscar del Barco, ver varios números de la revista *Dialéctica: Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla*. N° 3, Julio 1977; N° 8, Junio 1980.

13 Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. México D.F., Siglo XXI, 1988. Ver también Navarro, Fernanda. "La actualidad de las últimas reflexiones sobre la política de Louis Althusser". *Youkali: Revista crítica de las artes y el pensamiento*. N° 3, 2007, pp. 5-13. La traducción de la entrevista de Navarro, "Filosofía y marxismo," desgraciadamente todavía está incompleta, ya que el tercer capítulo de la edición mexicana se omite tanto en las ediciones de los franceses y las ediciones en inglés. Pero esta ausencia es compensada con creces por la inclusión de la correspondencia detallada entre Navarro y Althusser. Ver Althusser, Louis. "Correspondence on 'Philosophy and Marxism'" y "Philosophy and marxism". *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987*. Londres y Nueva York, Verso, 2006, pp. 208-89; en francés, *Sur la philosophie*. París, Gallimard, 1994. Una nueva edición mexicana también incluye ahora esta misma correspondencia. Ver Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*. México D.F., Siglo XXI, 2015.

la verdadera identidad del subcomandante Marcos como la de Rafael Sebastián Guillén Vicente. Entonces todo el mundo fue capaz de conocer lo que sólo unos pocos de sus profesores, como los althusserianos Alberto Híjar y Cesáreo Morales, habían sabido desde el principio: que Marcos había realizado su tesis de licenciatura en 1980 en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) sobre el tema *Filosofía y Educación*. Luego de dos epígrafes tomados de Michel Foucault, esta tesis inicia con las siguientes palabras:

“Un fantasma recorre la historia de la filosofía: el espectro del inexistente ‘althusserianismo’. Todos los poderes de la vieja y la nueva filosofía han entrado en una alianza santa para exorcizar este espectro: neopositivistas y metafísicos, marxólogos y existencialistas, especialistas de todas las cosas de América Latina y neo-filósofos.

De este hecho resulta una doble lección:

1) *El ‘althusserianismo’ inexistente ya está reconocido por todos los poderes de la filosofía de ser en sí mismo un poder.*

2) *Ya es hora de que los ‘althusserianos’ in-existentes (con la excepción de Althusser mismo) expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus objetivos, sus tendencias, y opongan a la leyenda del fantasma del ‘althusserianismo’ inexistente un manifiesto de su propia empresa filosófica: una nueva práctica de la filosofía: LA FILOSOFÍA COMO ARMA DE LA REVOLUCIÓN¹⁴*

Si el subcomandante Marcos comenzó como un estudiante althusseriano del aparato ideológico de Estado del sistema educativo de México, a través de un análisis de sus libros de texto oficiales, no deberíamos sorprendernos al ver cómo a la inversa, la althusseriana Fernanda Navarro, después de su viaje a París se ha convertido en una ferviente y leal defensora de los zapatistas en Chiapas.

Sin embargo, entre el momento en que un joven Rafael Sebastián Guillén terminó su tesis de licenciatura, en octubre de 1980, y la aparición de su alias más conocido en el escenario de la historia, en enero

14 Guillén Vicente, Rafael Sebastián. *Filosofía y educación (prácticas discursivas y prácticas ideológicas) (sujeto y cambio históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en México)*. México D.F., UNAM, 1980. Para un comentario ver Sáez Arceceygor, Hugo Enrique. “La tesis de filosofía del sub Marcos: una lectura de Althusser”. *Pacarina del Sur: Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*. N° 12, Julio-Septiembre 2012. *La filosofía como arma de la revolución*, por supuesto, es también el título de una colección muy popular de los escritos de Althusser, incluyendo “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, destinado a acompañar las traducciones al español de *Pour Marx y Lire le Capital* y publicado en la misma serie de la *Biblioteca del Pensamiento Socialista*, editado por José Aricó, México D.F., Siglo XXI, 1968.

de 1994, el lugar de Althusser en América Latina sufrió el mismo declive que el del marxismo en general. Durante un tiempo, incluso más que Antonio Gramsci, Raymond Williams sirvió como antídoto al althusserianismo, por ejemplo, en el giro hacia nuevo paradigma de los estudios culturales que se puso de moda en lugar de la vieja ideología crítica entre pensadores como la crítica argentina Beatriz Sarlo, que entre 1969 y 1976 había sido co-editora junto con Héctor Schmucler y Ricardo Piglia de la revista althusseriana-maoísta *Los Libros*, antes de fundar su sucesor socialdemócrata *Punto de Vista*. Acerca de este giro, Sarlo escribe en retrospectiva:

*Williams fue doblemente anti-althusseriano (si se me permite resumir con el adjetivo 'althusseriano' una versión estructuralista del marxismo, que había tenido una enorme influencia al imponer una idea del sujeto social como efecto producido por los aparatos ideológicos). Probablemente es injusto atribuir a Althusser todo contra lo que reaccionamos. Todavía queda una lectura a ofrecer que separe Althusser de los althusserianos y, sobre todo, de un manual de althusserianismo como el de Marta Harnecker. Como quiera que sea, Williams restauró el peso de las acciones de los sujetos que no podían ser considerados como simples portadores sólo de las ideologías dominantes, y recuperó la densidad temporal de los procesos históricos*¹⁵

Pero ninguna estructura de sentimiento era capaz de frenar la crisis del marxismo. “¡Por fin, la crisis del marxismo!” Althusser exclamó en 1977 en las páginas de *El Manifiesto*; y no es exagerado decir que durante casi dos décadas, desde los años 1980 hasta la década de 2000, en América Latina también fuimos testigos de una disminución progresiva del interés por el pensamiento marxista.¹⁶

Curiosamente, si en general el cambio hacia un marco post-marxismo, si no abiertamente antimarxista, no podía ser detenido en América Latina más que en el resto del mundo, este cambio de rumbo todavía parecía requerir un ajuste de cuentas con Althusser. Esto se puede ver en la trayectoria de Ernesto Laclau en el Reino Unido -adon-

15 Sarlo, Beatriz. “Raymond Williams: una relectura,”. Mabel Moraña (ed.). *Nuevas perspectivas desde/ sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile, Cuarto Propio/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000, p. 310. Para la influencia de Althusser en la revista anterior de Sarlo *Los Libros*, véase la tesis de Anna Popovitch. *In the Shadow of Althusser: Culture and Politics in Late Twentieth-Century Argentina*. Ann Arbor, UMI Dissertation Publishing, 2011.

16 Althusser, Louis. “Finalmente qualcosa di vitale si libera dalla crisi e nella crisi del marxismo”. *Il Manifiesto*. 16 de noviembre de 1977; en inglés, “The Crisis of Marxism”. *Marxism Today*. Julio 1978, pp. 215-220, 227.

de fue a estudiar luego de su exilio de Argentina- entre el trasfondo althusseriano de su estudio de 1977 *Política e ideología en la teoría marxista* y la decididamente post-marxista y post-althusseriana tendencia iniciada en 1985 en su *Hegemonía y estrategia socialista*, en coautoría con la teórica política belga Chantal Mouffe. Fue crucial al respecto fue “la desarticulación del racionalismo de Althusser”, que los autores creían poder realizar “radicalizando algunos de sus temas en una dirección que haga estallar sus conceptos básicos”¹⁷. En particular, proponen radicalizar el potencial deconstructivo inherente a la categoría de sobredeterminación, que Althusser tomó prestada del psicoanálisis y la lingüística como una notación abreviada para algo que de otro modo tendría que haber sido descrito torpemente como una totalidad siempre-ya-desigualmente-desarrollada. “La crítica y apropiación de Althusser de Laclau y Mouffe constituye la columna vertebral de su argumento. De un solo golpe, este movimiento les permite exponer el defecto fatal de toda la teoría marxista anterior (incluyendo la de Althusser) y apropiarse del concepto teórico de sobredeterminación como la piedra angular y principio explicativo de su propio sistema”¹⁸. En cierto sentido, los autores de *Hegemonía y Estrategia Socialista* firman el certificado de defunción intelectual del althusserianismo, cinco años después de que ya había sido condenado al silencio a raíz del lamentable estrangulamiento su esposa Hélène Rytman, el 16 de noviembre de 1980, en su residencia en la Escuela de calle Ulm.¹⁹

Y sin embargo, anunciando lo que actualmente resulta un verdadero renacimiento de Althusser en América Latina, otro pensador argentino de la misma generación que Laclau, Emilio de Ípola, produjo recientemente un original estudio refrescante y autobiográfico de toda la obra de Althusser -incluyendo los clásicos, así como los tardíos o escritos póstumos- bajo el título *Althusser, el infinito adiós*. En este estudio, ya traducido al francés con un prefacio de Balibar, el autor trata de mostrar

17 Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 162 Comparar con Laclau, Ernesto. *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. México D.F., Siglo XXI, 1978.

18 Lewis, William. “The Under-theorization of Overdetermination in Hegemony and Socialist Strategy”. *Borderlands*. Vol. 4, N° 2, 2005. El autor muestra de qué manera Laclau y Mouffe entienden mal y se apropian de manera indebida el concepto de sobredeterminación de Althusser.

19 Uno de los primeros anti-althusserianos, el filósofo argentino León Rozitchner, dedicó un artículo polémico a lo que este incidente fatal y el relato autobiográfico de su autorrevelan acerca de las deficiencias teóricas del althusserianismo, en “La tragedia del althusserismo teórico”. *El Ojo Mocho*. N° 17, 2003, pp. 43-50.

la unidad profunda del pensamiento de Althusser, centrándose en una corriente esotérica que la atraviesa de principio a fin, provocando desviaciones conceptuales, acotaciones marginales y sugerencias a medio desarrollar en los primeros trabajos en que se anticipan muchas de las declaraciones explícitas con las que el Althusser tardío -en nombre de la contingencia del encuentro aleatorio- llegaría a desentrañar y destruir los supuestos del althusserianismo clásico: “Expresado al comienzo en fórmulas breves y fugaces, lo que denominamos ‘pensamiento esotérico’ de Althusser fue cobrando forma y desordenando su pensamiento exotérico. Finalmente, al precio de duras dificultades, marchas, contramarchas, contradicciones, autocríticas y bloqueos teóricos, ese pensamiento se fue abriendo paso hasta culminar en el esbozo de lo que Althusser denominó el *materialismo del encuentro*”²⁰. El “infinito adiós” del subtítulo del estudio de De Ípola es, en otras palabras, tanto el sostenimiento de la propia cruz de Althusser como nuestra tarea sin fin frente al espectro del althusserianismo. Mezclando la exposición sistemática de la presencia de dos sistemas de pensamiento que rebotan el uno con el otro en lugar de sucederse entre sí como etapas separadas -el exotérico (estructuralista, rígido, marxista dogmático) y el esotérico (contingente, aleatorio y abierto a toda una gama de fuentes no marxistas desde Maquiavelo a Derrida y Heidegger)- las páginas de *Althusser, el infinito adiós* también nos ofrecen un retrato seductor de la propia trayectoria del autor como intelectual, la escena teórica y filosófica en París y la rue d’Ulm, donde había ido a estudiar en la década de 1960, así como la reflexión sincera acerca del sorpresivo descubrimiento, durante un viaje en 2005, de los muchos manuscritos no publicados de Althusser que todavía se conservan en el Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine (IMEC) en Francia.

En los márgenes de Althusser

Nos parece por tanto haber dado un giro completo. Desde la gran influencia de Althusser en América Latina, hemos regresado a los estrechos confines del sistema educativo francés y sus aparatos para el mantenimiento de los maestros pensadores, visitados o revisados por la ocasional mirada académica de la periferia. Como dije al principio, no se trata de celebrar la relevancia insospechada del pensamiento de Althusser para “las extremidades del cuerpo capitalista”, como diría Marx, ni denigrar a él y sus discípulos por prestar poca atención a las realidades y las teorías de este lado del Atlántico, debido a una tensión

²⁰ De Ípola, Emilio. *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 214.

persistente de lo que a menudo se denuncia con el término superficial de eurocentrismo. Más bien, el problema es a la vez más sistemático e interno a la propia lógica del pensamiento de Althusser. La verdadera pregunta, repito, es la siguiente: ¿en qué medida la lógica del desarrollo desigual permite o impide el análisis concreto de otros estilos y otras prácticas en esos otros lugares? Dicho de otra manera, si estamos lidiando con una tensión, incluso una contradicción, no se trata del contraste entre la gran cantidad de datos empíricos en la periferia y la pobreza de los marcos conceptuales procedentes del centro, sino de una tensión dentro del propio marco conceptual -con independencia de su origen geopolítico o lugar de enunciación.

Nada -ni siquiera el cuestionable privilegio epistemológico de los colonizados de la tierra - garantiza que los pensadores de América Latina mencionados anteriormente estén mejor equipados para evitar las dificultades en las que Althusser incurre ocasionalmente. Por poner un ejemplo, sobre la base de sus las mismas lecturas de los textos de Mao Zedong que guían a Althusser en "Sobre la dialéctica materialista", Che Guevara llega a la misma conclusión acerca de la ley primitiva y universal del desarrollo desigual que el *maître à penser* de la rue d'Ulm: "Por último, la ley del desarrollo desigual pertenece a la naturaleza y no al sistema social dominante, por lo tanto, incluso en los países socialistas existe un desarrollo desigual que se transforma a través del comercio en un intercambio desigual, o, lo que es lo mismo, en la explotación de algunos países socialistas por parte de otros"²¹. Pero en otros lugares, mientras leía y resaltaba *Pour Marx* de Althusser para su propio uso personal, Guevara parece cuestionar la aplicabilidad universal de algunas de las conclusiones que Althusser extrae de las teorías marxistas y maoístas de la práctica y la contradicción. Así, alrededor del pasaje de "Sobre la dialéctica materialista" en el que Althusser cita el análisis de Lenin de la Revolución de Octubre para ilustrar la "fusión" o "condensación" de contradicciones en lo que Mao llamaría un "antagonismo", Guevara escribe en los márgenes de su ejemplar de *Pour Marx*: "¿quiere decir ésto que la contradicción no antagonica es un antecedente de la antagonica? Si es así, ¿su desarrollo debe considerarse fatal o no?"²².

21 Guevara, Ernesto. *Apuntes filosóficos*. op. cit., p. 290. Esta declaración forma parte de las anotaciones marginales de Guevara en la edición cubana de Mao Zedong *Acercas de la práctica*. La Habana, Editora Política, 1963.

22 Guevara, Ernesto. *Apuntes filosóficos*. op. cit., p. 338. Esta es una de las sólo tres notas al margen de Guevara en la edición cubana de *Pour Marx*.

ble del desplazamiento de la dominante entre las contradicciones; que esos fenómenos orgánicos de desplazamiento y condensación son la existencia misma de la eidentidad de los contrarios hasta que producen la forma globalmente visible de la mutación o del salto cualitativo que sanciona el momento revolucionario de la refundición del todo. A partir de ahí es posible dar razón de la distinción capital para la práctica política entre momentos distintos de un proceso: «no antagonismo», «antagonismo» y «explosión». La contradicción, dice Lenin, está siempre en acción en cualquier momento. Esos tres momentos no son, pues, más que tres formas de existencia. Yo caracterizaría de buena gana el primero como el momento en que la superdeterminación de la contradicción existe en la forma dominante del desplazamiento (la forma «metonímica» de lo que se ha identificado en la expresión consagrada: «cambios cuantitativos» en la historia o la teoría); el segundo como el momento en que la superdeterminación existe en la forma dominante de la condensación (conflictos de clase agudos en el caso de la sociedad, crisis teórica en la ciencia, etc.); y el último, la explosión revolucionaria (en la sociedad, en la teoría, etc.) como el momento de la *condensación global sensible* que provoca la desmembración y reemblemación del todo, es decir, una reestructuración global del todo sobre una base cualitativamente nueva. La forma puramente «acumulativa», por lo mismo que esta «acumulación» puede ser puramente cuantitativa (la adición no es sino *excepcionalmente* dialéctica), aparece, pues, como una forma subordinada, de la cual Marx nos ha dado para siempre sólo un ejemplo poco, no metafórico éste, sino «excepcional» (una excepción fundada en sus propias condiciones) en el único texto de *El Capital* que es objeto de un célebre comentario de Engels en el *Anti-Dühring* (Libro I, cap. 2).

Si quedo, para terminar, resumiendo el sentido de este análisis, seguramente muy imperfecto y didáctico, me estará permitido recordar que simplemente he emprendido el enunciado teórico de la diferencia específica de la dialéctica marxista en acción en la práctica teórica y política del marxismo; que era ese el objeto mismo del problema que habíamos planteado: el de la naturaleza de la «inversión» de la dialéctica hegeliana por Marx. Si este análisis no es demasiado infal-

¿Quiere decir esto que la contradicción no antagonica es un antecedente de la antagonica? Si es así, ¿su desarrollo debe considerarse fatal o no?

Figura 2. Fotografía de una página con notas escritas a mano en la copia personal de Ernesto Guevara de *Pour Marx* de Louis Althusser (La Habana, Edición Revolucionaria, 1966). En los márgenes Guevara ha escrito: "¿Quiere decir esto que la contradicción no antagonica es un antecedente de la antagonica? Si es así, ¿su desarrollo debe considerarse fatal o no?"

Y, sobre los conocidos argumentos de Althusser, en base a la Introducción a los *Grundrisse* de Marx, en cuanto a la imposibilidad de encontrar algún día alguna categoría simple, tal como mano de obra o producción en general, ("La categoría económica más simple... no puede existir jamás de otro modo que bajo la forma de relación unilateral y abstracta de un todo concreto y viviente ya dado", Marx había planteado, lo que lleva a Althusser a concluir: "La Introducción no es más que una larga demostración de la siguiente tesis: lo simple no existe jamás sino en una

estructura compleja; la existencia universal de una categoría simple no es jamás originaria, sólo aparece al término de un largo proceso histórico, como el producto de una estructura social extremadamente diferenciada; no nos encontramos nunca en la realidad con la existencia pura de la simplicidad, sea ésta esencia o categoría, sino con la existencia de ‘concretos’, de seres y de procesos complejos y estructurados”²³, Guevara pregunta: “¿Pero esto es una simplicidad única o hay otras?, y, si se trata de una simplicidad que está condicionada históricamente, ¿no deberíamos limitar el marco a la sociedad sin involucrarnos con la naturaleza como un todo?”²⁴. Aparte de un seco “muy importante” a lápiz en los márgenes de otro pasaje de “Sobre la dialéctica materialista”, éstas son las únicas anotaciones que Che Guevara hizo en su copia de *Pour Marx* en octubre de 1966, durante un viaje entre Tanzania, Praga y Cuba. Sólo podemos especular lo que podría haber pensado sobre *Para leer el Capital*, que no estuvo disponible en español hasta después de su prematura muerte en octubre de 1967 en Bolivia.

Las notas al margen de Guevara ponen de relieve una tensión que ya está presente en el marco conceptual de Althusser alrededor de la categoría de desarrollo desigual: la tensión entre, por un lado, su consideración como ley primitiva y universal que no sufre ninguna excepción, sino que pertenece a la naturaleza de las cosas y, por otro, su consideración como resultado particular de las condiciones históricas y sociales que sólo se aplican a situaciones excepcionales. Para anticipar, entonces, mi argumento será que, si bien estas dos modalidades de tratamiento del principio de desigualdad se mantienen en conflicto en los textos clave de *Pour Marx* en los que se trata la especificidad de la dialéctica materialista, tal como se presenta a los ojos de Guevara, por el contrario en *Para leer el Capital* el primer tratamiento se volverá completamente dominante en detrimento del segundo, ya que todas las nociones de desigualdad o inequidad (*inégalité* en francés, significativamente, refiere a ambas) serán transmitidas y sustituidas por un nuevo principio trascendental de discrepancia o dislocación (*décalage* en francés). En lugar de un intento de descolonizar las obras canónicas de Althusser desde la perspectiva de lugares como América Latina, lo que sigue, por tanto, equivale a una crítica inmanente -incluyendo los posibles efectos sobre el concepto mismo de crítica inmanente en la medida en que este concepto, estrechamente vinculado como tal a la necesidad de una lectura sintomática en lugar de

23 Althusser, Louis. “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes). op. cit., p. 163.

24 Guevara, Ernesto. *Apuntes filosóficos*. op. cit., p. 333.

una lectura ingenua o inmediata, presupone de una cierta desigualdad o dislocación con el fin de convertirse en crítica y romper con la inmanencia en primer lugar.

La lógica del desarrollo desigual

Si lo que tenemos que entender es el devenir trascendental del principio histórico de desigualdad, una primera observación debe referirse a la elección misma de la categoría de desarrollo desigual con respecto a otros términos tales como sub- y sobre-desarrollo, que a mediados de la década de 1960 estaban en boga entre los científicos sociales en el Tercer Mundo. El propio Althusser recurre a los últimos términos en su ensayo de 1961 “Sobre el joven Marx”, uno de los primeros ensayos recogidos en *Pour Marx*, para explicar el drama peculiar de Hegel dentro del contexto más amplio descrito por Marx y Engels en *La ideología alemana*: “El *subdesarrollo histórico* de Alemania tuvo por contrapartida un ‘*sobre-desarrollo*’ *ideológico y teórico* sin común medida a lo que ofrecían las otras naciones europeas”, parafrasea Althusser. “Pero, lo capital es que ese desarrollo teórico fue un desarrollo ideológico, sin relación concreta con los problemas y los objetos reales sobre los que reflexionaba. Este es, desde el punto de vista que nos interesa, el drama de Hegel”²⁵. En lugar de describir este callejón sin salida de *La ideología alemana*, Althusser se aleja completamente de los términos sub- y sobre-desarrollo. Aún más, cada vez que vuelve a la categoría de desarrollo desigual como sustituto, se asegura de evitar cualquier confusión con los debates por entonces populares sobre la dependencia y el desarrollo del subdesarrollo. A pesar de las repetidas invitaciones para movilizar su reelaboración del marxismo para el análisis concreto de situaciones concretas, por ejemplo en Cuba o Vietnam, existe un efecto innegable de censura en el trabajo, tanto política como conceptual, de la forma en que la lógica del desarrollo desigual se desplegó en *Pour Marx*; de modo que se volviera imposible cualquier apropiación rápida y sencilla desde los márgenes del Segundo o Tercer Mundo.

Un efecto similar de censura, si no de simple ignorancia, también le ocurre a alguien que podría haber proporcionado una segunda fuente importante para la elaboración de Althusser de la lógica del desarrollo desigual, cuyo nombre está conspicuamente ausente en *Pour Marx*, es decir, León Trotsky. Como miembro del PCF Althusser, obviamente, no tuvo más remedio que evitar cualquier referencia al archienemigo de Stalin. Pero incluso en sus lecturas y charlas privadas con los alumnos en

²⁵ Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. op. cit., pp. 61-62.

la década de 1960, rara vez se aventuraba más allá de los clásicos: Marx, Lenin, Gramsci y Mao.

Si Althusser prefiriere “Sobre la contradicción” y “Sobre la práctica” de Mao como fuentes principales para probar la ley de la desigualdad de todas las contradicciones, no es sólo para tomar partido en la ruptura sino-soviética, sino también -y quizá sobre todo- para evitar cualquier confusión con la teoría de lo que Trotsky había descripto en términos de “desarrollo desigual y combinado”, y que en los años 1960 y 1970, le fue útil a trotskistas como el argentino-mexicano Adolfo Gilly o el franco-brasileño Michael Löwy para dar cuenta las realidades históricas de América Latina. Gilly, por ejemplo, comienza su libro *La revolución interrumpida* (escrito entre 1966 y 1971 desde la prisión de Lecumberri) con la siguiente cita del famoso capítulo inicial de *La Historia de la Revolución Rusa* de Trotsky, “Las características del desarrollo en Rusia”:

*El desarrollo desigual, que es la ley más general del proceso histórico, no se nos revela, en parte alguna, con la evidencia y la complejidad con que la patentiza el destino de los países atrasados. Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados se ven obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual de la cultura se deriva otra que, a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del desarrollo combinado, aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la confusión de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas*²⁶

Casi palabra por palabra, esta definición del desarrollo desigual y combinado será rebatida en la consideración más sistemática de Althusser del desarrollo desigual que se encuentra en “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, cuyo subtítulo obviamente representa una inversión inteligente del *Ensayo sobre los orígenes de la desigualdad* de Jean-Jacques Rousseau (en francés, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*). Por desgracia, la traducción al inglés de *Pour Marx* pierde de vista el hecho de que la noción de *inégalité* en “Sur la dialectique matérialiste (de l'inégalité des origines)”, especialmente a la luz de la alusión a Rousseau, evoca tanto “desigualdad” e “inequidad”, al igual que el propio Marx, que en los ejemplos de “desarrollo desigual”

26 Trotsky, León. *Historia de la Revolución Rusa*. Madrid, Veintisiete Letras, 2007, p. 32; y Gilly, Adolfo. *La revolución interrumpida*. México D.F., ERA, 2007, p. 38. Para una genealogía del concepto que se remonta a Marx y Engels, ver también Löwy, Michael. *The Politics of Combined and Uneven Development: The Theory of Permanent Revolution*. Chicago, Haymarket Books, 2010. Esta reciente reedición lamentablemente omite los estudios de casos de la primera edición, que incluyen Cuba en (Londres, Verso, 1981).

que da en la Einleitung de 1857 a los Grundrisse utiliza tanto la expresión alemana *ungleiche Entwicklung* como el galicismo *unequale*²⁷. Para Althusser, en cualquier caso, la desigualdad no es ni excepcional ni externa a la propia naturaleza de las contradicciones que en su consideración define la especificidad del objeto de la dialéctica materialista de Marx a Mao. La desigualdad no se limita a los países atrasados en contraposición a los más maduros o avanzados; tampoco es secundaria o derivada en relación a un estado de cosas original que de otro modo podría haber sido capaz de funcionar como el estándar absoluto de desarrollo equitativo. En su lugar, todos los orígenes están marcados por la desigualdad como resultado de procesos que son en sí mismos complejos, sin tener que volver a un término simple. En suma, el desarrollo desigual es una característica originaria y universal de todos los fenómenos sociales e históricos. Pertenece, por así decirlo, a la naturaleza misma de las cosas en la medida en que absolutamente nada en este mundo se desarrolla de manera uniforme.

Sin mencionar por su nombre a los teóricos contemporáneos de la dependencia o el desarrollo desigual y combinado, Althusser reitera esta conclusión después de la declaración que anunciaba la “ley primitiva” del desarrollo desigual con la que comenzamos nuestra investigación, en un largo pasaje de “Sobre la dialéctica materialista” que es difícil no leer como una refutación indirecta de Trotsky:

Debido a que la desigualdad concierne a toda la formación social en toda su existencia, concierne también a las relaciones de esta formación social con otras formaciones sociales de madurez económica, política, ideológica diferentes, y permite comprender la posibilidad de estas relaciones. No es por lo tanto la desigual-

²⁷ “Das unegale Verhältnis der Entwicklung der materiellen Produktion z.B. zur künstlerischen” Marx escribe en la misma sección de notas “en lo que se refiere a los puntos que se mencionan aquí y no debe ser olvidado” de los *Grundrisse* también citado por Althusser. “Der eigentlich schwierige Punkt, hier zu erörtern, ist aber der, wie die Produktionsverhältnisse als Rechtsverhältnisse in ungleiche Entwicklung treten. Also z.B. das Verhältnis des römischen Privatrechts (im Kriminalrecht und öffentlichen das weniger der Fall) zur modernen Produktion”. Ver Marx, Karl. “Einleitung”. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Karl Marx y Friedrich Engels. *Werke*, vol. 42. Berlín, Dietz, 1983, p. 43. En español: “El desarrollo desigual de la producción material, por ejemplo, en relación con el desarrollo artístico... pero el punto realmente difícil de discutir aquí es cómo las relaciones de producción se desarrollan de manera desigual a las relaciones jurídicas. Así, por ejemplo, la relación de derecho privado romano (menos el caso de la ley penal y pública) con la producción moderna”. Ver Marx, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Londres y Nueva York, Penguin, 1973, p. 109. Cuando Althusser cita este pasaje como epígrafe a una sección de “Sobre la dialéctica materialista”, usa rapport inégal y développement inégal como traducciones para *unequale Verhältnis* y *ungleiche Entwicklung* de Marx. Ver Althusser, Louis. *Pour Marx*, p. 206; *For Marx*, p. 200.

dad externa la que, cuando interviene, funda la existencia de una desigualdad interna (por ejemplo, en los encuentros llamados de ‘civilizaciones’), sino, por el contrario, la desigualdad interna es la que existe primero, y funda tanto el papel de la desigualdad externa como los efectos que esta segunda desigualdad ejerce dentro de las formaciones sociales en presencia. Toda interpretación que remite los fenómenos de la desigualdad interna a la desigualdad externa (por ejemplo, que explica la coyuntura ‘excepcional’ que existe en Rusia el 17 sólo por las relaciones de desigualdad externa: relaciones internacionales, desigualdad del desarrollo económico entre Rusia y el Occidente, etc.), cae en el mecanismo, o en lo que es, frecuentemente, una coartada: en una teoría de la acción recíproca entre lo de afuera y lo de adentro. Así, pues, a la desigualdad interior primitiva hay que recurrir para comprender la esencia de la desigualdad exterior²⁸

Con esta elaboración conceptual de la ley de la “desigualdad interior primitiva” de cualquier contradicción, se supone que hemos llegado a la famosa diferencia específica de la dialéctica marxista: “La diferencia específica de la contradicción marxista es su ‘desigualdad’ o ‘sobredeterminación’, que refleja en sí sus condiciones de existencia, a saber: la estructura de desigualdad (dominante) específica del todo complejo siempre-ya-dado, que es su existencia”, concluye Althusser. Por último, añade: “Si la dialéctica es, como dice Lenin, la concepción de la contradicción, en la esencia misma de las cosas, principio de su desarrollo, y de su no desarrollo, de su aparición, de sus mutaciones, y de su desaparición, al definir la especificidad de la contradicción marxista nosotros deberíamos tocar la *dialéctica marxista* misma”²⁹. En realidad, creo que no es exagerado decir que la definición de Althusser del desarrollo desigual en *Pour Marx* lleva a la dialéctica marxista hasta un límite desde donde la misma categoría podría ser fácilmente movilizad*a* *contra* toda la tradición del pensamiento dialéctico, incluyendo tanto Hegel como a Marx. La desigualdad y la sobredeterminación de hecho son parte integrante de la genealogía intelectual de la llamada teoría francesa en la que desde mediados de los años 1960 seremos testigos de un cambio radical de paradigma, desde la dialéctica hacia diversas filosofías de la diferencia.

No necesitamos esperar a Laclau y Mouffe en la década de 1980 para ver a este cambio de paradigma convertido en realidad en nombre una declaración sin complejos a favor del post-marxismo. Ya en su primer seminario en la ENS, dedicado a “Heidegger: la cuestión del ser y la historia”, durante el mismo año académico 1964-1965 en el que Althus-

28 Althusser, Louis. “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”. op. cit., p. 176.

29 *Ibid.*, pp. 180-181.

ser dictó su seminario que llevaría a la publicación colectiva de *Para leer El Capital*, un joven Jacques Derrida definía de forma similar al desarrollo desigual como una ley universal y originaria que no sufre ninguna excepción, sino que pertenece a la estructura misma de la historicidad. Durante la última sesión de su seminario, el 29 de marzo de 1965, Derrida resume elocuentemente este punto de vista diciendo a los estudiantes en su audiencia, ninguno de los cuales -al parecer, para su sorpresa y disgusto, como se le dijo más tarde a Balibar- se había acercado desde el círculo íntimo de los discípulos favoritos de Althusser: "La historicidad de las herramientas, de la tecnología, la historicidad de las instituciones, la historicidad de las obras de arte, y dentro de la historicidad del arte, la historicidad de los diferentes tipos de arte, etc. Todas estas historicidades tienen su propio significado, su propio tipo de concatenación, su propio ritmo, su desigualdad [*inégalité*] fundamental de desarrollo", que como Heidegger supuestamente nos enseña mucho más radicalmente que Marx, es sin un objetivo común. Derrida añade en un largo paréntesis:

*Aquí no hay que decir incluso desigualdad [inégalité] sino diferenciación [anégalité], en la medida en que la desigualdad supone un defecto o una insuficiencia con respecto a una medida o telos, una entelequia común, una medida para cada cosa. El concepto de diferenciación por sí solo es capaz de respetar la originalidad y la radicalidad de esa diferencia que Heidegger siempre trató de recordarnos en primer lugar, una diferencia originaria, es decir, no pensable en el horizonte de una simple unidad primera o última*³⁰

30 Derrida, Jacques. *Heidegger: la cuestión de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, editado por Thomas Dutoit con la ayuda de Marguerite Derrida, París, Galilée, 2013, pp. 303-304. En una conversación privada promovida por la reciente publicación del curso de Derrida, Balibar me contó recientemente cómo se dio cuenta por qué no tenía ningún recuerdo ni notas de este seminario: Yves Duroux le recordó que esto no debería ser sorprendente en absoluto, ya que ninguno de los althusserianos asistieron al seminario de Derrida, demasiado ocupados como estaban con el seminario de 1964-1965, preparatorio de *Para leer el Capital*. En ese momento, no parecía haber ninguna conexión inmediata entre la reanudación del materialismo dialéctico de Marx con la deconstrucción de la metafísica con Heidegger. Desde entonces, sin embargo, se han producido más de unos pocos intentos de conexión de Derrida con Althusser, entre los que destacan Jason Smith. "Jacques Derrida, Crypto-communist?". Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis (eds.). *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Chicago, Haymarket, 2006, pp. 625-645; y el propio Balibar, en "Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida y Althusser. Pheng Cheah and Suzanne Guerlac (eds.). *Derrida and the Time of the Political*. Durham, Duke University Press, 2000, pp. 57-73. En lugar de buscar motivos althusserianos canónicos o tardíos en Derrida y de este modo hacer de Derrida un "cripto-comunista" o mostrar cómo el materialismo del "encuentro" de Althusser habría sido anticipado por Derrida, trato de localizar un cruce de caminos en

En otras palabras, el desarrollo desigual de todos los niveles y tipos de historicidad no es un defecto en relación con la norma de una primera o última simplicidad que podría servir como el principio teleológico para un desarrollo uniforme. Tanto para Derrida como para Althusser, el efecto de desigualdad es irreductible. Incluso podríamos decir que el principio de la desigualdad irreductible en el corazón de la cuestión de la historia podría hacernos sospechar no sólo de los términos uniformidad o inequidad, sino también -y sobre todo- del término desarrollo. No es de extrañar que Althusser en *Pour Marx* mencione *subdesarrollo* sólo acompañado de comillas o entre paréntesis y que en el volumen colectivo *Para leer el Capital*, publicado en octubre de 1965 como resultado de su propio seminario en la École Normale en la rue d'Ulm, ¡renuncie totalmente a la lógica del desarrollo desigual!

Aquí nos encontramos en una verdadera intersección en la historia intelectual de la teoría y la filosofía francesas, el lugar donde dos caminos se encuentran y, al mismo tiempo, comienzan a bifurcarse:

- 1) un camino dialéctico que busca con rigor identificar y elaborar la filosofía presente en un estado práctico en las obras crítico-históricas maduras de Marx; y
- 2) una trayectoria no dialéctica sino deconstructiva, que busca radicalmente definir y elaborar la cuestión de la historia en el terreno anterior a la cuestión del ser como lo abrió Heidegger

Por cierto, Derrida, en el pasaje citado anteriormente, también introduce la nueva palabra clave en todo este debate: la diferencia -ese concepto extraño y misterioso que no es uno, con el resultado de que la mayoría de los defensores sienten mucho placer al ensalzar su condición aporética como un no-concepto en el que se dice que todo tipo de neologismos e innovaciones tipográficas son inevitables, siendo, por supuesto, la *différance* de Derrida el más famoso de ellos, y del que, en cierto sentido, despegó toda la aventura de lo que se conoce como la teoría francesa.

Sin pretender intervenir en la cuestión filológica acerca de la dirección en la que se produce la influencia entre estas dos figuras de la ENS en la rue d'Ulm, Althusser ciertamente participa en la tendencia general a colocar un principio de diferenciación interna irreductible en el corazón de todas las estructuras de historicidad, con la excepción de

1964-1965, donde tanto la dialéctica y la deconstrucción, sin duda debido a la influencia recíproca entre Althusser y Derrida, se vuelven igualmente descarriladas. Para obtener más información biográfica acerca de la relación íntima entre los dos, ver el capítulo "In the Shadow of Althusser, 1963-1966". Benoît Peeters. *Derrida: A Biography*. Cambridge, Polity Press, 2013, pp. 144-154.

que lo hace en el nombre de una reafirmación conceptual de la dialéctica marxista, mientras que al mismo tiempo y en el mismo espacio institucional la dialéctica ya se está convirtiendo en el primer y quizás más importante objetivo de la deconstrucción de Derrida. El desplazamiento de la dialéctica a la diferencia -o, si se nos permite utilizar nombres propios aquí como notas breves en lugar de marcas registradas, de Hegel y Marx a Deleuze y Derrida a través de Nietzsche y Heidegger- no es sólo el signo revelador de las cambiantes modas intelectuales o de un simple gusto por la novedad como un atributo imprescindible según la lógica de la mercancía que sin duda no deja ningún dominio sin contaminar, ni siquiera el del pensamiento. También es una respuesta interna e implica una especie de crítica inmanente de sí misma, en la medida en que el énfasis puesto en la noción de diferencia busca ser una respuesta crítica a algunas de las deficiencias percibidas, ilusiones y fracasos asociados con la tradición dialéctica, al mismo tiempo que proporciona lo que se supone que es un remedio correctivo.

Entre mediados de 1960 y mediados de la década de 1970, Hegel, y en menor medida Marx (sin dudas el “joven” Marx, de antes de 1845, el que tenía que “ajustar cuentas” en *La ideología alemana* con todo el legado de los jóvenes hegelianos), después de haber sido héroes incontestables desde finales de 1930 a principios de 1960 para figuras como Alexandre Kojève y Jean-Paul Sartre, se convirtieron en los villanos en una historia bastante simple contada una y otra vez acerca de la dialéctica como una tradición intelectual empeñada en borrar, enmascarar o subsumir toda diferencia en el nombre de una unidad superior, ya sea de la razón o de la Historia. Aún más, el fracaso, si no la derrota real, de los movimientos políticos radicales marcados por el pensamiento de Hegel y Marx, entre ellos los que respiraban en el aire de las teorías heterodoxas del marxismo occidental (en oposición al marxismo-leninismo ortodoxo del marxismo soviético o el estalinismo) tan caras a la Nueva izquierda de los 60, podría así ser atribuido a la persistencia de restos de tal pensamiento dialéctico, demasiado atrapado en una centenaria tradición metafísica y esencialista como para permitir una verdadera transformación emancipadora de nuestra manera de ser, pensar y actuar. Si la dialéctica en sí llegó a ser vista como metafísica, ésto se debió a la suposición de que incluso una lógica de contradicciones -basada en la famosa unidad de los contrarios como la ley fundamental de la dialéctica- estaba insuficientemente conectada con el contingente juego de las diferencias. De acuerdo con esta línea de razonamiento, lejos de estar abierto a una fuerza radical de la otredad o la alteridad, el

movimiento dialéctico de las contradicciones, queda en última instancia subordinado a una identidad esencial, que implícitamente debía haberse planteado desde el principio y vendría a ser apropiadamente reanudada en el final. Y así, en un importante giro que a menudo causó estragos en la obra de ciertos pensadores -Althusser incluido, diría yo- que previamente habían sido partidarios de la dialéctica, la gigantomaquia filosófica podría ser reformulada como una confrontación, ya no entre la identidad y la contradicción, o incluso entre la contradicción y la sobredeterminación, sino entre la identidad y la diferencia, como en el título del librito del mismo nombre de Heidegger, que posteriormente se hizo eco en numerosos títulos de Deleuze y Derrida, entre otros.

A diferencia de los críticos como William S. Lewis que creen que esto es una cuestión de apropiación indebida, no creo que Laclau y Mouffe hayan estado simplemente equivocados al localizar en la lógica de Althusser de la desigualdad y la sobredeterminación un escalón importante en el camino hacia la deconstrucción de la dialéctica marxista en favor de un decidido postmarxismo. Más bien, localizo el quid de la cuestión ya en la obra de Althusser, en el punto en que la desigualdad -incluso más que la noción de sobredeterminación, que le sirve como antesala conceptual- se define como una ley primitiva e invariante, la propia causa estructural trascendental en lugar del efecto secundario o excepcional de las variantes históricas concretas y circunstancias particulares que le dan su existencia:

*Esta desigualdad es, por lo tanto, sin duda, interior a la formación social, ya que la estructuración dominante del todo complejo, esta invariante estructural, es ella misma la condición de las variaciones concretas de las contradicciones que la constituyen, por lo tanto, de sus desplazamientos, condensaciones y mutaciones, etc., e inversamente debido a que esta variación es la existencia de esta invariante. El desarrollo desigual (es decir, estos mismos fenómenos de desplazamiento y de condensación que se pueden observar en el proceso de desarrollo del todo complejo) no es por lo tanto exterior a la contradicción, sino que constituye su esencia más íntima. La desigualdad que existe en el “desarrollo” de las contradicciones, es decir, en el proceso mismo, existe por lo tanto en la esencia de la contradicción misma. Si el concepto de desigualdad no se encontrara asociado a una comparación externa de carácter cuantitativo, no tendría problema en decir que la contradicción marxista está ‘desigualmente determinada’, a condición de que se reconozca bajo esta desigualdad la esencia interna que designa: la sobredeterminación*³¹

31 Althusser, Louis. “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”. op. cit., p. 178.

Aquí empezamos a ver hasta qué punto la desigualdad conduce a un cuestionamiento radical de la lógica cuantitativa y teleológica asociada con el término “desarrollo”, que por lo tanto requiere la distancia de las comillas. Pero también empezamos a ver en qué medida la afirmación del principio de desigualdad como ley primitiva o invariante estructural, que se supone define el núcleo de la innovación filosófica de la dialéctica marxista (o materialismo dialéctico), hace que sea muy difícil de asumir el estudio (en lo que sería la tarea del materialismo histórico) de las variaciones para las que esa ley o invariante se supone sirve como una condición, si es que no una pre-condición. Tan pronto como se comenzara a estudiar esto, como en el análisis de Trotsky de las peculiaridades de Rusia en 1917 que dan cuenta de la posibilidad de la revolución de octubre, se correría de inmediato el riesgo de convertirse en el blanco de las críticas burlonas de Althusser de caer en el economicismo o mecanicismo.

En suma, el radicalismo de la posición de Althusser en *Pour Marx* depende de la afirmación del principio de la ley de desigualdad primitiva y universal como una invariante estructural. Esta afirmación es clave en el intento de Althusser de insuflar una nueva vida a la dialéctica materialista de Marx, también llamada a veces por su nombre estalinista de materialismo dialéctico, pero erige enormes obstáculos en el camino de cualquier persona interesada en colaborar con el materialismo histórico de Marx -obstáculos que se convierten casi en insalvables para las investigaciones militantes en los márgenes subdesarrollados o en vías de desarrollo del capital. Por último, la afirmación de la desigualdad como la diferencia originaria que de acuerdo a la moda heideggeriana es la condición absolutamente previa para pensar la cuestión de la historicidad en el nivel del ser, en el seminario de Derrida de 1964-1965 contemporáneo a *Para leer El Capital de Althusser*, anuncia una bifurcación en el camino, que separa no sólo el Marx filosófico del científico (la dialéctica materialista de la ciencia de la historia), sino a toda la tradición dialéctica (que ahora incluye Hegel, así como Marx) a través de su deconstrucción siguiendo los pasos de Heidegger.

Guevara tuvo un claro indicio de estas cuestiones cuando se preguntó si la refutación de *toda* simplicidad, sea inicial o final, no ignora la naturaleza históricamente desarrollada de ciertas formas de simplicidad. En la afirmación de la esencia desigual-compleja-estructural-determinada de todas las contradicciones, Althusser empuja hacia adelante el problema de las circunstancias excepcionales: “La simplicidad no es, por lo tanto, originaria: es, por el contrario, el todo estructurado el que asigna su sentido a la categoría simple, o que, al término de un largo proceso y

en condiciones excepcionales, puede producir la existencia económica de ciertas categorías simples³². Pero esto sólo conduce a la pregunta por esas condiciones excepcionales, en las que algunas categorías tales como trabajo se presentan como simples. En su celo por posponer o, peor aún, negar el interés de incluso hacer esta pregunta, porque hacerlo nos llevaría de nuevo a una forma de mecanicismo, Althusser fomenta la percepción de que el verdadero problema es una cuestión de ignorancia sobre los datos empíricos, sino de principio conceptual. Lo que escribe sobre Marx, en este sentido, es más cierto aún para su propio tratamiento de la lógica del desarrollo desigual en relación con las periferias subdesarrolladas o desigualmente desarrolladas: “No sólo excluye Marx la posibilidad de remontarnos más allá de este todo complejo (y se trata de una exclusión de principio: no es la ignorancia la que nos lo impide, sino la esencia misma de la producción como tal, su concepto); no sólo muestra Marx que toda ‘categoría simple’ supone la existencia de un todo estructurado de la sociedad, sino más aún, y es sin duda lo más importante, demuestra que lejos de ser originaria, la simplicidad sólo es el producto de un proceso complejo”³³. Una vez más, se hace la pregunta, o al menos se sugiere pero no se responde: ¿qué son exactamente estas condiciones determinadas? Y ¿cómo podría un análisis marxista de hecho contribuir a su esclarecimiento?

Por último, preguntas similares pueden ser realizadas sobre la refutación de Althusser de la simplicidad del concepto de contradicción de Hegel: “Quienes se sienten atraídos por la simplicidad de la ‘matriz’ hegeliana, tengan a bien considerar que ‘en ciertas circunstancias determinadas’ (y a decir verdad, excepcionales) la dialéctica material puede presentar, en un sector muy limitado, una forma ‘hegeliana’, pero que, precisamente por esta razón de excepción, no es entonces esta forma misma, es decir, la excepción, lo que se debe generalizar. La dialéctica marxista permite así pensar lo que constituye la ‘cruz’ de la dialéctica hegeliana: por ejemplo, el no-desarrollo, el estancamiento de las ‘sociedades sin historia’, sean éstas primitivas o no; por ejemplo, el fenómenos de las supervivencias’ reales”³⁴. Si la simplicidad no es simplemente el resultado de un error conceptual o falta de rigor, aún tenemos que explicar por qué a veces la contradicción simple o hegeliana puede parecer históricamente cierta. A mi entender, lo que Guevara percibió es que entre los efectos del constante recordatorio de Althusser de la necesidad primaria de tener en cuenta el todo complejo ya dado como la condición invaria-

32 *Ibid.*, p. 162.

33 *Id.*

34 *Ibid.*, p. 181.

ble de las variaciones concretas, hay también un bloqueo o una hipoteca del análisis concreto de situaciones concretas, que de otro modo podrían haber arrojado nueva luz sobre estas verdades históricas.

Escalando el puente del necio: del desarrollo desigual a la discrepancia

La “desigualdad” o la “irregularidad” del desarrollo de las contradicciones se vuelve en *Pour Marx* un concepto límite, que empuja el materialismo dialéctico a los bordes exteriores y hasta el umbral del materialismo histórico, pero al mismo tiempo es constantemente recogido en el ámbito estrictamente filosófico de la dialéctica materialista, con múltiples y, a mi entender, efectos nefastos para el análisis histórico. Tal vez como resultado de este doble movimiento, o este tira y afloja, entre, por un lado, la ciencia de la historia de Marx y, por otro, la filosofía de Marx como la teoría de las formas y conceptos necesarios para el tratamiento científico de la historia, el desarrollo desigual cede el paso en *Para leer El Capital* a otro de los conceptos clave de Althusser, que, una vez que se deja caer la lógica teleológica y de desarrollo, se puede decir que ha retransmitido ese concepto más antiguo de *Pour Marx*, a saber, el concepto traducido alternativamente como “discrepancia”, “discordancia” o “dislocación”, es decir, *décalage* en francés. Este es el mismo concepto que Althusser va a recoger de nuevo después de *Para leer El Capital* para nombrar el carácter necesariamente desigual del desarrollo de cualquier estructura dada, por ejemplo, en su famoso ensayo posterior sobre *El contrato social* de Rousseau publicado por primera vez en 1967 en la revista *Cahiers pour l'analyse* y posteriormente incluido en el volumen *Política e Historia*, donde *décalages* se traduce como “discrepancias”.³⁵

Tal vez se me permita anticipar el punto principal de este argumento con una anécdota de mi trabajo como traductor. Una vez un amigo se burló ligeramente de mí por haber utilizado la expresión “subir el puente del necio” en la traducción de *La teoría del sujeto* de Alain Badiou: uno no “sube” sino que “cruza” un puente, era el argumento, y a menos que esto se pudiese explicar como el simple error de un traductor, supuestamente mostraba que Badiou no tenía idea de lo que es un puente. Sin embargo, en francés, Badiou utiliza en dos ocasiones la

35 Althusser, Louis. “*Sur le Contrat Social (Les décalages)*”. *Cahiers pour l'analyse* 8 (1967): 5-42; en inglés, “Rousseau: *The Social Contract (Discrepancies)*” en *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Marx*. Londres y Nueva York, Verso, 2007, pp. 111-160. Más recientemente, este largo paper también fue reeditado como un folleto separado en Francia. Ver Althusser, Louis. *Sur le Contrat Social*. Houilles, Manucius, 2009.

expresión *pont-aux-ânes*, que he traducido como “puente de los necios” y que proviene del latín *pons asinorum*, esto es, literalmente, un puente de un burro o de un asno: una vez para referirse a la relación entre Marx y Hegel y la segunda vez para referirse a la relación entre Marx y Freud. Esto no es casualidad, ya en el sistema universitario francés de la Edad Media *pons asinorum* se refería a un falso problema cuya dificultad escolar derivaba del hecho de que un estudiante era demasiado tonto o terco para darse cuenta de que el problema en realidad contenía la solución. Por esta razón, estos estudiantes eran a menudo ridiculizados y obligados a llevar un par de orejas de burro, como en numerosos grabados posteriormente utilizados para ilustrar el *Elogio de la locura de Erasmo*. En una larga historia que no puede ser sino dolorosamente relevante para muchos de los maoístas ex-alumnos de Althusser, esta práctica continuó hasta bien entrado el siglo XX con la vergüenza pública de intelectuales obligados a llevar orejas de burro durante la *Revolución Cultural*. De hecho, la asociación entre los puentes de necio y asnos salvajes es doblemente motivada: no sólo existe una analogía con la testarudez o la falta de inteligencia de los animales que se supone lo atraviesan, sino también se dice que los puentes en cuestión toman la forma de la espalda curvada de un burro con su carga pesada. Numerosos ejemplos de tales puentes sobreviven en la arquitectura romana del sur de Francia, todos tendiendo a arquearse abruptamente hacia el medio de modo que un burro se niegue a cruzarlo ya que no puede ver el otro lado. Lo que parece ser un obstáculo insuperable se debe a la ilusión óptica de enfrentarse a una batalla cuesta arriba sin final a la vista, mientras que, en realidad, el obstáculo es la solución que nos puede llevar a través del río o quebrada al otro lado.

Si esta analogía prolongada se toma en cuenta, hay una buena razón en traducir la expresión francesa arpeniter *le pont-aux-ânes* como “subir el puente del necio” en *La teoría del sujeto*. En la primera ocasión, Badiou sostiene que el marxismo -contrariamente al materialismo o mecanicismo vulgar y la ortodoxia althusseriana antihumanista- tiene una gran necesidad de desarrollar una teoría del sujeto. Propone comenzar a hacerlo por medio de un paso a través de Jacques Lacan, ya que “Lacan tiene, sobre el estado actual del marxismo, una ventaja de la cual nos es preciso hacer uso, para que mejoren nuestros asuntos marxistas”. Badiou concluye:

Lo cierto es que no existe sino una teoría del sujeto. Lacan tiene, sobre el estado actual del marxismo, una ventaja de la cual nos es preciso hacer uso, para que mejoren nuestros asuntos marxistas ¿Por qué de

Marx-Lenin-Mao y de Freud-Lacan, esta teoría indivisa y enmascarada? ¿Hay que subir el puente del necio -¡horror!- del freudo-marxismo? No, pues no se trata de la conciliación de las doctrinas, aunque sólo fuese por un segundo. Todo se sostiene de lo real, pero nuestro real, a su vez, no se sostiene sino de esto:

-hay dos sexos;

-hay dos clases.

*¡Arrégleselas con eso, sujetos de toda experiencia!*³⁶

En otras palabras, no hay dos teorías del sujeto, sino una sola teoría unificada basada en una división idéntica y originaria en dos.

Sin embargo, el punto de esta anécdota no consiste sólo en defender una solución a un problema de traducción con una petición *pro domo mea* auto-indulgente. Hay también buenas razones conceptuales para tener en cuenta la subida empinada hacia arriba y hacia abajo en lo que como una respuesta preventiva a la burla de mi amigo debería haber traducido como puente del idiota. Mediante el uso de esta metáfora para referirse a la tradición del freudomarxismo, Badiou también sugiere que la combinación de estos dos campos discursivos nos presenta un falso obstáculo -o el pseudo-problema de la búsqueda de unificación que es en realidad su propia solución. Los respectivos discursos de Freud y de Marx, en otras palabras, no necesitan ser reconciliados. No es el caso de que el marxismo necesite ser complementado con una teoría de la psiquis individual, ni que el psicoanálisis deba ser complementado con un análisis materialista de las condiciones históricas en la sociedad burguesa. La verdadera dificultad no consiste tanto en la conjunción de estos dos discursos separados, centrados respectivamente en la estructura y la subjetividad, como en permanecer en el punto medio del puente arqueado de burro, sin deslizarse por la pendiente hacia uno u otro lado.

Si realmente es una cuestión de “escalada” o *arpenter*, esto se debe a que para Badiou la propia dialéctica marxista se nos presenta con dos “lados” o “pistas”, *versants* o *pentés* en francés, uno estructural y otro histórico. De hecho, el mismo pasaje en el que Badiou define concisamente estas dos partes también contiene la segunda mención del *pont-aux-ânes* en *Teoría del sujeto*, esta vez ya no refiriéndose a Marx/Freud, sino a la relación Marx/Hegel que presenta un obstáculo de ese tipo para el Althusser canónico:

Establecimos que no existía una dialéctica neutra susceptible de ser sometida al molinete de la lucha eterna entre idealismo y materialismo. Es la dialéctica misma la que hay que dividir, según la arista de su dialecticidad; vertiente estructural, vertiente histórica. Lógica de las plazas, lógica de las fuerzas. En la

36 Badiou, Alain. *La teoría del sujeto*. Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 141.

*pedagogía de esta empresa -la cual desmonta y vuelve a montar en su totalidad el viejo puente del necio de la relación Marx/Hegel- instituímos que la fórmula 'dialéctica idealista', con la cual por lo general se despacha y critica a Hegel, será reemplazada por 'dialéctica estructural'*³⁷

Ahora, en un giro final del argumento que debería demostrar que se trata más que de una anécdota, quiero sugerir que a través del diagnóstico de Badiou de la “dialéctica estructural” no es tanto de Hegel de quien habla mal como de su antiguo maestro Althusser, cuyo nombre apenas si se menciona pero cuya presencia espectral no es menos omnipresente a lo largo de toda la *Teoría del Sujeto*. “La dialéctica estructural, mediante su elección de los términos predominantes, trabaja a plazos en un único lado del concepto de contradicción, lado que, a mi criterio, no es el bueno”, escribe Badiou. “La dialéctica estructural otorga privilegio a la diferencia débil respecto de la diferencia fuerte. Tiende a reducir toda diferencia [*différence*] a una pura distinción posicional. Esta es su ambición espacializante, en detrimento de la heterogeneidad cualitativa, la cual, inesquematizable, no se revela sino en su efecto temporal”³⁸.

A pesar de que Badiou no sigue esta ruta, propongo que usemos la imagen de las dos vertientes de la dialéctica materialista, con el fin de evaluar el cambio leve pero crucial de la perspectiva en la trayectoria de Althusser entre *Pour Marx* y *Para leer el Capital*. Así, si en el primer volumen el “desarrollo desigual” era todavía un concepto límite oscilando en el umbral entre el materialismo histórico y dialéctico (articulados entre sí a través de una relación de desnivel o desigualdad), pero ya deslizándose por la pendiente resbaladiza hacia la hipóstasis estructural del último, en el segundo volumen la “discrepancia” o “dislocación” (que también podemos pensar en términos de *out-of-jointness*, dehiscencia o disyunción con el fin de poner de manifiesto la tendencia deconstructiva naciente) es un concepto que nos mantiene firmemente -como tantos burros obstinados- en el lado del materialismo dialéctico, que en realidad es sólo el

37 *Ibid.*, p. 75.

38 *Ibid.*, p. 76. Para una cuenta más detallada de la relación de Badiou con Althusser, ver los capítulos 1 y 2 de mi *Badiou and Politics*. Durham, Duke University Press, 2011. Debo añadir que la formalización de la dialéctica estructural como una dialéctica de la causalidad ausente de Badiou no es lo mismo que repetir el viejo reproche contra el estructuralismo de Althusser en *Pour Marx* o *Para leer el Capital*; y, en la medida en que el atomismo antiguo de Lucrecio y otros para Badiou confirma los términos dominantes de la dialéctica estructural (causa ausente de azar puro, efecto en cadena metonímica, y el callejón sin salida de los términos adjudicados), el giro de Althusser en la *Filosofía del encuentro* a un materialismo aleatorio basado en nociones tales como las de *clinamen* ya se diagnostica de forma preventiva en la *Teoría del sujeto*.

lado de la dialéctica estructural, con una subida empinada que nos separa de la posibilidad de volver a cruzar al lado del análisis histórico.

La lógica de la discrepancia

Además de servir en plural como nombre de la revista internacional de estudios althusserianos animada por Warren Montag, el concepto de *décalage(s)* opera en tres niveles diferentes en *Para leer el Capital*, cada uno de los cuales supone un nuevo desarrollo de distinto tipo:

1) En el plano *metodológico*, presuponiendo una nueva *teoría de la lectura*, el principio de la discrepancia o la dislocación es precisamente lo que permite una lectura sintomática en lugar de una lectura inmediata o ingenua. En el famoso ejemplo de “De *El Capital* a la filosofía de Marx” de Althusser, describe no sólo los efectos de una brecha o distancia necesaria entre las omisiones en la economía política clásica de Adam Smith y los conocimientos aportados en la crítica de Marx de la misma, sino también la relación entre la nueva práctica científica de Marx en *El Capital* y la propia elaboración de Althusser de la nueva filosofía contenida en un estado práctico.

2) A nivel *estructural*, presuponiendo una nueva *teoría de la causalidad* ausente, el principio de la discrepancia es clave para entender la acción de una estructura sobre sus elementos. En este sentido, está estrechamente relacionada con la definición de la estructuralidad de la estructura que Althusser, gracias al papel de *décalage* en el primer sentido, es capaz de reconstruir en una lectura sintomática como “El objeto de *El Capital*”, en su contribución del mismo título. Este segundo uso, como he mencionado antes, es el más cercano que vemos en *Para leer El Capital* a la comprensión previa de la desigualdad en *Pour Marx* como ley primitiva del desarrollo de cualquier estructura, sin excepción.

3) En el plano *histórico*, el principio de la discrepancia o la dislocación es crucial para responder a la cuestión de la historicidad de la estructura y de este modo abre el camino hacia un posible (re)comienzo del materialismo histórico que ya no dependería de la lógica del desarrollo desigual y combinado o sobre- y sub-desarrollo. Este tercer uso presupone a la vez una teoría tácita *del evento* abierta dentro de una estructura dada, ya presente, como veremos en “De *El Capital* a la filosofía de Marx” de Althusser, y una teoría explícita de *la transición* entre los modos

de producción, como parte de lo que Balibar en su contribución a *Para leer el Capital* describe con el título de “los conceptos fundamentales del materialismo histórico”.

Estos tres usos de discrepancia o dislocación destacan claramente el uno al otro en una relación sistemática de presuposición recíproca y combinación jerárquica. El punto de la teoría de la lectura, ejemplificada en la crítica de Marx a Smith o Ricardo que Althusser busca movilizar como método para su propia lectura de la filosofía que Marx practica en *El Capital*, no es sólo para elaborar un balance general de observaciones y omisiones que se encuentran en la economía política clásica, ya que hacerlo así “se reduce a nada la distancia histórica y la ruptura teórica (*décalage*) con que Marx concibe la diferencia teórica que, sin embargo, le separa para siempre de Smith”³⁹. Además de una red de aciertos y errores, por lo tanto, una lectura sintomática debe producir también la ley de la relación necesaria e inmanente entre dichas ausencias y presencias, o entre lo visible y lo invisible. Dicha ley, entonces, nos pone en el camino correcto para ubicar el lugar en cualquier estructura dada donde lo que se dice o se ve necesariamente lleva consigo lo que no se dice o no se ve. Althusser describe este lugar como el “otro lugar” de la estructura, presente en ella como su “anverso de sombras”, o como “las tinieblas interiores de la exclusión”, pero también podríamos hablar de esto en términos de su discípulo Badiou en Teoría del sujeto, como la “recolocación” de una fuerza cualitativamente heterogénea que no encaja y, sin embargo, debe pertenecer necesariamente por una relación de exclusión interna al “lugar” como el espacio estructurado de lugares asignados: “Este otro espacio está también en el primero, que lo contiene como su propia denegación; este otro espacio es el primer espacio en persona, que no se define sino por la negación de lo que excluye dentro de sus propios límites”⁴⁰. Por lo tanto, a partir de los protocolos de lectura sintomática podríamos concluir que esos “otros espacios” que hemos estado buscando todo el tiempo, lejos de constituir zonas olvidadas del conocimiento empírico sobre los márgenes o periferias del capital, siempre están ya incluidos, pero sólo como la necesaria exclusión constitutiva de cualquier campo o estructura de acuerdo con Althusser.

Con esto, sin embargo, el uso metodológico del principio de la discrepancia en la teoría de la lectura, como por su propia lógica interna,

39 Althusser, Louis. “*Du Capital à la philosophie de Marx Lire le Capital*”, p. 11; “From *Capital to Marx’s Philosophy*”. *Reading Capital*, p. 19.

40 *Ibid.*, pp. 21; 28 (debemos tener en cuenta que en *personne* o “en persona” puede entenderse también como “en nadie” en francés).

pasa por encima y se extiende a su segundo uso a fin de definir la estructuralidad dislocada de cualquier estructura en general, en oposición a lo que Althusser llama la religiosa -Heidegger y Derrida hubiesen dicho metafísica- complicidad entre Logos y Ser. Por ejemplo: “Allí donde el joven Marx de los *Manuscritos de 1844* leía a libro abierto, inmediatamente, la esencia humana en la transparencia de su alienación, *El Capital* toma, por el contrario, la exacta medida de una distancia, de un desplazamiento interior de lo real, ambos inscriptos en su *estructura*”⁴¹. La nueva teoría de la causalidad estructural, que es el objeto de la gran revolución teórica de Marx según Althusser, entre los muchos efectos de la carencia de una causa o causa ausente, permite replantearnos la presencia de las referencias hegelianas en *El Capital*, “pero esta vez desde el interior, es decir, no como un saldo del pasado, una supervivencia, como una elegancia de *flirt* (el célebre *Kokettieren*), o como una trampa para tontos (‘la ventaja de mi dialéctica es que digo las cosas poco a poco, y como creen que no puedo más, se apresuran a refutarme, ¡no hacen más que dejar ver su tontería!’), Carta a Engels 27 de junio de 1867”⁴², agrega Althusser, como para evitar ser descubierto como el necio de la historia que se vería obligado a estar delante de la clase con orejas de burro. Ahora, sin que tengamos que recurrir al papel de décalage en la definición de causalidad estructural en su principal contribución a *Para leer El Capital*, la lectura de Althusser de esta presencia real de cierto hegelianismo desde dentro de *El Capital*, que previamente en *Pour Marx* había relacionado con una combinación desigual de sobre- y sub-desarrollo, moviliza el principio de discrepancia o dislocación en varios frentes a la vez:

*Desde el interior, como la medida exacta de una ausencia desconcertante, pero inevitable, la ausencia de ese concepto (y de todos sus subconceptos) de la eficacia de una estructura sobre sus elementos, que es la piedra angular invisible-visible, ausente-presente, de toda su obra. Quizás no haya nada que impida pensar que si, en ciertos pasajes, Marx ‘juega’ con fórmulas hegelianas es porque ese juego no sólo no es elegancia o burla, sino el drama real, en sentido estricto, en el que antiguos conceptos desempeñan desesperadamente el papel de un ausente que no tiene nombre para ser llamado en persona al escenario, produciendo su presencia sólo en sus fallas, en el desajuste (décalage) entre los personajes y los papeles*⁴²

Además de confirmar la importancia, aparentemente menor, del interés de Althusser por el teatro, como en el texto de Brecht y Bertolazzi que es literalmente fundamental en *Pour Marx*, este pasaje también destaca los

41 *Ibid.*, pp. 8; 31.

42 *Ibid.*, 24-25; 28-29.

múltiples efectos de la dislocación como parte de la lógica de la causalidad estructural. Esto, también, se puede leer en cuanto a la obra de algunos de los discípulos de Althusser, a pesar de la animosidad oficial contra su antiguo maestro. En este caso estoy pensando sobre todo en la obra de Jacques Rancière, cuya comprensión completa de la política se puede resumir en la idea de que no existe una conexión necesaria o natural entre un personaje o un agente tal como la clase obrera y su papel en la historia. Esta es la razón por qué el pueblo, por ejemplo, tan sólo puede ser representado. “El teatro del pueblo, como la revolución del pueblo, siempre ha tenido varios pueblos, igualmente irreductibles a la simplicidad del proletariado marxista, el sindicalismo o la plebe que la moda intelectual celebraba antiguamente”, afirma Rancière en *Staging the People: The Proletarian and His Double*. “Insistir en las excesivamente amplias palabras gente, trabajador y proletario es insistir en la diferencia inherente, en el espacio de la invención discrepante que esta diferencia ofrece”.⁴³

El punto donde toda esta maquinaria que soporta la lógica de varias capas de discrepancia, dislocación y diferencia corre el riesgo de encallar está en la relación jerarquizada entre los uso estructural e histórico de *décalage* en *Para leer el Capital*. En “De *El Capital* a la filosofía de Marx” Althusser promete que, al divulgar las omisiones filosóficas y silencios sintomáticos en el trabajo científico de Marx, es decir, mediante la identificación y el perfeccionamiento de la lógica de la causalidad estructural implicada en este trabajo, “se pueden esperar otros beneficios de la teoría de la historia misma”.⁴⁴ Sin embargo, el *quid* de la cuestión es que en “El objeto de *El Capital*”, que es su principal contribución a *Para leer el Capital*, Althusser subordina constantemente las tareas del análisis histórico a la *teoría* de la historia y, aún más radicalmente, a la necesidad de una definición *filosófica* preliminar de la dialéctica materialista, basada en la lectura sintomática del trabajo científico de Marx: “En otros términos, y para retomar la terminología clásica, el porvenir teórico del materialismo histórico está supeditado a la profundización del materialismo dialéctico, el cual depende de un estudio crítico riguroso de *El Capital*”.⁴⁵

Sólo en la contribución a menudo descuidada de Balibar a *Para leer el Capital* es el concepto de *décalage* en su tercer sentido movilizado a

43 Rancière, Jacques. “Preface to the English edition”. *Staging the People: The Proletarian and His Double*. Londres y Nueva York, Verso, 2011, p. 15 y 18.

44 Althusser, Louis. “Du *Capital* à la philosophie de Marx”. *Lire le Capital*, p. 25; “From Capital to Marx’s Philosophy”. *Reading Capital*, 31.

45 Althusser, Louis. “L’objet du *Capital*”. *Lire le Capital*, p. 253; “The Object of *Capital*”. *Reading Capital*, p. 84.

los efectos del materialismo histórico como el espacio privilegiado desde el que captar las tendencias sincrónicas dentro y la transición diacrónica entre los diferentes modos de producción. “El principio analítico principal en la delimitación de la transición dentro de *Para leer el Capital* es el desfase (*décalage*) entre los diferentes componentes de una formación social (por ejemplo, el desfase entre las relaciones sociales de apropiación y producción, por una parte, y las formas jurídicas de propiedad, por otra)”, ha sostenido Alberto Toscano recientemente en un notable estudio de la teoría de la transición de Balibar, desde su más temprana formulación en 1965 en la cumbre del momento althusseriano. “La tesis de Balibar en esta coyuntura es que *décalage* es una característica de los períodos de transición, concebida como tiempos de desigualdad y conflicto”⁴⁶. Sin embargo, si en las palabras de Toscano “el problema de la transición, la bisagra clásica entre las teorías del capital y de la revolución”, sigue siendo “el punto ciego del radicalismo contemporáneo”, yo diría que esto es en parte debido al hecho de que incluso una reformulación althusseriana del materialismo histórico, por razones de principio, siempre experimentará graves dificultades para tener en cuenta “el registro planetario de revoluciones, comunas, y levantamientos” que “lanza un inventario complejo de los intentos sistemáticos para deshacer y transformar las relaciones sociales de producción que no se ajustan a las condiciones empobrecidas de una concepción homogeneizante de la transición, que sigue siendo fetichizada por ciertas cepas de la izquierda revolucionaria”⁴⁷. A pesar de la insistencia en temporalidades discrepantes en oposición tanto al tiempo homogéneo vacío de historiografías burguesas y al tiempo lineal y teleológico o desarrollista de las llamadas posteriormente formas ideológicas del marxismo, la afirmación de un principio radical de desfase o discrepancia, que se estudiará desde dentro de la dinámica de una determinada formación social como eje conceptual en la teoría de la transición, no parece estar mejor equipada para hacer frente al tiempo complejo de la historia que la subordinación jerárquica de Althusser de la ciencia de la historia de Marx a una teoría filosófica de la causalidad estructural.

Una vez más, en el caso de Balibar, como en el de Althusser, estas dificultades nos llaman la atención sobre los rechazos explicativos de las teorías del subdesarrollo o la dureza sintomática de los ataques contra cualquier uso desarrollista -al contrario del inmanente y estruc-

46 Toscano, Alberto. “*Transition Deprogrammed*”. *Communist Currents*, ed. Bruno Bosteels y Jodi Dean, a special issue of *South Atlantic Quarterly*. Vol 113, N° 4, Otoño 2014, p. 765.

47 *Ibid.*, p. 761 and 763-674. Toscano pasa a abordar reformulaciones y rectificaciones posteriores de la teoría de la transición de Balibar. Por razones obvias, sin embargo, me estoy limitando aquí al uso histórico de *décalage* en *Para leer El Capital*.

turalmente diferenciado- de la categoría de desigualdad, incluso si esto significa posponer la elaboración conceptual de una alternativa radical. Si, como afirma Balibar, “Sólo en el ‘tiempo’ de la dinámica -que no es, como lo dije, inmediatamente, el tiempo de la historia, es posible determinar y estimar *adelantos o retrocesos de desarrollo*; en efecto, sólo en este tiempo interior orientado pueden pensarse desigualdades históricas de desarrollo como simples ‘desajustes’ temporales”, bien puede parecer que el tiempo de la historia -al igual que la hora de la instancia finalmente determinante de la economía- nunca llegará. “Las consecuencias de esta determinación diferencial del tiempo, y de la distinción del tiempo de la dinámica y del tiempo de la historia en general, sobre la problemática actual del ‘subdesarrollo’ (que es un lugar de elección de todas las confusiones teóricas), no pueden exponerse aquí; pero, por lo menos, lo que ha precedido permite presentir su importancia crítica”, observa más adelante Balibar ⁴⁸. Y, en una nota final a su contribución a *Para leer El Capital*, añade la siguiente sugerencia acerca del tiempo de la economía: “Según la sutileza del análisis se tratará de una composición orgánica media o de un análisis diferenciado de la composición orgánica del capital por ramas de producción; entonces, se aborda el estudio de los efectos de dominación y de desarrollo desigual, lo que implica la desigualdad de composición orgánica entre capitales concurrentes. Evidentemente que esto no es nuestro objeto aquí. Indico la posibilidad” ⁴⁹.

La formulación althusseriana del materialismo dialéctico, resumida en la teoría de la causalidad estructural, se mantiene obstinadamente atascada en su camino, y sólo de vez en cuando tropieza hacia delante, pero en última instancia, no es capaz de cruzar al tiempo del materialismo histórico. A lo sumo, la teoría de la historia se convierte en una de las pendientes de la dialéctica materialista, es decir, el lado histórico o diacrónico luego del lado estructural o sincrónico. En el peor de los casos, las tareas del materialismo histórico son vistas como necesariamente subordinadas y como premisa del anterior ajuste de cuentas en relación con el desvío filosófico a través del materialismo dialéctico. Esto no quiere decir que la historia sea una especie de caldero hirviente de complejidad empírica que, por definición, sería reactivo al frío rigor analítico de la teoría. Dada la lúcida crítica de Althusser al historicismo y el empirismo, así como la autocrítica de su teoricismo, no tendría sentido reflotar tales reproches. Más bien, como he tratado de argumentar, el problema debe entenderse como una tentación constante de interrumpir

48 Balibar, Etienne. “Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique”, pp. 557-558; “The Basic Concepts of Historical Materialism”. *Reading Capital*, pp. 300-301.
49 *Ibid.*, p. 557; 300.

el doble movimiento de un lado al otro entre la historia y la teoría, como dos orillas de un río atravesado por un impresionante puente de neón que se levanta ante nuestros ojos. Al fin, entonces, no puedo estar sino de acuerdo con Balibar en que la “práctica teórica”, tanto subjetiva como objetiva, sucederá en otros estilos -precisamente más histórico que lógico y más político o artístico que teórico- y en otros lugares -tal vez no necesariamente sólo en aquellas regiones marginales o periféricas referidas anteriormente sino también en la venerable institución de rue d'Úlm de Althusser, Badiou, Rancière y de Balibar.

LEÍAMOS A ALTHUSSER.

PASADO Y PRESENTE DEL MARXISMO INTELECTUAL EN CUBA

Natasha Gómez Velázquez

Hace aproximadamente veinte años, que se ha comenzado a reconstruir y valorar la historia reciente del marxismo intelectual en Cuba. Es decir, de aquel marxismo que formó parte de la educación política, la vida académica, o la reflexión activa de un segmento del campo intelectual, en los años inmediatamente posteriores a la Revolución.

A mitad de la década del 90 se inició la curiosidad por recuperar esa trayectoria, tal vez motivado por los entonces muy recientes acontecimientos que condujeron a la caída del socialismo en Europa y que, obviamente, parecían haber dejado muy comprometido al marxismo -nunca es para siempre- por un largo tiempo. De repente nos cercioramos -a la destrucción del famoso muro- de que no estábamos solos en el universo del marxismo, descubrimos que había otros, que se encontraban con frecuencia en una relación conflictiva, y que era posible sostener la utopía más allá y en contra del marxismo-leninismo dogmático que habíamos adoptado. A esa altura de los sucesos y en particular del recorrido de esa teoría en Cuba, nos encontrábamos en un espacio y lugar que exigía meditación y decisión, muy similares a la circunstancia vivida por Althusser en los 60:

*el fin del dogmatismo nos ha permitido salir en parte de nuestro provincianismo teórico, reconocer y conocer a aquellos que han existido y existen fuera de nosotros, y, viendo lo exterior, comenzar a vernos nosotros mismos desde fuera, conocer el lugar que ocupamos en el conocimiento y la ignorancia del marxismo, y comenzar así a conocernos*¹

Sin embargo, faltó voluntad para filosofar, pues la situación reclamaba la tarea infinita de “volver a empezar por nuestra cuenta la odisea crítica del ‘joven Marx’”². Interesados en restablecer -por enésima vez, desde Marx- la esencia inmaculada del marxismo originario, comenzamos por la tarea más modesta de reconstruir su genealogía en el escenario cubano posterior a la Revolución. El contexto incierto y des-

1 Althusser, Louis. *Por Marx*. Edición Revolucionaria, La Habana, 1966, pp.18-19. También Étienne Balibar confirma que el Prefacio de 1965 a *Por Marx*, “demuestra el abandono del trabajo teórico operado por una cierta concepción (stalinista, pero también ‘francesa’ o, si se quiere, jacobina) del primado de la política” En: “Sigue callado, Althusser!”. *ER. Revista de Filosofía*. Barcelona, 2005, p. 17.

2 Althusser, Louis. *Por Marx*. op.cit., pp.18-19.

orientador, dirigió espontáneamente el ejercicio de saber hacia el pasado reciente ¿En qué circunstancia se instaló de forma hegemónica en Cuba ese tipo de marxismo-leninismo, cuya consecuencia política y existencial aparente, era que nos quedábamos sin marxismo finalizando el siglo XX? Esta actitud investigativa ya dejaba en evidencia la sospecha apriorística acerca del carácter conflictivo que el desarrollo de ese proceso había presentado en Cuba.

Los investigadores que emprendimos ese camino -fundamentalmente desde diversas Universidades y a partir de decisiones personales que más tarde entrarían en contacto- habíamos sido formados -unos allá, otros acá- en el paradigma del marxismo-leninismo soviético y de manual, que prolongaba hasta los 90 -y aún hoy- su estatus hegemónico. De manera que, se trataba casi de efectuar una genealogía existencial. Y ésta, por definición, apenas puede ser crítica. Pero disponíamos de voluntad, de algunas sospechas, y de cierta información inicial que se transmitía de vez en vez a los nuevos marxistas por parte de sus mayores, a modo de breve comentario en conversaciones muy informales.

Además, hasta fines de los años 80 -época en que nos formamos- era posible encontrar en las ventas de libros de uso y a un precio de risa al menos en La Habana- ediciones cubanas de los 60 (Ediciones R) de libros de Lukács, Gramsci, Althusser; y otros, que testificaban desde el pasado, otra voluntad de saber ante los nuevos aprendices. Por tanto, los investigadores que nos enfrentamos a la tragedia política del socialismo y el marxismo desde la Cuba de los 90 -en precariedad económica además- contábamos con una caja de herramientas provista de todas las certezas teóricas e históricas del marxismo soviético, un conjunto de lecturas marxistas no curriculares efectuadas por cuenta propia y de manera casual, así como la palabra viva de importantes testimoniantes.

Es probable que uno de los resultados significativos de la apertura filosófica -más bien reacomodo- que se produjo en los 90, fuera esa investigación factual. Esta expondría ya a inicios del siglo XXI en escenarios académicos y científicos cubanos -inicialmente con mucha dificultad- los eventos -fechados en la década del 60 y el umbral de los años 70- que condujeron a la situación de depresión conceptual en que nos encontrábamos, las tensiones que mediaron, y los reductos de resistencia intelectual -también políticos- ubicados de manera notoria en la Universidad de La Habana y en el campo cultural.

En la actualidad, el diagnóstico se encuentra esencialmente concluido, y la problemática se ha establecido como *tema* de actividades docentes, científicas, investigativas, editoriales, y culturales. Paralelamente,

los protagonistas de la resistencia al dogmatismo de los 60, han sido reconocidos en años recientes con Premios Nacionales de Ciencias Sociales o Historia.

Sin embargo, los hechos no hablan por sí mismos, como ya se sabe. Pareciera que este tipo de investigación solo ha logrado publicar lo perdido en el tiempo, restituir lo innombrable, y provocar nostalgia. Además, esta reacción necesaria pero no suficiente, se ha generado en un circuito bastante reducido en relación con los alcances institucionales de esa teoría política. El *tema* se ha legitimado, extraviando prontamente su potencial reflexivo, crítico, y proactivo.

De manera que el marxismo común continúa siendo el soviético, incluso, conserva su nombre. Los contenidos se disfrazan -cambian el orden, aparecen metamorfoseados, conducen las lógicas de pensamiento y enseñanza, y hasta se declaran-, permanecen las divisiones disciplinares, y las actitudes excluyentes que discriminan sin criterio -o más bien con el criterio que provee la ignorancia- todo marxismo de *autor*.

La investigación genealógica no ha logrado un replanteo fundamental del marxismo, una reconstrucción personal y colectiva de su teoría e historia, o una consciencia crítica generalizada sobre el marxismo corriente. No ha promovido la pasión por volver con ojos propios a Marx y a todo el marxismo clásico de fines del XIX e inicios del XX -Luxemburgo, Trotsky, Pannekoek, Korsch, y tantos otros-, a las especificidades del marxismo de Engels y Lenin, e ir al encuentro de Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Sartre, Habermas, Althusser. Todavía no existe consciencia del carácter necesariamente *plural*, y por tanto heterogéneo y contradictorio de esa teoría política, o de que nuestro marxismo intelectual no es *el* marxismo, y que casi un siglo de críticas se acumulan en su contra.

Ha faltado voluntad de saber por diversos motivos, y por supuesto, no ha sido posible disponer (ir asimilando en tiempo real) de una voluminosa información teórica e histórica que se ha generado internacionalmente al interior del marxismo, en sus márgenes, o definitivamente fuera de él, pero en diálogo intercultural y político. Esa información, que ha estado por décadas a disposición de las viejas y nuevas izquierdas, así como de sus intelectuales orgánicos, no nos ha resultado accesible. La deuda teórica es extensa. Por tanto, el diagnóstico actual no es bueno.

Entre las consecuencias de los eventos que iniciaron los 90, se destacan las actitudes de nihilismo y escepticismo hacia todo el marxismo. Un estado de fatiga y pereza, ante la tarea inmensa de volver a empezar.

Toda esta situación se hace visible en los escasos foros donde caben los estudios del marxismo *en sí*. Generalmente, acumulan presentaciones formales que repiten lo de siempre y lo de casi todos. Falta debate informado, es más, falta debate.

La “crisis del marxismo” intelectual no se instaló en Cuba en los 90, más bien se prolonga ya por largas décadas. En contraste con la prosperidad de otras áreas del conocimiento, no parece producirse marxismo en sí. Aunque puede admitirse la existencia de un trabajo científico desde presupuestos metodológicos, conceptuales, y utópicos marxistas. Más allá de la relatividad de las actitudes y aptitudes individuales, el dominio del marxismo soviético una generación tras otra, su masificación, institucionalización, y absolutización -con su libro de certezas y censuras- ha terminado por apagar la preocupación teórica.

También es cierto que participamos de la crisis internacional del marxismo generada por el derrumbe del socialismo europeo, y quizás por la vivencia de períodos históricos en los que no se ha encontrado activada a nivel mundial la práctica revolucionaria, al menos en un potencial suficiente como para obligar a la teoría a manifestarse. Unidad de práctica y teoría que sí ha dado fuertes señales desde los movimientos sociales y los gobiernos revolucionarios de los últimos años en América Latina.

En el contexto cubano, las lecturas extemporáneas de algunos de los nombres citados y de otros, pueden resultar inmensamente reveladoras en pleno siglo XXI. Vivir las batallas intelectuales, políticas, y/o militantes de la tradición marxista, puede significar todavía emoción y sobre todo conocimiento.

El extemporáneo y atormentado Althusser tiene aún qué decir en Cuba. No se trata solo de estudiar el *en sí* de su obra, o de observarla en la cadena de relevos, yuxtaposiciones, contradicciones, y desarrollos -también hacia afuera- de la tradición marxista. Tampoco de estudiarlo de paso, yendo más bien a sus conspicuos compañeros de generación, discípulos, o influencias: Bachelard, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida, Badiou, Canguilhem, Balibar. No.

Las tesis de Althusser -y también las de Korsch³-, resultan hoy de especial interés para la intelectualidad marxista cubana y sus jóvenes,

3 Coordinamos (junto a la Dra. Dolores Vilá Blanco) un Proyecto Docente e Investigativo en la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, que se propone divulgar el valor de toda la tradición marxista, y las contribuciones de sus distintos teóricos. Ver por ejemplo: Gómez Velázquez, Natasha. “Lo que ya se dijo del marxismo. A propósito de Karl Korsch”. *Estudios de Desarrollo Social: Cuba y América Latina*. Vol. 3, N° 3, 2015.

pues poseen una vocación histórica que argumenta -como siempre lo fue- la definitiva y demorada ruptura con el marxismo-leninismo sistémico que confunde todo en un solo pensamiento fundido en monolito falso. El contenido revelador -y hasta revolucionario en nuestro contexto- del althusserianismo, radica en esa proyección histórica que llama la atención hacia el proceso de conformación del pensamiento de Marx y su encuentro con el “continente de la historia”. La valoración especial del “materialismo histórico”; la resucitación y legitimación del “joven Marx” y sus temas -ignorada por aquella interpretación dogmática-; y hasta la dignidad de sostener un pensamiento propio en condición de militancia, constituyen tareas pendientes y provechosas.

En fin, la función de la obra de Althusser ayer y hoy en Cuba, continúa siendo la misma. Resistir a la vulgarización, e invitarnos a indagar en los fundamentos del marxismo y en su reconstrucción histórica. Pero todo esto, era sabido ya -al menos- por jóvenes profesores de marxismo de la Universidad de La Habana en el segundo lustro de los 60. Eso lo descubrimos, en nuestras investigaciones de los 90.

Althusser en el ayer

La hora de las definiciones políticas había llegado muy pronto para la Revolución Cubana, y casi de inmediato el marxismo. Incluso, antes de la declaración del carácter socialista. A fines de 1960 ya se ponían en funcionamiento las Escuelas de Instrucción Revolucionarias (EIR) que alcanzarían dimensiones nacionales, y cuya misión política incluía la enseñanza masiva de esa teoría política. El paso siguiente en ese sentido, sería la Reforma Universitaria de 1962, que establecía legalmente las asignaturas de marxismo en los planes curriculares de todas las carreras. Y no parecía haber otra solución, la dimensión de ese proyecto solo podía afrontarse haciendo uso de los manuales soviéticos, que llegaban a Cuba ya impresos. Pronto vinieron acompañados de profesores y más tarde de asesores que permanecieron en funciones en las Universidades cubanas hasta los años 80.

Por otra parte, la familiarización unilateral con el marxismo de las personas que instrumentaron esos planes ideológicos, la inexistencia de una cultura marxista que permitiera sostener un criterio de selección informado en materia teórica, y hasta la misma urgencia revolucionaria, terminaron facilitando la imposición progresiva de la versión soviética. Se hizo, entonces, lo que se pudo.

La sed de saber que acompañó inicialmente a la Revolución no se limitó al ámbito del marxismo, de las ciencias sociales, o la política.

Llegaba hasta cuestiones tan aparentemente ajenas a la imaginación del hombre común como la genética, siempre pasando por la literatura universal, y por el proyecto que dio inicio al Instituto del Libro y ratificaba la ambición utópica: *El Quijote*. A la vez, toda esta obra cultural y política se acompañaba de un mar de documentos que reflejaban la obra revolucionaria, el discurso de sus líderes, y recuentos de acontecimientos históricos. Era la época de la constitución de innovadores proyectos teatrales, educativos, musicales, científicos, productivos, y en general, de incommensurables proyectos de todo tipo. Y todo había comenzado, como debe ser, por el principio: la campaña de alfabetización.

Entre tanto, las preocupaciones por la aceptación acrítica del canon soviético, se comenzaron a manifestar bastante rápido, y se mantuvieron a todo lo largo de la década del 60, no solo en el campo propiamente intelectual. La resistencia fue explícita en la Universidad de La Habana, en ciertos ámbitos de la cultura ⁴, pero también de la política y la economía real.

Entre 1963 y 1964 se desarrolló públicamente una “polémica económica” ⁵ en la que intervinieron varios ministros cubanos, funcionarios del gobierno, especialistas, y teóricos. Entre ellos el entonces Ministro de Industrias Che Guevara, que después de un viaje por los países socialistas de Europa, expresó su rechazo a los mecanismos puramente económicos, materiales, y monetarios que regían allí como estímulo a la producción. Consideraba entonces que el “cálculo económico” empleado en aquellos países, era un obstáculo para la formación del “hombre nuevo”, y en fin, que el comunismo consistía más bien un “acto de conciencia” y no una “suma mecánica de bienes de consumo” ⁶. En oposición a la experiencia socialista europea, Cuba debía trazar su economía sobre un “sistema presupuestario”. A nivel de fundamentos teóricos, la interpretación del Che se negaba a la aceptación del principio determinista -propio del marxismo soviético- que gobernaba la planificación socialista a partir del “cálculo económico”.

4 Ver Pogolotti, Graciela (comp.). *Las polémicas culturales de los 60*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 2007

5 Ver Löwy, Michel. *El pensamiento del Che Guevara*. Siglo XXI Editores, 1985, pp. 39-41. Esta polémica se desarrolló en las Revistas *Nuestra Industria*, *Comercio Exterior* y *Cuba Socialista* (órgano oficial del Partido). Intervinieron los Ministros de Industria (Che), Comercio Exterior y Hacienda, el Presidente del Banco Nacional, los teóricos Charles Bettelheim (francés) y Ernest Mandel (belga) y también otros dirigentes, funcionarios y especialistas cubanos.

6 Guevara, Ernesto. “La banca, el crédito y el socialismo”. *Cuba Socialista*. N.º. 31, 1964, p. 35.

Desde el discurso y la práctica política se manifestaron desacuerdos con el PCUS. Si bien la revolución cubana necesitaba de la alianza estratégica con la URSS -que proporcionó apoyo económico, político, militar y energético por décadas- no estuvo dispuesta a ceder en soberanía. Este principio quedó en evidencia en las expresiones de Fidel ante el acuerdo soviético-estadounidense con que termina la “crisis de los cohetes” en 1962. También en su discurso de constitución del Comité Central del Partido Comunista de Cuba (PCC) en 1965, en el que afirma que la organización comunista internacional se ha convertido en una Iglesia con una Roma y un Papa, pero que el pueblo cubano solo sería educado por su propio Partido. Y en el discurso a propósito de los sucesos de Praga 1968, confirma que Cuba no será un satélite soviético ⁷.

Paralelamente se daba apoyo efectivo -con hombres y armas- a los movimientos guerrilleros y de liberación nacional que por entonces se multiplicaban en América Latina y África. Este apoyo, cuyos acuerdos y plataformas de principios se expresaron abiertamente en la Conferencia Tricontinental (1966) y de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS, 1967) que sesionaron en La Habana, constituía un desafío a la política de “coexistencia pacífica” ⁸ que ratificaba el rumbo del reformismo soviético, adoptado ya muy lejanamente a la muerte de Lenin en 1924 con la puesta en práctica del “socialismo en un solo país”. Las diferencias entre el PCUS y la dirigencia cubana acerca del internacionalismo y la revolución anticapitalista mundial, quedarían recogidas simbólicamente y efectivamente en el *Diario del Che en Bolivia* ⁹. Este documento narra los desacuerdos entre el guerrillero cubano-argentino y Mario Monje, dirigente del Partido Comunista Boliviano, que se encontraba sometido a la disciplina ideológica soviética. Las contradicciones giraban en torno a la posibilidad, carácter -nacional/internacional-, constitución, apoyo, organización, y liderazgo del movimiento revolucionario en ese país.

⁷ Ver los siguientes documentos: “Informe del Comandante en Jefe Fidel Castro al pueblo de Cuba”. Posición de Cuba ante la crisis del Caribe. La Habana, COR, 1962, pp. 71-73. “Discurso pronunciado por Fidel, Primer Secretario del PCC y Primer Ministro del Gobierno Revolucionario, en el Acto de Presentación del CC-PCC”. La Habana. *Granma*. 4 de octubre 1965. “Discurso de análisis de los acontecimientos de Checoslovaquia”. La Habana, COR., N° 16, 1968, p. 25.

⁸ El Che precisó la posición de Cuba al respecto: “Como marxistas, hemos mantenido que la coexistencia pacífica... no engloba la coexistencia entre explotadores y explotados” Guevara, Ernesto. “En la XIX Asamblea General de las Naciones Unidas”. *Obras*. La Habana, Casa de las Américas, 1970, Tomo II, p. 544.

⁹ Guevara, Ernesto. *Diario del Che en Bolivia*. La Habana. Editora Política - Editorial Pueblo y Educación, 2011, pp. 48-49.

De manera que la intención de soberanía se sostenía en Cuba a nivel político, ideológico, y teórico. Sin embargo, existía una especie de contradicción entre esa voluntad y las condiciones reales de posibilidad de educación ideológica, que solo podían satisfacerse con el concurso del apoyo logístico de la URSS.

En la academia, específicamente al interior de la Universidad de La Habana, se iniciaron las reacciones ante aquel marxismo-leninismo. Jóvenes profesores, que se habían formado dentro del canon soviético para cubrir la demanda universitaria en las asignaturas de ese perfil —como establecía la Reforma de 1962—, comenzaron a dudar del conjunto de respuestas ciertas y definitivas que proporcionaban los manuales. A partir de ahí desataron una peculiar voluntad de saber, que los condujo a la convicción de “pensar con cabeza propia”¹⁰.

Ese significativo círculo académico habanero —no por su número, pero sí por su valor simbólico, y la amplificación de sus criterios a través de medios escritos y el ejercicio docente— desarrolló diversos proyectos editoriales en los que difícilmente se encontrará huella del marxismo vulgar: *El Caimán Barbudo* (1966), *Pensamiento Crítico* (1967) y más tarde *Referencias*. La segunda está considerada como la revista más importante de Ciencias Sociales publicada hasta hoy en Cuba. Estadísticamente, sus páginas se encuentran abrumadas de la palabra directa de guerrilleros latinoamericanos, y de documentos de la historia cubana. Según su director Fernando Martínez Heredia —también director del Departamento de Filosofía de la Universidad—, los editores consideraban que el marxismo no se agotaba en el pensamiento clásico y tradicionalmente conceptual, sino que era una teoría de la revolución, por lo que las posiciones estratégicas de combate guerrillero debían ser atendidas. En menor medida *Pensamiento Crítico* contiene escritos propiamente teóricos, que incluye algunos textos de Althusser y de pensamiento francés, además de otros nombres del marxismo occidental.

La “polémica de los manuales” (1966) desarrollada en las páginas de revistas cubanas, evidenciaba la existencia de dos tendencias opuestas en la comprensión del marxismo. Una, la soviética, y la otra —que representaba a aquel grupo de profesores jóvenes de la Universidad— de la resistencia, la búsqueda, la duda, las lecturas múltiples, y la de “pensar con cabeza propia”. Para 1968, ese colectivo docente ya había preparado un

10 Frase ya casi antológica del director de *Pensamiento Crítico* y el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana en Martínez Heredia, Fernando. “El ejercicio del pensar”. *Caimán Barbudo*. N° 11, 1967. Esa frase y su intención, se van a reiterar en distintas formulaciones y por variados actores ese mismo año: en los editoriales de cierre de las revistas *Cuba Socialista* (órgano teórico oficial del Partido) y *Teoría y Práctica* (vocera de las EIR) y en artículo escrito por Lionel Soto director de las EIR.

programa de estudio sobre “Historia del Pensamiento Marxista” -jamás impartido- que pretendía sustituir al tradicional de “Materialismo Dialéctico” y “Materialismo Histórico”. Por cierto, la crítica a los “ladrillos soviéticos” que “no dejan pensar” era acompañada explícitamente por el Che y también por el entonces Presidente de la República Osvaldo Dorticós.¹¹

De ese colectivo académico salió el primer director del Instituto del Libro, creado a instancias del gran proyecto cultural que era la Revolución. Sus Ediciones R, publicarían rápidamente *Por Marx y Leer El capital*, así como una serie de textos filosóficos, políticos, económicos, culturales, y científicos, que hoy constituyen objeto de deseo y añoranza. Entonces era posible leer a Althusser, Gramsci, Trotsky, Lukács, Luxemburgo, Levi-Strauss. El heterogéneo pensamiento contemporáneo estaba al alcance. Claro, gracias también a la irreverencia revolucionaria de entonces frente a los derechos de autor. Después, no fue más así.

De manera que el encuentro inicial de los cubanos con Althusser se produjo casi *in situ*. En 1964 Ediciones Venceremos -creada con la Revolución, como supone su nombre- da a conocer el pequeño folleto *Contradicción y superdeterminación*, y para 1966 se estaba imprimiendo *Por Marx y Leer El Capital*, por Edición Revolucionaria (R). Inmediatamente después empiezan a publicarse piezas sueltas como “Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica” (1966), “Lenin y la Filosofía” (1969 y 1970), “Acerca del trabajo teórico” (1967), “Materialismo Dialéctico y Materialismo Histórico” (1967), “El lugar de la Filosofía en la enseñanza” (1967), “Dos cartas sobre el conocimiento del arte” (título editorial, 1967), “La Filosofía como arma de la revolución” (1969). Estos escritos circularon en diversas revistas culturales y en la antológica *Pensamiento Crítico*.

Pero la filosofía althusseriana no llegó sola, vino acompañada de una pequeña invasión de pensamiento marxista francés¹² que competía con la italiana, y ambas se encontraban en franca minoría respecto a la soviética. La teoría francesa que llegaba era a veces ortodoxa, se encontraba situada en distintas posiciones respecto al Partido Comunista, y conformaba un panorama heterogéneo de programas y preocupaciones teóricas, frecuentemente medidos en el terreno del debate. Aunque, por

11 Guevara, Ernesto. “Carta del Che a Hart”, 4 de diciembre de 1965. *Contracorriente*. N° 9, 1997. “Acta de la visita del Presidente de la República Osvaldo Dorticós al Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana”, 20 de febrero de 1964 (inédita).

12 En 1965 el Che se quejaba de la “profusión de autores soviéticos y franceses” y agrega: “esto se debe a comodidad en la obtención de traducciones y a seguidismo ideológico. Así no se da cultura marxista al pueblo”. Guevara, Ernesto. “Carta del Che a Hart”.

supuesto, su horizonte común era político-revolucionario. Estuvieron a disposición de los cubanos las “Semanas de Pensamiento Marxista” organizadas en París por el Partido; la ola de estructuralismo -marxista o no-, el final -o quizás la metamorfosis- del existencialismo y la fenomenología, la teoría de la “reproducción” y las pasiones del althusserianismo y del antialthusserianismo.

Los nombres de Debray -que terminó viviendo en Cuba por un tiempo y fue visita habitual en el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana-, Garaudy, Sartre, y por supuesto el de Althusser, fueron muy frecuentes en revistas. Ocasionalmente se leyó también a Bourdieu, Rochet, Levi- Strauss, Lefebvre, Besse, Dolle, Gorz, S. de Beauvoir, Morin, Godelier. A mitad de los 60 el marxismo francés también se colocó con visibilidad en el ámbito universitario cubano, pues el Consejo Nacional de Universidades publicó dos tomos (1965 y 1966) de *Lecturas de Marxismo-leninismo* que consistía en un “curso sobre marxismo-leninismo, dictado directamente en París por un grupo de eminentes filósofos comunistas franceses y que aún se encontraba inédito al ser facilitado para esta edición española”¹³. Y en los años 1966 y 1968 a instancias del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana, se edita *Lecturas de Filosofía* en dos volúmenes, que incluía el segmento “Contradicción y superdeterminación” de Por Marx, a Debray y además algún otro.

La atención prestada a la teoría althusseriana era congruente con aquel escenario político y teórico de resistencia, y hasta de confirmación de soberanía. Aunque también estuvo condicionada por la avidez de lecturas marxistas en el reciente contexto revolucionario. Se trataba de leer a Althusser, y a los demás. Conocer todo el pensamiento marxista en su heterogeneidad.

Sin embargo, hay que reconocer que el althusserianismo, a pesar incluso de su dogmatismo en algunas cuestiones, aportaba algo más a los cubanos. Aportaba la motivación por el estudio histórico y epistemológico de la obra marxiana. El tema del “joven Marx” y su “auge en Cuba”, tenía un definido significado positivo. Martínez Heredia diría por entonces que:

*refresca los espíritus disgustados con el ‘marxismo’ tronante que nos invadió... tan lejano de los verdaderos problemas de la Revolución. En ese sentido... fue positivo... asomó a muchos a un modo mucho más rico que el de los manuales y monografías al uso, y contribuyó al movimiento necesario de vuelta a la fuente del marxismo*¹⁴

13 “Prólogo”. *Lecturas de Marxismo-leninismo (I) y (II)*. La Habana, Editorial del Consejo Nacional de Universidades, 1965.

14 Martínez Heredia, Fernando. “Marx y el origen del marxismo”. *Lecturas de Filosofía*. La

Las mil y una veces que Althusser se interrogó a sí mismo sobre la esencia del marxismo, la filosofía marxista, y en fin, la obra de Marx -sobre todo en *Por Marx* y en *Lenin y la filosofía*-, deben haber acompañado a los intelectuales cubanos en sus dudas e indagaciones, pues el imperativo de ensayar respuestas era similar. La brújula necesitaba reorientarse en medio de la toma de conciencia del dogmatismo de allá y de aquí. Ir hacia la “búsqueda del pensamiento filosófico de Marx, indispensable para salir del punto muerto teórico adonde la historia nos había relegado”¹⁵, diría el francés.

Además, es probable que la naturalidad con que Althusser asume ciertos puntos de diferenciación entre Marx, Engels y Lenin, confirmaran las intuiciones de los profesores cubanos, educados en un marxismo-leninismo que fusionaba identidades.

Pero no hubo alineación, idolatría, o exclusividad respecto al althusserianismo, como tampoco hubo antialthusserianismo. Así lo atestiguan, por ejemplo, los textos de Martínez Heredia “Althusser y la Filosofía” de 1970, o su anterior “Marx y el origen del marxismo”, con la nota acompañante sobre el estudio del joven Marx de 1968. Examinando las huellas de las búsquedas y los hallazgos de esa generación de profesores, es posible percibir -sobre todo indirectamente- cierta indisposición hacia algunos presupuestos que sostuvo Althusser: la diferenciación entre materialismo dialéctico (filosofía) e histórico (ciencia); la insistencia en la tesis del carácter científico de la filosofía marxista en particular; la consideración -propia de los teóricos de la II Internacional y suficientemente criticada desde la época de Korsch y Lukács- de que el marxismo originario carecía de una gran obra filosófica; la naturaleza absoluta del “corte epistemológico” y su cambio radical de problemática en la obra marxiana; las manipulaciones políticas tras el enunciado del “joven Marx”; y un análisis demasiado estructural que deriva en determinismo. Quizás los enunciados sobre el “antihumanismo teórico” y las nociones de “ciencia” e “ideología” proporcionaron material de debate a un colectivo docente en formación y con algo más que avidez por el estudio.

Últimas palabras, de regreso al presente

El círculo mayor de jóvenes intelectuales orgánicos cubanos, que no ha alcanzado a informarse suficientemente sobre esa historia de los 60, y que con seguridad no vive un mundo de preocupación, pasión, y emoción por la teoría, volverá a descubrir -en su circunstancia- que

Habana, Instituto del Libro, vol. I, 1968, p. 127.

¹⁵ Althusser, Louis. *Por Marx*. op.cit., p. 9.

alguna vez, una generación anterior de la que ya no se tiene memoria, fue en busca de otro horizonte marxista. En ese momento se formulará una pregunta similar a la de los investigadores de los 90, que puede resumirse en la siguiente reflexión interrogativa de Althusser:

Pero qué decir de nuestros mayores, aquellos que tenían la responsabilidad de mostrarnos el camino; ¿cómo podían vivir también de la propia ignorancia? Toda esta larga tradición teórica, elaborada a través de tantos combates y pruebas, jalónada por tantos y tan grandes textos testigos, ¿cómo pudo haber sido para ellos letra muerta?¹⁶

16 *Ibid.*, pág.11.

UNIDAD DE LO DIVERSO Y DIVERSIDAD DE LA UNIDAD.
LECTURAS DE ALTHUSSER EN MÉXICO: UNA APROXIMACIÓN

Jaime Ortega Reyna

Sólo es posible hablar de una escuela althusseriana en México a consideración de que se entienda por tal denominación un conjunto heterogéneo, abigarrado e incluso confrontado de *lecturas* del filósofo francés. Es decir, un conjunto de re-significaciones que desde distintos puntos de enunciación hicieron intelectuales en México, a través de libros, revista y espacios políticos, produciendo un discurso nuevo. Ya en otro espacio hemos referido al conjunto de trabajos que han aportado a la historia de la “matriz althusseriana” del marxismo producido desde América Latina. Justamente la hipótesis que sostenemos, tras revisar aquellos trabajos dedicados a los casos de Cuba, Argentina, Brasil y Chile, es que el “althusserianismo” además de ser diverso, es más un *modo de pensar* que un corpus estable de conceptos y categoría. Las y los intelectuales mexicanos que *leyeron* a Althusser se apropiaron de su obra, lo “tradujeron” a las condiciones marcadas por ciertas coyunturas políticas y teóricas. Con esto queremos decir que lo hicieron dialogar con otras tradiciones, desecharon elementos que consideraban insoportables, establecieron parámetros para desarrollarlo y en general realizaron una operación de crítica productiva: la obra del filósofo francés no era un pensamiento acabado y total, sino un una *modo de pensar* que les permitió romper los moldes tradicionales del marxismo. *Modo de pensar* que servía, sobre todo, para criticarlo a él mismo. Expondremos a continuación varias lecturas que se dieron. Algunas de ellas están necesariamente ancladas a nombres específicos: Enrique González Rojo, Carlos Pereyra (y con él, Luis Salazar, Corina Yturbe y Mariflor Aguilar) y Raúl Olmedo.

Ha sido Cesáreo Morales quien ha marcado ya una pauta de interpretación del fenómeno althusseriano: llegó a periodizarlo, concluyendo según él, aquel ciclo con la publicación de *Ciencia y revolución* de Adolfo Sánchez Vázquez¹. Aquella periodización nos parece cuestionable, pues México fue el último país en el que el *fenómeno* Althusser cerró: lo que en otras condiciones hicieron férreas dictaduras, en México se normalizó a través del discurso filosófico y académico, llegando incluso a extenderse a mediados de los años ochenta con la polémica entre Sánchez Vázquez y

1 Morales, Cesareo. “El althusserismo en México”. *Dialéctica*. México, N° 14-15, 1983.

González Rojo. La posterior intervención de Fernanda Navarro está fuera de esta primera coyuntura filosófica. Frente al planteamiento global de Morales, siempre socorrido, la crítica de Alberto Híjar resulta puntual:

El althusserismo era lo dicho por Cesáreo Morales en un célebre artículo de la revista Dialéctica de la Universidad de Puebla. La cosa resulta tarea de universitarios, de historia de las ideas en el peor sentido restrictivo, nada de una dimensión de ruptura universitaria que formó el grupo sesentero editor de Archivo de Filosofía para publicar folletos de deliberada apariencia rústica por su pasta gris y su tipografía sin adornos, para publicar los textos de La Pensée y de althusserianos de la Facultad de Filosofía de la UNAM²

¿Qué México recibe a Althusser?

Althusser llegó a México a finales de los años sesenta. Las primeras referencias escritas están ya expuestas en la primera edición de *Filosofía de la Praxis* de don Adolfo Sánchez Vázquez, luego su crítico más mordaz de este lado del atlántico, aunque algunos testimonios a los que referiremos dicen que su obra circulaba en 1966 por el “Palacio Negro” de Lecumberri, hogar de los presos políticos del régimen priísta. Hay tres registros de coyuntura que no pueden soslayarse cuando se trata de la expansión del marxismo entre los jóvenes en aquella época. La primera de ellas se remonta al periodo de luchas que culmina en 1958 con la insurgencia sindical (maestros y médicos se habían ya movilizado previamente) que será reprimida a sangre y fuego por el gobierno priísta en turno: en aquellas memorables jornadas los ferrocarrileros plantearán de manera clara la posibilidad de romper el férreo control corporativo al que los sometía el Estado mexicano. Sin embargo no fue la única, entre los campesinos el descontento se vuelve constante y la herencia zapatista encarna en Rubén Jaramillo, quien será asesinado junto a su familia en 1962: ³“el jaramillismo provee un vínculo concep-

2 Híjar Alberto. “No es fácil ser marxista en filosofía”. Foro Universitario. N° 11, mayo de 2007. Híjar se refiere a un grupo estudiantil en donde se encontraba Rafael Guillén, a quien los servicios de inteligencia del Estado mexicano ubicarían como el “subcomandante Marcos”. Aquel grupo de estudiantes publicaba una serie de folletos en donde se encontraba lo más adelantado del pensamiento francés traducido casi de manera inmediata. También algunos textos locales, como un capítulo de la tesis de Guillén o una entrevista sobre estética e idealismo de Híjar.

3 Rubén Jaramillo fue un joven zapatista que en los años cuarenta inició un ciclo de lucha en la que alternó, según las circunstancias, la lucha armada, la lucha clandestina, la negociación y la lucha electoral. Fue candidato a gobernador de Morelos y un incorruptible líder campesino. Fue asesinado junto a su familia por miembros de los aparatos de seguridad

tual entre los movimientos enraizados en la Revolución y aquellos que surgirían a lo largo de la segunda mitad del siglo XX”⁴. De igual manera el movimiento estudiantil daba sus primeros visos de independencia y ánimo de lucha al confrontar y derribar al rector de la UNAM. Aquellas insubordinaciones obreras, campesinas y estudiantiles serán el preludio para la crisis de los años sesenta. Los sesenta fueron años de erosión de la hegemonía desarrollista y autoritaria del PRI: en adelante y sobre todo después de 1968 era imposible seguir gobernando sin pactos con las distintas oposiciones, al tiempo que se reprimía duramente a las tendencias que se encaminaban por el camino de la lucha armada, presas fáciles del maximalismo y la provocación. La situación permitía grandes boquetes, tanto en sindicatos como en universidades, en donde el marxismo entraba y se volvía un discurso común. Editoriales, proyectos culturales de todo tipo (desde el teatro hasta la arquitectura), numerosas publicaciones periódicas, entre otras, eran la formas de cristalización de una corriente intelectual que ganaba terreno.

No es casual que junto a la aparición de Althusser en el libro académico del filósofo marxista más consagrado de México, don Adolfo Sánchez, su nombre también aparezca en las cárceles del “Palacio Negro” de Lecumberri. Efectivamente la coyuntura teórica y política en la que se ubicó su recepción dispuso un escenario que permitiría una doble lectura: por un lado aquella que buscaba desarrollar tópicos específicos de la propuesta althusseriana y por otro una férrea y militante oposición.

El primer encuentro fueron los últimos sesenta y mediados de los setenta, en donde el crecimiento de la influencia de Althusser se nota de manera clara entre intelectuales de las más diversas orientaciones: la filosofía de la ciencia, la ontología, el estudio de la filosofía de la historia. Ello dará un sentido claro de las diversas lecturas, la mayor parte localizadas en extremos que no se tocaban, con escaso diálogo y con la dificultad de hablar, como señalamos al principio, de una sola vertiente o una “escuela althusseriana”. Lo cierto es que México ofrece características que quizá ningún otro país ofrecía para la recepción de Althusser y quizá por ello sea el espacio en donde su legado perduró más allá de los años ochenta.

En primer lugar México y sus universidades se abrieron desde mediados de los años sesenta a la posibilidad de cierta institucionalización del marxismo. La figura de esta época se encuentra en la facultad de Ciencias, es el gran maestro de toda una generación: Eli de Gortari. Di-

y represión del Estado, ver Glockner, Fritz. *Sembrar las armas. La vida de Rubén Jaramillo*. México, Brigada para leer en Libertad, 2010.

4 Padilla, Tanalís. *Después de Zapata*. México, Akal, 2015, p. 20.

cha tendencia de la institucionalización, que equivalía a la incorporación del marxismo a los planes y programas de estudio, se vio reforzada tras el movimiento estudiantil de 1968. Varios momentos dan cuenta de ello, en el caso de los lugares de enseñanza de Filosofía y el conjunto de las ciencias sociales el marxismo se incorporó de manera casi dominante en la currícula, aunque convivía con muchas otras corrientes. En la Facultad de Filosofía la figura más importante era sin duda Adolfo Sánchez Vázquez y sus famosos cursos sobre los *Manuscritos de 1844*, así como los de estética (que produjeron la antología mejor lograda de *Estética y Marxismo* en el mundo); en la Facultad de Economía se inauguró un plan de estudio cuyo eje era la “economía política” y se dio paso a los “Seminarios de *El Capital*” dictados por figuras como Bolívar Echeverría, Ramón Ramírez o Jorge Juanes que reunió a cientos de estudiantes en el auditorio Ho-Chi-Mih; en la Facultad de Ciencias Políticas carreras como sociología se imbuían de “lecturas políticas” de Marx, pero se daba un énfasis muy importante a Lenin y Gramsci, así como también funcionaba un “Seminario de *El Capital*” dominado por la figura de Raúl Olmedo ⁵. A nivel bachillerato cundían y se hacían obligatorias las asignaturas como “Materialismo histórico”. La universidad nacional y después muchas otras (como la entonces recién creada Universidad Autónoma Metropolitana) comenzaron a ser ocupadas por jóvenes profesores con fuerte influencia marxista. Esa situación se mantendrá hasta principios de los años noventa. Cierta institucionalidad hacía común la existencia de cursos e incluso de cierta posibilidad de realizar una carrera académica sobre la base del estudio de la obra de Marx o alguna variante.

Otras posibilidades brindó México y ellas se deben al papel geopolítico que jugó el país en el contexto de los golpes de Estado de 1964 en Brasil y sus secuelas en Chile, Argentina y Uruguay. La larga estabilidad del Estado mexicano permitió que el país se convirtiera en un lugar de recepción de un amplio exilio, que en términos intelectuales aportó sustancialmente en el crecimiento de esa corriente intelectual y cultural que fue el marxismo. Desde diversos puntos de América Latina llegaron para instalarse de manera esporádica o permanente intelectuales argentinos, chilenos, brasileños y centroamericanos. Algunos de ellos tendrán un papel muy relevante para el caso Althusser, como José Aricó, Oscar del Barco, Enrique Dussel, entre otros. Es así que en este “contexto” se da la posibilidad de una coyuntura teórica y filosófica, en la que

5 Morales Tejeda, Marco Antonio, “El marxismo: paradigma docente en la Facultad de Ciencias Política y Sociales de la UNAM, 1976-1984”. *La educación superior en el proceso histórico de México, Tomo III: cuestiones esenciales*. SEP-UABC-ANUIES, 2002, pp. 90-97.

se inscribieron lecturas de Gramsci, Poulantzas, Lukács y Althusser. Todas ellas, figuras claves del marxismo “occidental” y referentes comunes para las y los intelectuales críticos de la época.

Enrique González Rojo: ¿hacia una ontología materialista?

El nombre de González Rojo sigue ligado, aún en nuestros días, a la perspectiva política, poética y filosófica. A través de una larga e intensa carrera intelectual, González Rojo planteó la teoría de la “clase intelectual”, para buscar dar una salida al problema de los intelectuales y su relación con el socialismo burocrático, además tuvo irrupciones en el psicoanálisis a través de la dimensión erótica, llevadas por el sendero de una política más bien anarquista, corriente de la que también abrevó.

Siendo quizá el más antiguo de edad que leyó a Althusser, ya formado y en plena madurez, inició su lectura que aquí denominaremos como de “pre-supuesto para formular una ontología”. Aunque conoció un destino similar a José Revueltas, al ser expulsado del PCM, formar la Liga Leninista Espartaco (de la que se expulsaría al propio Revueltas en un documento ejemplo de sectarismo), no compartió con éste su aversión permanente a Althusser.⁶ El propio González Rojo confiesa que a finales de los años sesenta, con la aparición de *La revolución teórica de Marx*, Althusser le causa una gran aversión. Posteriormente ya en el año 1971 reconoce la valía y adhiere a la temática althusseriana. Finalmente cuando redacta su *Para Leer a Althusser* (1973-74) ha hecho ya:

La comprensión del mensaje althusseriano [que] me condujo con posterioridad a una nueva etapa: la conciencia de las limitaciones o fallas, etc, que contiene nuestro pensador; pero vista ahora, no con los ojos pre-althusserianos (o con la ‘lectura ciega’ y dogmática) sino, creo, con los ojos abiertos de una posición post-althusseriana que reconoce de manera expresa lo que debe a la investigación del filósofo galo⁷

González Rojo a lo largo de su *Para Leer a Althusser* sintetiza los puntos más relevantes del filósofo francés. Comienza por destacar la pertinencia de la “teoría de la producción de conocimientos”, justamente para deslindar que el marxismo no es una inversión ni de Hegel, ni de la economía política clásica: ello es así porque no se responden las mismas preguntas con respuestas distintas, sino que se plantean nuevas interrogantes. Para este autor es muy importante la exposición sobre el objeto de conocimiento con respecto a la teoría de las generalidades que Althusser hace, porque ahí se condensa la noción de conocimiento

6 Kraniaskuas John. *Políticas literarias*. México, FLACSO, 2013, p. 130.

7 González Rojo, Enrique. *Para Leer a Althusser*. México, 1974, Domes, p. 8.

como acto y como producción. Incluso identifica en sentido hegeliano los tres momentos de la generalidades: la primera corresponde al universalismo abstracto, la segunda va por la senda de lo particular abstracto y el nuevo conocimiento o tercera generalidad a la universalidad concreta. A partir de la noción del conocimiento como producción, de la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento y de la apertura de nuevas problemáticas (nuevas preguntas) es posible entender entonces la crítica al historicismo (donde *filosofía e historia* siempre coinciden, en una explicación concordante) a partir de buscar explicación discordantes o no concordantes, es decir, de ruptura. De ahí pasa a la crítica al humanismo que “supone una esencia pre-existente definida, de la cual el hombre a caído”.⁸ El filósofo mexicano concluye con afinidades a propósito de la producción de conocimiento, pero admite que la mayor parte de sus errores devienen de su compromiso con el Partido Comunista Francés y por tanto con la URSS, temas sin duda que para González Rojo resultaban teórica y políticamente relevantes en aquellos años.

González Rojo busca más plantear una producción desde la propuesta del filósofo francés que hacer una exégesis de los textos de Althusser. A partir de la “teoría de la producción de conocimientos” y de la noción de prácticas diferenciadas (en oposición a la práctica histórica-praxis que no diferenciaría niveles y formas diversas) plantea su propio ensayo de interpretación y aplicación. Así, intenta extender las nociones althusserianas a la práctica artística y los distintos niveles de la práctica religiosa. Su objetivo es pasar de la ideología a la ciencia, es decir, captar el sentido marxista de momentos específicos y relevantes de las prácticas humanas. A partir de dichos apuntes busca hacer una crítica a Althusser. Desde su punto de vista “aunque la noción de estado práctico significa una gran aportación de Althusser, el filósofo francés, limitado por el espacio y el tiempo, ha dejado muchos *cabos sueltos*”⁹. Entre esos cabos sueltos González Rojo explorará algunos: la noción de estado práctico, la de vacío teórico y la de sutura. Sin embargo el punto más problemático de su exposición es cuando hace una crítica a la propuesta epistemológica de Althusser. Recubierto con el nombre de “materialismo dialéctico” González Rojo señala que a la epistemología le hace falta una “ontología”, es decir, una manera de abordar los “grandes problemas de la metafísica occidental”. Para González Rojo, la “teoría de la producción de conocimientos” tarde o temprano tiene que encontrar como “materia prima” de trabajo de la filosofía los problemas de la metafísica: principal-

⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁹ *Ibid.*, p. 89.

mente la materia infinita en el espacio-tiempo, es decir, tiene que dejar de ser sólo epistemología e internarse en el terreno de la ontología. Apenas, dice: “Las ideas expuestas en este capítulo no son sino apuntes programáticos, en verdad vagos todavía, para una investigación más a fondo de las cuestiones centrales del materialismo dialéctico”¹⁰. Es en este sentido que el último gran libro del autor, *Hacia la concreción*, responde en gran medida a aquel programa esbozado en el lejano 1974: buscar realizar un abordaje materialista y dialéctico de la ontología.

El capítulo IX de la obra *Para Leer a Althusser* sería el más importante justamente porque colocaría el papel de Althusser en la historia de la filosofía al dar la pauta para resolver lo que González Rojo considera una oposición permanente: la que se da entre epistemología y ontología. La de Althusser es: “Una epistemología que, por el hecho de partir de una ontología que refleja el ser mismo de la realidad, no duda de la capacidad del conocimiento para adueñarse de dicho contenido”. Esto sería así porque Althusser habría permitido por fin la posibilidad de construir una epistemología marxista, ya no desde los mecanismos de garantía del conocimiento (como las epistemologías idealistas) sino porque pondría el acento en el mecanismo productivo del conocimiento. He ahí el secreto de esta lectura de González Rojo sobre Althusser: al poner las piedras angulares de la epistemología, el francés llegó al concepto general, demostrando la *estructura fundamental* de toda práctica (a partir de Marx y la práctica económica): una materia prima, unos medios y relaciones de producción y un resultado u objeto producido, transformado. Es en ese mecanismo en donde se juega la nueva ontología materialista de la que nos habla el autor mexicano. A ello suma el autor una distancia con respecto al francés: para González Rojo si bien reconoce los aportes, señala que no está de acuerdo en la renuncia a la noción de *concepción del mundo* que el filósofo francés pregona. Para él, el marxismo ha revolucionado el campo del pensamiento porque se trata de que en su filosofía se desarrolle “la nueva ontología, su concepción del mundo no ideológica”¹¹. Es decir, la propuesta Althusser está incompleta porque no concibe este ensanchamiento hacia una ontología materialista.

La trayectoria teórica y filosófica de González Rojo aún está por estudiarse con mayor aliento, si bien su trabajo poético parece ser mejor recibido en los medios académicos, la valoración mesurada de su obra filosófica está aún por hacerse. Si bien es cierto que continuó reconociendo su deuda con Althusser, por ejemplo en su texto *La revolución*

10 *Ibid*, p. 107

11 *Ibid*, p. 131.

proletaria-intelectual, donde destacó la importancia de la noción de práctica y la estructura que le da sentido a dicha noción, como punto fundamental para la articulación que el hace del trabajo intelectual.

La deuda intelectual es detectable en los intentos más originales del autor. Así, por ejemplo, sobre la base del concepto de Aparatos ideológicos de Estado, elaboró la categoría de *Aparatos ideológico-laborales*:

*Los AIE están constituidos por aquellas instituciones que tienen como su función principal propagar la ideología burguesa en el todo social con el fin de cohesionar a este último de acuerdo con los intereses de la clase dominante. Los AILE, en cambio, parecen responder a los intereses de los trabajadores en su lucha contra el capital. Asumen una forma de lucha, la proletaria, que si en primera instancia expresa los intereses inmediatos (económicos, organizativos, etc.), de la clase obrera, en última instancia se halla dominada por la ideología burguesa. Todos los sindicatos, por razones estructurales, cumplen una función integradora*¹²

No será el último ni el único momento de influencia de Althusser en este autor. En *Teoría Científica de la Historia*, un libro pensado para acompañar la formación del estudiante de bachillerato en el recién creado Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) dependiente de la Universidad Nacional, cuyo lema era “aprender a aprender”, también se deja ver la influencia althusseriana. González Rojo elabora una exposición del historicismo y del humanismo a partir de la lectura de Althusser, tema que es abordado a partir de figuras como Vico, Hegel, Kant. Ahí se expone la lectura del filósofo con respecto a las distintas tradiciones filosóficas europeas, nosotros queremos señalar brevemente lo que corresponde al tema del filósofo francés. Hacia el final de la obra expone su propia concepción del marxismo “estructural” diferenciándolo de la “falsa conciencia” ideológica que representaría el estructuralismo, si bien esta advertencia es importante, es apenas el comienzo de una exposición matizada, en donde rescata elementos del pensador francés, y rechaza la concepción de la filosofía (a la que considera el filósofo mexicano, se le puede dar un estatuto de no ideológico, es decir, científico): el punto central de su exposición, mostrado hacia el final, es que Althusser no elaboró el concepto de ruptura epistemológica dentro de la filosofía, es decir, no realizó la misma operación que habría logrado con el materialismo histórico (ciencia de la historia): un tema a desarrollar que va en correspondencia con su ánimo de insistir en la ontología como punto fundamental de cualquier filosofía. Esto lleva a González Rojo a coin-

12 González Rojo, Enrique. “Aparatos ideológicos-laborales en México y línea de masas”. *Iztapalapa*. Año 2, N° 5, julio-diciembre de 1981, p. 179.

cidir en las consecuencias antihumanistas (contra John Lewis), pero no en la categorización de la filosofía como “lucha de clases en la teoría”. Para el autor de *Teoría científica de la Historia* no toda filosofía es lucha de clases, ni toda filosofía produce efectos políticos, porque hay una filosofía ideológica, contra la cual lucha el materialismo dialéctico (filosofía no ideológica, aspiración de científica). En su exposición González Rojo vuelve a señalar los aportes de Althusser: el concepto de ruptura epistemológica, la noción de práctica, la estructura de toda práctica, sin embargo difiere claramente en la noción de ideología, que al mexicano le parece equiparable a la de falsa conciencia. Reprocha a Althusser la dicotomía ciencia-ideología, pues señala que no todo lo no científico es ideológico, por tanto hay que trabajar en determinar específicamente lo ideológico, la falsa conciencia.

*Si debemos a Althusser la teoría sobre el modo de operar de la práctica científica, la teoría, podemos afirmarlo, de la historia de la ciencia, no nos ha brindado, en cambio, una teoría de la prehistoria de la ciencia. Sus afirmaciones al respecto -la existencia de una problemática arqueológica, etc.- son en extremo vagas y se antoja que cumplen el papel más de señales de un vacío que de concepciones rigurosas. Nosotros hemos propuesto en esta obra (y en la anterior) varias tesis para conformar una teoría de la prehistoria de la ciencia y la filosofía. Una de estas tesis es la de los sistemas de pensamiento. Otra la de la polaridad intersustentante. Una más la de la cadena de sustentación sucesiva y otra, finalmente, la de los puntos de apoyo (que expondremos después). Aunque estamos conscientes de que no hemos realizado de modo satisfactorio la empresa de llevar a cabo una teoría de la prehistoria de la conciencia verdadera rigurosa y esencialmente científica, creemos, sin embargo, que las tesis mencionadas son piezas de gran utilidad para todo proyecto futuro que pretenda llenar este vacío*¹³

Es hacia el final de su texto donde expone largamente sus diferencias con el filósofo francés: para González Rojo el primer Althusser (previo a la respuesta a John Lewis) es el rescatable, aquel de las prácticas y la estructura de las distintas prácticas. Sin embargo el Althusser que define a la filosofía como “lucha de clases en la teoría” es inconsistente. Llega incluso a escribir: “El nuevo Althusser ha caído, no podemos dejar de decirlo, en el historicismo. El hecho de que afirme que “la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría” no evita su caída en el historicismo. Althusser es, hoy por hoy, historicista “en última instancia”¹⁴. Ubicándolo en la línea de Colletti, González Rojo denuncia la incon-

13 González Rojo, Enrique. *Teoría científica de la Historia*. Diógenes, México, 1977, p. 225.
14 *Ibid*, p. 237.

gruencia del segmento último de su producción (en aquel momento el cercano a la autocrítica) que ve a la filosofía como el modelo calcado de la ideología, es decir, vuelve al análisis historicista donde no habría diferencia entre la teoría y la política, entre la teoría y la ideología.

De igual manera es posible detectar un tema que en las lecturas sobre Althusser aparecía constantemente: la de la división de las contradicciones en principal y secundaria y en el cómo la primaria subordinaba a la secundaria. Ello lo hace en un texto que apuntaba a brindar elementos “teóricos” sobre el Estado en México¹⁵. Una elaboración que resultaba no muy original, pero que sintetizaba los aportes de distintos teóricos, desde Enrique Semo a Carlos Pereyra, embelesado con la problemática de la clase intelectual que el autor desarrollaba por aquella época.

González Rojo no dejará de insistir en su deuda intelectual, pero avanzará por senderos distintos. Señalamos arriba que el programa que reclamaba a Althusser, en gran medida está expresado en su último trabajo de largo aliento, *Hacia la concreción*, lugar original de formulación de una ontología materialista.

Raúl Olmedo: radicalismo teórico y colapso.

Raúl Olmedo es nuestro siguiente autor a ser visitado. Ganó mucha relevancia, además de un trabajo académico visible (dirigía una columna económica en un prestigioso diario) fue uno de los mexicanos que viajó a Francia y estudió con Althusser, con quien sostuvo una relación de amistad, según se mostrará en algunas cartas hechas públicas posteriormente. Quizá por su conocimiento de aspectos de la realidad francesa fue que apareció un texto suyo, muy condescendiente con el PCF y muy crítico de los troskistas y maoístas, a instancias del Departamento de Humanidades, en la serie *Deslinde*.¹⁶ También comienza a publicar desde 1967, año en el que se encuentra ya un largo artículo suyo en la revista *Comunidad*, de la jesuita Universidad Iberoamericana, a propósito del racismo antinegro y los disturbios que ello provocaba. Dice al final de dicho texto: “Hoy el caliente verano excita al a rebelión negra. El calor no sólo viene del sol ni del clima. Las ondas más cálidas parten de Vietnam y hacer hervir la sangre de color, de todos los colores”.¹⁷ Posteriormente en el número 11 de febrero de 1968 muestra ya el primer artí-

15 González Rojo, Enrique. *Bosquejo para una teoría del Estado: el caso de México*. S/E, 1980.

16 Olmedo, Raúl. “La reforma universitaria en Francia”. *Deslinde*. N° 9, Departamento de Humanidades, Dirección de Difusión Cultural, UNAM, 1972.

17 Olmedo, Raúl. “Los mecanismos psicológicos del prejuicio racial y su expresión en los Estados Unidos”. *Comunidad*. N° 8, agosto de 1967, p. 374.

culo propiamente sobre Althusser, citando ya la edición española de *Pour Marx* (que apareció en 67) y anunciando la aparición de la traducción al español de *Lire Le Capital*. Aunque breve y relacionándolo con otros dos autores, Régis Debray y Andre Gunder Frank, Olmedo ensaya ya una reivindicación no en términos filosóficos ni de lectura de Marx, sino de aproximación al estudio del capitalismo que se desarrolla en América Latina. Su texto va muy en sintonía con lo que en los años setenta entenderemos como teorías de la dependencia, es decir, un deslinde claro entre desarrollo y subdesarrollo y cómo el segundo no es la antesala del primero. Se expresa una clara y certera crítica del desarrollismo como ideología que encarna en los grupos dominantes de algunos países e incluso apela a la necesidad del uso de la violencia política y del método guerrillero:

*Hemos presentado una visión estructuralista del sistema mundial del capitalismo en la etapa actual. Se esté o no de acuerdo con ella, el hecho es que se ha convertido en la teoría más importante, más debatida, en los medios de la izquierda latinoamericana. Pretende enriquecer al marxismo revolucionario rompiendo con toda una tradición de marxismo momificado y cerrado a las nuevas teorías. Y esta ruptura asume formas vivas, la forma del joven guerrillero, la forma del padre Camilo Torres, la forma de la montaña, la forma de la vida o de la muerta, de la patria o de la muerte*¹⁸

Sin referencias explícitas a Althusser, Olmedo continuará esta línea de trabajo. En el número 18 de la misma revista adelantará un ensayo donde criticará las teorías de desarrollo capitalista y mostrándose en simpatía con la que denomina es la “teoría del excedente”, es decir, el marxismo de Paul Sweezy, Paul Baran y nuevamente de André Gunder Frank. Para el tema que nos ocupa aquí, es relevante pensar que un “althusseriano” clásico lleva más tiempo explorando las vías de comprensión de un capitalismo específico y no subsume la experiencia a una forma universal, sino que busca vías particulares. Como último dato es curioso señalar que la misma revista apareció un breve ensayo que polemizaba con los planteamientos de Olmedo, a cargo del político y académico boliviano Mario Rolón Anaya (quien tuvo distintos cargos ministeriales y como embajador durante los gobiernos de Barrientos, Ovando, Bánzer y García Meza). En dicho texto acusa al estructuralismo que Olmedo presentó como el responsable del aventurerismo, que lleva a una violencia social de minorías carismáticas.¹⁹

18 Olmedo Raúl. “El estructuralismo y las teorías de Althusser, Debray y Gunder Frank sobre el capitalismo actual”. *Comunidad*. N° 11, febrero de 1968, p. 17

19 Rolón Anaya, Mario. “Dos formas de estructuralismo: revolucionarios y guerrilleros”. *Comunidad*. N° 21, 1969, pp. 658-662

Olmedo continúa su labor en los años setenta teniendo una destacada participación en la revista *Historia y Sociedad*, en donde publica un fragmento del *Curso de filosofía para científicos* entonces inédito en español, así como una carta que el propio Althusser le envía a él. Dirige además un seminario llamado “Leer Materialismo y empiriocriticismo” el cual se publica en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas* en la UNAM. En ambas revistas Olmedo publica textos variados, sostiene polémicas y avanza por una línea muy particular del althusserianismo mexicano, todo ello sin alguna referencia explícita a militancia política definida. Para realizar una exposición más simplificada de su aporte nos referiremos al texto publicado en 1980 bajo el título *El Antimétodo: introducción a la filosofía marxista*²⁰, ahí aparecen algunos textos publicados por el autor en revistas como *Historia y Sociedad* (aunque no se explica la procedencia de los textos) y otras publicaciones. Se trata de cinco textos que van desde el tema del materialismo, pasando por las crítica de Lenin a Engels, hasta teorizaciones sobre el concepto de *Modo de Producción*.

Podemos evaluar la intervención de Olmedo en dos dimensiones que aparecen en prácticamente todos sus textos. Por un lado hay una intención “filosófica” bastante endeble por derivar de la oposición materialismo-idealismo el proceder metodológico, en tanto que por el otro hay un intento de generar una lectura no-dialéctica de la obra de Marx y de Lenin, que resulta en los textos más interesantes, aunque plagados de lugares comunes de cierta “filosofía marxista”. La pugna de Olmedo es con aquellos que consideran al marxismo como una “meta-metodología”: en sintonía con la filosofía de la ciencia francesa aboga más bien por lo opuesto, que cada ciencia determina su propio método. En ese sentido Marx abordó sólo el problema del continente de la ciencia de la historia (que es la de los modos de producción y las formaciones sociales) pero de ninguna manera se trata de una “cosmovisión” ni de un “método general” y mucho menos de una “filosofía” omni abarcante. El texto “El materialismo” con el que se abre el libro versa sobre los dilemas metodológicos. Se trata de un texto que pretende elevarse por encima de las propuestas en boga, pero claramente limitado en sus argumentos, a pesar de los avances que se daban ya con respecto a las corrientes más vulgares del marxismo se seguía insistiendo que el Idealismo no partía de la “materia”, sino de unas “ideas”. En ese sentido Marx habría dado un paso al abordar de manera científica o “materialista” no sólo porque partiría de la “materia”, sino porque eliminaría la dicotomía sujeto-objeto,

20 Olmedo, Raúl. *El antimétodo: introducción a la filosofía marxista*. México, Joaquín Mortiz, 1981.

así como el proceder especulativo al eliminar la confusión objeto pensado/objeto real. Ello daba una nueva metodología que permitía eliminar el problema de las garantías y la correspondencia entre pensamiento y realidad. Todos los aspectos mencionados serían los que señalarían el rasgo distintivo tanto de las epistemologías idealistas o los defectos idealistas de ciertos materialismos espontáneos. El siguiente texto titulado “El reproche de Lenin a Engels acerca de la dialéctica” versa sobre el mismo problema. Olmedo busca las críticas breves de Lenin a Engels a propósito del tema de la dialéctica y su breve exposición (nunca universalizable en sus ejemplos). El largo texto de Olmedo tiene un núcleo: desmontar cualquier posibilidad de leer la dialéctica de Hegel como una teoría del conocimiento del marxismo. Para el filósofo mexicano tratar de forzar en el proceder científico del marxismo una propuesta filosófica obliga a que esta última funcione como procedimiento de construcción de conocimientos y al tiempo como la garantía de la correspondencia del conocimiento con el objeto. Ambos elementos propios de una posición idealista, la posición materialista no estaría preocupada por la correspondencia y daría autonomía total al objeto de pensamiento en su estructura de inteligibilidad. Leyendo los comentarios a Hegel del propio Lenin, Olmedo busca demostrar que aunque haya expresiones dialécticas tanto en las obras del revolucionario ruso como de Marx ello no es equivalente a afirmar su científicidad, que sería imposible en tanto que se asienta en elementos idealistas (sujeto-objeto). Tras el recorrido de la obra de Lenin y contrastando distintos momentos de su obra, escribe: “Larga trayectoria la de Lenin, que es la trayectoria de un retorno necesario a la consigna de Marx y Engels: si se quiere una dialéctica para el marxismo ésta es la dialéctica de Hegel “puesta sobre sus pies”, es decir, sin su transformación en método operacional, es decir, como simple metáfora de la historicidad del universo que sirva para combatir visiones estáticas, metafísicas y reduccionarias de la sociedad”²¹. La dialéctica será, en su máxima expresión, un método de exposición de las categorías, pero de ninguna forma el método de constitución de ellas, es decir, no aporta en la noción científica.

El texto “El hegelianismo y el spinozismo de Marx” que había tenido una versión previa en *Historia y Sociedad* busca reconstruir el peso de Hegel y Spinoza en la Introducción de 1857 de Marx. Para que el lector observe en qué términos se movía Olmedo bastará citar dos párrafos, en el primero define a los opuestos: “la tendencia afirma la primacía del pensamiento sobre la realidad (idealismo) y la tendencia que afirma la

21 *Ibid*, p. 51.

primacía de la realidad sobre el pensamiento (materialismo)".²² Y para zanjar la relación de los tres autores en cuestión: "Marx era hegeliano en aquello que Hegel era spinozista. Hegel había desarrollado hasta sus últimas consecuencias la fórmula la determinación es negación y había hecho de ella la clave de su obra".²³ En una operación extraña Olmedo sostiene que Marx abre "dos frentes" de lucha. Abre el frente Spinoza para evitar que el método particular se vuelva método general, en tanto que el frente Hegel permite que algo que es propiedad de la materia (la dialéctica) se vuelva un "método operativo" que supuestamente produciría conocimientos. Como sabemos ya Olmedo pensaba que era a lo más una forma de exposición. Sin duda es un texto más sugerente que los anteriores, en tanto que formula una hipótesis que se había trabajado poco en el medio mexicano (la presencia de Spinoza y no sólo de Hegel en Marx), aunque la forma en que opera sobre ambos autores y el propio Marx resulta algo sorprendente. Quizá por ello suscitó alguna breve polémica en las páginas de *Historia y Sociedad* de la mano de Carlos Pacheco, quien reclama los excesos interpretativos de Olmedo.²⁴

El texto "El primer capítulo de *El Capital*" es sin duda el más interesante de todos. La tónica es la misma: atacar cualquier pretensión de extraer de tal o cual obra de Marx un método general, así como desmovilizar cualquier pretensión de hacer del marxismo una filosofía cuyo núcleo sería una noción de dialéctica. Para Olmedo el capítulo primero de *El Capital* no es el más dialéctico sino que en él subyace una lógica formal muy básica (expresada en las distintas formas del valor, que explica en términos de funciones equivalentes y relativa) y lo "dialéctico" sólo se encuentra en cierta exposición a partir del concepto de valor y que involucra temáticas como la oposición, la identidad, la transformación de un término a otro, de lo cuantitativo a lo cualitativo, sin embargo son: "dos exposiciones simultáneas pero absolutamente independientes".²⁵ La exposición "formal" la ve Olmedo en el desarrollo lógico de la ecuación de la primera forma simple del valor ($A = f(B)$) a través de cinco momentos en los que se introducen condiciones provenientes del intercambio social para quien juega el papel de (B), es decir, del equivalente. La supuesta dialéctica del capítulo uno sería una ficción teórica, el resultado de una confusión de términos, a los que se dedica a atacar en la última parte del texto. En ella embiste contra las ambigüedades del uso de dicho término

22 *Ibid*, p. 57

23 *Ibid*, p. 62.

24 Pacheco Reyes, Carlos. "Marx no fue un spinozista". *Historia y Sociedad*, segunda época. N° 2, verano de 1974, pp. 106-108.

25 Olmedo Raúl, *El antimétodo*. op. cit., p. 87.

dialéctica, al que se le toma como propiedad del universo (una tesis que él mismo ha mantenido); como método general (algo que ha rechazado y que no tiene nada que ver con el propio Hegel, dice Chatelet) y como visión del universo: todos esos usos impiden justamente observar la dialéctica en el capítulo primero de *El Capital*, que está ceñido, argumenta, a una noción sencillamente formal. Todo ello demuestra como la ciencia social es contenedora de métodos que pugnan por imponerse los unos a los otros, según el autor, razón última para entender la lucha de clases en la teoría.

Poco se sabe del destino de Raúl Olmedo posterior a su incursión en aquellos debates. Para 1984 tuvo algunos cargos en la Secretaría de Gobernación y para 1988 ya hacía parte de las filas del Partido Revolucionario Institucional (PRI) sosteniendo varios cargos administrativos. El más destacado de ellos refiere al estudio de lo municipal, en donde aportó a la comprensión de la geografía política de México. También se mostró reacio al proceso privatizador de la universidad que estallaría en 1999 con una huelga estudiantil de amplias dimensiones. El colapso del althusserianismo se daría más bien por la invisibilización lenta, cuya clausura definitiva se da en un silencio estridente, roto recientemente ²⁶. Aquello daría en su desplazamiento hacia las instancias del autoritario y neoliberal PRI. Sin duda, una destino poco previsible ante el radicalismo teórico que sostuvo durante casi dos décadas.

Carlos Pereyra y su “escuela”

Hablar de Carlos Pereyra resulta siempre complejo, más cuando existen ya trabajos que buscan dar un acercamiento global a su obra y a su compleja figura. Atravesado por las grandes disputas obreras de los años setenta, su personalidad y también su obra, dan cuenta de aquel momento climático que la clase obrera mexicana no volvió a vivir en su historia. Hay dos dimensiones que debemos señalar brevemente. Una ²⁶ Olmedo ha publicado a partir de 2013 un conjunto de trabajos en los que explora algunas vetas nuevas ausentes en su trabajo anterior y algunos señalamientos de su producción previa (por ejemplo que asistió al curso de “filosofía para científicos” que dictó Althusser en Francia. En 2013 publicó *Democracia: máquina tautológica que produce deseo y placer de dominar y de someterse*, que va en una línea cercana a Deleuze y Guattari. En 2015 publicó *Democracia es religión*, donde vuelve sobre la oposición materialismo/idealismo y vuelve a colocar al Lenin de Materialismo y empiriocriticismo como una lectura actual y obligada. En 2016 publicó *Las democracias perdidas*, compuesto de pequeños ensayos que rondan sobre la revolución cultural China, figuras como Bettelheim, Vilar, Gramsci, Buci-Glucksmann y cierra con uno titulado “Actualidad de Althusser”. Todos ellos bajo el sello de la UNAM.

de ellas atañe al ámbito filosófico, donde Pereyra se muestra como un intelectual que recibe los planteamientos de Althusser. Particularmente la temática del “sujeto de la historia” es asumida con cabalidad por parte del filósofo mexicano. En cambio en el orden del análisis en la coyuntura existe una dimensión más compleja: aunque parte del análisis de la relación de fuerzas parte de la categoría de “hegemonía política” de Poulantzas, pero se mantiene en la dicotomía “sociedad civil y sociedad política” de Gramsci; le lleva a plantear una seria diferencia teórica con el concepto de “Aparatos Ideológicos de Estado”.

Expondremos sucintamente estos elementos para luego revisar los trabajos de una cierta “escuela” heredera de algunos de sus planteamientos, autores sobre los que ejerció fuerte influencia. El conjunto de textos que dan composición al libro *El sujeto de la historia*, cuyo capítulo principal lleva el mismo nombre, permite hacer visible parte de la estrategia discursiva del filósofo mexicano. En dicho texto se pretende desarrollar la tesis althusseriana de que la historia es un proceso sin sujeto, que, dice Pereyra contrariando a Althusser, es una tesis muy socorrida en el marxismo. Decimos que expone su estrategia puesto que Althusser aparece un par de ocasiones mencionado y citado, desfilando con los argumentos de autoridad de Kosik, Lukács y Sánchez Vázquez. Sin embargo la mayor parte de sus críticas se dirigen contra alguien que está en sintonía con dichos autores: Jean-Paul Sartre. Podemos afirmar sintéticamente las múltiples tesis, tanto en su modo de crítica como en su formulación propositiva.

Críticamente Pereyra rechaza la equivalencia entre la categoría de “sujeto” y sus versiones humanistas que traducen aquella categoría en las de individuo. Ello porque para Pereyra se omite con toda intención el concepto de relaciones sociales. El equívoco metodológico del humanismo es el de suponer la existencia de individuos que sólo posteriormente constituyen determinadas relaciones sociales. Es por ello que “los hombres no hacen la historia”, porque no hay “hombres” antes de la historia: lo que hay es la historia de las relaciones sociales que constituyen a los conglomerados sociales (clases, masas, partidos, individuos) que actúan en un espacio determinado. Lo otro equivale a dar luz verde a explicaciones psicologicistas (explicar los fenómenos a partir de individuos), esencialistas (en lo filosófico) y al subjetivismo (en lo político). De ahí se entiende su concepción de la “historia”: “La historia es el movimiento de la sociedad, de sus instituciones, fenómenos de diversa índole, relaciones y contradicciones que se resuelven en simple suma de individuos, ni admiten disyuntivas artificiales...”²⁷ Pereyra se lanza contra la “filosofía de la praxis” que

²⁷ Pereyra, Carlos. *El sujeto de la historia*. México, Alianza Editorial, 1984, p. 17.

Sartre sostiene, desde su punto de vista dicha filosofía sostiene la tesis de que “los hombres hacen la historia”, llevando por ello a la omisión de las situaciones concretas que determinan y condicionan las posibilidades de los “agentes” (término que usa, siguiendo a Althusser), eludiendo también las dimensiones del inconsciente. Ello porque para Pereyra toda filosofía de la praxis no sería más que una versión de las filosofías decimonónicas: las de la conciencia. Dichas filosofías recaerían siempre en una explicación “intencionalista” de la acción de los agentes: es decir, una explicación cuyo eje totalizador es el problema del “telos”. Dicha explicación carece de sentido en un mundo organizado y jerarquizado a través de estructuras múltiples, determinantes y condicionantes de la acción y de la propia “conciencia”. La explicación intencionalista o teleológica actuarían como si se hiciera historia desde la nada, desde la pura volición, sin tomar en cuenta que ya hay historia previamente: ideologías, estructuras, relaciones, complejos. La explicación teleológica parecería dejar a los sujetos como meros instrumentos de la “astucia de la razón” que se despliega y desarrolla en concordancia con los “fines” que algunos sujetos se ponen. La explicación intencionalista no observa que dichas “intenciones” no son originarias, sino que ellas ya se encuentran cruzadas por las relaciones sociales, por las tradiciones culturales. Las relaciones sociales no se explican a partir de la dinámica del “telos” o intencionalismo, sino al contrario, son las relaciones sociales que constituyen a los sujetos, clases e individuos los que explican las diversas “intenciones”.

En su plano propositivo Pereyra desarrollará con argumentos suficientes lo equívoco que es plantearse partir del individuo, la esencia humana u otros artificios humanistas. Él parte de la existencia de relaciones sociales en las que se inscriben (o constituyen) a los individuos, a las clases (que quedarán incluidos en la categoría de agentes). Sin embargo Pereyra en su argumento también rechaza la tesis althusseriana de que “son las masas las que hacen la historia”: desde su punto de vista, no hay agente que “haga” la historia, menos la de la lucha de clases. Es por ello que Pereyra en la configuración de la tesis de la historia sin sujeto, sino como proceso, busca desmovilizar la última de las certezas de cierto marxismo:

En consecuencia, las clases sociales no son el sujeto de la historia: el enfrentamiento social no ocurre porque alguna clase así lo decida, ni su intensidad depende de la voluntad de nadie [...] Sólo tiene sentido hablar de clases en el proceso de confrontación social en el que se configuran como tales. Una clase sólo lo es por su inscripción específica en el sistema, por las rela-

Este elemento resulta crucial para entender los efectos de Althusser en la lectura de Pereyra: “De lo anterior se desprende la necesidad de someter a crítica la afirmación, reiterada con frecuencia, según la cual el proletariado es en esta época el sujeto de la historia como antaño la burguesía fue ese sujeto”²⁹. Aquí hay sin duda una ruptura radical, un intento de generar una renovación del marxismo, que pone en primer lugar la lucha, es decir el proceso, antes que “la clase” constituida a-priori. Las clases y sus proyectos, los partidos y sus programas, los sindicatos y sus reivindicaciones o cualquier otra forma de participación de los agentes en el proceso no son el punto de partida del análisis, sino el punto de llegada. Para Pereyra el sujeto de la historia, es la historia misma, es decir, el conjunto de relaciones, contradicciones y procesos que constituyen una totalidad estructurada, jerárquica y sobredeterminada.

Así, resulta contrastante que en el análisis *en la coyuntura* es donde se realiza un distanciamiento mayor con respecto a Althusser. Pereyra analiza con detenimiento los años setenta, al calor de las movilizaciones sindicales de la Tendencia Democrática, a la que apoya firmemente. Sobre la base de esas movilizaciones realiza críticas feroces a los ultraizquierdismos. Elabora una concepción coincidente con Gramsci: la democracia sólo es posible con la movilización de la sociedad civil y en México, ella está despertando a partir de su corazón: el sindicalismo. El secreto de la democratización se encuentra en la liberación de la sociedad civil y sus resortes fundamentales por parte de un Estado que ha negado sus orígenes nacional-populares. Para explicar la forma de concentración del poder del Estado mexicano Pereyra recurre al concepto de hegemonía política, que toma de Poulantzas. Desde su punto de vista el México posterior a la revolución de 1910 no ha conocido la “hegemonía de clase”, es decir, en México no gobierna la burguesía, lo hace una casta burocrática que ha logrado adueñarse de los principales resortes del poder social. Entre ellos está la posibilidad de controlar el encuadramiento y movilización de masas a través del corporativismo. El punto central del concepto de “hegemonía política” es justamente la capacidad que hay por parte del grupo gobernante de distanciarse de la burguesía y al tiempo controlar el aparato estatal, emitiendo una ideología propia (el nacionalismo revolucionario) para reforzar el control social. Es por ello que en el análisis *en la coyuntura* destacará siempre como los cimientos del régimen no se en-

28 *Ibid.*, pp.48-49.

29 *Ibid.*, p. 49.

cuentran en una radicalización sin más, sino en encontrar la llave maestra de la democratización: es decir, en el papel que juega la sociedad civil, el sindicalismo democrático.

El distanciamiento con Althusser lo juega Pereyra en otro lugar. Se distancia en el planteamiento del concepto de “Aparatos Ideológicos de Estado”. Según el filósofo mexicano dicho concepto no permite realizar un análisis pertinente de la confrontación social. No permite tampoco observar al Estado como un campo de lucha donde la tensión se muestra cotidianamente. Sostenemos en que los análisis de la coyuntura mexicana Pereyra opera una corrección gramsciana sobre Althusser. Hay varios momentos que podrían contribuir a comprobar esta hipótesis: Pereyra escribió al menos tres artículos en donde se distancia del concepto de “Aparatos Ideológicos de Estado”. En “Gramsci: Estado y Sociedad civil” de 1979, “Hegemonía y aparatos ideológicos” de 1980 y “Partido y sociedad civil” de 1982, trazan claramente el distanciamiento con respecto al concepto de Althusser. Podemos sintetizar su postura en el siguiente texto

*No se ve cuál es la utilidad teórica de volver evanescente la distinción entre Estado y sociedad civil. Englobar el conjunto de actividades superestructurales en una unidad indiferenciada sólo puede conducir a tergiversaciones analíticas y a posiciones políticas incorrectas. Medios de comunicación, centros educativos, sindicatos, organismos eclesiales, etcétera, no son ‘aparatos ideológicos de Estado’, son instituciones ideológicas y políticas de la sociedad civil cuyo funcionamiento se deslinda de los dictados gubernamentales en la medida en que son espacios abiertos a la lucha de clases*³⁰

Para Althusser el aporte de Gramsci y la equivocación de Althusser reside en que no permite organizar la presencia de los gobernados en el conjunto de la dimensión relacional de lo estatal. Recordemos que Althusser en su respuesta a Rossana Rossanda, había planteado serias dudas de la pertinencia en torno a la dupla conceptual “sociedad civil” y “sociedad política”. Señalaba la raigambre burguesa de tal concepción e invitaba a abandonarla. Contra ese señalamiento Pereyra plantea la corrección de la que hemos hablado, en la coyuntura mexicana de los setenta, lo que permite entender la dinámica democratizadora (es decir la presencia de los gobernados) del Estado es la sociedad civil. Aquí se juega el distanciamiento teórico más importante, así como Althusser había denunciado la totalidad expresiva, en donde cada parte o momento particular no hacía más que expresar el proceso global, sin autonomía, así el concepto de “Aparato Ideológico” borraba las diferencias de las instancias. Pereyra

30 Pereyra, Carlos. “Gramsci: estado y sociedad civil”. *Cuadernos Políticos*. N° 21, 1979, p. 42.

recurrió entonces a Gramsci, al que sin duda también modificó, pues más que una certeza teórica lo que buscaba era la construcción de herramientas necesarias para la intervención en la coyuntura.

Pasemos ahora a revisar sucintamente los efectos de la intervención de Pereyra, sobre todo en el campo filosófico. El primero de los alumnos de Pereyra del que tenemos que hablar es de Luis Salazar Carrión. Por dos motivos fundamentales, además de ser el que tuvo una obra más variada a propósito de Althusser, fue también el más claro ejemplo del colapso de dicha manera de pensar el marxismo. Salazar representa esa eclosión y derrota teórica del marxismo que en términos de la filosofía se volvió un simple y vulgar defensa del liberalismo, ya no sólo en términos teóricos, sino también en términos ideológicos. Sin embargo eso es ya parte de otra historia, la de los arrepentidos de su pasado marxista y de su transformación a adversarios de todo lo que huelga a posición crítica de izquierda, que descalifican a cuanto movimiento irrumpa en la vida pública y asumiendo posiciones abiertamente conservadoras³¹. Dicha conversión tuvo su paradigma en Roger Bartra, quizá el más brillante de aquellos intelectuales conversos al liberalismo. En el caso que nos ocupa es el de un profesor de filosofía que advierte un error en todos los movimientos y partidos de izquierda, pero siempre queriendo dar lecciones “teóricas”. Así el profesor que durante finales de los setenta y principios de los ochenta mostró su radicalismo teórico pasó pronto al liberalismo más básico: el que encabezaba Norberto Bobbio. Sin embargo hay que señalar el itinerario de este personaje, tres son los momentos que detectamos del entonces joven Luis Salazar: un breve texto llamado “El problema del conocimiento en Althusser”, el libro *Marxismo y filosofía*: un horizonte polémico y los textos específicamente relacionados con la temática de crítica al marxismo compilados en *Sobre las ruinas*.

El primer texto, publicado en la ciudad nortea de Monterrey en 1979 propone escarbar los principales dilemas que genera la propuesta gnoseológica de Althusser. Salazar discurre sobre los principales antagonistas de dicha propuesta: las filosofías de la visión y de la transparencia en donde todo el problema de conocimiento es un problema de mirar esencias ocultas. De ahí moviliza la crítica de Althusser hacia las filosofías que sostienen dichas concepciones: el empirismo y el idealismo. Antepone a ello la propuesta del francés sobre el conocimiento como proceso de producción, desplazando el problema de las garantías que aseguran la “validez” del conocimiento hacia el entendimiento y comprensión de los mecanismos que permiten captar el objeto de conocimiento. A partir de

31 Salazar, Luis. “¿Cuándo se jodió la izquierda?”. *Nexos*. 1° de abril de 2002.

ahí capta que la validez del conocimiento no se encuentra por fuera de los mecanismos de su producción, ello orilla a la situación teorícista, en donde la “praxis” no es criterio de validez: “Althusser declara que el criterio de la práctica sigue siendo una respuesta ideológica a una pregunta ideológica”.³² Para Salazar aquí se encuentra el principal problema de la propuesta de Althusser, que si bien es correcta al desembarazarse de todo idealismo y todo empirismo que confunden las dimensiones del objeto real con las del objeto de conocimiento, en cambio reserva una forma no acabada en cuanto a los criterios de validez. Pensar en la práctica teórica como autorregulada deja un resabio del que el propio Althusser no puede desprenderse aún: “al reducir el problema de la verdad a un problema meramente teórico -aunque interior a cada ciencia considerada- Althusser se coloca, quierase que no, en una posición idealista, pues adopta, como él mismo reconocerá más adelante, “el punto de vista de la ciencia sobre sí misma”.³³ La parte final del breve texto (un folleto de 25 páginas) reconoce la limitación de Althusser, pero plantea que su eficacia política es muy poderosa para sacudir al marxismo dogmático. En dado caso y a pesar de los errores del filósofo francés, dice el profesor Salazar, es el único que permite plantear los problemas más importantes.

El siguiente texto de Salazar fue un libro con miras muy amplias. Un trabajo amplio, riguroso, que parece mostrar cierta obsesión por el conocimiento más acabado de la bibliografía reciente y clásica. Tanto el ensayo de largo aliento como la referencia acuciosa de la bibliografía será algo que desaparecerá en sus textos posteriores. Se trata de *Marxismo y filosofía*, un texto aparecido en 1983. El texto puede ser asediado hoy de distintas maneras. El prólogo es un clarísimo intento por evaluar la situación de la crisis del marxismo tras las intervenciones de Lucio Colletti y de Louis Althusser. De éste último Salazar glosa los principales aspectos: la crisis es productiva, permite cuestionar al clásico y también la osificación a la que se le había constreñido. La teoría marxista se descubría al fin como una teoría finita, no acabada, un *corpus* que señalaba problemas, pero no agotaba a todos ellos. Se cuestionaba también frente al humanismo y a la escuela de Frankfurt la posibilidad que daba Althusser para replantear la relación entre marxismo y filosofía. Ya no había más una “filosofía de Marx” y mucho menos una “filosofía marxista”, sino una *posición marxista* en filosofía. De alguna manera el conjunto de la obra trata de abordar dicha problemática, como ser marxista en filosofía. Sin embargo el

32 Salazar, Luis. *Althusser y el problema del conocimiento*. Cuadernos Caligrama, 1979, p.15.

33 *Ibid*, p. 22.

texto va y viene sobre temas clásicos del discurso althusseriano: la relación Marx-Hegel, la presencia de Feuerbach, los momentos de la ruptura epistemológica. Se trata de abandonar el terreno filosófico, pero manteniéndose en un cierto espacio político. Salazar avanza los dos primeros capítulos de su obra maniobrando entre las posiciones idealistas y las que considera como propiamente marxistas. En sus páginas analiza la posición idealista de “realización” de la filosofía y como ese decimonónico programa fue superado de Marx a través de la fundación de la ciencia de la historia. Se trata de un texto cargado de referencias a Althusser, donde el autor en la parte central busca desmovilizar cualquier intento de lectura de Marx desde Hegel. Para ello ajusta cuentas con la temática de la dialéctica, intento demarcar una diferencia entre la forma idealista y la que habrían fundado Marx y Lenin. Aún así, rescata la noción de proceso sin sujeto, evacuando cualquier absolutización del Sujeto y el Objeto y poniendo énfasis en la dimensión procesual. Como puede observarse todas ellas son tesis de Althusser, que el profesor de filosofía Salazar busca dar sentido en la discusión en ese momento contemporánea. Se trata de un trabajo con fuertes miras, pero escasos resultados novedosos. Una repetición de los lugares comunes del discurso althusseriano, incluso algunos de ellos superados como es el caso de la construcción de una dialéctica específicamente marxista, proyecto al que Althusser renunciará definitivamente.

Frente a ese texto, que era el de un joven profesor, hay que contrastar sus intervenciones posteriores, dadas entre finales de los años ochenta y principios de los noventa. Dichos textos, compilados en el volumen *Sobre las ruinas*³⁴, son muestra del colapso del althusserianismo y de una parte de la intelectualidad marxista. Varias cuestiones se notan aquí dignas de ser señaladas. En términos formales destacan dos, la primera de ellas es la renuncia a un proyecto de largo aliento para repensar el marxismo; la segunda tiene que ver con la escasa referencia de obras en los textos, prácticamente el profesor Salazar sólo se cita a sí mismo. A finales de los ochenta el autor mexicano, como otros estudiosos de la obra de Althusser afines están abandonando el marxismo y en su caso, pasando directamente al liberalismo, diferenciándose de casos similares en donde la salida es el “posmarxismo”. Es por ello que la mayor parte de las referencias “teóricas” sean hacia Norberto Bobbio (y según el tenor del texto éste era sustituido por Furet), además de una marcada y a veces insoportable autoreferencialidad ya dicha antes: no hay incor-

34 Salazar, Luis. *Sobre las ruinas*. México, Cal y Arena, 1993.

poración de nuevos debates, ni reactualización de otros, todo gira en torno a la necesidad de repensar el liberalismo, el fracaso del marxismo y la necesidad de una democracia electoral. Las acusaciones de Salazar al marxismo en esta coyuntura signada por el fracaso del socialismo real, tampoco son originales: Marx nunca habría abandonado la teleología de la historia, habría en su proyecto la supresión del individuo a favor del Estado, jamás había habido una real comprensión de lo democrático por parte de los comunistas, prevalecía la figura de una revolución que pretendía lograr una sociedad transparente, sin conflictos y aniquiladora de las diferencias y un largo etcétera que encontramos por la misma época en todos los ex marxistas luego convertidos dogmáticos al liberalismo. Algunos de los textos son “Política y verdad en el pensamiento de Marx” aparecido en un libro colectivo en 1987, “Marxismo y sociología” que apareció en 1986 en la revista Sociológica, “Socialismo y democracia: razones de un desencuentro” publicado en *Zona Abierta* en 1988, “Marxismo, socialismo y revolución” también apareció en la revista *Sociológica* en 1981, “Marx y la ideología revolucionaria” publicado en un suplemento periodístico en 1992. Todos ellos giran en torno a la bancarrota de la revolución “leninista”, la necesidad de pensar que el marxismo nunca dejó de ser un gran metarelato hundido en la teleología de la historia, en la divinización del Estado, en la escasez de interés por la democracia y los derechos humanos. Sin gran valor teórico para nuestro propósito y sí claramente propagandístico en la época del revanchismo liberal sobre cualquier intento liberacionista o emancipador. Sin embargo lo señalamos aquí porque demuestran una de las vías del colapso de la lectura de Althusser en México: el liberalismo a la Bobbio³⁵.

No será Salazar el único que transite hacia allá. Existe al menos otro caso que podríamos señalar en esta órbita. Se trata de la filósofa mexicana Corina Yturbe, muy cercana a Carlos Pereyra.³⁶ Yturbe escribió a finales de los años setenta el libro *La explicación de la historia* (publicado en 1981 con una segunda edición en 1985). Se trata de un trabajo sumamente interesante y peculiar. El objetivo de dicho trabajo es exponer la *teoría científica de Marx* (leída a través de Althus-

35 Salazar tuvo un par de intervenciones más publicando un texto sobre Spinoza, titulado *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*. México, UAM-A, 1997 y después un manual muy clásico (con todo el eurocentrismo también clásico de estos enfoques liberales de lo político: una supuesta “antigüedad” universal, una “edad media” y la “modernidad” eurocentrada) titulado *Para pensar la política*. México, UAM-I, 2004.

36 Parte de la posición política actual de Yturbe se encuentra en el prólogo hecho a los ensayos recopilados y reeditados recientemente del teórico mexicano.

ser) contrastándola con modelos de explicación como los de Hempel y Von Wright. No entraremos en esta discusión en la que Yturbe declara invariablemente como vencedor al materialismo histórico. Decimos que es peculiar por el conjunto de referencias -anglosajonas, francesas, polacas- a las que hace referencia y un intento muy marcado de demostrar la científicidad del marxismo, entendiendo por ello su capacidad de mostrar la “relación empíricamente comprobable” de la sucesión y aparición de ciertos hechos. Moviliza para ello la idea del determinismo y la causalidad en la explicación histórica, pero negándose a aceptar que el marxismo sea un economicismo simple, pues se parte: “de la hipótesis fundamental de que la historia está estructura y puede ser conocida científicamente como la realidad natural, y tratar, por tanto, el curso del proceso histórico en su estricta necesidad material”.³⁷ Esa conclusión de la autora es expuesta a lo largo del libro, analizando los textos de Marx de la *Ideología Alemana* y *El 18 Brumario* de Luis Bonaparte, en el primero estarían expuestos los cimientos -aunque con recaídas idealistas- de una concepción científica y su desarrollo pleno en el segundo. Las referencias a los trabajos de Althusser (de quien en el prólogo se reconoce como deuda intelectual) en varias notas resultan muy interesantes por la claridad de exposición, aunque en el cuerpo del texto la autora se apoya repetidamente en Balibar.

En su análisis del texto de la *Ideología Alemana* la autora rescata la concepción positiva de la ideología, a pesar de las críticas althusserianas a su supuesto positivismo, pues para ella se encuentra la tesis fundamental a partir de la cual fundará la teoría científica de la historia: que el ser determina al pensamiento, que la materialidad determina las formas de la conciencia, que el sujeto y el objeto no están escindidos y que lo importante es el concepto de proceso. Critica a Althusser por no ver estas bondades del texto, aunque también reconoce que el texto de Marx se encuentra demasiado cargado sobre el desarrollo de las fuerzas productivas y no tanto en el conjunto y análisis de las relaciones de producción, lo cual lleva constantemente a un equívoco reduccionista y economicista en la nascente ciencia de la historia. Concluye su primer análisis así:

El discurso de Marx de la posición filosófica justa que le otorga prioridad a la materia sobre el pensamiento, esto es, del reconocimiento de la materialidad que pretende reconocer; pero, la confusión de esta cuestión sobre la materialidad, con el problema científico de la relación entre los distintos niveles o instancias del todo

37 Yturbe, Corina. *La explicación de la historia*. México, UNAM, 1985, p. 108.

*social, determina una tendencia francamente empirista, a partir de la cual el discurso científico desemboca en una posición economicista, evolucionista, mecanicista*³⁸

El lenguaje es muy reconocible con respecto a Althusser. Es crítica además de un texto canónico para cierto marxismo como lo era *La ideología alemana*. De alguna manera Yturbe busca darle contenido a la periodización hecha por el propio Althusser de la obra de Marx, reconociéndole alguna valía más de la que da el filósofo francés.

En la segunda parte relevante para nuestro estudio es la que es dedicada a explorar el conjunto de textos que se conocen como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, conocido y famoso análisis sobre el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851. En dicha obra la filósofa mexicana ve expuesta la ciencia de la historia en tanto que teoría de la articulación de distintas prácticas sociales. En la nota tercera de este apartado Yturbe dedica una larga nota al problema de la temporalidad en Althusser, que es consecuencia lógica de entender la ciencia de la historia como articulación de prácticas sociales. Así, el todo social (la articulación de prácticas) está compuesto de desarrollos distintos, de momentos e intensidades diversas, cada cual no reductible al todo, pero sí en dependencia con él. Cada una de esas instancias o partes tendría su propia temporalidad, su propia legalidad y su especificidad, que deberá ser analizada de acuerdo a su autonomía. En la siguiente nota del capítulo expone su noción de causalidad estructural que daría cuenta de “elementos coexistentes, [que] se soportan y se determinan entre sí”.³⁹ En su exposición y análisis del texto la autora se sirve de nociones que han sido traídas reiteradamente por la escuela althusseriana: el “hombre” no es el sujeto de la historia, las clases sociales no se definen de manera a-priorística sino sólo en la confrontación, la autonomía relativa del Estado. Entre las conclusiones de la autora a partir de los análisis de Marx que tratan de movilizar los elementos críticos necesarios para clausurar cualquier lectura economicista podemos encontrar algunos párrafos en correspondencia con la lectura hecha por Althusser:

Esto significa que la estructura económica es base, pero no motor del proceso histórico [...] la lucha de clases encuentra su raíz en las relaciones de producción, pero esta lucha se realiza bajo formas ideológicas y políticas que son la condición de la reproducción o transformación de esa base [...] las formas ‘superestructurales’ de la lucha de clases poseen una autonomía relativa y ejercer una influencia decisiva en el desarrollo del proceso histórico

38 *Ibid*, p. 54.

39 *Ibid*, p. 61.

Pueden notarse aquí algunos de los tópicos clásicos, no del todo radicalizados: la necesidad de pensar la coyuntura, el efecto que hay sobre el todo social por parte de los momentos específicos, la centralidad de la reproducción de las relaciones sociales. Decimos que no se radicalizan porque mantiene cierta terminología y un excesivo determinismo y causalidad y permite poco espacio para la contingencia. Aún así, la lectura que hace de los textos de Marx desde el prisma de Althusser y Balibar le permiten fundamentar dichos argumentos. Hasta aquí lo principal del texto de Yturbe. Al igual que Salazar el recorrido teórico de la filósofa corre hacia el liberalismo. Yturbe se especializará en la filosofía de Norberto Bobbio, de la cual producirá un amplio y denso texto a propósito de su propuesta política. El colapso de la lectura de Althusser también se da por la derecha, es decir, por el liberalismo. La opción posmarxista no aparece en el horizonte de visibilidad como en otras experiencias.

Finalmente dentro de la estela de alumnos de Carlos Pereyra y en diálogo con otras tradiciones del marxismo que entonces circulaban (particularmente la de Bolívar Echeverría y la de Sánchez Vázquez) se desarrollan los trabajos de Mariflor Aguilar.⁴⁰ De ellos vamos a destacar el publicado en 1984 titulado *Teoría de la ideología*, que sin duda es el más original de los trabajos que venimos comentando. Lo es, porque sale del radio tradicional de las explicaciones y aventura hipótesis que no vemos en Salazar, que asoman en Yturbe pero que se radicalizan con ella. La filósofa mexicana se adentra con profundidad en las tesis althusserianas sobre la ideología, logrando discernir los momentos de ésta, las articulaciones con otras vertientes del pensamiento (particularmente el psicoanálisis), realiza las críticas pertinentes al clásico (sobre todo al texto de Marx de *La ideología alemana*), pero también a las propias contradicciones del filósofo francés.

La autora reconoce que a partir de los años setenta algo ocurre en la concepción de Althusser sobre la ideología. Ello le obliga a rastrear la genealogía de dicho concepto en la obra del filósofo francés. Comien-

40 Entrevista con Mariflor Aguilar el 19 de junio de 2014. Durante dicho encuentro Aguilar señala que pertenecía a un grupo de estudiantes ávidos de marxismo (como Luis Salazar y Corina Yturbe), que aprenden con Pereyra la lectura de Althusser, pero que también tienen contacto con Bolívar Echeverría con el que estudian extra académicamente semiología. Aguilar señala que Echeverría opta por la teoría crítica y aunque conoce el estructuralismo, no sigue este giro dentro del marxismo. Con respecto a la relación con otros intelectuales señala que con Híjar y González Rojo no existe relación. A Cesáreo Morales lo conocería posteriormente. A Raúl Olmedo se le critica por ser ortodoxamente althusseriano. Para finales de los años ochenta habla de una verdadera “purga” del pensamiento francés y del marxista en las universidades.

za ubicando los textos del periodo 62-65 publicados en *La revolución teórica de Marx*: uno a uno va desmenuzando la perspectiva implícita y explícita a propósito del tema de la ideología. Detecta en 1964 una superación de la dicotomía entre ciencia e ideología que se había proyectado en sus primeros textos. El error de Althusser era el de hacer equiparables dos nociones que responden a dimensiones distintas e inconmensurables: “Esto lo hunde en una gran confusión que ocasiona su autocrítica posterior en la cual se acusa a sí mismo de teoricista por reducir la ideología al error, por reducir el complejo de relaciones sociales ideológicas a la contraparte de la ciencia”.⁴¹ El paso fundamental que da Althusser, para la filósofa mexicana, se encuentra en el desarrollo de una teoría de la ideología que elude el construir oposiciones y justamente en ello se juega la posibilidad de que la teoría de la ideología se quite el resabio idealista de la búsqueda de “la verdad” y de paso a la consideración de la materialidad que ella supondrá en adelante.

Así, en el último capítulo de su libro logra avanzar en discernir los aportes y las limitaciones del concepto de ideología que se encuentra en el texto de “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. Para la autora la concepción que Althusser nos entrega tiene dos almas, una propiamente filosófica que tiene deuda con el psicoanálisis lacaniano y freudiano y una “científica” que responde a la apropiación y resignificación de la obra de Gramsci. La filósofa mexicana analiza lo que consideran son “V Tesis”, cuatro de ellas tienen que ver específicamente con la concepción filosófica y una con la científica. Las cuatro primeras son: la ideología no tiene historia, la ideología es una relación imaginaria con sus condiciones de existencia, la ideología tiene una existencia material y la ideología interpela y constituye al sujeto. La última tesis que tiene que ver con la dimensión científica (que sería deudora de Gramsci) es aquella que refiere al “aparato ideológico” en su versión estatal, es decir, la materialidad práctica o en las prácticas diversas de lo ideológico.

Aunque estos elementos están presentes en otros autores, la autora confronta, particularmente en las tesis “filosóficas” contra las increpaciones que han hecho Rancière y Sánchez Vázquez, particularmente en lo que respecta a la ausencia de las “ideologías de clase” que estos señalan. Así en el desarrollo de las cuatro tesis la autora señala las dimensiones novedosas, además de la inexistencia de la contraposición con la ciencia: es decir el carácter histórico de la ideología, proclamada en la tesis “la ideología no tiene historia”, sino que tiene efectos específicos a través de la historia. No hay tiempo lineal en la ideología, sino formas específicas y diversas materializadas en las prácticas, sean de las clases o de otro tipo. Esa materialización

41 Aguilar, Mariflor. *Teoría de la ideología*. México, UNAM, 1984, p. 48.

es la que procede no de una “falsa conciencia” o de un engaño por parte de las clases dominantes sobre las dominadas, sino que la ideología es concebida como necesaria en tanto que se define como una relación imaginaria entre los sujetos y sus condiciones de existencia. No es que esas condiciones se encuentren cubiertas o mistificadas, es que el sujeto imagina tener una relación con esas condiciones independientemente de ellas, de las condiciones. Lo imaginario definido desde el psicoanálisis no es entonces coyuntural ni propio de la sociedad burguesa, no es un engaño ni una treta, sino una condición estructural, discursiva, que significa los diversos actos. Todo ello permite, de nuevo en contraposición a las críticas de Sánchez Vázquez y Rancière, plantear: “Que una ideología sea dominada no significa que sea idéntica a la ideología dominante; ésta es constituida como tal en la lucha que debe librar contra las ideologías a las que debe dominar”⁴². Lo que la autora quiere destacar constantemente es lo irreductible del concepto de ideología de Althusser al binomio clasista entre “burgués y proletario”. El orden discursivo en el que se ubica Althusser sale de aquella simbolización y se para sobre una concepción estructurante de los discursos y sus distintos registros (el imaginario y el simbólico) provenientes de la teoría psicoanalítica de Lacan. Las dos tesis últimas de este bloque de cuatro refieren tanto a la interpelación como a la dimensión práctica-material de la ideología. En ella se destaca como el conjunto de discursos que estructural el orden imaginario constituyen al individuo en sujeto, es decir, que éste no se encuentra pre-constituido. No hay un “yo” individual cimentado, sino que ese “yo” se constituye a partir de la ideología. Con ello se realiza una radical crítica a toda filosofía de la conciencia que parte de la noción de un sujeto pre-constituido y unitario. La ideología cohesiona al sujeto desgarrado y lo presente como individuo y lo hace también con los distintos individuos: esa es la función necesaria e ineludible de la ideología. A diferencia de otras versiones optimistas del marxismo, el de Althusser reconoce la inviabilidad de echar por tierra toda ideología, a la que se suele considerar generalmente una “falsa conciencia” sustituida por una “conciencia plena”. Como puede ver Althusser se sirve del psicoanálisis para continuar la lucha contra las ilusiones del humanismo.

Finalmente la última tesis de Aguilar tiene que ver con la dimensión científica de la ideología. No se trata de las tesis de una “teoría general”, sino de la forma específica en que ella se presenta, juega una función y se reproduce. La tesis se formula como “la ideología existe siempre en el seno de un aparato” y en ella expone el lugar de la ideología en el conjunto de la reproducción. Marx habría atendido al momento de la producción, pero habría descuidado el momento de la reproducción, que sería pro-

⁴² *Ibid*, p. 69.

piamente el de la reproducción de la fuerza de trabajo en su totalidad (no sólo con respecto al consumo inmediato) y sería ahí donde la ideología intervendría. A partir de esas nociones se formula que la ideología sólo existe en forma material, es decir, a través de prácticas que permiten la producción/reproducción de los sujetos (que son interpelados por distintos órdenes discursivos). Dichas prácticas materiales que cristalizan la ideología están cargadas de ciertos rituales que permiten dar coherencia a las prácticas. Los aparatos ideológicos son entonces los mecanismos mediante los cuales se organizan, se estructuran y se regulan las diversas prácticas reproductivas. No hay ideología sin materialización y no hay materialización sin aparatos. La pregunta que se realiza implícitamente en su argumentación es el por qué nombrarlo “de Estado” como lo hace Althusser. Hasta antes la argumentación tenía un sentido muy específico en la relación entre la noción de aparato y la de ideología. Sin embargo la aparición del término Estado le permite plantear un momento productivo de la obra de Althusser:

si pensamos al Estado en su sentido absolutamente amplio (es decir, no sólo cubriendo toda la sociedad sino estructurado -no manipulando- las fuerzas sociales antihegemónicas) y si pensamos normatividades posibles diferentes de las arbitrarias e impositivas de clase, cabe perfectamente la posibilidad de pensar las organizaciones (o desorganizaciones) anticapitalistas o revolucionarias como aparatos ideológicos del Estado, con las ventajas teóricas que esto implica, a saber, poder pensar -para desarrollar- los mecanismos de interpelación y constitución de sujetos transformadores⁴³

Esta es una gran intuición de la autora, que quizá tenga que ver con las críticas que Pereyra lanzaba a la concepción de Estado que Althusser sostenía, y no sólo él, René Zavaleta por ejemplo criticaba al francés que considerada al Partido bolchevique de Lenin un “Aparato Ideológico de Estado”. El punto esencial es justamente que no hay un aparato de aparatos, llamado Estado, sino que el conjunto de los efectos de los aparatos ideológicos (la universidad o la familia son formas materializadas del aparato ideológico) es eso que llamamos Estado. En donde ninguno queda fuera ni más allá de él, se trata de una cierta inmanencia, imposibilidad de exterioridad. Todos estamos estructurados por esos efectos propiciados por los aparatos: eso es justamente el Estado.

A diferencia de Yturbe y Salazar, Aguilar mantiene una posición alejada del liberalismo, muy cercana al zapatismo, expresada en su última

43 *Ibid*, p. 85.

publicación titulada *Resistir es construir: movildades y pertenencias*⁴⁴, expresión de un momento teórico posterior del que nos ocupamos aquí.

Una nueva coyuntura

Distanciándonos de la productiva hipótesis de Cesáreo Morales sobre el “althusserianismo” y su ciclo, terminado según él con la publicación de Ciencia y revolución de Sánchez Vázquez, sostenemos que el cierre de la coyuntura filosófica de la que hablamos se cierra en realidad con la respuesta de González Rojo al autor de *Filosofía de la praxis*. Existe otra coyuntura teórica y política que inicia con la intervención de Fernanda Navarro. Pero esa coyuntura no es exclusiva para México, sino que es mundial y se continúa con la edición de los escritos en Francia y en España (sobre todo), la publicación de las memorias y de un par de biografías y llega hasta nuestros días: expresión de un espíritu movilizad y combatiente de renovación de esa manera de pensar que es el signo Althusser.

En el caso de México, además del texto de Morales es bueno señalar un par más que no podemos analizar, pero que hacen balances parciales, a título personal o ideológico de aquella coyuntura inicia en los años sesenta y que culmina a mediados de los años ochenta: el texto de Santiago Ramírez que desde la Facultad de Ciencias de la UNAM impulsa una crítica althusseriana y que realiza una exposición sucinta de su experiencia.⁴⁵ Del lado de la crítica más ideológica y teórica se encuentra la curiosa intervención de las filósofas cubanas Zaira Rodríguez y su alumna María del Pilar Díaz, decimos curiosa por el énfasis de crítica a los “althusserianos mexicanos” y lo incisivas que se mostraban para desentrañar el fenómeno Althusser en México⁴⁶. Temas estos que aún quedan por desentrañar en la potencia imaginativa de una generación que alentó caminos y sendas hasta entonces impensables, desconocidas y muchas veces, sin salida.

44 Aguilar, Mariflor. *Resistir es construir: movildades y pertenencias*. México, Juan Pablos, 2013.

45 Ramírez, Santiago. “Althusser en México”. Guillermo González Rivera y Félix Cadena (comps.). *Sociología de la educación: corrientes contemporáneas*. México, CEE, 1981.

46 Rodríguez Ugidos, Zaira. *Filosofía, ciencia y valor*. La Habana, Ciencias Sociales, 1984 y Díaz Castañón, María y Ayús Reyes, Ramfis. “México 60: ¿por qué Althusser?”. Islas. La Habana, N° 101, 1992, pp. 47-68.

ENRIQUE GONZÁLEZ ROJO: TRABAJO INTELECTUAL Y REVOLUCIÓN ARTICULADA (1972-1981)

Víctor Hugo Pacheco Chávez

Se puede decir que nunca he abandonado el interés por la política. La política de izquierda. Soy un político de izquierda radical. No he podido dejar de serlo nunca. He tenido cambios, me he vuelto más tolerante. Creo que mi visión de la política se ha ampliado, pero la preocupación política, entendiéndolo por ello el deseo de mejoramiento de nuestra especie humana en general y de los mexicanos en particular, nunca me ha abandonado. Eso también es un elemento muy importante en mi biografía.

Enrique González Rojo. *La Jornada*, 12/05/2011

Es interesante observar cómo en el sugerente ensayo de Cesáreo Morales sobre el althusserianismo en México la única mención que le merece un autor como Enrique González Rojo es la de señalar que las confusiones en relación a la obra de Althusser se pueden ejemplificar con el antialthusserianismo que se propició en la década de los setentas y específicamente en la figura de González Rojo, que era antialthusseriano en 1966, althusseriano en 1971 y postalthusseriano en 1974.¹ De ahí en adelante no aparece otra mención a González Rojo, como si por ello, podemos deducir, no mereciera mayor atención. Sin embargo, nos parece que González Rojo fue uno de los autores más prolíficos del marxismo en México y fue uno de los personajes que intentó de ir contra y más allá de Althusser. La influencia de González Rojo siempre fue muy limitada y estuvo relacionada con la historia del espartaquismo mexicano², lugar desde el cual trató de desarrollar y desplegar su pensamiento filosófico-político.

González Rojo fue siempre un autor marginal, manteniendo su militancia en pequeños grupos radicales que transitaban del marxismo hacia la autogestión, pero que desplegaron toda una reflexión propia. La originalidad de sus escritos no está en relación directa con las nece-

1 Morales, Cesáreo, "El althusserianismo en México". *Dialéctica*. N° 14-15, año VIII, 1984, p. 117.

2 Hace falta una nueva revisión sobre la historia de los grupos *espartaquistas mexicanos* que se desarrollaron entre 1960 y 1980. Hay un texto de Paulina Fernández de 1978 precisamente titulado *El espartaquismo en México*, en el cual se puede notar un intento de los propios espartaquistas de hacer su propia historia. Lamentablemente no hay otra obra que aborde el tema y muestre las complejas relaciones de estos grupos con los otros marxismos mexicanos

sidades y las discusiones que el marxismo mexicano estaba discutiendo. Podemos decir que eso que constituye la importancia de su pensamiento es a la vez su limitación. Es decir, mientras la izquierda comunista de esos años estaba discutiendo la cuestión de la reforma política y el movimiento radical está formando grupos guerrilleros, nuestro autor, mirando más allá del escenario político mexicano, discute temas que poco decían para la realidad del México del momento, como es el caso de su teoría sobre el trabajo intelectual, un tema que no va a parecer en las discusiones del marxismo mexicano hasta años recientes. Sin embargo esto no quiere decir que González Rojo no estuviese interviniendo políticamente sino que, en lugar de buscar el partido político que disputara el escenario electoral o el grupo vanguardista de la guerrilla, él está en la búsqueda de una nueva opción política. Su paso por el espartaquismo y después por agrupaciones de alcance nacional, como la Organización de Izquierda Revolucionaria-Línea de Masas (OIR-LM), deja ver su apuesta política.

Aunque González Rojo ha sido un autor prolífico que siempre ha combinado su reflexión y participación política con la producción literaria, especialmente la poesía, aquí queremos centrarnos específicamente en el González Rojo comunista, el filósofo marxista, y en su influencia althusseriana. Creemos que podemos dividir la actividad teórico-política de González Rojo en los siguientes períodos: 1) de 1956 a 1960, donde participa de la política del Partido Comunista Mexicano (PCM), 2) de 1961 a 1982, en donde su actividad teórico-política está enfocada a las discusiones del espartaquismo mexicano, periodo que está marcado por sus lecturas de la obra de Althusser, 3) de 1984 a 1990, en donde participó en la Organización Revolucionaria Independiente-Línea de Masas y los primeros años del Partido de la Revolución Democrática (PRD), momento que podemos caracterizar ante todo como su acercamiento al maoísmo. De 1990 en adelante, siendo militante sin partido, su producción se enfocó sobre todo a aspectos de la cultura política, criticando la biografía-política de Octavio Paz. También es el momento de cierre de uno de sus temas que permanecieron como un proyecto siempre postergado la fundamentación de una teoría sobre la ontología materialista, trabajo realizado años después en su libro *En marcha hacia una teoría de la concreción*.

El presente trabajo aborda la relación de la producción teórica de González Rojo con su influencia y su distanciamiento de la teoría althusseriana en el periodo de 1972 a 1981. Cabe señalar que este trabajo debería cerrarse en realidad con el texto de *Epistemología y Socialismo*, pero

me parece que la densidad de la discusión de ese trabajo, que fue una extensa réplica a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, merece un estudio en sí mismo.

Algunos datos necesarios sobre Enrique González Rojo

Enrique González Rojo nació el 5 de octubre de 1928 en el seno de una de las familias pertenecientes a los grupos culturales e intelectuales de México, donde el legado del nombre ha permitido la continuidad de una tradición intelectual que se ha plasmado en las tres generaciones de literatos excepcionales. Sin embargo, aquí nos queremos acercar al tercer Enrique: el militante comunista.

Voraz lector desde la adolescencia, conoció el marxismo a partir de las obras que del tema formaban parte de la biblioteca familiar. Pero no fue hasta 1953 que el impacto que tuvieron en él los cursos del prestigioso profesor y militante comunista Eli de Gortari, con quien profundizó en el estudio del texto de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, hizo que se inclinara por la filosofía marxista. Tres años después en 1956 se incorporó al PCM. A partir de este año combinó su trabajo docente con la militancia política.

En la década de los cincuenta impartió cursos de literatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 1957 se incorporó a los cursos de Escuela Nacional Preparatoria, plantel 5; de 1959 a 1962 dio clases en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo en el Estado de Morelia, de 1962 a 1969 impartió cursos de *El Capital* en la materia de Economía III, en la Universidad Autónoma de Chapingo,³ a partir de 1971 se incorporó al Colegio de Ciencias y Humanidades donde ejerció el cargo de Coordinador del área del método histórico-social del Plantel Vallejo e implementó una visión althusseriana de la *Teoría de la Historia*. Producto de este proyecto fue su libro *Teoría científica de la Historia*, que fue escrito entre 1974-1975 y publicado en 1977 y del cual nos explica de la siguiente manera su organización:

La estructura de este libro no es, sin embargo, arbitraria. No hemos querido emplear, en la exposición de estas páginas, el método histórico -que frecuentemente deviene historicista- consistente en ir, desde el principio, de la prehistoria de una ciencia a la historia de la misma. Más que ir del pasado de la ciencia al presente de la misma, con el objeto de iluminar el ámbito teórico de ésta, hemos preferido invertir las cosas: ir del presente de la ciencia al pretérito de ella para esclarecer el significado, la trascendencia y la repercusión de esta última

3 González Rojo, Enrique, *La comedia del Yo (páginas autobiográficas)*. Inédito. México, 2011, p. 138-140.

en el presente de la ciencia (en nuestro caso: del materialismo histórico). Este es el motivo por el cual, hecha la salvedad de los dos primeros capítulos que funcionan como introducciones al tema, la interpretación materialista de la historia se expone antes, en el capítulo tercero, que la breve reseña histórica de sus antecedentes, que aparecen en el capítulo cuarto. En nuestro opúsculo Para leer a Althusser decíamos, en relación con esto, que para responder a la pregunta ¿Qué le debe Marx a Hegel?, es preciso saber ya quién es Marx, cuál su aportación, su ciencia, su filosofía. Pero no hemos deseado emplear solamente el método estructural -iniciar el análisis de la ciencia de la historia, de su todo orgánico para después y sólo después examinar sus antecedentes- sino también, una vez que se ha hecho lo anterior, echar mano del método histórico, para lo cual hemos redactado unas 'Conclusiones' de la obra, desde luego insuficientes, que no son otra cosa que el remate histórico-conceptual de la 'Breve reseña'. Es importante destacar que entre el tercer capítulo ('El materialismo histórico como ciencia de la historia') y el último (las 'Conclusiones') hay, más que una diferencia de contenido, una diferencia de forma. En el capítulo tercero se pretende exponer la estructura definitoria del materialismo histórico, sus conceptos básicos, su cuerpo doctrinario esencial. En las 'Conclusiones' se intenta exponer, en cambio, qué le debe la teoría científica de la historia a su prehistoria ideológica. El hilo conductor que vincula el tercero y cuarto capítulos es, por consiguiente, el método estructural, porque se parte de la ciencia constituida para entender el proceso histórico que le sirvió de antecedente. En nuestro escrito Para leer a Althusser decíamos, por eso: 'El marxismo debe diferenciarse del hegelianismo para constituirse. Pero una vez constituido, debe volver a Hegel para examinar su significación histórica, su llevar la filosofía (aún idealista) a los bordes de la filosofía'. El hilo conductor que, en cambio, relaciona el cuarto y quinto capítulos es el método histórico porque parte del proceso histórico, desde Heródoto y Tucídides, que desemboca en la constitución de la nueva ciencia. Creemos que este 'ir y venir', esta síntesis del método estructural y el método histórico, pone en guardia contra las exageraciones de uno o de otro método, exageraciones que pueden conducirnos a las desviaciones ideológicas consabidas del estructuralismo y del historicismo.⁴

También en 1974 comenzó a dar clases en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa hasta que se jubiló como docente.

Al integrarse al PCM se incorporó la célula Carlos Marx⁵, la cual, a partir de 1957 impulsó una crítica al Partido por no permitir

4 González Rojo, Enrique. *Para Leer a Althusser*. México, Editorial Diógenes, 1974, p. 4.

5 La Célula Carlos Marx del Distrito Federal del PCM estaba integrada en 1958 por Eduardo Lizalde Chávez, Enrique González Rojo, Martín Espinoza Soto, Joaquín Sánchez McGregor, José Revueltas, Carlos Felix Lugo, Graciela P. de González Rojo, Rosa

la lucha de tendencias a la vez que cuestionaba su impacto dentro de las luchas revolucionarias de ese tiempo, especialmente su actuación en el movimiento ferrocarrilero de 1959. Caracterizando con ello al PCM como un partido que no tenía “realidad histórica”, continuando la tesis desarrollada por José Revueltas.⁶ Dicha discusión tuvo como consecuencia que en 1960 se salieran del Partido los miembros de las células Carlos Marx, Federico Engels y Julio Curie para integrarse al Partido Obrero Campesino Mexicano, donde militaba otra emblemática figura del comunismo mexicano, Valentín Campa. Esta alianza fue muy breve; a fines de 1960 se creó la Liga Leninista Espartaco, la cual sufrió dos escisiones importantes, la primera de las cuales fue la expulsión de su principal ideólogo José Revueltas en 1963. Esta discusión se plasmó en el libro colectivo titulado *¿Así se forma la cabeza del proletariado?* (Reseña de una lucha interna). Después de un año se escinde el grupo que dirigía González Rojo y por un momento ambos grupos firman como Liga Leninista Espartaco y van a formar para 1965 la Asociación Revolucionaria Espartaco (ARE) junto al grupo que dirigían Santiago González y Guillermo Rousset, quienes a su vez se había escindido del Partido Revolucionario Proletario. Para este momento las tesis de González Rojo apuntan a que las diversas organizaciones marxistas dejen de actuar como pequeños partidos y se replantee la cuestión de la construcción del Partido Revolucionario. La ARE se va a dividir nuevamente en 1965, esta nueva escisión se debió a la pugna que estaban arrastrando desde sus inicios en cuanto a las tareas y los métodos a seguir. Paulina Fernández Christlieb anota en su libro *El espartaquismo en México* que según lo asentado en el documento *Materiales de discusión presentados por el presidium del Congreso Extraordinario de la AREPM*, de noviembre de 1965, las posiciones eran las siguientes:

La corriente minoritaria escindida, encabezada por EGR [Enrique González Rojo] y SG [Santiago González], ambos miembros de lo que fuera la CP de la ARE, sostenía que la crisis de nuestro organismo se debía, fundamentalmente, al ‘practicismo’ en que se había caído, resultante del abandono de las tesis del ESPARTAQUISMO, por parte de los órganos de dirección. La corriente mayoritaria, encarnada en los representantes de la base del organismo, sostuvo

Ma. Phillips de Lizalde, Rubén Anaya Sarmiento y Luis Lizalde Chávez. Véase Archivo CEMOS, Fondo PCM, Caja 32, clave 29, exp. 11.

6 La maduración de las tesis de Revueltas se encuentra plasmada en el libro que editó en 1962 la Liga Leninista Espartaco *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, y que hoy se puede consultar en las diversas reimpressiones de las *Obras Completas* del autor que ha realizado la editorial ERA.

*y sostiene que el error fundamental se localiza en la falta de cohesión en torno a principios y concretamente, en torno a un PROGRAMA NACIONAL.*⁷

Luego de esta experiencia formó en 1965 el grupo Espartaquismo Integral. Y en 1978 el grupo Espartaquismo Integral Revolución Articulada (EIRA), del cual daba una caracterización en una carta titulada “Ensayo sobre la cabeza tuerta del Proletariado (a propósito del Espartaquismo)”, dirigida al director de la revista Nexos, como réplica a la manera en que Humberto Masacchio se había expresado de él:

*Este grupo sostiene principios fundamentales: 1o. la convicción de que, dada la irrealidad histórica del partido en México, la tarea política preeminente consiste -sigue existiendo- en coadyunar a su aparición en la política nacional. A esto responde el 2o. la conciencia de que el socialismo no se reduce a la realización de una mera ‘revolución económica’ que destruya la propiedad privada de los medios de producción y deje en pie y reproduzca otras desigualdades y contradicciones. Pugnamos, en consecuencia, por un proceso que articule a la revolución económica las revoluciones cultural, sexual y antiautoritaria. A esto responde la RA [Revolución Articulada].*⁸

Este grupo EIRA permaneció hasta 1982 momento en el cual grupos provenientes del autonomismo, del anarquismo, del maoísmo, del luxemburguismo, del espartaquismo, etc., fundan la OIR-LM. Desde su fundación esta organización “reivindicó el desarrollo de la lucha de clases, la democracia proletaria, las organizaciones autónomas de base, así como una ‘línea de masas’, reivindicando las demandas más sentidas de las bases”⁹.

Quizá en otro momento podamos valorar la impronta pro-china de González Rojo, que permitirá su alianza un tanto tardía con el maoísmo de los años ochenta, a la vez que avanzar en su participación política después del periodo que estamos abordando, la cual cabe decirlo fue disminuyendo en términos de participación directa, tal vez debido a la edad pero nunca por motivos de renuncia ideológica y política.¹⁰

7 Fernández Christlieb, Paulina. *El espartaquismo en México*. México, Ediciones El Caballito, 1978, p. 118.

8 González Rojo, Enrique, “Ensayo sobre la cabeza tuerta del Proletariado (a propósito del Espartaquismo)”.

9 Sánchez Díaz, Sergio. *El “nuevo” revisionismo en el sindicalismo de “izquierda” en México entre 1982 y 1988*. México, CIESAS, 1990.

10 En fechas recientes todavía se le veía marchando exigiendo el esclarecimiento, la justicia y la aparición con vida de la trágica desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa, con su habitual figura que bien plasmó Luis Hernández Navarro en un artículo de La

El despertar del sueño dogmático

La importancia que el propio González Rojo le da a su texto *Para Leer a Althusser*, el cual fue uno de los primeros trabajos elaborados en México que se encargaron de discutir y sintetizar las tesis filosóficas del marxista francés, se puede notar en estas líneas que escribe en su autobiografía:

Si su historia poética se inicia en realidad con el libro Para deletrear el infinito, publicado en 1972¹¹ (y todo lo que escribió antes, incluyendo los poemas poeticistas, puede considerarse como su prehistoria lírica), su historia filosófica comienza con un pequeño texto intitulado Para Leer a Althusser, publicado el mismo año (y todo lo que igualmente redactó con anterioridad puede ser considerado como su prehistoria filosófica).¹²

Cuando González Rojo se acerca al pensamiento de Althusser, es un autor que ya ha incursionado y elaborado una visión sobre Karl Marx y el marxismo, aunque sean pocos los textos anteriores a la década de los sesenta que escribió al respecto. González Rojo dice que él supo de Althusser a través de la revista francesa *La Pensée*. Quizá ese fue el motivo por el cual lo invitaron a participar en la presentación que se realizó del libro *Pour Marx* (1965), que tradujo Marta Harnecker¹³ en 1967 bajo el título de *La revolución teórica de Marx* y publicado por Siglo XXI Editores. La presentación se realizó en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM; aunque no se tiene registro de las participaciones de este evento, González Rojo llega a mencionar que este acercamiento a la obra de Althusser se puede considerar una “lectura ciega” del trabajo del marxista francés.¹⁴ Un segundo acercamiento a la obra de Althusser por

Jornada titulado “Para deletrear a Enrique González Rojo”: “Su atuendo es siempre el mismo, así hable frente a un grupo de obreros, explique su concepción del partido político de izquierda a una comunidad rural o lea uno de sus poemas en un encuentro de intelectuales. Así sea en el calor desbordante de la selva chiapaneca, que en el frío invierno zacatecano o en el caprichoso clima de la jungla de asfalto capitalina, viste de traje, corbata y chaleco”. Véase Hernández Navarro, Luis, “Para deletrear a Enrique González Rojo”. *La Jornada*. 29 de septiembre de 2009.

11 En realidad el texto de *Para Leer a Althusser* se publicó en 1974 por la Editorial Diógenes.

12 González Rojo, Enrique. *Para leer a Althusser*. op. cit., p. 227.

13 Vale la pena recordar lo señalado por Marcelo Starcenbaum, en cuanto a que no se debe olvidar que la traducción de Althusser de Marta Harnecker fue simultánea a las traducciones que realizaron los miembros de Pasado y Presente en Argentina. Véase, Starcenbaum, Marcelo. “El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de Pasado y Presente (1965-1983)”. *Izquierdas*. N° 11, diciembre 2011, p. 11, nota 5.

14 González Rojo, Enrique. *Para leer a Althusser*. op. cit., p. 7.

parte de González Rojo fue el evento que se realizó en la Librería Universitaria en el marco del ciclo de conferencias titulado “Los marxistas”, coordinado por Abelardo Villegas.

González Rojo, al señalar que Althusser “despertó del sueño dogmático” a toda una generación, pone de relieve la manera en que la teoría del marxista francés se presentó como un intento de renovación del marxismo, cuyo aspecto de mayor impacto fue el pretender reexaminar los fundamentos del mismo. Para Althusser esta tarea era necesaria debido a que para él, el problema no sólo era el dogmatismo y revisionismo de varias corrientes marxistas, sino incluso que estos equívocos se debían a que ni siquiera Karl Marx y Fredrerich Engels pudieron clarificar bien cuáles eran dichos fundamentos.

Uno de los aspectos relevantes de la teoría althusseriana será el de la relación entre ciencia, filosofía e ideología, bajo la cual el marxista francés intervendrá con una tesis que le valió la crítica de varios marxismos que se pretendieron críticos al marxismo soviético, a saber “el marxismo no es un humanismo”, frase bajo la cual se estableció un programa de investigación para sustentar la científicidad del marxismo. Este punto es sintetizado por González Rojo del siguiente modo:

La escuela althusseriana no utiliza el término ideología en sentido peyorativo. La ideología es una representación fáctica, necesaria, imprescindible. Aún más: es la materia prima de la ciencia, elemento sin el cual ésta no podría desenvolverse. La relación, por otro lado, entre la ciencia y la ideología no es de inversión: la ciencia no es la ideología invertida o al revés. La ciencia tampoco supera la ideología, en el sentido hegeliano de la aufhebung. La ciencia aniquila la ideología, no conservando de ella sino el objeto indicado por la ideología y transformando en conocimiento por los medios de producción de aquella. La filosofía (el materialismo dialéctico) como teoría general de la ciencia o “teoría de la producción de conocimientos”, no sólo tiene como función la de proteger a la ciencia de no caer en la ideología, siendo algo así como su ángel custodio, sino, de manera más precisa, tiene como objeto la científicidad de las ciencias, el movimiento productor de conocimientos a partir de ideologías.¹⁵

La problemática de la científicidad del marxismo implicaba establecer la génesis de la teoría marxista, que para Althusser no se podía establecer como una inversión de la teoría hegeliana, ni como una historia de las ideas, sino de la manera peculiar: como una ruptura radical con la filosofía de su tiempo. El establecimiento que se propuso fue una especie de genealogía en la cual la historicidad de las prácticas (lo que González Rojo señalará como la preeminencia cronológica del materia-

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

lismo histórico) harán irrumpir en la escena el nuevo modo de filosofar el materialismo dialéctico (la preeminencia lógica de la ciencia marxista, para González Rojo). Esto que plantea de esta manera González Rojo¹⁶ es todo el tema del primer capítulo del libro de Althusser y Balibar Para leer *El Capital*, donde Althusser argumenta la manera sintomática en la cual Marx ofrece una lectura del capitalismo, y la parte medular de *La revolución teórica de Marx*, como programa de investigación que se pensaba como un intento de deshegelianizar a Marx.

Aun con todo lo anterior para González Rojo la teoría del corte epistemológico debe de llevarse a otros lugares de los tematizados por Althusser. Estos lugares son los de la diferenciación entre la prehistoria de la filosofía y la historia de la filosofía. Esta distinción se constituyó como la articulación de distintas prácticas filosóficas, en las cuales dentro de la prehistoria de la filosofía tenemos tres etapas vinculadas al marxismo, a saber la prehistoria, la co-historia y la post-historia. Para González Rojo aclarar este punto es importante porque indica la relación en que la práctica filosófica ha dejado de ser una ideología y ha pasado a ser plenamente una filosofía o ciencia. El distingo no es cronológico sino lógico y está relacionado con el estatuto de científicidad del marxismo.

González Rojo señala desde el principio de su libro *Para Leer a Althusser* que el aspecto verdaderamente revolucionario de Althusser estriba en ofrecer una epistemología marxista, pero justo en este punto es también en donde él mismo se separa del filósofo francés, debido a que para el marxista mexicano el marxismo no solo es una epistemología, sino también una ontología. Para González Rojo, Althusser “se ha detenido en las puertas de la nueva ontología sin atreverse a dar un paso, temeroso quizás de que pudiera ser, por metafísico, falso”.¹⁷ En este sentido, González Rojo ve que en la teoría de Althusser para 1974 no podía ofrecer una nueva reconfiguración de la ontología. Si bien, para nuestro autor esta es una perspectiva que debía desarrollarse de una manera más amplia, apunta que el marxismo antes de Althusser había mantenido una ontología idealista que derivaba de la teoría de la inversión de los principios hegelianos, cuestión que se reformulara a través de la consideración de una ontología de las prácticas:

La nueva teoría ya no puede ser, como la teoría clásica del conocimiento, una teoría de las condiciones formales atemporales del conocimiento, del cogito (Descartes, Husserl), de las formas a priori del espíritu humano (Kant) ni del saber absoluto (Hegel). La nueva teoría sólo puede ser una teoría de

16 *Ibid.*, pp. 9-40

17 *Ibid.*, p. 131.

*la historia de la producción de los conocimientos, es decir, una teoría de las condiciones reales (materiales y sociales por una parte, internas a la práctica científica por la otra) del proceso de producción. Además la nueva teoría cambia conceptualmente el problema tradicional de la ‘teoría del conocimiento’: en lugar de plantear la cuestión de las garantías del conocimiento, plantea la cuestión del mecanismo de la producción de conocimientos en tanto que conocimientos.*¹⁸

Para González Rojo el establecimiento de una nueva epistemología forzosamente conlleva el establecimiento de una nueva ontología, al modo de una “circulación productiva”. El tema de la ontología es un tema que para González Rojo no puede abandonarse tan fácilmente. Y aunque en *Para leer a Althusser* deja pendiente el tema sobre una nueva concepción ontológica la idea no desapareció y será llevada a cabo, tardíamente en 2014, en el texto *En marcha hacia una filosofía de la concreción*.

La revolución articulada

“¿Por dónde empezar?”, artículo de González Rojo que data de 1965, puede considerarse como el acta fundacional del Espartaquismo Integral. En dicho artículo se plantea claramente que la lucha estaba enfocada no sólo a terminar con la irrealidad del partido sino, también, para dar la lucha por la creación de un verdadero partido proletario. Para esto último era necesaria una mirada integral a la política nacional, es decir, en este periodo, de 1965 a 1976, era indispensable la pregunta por el tipo de revolución que se necesita. En este sentido, a partir de 1976, y aun manteniendo las tesis del espartaquismo integral observa que lo que hacía falta era pugnar por la articulación revolucionaria de todas las prácticas, comienza a elaborar sus tesis de la revolución articulada.¹⁹ Dos son los libros de esta etapa en los cuales centra su atención al aspecto: *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual* (1977) y *La Revolución proletario-intelectual* (1981).²⁰ Como se puede apreciar por los títulos de ambos trabajos, una parte medular de la discusión de González Rojo trata sobre la caracterización de la sociedad contemporánea y las tácticas de lucha. Nuestro autor observa que el desarrollo de la sociedad contemporánea pone como un elemento central de la discusión el trabajo

¹⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹ González Rojo, Enrique. *Obra filosófica-política. Los trabajadores manuales y el partido*. T. I, México, Edomés, 1986, pp. 23-24.

²⁰ Varios de los artículos que González Rojo escribió en este periodo fueron compilados en sus seis tomos de su *Obra filosófica-política*, en donde los editores tuvieron el cuidado de consignar las fechas y los lugares de publicación, cuestión que permite ubicar la evolución conceptual que estamos desarrollando.

intelectual, en dos aspectos. Por un lado, el desarrollo del capitalismo y del socialismo ha introducido nuevas formas de trabajo que, desde su perspectiva, sin anular el trabajo manual, se han vuelto hegemónicas en el ámbito productivo. Por otro lado, la capa intelectual se ha separado y se presenta como una nueva clase dentro de la estructuración social. Esta problemática del trabajo intelectual está lejos de las discusiones que desde el obrerismo italiano apuntarán a la crisis del trabajo industrial y la reformulación del obrero masa al obrero social, que partirán de los análisis de Mario Tronti en su famoso libro *Obreros y capital* de 1961 y que continuarán en los trabajos que se presenten en autores como Toni Negri.²¹ González Rojo está fuera de estas discusiones. Para nuestro autor esta discusión sobre la clase intelectual tiene más relación con cierta tradición anarquista, a la cual siempre tuvo como un interlocutor fuerte. Es en estas fechas en donde González Rojo comienza a discutir la necesidad de emprender los acercamientos necesarios de lo que considerará las dos tradiciones revolucionarias que están hermanadas en su lucha contra una sociedad alternativa el marxismo y el anarquismo.²² Por ello, no es casualidad que en el prólogo a la obra *La Revolución proletario intelectual*, señale que después de haber utilizado por primera vez el concepto de clase intelectual en sus textos *Hacia una teoría científica de la Historia de 1977*, sólo un autor como W. Machasjki, haya utilizado de manera similar a él la noción de clase intelectual.²³

González Rojo comienza su análisis refutando las teorías que hablan del crecimiento de la clase media. Para nuestro autor lo primero que se tenía que clarificar era que la clase media era en realidad una parte de la burguesía, que se podría considerar como burguesía en pequeño, pero no como un sector aparte de la misma sino como el estrato más bajo de la pequeña burguesía, aquellos sectores en peligro permanente de precarizarse o proletarizarse. González Rojo negará que dentro del capitalismo el sector técnico-funcional o los trabajadores intelectuales forme parte de la clase media, para él se ubicaran dentro de la clase trabajadora:

La clase media técnico-funcional, por ser la fuerza de trabajo intelectual, se incorpora al trabajo en general, ya sea formando parte del pro-

21 Negri, Toni. *Del obrero-masa al obrero social. Entrevista sobre el obrerismo*. España, Anagrama, 1980.

22 Véase su ensayo sobre “Divergencias y convergencias entre el anarquismo y el marxismo” (1978) y “Dos charlas sobre marxismo y anarquismo (1986), ambos publicados en González Rojo, Enrique. *Obra filosófica-política. Para una teoría de la revolución social y otros ensayos*. T. III, México, Edomés, 1986, p. 69-104.

23 González Rojo, Enrique. *La revolución proletario-intelectual*. México, Editorial Diógenes, 1981, p. 9.

*letariado en sentido estricto (los trabajadores intelectuales y manuales de la esfera productiva) o del proletariado en sentido amplio (los trabajadores intelectuales y manuales de la esfera de la circulación y los servicios).*²⁴

Para González Rojo la problemática técnico-funcional está poco trabajada en Marx, aunque desde su perspectiva ya se puede encontrar aunque de forma rudimentaria en *El Capital de Marx*.²⁵ Sin embargo, esta forma de trabajo técnico-funcional sigue sirviendo como forma de extracción de plusvalía. Lo que observará González Rojo es que en la fase del neocapitalismo, que ahora podemos calificar plenamente como despliegue neoliberal, el trabajador manual ha sido despojado de su desarrollo intelectual, ha sido reducido a gasto de trabajo puramente físico. Eso genera dos dinámicas claramente perceptibles en los países altamente desarrollados: “1) un volumen grande del trabajo manual simple tiende a hacerse más complejo, y 2) el trabajo intelectual se pone cada vez más al servicio de la burguesía, tanto en la esfera de la producción como en la de la circulación y los servicios”.²⁶

En este sentido, el trabajador manual sufrirá una doble explotación por el capital y por el trabajo técnico-funcional. Levantándose de esta manera una doble contradicción, primero como contradicción capital-trabajo, y luego como segunda contradicción técnico-funcional. La primera mediada por la propiedad privada y la segunda por la apropiación de los medios intelectuales de producción. El trabajador manual, como podemos, ver sufre un doble despojo. La articulación de estas dos contradicciones da como resultado para González Rojo la creación de una nueva clase, dominante frente a la clase manual, pero dominada frente a la clase burguesa por no poseer los medios materiales de producción. La utilidad de este concepto es explicada de la siguiente manera:

Estamos convencidos de que nuestro concepto de clase intelectual nos puede servir extraordinariamente para analizar [...] la noción de ‘clase media’. La mitología que existe al respecto, sin duda debe disiparse a partir de un análisis que disuelva la homologuización o ambigüedad con que se emplea habitualmente tal término. Nosotros pensamos, recuérdese, que, aunque bajo el concepto de ‘clase media’ se suele agrupar, junto con la fuerza de trabajo intelectual, al pequeño-burgués (capitalista), al pequeño-comerciante y al artesano (sectores definidos por el nexo que guardan con las relaciones sociales de producción), el grupo más importante de esa ‘clase media’ -importan-

24 González Rojo, Enrique. *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual*. México, Editorial Grijalbo, 1977, pp. 49-50.

25 *Ibid.*, p. 63.

26 *Ibid.*, p. 79.

*te no sólo numéricamente sino también económica y políticamente- es la clase intelectual. Clase que abarca no sólo la intelectualidad en transición (el estudiantado) sino al magisterio, los profesionalistas, los burócratas, etcétera.*²⁷

Como podemos apreciar Enrique González Rojo pone a discusión una problemática que estallará nuevamente a inicios del siglo XXI: el problema de cómo caracterizar a las clases medias y el problema de la restructuración del capital y los cambios dentro del proletariado.

El otro punto de la discusión que subyace a las tesis de González Rojo es el aspecto que está viendo tanto en los países desarrollados como en la situación que está viviendo la Unión Soviética, en el momento que él escribe,²⁸ y es aquella en donde la explotación y dominación del proletariado está en esa consolidada clase intelectual.

No es que, en la Unión Soviética, por haberse socializado los medios de producción, los medios de producción, los ‘estratos’ o ‘capas’ del trabajo

27 *Ibid.*, p. 79.

28 Es interesante notar como para González Rojo la consideración de la Unión Soviética irá más allá de considerarse en los marcos de un capitalismo de Estado, o un estado obrero deformado, o en la ambigüedad de un autor como Adolfo Sánchez Vázquez como “régimen de transición a al socialismo”. Para González Rojo aquello que muchos de los marxismos trataron de explicar cómo la peculiaridad del modo de producción en la Unión soviética no fue captado al no haber tenido en cuenta la problemática de la clase intelectual y las dinámicas de poder y explotación de plusvalía que esto conllevaba. González Rojo señalaba al respecto: “El MPI [Modo de Producción Intelectual] actúa mediante el capital social planificado, la remuneración salarial prefijada en el plan económico y la PSP [Plusvalía Social Planificada]. *El capital burocrático-estatal es el modo de ser y operar del MPI.* Es importante subrayar que no sólo en el seno de lo viejo se genera lo nuevo, sino que en el seno de lo nuevo se refuncionaliza lo viejo, hasta asumir otro carácter y operar de diversa manera. El MPI no es un régimen capitalista; pero si contiene en sus entrañas una nueva forma de capital: un capital que, al dejar de ser privado, al abandonar la propiedad individual o ‘colectiva’ de los medios *materiales* de producción, y el asumir en su lugar el carácter de capital burocrático-estatal, nos remite a la clase intelectual. Ya hemos dicho por qué: porque solo los dueños de los medios intelectuales de producción pueden formar parte de los propietarios en común de los medios materiales de la producción e integrarse a un sistema que es un *modo de producción intelectual*, en lo que a su naturaleza interior se refiere, y que puede asumir la modalidad de *intelectual imperialismo* si ha alcanzado como la URSS, el grado de desarrollo que le permita pasar a dicha etapa, en lo que alude a su política exterior” (véase González, Rojo, Enrique, *Obra filosófica-política. Para una teoría de la revolución social y otros ensayos.* op. cit., p. 83). Cabe señalar que la caracterización de la URSS también fue uno de los puntos a discusión que González Rojo vertió en su réplica a Adolfo Sánchez Vázquez en el libro *Epistemología y Socialismo.*

*intelectual y del trabajo manual tienden poco a poco a extinguirse. No hay tal cosa. Lo que sucede es al revés [...] una revolución económica sin una revolución cultural crea un nuevo régimen social: un régimen social en que la clase explotadora es la clase intelectual y la clase explotada la clase obrera manual.*²⁹

De esta manera, para González Rojo uno de los problemas fundamentales será el de abolir, en la medida de lo posible, la distinción entre trabajo manual y trabajo intelectual. Cabe apuntar que ésto que hemos explicado hasta aquí se puede denominar como un intento de superación del esquema biclasista del capitalismo hacia un esquema triclasiista o terciario.³⁰ en el cual la composición de la estructura de clases estaba ordenada por la clase burguesa, la clase intelectual o técnico-funcional y la clase del proletariado-manual. Esto queda claro en el artículo que apareció en la publicación del grupo EIRA, la revista *Revolución articulada*, en febrero de 1982, titulado “El internacionalismo proletario-manual”. Por ello, nos dirá que no basta con realizar una revolución económica, eso ya pasó en la Unión Soviética y, a su parecer, no evitó esa otra forma de dominación técnico-funcional. Se debe forzosamente tratar de emplear una revolución cultural también. Y, por supuesto, que aquí está pensando en el modelo chino. Pero, esta revolución cultural implicará a su vez observar nuevos fenómenos de jerarquización, dominio y control de la sociedad, cuestiones que incluyen la sexualidad, etc.; problemáticas que tienen sus propias lógicas, sus propias contradicciones y sus propios ritmos. Este es el fundamento de la revolución articulada. El total de revoluciones que está pensando nuestro autor son: económica, cultural, tecnológica de la fuerza de trabajo, sexual, educativa, antiautoritaria y científica.³¹ Pero advierte:

29 González Rojo, Enrique, *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual*. op. cit., p. 131.

30 La deuda con el anarquismo aquí se hace nuevamente presente. Ver el prefacio que le dedica al trabajo de una de sus alumnas en 1989, en donde señala la esta problemática fue señalada por Bakunin y desarrollada por autores como Machajski y Noam, Pellicani, Gouldner, Konrad, Szelenyi, entre otros. Ver González Rojo, Enrique. “Prefacio”. Isabel Jiménez. *La intelectualidad como clase social y la escuela como su matriz*, México, CESU-UNAM, 1989, pp. 8-9.

31 Algunas de estas prácticas revolucionarias el autor las desarrolló en trabajos posteriores al periodo que aquí hemos decidido trabajar. Sobre la revolución cultural escribí un

*La revolución articulada socialista tiene que tomar en cuenta que si bien todas las revoluciones mencionadas son importantes, la revolución económica y la revolución cultural son las mayormente decisivas. Las revoluciones tecnológicas de la fuerza de trabajo, sexual, educativa, antiautoritaria y científica, no serían posibles sin las revoluciones económica y cultural. Aún más, la revolución cultural misma no tendría posibilidad de realizarse sin una revolución económica. De esto puede deducirse que si bien las revoluciones que hemos mencionado, no vienen como consecuencia espontánea de la revolución económica, tampoco pueden darse sin ella. La revolución económica es, por consiguiente, la conditio sine qua non de esas revoluciones.*³²

Una de las diferencias significativas entre el texto de *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual* (de 1977) y el libro *La revolución proletario-intelectual* (1981), es que en este segundo libro González Rojo enfatiza de una manera más clara la relación que la revolución articulada tendría con la propuesta teórica de Althusser de las distintas prácticas. Por un lado la Teoría de las distintas clases se basa en la Teoría de las distintas prácticas en tres sentidos: 1) reconoce el carácter activo de la teoría, 2) la clarificación sobre la apropiación intelectual por el sector técnico-funcional y 3) que cada clase tiene sus propias estructuras, funciones, posiciones, etc.³³

Sin duda González Rojo es uno de los marxistas mexicanos que trataron de desarrollar las tesis de Althusser de una manera original y creativa, pero tratando de ver sus límites y desarrollando aquello que pudiera consolidar una teoría materialista del marxismo. Dentro de la tarea de hacer una relectura de la historia del marxismo en México González Rojo y el movimiento espartaquista deberán ser unos de los actores fundamentales para estudiar las peculiaridades de la izquierda en este país.

libro titulado *Génesis y estructura de la revolución cultural*, el cual pertenece al tomo V de la Obra filosófico-política. Sobre el tema de la revolución amorosa o sexual escribió dos artículos uno en 1976 y otro de 1983, los cuales fueron recogidos en el tomo VI de su *Obra filosófica política*, González. Una deriva sobre la revolución antiautoritaria fue publicada en 1984 y recuperada en el tomo III de la *Obra filosófico-política*.

32 González, Rojo, Enrique, *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual*. op. cit., p. 26.

33 González Rojo, Enrique, *La revolución proletario-intelectual*. op. cit., pp. 107-108.

POR UNA RECEPCIÓN IRREVERENTE DEL MATERIALISMO
ALEATORIO EN MÉXICO: ALTHUSSER, NAVARRO Y
EL MATERIALISMO DEL ENCUENTRO

Susana Draper

Al plantearnos la pregunta por la *recepción* de un filósofo como Louis Althusser en México emergen una serie de puntos problemáticos: ¿qué significa “recibir” las ideas de un pensador materialista cuando el materialismo en juego implica romper con la dualidad constitutiva del idealismo y su presupuesto de la forma impuesta *sobre* la materia *inerte*? Sin duda que esto nos insta a replantearnos lo que entendemos por “recepción”, haciéndonos abrir horizontes diferentes para pensar la forma en que impacta y circula el giro que produjo la obra de Althusser dentro de los circuitos marxistas del momento, esto es, de los setenta y ochenta en América Latina.

En una conversación sobre los cambios filosóficos que se dieron a nivel universitario en torno al momento 68, Alberto Híjar se refirió a la entrada de Althusser en la universidad como forma de producción de un “althusserianismo salvaje”. Según Híjar, es a partir del 68 que el marxismo ingresa de forma fuerte a la universidad, operando casi que como “una necesidad práctica que se fue profundizando” al compás de la demanda de formas de institucionalidad más abiertas. Como sostienen varios estudios, el interés por la figura de Althusser que se genera en México se vincula con al menos dos tipos de *apertura* conectadas también al giro político del 68: por un lado, el hartazgo del estalinismo imperante en las estructuras de Partido y por otro, la creciente demanda de una apertura en la *pregunta sobre la institucionalidad* donde la universidad adquiere una figura principal pero no única.¹ Dentro del mapa universitario, Híjar destaca una distinción entre lo que sería el althusserianismo de corte académico y “otro” althusserianismo, de corte más intempestivo, que recorrió diferentes lecturas y debates en la cárcel de Lecumberri, circuitos pequeños de aprendizaje y circulación en Puebla, Sinaloa y Michoacán

¹ En relación a esto, remito a una serie de trabajos que exploran estas dinámicas, ver por ejemplo, Ortega, Jaime. “El cerebro de la pasión: Althusser en tres revistas mexicanas”. *Izquierdas*. N° 25, Octubre 2015, pp. 143-164; Navarro, Fernanda. “La actualidad de las últimas reflexiones sobre la política de Louis Althusser”. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*. N° 3, Mayo 2007, pp. 5-13 y Starckenbaum, Marcelo. “La filosofía marxista entre Francia y América Latina: una lectura de la correspondencia entre Louis Althusser y Fernanda Navarro”. *Políticas de la Memoria*. N° 15, Verano 2014/2015, pp. 107-121.

así como también en el Taller de Arte e Ideología, fundado por el propio Híjar para la reflexión sobre estética marxista.² Según Fernanda Navarro, las lecturas de Althusser constituían...

*una vía antidogmática para acceder al Marxismo [...] quienes nos estábamos iniciando, sentimos un reto y una motivación en la argumentación y la pasión althusseriana. Sus brillantes páginas en que proponía una lucha despiadada contra los mitos epistemológicos: de los orígenes, de la tradición, de la teleología, de la historia, sin más, despertaron especial interés*³

Analizando la recepción de Althusser en México, Jaime Ortega afirma que su impronta “atravesó el campo cultural latinoamericano y mexicano de manera intensa en los años setenta y no dejó de tener presencia más adelante, aunque debilitada”.⁴ Sin duda que a partir de los años ochenta, se da un cambio importante en el panorama político local, internacional y biográfico de Althusser. Con la multiplicación de sistemas represivos (dictatoriales o su camuflaje en la idea de una “guerra sucia”) en América Latina, el comienzo de la caída de la Unión Soviética y el homicidio de su esposa, se produce un debilitamiento del debate en las filas del althusserianismo. En esos años se produce un hiato en la recepción de Althusser hasta la aparición de *Filosofía y marxismo*, que fue publicado por primera vez en México en 1988. Esta publicación acontece en medio de un ambiente completamente diferente al de los años sesenta y setenta, con la emergencia de problemáticas minoritarias, la gesta de lo que sería el movimiento anti-globalización, la lucha de los pueblos indígenas, la presencia mucho más fuerte del feminismo y del tema de la liberación homosexual, entre varias otras cosas. Es decir, a diferencia del campo de discusión anterior, las unidades discursivas que encontramos aflorando al compás de la publicación del libro de conversación entre Althusser y Navarro ya remiten a otro tipo de configuración del mundo de lo político. Sin embargo, hay una problemática que atraviesa toda la obra de Althusser y que se mantiene en este nuevo giro: *el problema de la temporalidad en y de la política* -más específicamente, cómo imaginar formas de temporalidad no desarrollistas y no teleologizadas, esto es: el imperativo de *des-idealizar el tiempo*. Este es un tema que obsesiona a Althusser desde

2 Para una narración detallada de este momento, envío a la entrevista que hicimos a Híjar junto con Vicente Rubio-Pueyo, accesible pronto en: *México 68: modelo para armar. Archivo de memorias desde los márgenes*.

3 Navarro, Fernanda, “La actualidad de las últimas reflexiones sobre la política de Louis Althusser”. op. cit., p. 5.

4 Ortega, Jaime. “El cerebro de la pasión: Althusser en tres revistas mexicanas”. op. cit., p. 144

el inicio así como también constituye un punto problemático crucial en los calurosos debates y obras del momento en América Latina. Se trata también de uno de los puntos del materialismo aleatorio que nos permite trazar una forma de continuidad en cierto althusserianismo en lugar de un corte o ruptura en su obra (a pesar de que pocas veces se los vincule a la hora de analizar la recepción). Generalmente, parecería que tuviéramos dos mundos o que aconteciera con Althusser el “corte” que éste produjo en la lectura de Marx: el Althusser que discute un marxismo “en serio”, inscrito en la institucionalidad de los debates de partido, y el Althusser de la última época, donde aflora el materialismo aleatorio como una línea ecléctica e inconsistente. Sin duda que lecturas como la que realizaría tiempo después Emilio de Ípola ayudarán a poder revisar esa comprensión teleológica o lineal de su obra, exhibiendo cómo en lugar de un giro o corte, existe una suerte de coexistencia curiosa y compleja en donde determinados problemas planteados al final ya estaban presentes en el comienzo. Así, la fuerza de la lectura que hace de Ípola remite a poder leer la obra de Althusser como si se tratara de una melodía en diferentes claves, donde más que cortes hay formas de continuidad discontinua. Siguiendo esto, podríamos decir que temas que habían sido cruciales en los debates althusserianos de los años setenta, concernientes a la temporalidad social y política, reaparecen en la propuesta de materialismo aleatorio que en México se hace pública a partir de la publicación de *Filosofía y marxismo*, a pesar de que no fuese éste el único lugar de su emergencia.

En este trabajo, me interesa ahondar en el *ejercicio de transformación* que se juega a partir del despliegue del materialismo aleatorio althusseriano en México, centrándome en la obra de Fernanda Navarro. Por ejercicio de transformación me refiero a las formas en que la exposición y escenificación del pensamiento de Althusser implicaron también *una sutil modificación* de ciertos puntos y planteos. Esto es, un cuestionamiento que no se postula bajo la forma de la típica argumentación contra el autor sino que remite a una metamorfosis o distorsión *a través de la lectura* que indica puntos débiles o flojos y los reelabora en el espacio del comentario y la exposición.⁵ *Son dramatizaciones del materialismo aleatorio que operan como instancias de diferenciación dentro de su trama.* Entonces, si dejamos atrás la idea de una recepción de corte escolástico (seguir o refutar las coordenadas de la autoridad) podemos preguntarnos: ¿cuáles son los efectos, los ecos, las distorsiones que hacen posible algo así como un

5 Como ejemplos de argumentaciones de corte más clásico ver, por ejemplo, el texto que reúne Oralba Castillo “Debate en torno a Althusser” (*Excelsior*, 6 de abril 1985) respecto a la disputa en torno a Althusser por parte de Adolfo Sánchez Vázquez y Enrique Rojo.

Althusser-en-México? En cierta forma, las distorsiones remiten a un interés por opacar y complejizar la forma en la que el materialismo aleatorio es re-elaborado por Navarro en un sentido sutil que nos permite abrir el horizonte de un diálogo que incluye ciertas aristas que eran importantes en el ámbito de la reflexión política en los setentas y ochentas, en las cuales Navarro participa -como la generación del feminismo de segunda ola en México en los setentas- y que remite a una zona en la que mujeres filósofas que discuten Althusser estaban involucradas. En cierto modo, hay una matriz divergente o diferencial en las intervenciones que hacen tanto Navarro como Oralba Castillo -ambas althusserianas- que suplementan la lectura de Althusser con una insistencia en traer huellas de Simone de Beauvoir y la estela que compone la preocupación feminista del momento con una fuerte impronta existencialista, atendiendo también a los cuerpos, la multiplicidad temporal, los procesos indomesticables de subjetivación. Podríamos decir que Navarro le agregaría una forma situada y múltiple de comprensión al materialismo aleatorio althusseriano, introduciendo cuerpos al tiempo vivo de la historia.

Materialismo aleatorio en México

Al hablar de la circulación del “último Althusser” en México, sin duda que la figura de Fernanda Navarro se vuelve crucial en tanto constatación de un diálogo elaborado a partir del encuentro de ambos en París y sostenido a continuación de forma epistolar. La decisión de Althusser de publicar “para América Latina” en un momento de silencio prolongado en su tierra, parecería remitir al interés que el pensador tenía en procesos políticos que acontecían en el continente así como en la forma en que su obra se habría concatenado en formulaciones tales como la teología de la liberación.⁶ Al mismo tiempo, contrastando con la manera de mirar hacia la situación política en Europa, Althusser veía en América Latina un lugar para la transformación, algo que no deja de re-

⁶ Como analiza en detalle Starcenbaum, “Althusser le mencionaba de manera insistente a Navarro el impacto generado en Francia con respecto a las afirmaciones de Leonardo Boff sobre el lugar ocupado por su obra y la de Gramsci en la conformación de la Teología de la Liberación. En una de las cartas, comentaba: ‘Leí sobre el juicio al Padre Boff (brasileño, creo) en *Le Monde*, dijo que, para su ‘Teología de la Liberación’, había usado escritos de ‘Gramsci y Althusser’ Alentador (aunque no me entusiasma mucho ese tipo de teología)’. Al no recibir una respuesta de Navarro al respecto, volvía sobre el tema en la carta siguiente: “¿Leiste sobre el revuelo entre el Vaticano y los teólogos de la liberación brasileños que dicen haberse inspirado en Gramsci y Althusser?”. Starcenbaum, Marcelo. “La filosofía marxista entre Francia y América Latina: una lectura de la correspondencia entre Louis Althusser y Fernanda Navarro”. op. cit., pp. 48-49.

sultar paradójico si se atiende al negro panorama político de los Estados militarizados, las dictaduras, etc.

Generalmente, la relación Althusser-Navarro se plantea de un modo demasiado transparente, como si el rol de aquella dentro de la textura althusseriana mexicana hubiera sido la de un *punte transmisor* en estado casi transparente; esto es, como si en ese mapa receptivo, su obra no agregara mucho sino más bien facilitara el transporte de las ideas del pensador francés al continente americano. No he encontrado ningún texto que se preguntara por la forma en que Navarro piensa a Althusser, tensa algunos puntos, distorsiona. Usualmente, en el mundo filosófico, las mujeres son tratadas como musas o traductoras, algo que en el caso de la relación Althusser-Navarro, sus correspondencias parecerían dejar en claro ya que aquel estaba preocupado, o más bien, *obsesionado*, en el *cómo* migrarían sus ideas, en demarcar una fidelidad exacta, puntuar la oración, determinar el mensaje. Starcenbaum traza una brillante genealogía de los intercambios que mantuvieron, notando las zonas de autoridad y permanente incertidumbre de Althusser en ese momento tan sombrío en el que de repente América Latina se volvía una suerte de *refugio* desde donde proyectarse luego del silencio sostenido de su obra.⁷

Al mismo tiempo, el filósofo narra el encuentro con Navarro como una suerte de luz que le trajo una posibilidad de proyección hacia otro mundo, sobre todo cuando el suyo estaba marcado por el silencio y la depresión de esos años. Para Navarro, el encuentro fue también generador de un mundo que hasta hoy marca su modo de pensar y vivir la filosofía y la política, sobre todo en el devenir político que abren las luchas indígenas y los diferentes momentos de los movimientos sociales.

Entre el retorno a México y el levantamiento zapatista, Navarro escribe su tesis de maestría *Existencia, encuentro y azar*. La pregunta sería: ¿distorsiona en algún punto Navarro el materialismo aleatorio? ¿lo proyecta? ¿lo cuestiona? ¿lo lleva más lejos? ¿Qué pasa con el materialismo aleatorio en ese texto que está totalmente *sobredeterminado* por el encuentro con Althusser y sin embargo que traza un recorrido por diversas figuras filosóficas, más que nada francesas, sin mencionar a Althusser más que una vez? En cierta forma, el texto parecería trazar una suerte de enlace *entre* el campo filosófico y político de Navarro en el feminismo posterior al movimiento del 68 y lo que sería el comienzo de su militancia zapatista. Me interesa adentrarme en ese *texto bisagra* para atender a las preguntas que el texto plantea y que permite indagar sobre algunos

⁷ En las diferentes versiones y correcciones que fue haciendo Althusser para *guiar* el texto que Navarro editaría, se manifiesta un deseo de control permanente sobre el destino de las palabras.

de los puntos cruciales del materialismo aleatorio, como lo son la toma de consistencia sin la cual el encuentro no genera una historicidad (un mundo, una historia), y por tanto, el rol de la unidad y la permanencia -nada menos que dos preguntas cruciales para pensar en la tradición del marxismo y la dialéctica: síntesis y temporalidad.

El azar, la libertad

El materialismo aleatorio plantea una forma de re-pensar la libertad respecto a las cadenas del materialismo dialéctico como programa legislativo, abriendo varias capas de análisis ligadas a la idea de introducir lo libre en un sistema que se encontraba cerrado: se trata de desatar las cadenas de la necesidad y la causalidad, de la legislación de una historia para aceptar la indeterminación y la ausencia de una razón en y del origen. Suspendingo una forma rígida de comprender la dialéctica, el materialismo aleatorio cuestiona de raíz la metafísica del origen y de la razón para proponer un materialismo radical de libertad. Su meta es problematizar la tradición idealista, incluyendo en ella el materialismo de la tradición marxista por considerarlo un materialismo de la necesidad, lo que Althusser llama *formas disfrazadas de idealismo*. En este sentido, el materialismo aleatorio trae al pensamiento un componente anárquico en el cual no hay una Razón detrás del acontecer, no hay fundación y legitimación por origen o telos, sino que, más bien, como diría Deleuze, es la contingencia que funda la necesidad. Como expresa Mikko Lahtinen, este último camino que abre la obra de Althusser mantiene la obsesión que había caracterizado su obra más temprana, sobre el hegelianismo y la problematización del desarrollo (o desarrollismo) en la historia, pero ahora proyectado en relación a las filosofías idealistas con sus planteos teóricos sobre la *historia*. Este componente anárquico que no deja de mantener una pregunta sobre la historia, genera una serie de puntos que considero que permiten trazar un diálogo o conversación diferente con puntos que plantea Navarro en *Existencia* y merece detenerse.

En *Filosofía y marxismo*, Althusser diferencia entre dos modos de entender y ejercitar la historia: por un lado, la Historia con mayúscula que remite a “la historia consumada”; por otro, la “historia viva”, que remite a la...

historia en presente, sin duda determinada en gran parte por el pasado ya acaecido, pero sólo en parte, porque la historia presente, viva, está abierta también a un futuro incierto, imprevisto, aún no consu-

mado y por lo tanto aleatorio. La historia viva que no obedece más que a una constante (no a una ley): la constante de la lucha de clases⁸

En la explicación detallada de la historia viva, que se plantea como apertura “del mundo hacia el acontecimiento”⁹ emerge una reflexión interesante sobre la diferencia entre ley y tendencia: “una tendencia no posee la forma o figura de una ley lineal sino que puede bifurcarse bajo el efecto de un encuentro con otra tendencia y así hasta el infinito. En cada cruce de caminos, la tendencia puede tomar una vía imprevisible, por aleatoria”.¹⁰ En el proceso de depuración del texto, las diferentes notas que escribe Althusser parecerían llevar su distinción sobre las dos formas de historia al panorama político del momento. Dado que se trata de un material inédito, citaré un largo pasaje que me parece esencial ya que condensa una línea importante de análisis en lo que respecta a los movimientos sociales y a las formas de política alternativas que emergían en esos años:

FN: Respecto de la creciente despoliticización generalizada, ¿qué piensa?

LA: Pienso que lo que ocurre es que la sociedad civil está harta de la política partidaria tradicional, de la politiquería y la demagogia. Pero esto no significa necesariamente desinterés en la política. Decir que la política no les importa no deja de ser una declaración engañosa [...] Pienso que en el fondo, lo que enmascara la ‘despoliticización’ es lo contrario del rechazo a la política, sí a un cierto tipo de política. Creo que subyace una esperanza callada, de otro tipo de política más honesta, veraz y leal. Aquí incluyo, además de los movimientos marginales, al ya enorme potencial políticamente mudo de la juventud del mundo que espera una orientación justa, basada en una ideología y una política correctas, justas. Todo ese caudal de fuerza y energía que se advierte en las gigantescas concentraciones que se congregan alrededor de los conciertos de rock, por ejemplo, puede estar gestando una de las esperanzas más fecundas para un futuro no muy lejano [...] pues tiene todo para escapar al equívoco que mencionábamos.

FN: En otras palabras, ese ‘silencio político’ puede ser el silencio de las maduraciones que requieren las tomas de conciencia mudas.

LA: Exacto¹¹

8 Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo*. México, Siglo XXI, 1988, p. 30.

9 *Ibid.*, p. 31.

10 *Ibid.*, p. 30.

11 Cito el material que se encuentra en el archivo de Althusser en el IMEC, “Intersticios”, pp. 31-32.

El asunto de la doble historia adquiere aquí una forma dual respecto a la forma de política que comienza a hacerse notoria en los años ochenta y que Navarro especifica a partir de una reflexión sobre la continuidad subterránea de lo que aparenta no existir para la Historia. En estos fragmentos de un diálogo que no fueron incluidos en el texto final de *Filosofía y marxismo*, Althusser plantea el materialismo aleatorio desde estos eventos que se encuentran en “los intersticios de los mundos de Epicuro, en algunos resquicios del mundo interimperialista, a micro-escala”. De aquí Navarro deriva una serie de lecturas que intentan analizar el campo político de fines de los ochenta y de los noventa. En “La actualidad de las últimas reflexiones sobre la política de Louis Althusser”, expresa que:

La originalidad del materialismo del encuentro se hace todavía más clara si se la piensa a través de la política. No supone nada preestablecido. Es en el vacío político donde se debe realizar el encuentro. Pero ese vacío político es antes que nada un vacío filosófico, donde no se encuentra ninguna Causa que preceda a sus efectos. Ningún Principio moral o teológico (como en la tradición aristotélica). Aquí no se razona a partir de la Necesidad del hecho consumado sino desde su contingencia¹²

Uno de los puntos más difíciles a la hora de pensar la relación que el materialismo del encuentro guarda con la conceptualización de la política e historia remite a la forma de explicar la toma de consistencia del mundo. Althusser juega con los términos *sorpesa* y *toma de consistencia* (en francés, *sur-prise*, *sur-prendre*) y explica que la sorpresa tiene una consecuencia cuando el encuentro forma mundo.¹³ Esto es, su explicación de los procesos, tenemos por un lado, la tendencia o vertiente de la contingencia radical que hace que no podamos construir una suerte de historia (en un sentido fuerte) sino tan solo lecturas precisas y conscientes de su temporalidad. Y, por otro lado, tenemos la idea de que el encuentro genera mundo cuando *cuaja y se mantiene una unidad que genera leyes nuevas, etc.* En este sentido, la contingencia genera facticidad, necesidad. Sin embargo, esta necesidad no se *deriva* de una ley o razón sino de la contingencia radical que la produjo.

Este es un punto del materialismo aleatorio que encuentro que es problematizado o productivamente distorsionado en un texto poco estudiado de Navarro. Se trata de la tesis de maestría titulada *De la intersubjetividad* posteriormente publicada por la Universidad Michoacana en el título *Existencia, encuentro y azar* en 1995. Aquí el materialismo

12 *Ibid.*, p. 8.

13 Ver Lahtinen, Mikko. *Politics and philosophy. Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*. Trad. Gareth Griffiths y Kristina Köhli. Chicago, Haymarket, 2011, p. 104.

aleatorio emerge como motor y no tanto como objeto académico de reflexión. En sintonía con la conversación sobre filosofía y marxismo entre Navarro y Althusser, emergen ciertos puntos que suplementan y cuestionan de modo enriquecedor el materialismo en juego. En el fondo, lo que permite hacer el texto de Navarro es evitar la academización de una mirada rígida al materialismo aleatorio (que replicaría la ortodoxia del materialismo dialéctico), apuntando a una pregunta por los patrones dominantes que rigen la noción de sujeto soberano y universal en donde el encuentro se piensa todavía desde esa universalidad metonímica de lo dominante masculino. Es importante recordar que Navarro había estado involucrada en el desarrollo del feminismo que emergió tras el 68 desde la universidad, participando en mayo de 1982 en la constitución del Colectivo feminista “VenSeremos” cuya iniciativa venía de mujeres que estudiaban filosofía en la UNAM y que encontraban importante “organizarse como mujeres en una población donde no había hasta entonces organizaciones de mujeres”. En 1982 también se creó la Red Nacional de Mujeres, conformado por 21 grupos de todo el país. Al compás de estos movimientos que ponían en relación a feministas de varias partes del país, la participación de Navarro se caracteriza por una obsesión por la palabra -el lenguaje como lugar de una lucha desde la cual pensar la liberación, algo que permanecerá en el centro de su atención.¹⁴ Esto se puede observar en *Asfixiata* (*Sketch teatral feminista en un acto*), una breve obra en la que Navarro despliega la relevancia del lenguaje en la lucha por la liberación, atendiendo a diversos sentidos de las palabras que parecerían aprisionar a las mujeres en lugares fijos. Cargado de humor, el sketch dramatiza un diálogo entre un reportero y una mujer llamada Asfixiata y revisa una serie de giros lingüísticos que desmontan la naturalización de su subalternidad en la vida cotidiana:

En *Existencia, encuentro y azar* Navarro incorpora los puntos más importantes de su obra anterior, tales como la inter-subjetividad y el silenciamiento del cuerpo en las filosofías de la razón, para indagar en la necesidad de conectar la pregunta por la libertad con la posibilidad de pensar un espacio para el encuentro con la alteridad. El texto parte de la centralidad que tiene el encuentro en el materialismo aleatorio del último Althusser, pero abordado desde diferentes teorías de subjetividad en la construcción de la historia de la filosofía moderna. La pregunta que recorre el texto remite a la forma en que sus modos de concebir la

14 Uso la información que aparece en la *Enciclopedia de la filosofía mexicana*. Me llama la atención la falta de mención a la participación en el feminismo, la fundación del grupo VenSeremos y la Boletina de Michoacán que operó como sitio de circulación de palabra para las mujeres.

subjetividad no hacen posible un encuentro con la alteridad “sino que más bien versan sobre la figura de un sujeto domesticado y protegido en y desde su soberanía”. Con esto, nos insta a pensar hasta qué punto la figura del encuentro exige de una reflexión y una ética capaz de abrirse a una otredad no -analógica o simétrica, como si la historia del idealismo filosófico hubiera estado regida por una suerte de paradigma de inmunidad frente al arribo de lo inesperado. La domesticación del sujeto en su lugar dentro de la partición de lo sensible en el orden filosófico moderno reduce el campo mismo de la experiencia, imposibilitando el encuentro entre lo que es dispar. Así, la propuesta que subyace remite a pensar la figura del encuentro como forma de desestabilizar la constitución de la subjetividad existencial y política.

Es interesante notar que en este recorrido Navarro está llevando la propuesta del materialismo aleatorio al sitio de una pregunta que se dirige a la posibilidad de pensar el gran giro filosófico que acontece a partir del 68 desde la apertura de nuevos procesos de subjetivación. Como expresa Enrique González Rojo, “En México y en Francia el althusserianismo giró en torno al 68” y emergió en la universidad mexicana como un lenguaje que hacía posible una apertura dentro de la tradición ortodoxa del marxismo y el materialismo. A tono con esto, Híjar expresa que “La obra de Althusser fue la alternativa al manualismo estalinista, y a las necesidades de solucionar la continuidad y la ruptura con las exigencias prácticas posteriores al 68”.¹⁵ La insistencia de llevar a cabo esta exploración desde el horizonte filosófico, espacio primordialmente masculino, provoca ya una intervención que se desvía doblemente de un curso común: el de la marginalización de la mujer y el de la toma de palabra en un espacio masculino sin que ésta se limite a lo que se convirtió luego en “estudios de género”, que en algunos casos funciona guetizando lo diferente y dejando ciertas jerarquías establecidas: el hombre filosofa, la mujer estudia su género.¹⁶ Se habita un

15 Ambos en González Rojo, Enrique. “Louis Althusser en México: la generación del 68 lo hizo suyo por radical y antidogmático”. *Proceso*. 27 de octubre de 1990.

16 Vale aquí mencionar el problema de la participación de mujeres tanto en la disciplina filosófica como en la práctica misma de los departamentos y programas de filosofía de las universidades, donde si bien desde los años ochenta, el feminismo comenzó a integrarse como problema “atendible”, quedó relegado a un asunto de mujeres. En la introducción al reciente volumen *Searching for Sophia*, Fiona Jenkins y Katrina Hutchison se preguntan: “¿Cómo sería la filosofía hoy en día si el currículum feminista hubiera podido transformar nuestra comprensión de la disciplina en su desafío a las normas de autoridad masculina?” (Jenkins, Fiona y Katrina Hutchison. “Introduction”. *Searching for Sofia: Gender and Philosophy in the 21st Century*. Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 9, traducción mía).

espacio dominante, masculino, pero insistiendo en *ocuparlo y modificarlo* desde un tipo de preguntar que se inscribe en el tropo más crucial del 68 (la figura del encuentro), provocando un breve desvío desde allí. El componente distintivo de Navarro dentro de la filosofía del encuentro es que su preguntar se detiene a pensar en la perspectiva desde la cual el encuentro *se mira y se configura como idea*, cuestionando qué es lo que se asume como dado y qué lo que esta presuposición excluye. Al compás con esto, podríamos decir que casi toda la obra filosófica de Navarro versa sobre una obsesión con la figura del *encuentro* con la alteridad, esto es: *con aquello que desestabiliza el sitio del sujeto occidental como algo determinado o encuadrado como fijo*.¹⁷

La introducción del materialismo aleatorio en *Existencia, encuentro, azar* es importante dado que lleva las preguntas que remítan a un pensamiento no dogmático de lo político a una zona diferente: los procesos existenciales y la ética implícita en el encuentro con lo que no es asimilable para el sujeto inmunizado en el sueño de su mismidad. El libro comienza con un prefacio sobre el clinamen, figura crucial en el materialismo aleatorio althusseriano. En tanto mínimo desvío que acontece en la caída (paralela) de una lluvia de átomos, el clinamen opera como un acto en el que se expresa la libertad como encuentro indeterminable:

Si los átomos de Epicuro que caen en el vacío en lluvia paralela se encuentran (escapando al determinismo de Demócrito) es para que se reconozca en el clinamen la irrupción azarosa de la libertad en el telón sin sentido de la caída

Más adelante arguyen de que si bien la filosofía feminista es reconocida como campo de trabajo, tiene mucha más presencia en diferentes áreas de estudio, generalmente en “estudios de género,” que en los departamentos de filosofía. El problema entonces es cómo y por qué las preguntas que se plantearon desde la filosofía muchas filósofas feministas quedaron marginalizadas en “campos” de estudio separados que guettifican un problema que remite al pensamiento en general. A tono con esto, Moira Gatens intenta pensar cómo se podría transformar la filosofía desde una perspectiva feminista, sin caer en el separatismo ni en la aceptación del lenguaje dominante. Desde el marchó de la lucha feminista y su relación conflictiva con las diferentes filosofías de liberación, el clásico *Escapamos sobre Hegel* de Carla Lonzi nos sirve como forma de entender un rechazo a la forma más tradicional de vincular liberación y reconocimiento, como modo de “neutralizar” lo que difiere -lógica que prima en la dialéctica del amo y esclavo hegeliana.

17 Esta es una obsesión que se plantea en otros textos anteriores, especialmente dos: “Ethos versus Eros... y el silencio de la filosofía” (*Lecturas Filosóficas 1*. Ed. Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Escuela de Filosofía, 1978, pp. 17-19) y “La intersubjetividad en J. Sartre y Simone de Beauvoir” (*Filósofos e ideas*. Ed. Escuela de Filosofía de la UMSNH, 1990, 137-148).

*incesante de partículas. Es en una libertad nacida del encuentro y el vínculo entre los átomos que se da su necesidad [...] en la aleatoriedad de un cosmos*¹⁸

El encuentro remite a un:

*desplazamiento, de lo sustantivo a lo relacional, de la estructura a la modalidad. De ahí que el imperativo de relacionarse de otra manera requiriera, en este contexto, de un cambio de perspectiva dirigida hacia una visión del universo que permitiera otra orientación del ser -ya no como fundamento; una visión del mundo no poblada de esencias sino de actos, situaciones, singularidades*¹⁹

Se trata de una des-substancialización del mundo para atender a la singularidad de actos situados. Así, al cuestionar el espacio que domina la imaginación filosófica de la subjetividad, Navarro propone realizar un desplazamiento de la mirada desde lo que sería el campo *intra*-subjetivo al *inter*-subjetivo. Salir de lo *intra*-subjetivo implica introducir el cuerpo al pensamiento, no en tanto “objeto”, sino como parte de lo que constituye el ser situado y cambiante. En cierta forma, la reflexión de Navarro combina la imaginación del encuentro como componente crucial de un materialismo abierto a lo incalculable y la pregunta de corte más existencialista que recoge de Sartre y de Beauvoir. Desde este punto, el libro insiste en la necesidad de transformar la filosofía como espacio fundamental para imaginar la libertad en relación a una ética de la alteridad en lugar de mantener al sujeto privilegiado de la razón en su lugar. Es crucial agregar que el planteo de tal contingencia siempre sigue siendo atravesado por el interés en los encuentros entre unidades (estudiantes, clase obrera, modos de producción, organización política, epistemología) sin atender al trasfondo de las situaciones concretas y a la desigualdad entre unidades que se encuentran. Es quizás éste el aspecto que suplementa el trabajo de Navarro cuando atiende a la figura de la alteridad y plantea la necesidad de traer la esfera existencial y situacional en la que se da textura al encuentro. En otras palabras: se trata de ponerle *cuerpos al encuentro*. Para esto, ella mantiene la relevancia de dos figuras que habían sido cruciales en el 68 y después: Sartre y de Beauvoir, explicando: “Decidí incorporar el Existencialismo sartreano a la línea interpretativa que atraviesa este texto por considerarla una de las ópticas contemporáneas que ha logrado captar con lucidez y valor el problema de la existencia [...] *así como por su interés en las condiciones de posibilidad de la experiencia de los otros, en la alteridad - categoría fundamental para nuestro tema del Encuentro*”²⁰

18 *Existencia, encuentro y azar*. Michoacán, Universidad Michoacana, Secretaría de Difusión Cultural, Editorial Universitaria, 1995, pp. 8-9.

19 *Ibid.*, p. 122.

20 *Ibid.*, p. 89.

Parecería que con ellos la pregunta por el encuentro con la alteridad, su posibilidad, se planteara en términos abstractos y situados, en el pasaje que va de la existencia como “acto primario”, la libertad como “condición primera de la acción” y el actuar como modificación de “la figura de mundo [...] siempre en *una situación dada*”.²¹ Al comienzo de su sección sobre Beauvoir, Navarro apunta directamente a ésto:

*La mujer ha sido constituida en la alteridad absoluta por la mirada milenaria del patriarca. Este hecho le ha impedido acceder a esa pretensión ética constitutiva de la persona: reivindicarse como sujeto. Nunca han compartido el mundo por igual. El hombre, el soberano, la ha definido no en sí misma como un ser autónomo, sino respecto de él, colocándose a sí mismo como la referencia*²²

Es importante el rol que adquiere en el texto la existencia situada ya que para Navarro esto conduce a cierta honestidad o desnudez de un pensamiento que se enfrenta a su límite. La alteridad es generalmente una categoría abstracta y distanciada de su concreción existencial, cotidiana, lo que paradójicamente hace que se convierta en una otredad “cómoda”. Sin embargo, para Sartre, el encuentro con la alteridad remite a un instante conflictivo ya que implica una *amenaza* a la seguridad del yo en su hipotética mismidad -la otredad implica una fisura de quien la mira: “Asistimos pues, según el filósofo, a una relación paradójica y conflictiva al presenciar el surgimiento del sujeto, intentando la negación del otro -de aquel que no soy yo- y, al mismo tiempo, captándolo en su propio ser como otro sujeto, un auténtico otro”.²³ Navarro dedica muchas páginas para pensar cómo la alteridad siempre implica un instante de desestabilización de mi ser, de mi comodidad, de mi estabilidad. Volviendo a Sartre, dice:

En el origen del problema de la existencia de la alteridad hay una presuposición fundamental y amenazante: el otro es aquel para quien yo soy no un sujeto sino un objeto, un obstáculo. Mi reacción será, entonces, esforzarme por reducir al otro también a objeto, en tanto sujeto que niega mi carácter de sujeto: Mientras yo trato de liberarme de su dominio, él intentó lo mismo. Mi proyecto de

21 *Ibid.*, pp. 90-9.

22 *Ibid.* p. 107. Vale la pena traer aquí una zona todavía por analizar del último Althusser respecto a la emergencia del feminismo y sus lecturas sobre esto en los papeles inéditos que se encuentran en el archivo Althusser del IMEC, por ejemplo, “Texte (notes) sur le mouvement des femmes” así como también respecto a la obra que Balibar menciona sobre la mujer de Engels. En *Filosofía y marxismo*, el tema aparece en una pregunta que hace Navarro sobre los movimientos feministas e indígenas.

23 *Ibid.*, p. 89.

*recuperar mi ser sujeto no puede lograrse sin que yo me apodere de la libertad del otro y la someta a la mía [...] pues su libertad es fundamento de mi ser*²⁴

Sin embargo, ésta es solamente una parte ya que para que esa otredad, ese otro se encuentre en la mirada, se presupone una interioridad de ese otro: “El deseo o impulso de reducir al otro a objeto es imposible. La libertad, hecha mirada, sólo la puede asumir un sujeto”.²⁵ Esta forma de pensar la condición de posibilidad del encuentro con la alteridad es importante porque lo figura como algo menos “armónico” y atiende al componente agónico o conflictivo que se juega en un encuentro.

Me interesa enfatizar este aspecto del encuentro que es incómodo y conflictivo (amenazante en tanto que supone una crisis de la estabilidad) porque cambia bastante el modo en el que podemos conceptualizar la libertad que en él se expresa. Esto es, en lugar de enfatizar una plenitud armónica del “encuentro de singularidades en el espacio inconmensurable de la libertad”, como expresa Nancy en su *Experiencia de la libertad*, abre la pregunta por el espacio y la situación misma de ese encuentro en el terreno de las condiciones de posibilidad e imposibilidad de la exposición a otredades incómodas. El énfasis en la zona no tan idílica del encuentro de singularidades en el desvío remite a la violencia del acto de co-habitar un sitio no común que es o se torna forzosamente comunizado. Tiendo a pensar que la incomodidad del encuentro no idílico, esto es, el que mantiene cierto conflicto en lugar de crear un nuevo sujeto, emerge en Althusser como desencuentro. Esto emerge en un momento de su texto *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* que remite nada menos que al 68 cuando termina sus reflexiones, altamente poéticas, de los encuentros históricos para nombrar el desencuentro entre obreros y estudiantes que fue incapaz de generar mundo:

Ahí está la sorpresa (no hay toma de consistencia más que bajo la sorpresa), lo que tanto asombro causa al espíritu ante los grandes desencadenamientos, dislocaciones y suspensiones de la historia, ya sea de los individuos (ejemplo: la locura), ya sea del mundo [...] Nadie pondrá dificultades para reconocer ahí uno de los rasgos fundamentales de la historia de los individuos o del mundo, de la revelación que convierte a un individuo desconocido en un artista o un loco, o las dos cosas a la vez, cuando estalla y triunfa la Revolución francesa hasta el desfile de Napoleón [...] cuando la Comuna brota de la traición, cuando explota 1917 en Rusia y, con más razón, la ‘Revolución cultural’ en la que verdaderamente casi todos los ‘elementos’ fueron liberados en espacios gigantescos, pero en la que el en-

24 *Ibid.*, pp. 96-97.

25 *Ibid.*, p. 98.

cuentro duradero nunca se produjo -como durante aquel 13 de mayo “[de 1968] en el que los obreros y estudiantes, que hubieran debido juntarse (¡qué resultado habría tenido lugar!), se cruzaron en dos largos cortejos paralelos sin juntarse, evitando a toda costa juntarse, conjuntarse, unirse en una unidad que indudablemente nunca ha tenido precedente (la lluvia en sus efectos evitados)”²⁶

Hay dos cosas en juego en este pasaje crucial que describe los encuentros: por un lado, el hecho de que sin permanecer en el encuentro, no hay posibilidad de que emerja un mundo. Por otro lado, está la idea de que el encuentro implica una “unión” en “unidad”, algo que Navarro cuestiona en su *Existencia, encuentro y azar*, proponiendo otra forma de pensarlo. Si bien para Althusser, la unión en unidad parecería resumir la idea del encuentro duradero, esto es más complicado si lo leemos desde instantes-eventos tan cruciales que están llenos de encuentros que *no fueron duraderos en términos de construir nuevas unidades pero sí en otro sentido* en el que lo contingente y pasajero deja semillas que podrán brotar en otro momento, *modificando lo que entendemos por duración*. Aquí, la pregunta que nos permite plantear el texto de Navarro es doble: ¿Cómo puede durar un encuentro que no implique una unión en unidad? ¿Cómo podemos pensar una *duración que no remita a la calendarización?* (Durar en una temporalidad no cronos, no cronológica). El final del libro de Navarro versa sobre la temporalidad del encuentro y la pregunta por el modo en que ese se ha de vincular al tipo de subjetividades en juego, titulando el final de su libro con una idea que desestabiliza la noción de permanencia como unión en unidad:

“Hoy es Siempre”

Pero hay aún otra faceta del Tiempo: la que concierne a la duración (de la relación). Consecuentes con la cambiante e insustancial condición del ‘sujeto’ aquí manejada, incapaz de coincidir consigo mismo: ¿cómo pedirle ser coincidente con la alteridad? Tantas veces a la zaga de sí y habitado por una multiplicidad de yoes, mal podríamos aventurar una calendarización. La congruencia nos impide hablar, por tanto, de una duración a priori, pues el yo y el otro no viven el mismo Tiempo, no hay sincronía en la relación, y por lo tanto, no son contemporáneos. Ante tal asimetría, las formas convencionales de vinculación que apelan a artificios como la Ley o el Lenguaje -para asegurar una ilusoria permanencia o duración- resultan improcedentes, cuando no patéticos y hasta ‘contranatura’ [...] como es el caso de los contratos vitalicios bendecidas con ceremonias. Aquí concuerdo con la propuesta de dos filósofas, cuando hablan de ‘la invitación de dos

26 “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros, 2002, pp. 61-63.

soledades' (De Beauvoir), 'a compartir una temporalidad' (Luce Irigaray) cuya duración, si bien puede oscilar entre semanas, décadas y lustros, no guarda ninguna relación con el grado de intensidad y plenitud que pueda alcanzar. En todo caso, manifiesta más arraigo por los signos de vida que por su reglamentación²⁷

Este largo pasaje del final del texto nombra ese punto crucial del preguntar de Navarro en *Existencia, encuentro y azar* que remite a desestabilizar la forma de pensar la permanencia del encuentro, algo que me importa señalar porque tiene que ver con las formas que veíamos en las que acontecen los movimientos sociales, generalmente de gran intensidad pero de fugacidad en el tiempo como unidad.²⁸ La cuestión que sigue sería nuevamente: ¿en qué forma pensar la figura filosófica de la permanencia una vez que se des-substancializa la forma de existir y de pensar lo libre? Al apelar a una permanencia como duración en términos de calendario, ¿no estamos cometiendo el error de reintroducir la lógica lineal y teleológica de la historia que habíamos intentado interrumpir? ¿hay modo de salir de este dilema? ¿cómo vive algo cuando está cronológicamente muerto como “unidad” substancial? El presente se lee como multiplicidad: no existe como referencia para reglamentar pasado y futuro a modo de proyección sino que es un *tiempo presente abigarrado*, compuesto de muchas temporalidades que no son simétricas entre sí ni son reducibles a una unidad (son temporalidades asimétricas). Cada singularidad, cada tiempo reunido en un encuentro no puede encontrarse con un otro a modo de sumatoria. La reglamentación de los encuentros a través del tiempo remite a modos de intentar legislar una vida múltiple que se resiste a esto (la duración aquí parecería ser próxima a la bergsoniana). Un ejemplo crucial en este caso es la forma en que el zapatismo trae este tema al intentar hablar de una política diferente que no sea regida por el calendario electoral o el tiempo marcado por el Estado en su registro. Con esto, el zapatismo apela a un tiempo otro de la política: el de la alteridad heterónoma de la vida de la comunidad, en su agon, en su hacerse, en su metamorfosis.²⁹ Desde esta mirada, no se trata enton-

²⁷ *Ibid.*, pp. 127-8.

²⁸ Cabe aquí trazar la reflexión que plantea Esmeralda Reynoso cuando cuestiona el discurso que ha enmarcado al 68 como parte de una “transición” democrática exitosa, postulando que para ella, lo que hubo fue una serie de logros en términos de derechos sociales que usualmente son más difíciles de “medir”. Por ejemplo, la forma en que cambió radicalmente la vida de muchas mujeres, la actitud de los jóvenes, las formas de imaginar los rumbos vitales, entre otras cosas. Ver Francisco Medina, “El 68, un cambio social y no democrático: Esmeralda Reynoso”. *almomento noticias*. 30 de junio de 2015.

²⁹ Remito a Navarro, Fernanda. “A New Way of Thinking in Action: The Zapatistas in Mexico -A Postmodern Guerrilla Movement?”. *Rethinking Marxism: A Journal of Econo-*

ces de someter a juicio temporal los eventos marcados por encuentros que en un instante de la historia del mundo, trazaron otro curso ya que esto implicaría una continuación de aquello que se negaba: la noción de un posible “éxito” revolucionario que sería nada menos que el fin de la historia (si por éxito se supone una superación absoluta en una unidad final). Navarro lo expresa mejor:

la noción de Tiempo aquí requerida: ajena a toda idea de fin último y de ‘superación’ hegeliana. Ahora me resulta claro que la experiencia interpersonal no es cuestión evolutiva. No se trata de ningún progreso ni del advenimiento de una Era Mesianica ni de la fantasía de cambiar el mundo. Tampoco de un nostálgico retorno a alguna mítica Edad de Oro... simplemente se trata de una modalidad distinta de residir en la tierra. Hoy es Siempre. El Tiempo del encuentro es y ha sido un siempre- ya-ahí, plasmado y manifiesto en un incontestable omnipresente que abarca y abraza un anacronismo contemporáneo. La relación entre personas se da a manera de un re/conocerse intuitivo e inmediato, agolpado e integral, en el HOY, con su multiplicidad de dimensiones [...] en el encuentro fortuito y aleatorio que puede tener lugar en cualquier intersección del tiempo y del espacio [...] en un siempre-ya-ahí, bajo luminosidades y silencios específicos de cada época y de cada encuentro particular, en toda su necesidad y contingencia³⁰

El “hoy” emerge como una reflexión sobre el cambio desde la vida y constituye la mirada hacia la historia como sistema anacrónico en el que coexisten multiplicidad de dimensiones de cada ahora (cada ahora habitado por muchos otros tiempos pasados). En parte, Navarro está planteando una radicalización total de la mirada hacia un tiempo no cronológico, no lineal: “el yo y el otro no viven el mismo Tiempo, no hay sincronía en la relación, y por lo tanto, no son contemporaneous”³¹

Sin embargo, comparecen, comparten un ahora (que no es el mismo para los dos).

Al final del libro, la pregunta por el encuentro aleatorio se lleva a la pregunta por el amor y la introducción de lo que supone un encuentro que no reduzca ni *asimile* sino que sea capaz de pensarse con el cuidado de esa noción temporal anacrónica: ese habitar una multiplicidad heterogénea de tiempos mientras se *comparte* también un modo (un pedazo) de tiempo presente, en su cotidianeidad. La radicalización de la forma de pensar el tiempo del evento (fuera del tiempo impuesto por el desarro-

mic, Culture & Society. Vol. 10, N°4, 1998, pp. 155-165.

30 Navarro, Fernanda. *Existencia, encuentro y azar*. op. cit., p. 128.

31 *Id.*

llo), desde ejemplos situados, nos lleva a la reflexión por el cotidiano que hace posible la vida en común de esos anacronismos a través de la repetición de cada día, del cada vez, de una libertad en el encuentro que no necesariamente va a ser un “para siempre”. Lo libre remite a la repetición y no a la permanencia substancial:

*no será la creencia en un proceso evolutivo lo que nos permita hablar de una relación auténtica de amor, del encuentro de dos subjetividades que se comparan y respeten en el reconocimiento de su alteridad, de su libertad, y dispuestas a la aventura a diño. Será justamente al calor del ruido, en la repetición de cada jornada, donde se seguirán entretejiendo los lazos que suponen una relación de dos [...] inesperada e intuitivamente, a través de latires y miradas: más poderosos y desafiantes que todo Decálogo, vigilancia o prohibición*³²

Esto implica poder pensar en una alteridad que no esté determinada o protegida por la noción de lo asimilable y análogo; Derrida traza este problema en términos de una pregunta por lo que llama “la ética pura” y dice que de haberla, esta “comienza con la dignidad respetable del otro *como lo absoluto desemejante*, reconocido como no reconocible, incluso como irreconocible, más allá de cualquier saber, de cualquier conocimiento y de cualquier reconocimiento: lejos de ser su comienzo, el prójimo como semejante o parecido nombra el fin o la ruina de la ética pura, si la hay”.³³ Esto indica poder trazar la frontera incierta entre una ética y un tipo de política que generalmente se basa en “elegir y preferir lo semejante, el saber, el conocimiento y el reconocimiento, la técnica y el derecho calculador que necesitan conocer y reconocer lo semejante y lo mismo como unidad de medida”.³⁴ A tono con ésto, la pregunta sobre la alteridad que emerge en Navarro en su diálogo con Foucault, Derrida y Levinas, se enfoca en la figura del encuentro como modo de preguntar por cierta apertura a lo que podría parecer ingobernable; esto es, lo que excede la técnica de gobierno de sujetos domesticados y predecibles. Lo difícil de este preguntar ético es que, como argumenta Judith Butler, nos pone en el límite de nuestros propios esquemas de inteligibilidad y nos insta a pensar en lo que significa poder establecer un diálogo dentro de las “fronteras de lo que conocemos”.³⁵ Así, la discusión sobre el cuerpo conlleva una serie de reflexiones sobre la temporalidad en donde se produce una dislocación interesante ya que el tema crucial de la multiplicidad

32 *Ibid.*, p. 109.

33 Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005, p. 81.

34 *Id.*

35 Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2005, p. 36.

del tiempo histórico se traslada al campo subjetivo-existencial a partir de la siguiente pregunta: ¿cómo pensar la multiplicidad temporal como una singularidad y no como una suerte de manojito de llaves atadas por un aro que las reúne en unidad?

Dentro de los debates althusserianos del momento en México, el problema de la temporalidad emergía desde la pregunta por la forma en la cual imaginar lo que según Zavaleta sería el carácter abigarrado del tiempo, y lo que los lectores de Althusser verán como su lucha contra la idea desarrollista, teleológica de temporalidad que operó como centro del marxismo (y de la izquierda en general). Ortega expone en gran detalle los contextos y contenidos de la discusión se abre en este punto, cuando analiza un texto como el de Raúl Olmedo, “El estatuto teórico de los modos de producción no capitalistas”, publicado en *Historia y sociedad* (1975), enfrentando algo que recorre la obra de Althusser (*Por Marx*) y que sería un punto clave en *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. En este último, se trata de cómo pensar la temporalidad de los modos de producción sin imponer una causalidad o una linealidad en la historia. Como señala Ortega, lo que está en juego es “la no linealidad del tiempo histórico” en términos de su “diversidad, articulación y conflicto”, poniendo como trasfondo una disputa respecto al estatuto de la filosofía, también asunto crucial en el último Althusser y su materialismo aleatorio con la idea de pensar en filosofías para el marxismo y no en una filosofía marxista.

Revisando la forma en que Althusser critica el apuro de Marx al poner “antes” lo que acontece después (del encuentro), Navarro comenta: “Y no puede haber encuentro pues la Unidad precede a los elementos y porque no existe el vacío necesario para todo Encuentro aleatorio”.³⁶ Ahora bien: en Althusser, ese mundo “después” es *nuevamente* un mundo regulado. Si bien no tiene una “razón” a priori que lo legitime y explique como necesario, al encuentro que dura le sigue su nueva “regulación”, la composición de una legislación. Algo que es interesante de notar es cómo los “mundos” generados por encuentros de los que Althusser habla, corresponden siempre a grandes eventos históricos y pocas veces el encuentro se mira desde una lente más microscópica, menos vinculada a la gran Historia. Su explicación es lo que difiere de la gran narrativa de la historia, pero sus ejemplos son todavía una suerte de mundo de grandes cambios y revoluciones. Esto tiene consecuencias políticas interesantes, al menos, nos plantea preguntas como por ejemplo: ¿qué pasa

36 Navarro, Fernanda. “La actualidad de las últimas reflexiones sobre la política de Louis Althusser”. op. cit., p. 10.

con todo un mundo de micro-eventos o micro-revoluciones que quizás no “fabricaron” en su permanencia un mundo con leyes y regulaciones pero sin embargo, transformaron las condiciones mismas de posibilidad y de lenguaje (de figuración y conceptualización) políticos? En cierta forma, por ejemplo, Althusser dice que el 68 no produjo un mundo porque estudiantes y obreros marcharon por sendas aparte. Esto borra el gran desvío que fue el 68 a nivel de un replanteo radical de la forma de hacer política y de las dimensiones en que su horizonte se amplió considerablemente produciendo lo que quizás haya sido más liberador para muchos grupos a nivel mundial, no solo europeo. Si atendemos a las formas de liberación postcolonial, sexual, racial que deja, ¿no pasa a este nivel de lectura aquello que se criticaba de Marx? Esto es, ¿no se está leyendo la historia desde sus consecuencias y se descarta todo un mundo molecular de transformaciones?

Con esto quiero decir que al proponer que el encuentro produce o no mundo, se descarta todo un mundo molecular de transformaciones, que no nos permite explicar o comprender la temporalidad de acontecimientos políticos y sociales que no siguen la lógica de la teleología clásica del cambio revolucionario. Esto es, no nos permite explicar cuando “algo pasa” sin que ésto tenga la misma consistencia que el cambio más tradicional de pasaje sino que implica un tiempo solapado, múltiple en el que pasan cosas mientras parece que no pasa nada en términos de grandes unidades. Producir o generar mundo se plantea en el último Althusser a partir de una noción “temporal” pero ¿qué temporalidad se está presuponiendo, la de un reloj? La pregunta que sigue es: ¿en qué tiempo se puede pensar si no es en ese? Esto es, ¿cómo abordar ese componente azaroso de la contingencia sin leer el encuentro desde sus “efectos” sino a partir de la forma en la que el encuentro pueda, en ciertos casos, revolucionar y romper el tipo de pensamiento que asume la “permanencia temporal” como regla de efectividad? Desde los movimientos sociales, por ejemplo, éste es un asunto clave -uno en el que el materialismo aleatorio necesita ser tensado, desviado de su “normativa” temporal. Generalmente se habla de que los movimientos no duran y no logran entonces tener “efectos” claros, explícitos. Se aplica en ellos un criterio de efectividad que podemos notar en el planteo althusseriano también; sin embargo, aquí es interesante la forma en que Navarro interviene, en un sentido curioso porque en ningún momento se plantea una “crítica” a Althusser pero sin embargo, el texto lleva el tema hacia una zona que diverge de aquel abriendo la posibilidad de pensar en formas de materialismo que problematicen el tiempo de la política, abriendo la pregunta por la multiplicidad de transformaciones subterráneas y alternativas al tiempo del reloj occidental.

LA RECEPCIÓN DE ALTHUSSER EN BRASIL: EL GRUPO DE LA REVISTA *TEMPO BRASILEIRO*

Luiz Eduardo Motta

El grupo de la revista *Tempo Brasileiro* y la difusión del pensamiento de Althusser en Brasil

La llegada de la obra de Althusser a Brasil se produjo poco después de la publicación de *Pour Marx* y *Lire Le Capital* en 1965: fue en diciembre de 1966 que el nombre de Althusser apareció en el artículo de Carlo Henrique Escobar¹ “De un marxismo con Marx”, publicado en el número 13-14 de la revista *Tempo Brasileiro*. En 1967 serían publicados los libros *Pour Marx*, por la editorial Zahar de Río de Janeiro, con el título *Análisis crítico de la teoría marxista*, y el libro *El marxismo según Althusser: la polémica Althusser-Garaudy*, por la editorial Sinal de San Pablo². En este libro de Sinal fueron traducidos los textos de Althusser “Marxismo, ciencia e ideología” (texto publicado inicialmente en Cuba y luego en el libro *La filosofía como arma de la revolución* con el título “Práctica teórica y lucha ideológica”) y el del sacerdote Raymond Domergue “¿Es el marxismo un humanismo?”.

Contrariamente a la afirmación errónea de Antonino Infranca³ de que el pensamiento de Althusser habría estado próximo a las bases del Partido Comunista Brasileño (PCB), por caracterizarse por un “reduccionismo económico” -lo que demuestra un profundo desconocimiento por parte de Infranca de la obra de Althusser, ver al respecto el concepto de autonomía relativa entre las instancias y de determinación en última instancia de la economía- el pensamiento de Althusser ingresó a Brasil por dos vías: la primera, como vimos anteriormente, por intermedio de AP-ML. Esto no significa, sin embargo, que Althusser fuera una referencia central para esta organización política.

1 Carlos Henrique Escobar tenía formación autodidacta en filosofía y fue dramaturgo, siendo premiado por diversas piezas teatrales, entre ellas *La tragedia de Althusser*. Enseñó filosofía en diversas universidades de Río de Janeiro, especialmente en la Escuela de Comunicación de la Universidad Federal de Río de Janeiro (ECO-UFRJ), de la cual está jubilado. Actualmente reside en Portugal.

2 Esta editorial pertenecía a Ação Popular, organización estudiantil de tendencia católica progresista, que luego de 1964 se aproximó al maoísmo, transformándose en Ação Popular Marxista-Leninista (AP-ML).

3 Infranca, Antonino. “Coutinho y la vía prusiana a la modernización”. *De Raiz Diversa*. Vol. 2, n° 4, julio-diciembre 2015, pp. 51-78.

El hecho es que las tesis de Althusser fueron difundidas en varias organizaciones de corte maoísta (o guevarista) y absorbidas por distintos militantes en aquel contexto. Pero la divulgación principal de su teoría no se produjo a través de ninguna organización política, sino por medio de un conjunto de intelectuales de izquierda -gran parte de ellos independientes de las organizaciones de izquierda. Esos intelectuales, situados en la ciudad de Río de Janeiro, tenían formación filosófica (algunos autodidactas, como Escobar) y estaban ligados al campo de la investigación epistemológica, a diferencia de San Pablo, donde el pensamiento de Althusser repercutió más ampliamente en el campo de las ciencias sociales por medio de Luis Pereira.⁴

El grupo intelectual identificado con las tesis de Althusser, que venía sacudiendo el campo marxista con sus posiciones polémicas acerca de la ruptura de la obra de Marx oponiendo la obra del Marx maduro a los textos del joven Marx, la desvinculación de Marx con la dialéctica hegeliana y una aproximación del pensador alemán con la filosofía de Spinoza, sedujo al grupo de jóvenes intelectuales que encontraron en la revista *Tempo Brasileiro* un espacio de divulgación y debate de la corriente althusseriana. De allí el apodo dado por Décio Saes a estos intelectuales como “el grupo de *Tempo Brasileiro*”⁵. A pesar de ello, como veremos más adelante, este grupo de intelectuales no se restringió al espacio de la revista, en tanto buscó otros espacios de publicación para la divulgación y afirmación del marxismo althusseriano.

Pero es importante tener que en cuenta que la revista *Tempo Brasileiro* no era una publicación limitada al marxismo, y muchos menos al marxismo althusseriano, dado el amplio segmento de corrientes teóricas recepcionadas por la revista. *Tempo Brasileiro* publicó varios artículos de fenomenología heideggeriana (siendo el principal difusor de esa corriente el profesor y filósofo Emmanuel Carneiro Leão), de la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Benjamin y Habermas) y del estructuralismo francés (Lévi-Strauss, Foucault y Lacan).

La revista *Tempo Brasileiro* fue creada por Eduardo Portella⁶ en 1962, y en su fase inicial sus artículos versaban sobre la coyuntura política

4 La recepción de Althusser en San Pablo no fue exclusiva de científicos sociales, ver por ejemplo la posición del filósofo João Quartim de Moraes con respecto al pensador franco-argelino.

5 Saes, Décio. “O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira”. João Quartim de Moraes (org). *História do Marxismo no Brasil*, vol. 3. San Pablo, Unicamp, 2007.

6 Además de editor, ensayista y crítico literario, Eduardo Portella es uno de los fundadores de la Escuela de Comunicación de la Universidad Federal de Río de Janeiro

y económica brasileña y política internacional, con énfasis en la temática de la descolonización africana. De este modo, *Tempo Brasileiro* se fue encontrando con la política de izquierda independiente que venía siendo adoptada desde el gobierno de Jânio Quadros y mantenida por el de João Goulart. Debido a los hechos políticos ocurridos en marzo-abril de 1964, y que culminaron en el golpe empresarial-militar, la revista *Tempo Brasileiro* estuvo veinte meses clausurada (de diciembre de 1963 a agosto de 1965), aunque la editorial mantuvo la publicación de libros. Portella continuó como principal responsable de la revista, contando con los antiguos miembros del Consejo Editor como Roberto Pontual, José Teixeira Leite y Félix Athayde, y nuevos jóvenes que se incorporaban, como Ana María Martins, Cyro Kurtz, Emmanuel Carneiro Leão, José Guilherme Merquior, Raymundo de Araújo Castro Filho, Wanderley Guilherme dos Santos, Arlindo Fábio Gomes, Chaim Samuel Katz y Eginardo Pires.

Con respecto a los colaboradores, una nueva camada de intelectuales cambiaría por completo el perfil de la revista. Exceptuando a Pierre Furter, Tristão de Athayde, Antonio Houaiss y María Linares, que participaron en los primeros números de esta fase, no habrá más artículos de ex-integrantes de los movimientos desarrollistas y nacionalistas, como Guerreiro Ramos, José Roberto Lira, Cândido Mendes, Hélio Jaguaribe y Nelson Werneck Sodré. La característica de los nuevos colaboradores de la revista será un perfil teórico (filosófico y epistemológico), como Emmanuel Carneiro Leão, Carlos Henrique de Escobar, Chaim Samuel Katz y Sérgio Paulo Rouanet. La revista comenzó a adoptar el modelo de “números monográficos”, esto es, cada edición trataría temas específicos, lo que se inició a partir del número 15-16 dedicado al estructuralismo francés.

Este cambio fue gradual y no repentino. Cuando la revista volvió a ser publicada en el número 7, a pesar de contar con una introducción filosófica a los artículos publicados, no había unidad entre ellos, ya que trataban temas bien diferentes. La introducción de Althusser se llevó a cabo en el número 13-14 con el artículo de Escobar “De un marxismo con Marx”, en el que sintetizaba los principales puntos tratados por Althusser en *Pour Marx* y *Lire Le Capital*. El número siguiente, el 15-16, que marca el cambio de *Tempo Brasileiro*, estuvo dedicado al estructuralismo francés. Entre los varios artículos publicados en este número, uno de los más destacados fue “Respuesta a Carpeaux: estructuralismo” de Escobar. En este artículo, Escobar refuta al crítico literario y musical -de origen austriaco y radicado en Brasil- Otto Maria Carpeaux, por su artículo publicado en (ECO-UFRJ). Participó en los gobiernos de Juscelino Kubitschek (Gabinete Civil) y João Figueiredo (Ministro de Educación). Es miembro de la Academia Brasileña de Letras desde 1981.

la revista *Civilização Brasileira* “El estructuralismo, opio de los escritores” De formación humanista, Carpeaux fue duramente criticado por Escobar, quien tomaba partido por las tesis de la sincronicidad del estructuralismo y el antihumanismo teórico, articulando las posiciones de Lévi-Strauss y Althusser, sin demarcar las diferencias entre ambos autores.

El grupo de *Tempo Brasileiro* ampliaba cada vez más su espacio en la revista a medida que los números avanzaban. Escobar publicó en el número 19-20 de 1969, dedicado al tema de *Comunicación y cultura de masas*, el artículo “Comunicación y *fait divers*”. El número siguiente, 21-22, marcó el inicio de la colaboración de Eginardo Pires⁷ como articulista de la revista. En dicho número, dedicado al psicoanálisis, Pires contribuyó con dos artículos: el primero fue “El inconsciente en Sartre y Politzer”, mientras que el segundo fue una larga reseña de los *Écrits* de Lacan -posiblemente el texto más amplio y didáctico hasta el momento sobre las tesis lacanianas.

El número 23-24, publicado en 1970 y cuyo objeto de análisis fue *La crisis del pensamiento moderno*, fue uno de los expresivos del grupo althusseriano de *Tempo Brasileiro*, en tanto reunió tres artículos de miembros de este grupo. Este número contó con las colaboraciones de Alberto Coelho de Souza⁸ (“Ciencia e ideología en Althusser”), Marco Aurélio Luz⁹ (“La sabiduría ‘evolucionista’ de M. McLuhan”) y Eginardo Pires (“Sobre Heidegger”). El otro texto de Souza consistía en un análisis sobre la ruptura de la ciencia con las ideologías, de acuerdo a las afirmaciones de Althusser en *Pour Marx*, y en una crítica al dogmatismo en el marxismo. Como él mismo afirma:

por definición, el teórico marxista es, ante todo, responsable por la coherencia del marxismo [...] la crítica marxista a Althusser tendrá que dar cuenta de su posición en relación al marxismo, definiéndose teóricamente en función del estatuto teórico que ella le atribuye. No basta declarar una lealtad ideológica apoyándose en fragmentos, dimensiones y conceptos dispersos del marxis-

7 Eginardo Pires se formó en filosofía en la antigua en la antigua Facultad Nacional de Filosofía (FNF, actualmente Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Río de Janeiro, IFCS-UFRJ) y realizó una maestría en economía en la UNICAMP. Se suicidó en 2009.

8 Alberto Coelho de Souza estuvo a cargo de la cátedra de epistemología en la antigua FNF en los años 1960 y 1970. Falleció en la segunda mitad de la década de 1970. Según Pires, Souza fue el responsable de haber orientado en los estudios sobre Althusser a toda una generación de jóvenes intelectuales en Río de Janeiro.

9 Marco Aurélio Luz es filósofo, Doctor en Comunicación, Posdoctorado en Ciencias Sociales en París V-Sorbona, Centro de Estudios sobre la actualidad de lo cotidiano (CEAQ). Enseña e investiga sobre religiones afro-brasileñas en la Universidad Federal de Bahía.

mo; es necesario que ella asuma la tarea de articular esos fragmentos, conceptos y dimensiones. En cuanto a la crítica a los procedimientos de Althusser y sus desvíos ideológicos, es viable, necesaria y productiva siempre y cuando no se omitan sus compromisos con la pretensión teórica del marxismo¹⁰

Siendo el texto de Luz, como él afirma, una aplicación del “concepto de ideología desarrollado contemporáneamente por Louis Althusser a la sabiduría del ‘profeta de la comunicación’ Marshall McLuhan”¹¹, y el de Pires una crítica a la fenomenología de Heidegger y su oposición al conocimiento científico, donde habría una semejanza con los intérpretes del joven Marx situados en el campo del marxismo.

Los números posteriores de *Tempo Brasileiro* contaron con la presencia de los althusserianos, en especial Escobar¹², quien organizó cuatro números monográficos, en los que fueron abordados temas como la *Epistemología* (Nº 28 y 31-32, 1972), *Las instituciones y los discursos* (Nº 35, 1973) y *La historia y sus discursos* (Nº 36-37, 1974). Estos números fueron publicados junto a artículos de su autoría (“Una filosofía de los discursos: una ciencia de los discursos ideológicos” en el Nº 30-31 y “Las instituciones y el poder” en el Nº 35), textos de Louis Althusser, Étienne Balibar, Thomas Herbert (seudónimo de Michel Pêcheux), Georges Canguilhem, Roger Establet, Nicos Poulantzas, Michel Foucault, Félix Guatarri, Gaston Bachelard, Jacques Allan-Miller, Franco Basaglia, Ivan Illich, William Reich, Eugene Enriquez, Bernard Sichere, Cláudio Miranda y Luiz Eduardo Soares.¹³ Como fue dicho anteriormente, el grupo de *Tempo Brasileiro* no se limitaba a la revista sino que se desplazó hacia otros espacios editoriales. El más importante y notable fue la editorial *Vozes*, situada en la ciudad de Petrópolis del Estado de Río de Janeiro y dirigida por la Iglesia Católica, en cuyo seno tenían fuerte peso los sectores progresistas ligados a la Teología de la Liberación. A través de *Vozes* fue publicada la primera colección¹⁴ del grupo althusseriano,

10 Souza, Alberto Coelho de. “Ciência e ideologia em Althusser”. *Tempo Brasileiro*. Nº 23/24, 1970, pp. 74-75.

11 Luz, Marco Aurélio. “A sabedoria ‘evolucionista’ de M. McLuhan”. *Tempo Brasileiro*. Nº 23/24, 1970, p. 95.

12 Pires también actuó como traductor de la editoria *Tempo Brasileiro*. Realizó la traducción del libro de Lévi-Strauss *Antropología estructural* junto a Chaim Samuel Katz.

13 Escobar también escribió para *Tempo Brasileiro* el artículo “Discurso científico y discurso ideológico”, publicado en *El hombre y el discurso (la arqueología de Michel Foucault)* organizado por Sergio Paulo Rouanet en 1971.

14 La segunda compilación sobre la obra de Althusser sería publicada casi cuatro décadas después, en 2010, en el libro *Presencia de Althusser* organizado por Márcio Bilarinho Naves.

que se titulaba *Epistemología y teoría de la ciencia* y contaba con artículos de Carlos Henrique Escobar (“Las lecturas y la lectura práctico-teórica”), Eginardo Pires (“La teoría de producción de conocimientos”), Marco Aurélio Luz (“Por una nueva filosofía”), Severino Cabral Bezerra Filho¹⁵ (“Ciencia de la historia” y Antônio Sergio Mendonça¹⁶ (“Para leer a Michel Foucault”).

El conjunto de artículos trataba sobre el problema de la ciencia y la ideología y el de la producción de conocimiento. Se percibe en los artículos del grupo una búsqueda de diálogo con el pensamiento francés contemporáneo (y no solamente en este libro), por ejemplo Bachelard, Lévi-Strauss, Lacan y Foucault, así como los colaboradores de Althusser en Francia, como Badiou, Balibar, Rancière y Poulantzas.

El artículo de Cabral Filho reproducía las principales tesis epistemológicas de Althusser sobre el marxismo expuestas en *Pour Marx* y *Lire Le Capital*. Marco Aurélio Luz, por su parte, hacía una crítica de la herencia hegeliana-feuerbachiana del joven Marx al defender la lectura científica constituida por el corte epistemológico en Marx a partir de 1845. Antônio Sergio Mendonça hacía un análisis de la trayectoria de la obra de Foucault, y aplicando los análisis epistemológicos de Althusser sobre ideología y conocimiento, constataba un cambio en la obra de Foucault en *Arqueología del saber*, que indicaría una discontinuidad con sus trabajos anteriores, especialmente la *Historia de la locura*, en una tentativa de dialogar con las tesis antihumanistas de Althusser.

Los dos textos restantes están marcados por la polémica: el de Escobar hace una crítica a la obra de Foucault y al estructuralismo en general, y hasta donde sabemos es el primer artículo de un althusseriano brasileño que cita la importancia de Spinoza en la teoría del conocimiento, especialmente en lo que concierne a la lectura de Althusser sobre el método científico expuesto por Marx en su Introducción de 1857. Como el propio Escobar demarca en este artículo:

el conocimiento no es una revelación, sino una producción. En lugar de la noción de origen se debe utilizar el concepto de comienzo. Y esto es porque comienzo no es anticipación, sino producción a a partir de la contemporaneidad de un orden. Antes de Marx, Spinoza destacó estos en el Tratado de la reforma del entendimiento. Y como Spinoza pretende pensar el

15 Severino Bezerra Cabral Filho tiene formación en Historia y es Doctor en Sociología. Actualmente es investigador en el campo de las relaciones internacionales y defensa, con énfasis en los países asiáticos, China especialmente.

16 Antônio Sergio Mendonça es Magister y Doctor en Letras y especialista en el área de lingüística. Enseña en la Universidad Federal Fluminense (UFF) y en la Universidad Estatal de Rio de Janeiro.

conocimiento como construcción, también se enfrenta a discursos ideológicos y científicos a favor de una historia 'real'. Bachelard sería en parte el continuador de estas posiciones, y en el centro de los estudios históricos hay –¡quien sabe!– una recuperación incontestable de la reflexión de Spinoza¹⁷

Y sobre los límites de Foucault y el estructuralismo francés en relación a la práctica teórica debido a los desvíos empiristas presentes en sus trabajos:

esta cadena empirista en perpetuo desdoblamiento, cuyo impacto filosófico sentimos en Foucault y Derrida, contraria en sus presupuestos empiristas a la lectura práctico-teórica a la que nos hemos referido. Es por eso que Althusser se distingue rigurosamente del estructuralismo y no se preocupa, en su análisis crítico del joven Marx, en distinguir distintos tipos de empirismo historicistas y estructuralistas, ya que entre ellos sólo existen pequeñas diferencias dentro de una misma problemática ideológica. De lo contrario, no sería difícil mostrar cómo el esfuerzo de Godelier en acercar a Marx y Lévi-Strauss constituye, al menos indirectamente, la sujeción del marxismo a esta misma lectura empirista que caracteriza al pensamiento estructuralista. Y esto evidentemente ya al nivel de la preocupación de Godelier en acercar a Lévi-Strauss y Marx en la problemática de los aparente y lo subyacente, con el pretexto de una crítica al conocimiento espontáneo¹⁸

Esto significa que, por no ejercer una práctica teórica en sus objetos de conocimiento, Foucault y Lévi-Strauss aún estarían presos de la ideología. Este artículo también indica un desplazamiento de Escobar desde su fase inicial cuando asociaba la práctica teórica de Althusser, y el conjunto de sus tesis, con el estructuralismo de Lévi-Strauss, en tanto la obra de este último era ubicada en el campo científico, tal como se advierte en su artículo precedente “Respuesta a Carpeaux: estructuralismo”.

Eginardo Pires demarcaba una crítica a los límites del neopositivismo del Círculo de Viena -Carnap y Neurath- y a la hermenéutica ante la epistemología del materialismo dialéctico definido por Althusser a través de la práctica teórica y la lectura sintomática. También en este artículo Pires destaca la importancia del concepto de causalidad estructural en el materialismo histórico al tratar la autonomía de los niveles del todo social. En su crítica al empirismo del neopositivismo de Carnap y Neurath en la crítica de éstos al psicoanálisis, Eginardo Pires destaca que:

para estos autores, el objeto del psicoanálisis, el inconsciente, es impermeable por el antiempirismo radical sobre el cual se afirma. De allí vienen las objeciones:

17 Escobar, Carlos Henrique. “As leituras e a leitura práctico-teórica”. Carlos Escobar, Eginardo Pires y otros. Epistemología e teoria da ciência. Petrópolis, Vozes, 1971, p. 114.

18 *Ibid.*, p.122.

imposibilidad de dar un sentido preciso a los conceptos de esta disciplina, el carácter no-político, por tanto no controlable, de la experiencia analítica, etc. La ideología encubre la irrelevancia de las objeciones; sus presupuestos tienden a jerarquizar los diversos recursos teóricos según su grado de garantía en la confirmación. Conocemos el resultado de esta crítica: el psicoanálisis es comprendido como el simple 'arte de interpretar', y dada esta condición puede ser aproximado a la hermenéutica religiosa o 'expropiada' por la lectura fenomenológica del 'sentido' de las obras y los comportamientos humanos. Se vuelve así visible el movimiento por el cual la ideología positivista, expulsando al psicoanálisis del campo del que pretende ser una ciencia, arroja a esta disciplina a las garras de otra ideología: el empirismo fenomenológico. Se trata, para nosotros, de disipar el equívoco producido por este servicio mutuo [...] Para la ciudad científica, una teoría insuficiente y parcialmente inadecuada es preferible a la ausencia de toda teoría, el sistema es preferible a un hecho empírico aislado. Newton no fue superado inmediatamente por las experiencias que más tarde sería la confirmación de la relatividad. No fueron 'hechos', sino una nueva teoría la que revocó la física newtoniana'¹⁹

El grupo de *Tempo Brasileiro* encontró en *Revista de Cultura Vozes* otro espacio tan abierto como la revista *Tempo Brasileiro* de Portella, y de cierta manera, el grupo se reconoció en varios de los temas debatidos en el contenido de aquella revista, dado que abordaba temas como la semiología, la lingüística, el psicoanálisis, la ideología, la comunicación, el cine y las historietas. Del grupo *Tempo Brasileiro*, los que colaboraron en la revista fueron Carlos Henrique Escobar, Marco Aurélio Luz, Severino Bezerra Cabral Filho, Antonio Sergio Mendonça y Luiz Felipe Baeta Beves. Escobar publicó los artículos "El psicoanálisis y la ciencia de la historia" (Nº 6, 1971), "Aspectos ideológicos de la cibernética como filosofía" (Nº 7, 1972), "La noción de trabajo y el lenguaje en el psicoanálisis" (Nº 6, 1973) y "Semiología como concepto en estado práctico" (Nº 10, 1973). Marco Aurélio Luz escribió los artículos "Ideología y psicoanálisis" (Nº 6, 1973) y "Tarzán, el hombre mono" (Nº 7, 1973). Antonio Sergio Mendonça, "Por una teoría de los simbólico/II" (Nº 6, 1973). En este mismo número 6 de 1973 fue publicado un debate entre Escobar, Luiz y Mendonça, "Para no decir que no hablamos de lo simbólico". Cabral Filho publicó en el número 6 de 1971 "Vocabulario y epistemología".

Al igual *Tempo Brasileiro*, *Revista de Cultura Vozes* también era publicada por números temáticos o monográficos. A los que estuvieron vinculados el grupo de *Tempo Brasileiro* son: *Teoría social* de Escobar y Cabral Filho (Nº 6, 1971), *Cibernética y política* de Escobar (Nº 7, 1972), 19 Pires, Eginardo "A teoria da produção de conhecimento". Carlos Escobar, Eginardo Pires y otros. *Epistemologia e teoria da ciência*, op. cit., pp. 170-171.

Teoría de lo simbólico, ideología y psicoanálisis de Escobar, Marco Aurélio Luz y Antonio Sergio Mendonça (Nº 6, 1973), *Semiología y discursos* de Escobar (Nº 10, 1973) e *Historietas e ideología* de Marco Aurélio Luz (Nº 7, 1973).

Es también importante destacar que en *Revista de Cultura Vozes* el grupo de *Tempo Brasileiro* encontró un aliado importante en el profesor de comunicación e historietas Moacy Cirne, quien enseñaba en la Universidad Federal Fluminense (UFF). Aunque no pertenecía al campo de la epistemología, Cirne trabajaba en el área de semiología, especialmente en la problemática de la historieta, y fue pionero en usar en concepto de ideología²⁰ de Althusser en sus análisis sobre los personajes y revistas de historietas.²¹

El grupo de *Tempo Brasileiro* tuvo incluso un tercer espacio de divulgación del marxismo althusseriano, la revista *Encontros com a Civilização Brasileira*, cuyo editor Ênio Silveira era el propietario de la editorial *Civilização Brasileira*, que fue el principal espacio de divulgación del marxismo en Brasil. Fue en esta editorial que *El Capital de Marx* tuvo su primera traducción completa, al igual que la primera versión de *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci editada en Italia por Togliatti. La revista *Encontros com a Civilização Brasileira* comenzó a ser publicada en 1978 y fue una tentativa de recrear la *Revista Civilização Brasileira* publicada entre 1965 y 1968. *Revista Civilização Brasileira* fue el principal vehículo de resistencia a la dictadura implantada en 1964, debiéndose su final al aumento de la represión estatal a partir del Acto Institucional número 5 (AI-5).

Revista Civilização Brasileira comprendía un amplio número de intelectuales de la oposición, ya que contaba tanto con los que estaban del lado del gobierno de Jango (o que participaban del ISEB)²², como Darcy Ribeiro, Celso Furtado, Roland Corbisier, Wanderley Guilherme dos Santos, Cavalcanti Proença, Otto Maria Carpeaux, Moacir Félix y Theotônio dos Santos, como con los que estaban en contra del gobierno

20 Hasta ese momento habían sido realizados pocos estudios sobre la relación entre ideología e historietas. Uno de los más destacados de ese campo, y pionero en este sentido, aunque no utilizase el concepto de ideología ni de AIE, es el libro de Ariel Dorfman y Armand Mattelart *Para leer al Pato Donald* publicado en Chile en 1971.

21 De Moacy Cirne se destacan sus libros *¡Bum! La explosión creativa de las historietas y Para leer las historietas*, ambos publicados por la editorial Vozes en los años 1970 y 1972 respectivamente.

22 Instituto Superior de Estudios Brasileños que fue creado en 1955 y cerrado en 1964. Su característica inicial era la de un conjunto de intelectuales que defendían el desarrollo nacional al estilo cepalino, y en los años 1960 giró hacia una posición nacional-popular con fuerte contenido antiimperialista.

de Jango, como Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni, Francisco Weffort, Florestan Fernandes, y los que militaban en el PCB (al que Ênio Silveira estaba ligado), como Nelson Werneck Sodré, Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho e Assis Tavares (seudónimo de de Marco Antonio Coelho). El éxito de la revista se percibe en el número de su tirada en aquel contexto: diez mil ejemplares. Esta revista fue un espacio de divulgación de autores que hasta entonces no eran muy conocidos en Brasil, como Marcuse, Adorno, Lukács, Benjamin, Goldmann, Gramsci e incluso el propio Althusser, que no era un autor bien visto por la línea editorial de la revista, que se oponía al estructuralismo francés con el que Althusser era asociado.

A pesar de no tener el mismo éxito que su antecesora *Revista Civilização Brasileira*, *Encontros com a Civilização Brasileira* tuvo también impacto en el escenario intelectual y político de aquel contexto cuando publicó en el número 9 de 1979 el artículo de Carlos Nelson Coutinho “La democracia como valor universal”. Este artículo, claramente inspirado por la estrategia eurocomunista, fue un divisor de aguas en la izquierda brasileña y generó un amplio debate en el que participaron, entre otros, Marilena Chauí, Francisco Weffort, Jacob Gorender, Décio Saes y Werneck Vianna. *Encontros com a Civilização Brasileira* publicó en el número 17 una crítica de izquierda a Coutinho, el texto de Adelmo Genro Filho “La democracia como valor obrero y popular”.

En esta revista, el grupo de *Tempo Brasileiro* tuvo como representantes a Carlos Henrique Escobar y, sobre todo, Eginardo Pires. Escobar publicó en el número 16 (1979) el texto “La categoría de cultura: el aparato cultural del Estado”. Pires publicó las reseñas del libro de Althusser *Posiciones I* (Nº 5, 1978) y el de Manuel Castells *La teoría marxista de las crisis económicas y las transformaciones del capitalismo* (Nº 25, 1980), y los artículos “Ideología y estado en Althusser: una respuesta” (Nº 5, 1978) -en el cual polemiza y rechaza las críticas de Fernando Henrique Cardoso al texto de Althusser “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”- y “Valor-trabajo e ideología” (Nº 23, 1980), donde hace otra crítica, esta vez dirigida a los límites teóricos de los *Grundrisse* de Marx. Lo cual se debía al amplio interés que esta obra despertó en el marxismo ontológico-humanista que veía en ella un superioridad teórica con respecto al propio *El Capital*.

En términos de publicación de libros que trataron sobre la obra de Althusser o los fundamentos del marxismo althusseriano, Escobar fue el intelectual brasileño más prolífico. En la década de 1970, Escobar publicó seis libros inspirados en las tesis de Althusser: *Proposiciones para*

una semiología e y una lingüística (1973), *Psicoanálisis y ciencia de la historia* (1974), *Las ciencias y la filosofía* (1975), *Epistemología de las ciencias hoy* (1975), *Discursos, instituciones e historia* (1975), *Ciencia de la historia e ideología* (1978). *Psicoanálisis y ciencia de la historia* fue una colección con un prefacio que había sido publicado en la revista *Vozes*. *Proposiciones para una semiología y una lingüística*²³ fue un libro pionero en Brasil en lo relativo a los estudios sobre lingüística y a la obra de Saussure. Tanto *Epistemología de las ciencias hoy* como *Discursos, instituciones e historia* combinan artículos inéditos con artículos publicados en las revistas mencionadas. *Las ciencias y la filosofía* y, principalmente, *Ciencia de la historia e ideología* son los libros más conocidos de la época de Escobar: el primero resume los principales aspectos de la dialéctica marxista expuestos en los trabajos iniciales de Althusser sobre epistemología. En este libro, Escobar sintetiza los conceptos de práctica teórica, problemática, corte epistemológico, etc. El segundo libro es el trabajo más amplio que tratara hasta entonces la contribución de materialismo histórico (como teoría de los modos de producción y las formaciones sociales) de la escuela althusseriana. Más allá de Althusser, Escobar moviliza para esta problemática los aportes conceptuales de Balibar, Poulantzas, Bettelheim, Terray, Establet y Baudelot entre otros.

Pires publicó solamente un libro en este contexto, en 1979, un año antes de su fallecimiento, y que fue resultado de su investigación de maestría en la UNICAMP, *Valor y acumulación* editado por la editorial Zahar. Este libro marca un cambio radical en la trayectoria intelectual de Pires, del campo de la filosofía (especialmente la epistemología) al de la macroeconomía²⁴. Este cambio de objeto de investigación puede ser percibido por la ausencia de textos suyos en *Revista de Cultura Vozes* y por dejar de contribuir intelectualmente a *Tempo Brasileiro*.

Sigamos algunas de las polémicas del grupo de *Tempo Brasileiro con los adversarios* del marxismo althusseriano.

23 Sobre ese libro de Escobar hay un reciente estudio, ver Kogawa, João. *Lingüística y marxismo: condiciones de emergencia para una teoría del discurso francés en Brasil*. San Pablo, UNIFESP, 2015.

24 De acuerdo con el propio Pires, “con otros amigos, también preocupados por el aislamiento intelectual al que nos llevaba nuestra formación filosófica, participé en el grupo de estudios sobre la ‘realidad brasileña’, en el que leíamos y discutíamos a nuestros economistas, historiadores y científicos políticos. Paralelamente se imponía en mí la necesidad de evitar el riesgo de esterilidad y diletantismo en nuestro propio estudio de la filosofía de la ciencia: era preciso combinar este último con la formación sistemática y profundizada en una determinada disciplina científica”, “Ideologia e Estado em Althusser: uma resposta”. *Encontros com a Civilização Brasileira*. N° 6, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

Las polémicas generadas en las revistas culturales

por el grupo de *Tempo Brasileiro*

En esta sección haremos una exposición de las principales polémicas teóricas y políticas de dos de los más importantes miembros del grupo de *Tempo Brasileiro*, Escobar y Pires, cuyas posiciones fueron bien demarcadas en relación a aquellos que se oponían a la escuela althusseriana, que en gran medida pertenecían a los cuadros académicos de la USP o estaban vinculados al PCB. La elección de Escobar y de Pires se debe a los siguientes aspectos: Escobar fue el miembro más prolífico del grupo, en términos de la producción pero también de problemas y autores abordados; Pires realizó la crítica más consistente y sistemática a un opositor de la obra de Althusser, el sociólogo y ex presidente Fernando Henrique Cardoso.

Los textos de Escobar no se centran en ningún artículo o autor específico²⁵ que hubiese criticado directamente la obra de Althusser. Sus artículos consistían en duras críticas a Foucault, Lukács y Giannotti. Como vimos anteriormente, Foucault fue el principal blanco de críticas en sus primeros textos de epistemología, descalificándolo por no separar el discurso científico del ideológico, lo que llevaría a los desvíos idealistas de sus primeros trabajos como *Las palabras y las cosas*:

*La historia foucaultea -por más insólito que parezca- oscila entre los extremos idealistas del todo y la nada; los discursos complejizados y la rigidez de la episteme [...] nuestro objetivo con estas consideraciones críticas a Foucault es ilustrar la necesidad tanto de una ciencia de los discursos ideológicos como (por eso mismo) de una teoría de la ciencia que en su estatuto epistemológico es incompatible con las soluciones presentadas hasta el momento por Foucault*²⁶

Esa posición crítica con respecto a Foucault su mantuvo con los cambios operados en la obra del pensador francés al focalizarse en la llamada “genealogía del poder” a partir de *Vigilar y castigar*. En el artículo “La categoría de cultura: el aparato cultural de Estado”, Escobar critica la disolución del poder en una red, en tanto esa posición demolería las relaciones de poder entre las clases sociales:

En este tipo de enfoque de la cuestión del poder -el poder como poder de clase- nos

25 Las únicas críticas centradas de Escobar no estuvieron dirigidas a la obra de Althusser, como los artículos “Discurso científico, discurso ideológico” (contra Foucault) y el texto ya citado anteriormente, “Respuesta a Carpeaux”.

26 Escobar, Carlos Henrique. “Discurso científico, discurso ideológico”. Sérgio Rouanet (org.). *O homem e o discurso (a arqueología de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro, *Tempo Brasileiro*, 1971, pp. 68-69.

chocamos inmediatamente con las posiciones microfísicas del poder en Foucault. Entender, como lo hace Foucault, que el poder es el mismo 'tejido social' implica desvincularlo de las clases y la lucha de clases y estar a un paso de una metafísica del poder que luego es también una metafísica de la historia [...] ni en la microfísica de lo social ni en la sustancia (como por ejemplo el deseo para la derecha freudiana de Deleuze y Guattari), el poder es un efecto de la lucha de clases en el Estado, en los dispositivos y en el efecto ideológico del sujeto²⁷

La elección de la escuela de Lukács como blanco de críticas de Escobar se debe al hecho de que el pensador húngaro fue una de las principales referencias teóricas en la crítica a la obra de Althusser en Brasil y a que era una de las principales influencias teóricas de los intelectuales del PCB (especialmente Coutinho, Leandro Konder y José Paulo Netto). La crítica de Escobar a Lukács se centraba en el idealismo presente en la perspectiva ontológica y humanista centrada en el trabajo, la que se diferenciaba de la teoría de los modos de producción enfatizada por la escuela althusseriana. En el libro *Las ciencias y la filosofía*, Escobar destaca este aspecto idealista de Lukács, así como la ausencia del materialismo histórico en su “ontología”: “fue no haber comprendido esto -pero no solamente esto- lo que llevó a Lukács y a otros a proponer al marxismo una *filosofía idealista* (filosofía de la praxis) al mismo tiempo que reducían la ciencia de la historia a un mero efecto de la superestructura”.²⁸

En el mismo 1975, Escobar hace también una crítica al idealismo de Lukács, ya no desde el prisma de la epistemología sino empleando la perspectiva “sociológica” de la escuela althusseriana. En ese entonces el concepto de ideología ya había sido definido como práctica social y ganado notoriedad a partir del artículo de Althusser “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”²⁹. Escobar refutaba la lectura negativa de Lukács de la ideología (entendida como “alienación”), de carácter esencialista (“recuperar la esencia humana perdida por el trabajo alienado”), además de la concepción de sujeto centrado presente en la teleología lukacsiana. Según Escobar:

27 Escobar, Carlos Henrique. “Da categoria de cultura: do aparelho cultural do Estado”. *Encontros com a Civilização Brasileira*. N°16, 1979, p.186.

28 Escobar, Carlos Henrique. *As ciências e a filosofia*. Rio de Janeiro, Imago, 1975, p. 81.

29 Es verdad que en *Pour Marx*: Althusser ya definía la ideología como una práctica, tanto como la política y la economía; sin embargo, fue a partir de su texto “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” que se introduce la problemática de los aparatos ideológicos y se sistematiza la cuestión de las distintas prácticas ideológicas. En efecto, ese texto de Althusser obtuvo un gran público de los más diversos campos del conocimiento e investigación, tales como la pedagogía, las ciencias sociales, el servicio social y el derecho sobrepasando así el campo de la filosofía.

Le cabe a Lukács una gran responsabilidad por esta corriente disolvente del marxismo, a la que contribuyeron sus teorías de ‘conciencia de clase’ y ‘concepción del mundo’. Nuestras divergencias con Lukács van mucho más allá de la cuestión de la ideología y llegan a los fundamentos epistemológicos que la sustentan como teoría de esta instancia [...] con Lukács se abandona la unidad marxista que caracteriza un modo de producción o una formación social, que todos sabemos debe ser una unidad de diversos niveles específicos, con determinación en última instancia de la economía, por una totalidad expresiva que, consecuentemente (en una línea visiblemente hegeliana) será representada por una instancia central, esto es, una instancia totalizante que Lukács llama ‘clase-sujeto de la historia’. Esta clase-sujeto también es portadora de una ‘concepción del mundo’, que es al mismo tiempo ideología y ciencia, indicación de voluntad-conciencia que hace su propia historia (la praxis). La ideología es el principio de totalización de una formación, lo que nos conduce a la cuestión de la ideología y la ciencia. En la posición de Lukács (y de Korsch), la ideología, como expresión del sujeto, engloba a la ciencia, ella es conciencia subjetiva del mundo en el respaldo de una ‘clase ascendente’ que toma para sí la totalidad de una formación social. Y, como esta ideología de la clase-sujeto-ascendente es universal (subjetividad universal), también es objetiva, esto es, científica³⁰

Esta problemática del sujeto centrado/descentrado estaba presente en el texto de Escobar “La categoría de cultura: el aparato cultural de Estado”, en el cual polemiza con el poeta y ensayista Ferreira Gullar, que en esa época era militante del PCB. Escobar critica a Gullar³¹ por separar el concepto de cultura de la ideología (lo que no existe en la escuela althusseriana) y por definir la ideología en el campo de la conciencia en una clara inspiración lukacsiana. Tal como escribe Escobar en este artículo:

Sorprendentemente no alcanzan para Ferreira Gullar -como para Lukács y otros direccionados por Hegel- las descentralizaciones del ‘sujeto’ en la historia, encaradas como contradicciones en Marx, y las críticas y análisis de la ‘conciencia’ en Freud, revelando así su dimensión imaginaria, ni central ni dominante [...] el intelectual militante es confundido en Lukács -según la tradición hegeliana- ya que para él, es el intelectual burgués, al contrario de lo que Lenin, Gramsci y Althusser proponen. No se trata más de una revolución como proyecto de ‘conciencia’, esto es, de ideas del intelectual pequeño-burgués (Lukács, Sartre, Marcuse, etc.) sino de las contradicciones sociales, las masas politizadas y el partido. La ‘conciencia de clase’ no es aquello que el intelectual

30 Escobar, Carlos Henrique. *Discursos, instituições e história*. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1975, p. 19.

31 Además de Ferreira Gullar, Escobar también esboza en este artículo críticas a Roberto Schwarz y Luiz Costa Lima.

-como extensión del intelectual burgués- ofrece a las masas sino las masas politizadas y la revolución como contradicciones sociales y el partido como medio³²

Giannotti también fue objeto de críticas por parte de Escobar, y una de las importantes se encuentra en su artículo de 1979 “¿Quién le tiene miedo a Louis Althusser?”. En este artículo, Escobar realiza una dura crítica a Giannotti y a Cardoso -y por extensión a la USP, al Centro Brasileño de Análisis y Planeamiento (CEBRAP)³³ y al PCB- por el cerco y el boicot que éstos hicieron de la escuela althusseriana, además de las posiciones políticas reformistas y la defensa de un proyecto socialdemócrata en aquel contexto de transición política (inicios del gobierno de Figueiredo):

En este sentido, un posicionamiento militante de los textos, declaraciones y políticas de un Fernando Henrique Cardoso y de un Arthur Giannotti son coyunturalmente importantes, para no insistir en la legión de discípulos teóricos y políticos que estas dos figuras del oportunismo han generado. Los ‘pecados’ del señor Giannotti sobrepasan aquello que llamaríamos su ‘química’ teórica -leer a Marx en Hegel y finalmente decretar la falencia del marxismo- para volverse toda una escuela filosófica-epistemológica, en la que se inspiran donde el CEBRAP y departamentos enteros de la USP. Recientemente -me refiero a mediados de 1978- Giannotti realizó una conferencia en la Pontificia Universidade Católica de Río de Janeiro, en la dijo que El Capital de Marx ya no sirve para nada, sobre todo para analizar el capitalismo actual, ya que el mercado dejó de existir. No es necesario entrar en consideraciones alrededor de las ilusiones en que las nuevas formas de acumulación capitalista hacen caer a Giannotti; lo que nos interesa aquí es detectar la rapidez con la que él -y otros cientos- viven decretando la falencia del análisis marxista y la eternidad del capital. Al lado de eso, es bueno que se diga que -según fue dicho por el propio Giannotti- su exposición de Marx está hecha, paradójicamente, en términos de ‘esencia’ y ‘fenómeno’, lo que en cierta medida sustancializa sus posiciones políticas notablemente obsoletas y liberales³⁴

Pero antes de este artículo, Escobar ya había dirigido una crítica contundente a Giannotti en su libro *Las ciencias y la filosofía*, en la que constataba el carácter reformista de sus posiciones en relación a la obra de Marx contenidas en el libro *Orígenes de la dialéctica del trabajo*, en el cual se defendía la “dimensión humanista de la lucha de clases”:

32 Escobar, Carlos Henrique. “Da categoria de cultura: do aparelho cultural do Estado”. op. cit., pp. 190-198.

33 Tano Giannotti como Cardoso pertenecían a la USP, y fueron fundadores del CEBRAP en 1969.

34 Escobar, Carlos Henrique. “Quem tem medo de Louis Althusser?”. achegas.net, n°44, 2011, p 33.

Giannotti retoma las preocupaciones de muchos ‘marxistas’ hostiles a la lucha de clases en la medida en que se constituye en un estudioso y entusiasta de Hegel en Marx, y de un Marx como ‘filósofo menor’ en Hegel. Al contrario de Giannotti, Lukács y Merleau-Ponty, no es necesario leer a Hegel para entender a Marx, sino por el contrario, la lectura de Marx es la condición para la inteligibilidad de Hegel, como afirman Lenin y Althusser [...] Nosotros, aquí en Brasil, sabemos cómo ese esfuerzo por confundir las problemáticas marxistas con la filosofía de Hegel va más allá de un objetivo puramente intelectual [...] este fue y sigue siendo el sustento ideológico de una política reformista. Este esfuerzo, por ejemplo, en el profesor Giannotti, se une a un inmovilismo político y a una consecuente indiferencia hacia la lucha de clases³⁵

Por su parte, Pires escribió la defensa más amplia de Althusser en aquel contexto al dirigirle una crítica a Cardoso, quien era el principal referente intelectual de la izquierda brasileña en el período de la dictadura. Cardoso no representaba solamente a la teoría de la dependencia sino también a la oposición a las tesis althusserianas, de las que se diferenciaba en relación al entendimiento de la obra de Marx -oposición que se había originado en grupo Seminario de Marx, del que había sido fundador junto a Giannotti. La “cruzada” de Cardoso contra Althusser y sus seguidores se había iniciado con su artículo “¿Althusserianismo o marxismo? A propósito del concepto de clase en Poulantzas”, escrito en 1971. Se percibe en este texto un profundo desconocimiento de la obra de Althusser, dado que Cardoso define de manera imprecisa la distinción entre materialismo dialéctico y materialismo histórico:

El ‘materialismo dialéctico’, por ejemplo, pasa a ser la teoría general, ‘producida teóricamente’ -esto es, derivada de la ‘práctica teórica’- de todos los modos de producción, cabiéndole la especificación de las ‘instancias regionales’, o sea, la teoría económica, la teoría de las ideologías (?) y la teoría política en los diversos modos de producción. El ‘materialismo histórico’, por su parte, viene a ser la ciencia que explica la constitución y transformación de formaciones sociales concretas³⁶

Como bien observa Décio Saes, Cardoso muestra un completo desconocimiento sobre estos conceptos centrales del marxismo althusseriano:

Cardoso se equivoca al atribuirle a Althusser la definición del materialismo dialéctico como la ‘teoría general de todos los modos de producción’, así como

35 Escobar, Carlos Henrique. *As ciências e a filosofia*. op. cit., pp. 29-31.

36 Cardoso, Fernando Henrique. “Althusserianismo ou marxismo? A propósito do conceito de classes de Poulantzas”. *O modelo político brasileiro*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993, pp. 106-107.

*la del materialismo histórico como la 'ciencia que explica la constitución y transformación de las formaciones sociales concretas' [...] para la corriente althusseriana, el modo de producción en general, y los modos de producción particulares y las formaciones sociales concretas constituyen todos objetos de la ciencia marxista de la historia, en donde coexisten diferentes niveles de abstracción. En cuanto al materialismo dialéctico, está lejos de constituir, en la perspectiva althusseriana, una teoría general de todos los modos de producción*³⁷

En la nota 14 del artículo de Pires “Ideología y estado en Althusser: una respuesta”, también se resaltan las limitaciones de Cardoso en este artículo de 1971:

*La crítica filosófica de Cardoso, en este artículo, gira alrededor de su rechazo a aceptar la distinción althusseriana (marxista) entre objeto real y objeto de conocimiento, contra la cual es invocada la categoría de 'abstracción real' [...] Rechazar la distinción entre objeto real y objeto pensado (u objeto de conocimiento) es rechazar la distinción entre ideología y ciencia, como también la existencia y necesidad de una actividad específica, el trabajo teórico, que tiene como resultado la crítica de las apariencias ideológicas y el conocimiento científico*³⁸

Ese artículo de Pires, “Ideología y estado en Althusser: una respuesta”, refuta directamente el artículo de Cardoso “Estado capitalista y marxismo” publicado en 1977 en la revista *Estudos CEBRAP*. En ese texto Cardoso realiza un análisis de la coyuntura de la transición política brasileña y de lo que define como *Pacto de dominación*, que sería el conjunto de alianzas entre fracciones de las clases dominantes y sus vínculos con sectores de las clases subalternas. En líneas generales, Pires acuerda con el análisis político de Cardoso pero disiente con las críticas realizadas a Gramsci y Althusser, aunque paradójicamente Cardoso coincidiera de manera implícita con muchas de las definiciones conceptuales de estos autores.

Cito los pasajes criticados de Cardoso en este artículo:

Paradójicamente, fue Althusser quien -a partir de algunas formulaciones de Gramsci sobre el papel de las ideologías- extremó el análisis para mostrar el peso de los aparatos ideológicos. Y fue tanto en esta dirección que, sin quererlo ciertamente, regresó al idealismo y a una visión antes totalitaria que la de un liberalismo que algunos ven -a mi entender de manera errónea- en los análisis gramscianos sobre el predominio de la sociedad civil y la ideología sobre la historia. Rindiendo siempre un homenaje verbal a la

37 Saes, Décio. “O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira”. op. cit., p. 70.

38 Pires, Eginardo. “Ideologia e Estado em Althusser: uma resposta”. op. cit., p. 36.

*idea de 'lucha de clases' y presentándose como mero comentarista de Marx, Althusser propone de hecho una visión radicalmente distinta del Estado*³⁹

En otro pasaje en el que aborda la distinción entre los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) y los Aparatos Represivos del Estado (ARE), Cardoso afirma:

*Lo que para Althusser distingue al Estado de sus aparatos ideológicos es que estos son diversos y la represión estatal es uniforme, y que mientras el Estado funciona por la represión, los aparatos ideológicos convencen. El lector queda naturalmente perplejo con el grado de indefinición de los términos: las diferencias entre el ARE y el AIE son tautológicas (uno reprime y el otro convence, por definición), o se basan en una pluralidad (de ideologías) que se contraponen a una unidad (de coerción) [...] Frente a estas tendencias, la corriente más influyente en la revalidación del tema del Estado tal vez sea aquella que, partiendo de Althusser, intentó tomar en cuenta a Gramsci y acabó por relegar al althusserianismo político a un merecido olvido*⁴⁰

La respuesta de Pires a ese texto de Cardoso es bien amplia y sólo citaré algunos pasajes destacados en los que descalifica los argumentos de Cardoso. Inicialmente apunta seis proposiciones de Cardoso, cuya mayoría van al encuentro, y no en contra, de las tesis althusserianas, como la distinción de aparato de Estado y poder de Estado, la existencia de contradicciones internas en los diferentes aparatos de Estado (sociedad civil y Estado según Cardoso) y la autonomía relativa de lo político (de la práctica política) con respecto a lo económico.

Pires comienza a deconstruir la “crítica” de Cardoso al señalar su desconocimiento del significado de la práctica teórica en la producción de conocimiento:

La ‘crítica’ de Cardoso resulta de su incapacidad por comprender no sólo el significado de los textos de Althusser sino también (lo que es esencial para comprender este significado) la dinámica de estos textos, o sea, sus efectos. Esta incapacidad tiene sus raíces, por su parte, en un preconceito antiteórico muy difundido entre nuestros intelectuales de mayor talento, preconceito antiteórico que llega a veces al extremo de impedirles admitir que hacen teoría al tiempo que la hacen (y bien). Este preconceito se expresa bajo la forma de diversas concepciones filosóficas equivocadas sobre la naturaleza del trabajo teórico y sus resultados. La teoría no es un subproducto natural y automático de los análisis concretos ni una síntesis maravillosa donde se condensa y se revela (en el sentido religioso de ‘revelación’) toda la compleja riqueza que nos es

39 Cardoso, Fernando Henrique. “Estado capitalista e marxismo”. *Estudos CEBRAP*. N° 21, San Pablo, Cebap, 1977, p 15.

40 *Ibid.*, pp. 16-20.

posible captar en el mundo real. La teoría es un conjunto lógicamente articulado de problemas y respuestas a estos problemas, que por la propia fuerza de su lógica, combinada con las exigencias y las lecciones de la práctica teórica, nos permite (con seguridad) colocar y resolver incesantemente nuevos problemas. Desconociendo lo que Althusser nos enseña sobre la apertura característica de las problemáticas científicas, Cardoso se impide aprender lo que constituye la dinámica de una teoría y, para comenzar, la teoría del autor objeto de su ‘crítica’⁴¹

Con respecto a la “ausencia” de la lucha de clases en el artículo “Althusser, ideología y aparatos de Estado”, Pires responde de manera irónica:

Cardoso manifiesta su insatisfacción por el hecho de que Althusser no habla de ‘lucha de clases’ tanto como a él le gustaría. Althusser rinde, según él, ‘un homenaje verbal’ a la lucha de clases y desarrolla su análisis distanciándose de Marx. Una pregunta: ¿por qué razón tendría Althusser una necesidad de rendir ‘homenajes verbales’ a la lucha de clases? En un pasaje de dudoso gusto que concluye una nota al pie, Cardoso nos sugiere, sin ser muy explícito, que Althusser tendría alguna culpa que expiar al respecto. Avancemos. En El Capital existen secciones enteras (la primera parte, para comenzar) en las que Marx no dice una sola palabra sobre la lucha de clases. Queda con Cardoso la carga de la prueba: demostrar que estas secciones son absolutamente inútiles desde el punto de vista de la lucha de clases⁴²

Siguiendo la crítica de Cardoso a Althusser, llega a la conclusión de que la “sociedad civil” (AIE para Althusser) estaría tan diluida en el Estado que, paradójicamente, Althusser estaría “regresando” a Hegel en una concepción totalitaria del Estado⁴³. Pires refuta ese argumento al destacar la importancia de los conceptos de autonomía relativa de las instancias política, ideológica y económica y, consecuentemente, de sus prácticas. Además, la determinación “en última instancia” de lo económico echaría por tierra la crítica de Cardoso sobre esa “absolutización del Estado” en el artículo de Althusser, como también en sus trabajos precedentes. Como observa Pires:

Toda su operación ‘crítica’ consiste, simplemente, en esto: toma el texto de Althusser, contra las afirmaciones explícitas del propio Althusser, como si este texto pretendiese contener una teoría del proceso de reproducción de las relaciones de producción en su conjunto. Como Althusser se limita a estudiar el funcionamiento de los aparatos ideológicos y la ideología (considerada, digamos

41 Pires, Eginardo. “Ideología e Estado em Althusser: uma resposta”. op. cit., p. 15.

42 *Ibid.*, p. 36.

43 Cardoso, Fernando Henrique. “Estado capitalista e marxismo”. op. cit., p.16.

así, 'en sí misma', para un primer examen), el resultado no puede ser sino este: Althusser transformado en Hegel, diciéndonos que Estado y la ideología es lo que produce la sociedad. Cardoso se agarra de una parte del discurso de Althusser (esto es, lo despedaza) para destruirlo, asimilándolo a un filósofo del cual se pretende diferenciar [...] el método de lectura propuesto por el propio Althusser es mucho más exigente: impone como requisito preliminar que se tome en consideración no solo el conjunto del texto discutido sino también el conjunto de la obra en que este texto se inserta. Y más que esto: el conjunto de las obras de los otros autores de los cuales el autor examinado pretende distanciarse en su trabajo de crítica y elaboración teórica⁴⁴

Finalmente Cardoso criticaba la eternidad de la ideología por considerar que esa afirmación de Althusser sería “antihistórica”, y esa concepción de la ideología implicaría afirmar que siempre habría “alienación” (el empleo de esa noción era claramente una provocación a Althusser). Pires deconstruye esa afirmación en el siguiente pasaje:

Ella es tan 'antihistórica' como la apertura de aquel capítulo de El Capital en el que Marx trata el proceso de trabajo en general y enumera los elementos invariantes que participan necesariamente de cualquier proceso de trabajo, cualquiera sea la forma históricamente determinada de la organización social de la producción. Y tan 'antihistórica' que se refiere a determinadas condiciones generales de cualquier historia posible y ayuda a nuestra comprensión de la realidad histórica [...] La 'inconsciencia' insuperable supuesta por la concepción de Althusser es del mismo orden que la del 'desconocimiento' necesario del sujeto que habla en relación a la estructura que apoya y torna posible la emisión de su discurso. El emisor del mensaje (así como el receptor) no puede tener conciencia, al mismo tiempo en que emite, del sistema de oposiciones fonéticas y semánticas que estructura su código, o su 'lengua'. Si el sujeto humano existe en el lenguaje y en su necesaria coexistencia con el otro, la ausencia y ocultamiento de su estructura aparecen como esenciales a la existencia de la subjetividad, y no hay nada que deba horrorizarnos ante la afirmación de que la 'alienación' no se disipa jamás, en este sentido es idéntica al desconocimiento⁴⁵

A la fecha de su crítica a la “crítica” de Cardoso a Althusser, Pires le aplica el propio Althusser -por ejemplo, de su teoría de la ideología- y partes del psicoanálisis freudo-lacaniano al discurso de Cardoso. Según Pires, en su “crítica”, Cardoso reconoce en Althusser al “otro” que intenta deconstruir, pero suscribe inconscientemente muchas de sus contribuciones teóricas:

44 Pires, Eginardo. “Ideologia e Estado em Althusser: uma resposta”. op. cit., p. 19.

45 *Ibid.*, pp. 20-21.

Ninguna de estas ‘críticas’ resiste el análisis. Llega el momento de preguntarse, por lo tanto, por las razones de esta formidable confusión ¿Por qué esta orgía de mal humor, esta ofensiva desleal contra la obra de un pensador que merecería un mínimo de respeto por la coherencia y combatividad demostrada a lo largo de los años? Cuando se examinan en detalle los procedimientos de la ‘crítica’ de Cardoso (que como se ha visto, consiste en despedazar literalmente al autor criticado), se verifica que ellas revelan no sólo la resistencia a entender el conjunto de lo que Althusser nos dice, como la dificultad (o despreocupación) para enfrentar el problema real, que es el de situar su obra dentro del contexto histórico y político en que ella surge y preguntarse por la necesidad histórica a la que ella responde [...] Cardoso establece una relación antagónica con el autor discutido, pero cuando sometemos a un examen más minucioso las divergencias enfáticamente proclamadas, verificamos que los dos no difieren tanto como se podría pensar a primera vista, en tanto se trata de formular afirmaciones positivas sobre el funcionamiento de la sociedad (a final de cuentas, el propio Cardoso reivindica su filiación a la misma tradición de pensamiento). El resultado de este examen revela que las diferencias (esquematisando un poco) tal vez se reduzcan a la competencia incomparablemente mayor de Althusser, dado que su trabajo teórico consiste en analizar y criticar textos ajenos. Esta doble constatación empuja en dirección de una última pregunta: en lugar de las diferencias (que ciertamente existen), ¿no será la semejanza entre los dos autores lo que suscita esta ansia de diferenciación a cualquier precio? Lo que refuerza mi inclinación a dar una respuesta afirmativa y la evidencia de que Cardoso, poco materialista, ve en Althusser el sujeto, el rival, en lugar de enfrentar objetivamente el discurso althusseriano en su realidad histórica⁴⁶

A pesar de que el texto de Pires constataba en la década de 1970 la voluntad de desconocimiento de la obra de Althusser por parte de sus “críticos”, esa tónica aún se mantiene en el marxismo brasileño identificado con la perspectiva ontológica. De este modo, la incompreensión y el dogmatismo ha sido la marca predominante de los “críticos” que siguen desconociendo su obra, y sin un ejercicio de autocrítica, un elemento que siempre estuvo presente en la rica trayectoria intelectual de Althusser.

Conclusión

Vimos en este artículo que el principal foco de divulgación del marxismo althusseriano fue la ciudad de Río de Janeiro en la segunda mitad de los años 1960, a través de un grupo de jóvenes intelectuales del campo de la filosofía ligados al marxismo. De hecho, el marxismo althusseriano se volvió conocido en Brasil a partir de la “ola estructuralista”

46 *Ibid.*, pp. 21-22.

lista francesa” y, especialmente, el grupo de *Tempo Brasileiro* no disociaba el pensamiento de Althusser de esta corriente de pensamiento, lo que ocurriría poco tiempo después. No hay dudas acerca de la presencia de estos pensadores franceses (Bachelard, Foucault, Lacan, Lévi-Strauss, Deleuze) en los trabajos del grupo de *Tempo Brasileiro*, e inclusive en un momento posterior, por ejemplo en las dos colecciones organizadas por Escobar en los años 1980 sobre Foucault y Deleuze. Como fue visto, el grupo de *Tempo Brasileiro* no se restringió al espacio de la revista, dado que también estuvo en *Revista de Cultura Vozes* e incluso en una publicación que albergaba a los adversarios del marxismo althusseriano, como *Encontros com a Civilização Brasileira*. Además de divulgar las tesis althusserianas, el grupo de *Tempo Brasileiro* también se enfrentó a una fuerte oposición de ciertos sectores intelectuales vinculados a USP/CEBRAP y al PCB, y llevaron a cabo una “guerrilla” intelectual en estos diversos espacios de divulgación intelectual, demarcando una posición teórica y política contra los “críticos” de la escuela althusseriana. Y fue por medio de esta “guerrilla” intelectual que el pensamiento de Althusser consiguió afirmarse en la formación social brasileña, a pesar de toda esa oposición que se constituyó alrededor de su pensamiento, y que sigue vigente en la actualidad.

“GIANNOTTI CONTRA ALTHUSSER”:

UN CASO DE COSMOPOLITISMO PERIFÉRICO (BRASIL/SAN PABLO, 1967)

Lidiane Soares Rodrigues¹

Introducción

Hay una “República Universal de la Filosofía” homóloga a la conocida “República Mundial de las Letras”. Ambas consisten en espacios globales estructurados, segmentados y jerarquizados, constituidos por practicantes de diversas lenguas cuyos esfuerzos más grandes se dirigen a la superación de los límites nacionales y, por eso, son movidos por la *ilusión* de la denegación de los mismos, en busca del universalismo.² Mientras tanto, al ser originarios de países desigualmente dotados de poderes económicos y políticos, los filósofos no podrían equipararse sin reproducir las relaciones entre sus Estados-Nacionales. Obviamente, como tantos otros dominios y saberes, la práctica de la Filosofía constituye una configuración propia, con sus capitales específicos y cierto tipo de disposición para la colaboración y competencia entre los agentes. De este modo, en el ámbito de la circulación internacional de bienes, la reproducción de las asimetrías nacionales asume características particulares, marcadas por las especificidades de las prácticas e irreductibles a diferencias de riqueza económica y poderes políticos.³

1 El presente artículo resulta de una investigación de postdoctorado cuyo objeto principal era la revista *Teoría y Práctica*. La investigación fue patrocinada por la FAPESP (Fundación de Amparo a la Investigación del Estado de São Paulo), y realizada junto a la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), en la que fui acogida por Afranio-Raúl García Jr., por intermedio de Sergio Miceli. Agradezco públicamente a ambos, así como a la FAPESP.

2 Casanova, Pascale. *A República mundial das letras*. São Paulo, Estação Liberdade, 2002; Sapiro, Gisèle. “Le champ est-il national?”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. N° 200, 2013.

3 Gingras, Yves. “Les formes spécifiques de l’internationalité du champ scientifique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 141, 2002; Heilbron, Johan. “A regime of disciplines. Toward a historical sociology of disciplinary knowledge”. Camic, C; Joas, H (ed.). *The dialogical turn. Roles for sociology in the post disciplinary age*. Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2003; “Internationalisation des sciences sociales: les leçons d’une histoire transnationale”. Sapiro, Gisèle (ed.). *L’espace intellectuel en Europe*. Paris, La Découverte, 2009; “Échanges culturels transnationaux et mondialisation: quelques réflexions”. Regards

De manera similar, las lecturas y los lectores de Marx no son ajenos a las posiciones que ocupan en el ámbito de los intercambios a escala global. También el marxismo se ve condicionado por las líneas de fuerza de la estructuración, la segmentación y la jerarquización. Por un lado, los marxismos nacionales asumen contornos según las tradiciones partidarias, universitarias y disciplinarias internas a los países. Por otro lado, se comprende el efecto del espacio global en esta delimitación, al atenerse al peso, mínimo o decisivo, de estas particularidades en la división internacional del trabajo intelectual.⁴

El presente artículo trata de la embestida crítica del *filósofo brasileño* José Arthur Giannotti contra el *filósofo francés* Louis Althusser, adoptando esta perspectiva analítica. Giannotti publicó en la revista *Teoría y Práctica* en 1967 un texto que marcó la época y que aún hoy presenta una extraordinaria vitalidad en el *marxismo brasileño*: “Contra Althusser”.⁵ El argumento sostenido a continuación defiende que Giannotti es portador de las estructuras de dominación simbólica a la que los grupos de dirigentes, intelectuales y artistas son sometidos y se someten desde el siglo XIX. Esto es, la dominación simbólica de Francia. Específicamente, la sumisión a *fracciones* de la cultura francesa que eligen como suyas, pero que suponen ser “la” Francia en su conjunto. Obviamente, este rasgo genérico y de larga duración cobra inteligibilidad considerando la práctica de la filosofía y de las lecturas de Marx, tanto en Brasil como en Francia.⁶

Al contraponerse a un representante de la cultura francesa, en su dominio práctico, a través de un indiscutible intento de inversión de jerarquía simbólica en el que el joven de menos de cuarenta años, trabajando en un país culturalmente colonizado por profesores franceses, da lecciones a Althusser y su grupo, la subordinación periférica parecería superada. Mientras tanto, los recursos de que se vale expresan la fuerza y la fragilidad de la bravata. Los suyos se encuentran precisamente en la enseñanza de la filosofía por profesores franceses de la misión fundadora de la Universidad de San Pablo. Ellos fueron los constructores del sociologiques. N° 22, 2001; “Qu’est-ce qu’une tradition nationale en sciences sociales?”. *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*. 2008.

4 Pinto, Louis. “(Re)traductions (Phénoménologie et ‘philosophie allemande’ dans les années 1930)”. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 45, 2002; Boltanski, Luc. “Note sur les échanges philosophiques internationaux”. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 1, N° 5-6, 1975.

5 Giannotti, José Arthur. “Contra Althusser”. *Teoría e prática*. N° 3, 1967

6 Suppo, Hugo. *La politique culturelle française au Brésil entre les années 1920-1950*. Tesis doctoral. París III, 1999.

área de Filosofía en esta institución. Sin embargo, en Francia y, particularmente en París, eran menos relevantes de lo que fueron en el lejano municipio de San Pablo. Al movilizarlos “contra Althusser”⁷, Giannotti toma como central y excepcional lo que su ambiente le ofreció. Dicho de otro modo, algunos principios de lectura disciplinada, los cuales, en uno de los centros de la República Mundial de la Filosofía, son apenas uno más entre tantos otros rutinariamente practicados.⁸ Su capacidad de imponer categorías de apreciación y depreciación de la obra de Althusser en San Pablo, tanto como la impotencia de su propia embestida, si se evalúa del otro lado del Atlántico, se explican parcialmente por este motivo. Y son indicadores irrefutables del aislamiento dominado de la práctica de los filósofos brasileños en el ámbito de la despiadada competencia internacional.⁹

La demostración se realizará en tres partes, sucedidas de consideraciones finales. En primer lugar, se presenta el contenido del texto de José Arthur Giannotti dirigido “contra Althusser”, buscando caracterizar “la lógica del comentario profesoral: contenido y *modus operandi*” (primera sección). A continuación, el objetivo consiste en diferenciar los protocolos de lectura a los que Giannotti y Althusser sometieron las obras de Karl Marx, articulándolos con sus condicionantes de surgimiento y realización, localizando la elaboración de “Contra Althusser” en el conjunto de los intentos de diálogo del filósofo brasileño con filósofos y autores europeos. Sin disponer de tiempo y espacio para el análisis exhaustivo de este punto, al caracterizar los dos métodos de lectura, se oponen también el sistema educativo francés y brasileño, discutiendo la relación de los mismos con los respectivos partidos comunistas. Las secciones “Universal abstracto, periferia concreta” y “Lectura de *El Capital* de los dos lados del Atlántico” se prestan a tal objetivo. Algunas cuestiones se mantienen en suspenso, pero, a título de consideración final, se propone la idea de “ardid de *alodoxia*” para hacer inteligible la dirección de sus esfuerzos en relación a los polos dominantes del espacio global de los intercambios filosóficos. Los atizamientos de este espacio hacen inteligibles su dedicación a la lectura

7 Arantes, Paulo. *Um departamento francês de ultramar. Rio de Janeiro, Paz e Terra*, 1994.

8 Charle, Charles. *La République des Universitaires, 1870-1940*. París, Seuil, 1994; Pinto, Louis. *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde*. París, L'Harmattan, 1987; *Sociologie et philosophie: libres échanges*. París, Ithaque, 2014; Fabiani, Jean-Louis. *Les philosophes de la république*. París, Les Éditions de Minuit, 1988; Soulié, Charles. “Anatomie du goût philosophique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 109, 1995.

9 Rodrigues, Lidiane Soares. *A produção social do marxismo universitário em São Paulo (1958-1978)*. Tesis doctoral. FFLCH-USP, 2012 (cap. 1); Ferreira, Daniela. *Conversão e Reconversão: circulação internacional dos filósofos de origem católica*. Tesis doctoral, UNICAMP, 2007.

de Marx, su embestida “contra Althusser”, la centralidad de las mismas en el ámbito brasileño y su irrelevancia en el ámbito francés.

La lógica del comentario profesoral: contenido y

modus operandi **de Giannotti contra Althusser.**

El número del periódico *Teoría y Práctica* en el que se publicó “Contra Althusser” en 1967 era conmemorativo del centenario de la primera edición del primer libro de *El Capital*, razón por la cual el texto figura al lado de otras discusiones al respecto del libro. Se destacaba por su título y por su autor: mientras la mayor parte de los colaboradores provenían de colectivos de lectura de Marx y de la militancia política, puesto que la revista estaba animada por algunos de los ex alumnos de Giannotti, él era “el profesor”. En lo que se refiere al formato, el artículo seguía el patrón de los demás: enjuto, con menos de veinte páginas; dividido en siete partes relativamente equilibradas, articuladas pero con objetivos distintos, variando de dos a cinco largos párrafos. Estas siete partes tienen objetivos distintos.

El propósito general consistía en demostrar los supuestos y las consecuencias de los equívocos de la lectura que Louis Althusser y su grupo realizaron de Marx. Los textos que son objeto de escrutinio y crítica son prioritariamente *Lire le Capital* y secundariamente *Pour Marx*. Giannotti señala los errores de los althusserianos por medio de la contraposición textual, la cual opera como autoridad de sus correcciones. Las citas de Marx se movilizan según el principio del “observar lo que el autor-autoridad afirma, comprobando que los autores-althusserianos están equivocados”. Es así que va oponiendo Marx a los althusserianos. Para ello, cita extractos, siempre en alemán, de *El Capital*; de los *Grundrisse*; y de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Siguiendo el protocolo típico de eufemismos, inicialmente eleva a los althusserianos -“lectura extraordinariamente rica que Althusser hace de Marx”¹⁰, “sin duda el mayor inventario del marxismo hecho hasta hoy”¹¹, “no hay duda de que estos comentarios han renovado la filosofía marxista”.¹² Elevar al adversario implica elevarse a sí mismo: avisa no disponer de tiempo y energías para desperdiciar con adversarios inferiores. Este empeño en demostrar discernimiento es típico de Giannotti. El valor de que se resisten los autores-objetivo se presenta también en las evidencias textuales del *diálogo imaginario* con Althusser y con los ex-alumnos de la revista

10 José Arthur Giannotti. “Contra Althusser”. op. cit., p. 66.

11 *Id.*

12 *Ibid.*, p. 68.

Teoría y práctica, especie de avatares locales del autor francés e interlocutores inmediatos de Giannotti.¹³

El fundamento de la lectura althusseriana, según Giannotti, consiste en la “radical oposición entre objeto de conocimiento y objeto real”¹⁴. En la primera parte de su texto, Giannotti afirma que Althusser pretende rehacer toda la “problemática del marxismo” a partir de esta diferencia. Sin embargo, según él, esta diferenciación: a) se desdobra en la eliminación del concreto de cualquier forma de universalidad; b) hace de Marx un no-hegeliano, y de Hegel, un idealista; y, por estos motivos, c) está equivocada.¹⁵

El *modus operandi* de la crítica consiste en volver a formulaciones generales de contenido metodológico de Marx, elegir un ejemplo de tratamiento conceptual que corresponda a ellas, contraponerlas a Althusser y su grupo, y de esta manera demostrar su error. Así, en la segunda parte, moviliza fragmentos de Marx que comprueban la postura metodológica de indisociabilidad de la lógica de las categorías y de su desarrollo histórico (Extracto I); y, “para ejemplificar” la cuestión de método aludida, se vale del problema del valor, tal como se abordó en el análisis de la mercancía (Extracto II y IV). A continuación, trata de la metamorfosis del valor en dinero, para subrayar la “participación del pensamiento en el proceso objetivo de constitución del valor (que) es fundamental. El intercambio y el trabajo son actividades orientadas, es decir, presuponen procesos conscientes”.¹⁶ E insiste: si es así, no tiene sentido la separación entre objeto real y objeto del conocimiento. La parte III evidencia uno de los diálogos imaginarios. Como un combatiente que anticipa el golpe del oponente mientras entrena para una lucha difícil, el filósofo divaga sobre lo que le respondería el interlocutor y reacciona a su propia imaginación, con el texto de Marx contra el de Althusser (Extracto III).

La parte IV sube una nota en el tono. Se mueve de la autoridad del texto de Marx contra el de Althusser, hacia la autoridad de la lectura de Giannotti contra la de Althusser. A diferencia de las anteriores (II y III), en que partía de lo que Althusser afirma sobre el Marx “anti-Hegel”, para demostrar el nexa Hegel-Marx; en ésta, el brasileño comienza por

13 Su tesis de doctorado fue criticada, en el mismo número de la revista, por su ex alumno con: Moraes, João Quartim. “Sobre los orígenes de la dialéctica del trabajo”. *Teoría e prática*. N° 3, 1967. Este texto recibió recientemente una traducción en español, publicada con el comentario de la autora del presente texto, *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de estudios althusserianos*. N° 4, mayo de 2016.

14 José Arthur Giannotti. “Contra Althusser”. op. cit., p. 66.

15 *Ibid.*, p. 66-68.

16 *Ibid.*, p. 74.

su propio entendimiento del proyecto expositivo y analítico de *El Capital* y de la relación Hegel-Marx. El tono afirmativo sobrepone su lectura a la que crítica, cobrando una fuerte dicción profesoral, como si él suministrara ejercicios de Filosofía a los althusserianos y al mentor de ellos. Se trata, en este pasaje, de defender menos la diferenciación que el nexo entre los supuestos históricos (e históricamente superados) del sistema capitalista y las categorías sistémicas de su funcionamiento (siendo continuamente restablecidas) (Extracto V).

En la parte siguiente de su texto, Giannotti se dirige contra Rancière, responsable, dentro de la división del trabajo de lectura de los althusserianos, de la elucidación del punto de vista del grupo. El brasileño busca demostrar la falsedad de la paradoja que lleva a Rancière al uso del concepto de “causalidad metonímica”, el cual es “extraño al marxismo”¹⁷ (Extracto IV). Denuncia, a continuación (parte VI), la “consecuencia más desastrosa de ese horror a la ontología (que) aparece en la concepción althusseriana de la totalidad”.¹⁸ En esta sección, sube nuevamente de tono, para ya no bajarlo. En lo que concierne a la totalidad, “Marx dice exactamente lo contrario” de Althusser, que no lo entendió, pues rechaza la ontología, precisamente la perspectiva adoptada por Giannotti. Y, nuevamente, es el argumento del contenido histórico metamorfoseado en reposición de los presupuestos de un devenir pretérito que es accionado para la crítica (Extracto V).

El argumento crítico alcanza su culminación en la última parte (VII): dos párrafos dedicados a *clasificar* a Althusser y su grupo: a) son *positivistas* (Extracto VI); y b) son *débiles*, pues sucumbieron, sin la “debidísima resistencia”, al estructuralismo, que “se impuso enseguida” (Extracto VII). Giannotti entiende que el fundamento de la valoración de la autonomía de la discusión en la esfera de la ciencia, postulado por Althusser y su grupo, consiste en conferir a la “teoría un espesor que sólo existe en el positivismo” e insiste, se encuentra en el fundamento del rechazo de la ontología. Como ella está en el centro de su proyecto, éste se convierte en la regla exacta para medir la correcta lectura de Marx.

Los argumentos desarrollados en “Contra Althusser” presentan una extraordinaria vitalidad en el marxismo brasileño. Numerosas tomas de posición fueron diseñando el espacio de las “hipótesis de lectura” a partir de este artículo: a) “Marx hegeliano” x “Marx sin Hegel” / “Marx superó a Hegel”; “Althusser es positivista, y por lo tanto, renegado” x “Althusser es anti-humanista, y por eso, adoptado”. Aunque Giannotti

17 *Ibid.*, p. 76-78.

18 *Ibid.*, p. 79.

no fue el introductor de Althusser en Brasil¹⁹, la posición que este filósofo asumió gradualmente contribuyó a que este texto fuera el mediador de las categorías de *clasificación* y, consecuentemente, de apreciación y depreciación, de la obra de Louis Althusser. Para los althusserianos brasileños, se convirtió en una obligación demostrar que Giannotti no entendió a Althusser; los críticos brasileños de Althusser, así como algunos hegelianos, sabiendo o no el origen de su rechazo, reproducen los argumentos arriba expuestos y sus diferentes variantes.

Sin embargo, en el presente artículo interesa la dimensión silenciada del *acuerdo entre los discordantes* -althusserianos (anti-giannottianos) y anti-althusserianos (giannottianos conscientes o no de ello). Es el justo principio de lectura empleado por Giannotti para leer Marx, que realiza cierta interpretación de este autor, en todo tiempo ante la interpretación de Althusser. Como se trata de un método de lectura incorporado al *modus operandi* del marxismo brasileño, rehén de la centralidad asumida por Giannotti y, consecuentemente, de su área, la Filosofía, jamás se destacó de la inmanencia de este espacio y de la práctica de sus agentes; tampoco fue transformado en objeto para una historia del marxismo. Es necesario desnaturalizar este método, transformado en regla no conocida, ejercida con la destreza del practicante que olvidó los esfuerzos de su aprendizaje. Se subraya: el practicante no es un individuo, sino el conjunto de los marxistas.²⁰ Por este motivo, todos los indicios de que el método de lectura de Althusser y el método de lectura de Giannotti no son los mismos se encuentran *en el propio texto de Giannotti, pero ellos no son socialmente pasibles de lectura* -es decir, jamás fueron colectivamente notados, problematizados. Por este motivo, sostienen: a) interpretaciones diferentes de Marx; b) principios de apreciación / depreciación diversos; c) conductas opuestas ante el texto de Marx. En general, Giannotti corrige a Althusser por no haber leído a Marx según las reglas de su método de lectura. Dando por cierto que este *es el único método de lectura posible*, Giannotti ignora el conjunto de métodos de lectura disponibles en el campo global y particularmente en Francia, en el mismo período. Es importante contrastar, por lo tanto, dos protocolos de lectura. En rigor, sería conforme a la regla que un autor se impone a sí mismo que él debería ser evaluado.

19 En este mismo volumen, Luiz Eduardo Motta trata la recepción de Louis Althusser en Río de Janeiro, la cual precede a la que se trata en el presente texto. Posteriormente, los grupos de althusserianos en Río de Janeiro se ocupan de responder a los adeptos de las ideas paulistas sobre Althusser.

20 Los nexos presentados en este párrafo se basan en una encuesta realizada en Brasil, con 988 marxistas, realizado por mí en sociedad con Paula Marcelino y Danilo Torini.

Bloque con extractos pertinentes de “Contra Althusser”

EXTRACTO I. “Combinando el empleo del método inductivo en economía política, Marx le opone aquel que va de lo abstracto a lo concreto, ya que lo concreto es concreto porque es el resumen (*Zusammenfassung*) de muchas determinaciones y, así, unidad de lo múltiple (...) Sin embargo, si lo concreto (...) consiste en el resumen de determinaciones abstractas, ¿cómo es posible retirarle la dimensión de lo universal, principalmente cuando se considera esta realidad concreta constituida de hombres que actúan y piensan? (...) De ahí la limitación del método abstracto: en oposición a Hegel él no es sino la manera del pensamiento de apropiarse de lo concreto. Pero cuando de él se retira el carácter productor de realidades nada impide que también sea el reflejo de un proceso objetivo. No hay pues que atribuir una excesiva importancia a la noción de producción teórica”, p. 69.

EXTRACTO II. “Para ejemplificar examinemos más de cerca el concepto de valor de una mercancía (...) El problema se resume pues en saber cómo el valor, en tanto *Gesetzsein*, posee la universalidad intrínseca, que lo transforma en una parte inseparable del valor de uso de la mercancía (...) Desde su juventud Marx intentó aplicar a la teoría del valor formulada por la teoría clásica el esquema hegeliano de constitución del valor como forma del ser-puesto. Vemos de hecho la misma expresión de un equivalente que se manifiesta en individuos diferentes aparecer en los *Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel* (...) en un texto de juventud (...) y finalmente en el propio *El Capital* (...) obviamente con sentidos diversos, porque son diferentes los objetos relacionados. Pero es importante subrayar cómo una categoría se vuelve autónoma (*verselbständigt*) y se constituye a partir de relaciones humanas que transforman las cosas por el trabajo, lanzándolas por el cambio en una nueva dimensión de la objetividad, la objetividad valor, de que los objetos intercambiados pasan a ser la expresión. Es de notar que esto se hace por un proceso objetivo entre hombres, donde la conciencia del individuo no desempeña ningún papel extraordinario. La relación sujeto-objeto es así sustituida por una abstracción real que se da en el núcleo mismo de la objetividad”, pp. 71-72.

EXTRACTO III. “Esto no quiere decir que estemos confundiendo el objeto del pensamiento con el objeto real, sino simplemente que al recorrer el camino de lo abstracto a lo concreto estamos formulando un discurso que reproduce la síntesis esencial que se da más allá de la práctica teórica. Para Althusser estaríamos incidiendo en un doble error: por un lado, hacer de la esencia, fundamento del objeto de pensamiento, un

momento de la realidad, de otro conferir a la noción de objeto la ambigüedad que vicia todo empirismo”, p. 70.

EXTRACTO IV. “Tomemos como punto de partida la ecuación constitutiva de valor. Desde luego enfrentamos una dificultad: los términos de la ecuación son heterogéneos pues uno aparece como valor de uso y otro como valor de cambio. Siguiendo las indicaciones expresadas de Marx, resolvemos la dificultad cuando hacemos ambos términos igual a un tercero que existe como ser-puesto, universal concreto cuya supervivencia depende de la reiteración del cambio y de la transformación objetiva del trabajo individual en trabajo abstracto. Fiel sin embargo a la enseñanza de Althusser que rechaza esta constitución de un universal objetivo, Rancière debe buscar una solución en el nivel de los propios términos correlacionados (...así, postula...) este espacio como causa ausente de los términos relacionados. En el caso del valor, éste se *reviste* de la forma de una cosa, expresión que significa de hecho que el valor aparece en la forma de la mercancía equivalente (...) Cuando la mercancía aparece en el valor de uso, no pierde su carácter de mercancía; al revestirse de la forma de una cosa que se pone para el hombre no lo hace independiente del mercado. Es necesario no confundir valor de uso del objeto y valor de uso de la mercancía, valor de uso de un producto natural y valor de uso de una sustancia social *puesta*, que existe gracias al sistema *presente* de relaciones sociales. Aquí ambos valores de uso sólo coinciden, pero el objeto no deja de ser mercancía cuando nos atemos en un solo término de la ecuación (... sin embargo, Rancière...) luego los reduce a la manifestación metonímica de un modo determinado de producción, esto es, una estructura social que sólo se revela por medio del conocimiento científico (...y...) no quedó claro, sin embargo, si esa causalidad es real o un artificio del pensamiento para organizar los datos de la percepción”, pp. 77-78.

EXTRACTO V. “(...) la génesis categorial no crea propiamente nada, sus productos son sólo categorías que estipulan condiciones objetivas de existencia, las cuales no se confunden con las causas históricas de un determinado fenómeno”, p. 75; “desde el punto de vista lógico Marx muestra que no hay ningún presupuesto al sistema que sobreviva si no es restablecido por el que *pone* las condiciones de su propia realización. Para Althusser, sin embargo, un sistema que pone sus propias condiciones de realización es incomprensible, porque consiste en un universal-concreto, en una totalidad que no es una totalidad pensamiento. Ante este texto, sin embargo, la reacción de Althusser sería previsible (...) transformar esta totalidad abstracta real, este capital real en un producto de la práctica teórica”, p.80.

EXTRACTO VI. “Ahora bien, esto redundaría en conferir a la teoría la opacidad del hecho, reanudando con la tradición comtiana que pretendía levantar su lógica a partir de la consideración de *‘toutes les théories scientifiques comme autant des grands faits logiques’*. El paralelismo de los textos es inmediato y ambos implican en la sustantivación del discurso científico y en la transformación de las doctrinas en el material originario de la investigación. El positivismo, sin embargo, trabaja en un error. Si en el proceso del conocimiento de la realidad utilizamos, en efecto, conceptos que pertenecen a doctrinas anteriores esto no quiere decir que partimos de esa doctrina como un todo. No podemos hacer tal afirmación (...)”, p. 81; “(...) ¿cómo mantener la rígida estructuración neo-positivista del lenguaje? ¿Cómo no percibir que en el propio movimiento del discurso la cuestión del ser reaparece con todo su vigor? En la tradición hegeliana, Marx percibió que la crítica es posterior al análisis del objeto, que sólo después de obtener un discurso que se pegue a lo real y le revele sus nervios y trabas más íntimas, es que se hace posible la crítica de las ideologías. ¿Y el propio Althusser, en qué términos podrá examinar la *‘coupure’*, la separación entre la problemática de la juventud y la de la madurez si se mantiene exclusivamente en el plano del análisis de los discursos? (...) pero, ¿cómo explicaría Althusser el pasaje del discurso antropológico al discurso científico de *El Capital* (para él científico sólo en parte) sino por una inexplicable mutación de las estructuras del lenguaje?”, p. 81; “En el cerco que hace al objeto, varios conceptos se utilizan muchas veces de procedencias muy diversas, pero en este trabajo los propios conceptos se van metamorfoseando en vista de la objetividad, también en transformación, para adquirir por fin nueva adecuación y nueva coherencia. El positivismo suprime esa correlación entre teoría y objeto, olvida de utilizar aquí el carácter instrumental y transitivo de la teoría que no cesa de afirmar, porque prefiere sustantivar el discurso que enfrentar los problemas de una ontología. Para evitarla, Althusser, en su grandiosa coherencia, separa radicalmente el objeto del conocimiento y el objeto real, aunque ello le cueste deshacer todo el resto de las categorías marxistas”, p.81.

EXTRACTO IX. “Luego vino el impacto del estructuralismo. Nos parece que Althusser y su grupo no le opusieron la resistencia debida (...) los althusserianos quedaron desprevenidos ante la avalancha que ese movimiento significó (...) no estaban en condiciones de emprender una crítica radical de la noción de estructura. (...) En lugar de la historicidad de la estructura como momento de lo real, prefirieron la historicidad de las ideas y del conocimiento científico (...) resucitar a Comte y apaciguar por fin el espíritu de los viejos maestros de la Sorbona”, p.82.

Universal abstracto, periferia concreta

Como todo buen lector sabe, establecer el “texto” como su materia de análisis no consiste en encerrar los problemas de direccionamiento de un trabajo, sino sólo iniciarlos. Siendo exclusivamente lo textual la materia de un trabajo o, eligiendo, además de ella, las condiciones externas de su posibilidad, la pregunta ineludible es: *¿cómo leer?*

José Arthur Giannotti publicó las reglas de su método de lectura, así como los motivos por los cuales las adoptó, en un artículo denominado “Notas para un análisis metodológico de *El Capital*”²¹, en 1960. Consiste en un “análisis estructural (...) a fin de extraer de la propia obra efectuada los procesos metodológicos que llevaron a su realización”. Un artificio que se justifica doblemente: por un lado, no se cuenta con escritos metodológicos del propio autor, siendo preferible sorprender su método en la práctica; y, por otro, “el libro es admirable, porque posee una arquitectura rigurosa y monumental”.²² El método de lectura recataba: 1) “subordinar el libro a la misma técnica de interpretación de los textos filosóficos”; 2) ir “pacientemente en busca de las intenciones que llevaron al filósofo a estructurar la obra de una manera”; 3) “demarcar con cuidado las variaciones de sentido de los términos empleados, buscando relacionarlas a los nuevos contextos en que fueron insertados”²³. Dicho de otro modo, *El Capital* de Marx “exige la misma conversión al texto, que reclama toda obra filosófica de importancia”. De lo contrario, “corremos siempre el riesgo de violentar su pensamiento”.²⁴ Es así que la buena lectura es también una reconstitución *fiel* de la *arquitectura* y los *argumentos* del texto para recuperar el *sistema filosófico* -una unidad y coherencia interna- de los autores.²⁵ La jurisprudencia dirigida a los althusserianos exige una sumisión pasiva a los textos, tal como el “método de lectura estructural de los textos” pasó a ser practicado entre brasileños.

Estos procedimientos de análisis textual fueron introducidos en Brasil, particularmente en São Paulo, por profesores de las llamadas “Misiones Francesas”, contratadas para la fundación de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de San Pablo en 1934.

21 Giannotti, José Arthur. “Notas para una análise metodológica de “*O Capital*”. *Revista Brasiliense*. N° 29, 1960.

22 *Id.*

23 *Id.*

24 *Id.*

25 Se discute este punto a continuación, pero vale mencionar que en Francia, el uso de este método tuvo otro sentido social y político en términos disciplinares, Rodrigues, Lidiiane Soares. “Marx em tres tempos de Florestan”. *Dois pontos*. Vol. 13, N° 1, 2016.

Como el destino de las investigaciones y las embestidas de Giannotti es indisociable de la historia de esta institución, vale recuperar las sucesivas misiones de profesores franceses que en ella trabajaron, así como los viajes de alumnos brasileños a Francia.

En 1934, Etienne Borne inaugura el curso, enseñando las tres disciplinas que lo constituían, es decir: Filosofía, Historia de la Filosofía y Psicología.²⁶ Al año siguiente, las asume Jean Maugué. Se segmentan en 1939, convirtiéndose en tres *banças*, con vistas a la adopción del estándar federal para las universidades, establecido por el gobierno Vargas en su fase dictatorial.²⁷ Así, Maugué pasa a enseñar Historia de la Filosofía, y João Cruz Costa, su antiguo asistente, Filosofía. En esta sección de la FFCL-USP, Cruz Costa es el primer brasileño en asumir una cátedra, otrora exclusividad francesa. En 1944, Maugué parte hacia la Segunda Guerra Mundial. Lívio Teixeira, el segundo brasileño en ganar espacio, dividirá las tareas docentes con João Cruz Costa. Aquel enseñará Historia de la Filosofía y éste Filosofía (es decir, Psicología, Lógica y Ética). En función del reajuste institucional del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia, que amenaza el mantenimiento de la cátedra francesa de Filosofía en la FFCL-USP, en 1947 sólo otro misionero se establecería en São Paulo. Se trata de Gilles-Gaston Granger, que enseña Lógica entre 1947-1952. En el ínterin, la institución recibe la visita de Martial Guérout en 1948.

Giannotti ingresó en la FFCL-USP en 1950, en calidad de alumno del curso de graduación en Filosofía. Aquella altura de la evolución institucional, se desplegaba el ejercicio del “método de lectura estructural de los textos”. Si su mentor fue Martial Guérout, el principal difusor entre

26 Este programa tiene inspiración en el programa francés del siglo XIX: en 1809 se establece con las divisiones medievales, es decir: lógica, metafísica y moral. La reforma de 1830, realizada por Victor Cousin, introduce Psicología (y consiste en una segmentación de cuestiones antes tratadas en lógica), Historia de la Filosofía y Teodicea. Hasta la supresión de la enseñanza de Filosofía por el Segundo Imperio (1852-1870), las líneas maestras de ese programa se mantienen y, posteriormente, son recuperadas por Victor Duruy, en el restablecimiento de ellas en 1863, y luego por Paul Janet, en la Tercera República. Victor Cousin es un hito en este proceso de laicización, en la medida en que reduce a la mitad las cuestiones del programa dedicadas a Dios y a la religión, Fabiani, Jean-Louis. op. cit., pp. 45-47.

27 En 1939, el Gobierno Federal instituyó su primera Facultad de Filosofía, estableciendo al mismo tiempo el estándar oficial para la organización de las escuelas destinadas a la formación del magisterio secundario. Para adecuarse a él, varios estratos de la FFCL-USP fueron segmentados, *Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. 1939-1949*. San Pablo, Seção de Publicações, 1953, p. 15.

los brasileños fue Victor Goldschmidt. Y lo hizo tanto por medio de la recepción de alumnos brasileños en intercambio académico en la Universidad de Rennes, donde los recibía, como a través de su texto programático, denominado “Tiempo histórico y tiempo lógico en la interpretación de los sistemas filosóficos”²⁸, de larga circulación en San Pablo.

La trayectoria de Giannotti expresa esta etapa de la consolidación de los estudios filosóficos en San Pablo. Es importante reconstituirla con el objetivo de caracterizar las causas y la dirección de sus esfuerzos al publicar su protocolo de lectura en 1960 y situar el “Contra Althusser” en 1967. Los dos textos se insertan en una serie de otros esfuerzos del mismo orden.

José Arthur Giannotti nació en 1930. Era oriundo de una familia de inmigrantes italianos establecida en Sao Carlos, en el interior de la capital, que decidió venir a San Pablo “para dar educación superior a los hijos”. Sus orígenes son modestos, pero los esfuerzos de su padre, fueron compensados por el destino de los hijos, a pesar de haber perdido a uno de ellos: “(mi padre) hizo todo el sacrificio, una cosa impresionante (...) estudié Filosofía, mi otro hermano estudió Ingeniería en la Poli, mi otra hermana estuvo en San Francisco, la otra estudió Psicología”.²⁹ Una vez en la capital, el universo de la cultura fue devorado por el joven, que se fascinó con ella. Según él, “a lo largo de varios años hice todo lo que podía hacer explorando el universo de San Pablo”.³⁰ Esto significaba frecuentar la Biblioteca Infantil, la Biblioteca Municipal, inmiscuirse y hacerse invitar por los círculos que podía (desde seminarios informales de Filosofía hasta concursos literarios infanto-juveniles) y acercarse a figuras que recordaban la ciudad del modernismo de antaño, como Rudá, hijo de Oswald de Andrade.

Al ingresar a la FFCL-USP, esos circuitos cobraron otro sentido. Por ejemplo, los seminarios informales de Filosofía, que reunían a aspirantes a filósofos, y los juristas nucleados en el Instituto Brasileño de Filosofía (IBF) y liderados por Miguel Reale, que antes había visitado, pasaron a ser adversarios en el espacio de la práctica filosófica. Se trataba del grupo rival a los uspianos, entonces liderados por João Cruz Costa, que defendía a la nueva institución (FFCL-USP) contra las pretensiones de la tradicional y prestigiosa Facultad de Derecho del Largo São

28 Goldschmidt, Vitor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. *A religião de Platão*. San Pablo, Difel, 1963.

29 José Arthur Giannotti. Depoimento para o projeto “Memória oral” da Biblioteca Mario de Andrade. S/d.

30 Giannotti, José Arthur. “Entrevista”. Nobre, Marcos; Rego, José Marcio (orgs). *Conversas com filósofos brasileiros*. San Pablo, Ed.34, 2000, pp. 91-98.

Francisco (también perteneciente a la USP). La FFCL-USP representaba la apertura a nuevas capas sociales, la innovación y el cosmopolitismo, para lo cual la vitrina eran las misiones francesas y la disciplina de lectura sistemática de los textos. Los juristas del Largo eran miembros de capas sociales más establecidas, que frecuentaban la escuela como parte de la socialización previa del ejercicio práctico de la vida política y partidaria, cuyo monopolio era detentado por sus familias. Los filósofos de la FFCL-USP los veían como diletantes indisciplinados que instrumentalizaban la escuela, la cultura y, naturalmente, los textos filosóficos. En el contrapunto a ellos, los nuevos filósofos de la FFCL-USP delimitaban su estilo (serio, disciplinado, sistemático y francés) y sus elecciones autorales y temáticas opuestas (de allí el rechazo al positivismo y a la fenomenología).³¹

Entre los profesores franceses que estuvieron presentes en la sección de Filosofía, fue Gilles-Gaston Granger el que más inspiró a Giannotti. Una vez formado en el curso, fue elegido por este profesor de lógica para sucederlo; sin embargo, las dificultades materiales le obligaron a buscar un puesto de profesor de sociología en el interior del Estado (en la ciudad de Ibitinga). Entonces, su profesor João Cruz Costa, le consiguió una beca de estudios de la embajada francesa, lo que viabilizó una estancia de dos años en Francia. En el primer año de ella, fue recibido por Gilles-Gaston Granger y Victor Goldschmidt, en la Facultad de Letras de Rennes. En su segundo año, siguió los cursos de Merleau-Ponty y Martial Guéroult en el Collège de France y asistió a reuniones del grupo Socialismo o Barbarie, invitado por Claude Lefort.

El desplazamiento en el espacio implicó una ampliación de la imaginación filosófica del joven Giannotti, en término de prácticas, de repertorios y de posibles combinaciones autorales y temáticas. El espacio intelectual vivido en el municipio de San Pablo era altamente polarizado, enrarecido y poco dinámico: oponía a los juristas-filósofos a los uspianos, indisciplina y disciplina, fanfarronería y seriedad. El contraste con el universo de la Filosofía francesa fue vivido de manera aguda por Giannotti: la jerarquía y el valor social de la disciplina se invertían y la densidad de las prácticas parecía revelar la pobreza y el achatamiento de su municipio de origen.

En contraste con la posición disminuida de la Filosofía en San Pablo, se encontró con su centralidad en el sistema de enseñanza francés; en oposición a la polaridad simple entre uspianos y juristas-filósofos,

31 Rodrigues, Lidiane Soares. *A produção social do marxismo universitário*. op. cit., cap. 1.

convivió con la densidad de los intercambios, la colaboración y la competencia intelectuales entre los franceses; a diferencia del remiendo de las tesis elaboradas a partir de extractos de clásicos, de segunda mano, se encontró con el doctorado gestado por décadas como “gran obra”. Asimismo, se topó con el ejercicio de algunas prácticas específicas -habituales en Francia, ignoradas en San Pablo- como clases magistrales, grupos de estudio, comentario del autor de su especialidad, traducciones. El contraste se centró sobre las disposiciones de buena voluntad cultural del joven Giannotti.

Los efectos pueden ser ponderados a través de dos perspectivas. Por un lado, considerando los juicios que emite respecto de los brasileños y los franceses en lo que se refiere a sus respectivas relaciones con el trabajo intelectual y con el sistema de enseñanza. Por otro lado, las ampliaciones posibles de la disciplina (prácticas, autores, temas, etc.) se correspondieron con una conciencia aguda de las limitaciones del medio de origen y de la frustración que se anunciaba ante las nuevas ambiciones nutridas por este desplazamiento (Ver: “Extractos pistolares”).

Las iniciativas de Giannotti, a su regreso de Francia, están marcadas por la experiencia anteriormente caracterizada y demuestran el impasse de las nuevas aspiraciones y la conciencia de no poder realizarlas. Es consciente de todo lo que otro ambiente podría propiciar, ¿cómo intervenir en el suyo propio para volverlo favorable a las ambiciones que el otro espacio suscitaba? Al prepararse para regresar a Brasil, Giannotti padece una secuencia de frustraciones³²: intenta importar cuadros docentes de Francia cuyo viaje y contratación no se viabilizan, abandona el proyecto de una tesis sobre Husserl y la lógica moderna, contentándose en defender rápidamente para garantizar su puesto en la FFCL-USP *John Stuart Mill: El psicologismo y la fundamentación de la lógica*; al asumir las tareas docentes, intenta modificar el programa y las prácticas del curso que le fue destinado, chocando siempre con las prácticas más rutinarias de los alumnos brasileños. Sus ambiciones van siendo registradas en el conjunto de textos que redacta en este período y entre las alternativas encontradas para el desfasaje entre ellas y las condiciones objetivas de su realización, la principal consistió en la reunión de sus amigos para leer *El Capital* (Ver. “Balanza comercial filosófica”).

32 Chartier, Roger. “Espace social et imaginaire social: les intellectuels frustrés au XVII^e siècle”. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. Vol. 37, N° 2, p. 391.

Bloque de extractos epistolares

Juicios escolares pro-franceses contra brasileños

- a. “He sido felicitado por el ilustre profesor (Paul Arbousse-Bastide) y después supe que anduvo comentando con los alumnos, que los brasileños eran *muy vivos, pero medio vagos* y que yo mostraba mi ascendencia extranjera”. Correspondencia de Giannotti con João Cruz Costa. Rennes, 08/01/1957.
- b. “El conversatorio cabe muy bien a los viejos y a nuestros estudiantes de filosofía, *que no hacen nada*”. Correspondencia de Giannotti con João Cruz Costa. Rennes, 18/03/1957.
- c. “Ten por seguro que los alumnos de las provincias francesas no son mejores que los nuestros, sólo que *ellos trabajan como burros. Y eso los nuestros lo aprenderán con el tiempo*”. Correspondencia de Giannotti con João Cruz Costa. Rennes, 05/09/1957.
- d. “(...) he *evitado un poco a los brasileños*, que son muy absorbentes y llevan en París el mismo tipo de vida de Brasil”. Correspondencia de Giannotti con João Cruz Costa. París, 02/06/1957.
- e. “No tenemos ninguna oportunidad. *¿Por qué hemos de exportar burros? ¿Ya no llega para el uso de la casa?*” Correspondencia de Giannotti con João Cruz Costa. París, 10/11/1957.

Juicios culturales brasileños contra franceses

a. “Francia está en pésima situación. La culpa es del francés. No hay gente más aburrida del mundo. Burgués. Malcriado. Sin educación. Colaboracionista. La burguesía mató al espíritu francés. Y es una gran pena. Los alemanes son mucho más gentiles, más jóvenes, pero tienen una miserable mística en el orden que da ganas de golpearlos. Todavía nos preparan una buena. Los pueblos de Europa no valen nada más. ¡Quizás los italianos, pero ellos son tan sinvergüenzas! Buen pueblo es el nuestro. *Ay, que pereza, pero no hace daño. Con robo y todo el mundo progresa [sic]. Después somos cordiales. Hay un calor humano en cada brasileño, tal vez porque no fuimos aburguesados totalmente, pero ese egoísmo seco e hijo de puta del europeo todavía no ha encontrado lugar entre nosotros*”. Correspondencia de Giannotti con Joao Cruz Costa, París, 14/10/1957.

b. “Gracioso, tengo miedo de encontrarlos. ¿Cómo estarán? Esa juventud brasileña que nítidamente no sé bien lo que es (...) Vienen con el fuego de Europa, y el mío ya está casi extinto. Yo ya sueño en volver, en trabajar en tierra virgen, sosegado, *feliz por no tener que pasar por agregaciones y una inevitable burocratización: mientras que en julio pasado, yo tenía pesadillas, reales pesadillas, sueños incluso, con miedo de volver.* La estancia en Europa es fundamental porque ella llena un vacío de quien nace en tierra nueva y vive poniendo ojos celosos en las cosas de la Capital. Pero después, somos muy jóvenes y libres para movernos en esa vieja Europa”. Correspondencia de Giannotti con João Cruz Costa, París, 28/10/1957.

Balanza comercial filosófica

José Arthur Giannotti: importación Francia-Brasil

a. Tentativa de transformar la enseñanza en la FFCL-USP a su favor: interviniendo en la adquisición de cuadros más alineados a su trabajo que los docentes locales, induciendo la contratación de profesores. Muy exitosa (caso de Claude Lefort).

b. Modificación de programa de curso en su ejercicio docente en la FFCL-USP.

“Su carácter tradicional ha sido modificado (...) ahora es una disertación de tipo francés (...) El objetivo de esta modificación es crear en el alumno el hábito de discutir problemas (...) El alumno deberá bajo la orientación del profesor aprender y analizar un texto de filosofía. Al final de cada semestre se les interrogará oralmente sobre los textos señalados (...) procurar (...) hacer que el alumno aprenda a encarar ciertos problemas desde una perspectiva formal. Deberá estudiar solo un montón de cuestiones y hay que crear confianza en ellos. Se ha desarrollado en la Facultad una tendencia a dar siempre visiones globales y completas. ¿No será eso restos de jesuitismo? (...) Lo siento ser aburrido y no aceptar el programa elaborado por Schützer, pero yo no sabría cómo desarrollarlo”. Correspondencia de Giannotti con João Cruz Costa, s/d.

c. Aprovechamiento de la oportunidad dada por la Secretaría de Educación del Estado de San Pablo (gestión del gobernador

cercano a la USP, Carvalho Pinto) para dirigir el reclutamiento por concurso, de profesores formados en Filosofía y el equipamiento de los instrumentos de trabajo indispensables: los textos filosóficos.

“En el Estado de San Pablo, un único concurso fue realizado para llenar vacantes en la enseñanza pública oficial, siendo que de los candidatos aprobados, menos de la mitad continúa en sus cátedras. (...) Recomendamos, pues, la apertura regular de concursos para profesores de Filosofía en el Secundario. (...) Problema relacionado es el del permiso de la legislación vigente de que enseñan Filosofía profesores no licenciados en esa disciplina (...) creemos que sería de sumo interés e importancia la exigencia del diploma de licenciados en Filosofía para el ejercicio de esa cátedra (...) Seríamos considerados fantasiosos si dijéramos de la necesidad de indicar a los alumnos del curso secundario brasileño la lectura de obras de Filosofía. Y, sin embargo, los franceses exigen la lectura de al menos tres de esas obras a los alumnos en el último año de los liceos (...) la posición que asumimos ante el método de enseñanza de la Filosofía se resume en dos recomendaciones fundamentales: a. Condenación total e irrestricta del desafortunadamente tan arraigado proceso de ‘poner notas’ en clase, para que sean decorados y desarrollados en los exámenes y pruebas; b. La afirmación de que la enseñanza de la filosofía no prescinde de la exposición hecha por el profesor, siempre que ésta no se presente como único método de enseñanza, sino que sea acompañada por seminarios, estudios de texto (...) la repetición de puntos dados en clase fallan en la apreciación de tales cualidades, y que la tradicional ‘disertación filosófica’ de la enseñanza francesa es el único proceso que nos viene en auxilio”. Giannotti, José Arthur; Castro, Amélia Domingues. “Sugestões para a melhoria do ensino da Filosofia no curso secundário”. *Revista de Pedagogia*. Año VI, vol. VI, pp. 11-12.

d. La constitución del “Seminario Marx”, inmediatamente después del retorno de Francia, en 1958: difusión del método de lectura estructural del texto a otras disciplinas por medio de la reunión de amigos provenientes de la Historia, la Sociología y la Economía en un grupo de estudios dedicado a leer *El Capital* de Karl Marx.

De Brasil a Argentina. Publicación de dos textos: 1. En 1962: “Notas para un análisis metodológico de *El Capital*”. (*Cuestiones de Filosofía*. Año I, n° I); 2. En 1964: “Marxismo, técnica y alienación” (*Pasado y Presente*. N° 5-6, abr-sept 1964).

De Brasil a Francia. Publicación de un texto: *Origines de la dialectique du travail*. Paris, Aubier Editions Montaigne, 1971.

Lectura de *El Capital* a los dos lados del Atlántico³³

El contraste de la morfología entre los sistemas partidarios y académicos, brasileño y francés, pone en evidencia las motivaciones para leer colectivamente *El Capital* de Karl Marx, así como las condiciones de realización y la naturaleza de los productos intelectuales resultantes de esta actividad, en los grupos de Louis Althusser y de Giannotti. No se dispone de espacio suficiente para la sistematización de este contraste en el presente trabajo, pero las líneas de fuerza más decisivas pueden ser esbozadas. Las reuniones del “Seminario Marx de Giannotti” comenzaron en 1958, se realizaban cada quince días, los sábados por la tarde, con rotación de residencias de los frequentadores. Cada miembro del círculo era responsable de la presentación de un extracto del libro. El grupo leyó, además de *El Capital*, otros autores y libros, especialmente Sartre, Lukács y Keynes. Las reuniones eran, en general, sucedidas por una cena preparada por las esposas de los seminaristas, que competían para hacer los platos más sabrosos.³⁴ No hubo registro de estas actividades, salvo del protocolo de lectura de Giannotti, publicado dos veces.³⁵ Sólo después de su sedimentación por el tiempo y consagración de las carreras, proliferaron textos

33 Es válida una nota de aclaración factual. El “Seminario Marx”, animado por Giannotti, comenzó a reunirse en 1958; mientras que los primeros seminarios de Louis Althusser ocurrieron en 1965. Durante los dos años en que estuvo en Francia, Giannotti no estableció contacto con Louis Althusser o cualquiera de sus futuros alumnos. La asociación entre las prácticas de los dos grupos ignorando informaciones elementales como éstas da lugar a falsos problemas conducidos de modo torpe, incompatible con la seriedad que se esperaba de una discusión de alto nivel, Rodrigues, Lidiane Soares. *A produção social do marxismo universitário*. op. cit., cap. 1.

34 Singer, Paul. “Entrevista”. Mantega, Guido; Rego, José Marcio (orgs). *Conversas com economistas brasileiros II*. San Pablo, Editora 34, 1999.

35 Fueron “Notas para uma análise metodológica de *O Capital*”. *Revista Brasileira*. N° 29, mayo-junio de 1960; “Notas para un análisis metodológico de *El Capital*”. *Cuestiones de Filosofía*. Año I, N° I, 1er trimestre de 1962.

memorialísticos. El uso de la lectura de Marx y de otros autores, realizada colectivamente, se encuentra sustancialmente en las tesis de doctorado, defendidas de modo muy disperso en el tiempo, en función del ritmo diferenciado de producción y de competencia de las disciplinas de cada uno de los seminaristas. Estos seminaristas eran profesores-asistentes de la Universidad de São Paulo, provenientes de varias áreas del conocimiento: Sociología, Historia, Economía.³⁶ La posición de “profesor-asistente” correspondía a la subordinación a los mandos de la primera generación de “profesores-catedráticos” de la joven institución, los cuales en general eran elegidos por las misiones francesas. Al no haber ordenamiento institucional regulando el orden de las sucesiones, la condición implicaba tener el destino profesional ligado a la capacidad de hacerse necesario y agradar al catedrático, cuya voluntad se convertía en la medida de la evaluación de los sucesores. Se debe considerar que el proyecto de lectura era imposible sin algunos recursos intelectuales escasos, en aquella época, en la FFCL-USP: por ejemplo, el dominio de la lengua alemana. De este modo, algunas invitaciones se realizaron teniendo en cuenta el capital cultural desigual de los participantes y las necesidades prácticas para la realización de la lectura.³⁷

La propuesta de lectura de *El Capital*, en el caso de Giannotti, consiste en uno de los efectos de su circulación internacional. El brasi-

36 Sometiendo a los amigos a las riendas de esta lectura, Giannotti impactaba el progreso de otros dominios, imponiendo la presencia de la Filosofía en disciplinas vecinas. Las marcas de este impacto eran notables hasta hace poco tiempo, por medio del aprecio al aspecto de lectura filosófica ejercida en diversos grados entre generaciones sucesivas de alumnos de los antiguos seminaristas de Giannotti. En lo que se refiere a los participantes de ese grupo de estudios, la informalidad del mismo y su creciente centralidad en la vida académica, y posteriormente en la vida política brasileña, fomentaron los más diversos intentos de garantizar un porcentaje de los beneficios simbólicos que la proximidad podría significar. Sin embargo, el examen detenido de *las tesis de doctorado y de los textos programáticos, destinados a legislar acerca del ejercicio de las disciplinas indicaron grados muy diferenciados de participación y adopción de la modalidad de excelencia compartida, de los autores leídos (además de Marx, sobre todo, Keynes, Lukács y Sartre). A través del análisis de los textos, se llegó a un repertorio de autores, conceptos, agenda temática y manera de “adecuar tales autores” al problema de la formación del capitalismo brasileño.* Este conjunto fue compartido por los siguientes científicos sociales -y atestigua, por lo tanto, más implicación y participación en las modalidades de trabajo intelectual constituidas por el grupo: Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Fernando Novais, Paul Singer, Roberto Schwarz. La discusión acerca de los métodos adoptados para llegar a los “participantes orgánicos” (los mencionados) y los “participantes esporádicos” (aquí, no mencionados) se encuentran en la tesis de doctorado ya citada: Rodrigues, Lidiane Soares. *A produção social do marxismo universitário.* op. cit., cap. 1.

37 *Id.*

leño se inspiró en los grupos de estudio y seminarios que frecuentó en Francia -sobre todo en las reuniones de Socialismo o Barbarie- y, aún en su estancia, confesó a su profesor, João Cruz Costa: “Adopté una divisa: estudiar los alemanes modernos a la moda francesa. Después de todo, nuestro barbudo era alemán (judío) y todavía lo leemos en el original.”³⁸ Así, inmediatamente después de su regreso, reúne a amigos para leer *El Capital*, bajo estas lecciones básicas, que en términos de lectura consistía en aplicar el “método de lectura estructural del texto”, practicado por los franceses que él conoció y que eligió como norma. En este círculo, el filósofo, estaba “encargado”, por la “naturaleza de su trabajo fuera del grupo”³⁹, de la “parte metodológica”.

A diferencia del carácter comedido de las reuniones del círculo de Giannotti, realizadas en un espacio doméstico los fines de semana y entre amigos cercanos, las reuniones del círculo de Louis Althusser ocurrían en la École Normale Supérieure-Rue D’Ulm (en adelante, ENS). En esta institución, Louis Althusser era *agrégé préparateur*, desde 1948 -año en que fue aprobado en el examen de “agregación” y en que se adhirió al Partido Comunista Francés (PCF).⁴⁰ Al inicio de la conducción de las respectivas lecturas, desde el punto de vista profesional, su condición era más estable si se compara con la de Giannotti, entonces postulante a profesor, sin doctorado, en una institución, la FFCL-USP, desregulada y desprovista de estandarización en el acceso a los puestos. Las condiciones de seguridad e inestabilidad tuvieron efectos sobre sus lecturas. Como se observa recurrentemente, la propensión a asumir riesgos es función de las seguridades objetivas y subjetivas, en las posiciones y en la dotación del capital cultural de los agentes. No sorprende que Giannotti quisiera subordinar a los amigos a su disciplina, convirtiéndolos al texto; mientras que Althusser y su grupo se lanzan por encima del texto, como si corrigieran a Marx.⁴¹ Para Althusser, leer *El Capital* consistía en “tratar

38 Correspondencia de José Arthur Giannotti con João Cruz Costa. París, 28/10/1957. Acervo Cruz Costa. Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.

39 José Arthur Giannotti. “Notas para uma...”. op. cit., p. 63.

40 El *agrégé-préparateur* es un profesor que conduce la preparación de los estudiantes a la *agrégation*, es decir, el concurso anual de selección de profesores de enseñanza secundaria y superior. Este examen tiene centralidad en la reproducción del sistema escolar francés y el valor que asume socialmente permite considerarlo como una particularidad en relación a otros sistemas escolares, Chervel, André. *Histoire de l’Agrégation. Contribution à l’histoire de la culture scolaire*. París, Institut National de la Recherche Pédagogique, 1993.

41 Mandel, Ernest. “Althusser corrige Marx”. *Quatrième Internationale*. N° 41, 1970. Este fue otro principio de percepción del proyecto de Althusser, completamente diferente del defendido por Giannotti.

de aplicar a la lectura de Marx la lectura ‘síntomática’ por medios de la cual Marx lograba leer lo ilegible de Smith⁴², “(leemos) Marx observando las reglas de una lectura de la cual él nos da una impresionante lección en su propia lectura de la economía política clásica.”⁴³ Se trata de leer el “Marx lector”, no con el objetivo de ser para Marx lo que Marx fue para Smith; porque hay una “diferencia radical” que “distingue” la relación de los althusserianos con Marx, de la relación de éste con la Economía clásica, más allá del contenido de la superación por la identificación de las respuestas a las preguntas no hechas. La propuesta se opone al tono comedido de la conversión y sumisión al texto con el objetivo de reconstruir su progreso lógico, como defiende Giannotti.

A comienzos de los años 1960, las lecciones de Althusser, como *agrégé préparateur* versan sobre “El Joven Marx (1961-1962)”, “Los orígenes del estructuralismo (1962-1963)”, “Lacan y el psicoanálisis (1963-1964)”, “Leer el *Capital* (1964-1965)”. Este último es preparado colectivamente, con alumnos del quinto año de la ENS y ex alumnos -a saber, Étienne Balibar, Yves Duroux, Jacques Rancière, además de Robert Linhart, Pierre Macherey y Roger Establet. En general, las sesiones se iniciaban con una presentación de Althusser, a la que seguía la exposición de uno de ellos o de invitados (como, por ejemplo, Maurice Godelier). En comparación con la de Giannotti, la audiencia era más amplia numéricamente y más homogénea desde el punto de vista del *habitus* escolar⁴⁴. En términos de cantidad, alcanzaba cerca de treinta personas, demasiado en comparación con sesiones similares de ENS. Por otro lado, la centralización del sistema escolar francés posibilitaba que este número no comprometiera la base de integración mínima que garantiza inteligibilidad en la divergencia -tanto entre platea y expositores, como entre éstos últimos. No por casualidad, el libro *Leer el Capital* es el resultado de ese año lectivo en el que Althusser y sus colaboradores presentaron un modo de leer a Marx, la “lectura sintomática”, y la publicación, en palabras de Althusser, expone los “los diferentes protocolos personales de esa lectura”⁴⁵. El protocolo de lectura del círculo de Louis Althusser fue publicado después de la realización de la lectura de *El Capital* en un libro colectivo, en el cual

42 Althusser, Louis. “De *O Capital* à Filosofia de Marx”. En Althusser, Louis ; Rancière, Jacques; Macherey, P. *Ler O Capital*. Río de Janeiro, Zahar Editores, 1979, Vol. 1, p. 29.

43 *Ibid.*, p. 30.

44 Tanto la noción de *habitus* como la noción de “capitales específicos”, en tanto recursos accionados por los agentes en régimen de colaboración y competencia, en los mercados de los intercambios simbólicos, se emplean en la línea de la sociología de Pierre Bourdieu, *As regras da arte*. Lisboa, Editorial Presença, 1996.

45 Althusser, Louis. “De *O Capital* à Filosofia de Marx”, op. cit., p. 12.

miembros más cercanos a él registran tanto su pertenencia al círculo como *su* lectura particular. Entre la lectura y su publicación pasan tres años. Como se sabe *Lire Le Capital* es publicado por la prestigiosa casa editorial Maspero, en la colección “Théorie”. En contraposición, observamos al filósofo brasileño padeciendo la ausencia de la unificación en su sistema escolar: “nos ha costado horas de molestas discusiones llegar a un vocabulario común”.⁴⁶ No por casualidad, uno de los efectos no calculados del seminario de Giannotti fue justamente la inculcación de un conjunto de prácticas, léxico y modalidades de trabajo común entre sus frequentadores -heterogéneos al inicio de la práctica de lectura, tanto desde el punto de vista disciplinario como el de sus orígenes geográficos y escolares. El “Seminario de Giannotti” cumplía un papel, en el nivel superior, y, por lo tanto, tardíamente en las formaciones individuales, correspondiente a la centralización sistémica de la enseñanza francesa, que inculca el habitus desde temprana edad.

El filósofo brasileño justificaba su propuesta de reunir varias “disciplinas”/“amigos” afirmando que nunca es suficiente “esfuerzo y persistencia” para “superar dificultades”, pues el libro “abarca temas diversos” y “difícilmente cada persona sería capaz de dominar de forma crítica todos los terrenos explorados por Marx.”⁴⁷ Como quien pide disculpas, advertía al lector: “Estoy prácticamente al inicio de mi exploración y los resultados obtenidos, provisionales todavía, no deberían hacerse públicos si no fuera el deseo de corresponder a la calurosa expectativa de la Revista Centro”.⁴⁸ No por casualidad, las tesis de los seminaristas de Giannotti son la re-traducción disciplinaria, en términos conceptuales, del modo del filósofo de leer a Marx -del mismo modo que Martial Guérout lee a Descartes. Althusser no duda en afirmar “todos nosotros éramos filósofos”; no leyeron y no pretendían leer *El Capital* como “economistas, historiadores o literatos”, tampoco estaban en busca de su “simple lógica interna. Hemos leído *El Capital* como filósofos.”⁴⁹ Sin embargo, mientras que para Giannotti, leer como filósofo es el ápice del proyecto de reconstitución de una lógica interna de la obra, eso era poco en la ENS de Althusser.

Así, el francés puede afirmar “Marx no disponía, en el tiempo en que vivió (...) un concepto adecuado para pensar lo que él produ-

46 Giannotti, José Arthur Giannotti. “Notas para uma análise metodológica de *O Capital*”, p. 61.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, p. 63.

49 Althusser, Louis. “De *O Capital* à Filosofia de Marx”, op. cit., p. 12.

cía: el concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos”.⁵⁰ Por otro lado, si el principio de lectura adoptado por Marx para dialogar con la Economía clásica y sobrepasarla, le permitió “la *pregunta* no enunciada, enunciando simplemente el concepto presente en los vacíos de la *respuesta* bajo una forma no enunciada”⁵¹. Tratando del valor del trabajo, Althusser y su grupo pretenden realizar lo mismo, con una pregunta diferente, pero *tampoco formulada* por Marx, y, sin embargo, *respondida* de diferentes maneras. Es importante resaltar: el punto es precisamente el que tanta atención llamó Giannotti: “*El Capital* nos da un sin número de respuestas sobre la identidad y la no identidad del orden ‘lógico’ con el orden ‘histórico’. Se trata de respuestas sin una pregunta explícita”. Del mismo modo que el origen del valor en el caso de la economía clásica, la ausencia de una pregunta explícita, “propone la cuestión de su pregunta, es decir, nos obliga urgentemente a formular la pregunta no formulada a que estas cuestiones responden.”⁵² Pero para Althusser, se trata de “respetar la variedad de las respuestas que Marx nos da, es decir, tanto los casos de correspondencia como los de no-correspondencia entre el orden ‘lógico’ y el orden ‘real’”. Y, de todos modos, coherente con el principio de lectura adoptado de inicio: “La cuestión que planteamos es una cuestión nueva, que precisamente ha pasado bajo silencio en la otra. La teoría de la historia del conocimiento o teoría de la historia de la práctica teórica nos hace comprender *cómo* se producen -en la historia de la sucesión de diferentes modos de producción- los conocimientos humanos, primero bajo la forma de ideología, después bajo la forma de ciencia”.⁵³

Salvo por el hecho de leer el mismo libro que el grupo de Giannotti, en casi nada las actividades del círculo de Louis Althusser se asemejan a las del Seminario Marx. Los respectivos *espacios de realización de las sesiones* (ambiente doméstico/ENS), las *modalidades de publicación* (libro colectivo/artículo individual); *los puestos de enseñanza* (*caíman* en la ENS/postulante en institución escolar no escolarizada) y la *contrapartida editorial* (libro en François Maspero en mercado denso/periódico brasileño en mercado enrarecido) son expresivas de las posiciones de centro y periferia en el sistema global de los intercambios simbólicos. Los protocolos de lectura no serían indiferentes a las condiciones contrastantes que les dieron origen. De ahí las actitudes opuestas en relación al texto:

50 *Ibid.*, p. 29.

51 *Ibid.*, p. 22.

52 *Ibid.*, p. 49.

53 *Ibid.*, p. 65.

activa, en el caso de Althusser; pasiva, en el de Giannotti (Ver, a continuación, “Extractos de los dos protocolos”).

Con respecto a los respectivos sistemas partidarios, el principio de la estructuración nacional de los espacios (central x periférico) se repone: Althusser *puede* pertenecer al Partido Comunista Francés; Giannotti *necesita* valorar su grupo, *oponiéndose* al Partido Comunista Brasileño (y, si es posible, también al francés), empeñándose en una acumulación primitiva de capital simbólico, conferido por el monopolio de la lectura de *El Capital*. Dicho de otro modo: el capital del Seminario Marx de Giannotti era la lectura de *El Capital*, dado que nadie la practicaba en su ambiente. En contraste con la tonada brasileña del “sólo nosotros leemos *El Capital*”, la justificación de Althusser se centra en el exceso y el cansancio de numerosas lecturas: “todos hemos leído, todos leemos *El Capital* (...) desde que hemos ‘venido al mundo’ no dejamos de leer *El Capital* (...) hemos leído fragmentos, ‘trozos’, que la coyuntura ‘escogía’ para nosotros. Incluso todos hemos leído, más o menos, el primer libro, desde la ‘mercancía’ a la ‘expropiación de los expropiadores’”.⁵⁴ Es evidente que ambos defienden la lectura no fragmentada, línea a línea, del libro. Sin embargo, en la justificación de ello se encuentran las marcas del medio que los circunda. En Brasil, la falta; en Francia, el exceso.

Obviamente, contrastadas con el caso brasileño, también las relaciones entre la ENS y el PCF eran opuestas a las de la FFCL-USP con el PCB. La lectura de Marx se encuentra en el espacio de dos sistemas -el partidario y el educativo/universitario- puesto que el marxismo es el sistema teórico más eficaz en términos de acumulación crítica dirigida a ambos.⁵⁵ En lo que se refiere al sistema partidario, los seminaristas brasileños no eran militantes (ni de base ni dirigentes) del Partido Comunista Brasileño; aunque el círculo expandido de sus amistades y matrimonios indiquen que no estaban ajenos a él. La proximidad social, la no vinculación y el desprecio intelectual se vuelven inteligibles por el perfil sociológico del PCB contrastado con el del “Seminario Marx”. Mientras el partido reunía a miembros bien educados y decadentes de las elites regionales, los seminaristas tenían orígenes en clases medias bajas remediadas y familias inmigrantes en proceso de establecimiento.⁵⁶ Estas

54 Althusser, Louis. “De *O Capital* à Filosofia de Marx”, op. cit., p. 12.

55 Bourdieu, Pierre. “Le discours d’importance”. *Ce que parler veut dire: L’économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard, 1982.

56 Rodrigues, Leoncio. “O PCB: os dirigentes e a organização”. Fausto, Boris (org.). *O Brasil República*, vol. 3. *História Geral da Civilização Brasileira*. San Pablo, Difel, 1981; Miceli, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. San Pablo, Companhia das Letras, 2001; “Condições do desenvolvimento das Ciências Sociais”. Miceli, Sergio (org.). *História das*

capas medias y su posición en falso en la estratificación social más amplia correspondían al perfil sociológico típico de los alumnos promisorios de la recién instituida Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la USP (FFCL-USP).

Extractos “Dos protocolos opuestos de lectura”

Brasil/São Paulo/Giannotti: tenuidad, escasez, lectura pasiva

“El estudio de los libros de Marx, particularmente de un trabajo tan complejo como *El Capital*, tropieza con dificultades tan grandes que *no se superan sólo por el esfuerzo y la persistencia*. Su subtítulo, Crítica de la Economía Política, nos predispone a esperar una gran variedad de asuntos tratados, pues como se sabe, la economía no era una *disciplina cuyo objeto fuera perfectamente delimitado, abarcando por lo tanto los temas más diversos*. Además, al analizar el modo de producción de la sociedad capitalista, quedan demarcadas las barrancas maestras que sostienen esta sociedad, y por consiguiente, las condiciones de vida y de lucha de los hombres que la constituyen (...) Si tomamos en cuenta el extraordinario florecimiento actual de las ciencias del hombre, *difícilmente cada persona sería capaz de dominar de forma crítica todos los terrenos explorados por Marx*. Teniendo esto en cuenta es que nos reunimos en un grupo heterogéneo, que nos permitiría caminar con cierta seguridad en el interior de esas ciencias, pero que nos ha costado horas de molestas discusiones a fin de llegar a un vocabulario común. Sin embargo, ahora, después de más de un año de seminarios quincenales, todos sentimos que estamos adoptando una nueva manera de comprender a Marx y los problemas de nuestra sociedad estudiados por ese autor, lo que sin duda deberá producir frutos (...) Existe, sin embargo, otro obstáculo al entendimiento del marxismo, pasión y prejuicios políticos y epistemológicos, de cuya desorientadora eficacia estábamos lejos de sospechar. Es obvio que cuando una teoría pasa al dominio público y actúa así en la sociedad, se preparan trampas de toda clase contra el científico que pretende examinarla sin torcer para éste o para ese lado. *A pesar de aceptar todos los compromisos políticos, el intelectual necesita preservar esa neutralidad que le da acceso a una doctrina y a sus intenciones, pues aunque se sabe que la objetividad en ciencia nunca es perfecta, su abandono como proyecto o norte de la práctica científica sería tan calamitoso, que destruiría las propias bases en que se funda*.

Ciências Sociais no Brasil, v. 1. San Pablo. Sumaré, 2001; Fernando Limongi. “Mentores e Clientelas da Universidade de São Paulo”. Miceli, Sergio (org). *História das Ciências Sociais no Brasil*, v. 1. São Paulo: Sumaré, 2001; Fernando Limongi. “Marxismo, nacionalismo e cultura: Caio Prado Jr. e a Revista Brasileira”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 2, N° 5, 1987. Ridenti, Marcelo. *Brasilidade revolucionária*. San Pablo, Unesp, 2011.

Pero comparando con los preconceptos epistemológicos, las pasiones políticas son fáciles de controlar. A mediados del siglo pasado, con el extraordinario desarrollo de las ciencias, ocurrió una especie de positivación del pensamiento en todas sus direcciones, particularmente en la forma de encarar las relaciones entre las cosas y las leyes que de ellas se ocupan. Hoy en día se considera como un dato científico la concepción positivista de la ley natural, entendida como expresión de ciertas uniformidades empíricas fenoménicas, que nada dice acerca de la realidad concreta supuesta a estas apariencias. De este modo, el arreglo, la ordenación y la jerarquía de estas uniformidades constatadas obedecen únicamente al principio de eficacia: teórica cuando se trata de la compatibilidad mutua de las leyes y sus adecuaciones a los datos experimentales; prácticas cuando se consideran un instrumento de modificación de la naturaleza. Es entonces legítima la coexistencia de ordenaciones diferentes, de modelos operativos en lenguaje más técnico, que respondiendo a intereses prácticos diversos, se remiten a la misma región natural (...) *En general los ensayos sobre el marxismo oscilan entre la vulgarización esquemática y la reseña honesta, pero en el fondo incomprensible, porque reproduce ideas fuera de su andadura dialéctica. ¿No es corriente la traducción de los pensamientos de Marx en términos de ciencia moderna? Pero, si la ciencia contemporánea procede dialécticamente en el sentido marxista, lo que exige trabajo previo de entenderse con claridad y nitidez, inserta en la constelación de sus intenciones, lo que sea realmente la dialéctica. A este fin, a falta de un escrito metodológico del propio puño del autor, se recurre generalmente a textos cosechados a lo largo de la lectura de sus obras. Pero lo que se obtiene es demasiado fragmentario para explicar y esclarecer el sentido de la producción científica del propio Marx, cuanto más para sugerir nuevos métodos de interpretación. Pero tenemos en manos aún otro recurso: el análisis estructural de su trabajo sin duda más importante, El Capital, a fin de extraer de la propia obra efectuada los procesos metodológicos que llevaron a su realización. En este sentido, el libro es admirable, porque posee una arquitectura rigurosa y monumental, porque ciertos capítulos están compuestos de tal forma, que al ser puestos al desnudo los eslabones de su articulación, nos proporcionan conocimientos sobre el método, mucho más ricos que todos aquellos explícitamente enunciados por el autor (...) Giannotti, José Arthur. "Notas para una análise metodológica de O Capital". Revista Brasiliense. N° 29, 1960.*

Europa/París/Althusser: densidad, exceso, lectura activa

“Volvamos a Marx, para observar que podemos justo aprehender en él, no sólo en lo que él dice, sino en lo que él hace, el propio paso de una primera idea y práctica de la lectura a una nueva práctica de la lectura y a una teoría de la historia

capaz de proporcionarnos una nueva teoría del leer (...) Esta lógica peculiar del equívoco y de la visión nos revela entonces lo que viene a ser: la lógica de una concepción del conocimiento en que todo el trabajo del conocimiento se reduce, en su principio, al reconocimiento de la simple relación de la *visión*; en que toda la naturaleza de su objeto se reduce a la simple condición de lo *dado*. Lo que Smith no vio, por una deficiencia del ver, Marx lo ve: lo que Smith no pudo ver, y que Marx puede ver. Estamos embarazados: caímos de nuevo en el mito especular del conocimiento como visión de un objeto dado, o lectura de un texto establecido, que son siempre la propia transparencia -ya que todo el pecado de la ceguera, como toda la virtud de la clarividencia, pertenece de pleno derecho al ver- al ojo del hombre. Pero como siempre es tratado con el trato con que tratamos a los demás, he aquí Marx reducido a Smith, menos la miopía: he reducido a nada todo el gigantesco trabajo por el cual Marx *se alejó* de la pretendida miopía de Smith: reducido a una simple diferencia del ver, hoy cuando no todos los gatos son pardos; reducidos a nada la distancia histórica y el desplazamiento teórico en que Marx piensa la diferencia teórica que lo separa para siempre de Smith (...) Sin embargo, existe, en Marx *una segunda lectura, y totalmente diversa*, sin paralelo con esa primera. Esta, que sólo se sostiene con la doble y conjunta verificación de las presencias y de las ausencias, de las vistas y de los equívocos, se vuelve culpable de un equívoco singular: no ve que la existencia combinada de las visiones y de los equívocos en un autor suscita un problema: el de su *combinación*". Althusser, Louis. "De *O Capital* à Filosofía de Marx", op. cit., p. 16- 18.

Mientras el brasileño elige este emprendimiento como uno más entre otros esfuerzos para superar la pobreza y el diletantismo de su medio (escasez de libros y de lectores, cambios enrarecidos y ausencia de criterios colectivamente compartidos de control recíproco de los pares), Althusser reacciona al exceso de lectura del suyo. De la tenuidad y de la densidad derivan numerosas diferencias. Mientras el primero sostiene las riendas de la lectura en una modalidad de subordinación al texto y al autor leído; el segundo insta a la autonomía con relación a los textos y a Marx. Dicho de modo simple, mientras que la regla del método de lectura de Giannotti consiste en leer a Marx como Martial Guérout lee a Descartes, la regla del método de lectura de Althusser consiste en leer a Marx como Marx leyó la Economía clásica. Aquel método *es todo* lo que Giannotti conoce como métrica del rigor; Althusser dispone de este método, *entre otros*, y, por lo tanto, *elige* el método, la "lectura sintomática", bajo el impacto del psicoanálisis lacaniano. Mientras que el primero

necesita tomar distancia del partido comunista y de la esfera política, para legitimar su iniciativa y diferenciarla del perfil tradicional de trabajo intelectual enteramente subordinado a esta esfera; el francés puede darse el lujo de leer a Marx, como ejercicio legítimo, desde el ángulo de las dos esferas e indisponer, en lo que se refiere al contenido de las lecturas, tanto a los académicos como a los comunistas.⁵⁷

Ardil de alodoxia

El presente trabajo reconstituyó el espacio disciplinario de la Filosofía en San Pablo, en el que se situaba Giannotti, llamando la atención hacia su conducta orientada por su historia social previa al ingreso en el espacio filosófico, por sus aliados y competidores, a la luz de las estrategias de la disputa institucional que se configuraba. Se entiende que la inculcación de la filosofía francesa entre paulistas simultáneamente sobrepasa la importación de docentes de las llamadas misiones, y queda por debajo de ella. Por un lado, ocurre la naturalización de prácticas realizadas por una *fracción* de la filosofía francesa; por otro, el trasplante de ellas gana contornos locales, en tanto desprovisto de los principios de competencia que les dieron origen. En el espacio de las lecturas concurrentes de Marx en Brasil, las tomas de posición de Giannotti, en el campo de los intercambios globales, por fiel que sean a algunas prácticas francesas, ocupan una posición dominada/periférica, siendo incapaces de impactar a sus pares extranjeros. Los argumentos de “Contra Althusser” se vuelven inteligibles a la luz de las relaciones de fuerza del “campo global de la Filosofía”: en calidad de portador de las propiedades del polo dominado (Brasil/San Pablo), el filósofo se orienta hacia un interlocutor del polo (por entonces considerado) dominante (Francia/París).

Mucha tinta ha corrido desde la publicación de los libros *Lire le Capital* y *Pour Marx*, y tanto los críticos como los adeptos de la lectura defendida por Louis Althusser y su grupo acuerdan en afirmar su filiación en la epistemología, a la lingüística y el psicoanálisis en los términos específicos que estos dominios asumieron en la Francia de los años 1960. Sin una clara diferenciación entre los principios de lectura de Marx adoptados por José Arthur Giannotti y Louis Althusser, la recepción brasileña del segundo ha sido controlada por el texto de 1967 del primero. A favor de Giannotti o a favor de Althusser, los principios que rigen estas tomas de posición, en el marxismo brasileño, permanecen intactos. A favor de Giannotti, se corrige Althusser; a favor de Althusser, se corrige a Gian-

57 Matonti, Frédérique. *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique*. La Nouvelle Critique (1967-1980). París, La Découverte, 2005, pp. 343-477.

notti. La cadena de esta reproducción se ilumina, caracterizándose las reglas de las dos lecturas de Marx y los condicionantes de dos sistemas intelectuales diametralmente opuestos, aunque interdependientes, puesto que el intercambio entre ellos es constante; a saber, la filosofía francesa y la brasileña, sus relaciones con los partidos comunistas de sus países.

El presente trabajo no puede ni pretende discutir las controversias que el análisis de factores institucionales -desde el ángulo partidista, sobre todo- podrían suscitar en el establecimiento de estas filiaciones.⁵⁸

Sin embargo, interesa contrastar y oponer los condicionantes de la lectura althusseriana y las posibilidades de realización de ella con aquellas que animaron al grupo giannottiano. *Grosso modo*, la “tenuidad nacional” en oposición a la “densidad europea”⁵⁹, verdadero tópico de los estudios sobre la cultura brasileña que se restablece en términos propios de la filosofía de estos países y se desdobra en la estructuración del espacio de las lecturas marxistas. Al dirigirse “contra Althusser”, Giannotti le cobraba que aplicara el método de Guérault a Marx. Como la práctica filosófica fue sinónimo de “lectura estructural del texto”, poco se discutió acerca de métodos concurrentes de lectura de texto, una premisa silenciada de la controversia. Ahora bien, como quiere Giannotti, el proyecto de Althusser consistía en revisar toda la problemática del marxismo bajo el eje de la división entre objeto real y objeto de conocimiento. ¿Y cómo no sería así, para un autor inmerso en los problemas históricos de la epistemología francesa? Del mismo modo, el proyecto no podía dejar de causar extrañamiento en el brasileño, *inmerso en la tradición de la ausencia de tradición filosófica*. De la misma manera, el tono acusatorio final del texto de Giannotti conduce al cuestionamiento de la práctica política *externa a la teoría*, en la medida en que considera equivocada la idea de “lucha teórica/marxismo como lucha de clases en la filosofía”, corolario de aquella división entre

58 Matonti, Frédérique. “Marx entre communisme et structuralisme”. *Actuel Marx*, Vol. 1, N° 45, 2009; Karczmarczyk, Pedro. “La ruptura epistemológica, de Bachelard a Babilab y Pêcheux”. *Estudios de Epistemología*, X. No basta con textos analíticos de puntos específicos como éstos, la lectura atenta al conjunto de los autores y profesores frecuentados por Louis Althusser, no debería dejar margen de duda para su inserción entre psicoanálisis, lingüística y estructuralismo, corrientes ininteligibles fuera de la tradición de la epistemología francesa. Su autobiografía -en la que se pesan todas las salvedades acerca de ella- como sus biógrafos dejan pistas abundantes para eso, Althusser, Louis. *O futuro dura muito tempo*. San Pablo, Companhia das Letras, 1992; Boutang, Yann Moulier. *Louis Althusser: une biographie*. Tome 2 (1945-1956). Lgf, 2002.

59 Expresión del ensayista Gilberto Amado, retomada por Paulo Arantes, op. cit., pp. 61-62. La tenuidad y la densidad de los sistemas serían aún mejor caracterizadas si dispusiéramos de espacio para caracterizar la politización y la segmentación de los alumnos de Giannotti y de Althusser.

“objeto del conocimiento/objeto real”. Y, como desdoblamiento, Giannotti no se había defendido de la “oleada estructuralista” que los frenaría en términos de apuesta en la transformación histórica. Lo curioso es que Giannotti los acusara de no haberse defendido de la “onda estructuralista”, lo que tal vez los llevaría a la apuesta en la transformación histórica (y no a la paralización de la historia). Sin embargo, el propio Giannotti y los miembros de su grupo no se afiliaron, en el período de sus lecturas de Marx, a partido o movimiento político alguno -conducta diametralmente opuesta a la del grupo de Althusser, que pasó a la práctica (ver arriba Bloque con extractos de “Contra Althusser”).

ENTRE LACAN Y EL FREUDOMARXISMO:
ITINERARIOS DE ALTHUSSER EN LA CULTURA
PSICOANALÍTICA ARGENTINA

Marcelo Starckenbaum

Introducción

La cultura psicoanalítica constituyó uno de los espacios destacados de la circulación de la obra Althusser en Argentina durante las décadas de 1960 y 1970¹. El objetivo de este capítulo es analizar la recepción de las tesis althusserianas en uno de los segmentos de aquella cultura, el de los grupos de psicoanalistas que protagonizaron la ruptura de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) hacia fines de los años sesentas. La indagación sobre este espacio resulta significativo dado que los modos predominantes de representar el vínculo entre marxismo y psicoanálisis se filiaban en la tradición freudomarxista. Si bien distintos aspectos propios del althusserianismo estuvieron presentes en los posicionamientos delimitados, las operaciones de aproximación entre marxismo y psicoanálisis se cifraban en términos de analogía. Asimismo, nos detenemos en el trabajo llevado a cabo en la primera mitad de la década de 1970 por Gregorio Baremlitt, uno de los psicoanalistas que había propiciado a fines de la década de 1960 el posicionamiento estructurado alrededor de las tesis althusserianas. Nos interesa analizar tanto la profundización de las críticas al freudomarxismo y al lacanismo como la introducción de la problemática de la ideología y los AIE. Finalmente, nos dedicaremos a calibrar los efectos de las lecturas de Althusser llevadas a cabo por el freudomarxismo. En primer lugar nos concentramos en la obra de León Rozitchner a los fines de delimitar un freudomarxismo anti-althusseriano. Un repaso por el trabajo desarrollado alrededor del problema de la subjetividad en la primera mitad de la década de 1960 nos permitirá comprender el carácter reactivo de su lectura del anti-humanismo althusseriano. Pasamos luego al otro lado del campo psicoanalítico argentino con el objetivo de delimitar una lectura lacaniana que no podía procesar el althusserianismo anti-lacaniano difundido a lo largo del proceso de crisis de la APA. En este sentido analizamos el debate desarrollado en *Los Libros* entre Baremlitt, quien defendía un

1 El otro espacio es el de la cultura de izquierdas. Para una aproximación integral a la recepción de Althusser en Argentina, nos permitimos remitir a nuestro trabajo *Itinerarios de Althusser en Argentina: marxismo, comunismo, psicoanálisis (1965-1976)*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata, 2017.

Althusser sin Lacan, y Miriam Chorne y Germán García, propiciadores de una articulación entre ambos corpus teóricos.

La *veta freudomarxista*: marxismo y psicoanálisis en la crisis de la APA

En 1971, la APA atravesó un proceso de crisis que derivó en la renuncia de una gran parte de sus jóvenes candidatos y miembros asociados. Dicho acontecimiento constituyó el corolario de un malestar que se venía gestando en el interior de la institución desde finales de la década de 1960. La extensión de las posiciones críticas había obedecido tanto a la oposición a la estructura jerárquica de la institución y a la proliferación de nuevas teorías y prácticas psicoanalíticas como al creciente proceso de radicalización política e intelectual experimentado a nivel nacional e internacional. La intransigencia de los sectores más conservadores de la APA frente a estas transformaciones, ejemplificada en la reacción frente a la solidaridad de algunos miembros con la huelga por la represión policial en Córdoba en 1969 y en la negativa a publicar un artículo de Marie Langer en la revista institucional, condujo a la renuncia masiva de los psicoanalistas a la institución y consecuentemente a la desafiliación de todos ellos de la API.

Si bien los dos agrupamientos que nuclearon a los psicoanalistas disidentes, el grupo Plataforma y el grupo Documento, compartían la mayor parte de las posiciones críticas frente a la APA, cada uno de ellos enfatizaba determinados aspectos de la estructura institucional y de la teoría y la práctica psicoanalítica. En el texto con el cual se dieron a conocer públicamente, una declaración dirigida a los trabajadores de la salud mental publicada en el número 25 de *Los Libros*, los miembros del grupo Plataforma acusaban a la APA de haber propiciado una distorsión y una paralización del pensamiento psicoanalítico. Al adjudicar dicho proceso a la estratificación jerárquica de la institución, se destacaba fundamentalmente el vínculo establecido entre la estructura institucional y la ideología de la clase dominante. En este sentido, se advertía negativamente sobre el relegamiento de las acciones necesarias para la evolución teórica y técnica del psicoanálisis -profundización de los conceptos, intercambios con otras ciencias, apertura de los campos de aplicación, ensayo de formas novedosa de docencia- por la búsqueda de prestigio, status y beneficios económicos. En contraposición a la inscripción institucional de la disciplina, Plataforma se presentaba como un grupo de psicoanalistas que buscaban poner el conocimiento al servicio de las ideologías políticas cuestionadoras del sistema. Al enfatizar la necesidad de que el

psicoanálisis retomara la senda de la innovación y el desarrollo a través de la contribución de otras ciencias y de una explícita inscripción social, los miembros del grupo se presentaban como científicos comprometidos con los sectores combativos de la población que luchaban por la liberación nacional y el advenimiento de la patria socialista².

Por su parte, los integrantes del grupo Documento intentaban evidenciar los vínculos entre la estructura institucional de la APA y la instrumentación ideológica del psicoanálisis al servicio de las clases dominantes. La concentración del poder político de la institución por parte de una minoría era analizada en términos de la creación de condiciones que dificultaban el cuestionamiento de los supuestos básicos de la teoría y la práctica psicoanalítica. De acuerdo a la historización realizada por el grupo, a los psicoanalistas argentinos les había resultado menos riesgoso refrendar las líneas teóricas ya establecidas que exponerse a las consecuencias de la marginación dentro de la institución. En pos de lograr el ascenso en la pirámide burocrática de la APA, el trabajo científico realizado en el seno de la institución no hacía más que acatar y legitimar el empobrecimiento teórico de la tradición psicoanalítica: deformación epistemológica, desvinculación del resto de las disciplinas científicas, bloqueo de la elaboración de nuevos instrumentos terapéuticos. En contra de esta paralización de la disciplina, Documento rechazaba la neutralidad de la práctica científica y postulaba la necesidad de que la disciplina se insertara en la realidad de los países dependientes y que pusiera sus herramientas al servicio de la impugnación del orden existente.³

Los discursos teóricos sedimentados durante el proceso de escisión de la APA y consolidación de los grupos Plataforma y Documento dan cuenta de la convivencia entre los psicoanalistas argentinos entre una conceptualización de las relaciones entre marxismo y psicoanálisis sustentada en las premisas del freudomarxismo y otra configurada a partir de las formulaciones althusserianas. Los textos en los cuales los miembros de los sectores disidentes ampliaron y profundizaron los supuestos establecidos en sus declaraciones constitutivas, nos permiten advertir que la forma preponderante a través de la cual se precisaban los vínculos entre marxismo y psicoanálisis correspondía más bien a la primera de las conceptualizaciones mencionadas. Dicha primacía es claramente perceptible en las compilaciones tituladas *Cuestionamos*, publicadas en 1971 y 1973, las cuales reproducían una serie de documentos en los que los miembros de

2 “Declaración del Grupo Plataforma”. *Los Libros. Para una crítica política de la cultura*. N° 25, Marzo 1972, pp. 5-6.

3 “Declaración del Grupo Documento”. *Los Libros. Para una crítica política de la cultura*. N° 25, Marzo 1972, pp. 6-7.

Plataforma y Documento sometían a discusión los elementos fundamentales de la teoría y la práctica psicoanalítica.

En el primero de ellos, un epígrafe en negritas de Marie Langer, compiladora del volumen, establecía los parámetros a través de los cuales debían comprenderse las relaciones entre marxismo y psicoanálisis: “Freud y Marx han descubierto por igual, detrás de una realidad aparente, las fuerzas verdaderas que nos gobiernan: Freud, el inconsciente; Marx, la lucha de clases”⁴. Debe mencionarse que en el prólogo a la compilación, Langer deslizaba una serie de afirmaciones que permiten inferir cierta presencia de variables de lectura althusserianas: la importancia del filósofo althusseriano Raúl Sciarreta en el aprendizaje de la lectura de Freud y Marx⁵, la necesidad de priorizar el *Freud científico* frente al *Freud ideológico*⁶. Sin embargo, la caracterización de las limitaciones actuales del psicoanálisis realizada por Langer nos permite advertir que el sentido que se pretendía otorgar a la vinculación entre marxismo y psicoanálisis divergía del propuesto por el althusserianismo. En sus propios términos, el psicoanálisis institucionalizado había ocultado la influencia que ejerce la estructura de la sociedad capitalista en la causación de la neurosis del paciente y en la conformación de criterios de curación en el psicoanalista. Asimismo, la diferenciación entre lo científico y lo ideológico en Freud era cifrada en términos de una oposición entre la advertencia sobre el modo en cual la ideología de la clase dominante se transmite entre generaciones volviendo *lerdo* al hombre en su capacidad de cambio y la perspectiva que toma a la sociedad como dada y al hombre como inmodificable. En consecuencia, el trabajo teórico que se asignaba para los psicoanalistas apartados de la APA era el del replanteo y enriquecimiento del psicoanálisis a través de la incorporación de investigaciones realizadas desde una perspectiva marxista y el de la indagación en las “analogías y puntos de contacto importantísimos”⁷ existentes entre ambas tradiciones.

Por otra parte, el desarrollo de una corriente cuestionadora en el seno del psicoanálisis argentino era remitido explícitamente al surgimiento y la expansión de luchas políticas de liberación en los países latinoamericanos. De acuerdo a la historización de Langer, el cuestionamiento a la

4 Langer, Marie. “Prólogo”. *Cuestionamos. Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*. Buenos Aires, Granica, 1971, p. 11.

5 “Raúl Sciarretta, el gran amigo, cuya ‘lectura’ de Freud y de Marx nos ha enseñado mucho”, *Ibid.*, p. 14. El entrecomillado en la palabra que designa la acción de leer obedece, sin dudas, al cuestionamiento de Althusser a las formas tradicionales de lectura.

6 “No cuestionamos al Freud científico [...] pero cuestionamos al Freud ideológico”, *Ibid.*, p. 14-15.

7 *Ibid.*, p. 14.

institucionalización del psicoanálisis, al pacto con las clases dominantes, a la práctica elitista y adaptacionista, al aislamiento de las instituciones psicoanalíticas y al verticalismo de la organización institucional, debía ser captado como una consecuencia directa de acontecimientos concretos de la coyuntura política latinoamericana. En el caso de los psicoanalistas argentinos, el acontecimiento en cuestión era el Cordobazo. En el caso de los psicoanalistas uruguayos, algunos de los cuales participaban en *Cuestionamos*, había sido el asesinato del estudiante Líber Arce. Si hasta acá puede afirmarse que Langer circunscribía las transformaciones operadas en la teoría y la práctica psicoanalítica al contexto de politización desarrollado en América Latina, resulta relevante destacar el modo a través del cual la experiencia cuestionadora del psicoanálisis argentino se filiaba en la experiencia del freudomarxismo. Al *reparar* el momento del *despertar* de los psicoanalistas argentinos, Langer afirmaba: “Leyendo a Wilhelm Reich descubrí la similitud de los hechos que llevan a los psicoanalistas a asumirse políticamente”⁸. De esta manera se establecía una continuidad entre el relato de Reich en el cual una huelga ocurrida en Viena era invocada como el elemento propiciatorio de una instrumentación del saber psicoanalítico al servicio de las luchas de liberación, y el proceso argentino y latinoamericano del cual *Cuestionamos* era uno de sus efectos. Por último, y para advertir el tenor de la aproximación a los referentes teóricos del trabajo de articulación entre marxismo y psicoanálisis, Langer aseguraba que Reich no era el único psicoanalista que había tomado “una posición ideológica definida y de izquierda” pero que sí era “el más absoluto y concreto”. No era el único, porque también existían otros referentes del mencionado trabajo de articulación, como Otto Fenichel, Fritz Sternberg y Siegfried Bernfeld. Sin embargo éstos -se encargaba de aclarar Langer- a diferencia de Reich, se habían limitado al trabajo *teórico*⁹.

La mayor parte de las intervenciones de *Cuestionamos* se inscribían dentro de los parámetros establecidos por Langer. Por ejemplo, el grupo de psicoanalistas uruguayos argumentaba que la sociedad constituye el objeto común del paciente y el analista, y que el devenir histórico-social del país influye sobre ambos sujetos condicionando sus perspectivas de vida. En esta misma dirección, aseguraban que la vinculación del psicoanálisis con la realidad social conllevaba una ampliación espacial del cam-

8 *Ibid.*, p. 15.

9 Cabe destacar que los dos volúmenes de *Cuestionamos* fueron editados en la colección “Izquierda freudiana” que Langer dirigía para la editorial Granica, y que en dicha colección habían sido editados, además de estas compilaciones, los volúmenes *La izquierda freudiana* de Paul Robinson y *Marxismo, psicoanálisis y sexpol* con textos de Erich Fromm, Otto Fenichel y Herbert Marcuse.

po analítico, movimiento que era caracterizado en términos de asunción de una responsabilidad social *más allá de las paredes* del consultorio y al cual se le adjudicaba la posibilidad de que se trataran episodios de la vida nacional en la propia sesión¹⁰. Gilberta Royer de García Reinoso, por su parte, resignificaba la libertad profesional del psicoanalista en términos de aislamiento frente a las perturbaciones sociales. A la representación del terapeuta como espectador de la realidad se le oponía la necesidad de que el psicoanálisis asumiera el problema de la responsabilidad y reflexionara acerca de los alcances de la acción y la inacción de la práctica profesional. En este marco, el problema de la realidad en el psicoanálisis era abordado a través de una articulación entre Marx y Marcuse que redundaba en la centralidad de los procesos de deshumanización¹¹.

De manera simultánea con el modo predominante de lectura del proceso de crisis institucional y con la impronta que Langer pretendía otorgarle al conjunto de los textos compilados, otras intervenciones reproducidas en *Cuestionamos* daban cuenta de un abordaje de los problemas de la teoría y la práctica psicoanalítica orientado por formulaciones althusserianas. Este era el caso, por ejemplo, del psicoanalista uruguayo Juan Carlos Pla, quien se apoyaba en el “Freud y Lacan” a los fines de ajustar una definición del objeto del psicoanálisis, una caracterización de la práctica específica de la disciplina y una delimitación de las tareas a realizar por parte de los psicoanalistas. Al igual que el resto de las descripciones del estado actual del psicoanálisis, Pla subrayaba el estancamiento teórico y la disociación entre el terapeuta y los conflictos sociales. Esbozaba, sin embargo, un programa de resolución de la crisis en el que el planteo acerca del carácter científico del psicoanálisis desempeñaba un rol preponderante: “De pleno acuerdo con Althusser: la vigencia irreductible del psicoanálisis se la da, como a toda ciencia, su objeto propio, en su caso, el inconsciente; posee una teoría y una técnica (método) que permiten el conocimiento y la transformación de su objeto en una práctica científica”¹².

El lugar del inconsciente como objeto del psicoanálisis ponía en primer plano la existencia de las estructuras de desconocimiento al

10 Achard de Demañá, Laura; Pereda Valdés, Alberto; Casas de Pereda, Mirta; Pla, J. Carlos; Viñar, Marcelo; Ulrikse de Viñar, Maren. “Crisis social y situación analítica”. *Cuestionamos. Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*. op. cit., pp. 43-52.

11 Royer de García Reinoso, Gilberta. “¿Violencia y agresión o bien violencia y represión?”. *Ibid.*, pp. 53-88.

12 Pla, Juan C. “Sobre el inconsciente, la contratransferencia y otros temas también espinosos. Algunos problemas actuales del papel del analista”. *Cuestionamos. Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*. op. cit., p. 187.

mismo tiempo que jerarquizaba el trabajo científico dedicado a su desentrañamiento. Quedaban anudados, de este modo, el problema del objeto del psicoanálisis y el de la científicidad de la disciplina: “Es muy enriquecedor el enfoque lacaniano del inconsciente estructurado como lenguaje. Según Althusser, le da al psicoanálisis su fundamento teórico como ciencia”¹³. En esta misma dirección, la tarea de regreso a Freud conllevaba la advertencia acerca de las implicaciones ideológicas de un diálogo con el padre del psicoanálisis mediado por la figura del *genio*. En un sentido contrario a los resultados que derivarían de una aproximación científica a Freud, el acercamiento a su obra a través del mito del genio obturaría la formulación de nuevas preguntas y la instrumentación de operaciones innovadoras sobre un pensamiento, como el freudiano, caracterizado precisamente por la ruptura y la renovación.

Althusser sin Lacan: la singularidad de una lectura

Eran, sin embargo, dos intervenciones del integrante de Plataforma Gregorio Baremlitt las que incorporaban de manera sistemática las formulaciones althusserianas y las que discutían explícitamente los problemas de su difusión en el proceso de descomposición de la APA y consolidación de corrientes psicoanalíticas disidentes. Una de ellas, el texto “El estudio de la obra de Freud”, firmado junto a Miguel Matrajt, era una versión actualizada de un artículo escrito originalmente en 1969. Como indicaba su título, aquel texto constituía una indagación acerca de la especificidad de la lectura de la obra de Freud. Y como se desprende del contexto de su escritura y publicación, un texto que sometiera a discusión los modos de leer a Freud hacia fines de la década de 1960 no podía sino remitir a la actualización del problema propiciada por Althusser y Lacan. Efectivamente, Baremlitt y Matrajt llevaban a cabo un análisis que refrendaba la lectura científizadora de la obra de Freud. Frente a un repertorio de interpretaciones que iba desde el conductismo hasta la fenomenología, pasando por el existencialismo y el culturalismo, aquellos legitimaban una lectura que tendía a identificar el proceso de producción del conocimiento científico en Freud. Al respecto, describían de este modo la tarea de estudio de su obra:

un devanar la colosal urdimbre de ese todo, que partiendo de la observación de los hechos, datos, nociones y conceptos tomados de los más heterogéneos campos del comportamiento, ciencias e ideologías, la clínica psiquiátrica y psicoterapéutica, los errores cotidianos, el sueño, el juego, el chiste, el arte, el mito, las pautas de las comunidades primitivas, la historia, la física, la química,

13 *Ibid.*, p. 189-190.

*la neurofisiología, la zoología, etc., instaura su objeto formal abstracto de conocimiento y sus operaciones de complejidad y explicatividad crecientes*¹⁴

Ahora bien, las disquisiciones que Baremlitt y Matrajt realizaban acerca del problema del estudio de Freud nos permiten ver que, al mismo tiempo que interiorizaban determinadas dimensiones de la propuesta althusseriana, se mostraban reacios frente a algunos de sus potenciales efectos. Esta ambivalencia se presentaba de manera evidente al momento de determinar el posicionamiento frente a las lecturas de Freud que no priorizaban la variable cientificizadora. Es decir, de qué manera se procedía, una vez establecida una lectura correcta de Freud, con otros esfuerzos interpretativos que no compartían necesariamente los criterios de aquella. Tal como mencionamos anteriormente, aquel abanico de interpretaciones delimitado por los autores iba desde Melanie Klein hasta Maurice Merleau-Ponty pasando por Fromm y Georges Politzer. Al respecto, Baremlitt y Matrajt operaban una intervención en la tradición teórica del psicoanálisis que conllevaba un distanciamiento del gesto althusseriano: aquellas lecturas debían seguir siendo estudiadas detenidamente y comparadas constantemente con la obra de Freud aún habiéndose advertido la obsolescencia de sus premisas y “aunque algunos autores como Althusser parezcan tener definitivamente aclarado cuáles de estas combinaciones son progresos y cuáles amputaciones”¹⁵.

La forma en la cual Baremlitt y Matrajt describían la irrupción de Althusser en los debates teóricos del psicoanálisis contemporáneo nos permite advertir que los reparos que se le planteaban a algunos efectos de la lectura althusseriana estaban originados, en parte, en un posicionamiento reactivo frente a la figura de Lacan y a la difusión del psicoanálisis lacaniano entre los intelectuales argentinos. A través de una mención que no podía remitir sino a Oscar Masotta y a los círculos de psicoanalistas que alrededor de él se iban congregando, Baremlitt y Matrajt advertían que en el medio psicoanalítico argentino se estaba comenzando a desarrollar una corriente que estudiaba la obra de Freud mediante los aportes de la epistemología de Gaston Bachelard, la lingüística moderna, las ideas de Lacan, el estructuralismo y el marxismo althusseriano¹⁶. En un sentido descriptivo, destacaban que la singularidad de dicha lectura radicaba en

14 Baremlitt, Gregorio y Matrajt, Miguel. “El estudio de la obra de Freud”. *Cuestionamos. Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*. op. cit., p. 124.

15 *Ibid.*, p. 123.

16 Sobre Masotta y los itinerarios del althussero-lacanismo en Argentina, remitimos a nuestro artículo “La mediación althusseriana: Oscar Masotta entre la fenomenología y el estructuralismo”. *Cuadernos LIRICO*. N° 15, 2016.

la lectura sintomal, caracterizada como la búsqueda de anomalías en el discurso científico del psicoanálisis para dilucidar el valor y las falencias de la teoría, y en el recorte de las formas maduras de la obra de Freud, captado como la delimitación de la científicidad del psicoanálisis a partir de la constitución de su objeto formal abstracto. Junto a la jerarquización de estos aspectos, que eran precisamente los que ellos incorporaban en su propia lectura de Freud, Baremlitt y Matrajt destacaban la potencialidad de la corriente descrita, la cual era adjudicada a “su rigor, su enfoque interdisciplinario y su raigambre marxista”¹⁷. La valoración de estas dimensiones, sin embargo, daba lugar inmediatamente a la advertencia sobre una serie de propiedades de esta corriente a las que se calificaba de *inquietantes*. Por un lado, la estricta separación entre una dimensión científica y una ideológica en la obra de Freud, la cual conllevaría la circunscripción de la lectura a algunos de sus textos y el abandono definitivo de otros. Por otro lado, el carácter esotérico de los escritos de Lacan y la necesaria erudición para su lectura, los cuales facilitarían el advenimiento de una nueva asociación aristocrática detentadora de prestigio, status y bienestar económico.

Resulta de gran interés destacar que Baremlitt y Matrajt no sólo operaban una separación entre Althusser y Lacan, sino que aquella disociación incluía una recurrencia a postulados althusserianos a los fines de delimitar críticamente la especificidad del psicoanálisis lacaniano. En primer lugar, la tesis althusseriana de que no hay lecturas *inocentes* y que todas las lecturas son *culpables* permitía una interpretación de la lectura de Lacan como una lectura situada. En este sentido, *la culpabilidad* de esa lectura la tornaba tan posible como legítima:

*Como muy bien lo han enfatizado Althusser y sus colaboradores, todas las lecturas son posibles y todas son culpables, incluso la de Althusser. Respetamos mucho (entre otras razones, porque no lo entendemos bien) el criterio de Lacan de ruptura con el lenguaje convencional y la recreación de palabras plenas y nuevas para nuevas realidades pero [...] cierto uso indebido nos preocupa*¹⁸

Como se desprende del pasaje citado, la legitimidad de esa lectura no implicaba la aceptación de los parámetros a través de los cuales se pretendía volver a Freud. En sintonía con los reparos al lacanismo mencionados anteriormente, Baremlitt y Matrajt llamaban la atención sobre la propagación de una posición a la que denominaban *cientificismo talmudista* y a la que responsabilizaban por la difusión de aproximacio-

17 Baremlitt, Gregorio y Matrajt, Miguel. “El estudio de la obra de Freud”. *Cuestionamos. Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*. op. cit., p. 140.

18 *Ibid.*, p. 139.

nes científicas y memorísticas de Freud. A diferencia de las posiciones que tendían a agrupar a Althusser y Lacan contra la institucionalización del psicoanálisis, en este caso la oposición al científicismo redundaba en una ruptura de aquel agrupamiento teórico. En este sentido, el afán científizador del althusserianismo era disociado del científicismo de la corriente lacaniana en un movimiento que conllevaba tanto una jerarquización de Althusser como una analogía entre lacanismo y psicoanálisis institucional. Es decir, que mientras el althusserianismo aparecía como un pensamiento que posibilitaba la conexión entre el trabajo teórico y la práctica política, el lacanismo era percibido como una corriente que ponía la producción de conocimientos al servicio de la constitución de una nueva corporación de psicoanalistas:

*si a lo que se aspira es a formar investigadores en psicoanálisis (esa es nuestra aspiración y la exigencia de muchos), si lo que se desea es preparar intelectuales 'productores de conocimientos', como dice Althusser, que tengan su vida comprometida en la cultura y que integren el saber de su campo con todos los otros en el activo y urgente propósito de transformar el mundo, no es así como debe obligárseles a insumir muchos años del período más fértil y potencialmente práctico de su vida*¹⁹

En esta dirección, Baremblyt y Matrajt aseguraban que la única manera de evitar una inscripción institucional del psicoanálisis disidente era la conformación de un núcleo marxista de formación psicoanalítica. Como evidencia de dicha necesidad se invocaba la capacidad de la institución psicoanalítica de incorporar los discursos teóricos impugnadores de su poder y su estructura. Era tal la importancia que estos psicoanalistas le otorgaban a los usos liberales del pensamiento marxista que, en ocasión de la publicación del texto en *Cuestionamos*, creyeron necesario adjuntar un Post-Scriptum en el que se denunciara la neutralización institucional de la conjunción entre psicoanálisis y marxismo. Allí se lamentaba que la "interesante distinción althusseriana entre práctica científica, práctica política e ideología"²⁰ hubiese sido apropiada por los sectores tradicionales de la institución psicoanalítica con el previsible resultado de su esterilización política. Cabe destacar, al respecto, que esta denuncia no implicaba una corrección de las posiciones asentadas en el texto de 1969, sino que perseguía el objetivo de diferenciarse de un uso de la valiosa distinción entre práctica científica y práctica política que tendía a procesarla en un sentido contrario al althusseriano. Es decir, postergando la segunda en beneficio de la primera y reduciendo la especificidad del trabajo

¹⁹ *Ibid.*, p. 133.

²⁰ *Ibid.*, p. 138.

teórico a la lógica mercantil de la enseñanza de la institución psicoanalítica ²¹.

El despeje de los problemas relativos a la relación entre Althusser y Lacan y la neutralización de la potencia política del althusserianismo habilitaba una operativización plena de los parámetros althusserianos en la impugnación de las formas institucionales de la teoría y la práctica psicoanalítica. Por este camino se desenvolvían los argumentos de otro artículo de Baremlitt reproducido en *Cuestionamos*, “Psicología, ideología y política”, un texto dedicado exclusivamente a refutar el documento “Corrientes actuales en el pensamiento psicoanalítico” de Madelaine y Willy Baranger, Alberto Campo y Jorge Mom, en el cual se reflejaban las posiciones dominantes en la APA al momento de su ruptura²². En esta intervención, el documento oficial de la APA era utilizado como un material que permitía delimitar cuáles eran aquellos problemas teóricos y prácticos del medio psicoanalítico local que requerían un abordaje urgente. El primero sobre el cual se detenía el análisis de Baremlitt era el mismo que aparecía problematizado en el texto firmado junto a Matrajt: el del estudio de la obra de Freud. La centralidad otorgada a este problema se derivaba, a decir de Baremlitt, del hecho de que el modo a través del cual se lee a Freud constituye el elemento estructural sobre el cual se configura la concepción acerca de la relación entre el psicoanálisis y el contexto social en el cual éste se practica. En términos generales, la lectura del documento oficial tendía a evidenciar la existencia de presupuestos teóricos implícitos en planteos supuestamente neutrales acerca de la lectura de Freud. A un planteo nada problemático a simple vista como aquel que daba cuenta de la existencia de diferentes lecturas de Freud y del desarrollo de líneas divergentes en el pensamiento freudiano, se le oponía la afirmación categórica de que “ese modo de ver, es ya una toma de posición teórica con implicancias ideológicas por parte de los autores”²³.

El sentido de dicha advertencia se prolongaba en el examen de los criterios valorativos que intervenían en las operaciones de jerarquización en el conjunto de lecturas de Freud. En primer lugar, Baremlitt

21 Baremlitt y Matrajt se referían a un efecto “tragicómico” de los usos de Althusser entre los círculos psicoanalíticos tradicionales, en tanto los alumnos aceptaban “más ciegamente” el hecho de tener que pagar por su aprendizaje debido al contenido revolucionario de las teorías que se les enseñaba, *Id.*

22 Baremlitt aclaraba que si bien el artículo llevaba únicamente su firma, originariamente había sido firmado junto a Eduardo Pavlovsky y avalado por el Grupo Plataforma.

23 Baremlitt, Gregorio. “Psicoanálisis, ideología y política”. *Cuestionamos. Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*. op. cit., p. 149.

delimitaba cuáles eran los criterios que determinaban la legitimación de algunas interpretaciones de Freud y la desaprobación de otras. El descarte de algunas de ellas -las de Carl Jung, Alfred Adler y Wilhelm Stekel por ejemplo- por el lapso transcurrido entre estas interpretaciones y las formas más novedosas de aproximación al corpus freudiano, así como la ponderación de otras -Klein principalmente- por los desarrollos ulteriores que aquellas lecturas posibilitaron, conllevaban la advertencia de que los criterios que imperaban en las valoraciones propiciadas por el psicoanálisis institucional eran los del *tiempo* y la *apertura*. La siguiente operación de lectura realizada por Baremlitt consistía en el desenmascaramiento de la naturaleza de dichos criterios. Aparentemente inocuos, estos criterios se revelaban como dispositivos que permitían evitar la confrontación con tendencias más productivas que aquellas que desempeñaban el rol dominante y promover de manera encubierta la legitimación de la lectura de Freud defendida por la institución. Una rearticulación de todos los elementos implicados en el problema de la interpretación de Freud, el encubrimiento de los criterios valorativos y el establecimiento de parámetros interpretativos arbitrarios eran invocados por Baremlitt como indicadores de la ausencia de un trabajo teórico acerca de la lectura:

*lo que objetamos no es tener una preferencia teórico-técnica y propugnarla abiertamente fundamentando por qué es la mejor, sino la velada promoción institucional de una línea en base a criterios discrecionales, dando a entender que son los únicos, a falta de 'absolutos'. Lo que en rigor falta es una teoría de la lectura que determine los parámetros de productividad de la misma y permita entonces fundarla en un criterio de ruptura, ubicando históricamente cuál es 'buena'*²⁴

A través de la lectura del documento de la APA, Baremlitt también abordaba el problema de la relación entre ciencia, política e ideología. Al respecto, se detenía específicamente en las precauciones esbozadas por la institución acerca del vínculo entre epistemología y psicoanálisis -riesgo de intromisión de la primera en el segundo- y del establecimiento de un corpus conceptual básico para el psicoanálisis -peligro de clausura teórica sobre la disciplina. Frente a ellas, se esforzaba por evidenciar el carácter progresivo que tendría para el medio psicoanalítico local la introducción de los desarrollos contemporáneos de la epistemología. De este modo, el replanteo de problemas tales como la relación entre las ciencias, la constitución de la especificidad de cada una de ellas, el proceso de aplicación de sus términos teóricos, y -fundamentalmente- la articulación entre práctica científica, práctica ideológica y práctica política, era presentado como un trabajo que le permitiría a los psicoanalistas argen-

24 *Ibid.*, p. 153-154.

tinios el esclarecimiento de una serie de confusiones acerca del ejercicio de la práctica psicoanalítica. Por un lado, que la ciencia se define por un método, una técnica y la instauración de su objeto formal abstracto de conocimiento -conceptualización que evidenciaría lo incorrecto de los planteos sobre el psicoanálisis como ciencia a partir de su enfoque o su objeto empírico. Por otro lado, que la ciencia refiere a una práctica técnica específica transformadora del objeto real, la ideología al efecto de desconocimiento generado por el inconsciente y la lucha de clases, y la política a la lucha por la toma del poder por parte del proletariado -delimitación que demostraría el sesgo liberal de la amplitud conceptual en la definición de los problemas fundamentales del psicoanálisis.

El modo en el cual Baremblytt abordaba los planteos de la posición de la APA acerca de la relación entre práctica psicoanalítica y realidad social nos permite inferir la singularidad de su concepción sobre el vínculo entre marxismo y psicoanálisis. Con el mismo afán de rigurosidad que caracterizaba su delimitación entre la ciencia, la ideología y la política, el postulado sobre la necesidad de que el psicoanálisis se comprometiera con las luchas sociales era denunciado como abstracto y ambiguo. Es decir, las afirmaciones relativas al compromiso del psicoanálisis no daban cuenta de las contradicciones sobre las que se pretendía intervenir, las formas concretas a través de las cuales se lucharía y los objetivos que guiarían dicha intervención. Por lo tanto, aseguraba Baremblytt, estas posiciones expresaban una visión empírica de la realidad social y una concepción de la lucha de clases como “dimensión mítica, universal y casi intemporal”²⁵. De seguir estos parámetros, la práctica psicoanalítica nunca podría operar una ruptura en la condición del paciente ni contribuir a la producción de una conciencia revolucionaria, en tanto se estaría intentando combatir un mito con otro mito. Según Baremblytt, aquella circularidad sólo podía ser quebrada a través de una intervención psicoanalítica que descansara sobre “una concepción científica”²⁶ de la realidad social que diera cuenta de la estructura clasista de la sociedad y del rol determinante en última instancia de la economía en la causación de los conflictos patológicos.

Entre el lacanismo y el freudomarxismo: el Althusser de Gregorio Baremblytt

El repertorio de problemas relativos al lugar del althusserianismo en la discusión sobre los vínculos entre marxismo y psicoanálisis fueron retomados por Baremblytt en 1974 en un extenso y denso artículo

25 *Ibid.*, p. 164.

26 *Id.*

publicado en un volumen sobre el concepto de realidad en psicoanálisis²⁷. Punto de llegada del itinerario teórico desarrollado en los marcos de los grupos escindidos de la APA y plataforma de despegue hacia otras estaciones del pensamiento psicoanalítico, aquella intervención retomaba las discusiones desarrolladas en los textos publicados en *Cuestionamos* con el afán de delimitar de la manera más acabada posible los problemas fundamentales de la teoría y la práctica psicoanalítica. En la misma dirección que las justificaciones esbozadas a lo largo del proceso de ruptura de la institución psicoanalítica, la necesidad de desarrollar una intervención crítica en la disciplina era remitida a la obligación de encontrar en el seno de la práctica profesional los efectos de la determinación del modo de producción capitalista, la ideología burguesa y la acción política de la clase dominante. Dicha tarea, sin embargo, era retomada en los marcos de un esfuerzo por delimitar la ubicación del psicoanálisis en una teoría general de las prácticas y teorizar las aplicaciones que operaban como prácticas técnicas en el seno de las instituciones de los AIE y las organizaciones revolucionarias. La atención simultánea prestada a las instancias reproductivas y a los movimientos disruptivos es indicativa de que la necesidad de un trabajo teórico sobre la inserción del psicoanálisis remitía a los procesos de incorporación de nuevas corrientes psicoanalíticas tanto en la corporación profesional como en agrupamientos que se pretendían revolucionarios.

La definición de los conceptos básicos de la intervención evidenciaba de manera palmaria la raigambre althusseriana del instrumental teórico a través del cual se intentaba llevar a cabo aquel trabajo de delimitación y control. En un sentido análogo al reconocimiento que le propiciaba Langer en el prólogo al primer volumen de *Cuestionamos*, Baremlitt remitía a la enseñanza de Sciarreta muchas de las precisiones conceptuales esbozadas en su escrito²⁸. Sin embargo, al contrario de lo que ocurría con aquella, en el caso de Baremlitt las enseñanzas del maestro se prolongaban efectivamente en el terreno de las definiciones conceptuales. De este modo, se definía a lo real como “la designación indeterminada compuesta de saber, desconocimiento y reconocimiento

27 Baremlitt, Gregorio. “Consideraciones en torno al problema de la realidad en psicoanálisis y del psicoanálisis en la realidad”. Gregorio Baremlitt y otros. *El concepto de realidad en psicoanálisis*. Buenos Aires, Socioanálisis, 1974, pp. 13-86. Además del artículo de Baremlitt, aquel volumen traía textos de Sandor Ferenczy, Hans Loewald, Charlotte Bühler, Julián Wohl y Michel Tort.

28 “el autor reconoce su deuda con R. Sciarreta de cuyas enseñanzas se derivan las elementales puntualizaciones filosóficas que trata de desarrollar”. “Agradecimientos”. Gregorio Baremlitt y otros. *El concepto de realidad en psicoanálisis*. op. cit., p. 9.

que las ideologías dan a sus objetos empíricos”²⁹, a la ciencia como la práctica que accede “al conocimiento y transformación de los objetos de la realidad por la construcción y la instrumentación de sus propios y específicos objetos formales abstractos de conocimiento”³⁰, a las prácticas como “las actividades que operando sobre una materia prima específica, con instrumentos específicos, por medio de un trabajo, la transforman en un producto específico históricamente determinable”³¹ y a la práctica social como “el conjunto articulado y jerarquizado de la totalidad de las prácticas”³². En este mismo marco se procesaban las grandes definiciones sobre las disciplinas que eran objeto de articulación. Por un lado, *psicoanálisis* remitía, en el mismo sentido que sus escritos anteriores, a una práctica social científica compuesta por una Teoría, un objeto formal abstracto, un método, una técnica y una situación experimental propia. Por otra parte, *materialismo histórico* remitía a la ciencia del modo de producción que divide su dominio en instancias y regiones que engloban la totalidad de las prácticas sociales.

Si el esquema analítico a través del cual operaba Baremlitt en la definición de los conceptos fundamentales del psicoanálisis constituía una prolongación de las interpretaciones esbozadas en sus escritos anteriores, el abordaje realizado en este momento de la función de la intervención psicoanalítica y de la organización institucional de los psicoanalistas daba cuenta de un énfasis en el problema de la ideología y de la incorporación del concepto de AIE.

Con respecto al primero de los problemas abordados, el rol del psicoanalista era captado a través de un esquema tripartito. El psicoanalista interviene, en primer lugar, como productor de las transformaciones necesarias para la producción y reproducción de los sujetos en las relaciones sociales de producción. Es decir, como agente de los procesos de ideologización y dominación. Por otra parte, ellos mismos actúan como sujetos ideológicos de la ideología de la clase dominantes, en tanto es la clase a la cual la mayor parte de los psicoanalistas pertenecen. Finalmente, los psicoanalistas son protagonistas del proceso político, tanto en lo que hace a las implicaciones políticas de su práctica específica como a su participación en los canales tradicionales de la política institucional. Es decir, en los efectos políticos de la propia práctica psicoanalítica y en la asunción de sus actos políticos. Con respecto al problema de la insti-

29 Baremlitt, Gregorio. “Consideraciones en torno al problema de la realidad en psicoanálisis y del psicoanálisis en la realidad”, op. cit., p. 16.

30 *Id.*

31 *Ibid.*, p. 16-17.

32 *Ibid.*, p. 17.

tucionalización del psicoanálisis, las sociedades psicoanalíticas eran concebidas como dispositivos de transmisión, promoción y control de los elementos relativos al ejercicio teórico y práctico de la profesión. En este sentido Baremblyt las calificaba como “instituciones y organizaciones del aparato ideológico de estado a la vez que corporaciones empresariales de prestaciones de servicios”³³ entendiéndolo por ello “instrumentos y ámbitos por medio de los cuales, y en los cuales, se reproduce el sistema de explotación y división de clases o de división sectorial intra-clase”³⁴.

En un plano de mayor precisión, el carácter reproductivo del psicoanálisis institucional en tanto AIE era remitido a tres elementos inherentes al funcionamiento de las sociedades psicoanalíticas. En primer lugar, la lucha por el poder desarrollada en su seno. Al respecto, principios institucionales tales como la instauración de un rígido orden estamental, la selección política de los aspirantes, la regulación de las relaciones con la política estatal y el control sobre la conducta de sus miembros, eran concebidos como factores propiciatorios del mantenimiento del poder intrainstitucional y la evitación del conflicto con el Estado burgués y su aparato represivo. Por otro lado, los procesos de ideologización propios de la formación psicoanalítica. En este caso, las características que adquiriría la enseñanza institucional, como la administración de una bibliografía parcial, los rituales de iniciación, las demoras en el ascenso, la autoridad como emblema y el recurso al deseo de la aceptación de los pares, eran explicadas a partir del objetivo de formar un ideal del Yo psicoanalítico en el cual se vincularan la ideología científica específica de la función psicoanalítica y una ideología funcional a la estructura institucional. Finalmente, el régimen económico de la institución. Con respecto a esta dimensión del funcionamiento de la sociedad psicoanalítica, la explotación de los candidatos por parte de los jefes, así como la explotación de un estamento extra-institucional por parte de los candidatos, se explicaba en términos de una práctica económica en un subsistema capitalista³⁵.

33 *Ibid.*, p. 19.

34 *Id.*

35 Una disquisición explícitamente política resaltaba por sobre un registro preponderantemente teórico. Baremblyt remitía al régimen económico de la institución el proceso de ampliación del campo analítico. De acuerdo a su explicación, el desarrollo de las técnicas psicoanalíticas “de grupo”, “de pareja”, “de familia”, “comunitaria”, etc., obedecía al aumento de la tasa de ganancia en la exacción de los estamentos más bajos de la pirámide institucional. Eran los integrantes de aquellos estamentos los que, frente a la explotación a los que los sometían los miembros jerárquicos, expandían hacia nuevos terrenos el ejercicio de su práctica psicoanalítica. Si bien reconocía que el marxismo había denunciado justamente estas derivaciones, enfatizando su escasa científicidad y su servicialidad polí-

La consolidación de la mediación althusseriana en la delimitación de los problemas fundamentales de la teoría y la práctica psicoanalítica redundó, asimismo, en una diferenciación explícita con la concepción de los vínculos entre marxismo y psicoanálisis delineada por el freudomarxismo. Si bien Bar-embliitt seguía insistiendo en la necesidad de estudiar cuidadosamente todas las lecturas de Freud y de evitar convertir a una de ellas en la única opción teórica, llevaba a cabo una aproximación sistemática al freudomarxismo cuyo objetivo fundamental era el establecimiento de los errores en su conceptualización del modo a través del cual el psicoanálisis debía articularse con el marxismo. De acuerdo con esta lectura, la equivocación fundamental de todos los autores inscriptos en la tradición freudomarxista era la de “mezclar o emparejar analógicamente”³⁶ el discurso del marxismo y el del psicoanálisis. Era precisamente esta subsunción entre ambas tradiciones teóricas la que generaba prácticas técnicas terapéuticas en las que se superponían objetivos y acciones propios de la práctica política, así como acciones ideológicas y políticas en las que se usaban empíricamente principios sexuales supuestamente promovidos por el psicoanálisis. De este modo, la ausencia de una caracterización de la ciencia, la ideología, las aplicaciones y la doctrina en el marxismo y el psicoanálisis era señalada como el factor propiciatorio de la reinscripción del vínculo entre ambas tradiciones en el marco de ideologías conciliadoras, utópicas, liberales o directamente reaccionarias. En este sentido se playaba Barembliitt en un párrafo que merece ser citado *in extenso*:

*Algunas de tales doctrinas imaginan la liberación psíquica y social como el retorno a un estado previo supuestamente tenido y perdido definido por una condición del ser (humano) o de la naturaleza (humana) especulativa y metafísicamente concebido. Su objetivo ideológico es románticamente libertario ('el vive como quieras'), el económico una superabundancia a lo ciencia-ficción o una reedición del modo de producción primitivo, el político un igualitarismo anarquista o un elitismo 'socrático'. Su metodología psicoterapéutica es un adoctrinamiento en el sentido ideológico antes apuntado presentado interpretativamente, y su práctica política: o bien un movimiento anticostumbrista previsto, tolerado e incorporado por el sistema, o bien una revuelta sexopolítica donde no se discrimina con precisión cuánto y qué puede esperarse de esa lucha y de qué orden jerárquico determinante, autonomía de definición teórica, de tratamiento científico y de procesamiento histórico tienen los objetivos de una revolución socialista*³⁷

tica e ideológica, Barembliitt afirmaba que el hecho de que algunas de las nuevas técnicas formaran parte del repertorio de la intervención estatal obligaba a una mayor precisión conceptual en su impugnación.

36 *Ibid.*, p. 42.

37 *Id.*

Si bien estos parámetros interpretativos dan cuenta de un uso productivo de Althusser en la impugnación de las corrientes freudomarxistas, Baremlitt se esforzaba por volver explícito el tenor de aquella productividad: “debemos a la corriente althusseriana la posibilidad teórica y aún el comienzo efectivo de la crítica y superación de las numerosas modalidades de freudo-marxismo”³⁸. En términos retrospectivos, el proceso de apertura de un espacio teórico desde el cual había sido posible convertir al freudomarxismo en objeto de crítica y superación era remitido a la potencia de un esquema analítico estructurado en base a los conceptos de ruptura epistemológica, ideología, ciencia y realidad objetiva. El planteo del problema del vínculo entre marxismo y psicoanálisis a partir de elementos tales como el acto teórico constitutivo de una ciencia, el sistema de reconocimiento-desconocimiento de una estructura real, la práctica productora de conocimientos y el orden sobre el que todas las prácticas operan, se revelaba como fundamental en la advertencia sobre las operaciones de vinculación entre ambas tradiciones en un sentido de *mezcla, superposición, reducción o correlación*. En un terreno ya más propositivo, la productividad del althusserianismo era remitida a la posibilidad de concebir la relación entre marxismo y psicoanálisis en clave de una “articulación entre dos ciencias”³⁹: el psicoanálisis como ciencia de la estructura psíquica y el materialismo histórico como ciencia de la estructura social. Si bien Baremlitt daba cuenta, a través de una lectura de Michel Tort⁴⁰, que esta articulación entre ciencias incluía relaciones de presuposición (figuración de los resultados de una ciencia en otra) y de aplicación (constitución entre el objeto teórico y el objeto soporte que corresponde a la producción de un nuevo objeto teórico en las nuevas disciplinas), este tipo de vinculación era claramente dissociada de expresiones como el psicoanálisis aplicado, que tendía a correlacionar el objeto teórico de una ciencia (el inconsciente con objetos empírico-

38 *Ibid.*, p. 43.

39 *Id.*

40 Psicoanalista francés integrante del círculo althusseriano de la École Normale Supérieure. Conferencista en el curso sobre Lacan y los fundamentos del psicoanálisis organizado por Althusser a comienzos de la década de 1960, publicó una serie de artículos sobre la relación entre marxismo y psicoanálisis en clave althusseriana. Uno de ellos, “La psychanalyse dans le matérialisme historique”, publicado en 1970 en la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, fue editado en Argentina en forma de libro por la editorial Noé en 1972. Es precisamente El psicoanálisis en el materialismo histórico el texto al que Baremlitt recurría a los fines de esbozar una conceptualización de la ubicación del *psicoanálisis en el materialismo histórico*. Como mencionamos anteriormente, el libro compilado por Baremlitt incluía otro texto de Tort, “El concepto freudiano de representante”, publicado originariamente en 1972 en el número 5 de *Cahiers pour l'Analyse*.

ideológicos como la *guerra* o la *miseria*) o mecanismos como la relación imaginaria de constitución ideológica, el cual cifraba la presuposición de una ciencia en otra en un sentido reduccionista (el inconsciente es un lenguaje). De esta manera, el trabajo sobre la articulación entre el marxismo y el psicoanálisis era circunscripto, por sobre todas las cosas, a la demarcación epistemológica de las ideologías pre-científicas de ambas tradiciones, a su ruptura, a la instauración de sus objetos específicos y a la inauguración de sus dominios.

Cabe destacar, finalmente, que el reconocimiento de la productividad althusseriana en la crítica del freudomarxismo no implicaba necesariamente una aceptación absoluta de los posicionamientos althusserianos. Si bien Baremlitt refrendaba aquella tarea de demarcación reconociéndole al althusserianismo la desmitificación de la conciliación freudomarxista y la superación definitiva del marxismo humanista, retomaba el tono cauteloso de sus escritos anteriores acerca de los usos y potenciales efectos de la corriente teórica inaugurada por Althusser. Lo novedoso de este balance radicaba, sin embargo, en que la evaluación del althusserianismo se realizaba ya sobre la trayectoria de una tradición político-intelectual y que las prevenciones acerca de su despliegue estaban configuradas a partir de nuevas referencias teóricas.

Así ocurría, por ejemplo, con la apoyatura en la obra de Robert Castel a los fines de calibrar la potencia de la articulación entre marxismo y psicoanálisis. Si bien el althusserianismo había logrado desplazar el problema de la conciliación entre marxismo y psicoanálisis, nada garantizaba que esta corriente fuera capaz de superar definitivamente las aporías del freudomarxismo. De esta manera aparecía, en primer lugar, el riesgo de plantear el problema del vínculo en términos exclusivamente epistemológicos. Siguiendo a Castel, Baremlitt aseguraba que si bien el problema de la cientificidad era importante, también debía atenderse al psicoanálisis como un conjunto teórico y práctico que ocupa un lugar en la estructura social. Cobraban relevancia, en este sentido, problemas tales como las condiciones de emergencia del psicoanálisis, los principios de su funcionamiento, la lógica de su difusión y las funciones que asume en relación al conjunto de las otras prácticas. La prioridad otorgada al análisis de las instituciones de regulación y control social en las que los psicoanalistas ejercen su práctica redundaba en una resignificación de la crítica a la articulación entre althusserianismo y lacanismo. Si bien Baremlitt seguía insistiendo en la *incapacidad autocrítica* del althussero-lacanismo y su tendencia al *terrorismo epistemológico-racionalista*, priorizaba el problema de la disociación entre la cientificidad de la teoría y la eficacia

revolucionaria de la práctica. A través de un desplazamiento significativo, la garantía del carácter revolucionario de la práctica psicoanalítica era despegada del carácter científico de la teoría psicoanalítica y remitida a los problemas de la inscripción institucional del agente producto de la teoría: “es altamente frecuente en el país que althusserianos y antialthusserianos sean reaccionarios, considerando su militancia política personal, su forma de vida burguesa o los empleos efectivos de sus discursos científico-filosóficos”⁴¹.

Asimismo, la lectura de Castel hacía ingresar en las reflexiones de Baremlitt una referencia que será fundamental en su posterior itinerario psicoanalítico. Al destacar la importancia que Castel le otorgaba al estudio del lugar y las funciones de lo extraanalítico en lo analítico, y al valorar, en este sentido, una indagación sobre el modo en el cual el discurso psicoanalítico está infiltrado en sus niveles teóricos a partir de las condiciones socio-históricas de su surgimiento y desarrollo, Baremlitt refería que aquel se apoyaba especialmente en conceptos de Deleuze y Guattari ⁴². Si bien por entonces se mostraba cauteloso acerca de las implicaciones de las propuestas de Deleuze y Guattari, Baremlitt daba cuenta de que el *Anti-Edipo* establecía las bases de una nueva ciencia, el esquizoanálisis, el cual posibilitaría un análisis institucional absolutamente original. Pero fundamentalmente, esta primera inscripción en el espacio teórico abierto por Deleuze y Guattari habilitaba una superación conjunta del lacanismo y el althusserianismo. Superponiendo en su discurso una afirmación de Castel acerca del significativo aporte de Deleuze y Guattari, Baremlitt daba cuenta de la posibilidad de “transgredir esos ‘dos momentos de legitimidad cultural en que se han convertido el freudismo bajo su forma lacaniana y el marxismo bajo su forma althusseriana’”⁴³.

Un marxismo sin sujeto: el antialthusserianismo de León Rozitchner

Las implicaciones de la lectura de Althusser realizada por Baremlitt pueden ser calibradas a través de un conjunto de discusiones

41 Baremlitt, Gregorio. “Consideraciones en torno al problema de la realidad en psicoanálisis y del psicoanálisis en la realidad”, op. cit., p. 63.

42 Según aquellos que se han dedicado a rastrear la recepción de Deleuze en Argentina, esta mención de Baremlitt sería la primera referencia escrita a los autores de *El Anti-Edipo*, Benyo, Javier; Churba, Daniel; García Viale, Verónica y Ragoni, Pablo. “Deleuze en la Argentina”. *Revista Lote*. N° 82, Mayo de 2004.

43 Baremlitt, Gregorio. “Consideraciones en torno al problema de la realidad en psicoanálisis y del psicoanálisis en la realidad”, op. cit., p. 52.

desarrolladas en el medio psicoanalítico local a comienzos de la década de 1970. Por un lado, el trabajo de articulación entre marxismo y psicoanálisis llevado a cabo por León Rozitchner nos permite advertir de manera indirecta las tensiones a las que estaba sometida una apropiación de Althusser en los marcos del freudomarxismo. Rozitchner venía desarrollando desde mediados de la década de 1960 un trabajo centrado en el problema de la subjetividad en la cultura revolucionaria. Frente a una izquierda que tendía a pensar la acción política mediante una racionalidad en la cual no tenían lugar los problemas relativos al sujeto revolucionario, Rozitchner enfatizaba la necesidad de priorizar el análisis de los procesos de desintegración de lo humano inherentes al sistema capitalista. En tanto la desintegración del individuo propiciada por el capitalismo forma parte de la objetivación del sistema, la resolución de las contradicciones no podía ser pensada a través de la racionalidad burguesa resultante de aquel proceso disolutivo. Por ello, la racionalidad política necesaria debía ser aquella que priorizara el descubrimiento por parte del sujeto revolucionario de la contradicción instaurada por la burguesía en su seno. Según Rozitchner, la izquierda sólo podía llevar a cabo una política efectivamente revolucionaria si afrontaba el problema fundamental de la escisión entre sujeto y cultura propiciada por el capitalismo. Centrado en la problemática de la alienación, el trabajo de Rozitchner operaba un replanteo de la teoría y la política revolucionaria en el sentido de la postulación del individuo como mediador entre la racionalidad teórica y la realidad sensible⁴⁴.

A comienzos de la década de 1970, el tratamiento del problema de la subjetividad en la cultura revolucionaria se acopló en la obra de Rozitchner con una impugnación de Althusser y una advertencia en torno a su apropiación por parte de intelectuales de la izquierda argentina. Dicho movimiento es claramente perceptible en su libro *Freud y los límites del individualismo burgués* de 1972, en el cual Rozitchner leía *El malestar en la cultura* y *Psicología de las masas y análisis del yo* con el objetivo de comprender la distancia abierta por la burguesía en el sujeto revolucionario. Allí la adopción del althusserianismo entre los intelectuales argentinos era aprehendida como un ejercicio regresivo que reforzaba la tendencia de la izquierda argentina a pensar la política con una racionalidad sin sujeto. En este sentido, el trabajo sobre los escritos de Freud realizado por Rozitchner era disociado de toda *obra científica* y postulado como un escrito con *sujeto*. Es decir, un texto asumido en primera persona en el

44 Rozitchner, León. "La izquierda sin sujeto". *La rosa blindada*. Año 2, N° 9, Septiembre de 1966, pp. 30-43.

que los problemas abordados no son solamente problemas de los otros, sino también de aquel que escribe. A través de dicha presentación Rozitchner intentaba contrarrestar los efectos de unos modos de intervención intelectuales centrados en la *ciencia* y el *discurso*, los cuales implicaban la ubicación del objeto de análisis fuera de sí mismo y el acrecentamiento de la distancia con el otro. La difusión del paradigma estructural entre los intelectuales argentinos propiciaba tanto la insistencia en el problema de la subjetividad como un nuevo impulso a la lucha contra una izquierda sin sujeto: “Este retorno sobre el sujeto se hace ahora más necesario que nunca; estructuralismo mediante, terminamos por no hablar sino por ser hablados. Nos disolvemos en lo impersonal que se piensa en nosotros como lugar anónimo de la significación y, por lo tanto, sin responsabilidad”⁴⁵.

Si de lo anterior se desprende que su crítica aludía genéricamente al estructuralismo, las formulaciones concretas elegidas para la oposición con una correcta articulación entre marxismo y psicoanálisis eran precisamente aquellas proporcionadas por el althusserianismo. De este modo, Rozitchner advertía que la concepción de la intervención intelectual en términos de práctica teórica implicaba una separación de la política y una negación del sujeto como núcleo de verdad histórica. En este mismo sentido, captaba al antihumanismo teórico como un postulado que tendía a abandonar los problemas de la estructura subjetiva del sujeto político. Así intentaba demostrar que bajo el objetivo explícito de negar la subjetividad burguesa, el althusserianismo dejaba abandonada “entre los trastos viejos de la burguesía”⁴⁶ la contradicción esencial que el sujeto político debía asumir para llevar a cabo un movimiento efectivamente revolucionario. Rozitchner procesaba con agudeza la filiación teórico-política de Althusser -“resabios stalinistas”⁴⁷-, su concepción del sujeto -“portador, siempre mensajero, changarán de una verdad ajena, y en última instancia, esclavo”⁴⁸- y la adopción de dichos postulados por parte de los intelectuales argentinos -“Althusser escribe en realista, y los nuestros repiten, sin rubor”⁴⁹-. En suma, el althusserianismo como relectura estructuralista de Marx que contribuía al ocultamiento de las contradicciones subjetivas inherentes al sistema capitalista, y los althus-

45 Rozitchner, León. *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, p. 24.

46 *Ibid.*, p. 27.

47 *Id.*

48 *Id.*

49 *Id.*

serianos argentinos como intelectuales seducidos por un saber con consecuencias contrarrevolucionarias:

Troncos de izquierda, despojados de lo más propio por la defoliación althusseriana, se quedan sin savia y sin hojas, sólo esqueletos de una espesura anterior o posible. Colonizados al fin por la moda de los centros europeos, de la que también toman su penúltimo grito, ¿qué mayor muestra de la sumisión colonizadora que este pedido ante el cual los humillados por el saber rinden lo más propio, la propia diferencia, el lugar más particularizado desde el cual podría ésta emerger: su propia subjetividad sometida? Porque es otra realidad la que allí grita y no la nuestra. Pero no por eso el pequeño burgués de cada uno que comenzó el tránsito lo terminó con la aceptación de la 'ciencia' marxista: lo negado abstractamente subsiste y, como nos enseña Freud, nos sigue determinando, sólo que ahora dedicando nuestras energías a que no aparezca. Meandros de la lógica represiva que ningún privilegio político podría anular.⁵⁰

Althusser con Lacan: disputas en torno a una apropiación

Si este pasaje de *Freud y los límites del individualismo burgués* da cuenta de una manera sumamente ilustrativa de la distancia existente entre los usos de Althusser desarrollados en los primeros textos de Baremblyt y el lugar que le cabía al althusserianismo en otros ejercicios contemporáneos de articulación entre marxismo y psicoanálisis, otro episodio de la vida intelectual argentina de comienzos de la década de 1970 nos permite advertir de forma explícita el vínculo conflictivo entre las apropiaciones de Althusser realizadas desde el freudomarxismo y las llevadas a cabo desde el lacanismo. Durante el año 1972 la revista *Los Libros* fue escenario de un debate a propósito de la conformación de los grupos Plataforma y Documento y la edición de los volúmenes *Cuestionamos*.

El número 25 de la revista, dedicado al tema “Psicoanálisis y política en la Argentina” -el cual se presentaba con una tapa en la que Freud y Marx aparecían juntos- incluía, además de los ya citados documentos fundacionales de los grupos y los materiales sobre el Centro de Docencia e Investigación, un artículo de la psicóloga Miriam Chorne y del sociólogo Juan Carlos Torre y otro del psicoanalista Germán García en los que se abordaba un conjunto de problemas relativos al proceso de ruptura de la APA. Como se afirmaba en la nota anónima en la que se presentaba el contenido del número, la intervención de la revista en el debate acerca del vínculo entre psicoanálisis y política perseguía el objetivo de refutar la concepción del proceso de politización de los psicoanalistas como advertencia del carácter apolítico del ejercicio de su profesión. Lo que

50 *Ibid.*, p. 28.

este entendimiento ignoraba, de acuerdo al Consejo de dirección de la revista, es que toda actividad es política aunque el sentido de su inscripción no se manifieste en un plano consciente. En esta misma dirección, la lectura de los textos programáticos de Plataforma y Documento por parte de miembros de la revista se justificaba por la necesidad de evidenciar “la distancia de los hechos con la fantasía de sus protagonistas”⁵¹. Sin dudar de la franqueza ni de la legitimidad de las afirmaciones realizadas por los miembros de dichos grupos, *Los Libros* se esforzaba por visibilizar la dificultad que aquellos tenían para pensar la instalación de un sentido revolucionario en una práctica específica.

Sobre esta base común, Chorne y Torre se detenían en la pobreza de los contenidos de los programas de Plataforma y Documento. Según su perspectiva, una parte importante de esta falencia no se debía tanto a las limitaciones intrínsecas de los grupos como a las características de la institución de la que se separaban. No podía esperarse otra cosa de sujetos que provenían de un espacio autosuficiente en el que se había codificado la práctica analítica y se habían convertido los problemas relativos a su aprendizaje y ejercicio en una cuestión meramente administrativa. Haberse salido de un espacio con tales características no podía tener sino efectos positivos, especialmente en lo relativo a la recuperación de una capacidad crítica frente a una accionar ritualizado. Sin embargo, dicha separación no le proporcionaba ninguna herramienta al sujeto que buscaba pensar de otro modo los problemas fundamentales de la teoría y la práctica psicoanalítica. Al renunciar a las respuestas canonizadas de la institución, Plataforma y Documento se habían hecho cargo de un desafío, pero a los fines de afrontarlo no tenían “otras armas que las carencias del mundo que abandonan”⁵². Según Chorne y Torre, el lugar en el que más se evidenciaba esta falta era en el trabajo emprendido por los miembros de los grupos alrededor de una revisión teórica que permitiera confrontar con el esclerosado saber institucional. En base a una necesidad de incorporar conocimientos de otras ciencias y completar la formación parcializada impartida por la institución, los programas desarrollados por los grupos daban cuenta de un esfuerzo de apertura del psicoanálisis hacia otros saberes. El problema radicaba en que este movimiento aperturista no estaba acompañado por una reflexión acerca del modo en el cual se articulan los conocimientos provenientes de las diferentes ciencias. Se advertía así en las propuestas de Plataforma y Do-
51 “En este número”. *Los Libros. Para una crítica política de la cultura*. N° 25, Marzo 1972, p. 2.

52 Chorne, Miriam y Torre, Juan Carlos. “El porvenir de una ilusión”. *Los Libros. Para una crítica política de la cultura*. N° 25, Marzo 1972, p. 3.

cumento un eclecticismo que conducía a confundir los distintos niveles de realidad y yuxtaponer diferentes núcleos teóricos.

En esta misma dirección, Chorne y Torre percibían una confusión en los términos en los cuales las declaraciones de ambos grupos planteaban la relación entre psicoanálisis y política. Según su lectura, el afán politizador que aquellos documentos trasuntaba resultaría estéril de no mediar una reflexión acerca de los instrumentos necesarios para llevar a cabo una intervención política en el ámbito psicoanalítico. Los efectos negativos de dicha ausencia se percibían en una tendencia al declaracionismo en relación al programa político y a la vaguedad con respecto a los beneficiarios de la acción a llevarse a cabo. Si esta dimensión analítica conllevaba la advertencia de cierto intelectualismo en Plataforma y Documento, el cual les hacía suponer que la remisión al marxismo era suficiente para obtener una práctica revolucionaria, Chorne y Torre advertían una distorsión inversa en el modo en el cual se concebía la relación entre práctica política y práctica profesional. Es decir, pensar la politización en clave de vinculación entre el psicoanalista y las organizaciones políticas revolucionarias implicaba el desconocimiento de la existencia de un nivel específico de intervención del psicoanálisis sobre la sociedad. En esta lectura, el rescate de la especificidad de la intervención militante del psicoanalista operaba como una advertencia de que la participación política del psicoanalista no puede reemplazar a la “gestión profesional, políticamente orientada, en torno a los problemas de la salud mental en la sociedad”⁵³. Frente a la pregunta sobre cuál es la intervención política que le corresponde a un profesional, Chorne y García intentaban disolver la oposición entre una politización que abandona el campo específico y un repliegue pesimista sobre la propia práctica profesional. Si la respuesta a aquella pregunta era la de una reestructuración del rol profesional en la que la práctica específica operaría un cuestionamiento permanente del ámbito institucional e ideológico en el cual ésta se lleva a cabo, la lectura de los modos en los cuales se relacionaba psicoanálisis y política en las declaraciones de Plataforma y Documento no podía tener sino un cariz negativo.

La intervención de García se detenía en los mismos puntos problemáticos que la lectura de Chorne y García. En primer lugar, en el problema de la práctica política como uno de los puntos ciegos de la práctica psicoanalítica. Al respecto, García repasaba los pasajes de los textos compilados en *Cuestionamos* en los que se mencionaba la cuestión del vínculo entre ciencia y revolución para concluir que lo allí afirmado era producto

⁵³ *Ibid.*, p. 4.

de “una voluntad teóricamente frágil y políticamente superficial”⁵⁴. Se-
mejante caracterización se sustentaba en un cuestionamiento particular-
mente incisivo de la aprehensión del proceso de politización en clave
de toma de conciencia. El planteo del Cordobazo como episodio que
había despertado a los psicoanalistas evidenciaba la concepción de que
la problemática política no los había atravesado anteriormente. De esta
manera, el pasaje desde un psicoanálisis sin política hacia una práctica
profesional politizada era expresado en términos lacanianos como una
protesta idealista contra el caos del mundo. Los miembros de Plataforma
y Documento jamás alcanzarían una politización efectiva de continuar
pensado lo social como un exterior a una práctica profesional que se
desarrolla inevitablemente dentro de la sociedad. En este mismo senti-
do, García advertía la forma en la cual el vínculo deseado por aquellos
psicoanalistas como “el marxismo” y “el psicoanálisis” aparecía como
la apropiación de elementos ya dados y no como un trabajo necesario
de construcción de saberes. Al igual que la palabra pan no da de comer,
ironizaba, las declaraciones no sustituyen a las prácticas; al reemplazar
unas por otras, los psicoanalistas no hacían más que reforzar “la ceguera
teórica de su práctica científica”⁵⁵. A los fines de evitar la tendencia vo-
luntarista a creer que la inversión de la ideología de la neutralidad alcanza
para lograr una ciencia comprometida, García postulaba la necesidad de
un trabajo de articulación entre la práctica y la teoría analítica y la teoría
política específica a la pretendía acceder.

Las lecturas desarrolladas por Chorne y Torre y García no po-
dían pasar por alto que algunos de los artículos reproducidos en *Cuestio-
namos* escapaban en parte a las acusaciones lanzadas desde las páginas de
Los Libros. Este problema aparecía de manera explícita en la intervención
de García, quien frente a la necesidad de aclarar que algunos textos de
la compilación daban cuenta de un reconocimiento de los problemas
por él advertidos, creyó necesario adjuntar una nota al pie en la cual
se daban mayores precisiones de dicha confluencia. Por un lado, García
dejaba constancia que existían en el seno de Plataforma y Documentos
reflexiones acerca de los vínculos entre psicoanálisis y política que no
eran merecedoras de las caracterizaciones generales: “[el análisis] no hace
justicia a los pocos textos de *Cuestionamos* que se plantean, sin anular
los dos campos ni confundirlos, la relación entre la práctica y la teoría
analítica y práctica y la teoría política”⁵⁶. Sin embargo, dichos textos tam-

54 García, Germán. “Cuestionamos, las aventuras del bien social”. *Los Libros. Para una crítica política de la cultura*. N° 25, Marzo 1972, p. 12.

55 *Ibid.*, p. 13.

56 *Id.*

poco podían liberarse totalmente de las críticas generales impuestas a *Cuestionamos*, en tanto formaban parte de un conjunto de intervenciones que apuntaban mayoritariamente en un sentido contrario al que aquellos buscaban propiciar: “[n]o se trata de un descuido, sino de señalar que el contexto de la antología distorsiona, cuando no contradice abiertamente, la significación de esos textos”⁵⁷.

Si la mención a la no superposición entre práctica profesional y práctica política podía hacer suponer que los textos aludidos por García eran precisamente los de Baremlitt, el número 27 de la revista vino a despejar toda duda. A modo de continuación de la discusión abierta en el número 25, se reproducía allí una respuesta de Baremlitt al texto de Chorne y Torre y al de García. Los términos a través de los cuales Baremlitt enfrentaba las críticas lanzadas desde la revista permiten constatar de manera privilegiada tanto la distancia y la afinidad existente entre las formulaciones de Baremlitt y los otros miembros de Plataforma y Documento como la confluencia y la separación entre dichas formulaciones y la propuesta lacaniana. Con un epígrafe del pasaje de *Lire Le Capital* en el que Althusser refería al problema de la culpabilidad de toda lectura -“toda lectura es culpable”-, Baremlitt establecía un diálogo con sus críticos del que desligaba a los otros autores de *Cuestionamos* y al resto de los miembros de Plataforma y Documento. Resulta interesante destacar que su respuesta refrendaba varias de las advertencias realizadas por Chorne y Torre y García. Baremlitt coincidía en que los psicoanalistas salidos de la APA carecían de herramientas para consumir una alternativa teórica y práctica al psicoanálisis institucional. Asimismo, señalaba la justeza de caracterizar como una operación de simplificación y falsa homologación la asociación establecida entre el Cordobazo y la politización de los psicoanalistas. Finalmente, valoraba la impugnación de las posiciones humanistas predominantes en *Cuestionamos* así como el señalamiento de una tendencia declamatoria y voluntarista en el planteo de las relaciones entre psicoanálisis y política por parte de los miembros de Plataforma y Documento.

Pero al mismo tiempo que avalaba varias de las advertencias e impugnaciones realizadas por los miembros de la revista, Baremlitt se mostraba cauteloso frente a algunas de las implicaciones de las lecturas desarrolladas por Chorne y Torre y, especialmente, García. A través de un contrapunto en el que resuenan otros debates en los cuales participaron intelectuales vinculados a *Los Libros*, Baremlitt les reprochaba a aquellos el sostenimiento de una aproximación meramente correctiva a

57 *Id.*

Cuestionamos y el desconocimiento del esfuerzo desarrollado por Plataforma y Documento en pos de una intervención política concreta. Si bien el proceso de politización desplegado por aquellos grupos adolecía de una clarificación acerca de los vínculos entre teoría y práctica, no podía pasarse por alto el carácter progresivo de la delimitación de un proyecto alternativo al de la APA. Del mismo modo relativizaba Baremlitt el carácter absoluto de la carencia de conocimiento en los psicoanalistas salidos de la institución así como la tendencia hacia el eclecticismo en su propuesta de articulación de los diversos saberes. Tal como evidenciaban sus textos publicados en *Cuestionamos*, algunos de los miembros de Plataforma y Documento tenían un conocimiento sobre problemas de teoría y práctica psicoanalítica distinto al impartido y defendido por la institución. Asimismo, la propuesta allí delimitada consistente en la revisión del marxismo y el psicoanálisis a través de una lectura centrada en la ruptura operada en cada una de las tradiciones actuaba a modo de refutación de la supuesta carencia de criterios en el trabajo de apertura teórica. Si bien todos los participantes del debate compartían la necesidad de diferenciar práctica profesional y práctica política, el sentido que Baremlitt le otorgaba a dicha diferencia divergía claramente del de sus críticos:

*es clarísimo que, para nosotros, los múltiples aspectos tales como revisar nuestra ciencia, buscar la correcta articulación con otras e indagar por nuevas formas de inserción política, son distinguidos entre sí. Se privilegia, claro está, la aplicación política pero eso no quiere decir que se omita la búsqueda de cientificidad. ¿Es eso confusión de niveles, yuxtaposición de núcleos teóricos?*⁵⁸

Los pasajes más explícitos a través de los cuales Baremlitt respondía las acusaciones de García dejaban en claro que su participación en el registro teórico inaugurado por Althusser estaba absolutamente condicionada a la disociación entre lacanismo y althusserianismo. Si los textos de *Cuestionamos* abordaban este problema pero mantenían velados a los destinatarios de la crítica, la polémica establecida con los intelectuales de *Los Libros* le permitió a Baremlitt confrontar directamente con aquellos que operaban una asociación entre ambas corrientes. Esta confrontación se desenvolvía, por un lado, en un plano recortado al interior de la obra de Lacan. Si bien Baremlitt valoraba determinados elementos implicados en relectura de Freud propiciada

58 Baremlitt, Gregorio. "El malestar en la cultura... y sus revistas". *Los Libros. Para una crítica política de la cultura*. N° 27, Julio 1972, p. 14.

por Lacan, tales como la vinculación con la lingüística y la revalorización del deseo, advertía también sobre la necesidad de revisar aspectos problemáticos de su obra: “al Lacan reduccionista que hipostasía al deseo como la esencia de la naturaleza humana, al Lacan Hegeliano-Kantiano que afirma la incognoscibilidad de la único realmente existente, el inconsciente, al Lacan ‘lingüístico’ que sostiene a la lengua como la materialidad del psiquismo”⁵⁹. Junto a esta diferencia de índole teórica, Baremlitt regresaba al problema de las implicaciones político-intelectuales del lacanismo. En este caso, las críticas que le habían sido formuladas por García eran tomadas como ejemplo de las operaciones que debían ser evitadas a los fines de propiciar una articulación efectiva entre psicoanálisis y política. Por un lado, la tendencia a descalificar y distorsionar los argumentos criticados: “su metodología de selección discrecional de fragmentos para la crítica, la mordacidad de su estilo y el cientificismo neo-colonialista francés”⁶⁰. Por el otro, las consecuencias conservadoras de una lectura cientificista con un objetivo meramente censor: “temo a una generación de Catones que munidos de buena información y ‘carentes de culpa’ instauren el neocientificismo psicoanalítico amparados en la especificidad de las prácticas y el preciosismo galicista”⁶¹. Tal como hemos visto anteriormente, el lacanismo en Baremlitt no solo no era una inflexión progresiva en la tradición psicoanalítica, sino que representaba el peligro de una reconstitución del psicoanálisis institucional.

Conclusión

El repaso por los textos fundamentales producidos en el contexto de crisis de la APA nos permitió certificar que los modos predominantes de concebir los vínculos entre marxismo y psicoanálisis abrevaban en la tradición freudomarxista. Entendida la relación entre ambos corpus teóricos en términos de analogía y la intervención política de los psicoanalistas en clave de compromiso, el sentido que los grupos Plataforma y Documento le otorgaban a su impugnación a la institución psicoanalítica estaba lejos del que podía desprenderse de un posicionamiento althusseriano. De allí la atención que han merecido las reflexiones realizadas en este contexto que acudían a formulaciones althusserianas. Al respecto analizamos las intervenciones de Baremlitt en tanto espacio de repción de la propuesta althusseriana de lectura científica de Freud y de pro-

59 *Ibid.*, p. 15.

60 *Ibid.*, p. 14.

61 *Ibid.*, p. 15.

blematización de la relación entre teoría y política. Asimismo destacamos la singularidad de esta lectura en tanto la incorporación de formulaciones althusserianas estaba condicionada al rechazo frontal de las implicaciones teóricas y políticas del lacanismo. El seguimiento del itinerario de Baremlitt nos permitió constatar la pervivencia de sus críticas al freudomarxismo y al lacanismo así como analizar la introducción del problema de la ideología. Por último vimos cómo el althusserianismo comenzó a ser objeto de una reflexión crítica a medida que Baremlitt se acercaba a las discusiones abiertas por Deleuze y Guattari.

Finalmente el repaso por dos intervenciones alrededor de la relación entre marxismo y psicoanálisis nos permitió dar cuenta de los efectos que tuvieron en el campo psicoanalítico argentino las lecturas de Althusser realizadas en los marcos del freudomarxismo. Con el repaso de la lectura de Althusser llevada a cabo por Rozitchner accedimos a una articulación entre marxismo y psicoanálisis hostil a la tendencia cientifizadora y antihumanista del althusserianismo. Al insistir en la necesidad de una teorización del problema de la subjetividad, Rozitchner veía en las tesis althusserianas el índice de un posicionamiento políticamente regresivo. El debate entre Baremlitt y sus lectores lacanianos nos permitió indagar aún más en la singularidad de la lectura de Althusser desarrollada en el contexto de crisis de la APA. Si bien exceptuaba sus textos del freudomarxismo reinante en Plataforma y Documento, Chorne y García advertían en Baremlitt cierto apego a las confusiones propias de aquel modo de concebir las relaciones entre marxismo y psicoanálisis. En un sentido especular, Baremlitt suscribía las acusaciones lanzadas por el lacanismo a la vez que condicionaba la recepción de las tesis althusserianas a la reflexión acerca del potencial negativo del programa renovador propuesto por Lacan. Cercanas y lejanas al mismo tiempo, estos dos posicionamientos permiten dar cuenta de una compleja disputa por la apropiación de Althusser en el seno del psicoanálisis argentino.

CARLOS CERDA Y LA (DIFÍCIL) RECEPCIÓN DE ALTHUSSER EN EL COMUNISMO CHILENO

Claudio Aguayo Bórquez

El objetivo del presente texto es discutir el modo en que puede ser pensado un “althusserianismo” en Chile. Para ello nos centramos en dos momentos de su recepción: en primer lugar, la lectura que se hizo de Althusser en los círculos de intelectuales abocados a pensar el problema de la “transición” al socialismo en el marco del gobierno de la Unidad Popular. Como veremos, el papel de Althusser en este campo de estudios y desarrollo tiene un sesgo específico, y es el tema de la *utilidad* de los conceptos althusserianos de sobredeterminación, desplazamiento o causalidad estructural para *pensar* la transición al socialismo en su especificidad nacional. Esta modulación específica del althusserianismo es, claramente, una forma de “marxismo” que se vuelve más o menos preponderante en una serie de sectores de la intelectualidad chilena; el testimonio vivo de ello es el trabajo de Marta Harnecker. En segundo lugar, queremos interrogar la posible recepción de Althusser en el comunismo chileno, es decir, en el pensamiento político-práctico “leninista-republicano” del Partido Comunista, y específicamente, en un dirigente histórico de dicha organización (Jorge Insunza) y un teórico de la juventud política del PC, Carlos Cerda, que escribió un libro titulado *El leninismo y la victoria popular*. Encontrar las huellas de un “althusserianismo encriptado” en este texto altamente determinado por la coyuntura chilena de la época, es uno de los objetivos del presente trabajo. Finalmente, nuestro trabajo termina con una nota indicativa acerca de la (im)posibilidad de una *transitología* en Louis Althusser.

Acerca de los “marxismos” en Chile

La recepción del marxismo althusseriano en la izquierda chilena, sigue siendo un tema pendiente dentro de las tareas de investigación contemporánea acerca del “marxismo latinoamericano”, su (im)posibilidad y su historia. La importancia de una cuestión como esta, está dada por algunas condiciones básicas, y en cierto grado evidentes, tales como la fuerte presencia de Marta Harnecker en la formación y desarrollo del

pensamiento político de la izquierda, el importante rol de Gramsci en la configuración de una sintaxis teórica alternativa a la ortodoxia marxista-leninista transmitida en el *Diamat* soviético -rol que sólo alcanzará plenitud después de la UP- y el influjo singular del “neo-estructuralismo” althusseriano, en una serie de estudios que, sobre todo, fueron publicados alrededor de la Unidad Popular y la potente serie de discusiones que suscitó la llamada “vía chilena” al socialismo (estudios que, como veremos, están fuertemente determinados por la cuestión de la *teoría de la transición*, una zona específica del marxismo ambiente de la época, rica en complejidades y sutilezas de toda índole). Indudablemente, Chile, su inédito proceso de transformaciones desde 1970 a 1973 (y, en otro sentido, posteriormente), invoca al mismo tiempo una tradición de lucha social y política de raigambre fuertemente obrera, y desprendida de cualquier conducción “intelectual” *kautskyana*¹, y un debate teórico sin precedentes a propósito de la dirección, el sentido y las tareas concretas de la llamada “revolución” chilena. Lo atestigua, en efecto, la presencia de intelectuales en el debate chileno, que a la postre, se convirtieron en referentes obligados del marxismo, como Emir Sader o Theotonio Dos Santos, la visita de Régis Debray a Chile, o la preocupación que la “vía chilena” suscitó en gran parte del *establishment* intelectual marxista, fuera y dentro de la *nomenklatura* soviética y sus numerosos seguidores en la época.

Es difícil delinear, desde las discusiones dadas al interior de dispositivos de discusión teórica abiertamente afiliados al marxismo, tales como el CESO (Centro de Estudios Socio-Económicos) y el CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Nacional),² los partidos políticos y

1 Véase, por ejemplo, lo innecesaria que resulta toda intelligentsia marxista en la historia del Partido Comunista de Chile. Carmelo Furci ha mostrado que el éxito de la política del PC en Chile estuvo lejos de depender de algún grupo de intelectuales. De los 5 secretarios generales del PC que sucedieron al período de estabilización (1929) -llamado soviétización por la historiografía trotskista- sólo uno tuvo un origen pequeño-burgués, y perteneció a las elites intelectuales: Carlos Contreras Labarca, abogado y masón. Véase: Furci, Carmelo. *El Partido Comunista de Chile y la vía al socialismo*. Santiago, Ariadna, 2008.

2 Horacio Tarcus, refiriéndose al CEREN, uno de los centros de investigación que reunía a estos intelectuales de importancia mundial, señala: “No es exagerado afirmar que las elaboraciones del equipo del Centro de Estudios sobre la Realidad Nacional (CEREN) marcan un jalón en la historia del pensamiento crítico latinoamericano. El CEREN funcionó en el marco de la Universidad Católica de Chile como una de las usinas intelectuales más lúcidas y productivas durante el proceso de la Unidad Popular (1970-1973). Los investigadores del CEREN así como los que logró convocar -Manuel Garretón, Tomás Moulian, Norberto Lechner, Armand Mattelart, Franz Hinkelammert, entre muchos otros- se habían trazado un proyecto ambicioso: pensar las condiciones económicas,

el mundo académico, cuáles son los “marxismos” en juego, al interior del debate chileno. Una serie de tradiciones de lectura enfrentadas se desdoblan en la definición del problema de la transición chilena, el papel de la cuestión agraria, la industrialización, el estado y sus aparatos, el rol del derecho y la legalidad, etc. Podríamos, sin embargo, comprobar que existen al menos cuatro posiciones claramente divergentes (cuatro “marxismos”), y que en la época, más allá de los centros oficiales de discusión teórica, o incluso de los espacios de producción y formación de los propios partidos de izquierda, llegan a constituir las bases teóricas de posiciones políticas bastante marcadas.

Un primer marxismo de corte ortodoxo-dogmático vinculado al *Diamat* ruso. Desde luego, se trata de la influencia de los manuales soviéticos de Konstantinov y Afanasiev,³ que ordenaban todo el marxismo en torno a tres grandes áreas de investigación; el llamado “materialismo dialéctico”, consistente en una filosofía general de la naturaleza y la historia -una concepción general del mundo- extraída de la apropiación que hace Plejanov del *Anti-Düring* y el marxismo filosófico tardío de Friedrich Engels, el “materialismo histórico”, que es en definitiva un modelo de aplicación de las leyes generales contenidas en el materialismo dialéctico al campo de la historia, y la “economía política marxista”, considerada una ciencia aparte debido, probablemente, a su rol estratégico y al vínculo que mantiene con otras disciplinas auxiliares, como las matemáticas o la sociología.

Un segundo marxismo de estilo guevarista, que fue adoptado, no sin reticencias, por el MIR. Este marxismo no tiene -contrario a lo que se piensa- un aparato teórico demasiado estructurado o coherente, un *corpus*. Por el contrario, corresponde a un modelo de radicalización de la teoría de la dependencia y del marxismo cubano, el foquismo e incluso algunos presupuestos del trotskismo o el maoísmo.⁴ Aunque el *background* sociales, políticas y culturales de una transformación revolucionaria en Chile en el marco de un gobierno popular”, “Introducción”. OSAL N° 22, Septiembre de 2007, p. 185.

3 La editorial Quimantú publicó, de hecho, otro manual clásico de la época, de Otto Kuusinen, poeta y político finlandés (*Los fundamentos del marxismo-leninismo*, Quimantú dividió la obra en “Qué es el materialismo histórico” y “Qué es el materialismo dialéctico”). Se trata de un personaje muy interesante en la historia de la URSS, que llegó a ocupar importantes puestos en el Kremlin, y es considerado como uno de los pocos finlandeses que sobrevivieron a las purgas de Stalin. En cuanto a Konstantinov y Afanasiev, sus manuales fueron publicados por decenas de editoriales alrededor del mundo.

4 Uno de los presupuestos de este marxismo “guevarista” era una continua crítica al desempeño de los partidos comunistas en América Latina. Fidel Castro, en el prólogo al *Diario del Che en Bolivia*, escribió respecto a los dirigentes comunistas del PCB: “Con semejante concepto de lo que debe ser la lucha antiimperialista en este continente, tales ‘jefes comunistas’ no han rebasado siquiera el nivel internacionalista de las tribus aborígenes

teórico del mirismo no es demasiado amplio, ni sofisticado, y remite a textos clásicos como el *Mensaje de los pueblos a la Tricontinental del Che Guevara*, o al famoso prólogo de Fidel Castro al *Diario del Che en Bolivia*, se mantuvo en permanente relación con los interlocutores del guevarismo: Ernest Mandel, Gunder Frank, Frantz Fanon y Régis Debray. Aunque latinoamericano y guevarista, este marxismo es fuertemente respetuoso con los clásicos: Marx, Engels y Lenin, y no da cabida a ninguna clase de revisionismo teórico.

En tercer lugar, en Chile, durante la UP y en los años previos a su triunfo, comienza a perfilarse la influencia de Antonio Gramsci y sus potenciales críticos al marxismo de manual. Hay que mencionar que la influencia de Gramsci en Chile es más bien restringida durante la época, y es sólo hacia el final de la dictadura que se convierte, cada vez más, en el autor que posibilita, al mismo tiempo, una poderosa renovación (de derecha) y un debate acerca del rol de ciertos conceptos en la redefinición del campo de acción política de la izquierda, las *clases subalternas* -concepto perfectamente gramsciano, como se sabe⁵.

Finalmente, tenemos una difícil, intrincada *transitología* marxista, convocante de una serie de tradiciones de lectura de la obra de Marx. La pregunta fundamental de esta *transitología* es el rol que debe jugar el concepto mismo de “modo de producción”, y en especial, la búsqueda de un lugar para el *modo de producción chileno*, o en otros casos, para el modo de *producción dominante* en Chile. Son cuestiones distintas, desde luego: mientras que la idea de un modo de producción chileno supone que hay una unidad prístina de un solo modo de producción (generalmente mencionado como “semi-feudal”, en la época), la posibilidad de una serie de modos de producción *coexistentes*, en conflicto entre sí, plantea la necesidad de establecer una política económica adecuada a que sojuzgaran los colonizadores europeos en la época de la conquista.” Adicionalmente, consagra la lucha guevarista como un modelo de acción política válido. Sin embargo, cabe mencionar que en el MIR confluyen elementos que exceden el guevarismo, como el trotskismo el maoísmo, cfr. Valdés, Pedro. *Elementos teóricos en la formación y desarrollo del MIR*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Valparaíso, 2006.

5 Al respecto, puede consultarse Massardo, Jaime. *Gramsci en Chile, Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*. Santiago, LOM, 2012. Massardo señala que la influencia de Gramsci se dio en “grupos más bien reducidos, particularmente de la ciudad de Valparaíso, entre los que participan intelectuales orgánicos del movimiento popular como Sergio Vuscovic, Nelson Osorio, Juan Barattini, Leopoldo Benavides o el propio Osvaldo Fernández. Aparte de estos grupos, para la mayoría de aquellos que durante estos años conocieron a Gramsci *ex auditi* o leyeron alguno de sus escritos, éste representaba ante todo a un luchador antifascista”. Será con la dictadura que el pensamiento de Gramsci adquirirá cada vez más relevancia.

esta pluralidad. Desde luego, aquí nos encontramos con al menos tres niveles del problema de la “transición” del capitalismo al socialismo: la cuestión de definición general en torno al carácter del capitalismo en Chile y su composición de clases, la cuestión de los modos de producción y las contradicciones que entrañan, y finalmente, la cuestión de la estrategia política (y económica) que debían articular las izquierdas para la construcción del socialismo⁶. Es en este punto donde el “marxismo ambiente” chileno toma contacto con la obra de Althusser y (nótese el disyuntivo) el estructuralismo.

Algunos investigadores del marxismo latinoamericano, han reducido equívocamente la influencia althusseriana a un rol re-codificador del viejo *manualismo* soviético, siguiendo la indicación guevarista (alrededor de las discusiones que sostiene con los manuales de economía política de la URSS) que pone en tela de juicio la necesidad misma de los manuales o las pedagogizaciones excesivas.⁷ Sin embargo, lejos de ello, Althusser posibilita, en el marco de la propia transitología chilena, una serie de zonas creativas: la asignación rigurosa de rangos de autonomía al “momento político” del trabajo teórico (y con ello a la teoría o ciencia política propiamente tal), la distinción entre abstracción tendencial y movimiento concreto del modo de producción, y finalmente, una concepción *pluralista* (en el mejor sentido deleuziano de esta palabra, tal vez) y sobredeterminada de las contradicciones sociales que asolaban en el Chile de la UP. Vemos estas posibilidades críticas abiertas por el nombre

6 En este punto, cabe mencionar el aporte del italiano Lelio Basso a la transitología chilena: “Los modos de tránsito desde la sociedad capitalista a la sociedad socialista, constituyen uno de los problemas que más han preocupado al movimiento obrero en el curso de su historia. Revolución o reforma, conquista violenta del poder o vía pacífica, camino nacional o modelo válido para todos, son temas que se vuelven a presentar continuamente, tanto a los partidos políticos obreros como a los teóricos del movimiento, y en torno a los cuales la discusión se encuentra permanentemente viva y la opinión profundamente dividida”.

7 El caso más patente de esta tradición de reducción equivalencial de manualismo (y con ello, de marxismo soviético) y althusserianismo, es el trabajo del filósofo argentino Néstor Kohan, conocido además por su oposición a los gobiernos kirchneristas desde una posición guevarista-gramskana de izquierda. Aunque sin mucho éxito en el mundo académico chileno, su libro *Marx en su (Tercer) mundo* constituyó un importante referente en la militancia social y política durante los 2000, y sin duda, fue causante de un re-bloqueo del nombre de Louis Althusser en nuestro “marxismo local de post-dictadura”, re-bloqueo que sólo hoy, gracias al esfuerzo de algunos académicos y formadores, comienza a desvanecerse en una interrogación por sus potencialidades para responder a los desafíos que el “capitalismo tardío” pone a las fuerzas que pugnan por una transformación-destrucción radical de las relaciones de producción y reproducción del capital.

de Althusser en Chile, reflejadas en el trabajo del CEREN, por ejemplo. Dos artículos de este centro de investigación nos interesan aquí: uno de Tomás Moulian y otro de Miguel Morales y Lisio Parisi, ambos de 1972.

La transitología y los debates en torno a los modos de producción en Chile (1970-1973)

Dentro de los textos que toman lugar dentro del acalorado debate que termina en 1973, uno de los más peculiares es un pequeño estudio de Tomás Moulian dedicado a Lenin, y a la posibilidad de una “ciencia política” leninista. Moulian, que más tarde se convertiría en un importante sociólogo de raigambre gramsciana,⁸ intenta mostrar los límites de las lecturas y apropiaciones del pensamiento leninista en la época. Estas apropiaciones, signadas muchas veces por un culto excesivo o la “neurosis de repetición” (un concepto freudiano cuyas implicancias políticas han sido poco estudiadas) de citas sacadas de contexto, son expuestas por Moulian en una cuidadosa operación teórica, una “estrategia de lectura”: toda vez que su texto se sitúa en la estrategia y está escrito en medio de una discusión acerca de las estrategias de la teoría (el leninismo) como teoría de la estrategia. De este modo, Moulian expone la “interpretación de los textos de leninistas” afectada por dos desviaciones opuestas pero determinadas por un mismo principio: “la inadecuada distinción entre lo general y lo histórico”.⁹ Se trata en primer lugar de la desviación dogmática, que consiste en reducir lo histórico al nivel de la generalidad, y que configura una estrategia de lectura en la que el *evento histórico* y la “multiplicidad de nombres, fechas, seudónimos y conflictos”, la “densidad descriptiva” expuesta en los trabajos de Lenin, se convierte en un modo de la autoridad intelectual. La generalidad teórica del texto leninista es reducida a la intervención histórica del sujeto Lenin; la intervención política es convertida en intervención teórica o, lo que es su consecuencia inmediata, la conversión de la cita de Lenin en palabra autorizada y autorizante: “palabras de la revelación”. Por otro lado, la desviación empirista convierte la intervención política en un aconteci-

8 En 1985, Moulian publicará el libro *Democracia y socialismo en Chile*, un conjunto de trabajos que muestran su acercamiento a Gramsci. Publicado por FLACSO, este texto es el síntoma de una ruptura en el pensamiento de Tomás Moulian, que contiene una mirada autocrítica y un capítulo dedicado a la crítica de Lenin. Gramsci siguió siendo un aspecto importante en las intervenciones de Moulian en los años 90, cfr.: Moulian, Tomás. *Socialismo del siglo XXI, La quinta vía*. Santiago, LOM, 2000.

9 Moulian, Tomás. “Acerca de la lectura de los textos de Lenin: una investigación introductoria”. *Cuadernos de la Realidad Nacional*. Vol 13, 1972, p. 187.

miento restringido a su contexto de surgimiento; “no hay en ellos [los textos de Lenin] una ciencia, sino el estudio científico de un período de la historia rusa”.¹⁰

Moulian parece haber tomado esta distinción entre empirismo y dogmatismo de la distinción althusseriana entre empirismo e idealismo, distinción que, sabemos, apunta a un mismo principio general, anudado en el concepto de *problemática*.¹¹ Lo más interesante, sin embargo, es el modo en que nuestro autor intenta desplazar la lectura del leninismo desde esta doble desviación hacia la ciencia de la política, indicando que la ciencia política leninista se encontraría al mismo nivel de la práctica política leninista: “la ciencia política no preexiste en Lenin respecto a su propia práctica política”.¹² Es decir, se trataría de una ciencia “en estado práctico”, legible en una “densidad descriptiva”, en una “multiplicidad de hechos”. Una ciencia que, para Moulian, “no es consciente de sí misma”. Nos encontramos entonces con un motivo doblemente althusseriano: la cuestión de las desviaciones como efectos de una misma problemática, y el tema -que se repite en Althusser hasta sus trabajos tardíos- de una teoría en “estado práctico”, una teoría inconsciente de sí misma, sintomática, que deberá ser buscada en otro lugar que abre la propia escritura¹³. Entonces aparecerá la esquematización, la articulación jerarquizada

10 *Ibid.*, p. 188.

11 En el período que sigue a la publicación de *Pour Marx (La revolución teórica de Marx)*, traducción de Marta Harnecker, el concepto de “desviación” juega un rol importante en el pensamiento althusseriano (véase, de 1963, “Respuesta a una crítica”). Para entender el concepto de desviación en la mirada althusseriana, debemos recurrir al clásico “Contradicción y sobredeterminación”, donde se desbroza por primera vez un concepto claro de “problemática”. La idea de que el idealismo y el economicismo, en apariencia opuestos, parten de un presupuesto común, sugiere que están inscritos en la misma problemática, a saber, la pregunta por “la esencia” de la historia, cfr. Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1968, pp. 88 y ss.

12 Moulian, Tomás. op. cit., p. 189.

13 En algunos casos, este “estado práctico” representa el nombre mismo de la filosofía. Este es un aspecto muy problemático del pensamiento de Althusser. Pese a sus numerosos rendimientos políticos y teóricos, la teoría del estado práctico o sintomático (o intersticial) de lo teórico, tiende a mostrar en algunos casos una suerte de depreciación del estilo y el tono con el que los textos se muestran, su superficie. Esta depreciación llega a su límite cuando Althusser se enfrenta directamente al pensamiento de Maquiavelo. Althusser dice que la filosofía de Maquiavelo habrá de ser encontrada en otra filosofía, en un sistema propiamente tal, el de Spinoza: de este modo, sólo leemos “conscientemente” a Maquiavelo en Spinoza y a través de él. La filosofía se constituye y se configura como estrategia frente al vacío teórico que habría que llenar, y este vacío sólo es posible, performativamente, haciéndolo surgir, develándolo en un poderoso teatro cuyo signo sería

de textos y lo que Althusser exigió siempre al pensamiento propiamente tal: la existencia o insistencia de una *terminología*.¹⁴ La referencia inmediata que sirve a Moulian, para abrir la vía de esta esquematización y conceptualización terminológica, es el libro de Nicos Poulantzas, *Clases sociales y poder político en el Estado capitalista*, y los esfuerzos de este texto en la construcción del “concepto de coyuntura” que posibilitaría la elaboración de una ciencia política marxista, o, más precisamente, de una perspectiva científica de la política a la luz del marxismo. Moulian define la coyuntura como “el momento histórico de la lucha de clases en el cual se expresan las condiciones (críticas o estables) de una formación social dada”.¹⁵ Sin duda, para nuestro autor se trataría del concepto central en el “método leninista”, el que posibilitaría todo análisis. En cierta medida, lo que nos está indicando esta prescripción de la teoría científica de la política a la coyuntura, es que un análisis político correcto sólo es posible por medio de la construcción del concepto de coyuntura. Lenin es el “creador de una ciencia” sólo en la medida que “elabora el concepto de coyuntura, concepto que le permite captar la lógica del momento concreto”.¹⁶

Ciencia abierta en los intersticios de la política proletaria, el concepto de coyuntura depende, a su vez, de su vinculación con las tendencias que configuran el modo de producción capitalista y la “formación social” dada, entendida como una articulación de tendencias y su relación con el fin estratégico señalado, la construcción del socialismo. La coexistencia de tendencias contradictorias, presentes debido al entrecruzamiento entre diversos modos de producción, señala el modo en que “las estructuras del pasado se entremezclan con las del porvenir”.¹⁷ Moulian inscribe, entonces, las formas de racionalidad política (concepto weberiano, como se sabe) en el concepto de coyuntura, y este último, en las tendencias que indican o señalan el *porvenir*, un concepto que Althusser tiende a utilizar demasiado, y que no ha sido trabajado lo suficiente. La teoría de la coyuntura como racionalidad política tendiente a descifrar las tendencias del porvenir, y la relación de la intervención política con ellas, es un motivo althusseriano en el debate sobre los modos de producción. Quizás, uno

el porvenir de la propia teoría (o “Teoría” con mayúsculas). Véase al respecto el prólogo a *Para leer El Capital* y la intervención de Vittorio Morfino a propósito de Maquiavelo en *El tiempo de la multitud*, que sigue muy bien la estrategia de Althusser.

14 Cfr. Althusser Louis, *Para leer El Capital*. México, Siglo XXI, 2006: “Si Marx se propone un nuevo objeto, debe necesariamente darse una terminología conceptual nueva que le corresponda”

15 Moulian, Tomás. op. cit., p. 191

16 *Ibid.*, p. 194.

17 *Ibid.*, p. 202.

de los más lúcidos de la época, y que recoge de modo excepcional las inquietudes del *corpus* althusseriano: la preocupación por el concepto y su rol fundamental en la constitución de una ciencia (cierto “racionalismo”, entonces), y la centralidad teórica del concepto de coyuntura.

Nos llama muchísimo la atención, además, un texto de los autores Miguel Morales y Lisio Parisi. Este texto avanza hacia la crítica del estructuralismo en torno a las relaciones ciudad-campo. Profundamente incardinado en un aspecto localizado y crucial de la transitología marxista chilena, “*Modo de producción, proceso de regionalización y relaciones ciudad campo*”, devela hasta qué punto en los sectores más intelectualizados del mundo académico y político chileno, el nombre de Althusser se convirtió en una referencia obligada. A diferencia del texto de Moulian, que sólo cita a Poulantzas, Morales y Parisi refieren directamente a Althusser: el concepto de modo de producción desprendido de *La revolución teórica de Marx*, permitiría la manipulación de “una categoría teórica lo suficientemente apta” para entender las conflictualidades inherentes a la relación ciudad-campo, “totalidades estructuradas” mucho más ricas que la distinción entre urbano y rural.¹⁸ Lo que intentan los autores es, por medio del concepto de *modo de producción*, dar cuenta de una complejidad siempre creciente en la sociedad capitalista, delineada a través de una multiplicidad de estructuras. “Existe ya un relativo consenso en pensar modo de producción como la manera propia de articulación que mantienen las distintas instancias económicas, jurídico políticas, ideológicas, [y] agregaríamos *espaciales*”.¹⁹ Estas instancias configurarían una instancia a dominante en la totalidad social, lo que mantiene la idea de un prevalecimiento o determinación de una instancia con dominante, una instancia que sin ser condición de las otras ni tener algún grado de pre-existencia (todos modos de expresar el problema que fueron rechazados de plano por Althusser), constituye un nudo en la coyuntura. Dominancia, entonces, coyuntural -e histórica.

Pensar el tránsito, o la transición: ahí está el principal dilema de la izquierda teórica de los años 70 en Chile. El modo de producción, la coexistencia entre varios modos de producción entrecruzados o superpuestos, las tendencias que indica esta coexistencia y la posición “a dominante” que ejerce uno u otro de los modos de producción en juego; todas estas cuestiones están inscritas en el complicado ámbito de la transitología marxista chilena. Aun más; sólo se le reconoce dignidad teórica

18 Morales, Miguel y Parisi, Lisio. “Modo de producción, proceso de regionalización y relaciones ciudad-campo”. *Cuadernos de la Realidad Nacional*. Vol. 13, 1972, p. 90

19 *Id.*

al ejercicio abstracto de definir el concepto mismo de *modo de producción*, en el marco de la necesidad de delimitar una coexistencia y un entramado, es decir, una coyuntura.²⁰

Aunque los textos que hemos podido mostrar aquí son insuficientes para configurar una conclusión acerca del “althusserianismo” en Chile, la tenaz articulación entre los conceptos de modo de producción y coyuntura, da cuenta de un esfuerzo singular de la imaginación política chilena, por encontrar una clave en medio de la trabazón económica e institucional que representa la situación política de la Unidad Popular. Lo que intentan esta serie de textos, es encontrar una forma para la densidad estructural del capitalismo, o en otros términos, una *racionalidad* explicativa. La influencia de conceptos específicamente althusserianos es evidente en cuestiones como la noción de tendencia, el mismo estilo “estructural” de las diversas dinámicas supra-económicas que dibujan un contorno de por sí desdibujado, o la preponderancia asignada al problema del tránsito. Sin duda, esta teoría estaba ahí, en cierta medida, para hacer contrapeso a otro doble relato: el de la enajenación-alienación que suponía que el destino del hombre bajo el capitalismo era realizar su propio ser-genérico “perdido” en la explotación y la plusvalía, y la sublimación política de ese relato en el concepto ideal de “conciencia de clase”. Los obreros, *el pueblo*, debían recuperar su conciencia y depositarla en su propio poder. Otra apropiación de Lenin, centrada en esta continuidad entre conciencia de clase y poder proletario, no podía sino rechazar de plano cualquier intento de pensar la transición al socialismo como un proceso complejo, afectado por desajustes, un juego engranado y complejo de avances y retrocesos, a la vez presente en Gramsci y en Althusser, en la lectura de los *Cuadernos de la cárcel* de la “guerra de posiciones” y en las indicaciones de Nicos Poulantzas acerca del problema de la transición, el rol del estado y la redefinición del papel que tocaba jugar a la problemática noción de hegemonía en el sistema de conceptos desprendidos de la escritura althusseriana.²¹ Aunque en Chile la cuestión

20 Desde luego, hacer el balance de esta obsesión tendría consecuencias importantes para el debate acerca de los límites de la estrategia y la teoría de la izquierda chilena durante la UP. Sin embargo, no es el objetivo directo de este trabajo.

21 Véase, al respecto, la excelente obra de Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci y el estado*, que trabaja los conceptos gramscianos en una perspectiva distinta a la de la “filosofía de la praxis”. Esta última lectura praxiológica de Gramsci irrumpió en Chile a través del recientemente fallecido Jaime Massardo. La obra de Buci-Glucksmann está dedicada expresamente a la experiencia chilena, lo que, obviamente, es un gesto indicativo, cfr.: Buci-Glucksmann, Christine. *Gramsci y el estado: Hacia una teoría materialista de la filosofía*. México, Siglo XXI, 1978.

no llegó tan lejos, conviene recordar la serie de nombres y problemas que están invocados a través de este debate.

Althusser en los intersticios de la libertad teórica en el PCCh

Para entender la recepción de Althusser en el comunismo chileno, debemos partir por definir el horizonte de comprensión de lo que aquí llamamos “comunismo”. Desde luego, esta palabra apunta a un sistema de referencias generalizable y a la vez restringido, acotado. Generalizable, porque el comunismo siempre guarda un sustrato ontológico-abstracto del que no puede ser desprendido: en torno al concepto de comunismo no hay una claridad teórica, una transparencia programática o una definición final. Queda, por así decirlo, un resto intraducible toda vez que una lengua determinada comunica (o intenta comunicar) lo que quiere decir el “comunismo”. Pero por otra parte, hay una restricción vinculada al lugar de enunciación, al espacio desde donde la palabra espectral del comunismo es proferida. Convengamos, para el caso de Carlos Cerda, que el “comunismo chileno” responde a una serie de aparatos de producción y reproducción de la política, entre los cuales se encuentra, privilegiadamente, el PC. Pero la configuración del “espectro” del comunismo chileno dista mucho de estar diseñada desde la pureza de esos aparatos. En cierto modo, de hecho, ha sido sólo desde la construcción, en lo que el fascismo criollo llama “alma nacional”, de un profundo y difuso anticomunismo, que el nombre del “comunismo” chileno es enunciable. Uno de los filósofos oficiales de la dictadura pinochetista, Juraj Domic, en su libro *La destrucción de las Fuerzas Armadas por el Partido Comunista* (1975), indica que uno de los presupuestos del comunismo chileno, y particularmente de Carlos Cerda, es la permanente escisión de las fuerzas de orden, consideradas como una especie de motor existencial de la patria.²² Desde luego, no se trata de algo circunstancial. Este gesto está inscrito en el corazón de la resignificación discursiva de lo que significa el “comunista” en la sociedad chilena.²³ El comunista señala a la vez el límite de lo nacional y el comienzo de una nacionalidad o un patriotismo subalterno, *simulado*, que hiere o fisura el momento nacional, o lo que Agamben llama la unidad biopolítica del Pueblo.²⁴ De este modo, el comunismo chileno configura una situación espectral de la república. Al mismo tiempo que invoca los

22 Domic, Juraj. *Destrucción de las FEAA por el Partido Comunista*. Santiago, Vaitea, 1975.

23 Visto de otra manera: el tratamiento que Juraj Domic hace del libro de Carlos Cerda, señalando en él la existencia de un principio de división o difracción intrínseco al comunismo chileno, da cuenta de una situación singular del “pensamiento” en el PC chileno. Se trata de una situación que, gramscianamente, diríamos que es de subalternidad.

24 Agamben, Giorgio. *Medios sin fin, notas sobre biopolítica*. Valencia, Pre-Textos, 2001.

nombres de una tradición no-republicana y fuertemente anti-chovinista e internacionalista, inscribe su vocación en la *escisión* del pueblo soberano en una división, en una patria menor o minoritaria, un “Chile del carbón, de la pampa”. Descubrimos, en ese horizonte, el nombre de Carlos Cerda, que abandonó el PC a finales de los 70’ y se convirtió, finalmente, en un escritor renombrado de la intelectualidad en el exilio. La figura de Cerda es sintomática respecto a la errancia del comunista -nerudiana, doliente: el límite de su propia participación en el PC es el comienzo de la política militar comunista, gestada en Leipzig, y que invocaría otra mutación de la subalternidad republicana del comunismo chileno, una muy poderosa, y que todavía teje sus efectos en la disolución actual de los dispositivos de la subjetividad comunista, tal como los conocemos.²⁵

Nuestra hipótesis es sencilla: en el horizonte general de ese comunismo, Carlos Cerda representa un límite estratégico. La teorización de Cerda invoca a la vez lo más reconocido de este horizonte comunista chileno (una especial sensibilidad política que pone a la coyuntura por sobre cualquier dimensión teórica u ontológica) y lo más inadmisibles, la renuncia a re-inscribir ese realismo, a veces exacerbado, en el marco de una estética molar del “momento final” de la revolución. Indudablemente, este marco y esta estética “molar” de la revolución chilena, depende de una serie de imaginarios que al interior del PC se reproducen más o menos constantemente: el humanismo, la glorificación del nombre y la figura de Lenin, y una apelación aurática, en sentido benjaminiano, al montaje entre realismo político actual o momentáneo, y aspiración final, *telos* del sentido (común) de la historia inalienable. Por más realista que se pretenda ser en el llamado “momento concreto”, la situación está conectada -no se sabe bien de qué modo, pero lo está- con una aspiración que la excede y la determina constantemente. Esta aspiración toca permanentemente los temas de la “liberación de la humanidad” y la redención humanista de los pecados de la explotación burguesa. Increíblemente, los elementos que venimos señalando como *caracteres* del comunismo en Chile no se encuentran del todo teorizados. Esta ausencia de teorización permite, de algún modo, una diversidad de pensamientos que siempre serán admisibles sólo en la medida en que coincidan tanto con el *ethos* singular del patriotismo subalterno y la teleología humanista, del espectro comunista de la república nerudiana y el “momento concreto” al que hay que atender. En otras palabras, podemos afirmar enfáticamente que no ha habido nunca una auténtica tradición teórica en el comunismo chileno, en el sentido de que

25 Esta es una de las hipótesis centrales del historiador Rolando Álvarez, especialista en historia del PCCh, especialmente en su primer libro: *Desde las sombras, una historia de la clandestinidad comunista*, Santiago, LOM, 2003.

la teoría está puesta en segundo plano, como un ejercicio de segundo orden plenamente subordinable a las exigencias de la política realista de la situación concreta o la coyuntura. Esta situación de subordinación abre, sin embargo, un espacio de libertad muy interesante: la filosofía continúa siendo el “refugio” de una suerte de disidencia privada.

Durante el gobierno de Allende, comunistas como Sergio Vuskovic piensan el marxismo en las antípodas del althusserianismo, en el marco de lo que podría ser descrito como un humanismo con fuertes asentamientos gramscianos. Paradójicamente, Vuskovic perteneció al PC, al igual que Carlos Cerda, aunque sus enfoques del marxismo son diametralmente opuestos. La recuperación de los textos de juventud de Marx como un “set” de obras desde el cual se podría establecer, por fin, una *filosofía marxista* que no estuviese de hecho en los intersticios de textos que no son propiamente filosóficos (tesis althusseriana sobre el “estado práctico”), la incipiente lectura de Gramsci en Valparaíso junto a Osvaldo Fernández (traductor y compilador del libro *Maquiavelo y Lenin* publicado por la Editorial Nascimento en 1971)²⁶ y finalmente la aparición de una reivindicación “latinoamericana” o “latinoamericanista” para el marxismo, constituyen elementos que posibilitan afirmar que, en los hechos, Vuskovic pertenece a las corrientes heterodoxas (“cálidas” como diría Bloch) del marxismo chileno, pero sin duda, en un *pathos* teórico opuesto al leninismo althusseriano de Carlos Cerda. Como señala Patricia González:

Vuskovic desarrolla una interpretación historicista de Marx, en una clara oposición a las tesis de Louis Althusser. Para Vuskovic no es posible contraponer estructura e historia precisamente porque lo criticado por Marx en los llamados textos de juventud es la alienación de los hombres en las relaciones sociales de producción, esto es, no ser consciente que la organización social es por sobre todo una obra humana, la objetivación de las relaciones de producción.²⁷

Vuskovic se sitúa, como pocos, fuera del complejo ámbito de la transitología que proliferó en la UP, y configura una recepción humanista y gramsciana del pensamiento de Marx, en nombre de un “historicismo absoluto” (reivindicado, como se sabe, por el propio Gramsci en sus *Cuadernos*) que, aparentemente, es incompatible con la prescripción y la vigilancia soviética sobre el marxismo bastante internalizada en el PC mediante diversos dispositivos de disciplinamiento intelectual y político.

26 Gramsci, Antonio. *Maquiavelo y Lenin, selección y prólogo de Osvaldo Fernández*. Santiago, Nascimento, 1971.

27 González, Patricia. “El marxismo pensado al modo de una filosofía de la praxis”. *Pleyade*. Número 15, Enero-Junio de 2015, p. 189.

En otro registro, ya entrada la dictadura, Jorge Insunza, uno de los dirigentes históricos del PC chileno, interviene en un encuentro de intelectuales realizado en Francia, para oponerse a la monstruosidad teórica del eurocomunismo y separar aguas con lo que, en la época, empezaba ya a convertirse en una hipótesis más o menos incompatible con la transformación que sufría el comunismo oficial en Europa.²⁸ Insunza cita, como Vuskovic, a Gramsci para defender lo que él llama “marxismo leninismo revolucionario y creador” (la palabra *creador* contiene indudablemente todos los retazos de un latinoamericanismo incipiente), y evoca la idea gramsciana del marxismo como una *Weltanschauungen*.²⁹ En este punto Insunza deja las cosas claras:

*En la lucha de la ideología pequeño-burguesa contra el marxismo, y en visiones unilaterales de este, un argumento constante es la contraposición de los fundadores y creadores más destacados de nuestra concepción del mundo entre sí. Marx contra Marx (Marx-joven, Marx-maduro, Marx ‘No soy marxista’); Marx contra Engels (no al concepto ‘socialismo científico’); Lenin contra Marx (‘lo ruso’, la teoría del reflejo, ¡no está en Marx!); Gramsci contra Lenin*³⁰

Desde luego, hay una alusión indirecta a Althusser que, a la postre, se transformó en uno de los reproches más clásicos que se le hicieron al filósofo francés desde las distintas defensas descampadas de la unidad y la coherencia interna del *aparato ideológico* que constituye el llamado “marxismo leninismo” (la distinción propuesta en *Pour Marx*, entre un Marx científico y otro humanista, distinción ubicable a lo largo de la obra y la trayectoria marxiana, en los llamados “textos de ruptura”). Lo que Insunza propuso en este viejo texto, en el fondo, es una continuidad sustancial, metafísica incluso, entre los “fundadores” y los continuadores de una sustancia ontológica inefable, el *marxismo-leninismo* en tanto concepción del mundo. Sin embargo, hay algo muy interesante que distinguir, subrepticamente, en este artículo de Insunza, probablemente uno de los pocos de su producción teórica. Al mismo tiempo que critica directamente la distinción derivada del “corte epistemológico”, Insunza valora positivamente las tesis surgidas al alero de la autocrítica althusseriana de 1976 (*Elementos de autocrítica*). No sólo la definición de la filosofía como “lucha de clases en la teoría”,³¹ sino también la idea de que “las leyes que rigen

28 Percibimos que estamos llenos de historias pendientes. Una de ellas, es la influencia de los Partidos Comunistas europeos en el comunismo chileno. Especialmente, del llamado “eurocomunismo”.

29 Concepción del mundo.

30 Insunza, Jorge. “Renovar y no renegar”. *Araucaria*. N° 23, 1983, p. 144.

31 Insunza, Jorge. op. cit., p. 162

el proceso social se expresan tendencialmente”³². Althusser es el centro ausente del texto de Jorge Insunza: toda la crítica al estructuralismo -que para nuestro autor es imputable al lenguaje de *Pour Marx*- depende de la propia crítica althusseriana al formalismo idealista y a las intenciones de la combinatoria estructural francesa. Y esto no es menor, porque, al mismo tiempo, Insunza pretende disputar el nombre de Althusser a sus camaradas eurocomunistas chilenos, como Alejandro Rojas, y a los defensores de la llamada “renovación” socialista que, como sabemos, terminó convirtiéndose en un camuflaje neoliberal. En medio de una serie de llamados a la revitalización de un sustrato democrático *obviado* del marxismo, bastante cercanos a la propuesta que Poulantzas materializaría en *Estado, poder y socialismo* (1978), Insunza vuelve sus ojos hacia Althusser para rechazarlo, recusando cualquier posibilidad de fisura y corte al interior de la obra marxiana, y reivindicarlo mediante la alusión a algunas de sus verdades excelentes -instrumentales, tal vez: sobre todo a la hora de hablar de un “núcleo científico” inexpugnable en el marxismo.³³

Carlos Cerda y el althusserianismo encriptado

A diferencia de los autores citados anteriormente, que debaten expresamente con Althusser en el marco de sus propias intervenciones teóricas, Carlos Cerda, en el único libro que escribió sobre teoría política, no menciona al filósofo francés ni una vez. Sabemos que Cerda, estudiante de filosofía, leyó a Althusser en grupos de estudio surgidos en la Universidad de Chile, y aunque esta información nos ha llegado por medio de anécdotas,³⁴ es suficiente para suponer que Althusser estuvo presente en su esfuerzo teórico (algo que corroboraremos por medio de sus propios conceptos). A diferencia del texto de Vuskovic, o Jorge Insunza, el libro de Carlos Cerda se inscribe plenamente en la problemática de los medios

32 *Id.*

33 ¿Preparaba esta insistencia en la lucha de clases, esta priorización del factor de la lucha y la dictadura del proletariado en el período de transición, por sobre los elementos democráticos, un terreno más difícil que la simple teoría al interior del PC?, ¿está Insunza pensando, en su posición jerárquica al interior del comunismo chileno, en la profunda autocrítica interna que efectuara en 1977 el Comité Central del PC, acerca de la ausencia de una política militar, y que derivará en la llamada “política de rebelión popular”? Sin duda, estas preguntas sólo indican una señal. Hacernos cargo de ellas consignaría otro tipo de investigación. Por ahora, queremos mostrar un poco el pensamiento vivo de Carlos Cerda, su posible vínculo con Althusser, y cómo refleja, incomparablemente, lo más rico de la “tradición teórica” ausente del PC chileno.

34 Específicamente, este dato nos ha sido entregado por Claudio Durán, actualmente profesor de la University of York en Canadá, y profesor visitante de la Universidad de Chile.

de producción y la transitología chilena, y todo su esfuerzo se enmarca en entender plenamente lo que quiere decir la “transición” en Chile, específicamente, la transición del modo de producción capitalista al socialismo. Al mismo tiempo, Cerda emprende un proyecto que permita ubicar la experiencia chilena en el marco de las conceptualizaciones del leninismo.

Carlos Cerda parte su pequeño libro (*El leninismo y la victoria popular*) invocando un concepto que, en apariencia, remite a las nociones clásicas a través de las cuales la militancia chilena se enfrenta con el problema de la caracterización del “momento” actual. Bajo el nombre de “situación política”, Cerda se propone pensar una multiplicidad de factores, una complejidad determinada. Lo que Cerda llama “teoría de la situación política”, y que afirma estar asentada en la esquematización y racionalización de la práctica teórica y política (indiscernibles para el caso) de Lenin, es una terminología que “encripta” una intención filosófica determinada: pensar el marxismo como teoría de la coyuntura y la política como coyuntura, entramado, relación de fuerzas y sistema de desplazamientos. “Lenin descubre en el concepto aparentemente simple de “situación política”, todos los múltiples elementos que determinan cada *momento concreto* de la lucha de clases [y que] constituyen el *objeto* del conocimiento político (...) Llamaremos “situación política” a un momento concreto y determinado de la lucha de clases”.³⁵ Desde luego, Carlos Cerda ha asestado un golpe importante al determinismo económico en el que el marxismo chileno nadaba en la época, por un lado, y ha constituido herramientas que le permiten *desmarcarse* en un nivel, de toda la profundidad estructuralista y formalista de la transitología, aun sin renunciar a su horizonte más general, el problema de los *modos de producción* y la cuestión de su *superación*, su *germinación* y su *porvenir*. Cerda se rehúsa, doblemente, a asignar al “momento económico” (a la economía) un rol catalizador del tránsito (de un modo de producción a otro), y a entender la política como el *efecto retrasado* de la economía y las relaciones de producción. Producción, para Cerda, es también un concepto político. La inteligencia política de Cerda está cifrada en esa apuesta, y en su encriptación. Por esta razón, *El leninismo y la victoria popular* es un libro simple y raro a la vez: convoca una encriptación terminológica (el althusserianismo y el materialismo de la coyuntura) mediante la alusión constante a las operaciones teóricas consagradas del “marxismo-leninismo”; la mención de Rusia 1917, la inclusión, en el final del libro, de un discurso de Luis Corvalán, la alusión permanente a la política oficial del PCCh. Todo este compromiso teórico-político es un testimonio vivo de

35 Cerda, Carlos. *El leninismo y la victoria popular*. Santiago, Quimantú, pp. 14-15

lo que más arriba señalábamos; la ausencia de una tradición teórica en el PC chileno es, al mismo tiempo, el surgimiento de un espacio de libertad extraño a la disciplina de centramiento (“democrático”) que rige a ese partido en términos organizacionales. Cerda parece (a)saltar ese espacio de libertad y ocuparlo para pensar la coyuntura en los términos de una relación de relaciones.

Recordamos, al respecto, un pasaje crucial de “Contradicción y sobredeterminación”, cuando Althusser rechaza la invocación que hace Engels del “paralelogramo de fuerzas”, sobre el que una tercera fuerza trascendente o superior se montaría para señalar el sentido de los hechos históricos (del devenir) configurando la astucia de la historia misma y posibilitando la periodización. El conflicto entre periodización o hecho histórico determinable y multiplicidad indeterminable de azares, le parece a Althusser una problemática de hecho no científica, que traslada el problema del conocimiento histórico a la contradicción entre microscopía (“innumerables fuerzas que se entrecruzan”) y macroscopía o resultante histórica. “Este fundamento tan seguro [lo microscópico] no funda absolutamente nada, este principio tan claro no desemboca sino en la noche”.³⁶ Engels ha fundado una teoría de la multiplicidad de fuerzas que, inexplicablemente, devienen voluntad consciente. La desventaja de este modelo fundado sobre la serie infinita de azares, es que no permite, dice Althusser, el surgimiento de un *objeto adecuado* al conocimiento histórico, el concepto de “acontecimiento histórico”: “toda disciplina científica se establece a un cierto nivel, precisamente al nivel en que sus conceptos pueden recibir un contenido”.³⁷ Lo que estaría en juego, en definitiva, es la existencia o no de una terminología, de una “complejión” conceptual que soporte las tareas del porvenir, o de lo por-venir. En ese esfuerzo se anuda, muy sucintamente, el debate althusseriano acerca de *El Capital* en la primera mitad de los años 60. Desde luego, Carlos Cerda está pensando en un nivel parecido: se trata de constituir al leninismo como disciplina “científica” más allá del “amor de la cita” y de los ejercicios exegéticos basados en el análisis del comportamiento del dirigente bolchevique frente a tal o cual situación. Se trata, antes que todo, de ir definiendo, sucesivamente, los conceptos, para a través de ellos, abrir paso al anudamiento que supone la coyuntura, la situación política. La teoría de la situación política es, en el fondo, la reconstrucción terminológica del leninismo: el concepto leninista de “carácter de época”, el concepto de “correlación de fuerzas”, el concepto de “carácter de la revolución”, el concepto de “enemigo prin-

36 Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, p. 103

37 *Ibid.*, p. 104

cial”, etc.,³⁸ son los modelos de definición que encriptan el althusserianismo (pero también, incluso, cierto maoísmo) en Carlos Cerda.

Al mismo tiempo, esta terminología está atravesada por una serie de suposiciones teóricas de orden más bien herético respecto al marxismo oficial soviético que, obviamente, constituía una de las referencias teóricas más importantes del *establishment* comunista chileno. Percibimos esto al menos en tres momentos: la idea de “dominación” o “dominancia” de un modo de producción sobre otros (tema, en todo caso, común en la transitología chilena de la época), la reivindicación de cierta “autonomía” del momento político, y la inclusión, en todos estos esquemas, del modelo maoísta para pensar el problema de la contradicción. Se trata de la misma cita que se da Mao en Althusser: el famoso texto sobre la contradicción de 1937. Evidentemente, la posición de Cerda no es la de Althusser: no es un filósofo escribiendo polémicamente los resultados de una investigación, sino un militante comunista defendiendo la línea política del PC frente a la ultraizquierda chilena. La dominancia de un modo de producción, su papel “hegemónico”, por así decirlo, frente a otros modos-tendenciales de producción (“hemos dicho que en una sociedad, en un país dado, hay un modo de producción dominante”), se combina con otro factor, el “entrelazamiento de diversos modos de producción”, lo que expresaría a la postre una hipótesis del *desarrollo desigual*.³⁹ Este factor de desigualdad en el desarrollo añade complejidad a la situación política que está tratando de describir Cerda. El debate no es para nada económico, y él mismo llega a afirmar que el *desplazamiento* de un modo de producción depende de factores más bien “políticos”, entendiendo por política una condensación de relaciones de fuerza. Modo de producción y situación política van de la mano, y es sólo en ese entrelazamiento entre producción y política que la intervención en la coyuntura es pensable como transformación, como producción de lo político en el campo de disputa del estado. Este sigue siendo un pozo sin fondo en la discusión marxista: ¿cómo es que un aparato específico de la dominación podría, sin más, modificar el orden *totalizado* de la dominación, a saber, el modo de producción capitalista? Cerda va a utilizar el poderoso esquema althusseriano de la sobredeterminación sin citarlo para salir de este embrollo, y lo hará de un modo lo suficientemente militante, como para no asustar a nadie: “En una situación política concreta confluyen, como hemos dicho, factores de diversa índole [...] y los específicamente políticos, que juegan el papel de determinantes más inmediatos, dan al

38 Cerda, Carlos. op. cit., p. 27-63

39 *Ibid.*, p. 49-50.

nivel político una relativa autonomía respecto del nivel económico”.⁴⁰ La lógica de Carlos Cerda procede de la densidad de la diversidad de modos de producción a la posibilidad misma de la autonomía de lo político.⁴¹ El tercer apoyo de esta lógica es la recurrencia al modelo maoísta de la contradicción: el “doble carácter de las contradicciones [y] subordinación de las secundarias a las principales” y el “desplazamiento de la contradicción principal” constituyen elementos explicativos respecto a la situación política, y definen el concepto maoísta y proto-schmittiano de “enemigo principal” y “golpe principal”.

Desde luego, Cerda toma una matriz teórica heterodoxa para defender una política también heterodoxa, la *vía democrática o pacífica o chilena* al socialismo, adoptada como suya por el PC en aquella época. El punto álgido de su intervención teórica, se encuentra en el concepto de revolución, que conserva una fuerte carga onto-teológica, y que evoca a la vez los motivos del *novum* o la novedad absoluta, la interrupción y la *venida* de la justicia o la igualdad, venida “edificante”, en tanto presentificación y sustancialización. Carlos Cerda rechazará esta imagen-revolución indicando que el “vacío teórico” que envuelve la *práctica* emancipatoria de la UP, es justamente “el concepto mismo de revolución” que implicaría la idea de una “ruptura o *separación en el tiempo*, vale decir, en un solo y determinado momento en que [la] fusión [de las contradicciones] se produciría completa y de una vez y para siempre”.⁴² La UP, es decir, la experiencia constructiva del pueblo chileno, necesita anular cualquier efecto teológico-político del concepto marxista de “revolución” no sólo para defender una tesis sobre la gradualidad, sino también sobre la complejidad de un proceso sobre-determinado. Además, para Cerda esto también requiere rechazar lo que él llama “tesis de la continentalización”⁴³ que a su vez supondría una reducción de la multiplicidad de luchas a una experiencia única, un ideograma bastante en boga en la época -nos referimos, evidentemente, a la experiencia difícil del “guevarismo” en América Latina. Ello supone una revisión profunda de los binarismos y las anfibologías que articulan la *epopeya* del marxismo continental, y consiguientemente una introducción de los conceptos materialistas de situación, desplazamiento, coyuntura, fuerza y “estrategia”, provocando una

40 *Ibid.*, p. 27

41 Cerda advierte que “En la determinación del carácter de época, que es una determinación del nivel político, es muchísimo más directa la dependencia del nivel económico” para indicar que “la situación política se encuentra no sólo en el contexto de una sociedad dada, sino en el contexto de la época en que la situación tiene lugar”, *Ibid.*, pp. 31-32.

42 *Ibid.*, p. 124.

43 *Ibid.*, p. 115.

suerte de intervención destructiva (althusseriana) al interior de un campo en disputa, el “materialismo histórico”. Desde luego, Carlos Cerda se está refiriendo a una situación de inadecuación teórica: lo que impide este vacío es la existencia de un concepto científico, “adecuado” (a su campo de inadecuación), de revolución, “que permita resolver el problema teórico” de definición.⁴⁴ En este punto es interesante comprobar que Cerda evita u olvida citar a Gramsci, para mencionar solo a Togliatti. Lenin, Togliatti mediante, nos habría legado una “teoría de la revolución, y por tanto, del Estado, del poder”,⁴⁵ posibilitando establecer una “línea de demarcación entre dos momentos del movimiento revolucionario”.

Finalmente, todo se trataba de establecer la científicidad de un concepto; el de revolución, con finalidades políticas claras: entender de qué forma podría pensarse la “transición” sin recurrir a las viejas cuestiones de la *dictadura del proletariado* entendida como una alianza obrero-campesina que destruye, de golpe, el poder de Estado de la burguesía para refundar el todo-social. Sin embargo, aquí nos alejamos y nos acercamos, al mismo tiempo, de Althusser.

Nota final sobre el problema de la transición en el pensamiento de Althusser

Pensar la cuestión de la transición en Louis Althusser requeriría tiempo, y un esfuerzo teórico aparte. Pero es claro que en los textos de los años 70, y especialmente aquellos dedicados al debate al interior del PCF, Althusser piensa la transición de modo diametralmente opuesto al de la transitología chilena, desautorizando sin quererlo una lectura de su pensamiento, que también es la de Nicos Poulantzas -probablemente, la más talentosa de todas. Althusser piensa la transición como un modo “actual” del comunismo, como una subsistencia de la lucha de clases *post-capitalista*: no nos dice qué sería lo “socialista” del socialismo, sino simplemente que, en este período de transición, el capitalismo lucha contra las fuerzas *actuales* (el “movimiento real” del que hablaba Marx, y que Althusser utiliza bastante en esta época) del comunismo *realmente existente* como tendencia. Debemos pensar, insiste Althusser en *Seis iniciativas comunistas*, las formas comunistas que pugnan por derrotar al capitalismo, y propugnar una estrategia afirmativa, comunista, abandonando el “problema imaginario” de la transición.⁴⁶ Irá más lejos todavía en *Marx dentro de sus límites*, donde el signo anti-estadista será acentuado para señalar

44 *Ibid.*, p. 104.

45 *Ibid.*, p. 106.

46 Althusser, Louis. *Seis iniciativas comunistas*. México, Siglo XXI, 1977, p. 44.

lar que el Estado se encuentra “separado” de la lucha de clases, y constituye un “instrumento”, una “máquina en el sentido fuerte y preciso del término”⁴⁷. En la *Conferencia de Granada*, así como en la intervención de Balibar sobre la dictadura del proletariado en la misma época, la “estrategia del comunismo” volverá a incluir ambas cuestiones: la reafirmación del horizonte de la dictadura del proletariado y la negación de cualquier problemática acerca de la transición y la autonomía de lo político.

La pregunta es de dónde viene entonces, el nombre del comunismo; qué tiene o qué porta para Althusser ese nombre, y cómo en él podríamos reencontrar las pistas para pensar la transición de otro modo ahora, cuando las estrategias centradas en establecer un corte absoluto y ubicable temporalmente con el “modo de producción” capitalista, están más o menos destinadas al fracaso. Si hay algo importante para la teoría política y la filosofía contemporánea, es pensar en términos de *procesos sobredeterminados* y no en términos de *grandes imágenes de interrupción plena*. La escena contemporánea se bate en ese doble registro de la imagen-interrupción y el proceso o la larga marcha: Walter Benjamin y Nicos Poulantzas, Gyorgy Lukács y Louis Althusser. De tal manera que, en el fondo, nos encontramos con que lo importante en esta recusación de la transitología que encontramos en el Althusser de los años 70, hay una profunda preocupación por el porvenir: las iniciativas teóricas tienen sentido en relación al porvenir, una palabra a la que recurre Althusser a lo largo de toda su obra teórica, y que reaparece en sus reflexiones cuando escribe *El porvenir es largo*.⁴⁸ Carlos Cerda podría ayudarnos a encontrar respuestas que permitan, “althusserianamente”, entender el “porvenir” de la revolución chilena -el que no fue, y que en su (auto)crítica abrirá el que será.

47 Althusser, Louis. *Marx: dentro de sus límites*. Madrid, Akal, 2003, p. 125.

48 El sentido de esta palabra, de este concepto, no está aclarado, y tiene resonancias derrideanas demasiado fuertes como para ser obviadas.

LA RECEPCIÓN INTELLECTUAL DE ALTHUSSER ENTRE LOS TRABAJADORES SOCIALES SUDAMERICANOS EN LOS AÑOS SETENTA

Néstor Nicolás Arrúa

Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras también son armas, explosivos, calmantes y venenos. Toda la lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra o contra una palabra
Entrevista de M. Machiocchi a Louis Althusser,
L'Unità (1968)

Introducción

En el presente trabajo daremos cuenta de la recepción intelectual de Louis Althusser en artículos de revista y libros editados en Argentina por trabajadores sociales sudamericanos que produjeron una apropiación singular del filósofo comunista francés, aunque el carácter colectivo que Althusser ha impreso a su labor académica e intelectual nos obliga a prestar atención a los escritos editados de sus discípulos y colaboradores.¹

Ciertamente, la revisión de las obras e ideas de Louis Althusser en nuestro país han cobrado impulso debido a la traducción y edición de gran parte de sus escritos desde fines de los años noventa, donde se demuestra lo prolífico de su obra, la relación intensa entre el psicoanálisis y la filosofía de Marx, las revisiones y autocríticas del propio Louis Althusser o su pensamiento sobre la política. Otro factor de gran relevancia en el creciente interés por Louis Althusser se debe a la divulgación de escritos de sus discípulos en la escena filosófica y académica actual. Las obras de Etienne Balibar, Alain Badiou y Jacques Rancière que circulan principalmente en ámbitos académicos refieren en mayor o menor medida a la obra de su 'maestro', con diversas críticas a su figura -política e intelectual- adoptando distintas posiciones en torno a la experiencia político/intelectual de los años sesenta.

En el campo del Trabajo Social, los trabajos del filósofo y sociólogo Saül Karsz, son debatidos en Francia y en el mundo iberoamericano a partir de la propuesta de fundar una clínica transdisciplinaria de la

¹ Nos referimos especialmente a Nikos Poulantzas, Saül Karsz, Alain Badiou, Michel Pêcheux, Jacques Rancière, Emilio de Ípola, y finalmente, la reconocida Marta Harnecker.

profesión que tiene como uno de los principales referentes a la obra del filósofo francés².

La recepción intelectual de Louis Althusser se inserta en una trama de lecturas y sentidos pasible de ser comprendidas en un trabajo histórico que tenga en cuenta la figura de los intelectuales y su relación con la política³. La apuesta teórica de Althusser se centraba en refundar la lectura de Marx sobre bases científicas estableciendo una distancia con la lectura historicista y humanista, signado por un pensamiento de la *transición* al socialismo ante las exigencias políticas del momento. Esta empresa intelectual en Francia dialoga con una serie de acontecimientos en el continente americano y en el continente asiático, en donde nuevas experiencias políticas revolucionarias estaban en curso: la Revolución Cubana y la Revolución Cultural China. Estas revoluciones desplegaron nuevas figuras de la política y organizaciones fieles a las mismas en América Latina, en las cuales la obra de Althusser aparecía como referencia, en conjunto con la difusión de su pensamiento en América Latina a través de la actividad de Marta Harnecker.

La lectura de Althusser en esta coyuntura⁴ se encuentra asociada a regímenes de politización de franjas jóvenes intelectualizadas de los sectores medios, en donde se pone en cuestión la “neutralidad” de la ciencia defendida por el pensamiento tecnocrático-desarrollista, y/o un tradicionalismo positivista que pervivía en los ámbitos universitarios, e incluso un cuestionamiento al rol de los intelectuales a partir del proceso de politización en curso en las sociedades latinoamericanas. Los sujetos que articularon en sus lecturas la obra de Althusser en estos años hicieron hincapié en el debate sobre la “ciencia” y las “técnicas”, poniendo en tela de juicio su neutralidad en un escenario de conflictividad política y social. Por lo que, las ideas althusserianas fueron utilizadas para cuestionar la figura del técnico o experto, incorporándose progresivamente

2 Saül Karsz, argentino radicado en Francia, viaja a París en 1965 a raíz de una beca de formación doctoral para contactar a Jean Hippolite con el objetivo de realizar una tesis sobre Hegel, sin embargo, la escena intelectual francesa en la coyuntura de los años sesenta presentó otros dilemas al joven intelectual que produjo un acercamiento con la filosofía de Louis Althusser. El joven filósofo argentino se convirtió en un primer difusor en nuestro país y América Latina de la obra de Althusser con la compilación del libro *Lectura de Althusser*, en 1970 de editorial Galerna, en la cual incluye un extenso ensayo introductorio sobre los tópicos principales de los escritos del filósofo comunista y estudios referidos a su obra de jóvenes discípulos como Alain Badiou, Jean Pouillon, Jacques Rancière y Emilio de Ípola.

3 Traverso, Enzo. *¿Qué fue de los intelectuales?* Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

4 Starcenbaum, Marcelo. “El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de *Pasado y Presente* (1965 – 1983)”. *Izquierdas*. N° 11, 2011.

al circuito académico de circulación de ideas mediante su introducción en programas de estudio de las asignaturas promovida por intelectuales comprometidos.

Durante este período circularon las primeras ediciones castellanas de Louis Althusser configurando un espacio de recepción en revistas político-culturales⁵ de la *nueva izquierda*⁶ en Argentina vinculadas en mayor o menor grado a organizaciones políticas radicalizadas. Consideramos que la circulación de la obra de Althusser se produce en los bordes de los espacios académicos a través de revistas político-culturales introduciéndose lentamente en programas y bibliografías obligatorias de cátedras vinculadas a las ciencias sociales en nuestro país a mediados de los años setenta, proceso de legitimación de saberes en los centros de producción de conocimiento en nuestro país ocluido por la dictadura militar.

Abordaremos la recepción y apropiación intelectual de trabajadores sociales de sudamérica que tenían en la obra de Louis Althusser una referencia teórica central o relevante en la composición de sus textos, cuyos libros y artículos fueron publicados en la Argentina por colectivos editoriales ligados a la profesión entre los años 1969 a 1976. Existe en todos los casos una suerte de corte, ruptura u operación de negación hacia fines de la década del setenta y ochenta en el que se busca -como veremos más adelante- exorcizar del cuerpo de la obra las referencias a Louis Althusser.

Nos proponemos conocer la relación entre la circulación de la obra de Althusser en los trabajadores sociales latinoamericanos con un proceso de radicalización intelectual y político, a fin de comprender la singularidad de las experiencias de lectura en campos problemáticos específicos, las articulaciones de lecturas teóricas efectuadas en esta coyuntura producen combinaciones históricamente situadas pasibles de ser comprendidas recuperando los imperativos políticos, las configuraciones ideológicas⁷, elementos que comportan prácticas que se precisan desentrañar.

5 Nos remitimos al lector al dossier de revistas de la *nueva izquierda* realizado por Adrián Celentano en: <http://historiapolitica.com/dossiers/dossier-nueva-izquierda-intelectual/>

6 Trabajamos sobre una concepción amplia de las prácticas políticas e intelectuales conocidas como 'nueva izquierda', que no se agota en la lucha armada o insurreccional; ver: Tortti, María Cristina. "Protesta social y 'Nueva Izquierda' en la Argentina del Gran Acuerdo Nacional". Alfredo Pucciarelli (ed.). *La primacía de la política: Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*. Buenos Aires, Eudeba, 1999.

7 Karsz, Saül. *Problematicar el trabajo social. Definición, figuras, clínica*. Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 50-51.

El grupo ECRO: políticas editoriales e intervenciones intelectuales

En el año 1964 un grupo de estudiantes y jóvenes docentes del Instituto de Servicio Social del Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social de la Nación fundaban la revista ⁸ *Hoy en el Servicio Social*, en gesto de ruptura generacional y renovación disciplinar que busca intervenir en la coyuntura a partir de la toma posición política ante los temas del desarrollo nacional, la política social y la profesión. El colectivo intelectual construye una apuesta político-profesional para la transformación nacional y latinoamericana del trabajo social con un enfoque modernizante vinculado a los espacios de formación de los grupos operativos de la psicología social de Enrique Pichón-Rivière, José Bleger y la sociología del desarrollo en los años sesenta. La intervención intelectual de los miembros de la revista se produce con un despliegue editorialista del colectivo y la realización de eventos culturales en su local de calle Lavalle, eran frecuentes las presentaciones de libros, seminarios abiertos y las exposiciones previas a las jornadas de investigación nacionales y latinoamericanas.

El grupo editor ECRO desarrolla una política decidida a dar una batalla en el terreno disciplinar aportando títulos de intelectuales latinoamericanos como Manuel Zabala, Hernan Kruse, Alfredo Moffat, Maria A. Gallardo Clark, y los éxitos editoriales de Ezequiel Ander Egg *El mundo que vivimos*, Vicente de Paula Faleiros *Trabajo Social: ideología y método*, o el libro de Norberto Alayon, Juan Barreix y Ethel Cassineri, *ABC del trabajo social latinoamericano*.

En los primeros años setenta el colectivo intelectual radicaliza sus posturas al adoptar un nuevo nombre: *Hoy en el Trabajo Social*, con el objetivo de diferenciarse de la revista *Selecciones del Servicio Social* fundada en el año 1968. La empresa editorial e intelectual asume la sigla ECRO poniendo en primer plano su estilo de trabajo asociado a los grupos operativos de E. Pichón-Rivière, en combinación con las tareas educativas de la profesión a partir del concepto de *conscientización* mediante una temprana recepción de Paulo Freire en una trama de lecturas que involucraba la filosofía de Louis Althusser.

En este sentido, las ideas althusserianas se desarrollaron en tres tópicos en relación al trabajo social, en primer lugar, la crítica a la “neutralidad valorativa” de la intervención social a partir del concepto de ideología, en segundo lugar, la crítica a la “ideología do-

⁸ Sarlo, Beatriz. “Intelectuales y revistas: razones de una práctica”. *Cahiers du CRICCAL*. N° 9-10, 1992, p. 9.

minante” y sus aparatos permitía conocer el funcionamiento de las “estructuras” que se entronca con las lecturas reproductivistas en el campo de la educación, y en tercer lugar, la recepción del concepto de “práctica” abona las intervenciones intelectuales que privilegian un discurso científico y una implicación política como estrategia de aunar el par teoría/práctica.

El tópico de la crítica a la “neutralidad valorativa” se encontraba en escena en el trabajo social a partir de la crisis del desarrollismo argentino y la fragilidad del sistema democrático que promueve una toma de posición política de los profesionales, sin embargo, las lecturas de Althusser introducen el concepto de “ideología” en oposición a “ciencia” para elaborar una crítica eficaz al positivismo⁹ y las tendencias modernizantes y tecnocráticas de la profesión.

El segundo tópico se relaciona con una crítica a la escuela o educación formal que atraviesa las dos orillas del océano atlántico a partir de la noción de “aparatos ideológicos” e “ideología dominante”. En los años setenta el trabajador social Natalio Kisnerman, miembro del Comité de la revista *Selecciones de Servicio Social*, ofrecía una lectura de Althusser en relación a la educación como “aparato ideológico” que retoma en su libro *Servicio Social Pueblo* (Humanitas, 1974), sin embargo, esta referencia al filósofo francés se encuentra en disputa por Ethel Cassineri que realiza una reseña crítica del libro en el cual afirma efectúa un “pegote” de citas de “Althusser, de Levi-Strauss, de Marx y de “Mongo””, acusándolo de “declarativo”¹⁰. La trabajadora social, miembro del colectivo intelectual ECRO, desarrolla una mirada crítica de la educación formal a partir del concepto de “aparato ideológico escolar”¹¹ de Althusser en combinación con lecturas de Freire en relación a estos temas y la conceptualización de la “alienación profesional” compartidas con Juan Barreix.

9 La lectura de Althusser, como veremos en este apartado, proveía de armas teóricas para una crítica al positivismo en el campo intelectual del trabajo social de los años setenta a partir de los escritos de Vicente de Paula Faleiros y Ma. Angélica Gallardo Clark, e incluso, Armando Martínez postula, en la revista *Hoy en el Trabajo Social*, que el trabajo de Louis Althusser formula una “crítica antipositivista”.

10 Ethel Cassineri afirma que Natalio Kisnerman: “Define al S.S. como “práctica teórica revolucionaria”; vuélvase a leer “práctica teórica...”. No creemos que haya un revolucionario auténtico (ni siquiera semi auténtico) que lo pueda aceptar, y menos que menos Althusser que fue quién creó la expresión”, en Cassineri, E.; Vera, R. “Lectura crítica de “Servicio Social-Pueblo” de Natalio Kisnerman”. *Hoy en el Trabajo Social*, N° 28, 1974, 42.

11 Cassineri, Ethel. “A propósito de ese ‘simple’ quehacer llamado educación”. *Hoy en el Trabajo Social*. N° 24, 1972, p. 30. La autora cita una edición semiclandestina titulada “Aparatos ideológicos de Estado”, editada por La oveja negra (Colombia).

En tercer lugar, la noción de “práctica” de Louis Althusser se articula con la necesidad de pensar las ‘prácticas profesionales’ como una ‘práctica teórica’ que pusiese a la ideología en un primer plano para lograr un conocimiento con la finalidad de abordar la dicotomía teoría/práctica. En este sentido, Armando Martínez evoca a Louis Althusser¹² para pensar este par dicotómico en el trabajo social con primacía de la práctica, aunque asociada a la noción de “acción social” con reminiscencias políticas y profesionales que sostienen un planteo moral de la relación entre teoría y práctica.

Los intelectuales del colectivo ECRO ocupan progresivamente espacios de dirección en las carreras de la Universidad Nacional del Nordeste (Misiones) en el año 1970 llevando a cabo un proceso de renovación curricular en sintonía con las ideas del grupo que los desplaza transitoriamente del lugar de producción intelectual. El proceso de “peronización”¹³ de muchos intelectuales que componen el colectivo editorial ECRO fue notable al participar de las intervenciones de las carreras de Trabajo Social en Mendoza con la participación de Juan Barreix y Ezequiel Ander Egg, y la intervención de Marta Cantorna en la Facultad de Derecho de la UBA.

Los números de la revista durante los años 1972-1974 registran estos procesos con la participación de Armando Martínez en la gobernación de Mendoza, los debates en relación a las ideas de Freire y la filosofía de Rodolfo Kusch.

Entre 1975 a 1977 la revista registra una periodicidad extendida, los artículos no abordan el debate profesional y político nacional sino que poseen un fuerte componente latinoamericano, saludando la conformación del CELATS (Centro Latinoamericano de Trabajo Social) en Lima. En estos momentos, una parte importante del colectivo está en marchando hacia el exilio tras el asesinato del asiduo colaborador de la revista en Mendoza Luis Früm, mientras su director Luis Fernández continúa editando la revista hasta la muerte de Enrique Pichón-Rivière en 1977.

12 El autor cita el libro *La filosofía como arma de la revolución* (1968) publicado en los *Cuadernos de Pasado y Presente*, la edición mexicana de *Para leer El Capital* (1968), y en varias oportunidades el libro compilado por Saül Karsz *Lectura de Althusser* (1970), especialmente el capítulo introductorio del autor con énfasis en el apartado dedicado a la relación entre teoría y práctica, y también el capítulo de Jacques Rancière; ver. Martínez, A. “El Trabajo Social como trabajo político. La ‘política social’ en una Escuela de Trabajo Social”. *Hoy en el Trabajo Social*, N° 24, Septiembre de 1972.

13 Barletta, Ana María y Torti, María Cristina. “Desperonización y peronización en la universidad en los comienzos de la partidización de la vida universitaria”. Pedro Krotsch (org.). *La universidad cautiva. Legados, marcas y horizontes*. La Plata, Ediciones Al Margen, 2002.

Brasil-Francia-Chile: la circulación del concepto de ideología en el trabajo social a partir de la obra de Vicente de Paula Faleiros

En esta sección abordaremos el itinerario intelectual de Vicente de Paula Faleiros, su trayectoria profesional y política, los exilios y su producción intelectual durante los años sesenta y primeros setenta. Este trabajador social brasileño nacido en el año 1941 en el Estado de Minas Gerais realizó sus estudios de Servicio Social en la Universidad Ribeirão Preto entre los años 1962-1966.

En el transcurso de sus estudios comienza su activismo político como estudiante universitario en la Juventud Universitaria Católica (JUC) que agrupaba a miles de jóvenes de las casas de estudios católicas brasileñas. La JUC gestaba vínculos con parroquias y comunidades rurales del Estado de Minas Gerais, compuesta por sectores campesinos empobrecidos, que implicaron políticamente a los jóvenes de sectores medios en las filas de la organización *Ação Popular* (Acción Popular), entre ellos a Vicente de Paula Faleiros y Leila Lima Santos.

En el Brasil, AP era una fuerza política que aglutinaba a organizaciones de la Acción Católica, especialmente la JUC, surge en un congreso multitudinario en el año 1962 en la ciudad de Belo Horizonte. El componente universitario era predominante en los primeros años de la AP sobre todo en el Estado de Minas Gerais¹⁴, entre ellos se encontraba Herbert José de Souza (*Betinho*), iniciando un proceso de radicalización política mediante nuevas recepciones intelectuales¹⁵ en un clima político de resistencia a la dictadura, y la necesidad proclamada de insertarse en las masas rurales en vinculación al mismo tiempo con el movimiento obrero en el ABC paulista en los años de las revueltas de 1968.

Vicente de Paula Faleiros ocupa lugares de dirección de AP en el año 1968-1970, donde las revueltas estudiantiles y obreras contra la dictadura militar en Río de Janeiro, la llamada *Passeata dos cem mil*, determinan un viaje de regreso desde Francia, aunque debe exiliarse nuevamente ante

14 Ridenti, Marcelo. "Ação Popular: cristianismo e marxismo" en Reis Filho, Daniel Aarão e Marcelo Ridenti (orgs.). *História do marxismo no Brasil*, v.5. *Partidos e organizações dos anos 20 aos 60*, ed. UNICAMP, Campinas, 2002, p. 213 - 282.

15 Según Ridenti se produce una articulación de lecturas que aparecen en los debates y posiciones políticas de AP: "A adesão ao maoísmo, por intermédio de Althusser -comum a alguns grupos de origem católica na América Latina- parecia resolver o problema ao optar pela suposta cientificidade do materialismo marxista, como negação da ideologia do idealismo cristão, que até recentemente ainda sobrevivera na AP, mesclado com um historicismo marxista supostamente pequeno-burguês, cuja superação também era almejada", ídem.

la represión que se extendió en los meses siguientes tras el Acta Institucional 5 de la dictadura brasileña.

En el año 1966 recibe una beca para desarrollar sus estudios de posgrado en París, Faleiros toma los cursos en la *École Pratique de Hautes Etudes* en momentos en los cuales el pensamiento de Althusser gozaba de gran prestigio, allí compartió experiencias con otra trabajadora social brasileña, Leila Lima Santos¹⁶. Asiste a los seminarios que impartía el mexicano Manuel Castells que junto al argentino Emilio de Ípola¹⁷ se convirtieron en fervientes althusserianos divulgadores de su pensamiento en América Latina.

Entre los años 1970 y 1974, se inserta como profesor, investigador y jefe de departamento de la Escuela de Servicio Social de la Universidad Católica de Valparaíso, en la cual comienza su producción científica de forma sistemática a través de presentaciones a congreso, foros y jornadas nacionales e internacionales sobre temas relacionados a la ideología, la ciencia y la práctica del Servicio Social.

Los artículos académicos de Faleiros escritos hasta el año 1972 fueron compilados en un libro titulado *Trabajo Social: ideología y método*, cuya publicación estuvo a cargo de la editorial argentina ECRÓ debido a los viajes e intercambios establecidos entre los intelectuales argentinos y chilenos en el trabajo social. El libro se divulga por canales periféricos a los espacios académicos a través de la publicación de un capítulo en la revista *Hoy en el Trabajo Social* en su número 23 del año 1972, en el cual se editan otras tres colaboraciones de trabajadores sociales chilenos de la Universidad de Valparaíso¹⁸. La implicación de la revista con el gobierno socialista y el trabajo social en el país trasandino jugaron un rol de promoción del libro, e incluso los recuadros que propagandizan la edición del libro eran constantes en el cuerpo de la revista

En la presentación del libro el autor se advierte del carácter compilatorio del libro, en el cual realiza un llamado a colocar la profesión

16 En otro artículo hemos trabajado la recepción del pensamiento de Althusser en Leila Lima Santos junto a la recepción intelectual de Gramsci y Lukács entre los trabajadores sociales brasileños, Arrúa, Néstor. “Dos itinerarios intelectuales en el Trabajo Social brasileño durante los años sesenta/ setenta”. *Los trabajos y los días*, FTS/UNLP, Año 3, N° 3, 2012.

17 Puede observarse en la circulación del material mimeografiado del libro de Emilio de Ípola y Manuel Castells *Epistemología y Ciencias Sociales*, citado por Santos, Lima Leila y Rodríguez, Roberto. “Metodologismo: estallido de una época”. *Acción Crítica*, N° 2, CELATS, 1977, p. 37.

18 Faleiros, Vicente de Paula. “Positivismo y dialéctica en el trabajo social”. *Hoy en el Trabajo Social*. Buenos Aires, N° 23, Marzo 1972.

a favor de la nueva correlación de fuerzas en el continente, cuya tarea se expresa en el desarrollo científico del Servicio Social:

*La modificación total del Servicio Social es una exigencia de la realidad misma, en la cual no se puede concebir la 'neutralidad'. El Trabajo Social necesita ponerse realmente al servicio de los intereses de la clase trabajadora para, desde esta perspectiva, colaborar en la transformación social de acuerdo a un proyecto racional. Es decir, que refleje la realidad, que sea la realidad concreta pensada*¹⁹

En este breve párrafo se evidencian debates en boga durante los años sesenta sobre la denominación de la disciplina, ya que, en América Latina el término “asistente social” remitía al carácter asistencialista de la profesión, a la filantropía y las primeras formas estatales de ayuda social. Sin embargo, en Norteamérica la denominación de Social Work se mantenía desde el nacimiento de la profesión hasta nuestros días criticada desde una perspectiva radical en los años setenta por los *Community Workers*. Los sentidos alrededor de la denominación de la traducción literal de la tradición norteamericana (preponderante en nuestro país) en los años sesenta giraban en torno a una vinculación política y teórica de los profesionales con la clase trabajadora.

El mandato de transformación social y la deseada vinculación con los sectores populares eran parte necesaria de una nueva definición del “Trabajo Social”²⁰, donde lo político sobredeterminaba el trabajo científico, profesional e incluso las prácticas sociales, morales y religiosas.

En el capítulo dos, con el título “Ideología y Trabajo Social”, Faleiros desarrolla una crítica al trabajo social que considera “tradicional” por estar centrado en las ideas de ajuste o adaptación social en los marcos metodológicos de Casos (individual), Grupos y Comunidad mediante el análisis de los congresos de Servicio Social desde 1945 hasta 1980. Faleiros delimita tres tipos de ideologías que actúan sobre la profesión: la ideología liberal, la desarrollista y la revolucionaria.

Dentro de los marcos metodológicos del Servicio Social, el autor comienza con la ideología liberal, en la cual el autor critica el “humanismo”²¹ expresado en el Congreso Panamericano de Trabajo Social realizado en Chile (1945), y la idea de “bienestar” como ausencia de necesidades y de satisfacción completa. La ideología desarrollista

19 Faleiros, Vicente de Paula. *Trabajo Social: Ideología y método*. Buenos Aires, ECRO, 1972, p. 8.

20 En el prefacio a la edición brasileña del libro de Vicente de Paula Faleiros en la edición de 1982, el autor señala las disputas por la denominación de la profesión.

21 “El humanismo abstracto del Trabajo Social se constituye en un sujeto empírico capaz de progreso constante por el propio esfuerzo” en Faleiros, Vicente de Paula. *op. cit.*, p. 36.

centrada en el concepto de “desarrollo” de las sociedades, divididas en grupos y comunidades aportaba la idea de la graduación en los cambios socioculturales y la diagramación de programas sociales sobre las comunidades. La ideología revolucionaria se relaciona a la lucha de clases en un plano político, según el autor, mientras que en el plano científico se expresa a través del Materialismo Histórico como cuadro referencial teórico de una nueva perspectiva ²².

El autor pone de relieve el contexto de la victoria de la Unidad Popular en 1970 para mostrar que el proyecto de la Escuela de Trabajo Social de Valparaíso lleva adelante una nueva perspectiva en “alianza con las clases y capas subalternas”²³, siendo las tareas proclamadas de dicho enfoque *concientizar* a las comunidades de su carácter subordinado en la sociedad.

El concepto de ideología que Faleiros desarrolla en este capítulo se basa en citas y alusiones a la obra de Althusser, principalmente a una obra publicada en castellano por Pasado y Presente, *La filosofía como arma de revolución*, incorporando en el año 1974 el artículo “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, que al instante de escritura el autor brasileño no contaba, ya que su libro fue editado en el año 1972. Las referencias provienen del artículo “Práctica teórica y lucha ideológica”, que fuera anteriormente editado en el año 1966 por *Casa de las Américas* (La Habana, Cuba) bajo otro título, allí Althusser desarrolla las principales tesis sobre el hombre como “animal ideológico”, de la ideología como representaciones misticadas y deformantes de la realidad, del proceso de “ilusión/alusión” y de “reconocimiento/desconocimiento”. En este texto, Althusser presenta una serie de tareas políticas a partir del desarrollo de la “lucha ideológica” en los sectores populares (en un plano ideológico), y la “formación teórica” y la práctica teórica en la ciencia.

Aunque el concepto de ideología en Faleiros acentúa el carácter de garante de la “cohesión social”, el autor enfatiza debe ser entendida en la lucha de clases en donde el Trabajo Social debe vincularse a esas luchas políticas e ideológicas. El trabajador social brasileño afirma que:

Dice Althusser que ‘la ideología aparece así como una cierta representación del mundo, que liga a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí, en la división de sus tareas y la igualdad o la desigualdad de su suerte’. Según este mismo autor la ideología está vinculada al conocimiento por una parte y a la sociedad por otra [...] El trabajo social se ha caracterizado por ser una práctica espontánea, sin plantearse, sino muy recientemente,

22 *Ibid.*, p. 41.

23 *Id.*

*la relación entre ideología y ciencia, entre la teoría y la práctica. Así es que la práctica del trabajo social se limitó a ser eminentemente ideológica. La elaboración intelectual de este trabajo es la 'sistematización' de su ideología*²⁴

El autor despliega las tesis del texto de Althusser con respecto a la ideología, sin embargo, la cita de un extracto del texto puede dar lugar a una lectura “idealista” de Althusser debido a las referencias a la ideología como “concepción del mundo”, meramente en el plano consciente de los hombres. Aludiendo posteriormente a las manifestaciones de la ideología en las diversas “regiones ideológicas”: filosofía, religión, moral, etc., lo cual, queda enigmático el uso del concepto de ideología sin desarrollar el mecanismo de reconocimiento/desconocimiento explicado en el texto de Althusser, pero ausente en Faleiros.

En la edición castellana de 1982, el libro de Faleiros es una traducción realizada por Leila Lima Santos a la edición brasileña, cuyo título *Metodología e ideología del trabajo social*, amplía y corrige varias partes del libro editado en 1972 manteniendo la organización anterior. Observamos que en el mismo capítulo se reformula el apartado dedicado a la definición de ideología²⁵, incluyendo una gran cantidad de referencias a Nicos Poulantzas, Christine Buci-Glucksman, José A. Guilhon Albuquerque²⁶, Ernesto Laclau y Eliseo Verón.

Las figuras centrales para la “reactivación de una problemática” en referencia al pensamiento sobre la superestructura en el marxismo son, según Faleiros: Gramsci, Poulantzas y Althusser. Se observa una reescritura del apartado a la luz de la edición castellana del artículo “Ideología y aparatos ideológicos del estado” incluido en *La filosofía como arma de la revolución* editado por *Pasado y Presente*, la lectura de Poulantzas en su idioma original, y la edición brasileña del clásico libro de Buci-Glucksman²⁷.

24 Faleiros, Vicente de Paula. op.cit., pp. 32-33. La cita es textual del artículo de Althusser que hicieramos referencia arriba. Puede leerse en: Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI, 22ª edición, 1999, p. 50.

25 El apartado se titula “Consideraciones de carácter teórico sobre el concepto de ideología” en ambas ediciones. Aunque, el título del capítulo cambia a “Ideologías del Trabajo Social”.

26 Historiador brasileño considerado una figura destacada en la recepción de Althusser en Brasil por Décio Saes. “O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira”. João Quartim de Moraes (org.). *História do marxismo no Brasil*, v. III, Unicamp Campinas.

27 Poulantzas, Nikos. *Pouvoir politique et classes sociales*. París, Maspero, 1972; Buci-Glucksman, Christine. *Gramsci e o Estado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980; Althusser, Louis. *Positions* (1964- 1975). París, Maspero, 1976; Gramsci, Antonio. *Introdução a filosofia da práxis*. Lisboa, Antídoto, 1978.

En esta edición la reelaboración de la recepción de Althusser se presenta vinculada a la temática del poder y la autonomía relativa de lo político a través de Poulantzas, que cumple la función de guía en el pensamiento de Gramsci. Los tópicos de la función de la ideología de reconocimiento/desconocimiento en los sujetos en la “sociedad”, la interpelación de los individuos en tanto sujetos, la función de ilusión/alusión de la realidad, están presentes en relación a una definición que se basa en el elemento “imaginario” de la ideología:

*La práctica del trabajo social interpela como sujetos, en forma aislada de la clase, a los individuos y grupos específicos, definiendo sus funciones y papeles en las relaciones inmediatas entre sujetos que evidencian problemas de desajuste*²⁸

El autor señala que la interpelación de los individuos como “caso”, “grupo” o “comunidad” caracteriza una práctica ideológica que produce el efecto de reconocimiento/desconocimiento de las relaciones sociales²⁹. Al interpelar a los sujetos “en forma aislada de la clase” está poniendo en juego una cuestión política con respecto al posicionamiento del profesional en la lucha de clases, en desmedro de los métodos consagrados por la disciplina.

El centro de las preocupaciones parece estar centrado en la “lucha ideológica” que el profesional debe realizar en el marco de la lucha de clases que le toca vivir; el papel del profesional y el político se muestran con límites difusos debido a que la disputa contra la ideología desarrollista se expresa a través de un trabajo comunicacional/concientizador sobre las clases dominadas en pos de una ideología revolucionaria. Si fracasa o es derrotado ese proceso “concientizador”, el proyecto de transformación profesional correría la misma suerte.

Se postula la necesidad de un método científico para “superar” los métodos de caso, grupo y comunidad al proponer *la sistematización del trabajo social*. La postulación de la sistematización de la práctica profesional parte de la “realidad” asimilada a la noción de “concreto real”, debiendo pasar por dos planos de elaboración, el ‘plano de análisis’ y el ‘plano de comunicación social’, transformándose así en “conocimiento”, y vuelve sobre el plano de análisis hasta llegar a la realidad como “concreto real (complejo)”. Sin dudas, el trabajador social brasileño ha compuesto una metodología profesional e investigativa científica del trabajo social de manera unificada, en donde el profesional construye conocimiento en

28 Faleiros, Vicente de Paula. *Metodología e ideología del trabajo social*. Buenos Aires, Humanitas, 4^o edición 1984, p. 32.

29 *Ibid.*, p. 32.

el ejercicio de su profesión. Al mismo tiempo realiza una mixtura entre los postulados teóricos de Marx³⁰, Althusser, la pedagogía de Freire y las teorías comunicacionales. Este método debía servir a los procesos de liberación³¹ frente a la ideología de las clases dominantes, pero también “busca la superación del subjetivismo, del espontaneísmo y del iluminismo particularista”³² en el trabajo social.

Estos postulados aumentan las posibilidades de desarrollo científico y jerarquizan el trabajo del profesional, aunque se deposita en él una enorme presión cuyas variables no dependen directamente de su labor política, profesional y científica. En este sentido, el contexto histórico de la producción escrita de Faleiros se presenta dentro de la obra, las *urgencias* políticas, la necesidad de nuevos métodos y conocimientos para un nuevo tipo de Estado eran las tareas ineludibles del momento. En segundo término, persiste el malentendido de asociar la noción de “concreto real” con la “realidad”, diferenciadas en Althusser, donde lo real no se agota a su representación en el pensamiento. En cierta forma, Faleiros se encuentra preso de la problemática de *consciencia* y la *alienación* debido a que precisa introducir la perspectiva de “concientización” a través de la comunicación participativa y la pedagogía de la liberación en boga en América Latina debido a la difusión de la obra de Paulo Freire. Por lo que, el conocimiento debe situarse en el lugar de la “revelación” de la *realidad opresiva* de los sectores populares:

*La tarea de sistematización tiende a traducir en el plano analítico, la complejidad, la riqueza, las múltiples determinaciones de la realidad. Este proceso no es lineal, depende de la evolución de la aprehensión sensible de lo real hasta su revelación en conceptos y juicios*³³

Este proceso en tres planos (*realidad, análisis y comunicación social*) se presenta como una *abstracción*, se parte de la realidad hacia el conocimiento, más luego, el camino de retorno se caracteriza por una labor

30 Vicente de Paula Faleiros hace referencias al libro *Introducción a la crítica de la economía política* de 1957, libro señalado por Althusser donde se encuentran las propuestas metodológicas de ruptura con la tradición hegeliana.

31 “El Servicio Social o Trabajo Social alternativo se define en relación una *contribución* al proceso de liberación que implica una transformación del sistema de dominación y construcción de un proyecto racional de esa misma transformación. Este proyecto surge de las propias luchas sociales y a partir de la propia organización de esas luchas se torna menos espontáneo, menos voluntarista, menos místico y mistificador” en Faleiros, Vicente de Paula. op.cit., p. 77.

32 *Ibid.*, p. 80.

33 *Ibid.*, p. 82.

comunicacional y operativa en las prácticas de los profesionales y la población del nuevo conocimiento³⁴.

Las búsquedas de nuevos principios teóricos estaba unida a una política de transformación radical de la sociedad en curso, en las cuales, los trabajadores sociales no eran una tabla rasa. Por lo que, la recepción de Althusser se *entronca* a otras lecturas previas y contemporáneas que dan cuenta parcialmente de este momento específico. Este proceso de recepción está marcado la disputa con vertientes desarrollistas y modernizantes de la profesión, donde se les opone un conjunto de teorías y conceptos marxistas, radicales y referentes disciplinares en boga (psicología social, antropología estructural). Sin embargo, existía una contradicción que atravesaba la profesión en las principales urbes de América Latina: se presentaba una cuestión política ante la intervención profesional en las “villas de emergencia”, “favelas” o “callampas”, que se encontraban en efervescencia política durante los años setent, donde el lugar del trabajador social en este contexto se ponía en tela de juicio.

De esta manera, surge la indagación de gran cantidad de trabajadores sociales por el concepto de “práctica”, ligado a la acción política debido a la *sobredeterminación* política del proceso de recepción. La principal referencia para definir las “prácticas” es la cita y lectura de Mao Tsé Tung, especialmente la relación entre sujeto-objeto³⁵. En este concepto, Faleiros encuentra la forma de criticar las teorías de conocimiento al mismo tiempo que las perspectivas del trabajo social que han hecho foco en el sujeto (perspectiva psicologista/orientación social) o en el objeto, en tanto se considera a los “usuarios” como objetos de la intervención (perspectiva asistencialista/tecnocrática/sociologista). Para el autor el concepto de práctica unifica ambos términos de las teorías del conocimiento en un plano subjetivo o político a partir de la adopción de la ideología revolucionaria, y en un plano objetivo o científico en la adopción del materialismo histórico.

34 “Es con las problemáticas de *las clases populares* que trabajan los profesionales del área social. No son problemáticas en general. En ellas se esconden los procesos generales cuya abstracción consiste en el “descubrimiento” de los nexos allí existentes con sus formas generales de desarrollo en el modo de producción capitalista”, *Ibid.*, pp. 83-84. El destacado es del autor.

35 “Es en la práctica social que se da la relación entre sujeto-objeto. La práctica es la transformación de un objeto en un producto determinado por una actividad. Esto es, la puesta en marcha de una actividad para realizar un producto a partir de una situación dada y de un proyecto”, Faleiros, Vicente de Paula. *Metodología e ideología del trabajo social*. op.cit., p. 55.

La preocupación por el método científico en María Angélica Gallardo Clark

La obra de la trabajadora social radicada en Chile en los años setenta, María Angélica Gallardo Clark, se publica a través de la editorial ECRO en Argentina con el título *La praxis del trabajo social en una dirección científica*, en el año 1973 en la colección “Temas del Trabajo Social”.

En la introducción del libro la autora ya nos advierte de sus objetivos: proveer al trabajo social de una práctica científica, combatir a la teoría funcionalista, y el encuentro de la profesión con su especificidad. La obra de Althusser se conecta en ciertos puntos nodales del pensamiento de Gallardo Clark, con respecto a la práctica, la lucha entre ideología/ciencia y el materialismo dialéctico, aunque, como ya hemos advertido la lectura de Althusser se introduce en una trama de lecturas y experiencias previas y contemporáneas en las cuales la recepción de Althusser se entronca. En el caso de Gallardo Clark, las proposiciones del materialismo dialéctico e histórico provienen de lecturas de manuales soviéticos, o de Georges Politzer sumado a una formación epistemológica basada en los ampliamente difundidos libros de Mario Bunge sobre la ciencia.

La lucha entre ciencia e ideología se encarna en Gallardo Clark en una doble lucha, por un lado, de denuncia del funcionalismo como ideología mantenedora del sistema de dominación y el control social³⁶, y por otro, el desarrollo de una metodología científica para el trabajo social basada en el materialismo dialéctico. Esta lucha ocupa los dos primeros capítulos del libro que luego naufraga en transcripciones de otros libros e informes.

La crítica al funcionalismo está centrada en el concepto de adaptación o ajuste del hombre al medio social que estaba presente en las teorías biológicas sumado a las ideas de desarrollo comunitario sustentadas sobre la noción de autorregulación para el desarrollo social de las comunidades “atrasadas”, de esta forma, Gallardo Clark destaca la influencia de la teoría funcionalista en el trabajo social:

Ella impregnó todo su cuerpo teórico-práctico, sus objetivos (adaptadores a la realidad), sus principios, sus métodos, su hacer profesional. Bajo su alero, la praxis del trabajo social, no pasa de ser sino una praxis ideológica, empirista y mecanicista. Asida por los trabajadores sociales norteamericanos, fieles seguidores de Parsons, instaurándose en el IFS Latinoamericano, en donde logra su consagración y cultivo³⁷

36 Gallardo Clark, María Angélica. *La praxis del trabajo social en una dirección científica*. Buenos Aires, ECRO, 2º edición 1974, p. 17.

37 *Id.* El destacado es de la autora. Gallardo Clark desarrolla estas críticas en el apartado “El análisis funcional como ideología en el trabajo social”.

La denuncia del funcionalismo como ideología del “orden y la armonía” es contrapuesta por la autora con el “Materialismo Dialéctico” y el “Materialismo Histórico”, en base a la lectura de Althusser, Politzer, y teóricos soviéticos (Konstantinov) con el objetivo de oponer una teoría “del conflicto social, que no evade justamente el conflicto que se ocasiona en la sociedad”³⁸. En el apartado “El materialismo en cuanto teoría” la autora nos remite directamente a Althusser a través del texto “Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico” publicado por Pasado y Presente en 1969³⁹ tomando el aspecto de separación entre el materialismo dialéctico e histórico, aunque se centra posteriormente en el pensamiento del materialismo en tanto estudio de la “materia”, que termina en las citas a Konstantinov, y en la formulación de leyes de la dialéctica elaboradas por el manual de Georges Politzer⁴⁰. Como vemos, estamos frente a una operación intelectual que busca generar un *efecto de cientificidad* sobre una práctica profesional, a partir del *ensamble* de lecturas de textos señalados como manuales de formación marxista del movimiento comunista internacional junto con la obra de Louis Althusser en franca disputa con estas perspectivas.

El objetivo de Gallardo Clark es enlazar la práctica con el conocimiento (teórico) que la misma procura⁴¹, dado que la fuente de especificidad en el trabajo social, según la autora, está dada por la práctica profesional. La propuesta fue anunciada en la *Introducción*, el trabajo social busca “elaborar teoría para su acción surgida a raíz de su propia práctica social, en su enfrentamiento metódico y persistente con la realidad”⁴².

Más adelante, la autora refiere al concepto de práctica de la siguiente manera:

La práctica social (en el sentido de Althusser) sería justamente la fuente de estos conocimientos. En otras palabras, se llegaría a un conocimiento sensorial, gracias a la Práctica Social; y luego se llegaría a un conocimiento racional o abstracto, gracias también a esa Práctica Social. Dicho de otro modo, ella cons-

38 *Ibid.*, p. 23. El título del capítulo es “El Materialismo Histórico y Dialéctico y Trabajo Social”.

39 Althusser, Louis y Badiou, Alain. *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 8, 1969.

40 La autora cita las leyes de la contradicción o de negación de la negación, ley de cambio dialéctico, ley de encadenamiento de los procesos, ley de transformación de la cantidad en calidad o ley del progreso por saltos.

41 Gallardo Clark, María Angélica. *op.cit.*, p. 32.

42 *Ibid.*, p. 5. El destacado es de la autora.

*tituiría el punto de partida y retorno de todo conocimiento y acción ulteriores*⁴³

Con respecto al concepto de práctica de Althusser vemos cómo se asocia a una etapa “sensitiva o sensorial” del conocimiento en “teorías del conocimiento” o epistemologías que circulaban profusamente en la época. Consideramos que la recepción de Althusser nos remite a cuestiones atinentes a la formación académica de los profesiones en ese momento, en la búsqueda de proveer un marco epistémico a los escritos con las urgencias políticas del momento.

En la producción de conceptos se produce lo que Althusser llama una “operación de abstracción”⁴⁴, cuyo *retorno* a la etapa de la “realidad” (tras el procedimiento de abstracción) se encuentra confusamente expresado en las lecturas como “reproducción” (Faleiros) o “exposición” (Gallardo Clark).

Finalmente abordaremos la temática de las técnicas en Servicio Social, ya que se despliega una crítica en Gallardo Clark a las técnicas en boga de la sociología funcionalista, la psicología social y la psicología de la gestalt para el trabajo en las comunidades con el objetivo de abordar las problemáticas sociales mediante la aplicación de técnicas grupales de fortalecimiento de los lazos familiares, grupales y comunitarios. Las perspectivas radicales del Trabajo Social criticaron duramente la *orientación* ideológica de dichas técnicas, como se observa en el caso de Gallardo Clark, donde afirma que:

*La aplicación y/o utilización de una técnica dada, indudablemente no es neutra, sino que es ideológica, ya que está de hecho orientada por la ideología de quién la aplica y/o la utiliza. Sabemos que todo actuar del hombre es un actuar ideológico, lo que es independiente de su voluntad. Pero en cambio, es neutra la técnica en sus contenidos. El contenido, relativo al ‘cómo’ va a servir (en cualquier lugar o espacio en que nos encontremos), para el asunto específico para el que fue creado*⁴⁵

Entonces, una técnica es ideológica debido al sujeto que la aplica, siguiendo sus tesis, si “todo actuar del hombre es un actuar ideológico”, no existe posibilidad de una técnica *neutra* puesto que es ejecutada por seres humanos. Sin embargo, afirma Gallardo Clark, la técnica por sí misma es neutral⁴⁶, lo cual desplaza la problemática hacia el plano de la

43 *Ibid.*, p. 47.

44 Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, p. 158

45 Gallardo Clark, María Angélica. *op.cit.*, p. 40.

46 Althusser plantea algo radicalmente distinto al afirmar que entre técnica y conocimiento se juega una relación exterior, distinta a la relación interior entre ciencia y conocimiento; ver Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 25° edición 2010, p. 140.

lucha ideológica. La autora sostiene que descartar las técnicas por su *uso* ideológico por parte de profesionales desarrollistas o liberales constituye una “ceguera intelectual”, ya que deben ser puestas “al servicio de las clases dominadas”⁴⁷. En este punto, se juega un argumento político-ideológico antes que científico, e incluso un debate en aquellos años alrededor de la adopción o no de los métodos de acción comunitarios de la sociología funcionalista y la psicología social. La propuesta de la autora, claramente, es otorgar un sentido ideológico *radicalizado* a las técnicas y métodos a fin de saldar los debates en ese punto.

Del compromiso al escepticismo: Teresa Porzecanski

En esta sección abordaremos el itinerario intelectual de la trabajadora social y antropóloga uruguaya Teresa Porzecanski entre los años 1972 a 1975, trabajaremos sobre sus libros editados y artículos publicados referidos al campo del trabajo social que circularon por nuestro país a través de la editorial Humanitas, dirigida por Aníbal Villaverde, y la revista especializada *Selecciones del Servicio Social* dirigida por Sela Sierra de la misma casa editorial.

Realizaremos un recorrido de la obra a fin de dar cuenta de la recepción de las ideas althusserianas en el pensamiento de la trabajadora social uruguaya, e incluso, a través de los cambios en la reedición de una misma obra para dar cuenta de las operaciones de lectura.

El punto más sobresaliente de la relación de la obra de Porzecanski con las ideas althusserianas se presenta alrededor del concepto de práctica en un temprano artículo⁴⁸ publicado por la revista *Selecciones del Servicio Social*, donde desarrolla la noción de práctica social y práctica teórica en un entramado de lecturas complejo que es preciso desentrañar para conocer el alcance exacto de las ideas althusserianas en su obra.

En este artículo, la autora se pregunta por la teoría y la metodología del trabajo social y las ciencias sociales dedicando la mitad del trabajo a una indagación epistemológica a través de autores como Robert Merton, Mario Bunge, Karl Popper y finalmente Kedrov y Spirkin, con la finalidad de precisar la íntima relación entre teoría y práctica, mediados en este punto, por la relación sujeto-objeto que estas teorías desarrollan. O sea, en el punto en el cual la autora desarrolla el concepto de práctica éste se encontraba bajo un manto de sentidos alrededor de la pregunta por la teoría (conocimiento) y su práctica o aplicación (por ello la insistencia en la verificabilidad, falsabilidad, veracidad del conocimiento).

47 *Id.*

48 Porzecanski, Teresa. “La práctica social como fuente de teoría”. *Selecciones del Servicio Social*. Buenos Aires, N° 17, 1972.

La autora llega a una primera conclusión, central en el artículo, en la cual plantea que al “relacionar *criterio de verdad con realidad, a través de la praxis*, el materialismo plantea el *conocimiento como acción transformadora, y a esta como fuente de conocimiento*”⁴⁹. La operación de Porzecanski en ligar la preocupación por la teoría y la cientificidad del trabajo social al terreno de la práctica con un sentido político (como acción transformadora), pero también con un sentido teórico que prima sobre el primero (como fuente de conocimiento).

Llegados a este instante, la autora cita a Louis Althusser⁵⁰ para definir el concepto de *práctica social*, en la cual relaciona *práctica* con *transformación* de la realidad y la naturaleza, aunque aparece una desconexión entre el concepto de práctica y el concepto de ideología. La inclusión de una cita de Guy Besse⁵¹, adversario político-intelectual de Louis Althusser en el seno del PCF, de un difundido texto entre los trabajadores sociales refuerza el carácter de transformación de la realidad y la naturaleza en el sentido de *praxis*.

El siguiente apartado titulado *Práctica teórica* está basado en el mismo texto citado de Althusser en referencia a la práctica teórica como productora de conocimientos, que le permite a Porzecanski plantear nuevamente la unidad entre la teoría y la práctica, y la unidad entre teoría y metodología. La preocupación por la desconexión de la metodología con la teoría se presenta debido a que el proceso de modernización del *Trabajo Social* en los años cincuenta presentaron a la disciplina como un conjunto de técnicas de adaptación y bienestar social de los individuos y comunidades. Dichas técnicas aparecían disociadas de las teorías que le dieron origen, cuyo nexo entre técnica (caso, grupo, comunidad) y teoría (funcionalista) era el primer paso para la *superación* de la misma. El dilema sobre qué teorías debían superar los postulados funcionalistas abrieron las puertas de entrada a intelectuales críticos de la sociedad capitalista en los años sesenta-setenta, entre ellos, Louis Althusser. A su vez, la querrela por la teoría era un *síntoma* de la ineludible pregunta por la definición

49 *Ibid.*, p. 9. El destacado es de la autora. El apartado concluye con una cita de Mao Tsé Tung de su texto “Acerca de la práctica”: “La verdad de una noción o de una teoría no se determina por una apreciación subjetiva sino por los resultados de la práctica social objetiva”.

50 El apartado “Práctica social” inicia con la siguiente cita de *La revolución teórica de Marx*: “Por práctica en general entenderemos todo proceso de transformación de una materia prima dada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado utilizando medios determinados”.

51 Besse, Guy. *Práctica social y teoría marxista del conocimiento*. Buenos Aires, ed. Proteo, 1966.

del Trabajo Social ⁵² que emergía ante el retemblar de las certidumbres tecnocráticas.

En la *Conclusión* del artículo queda explícita la búsqueda de nuevas teorizaciones sobre la práctica, en donde la filosofía de Louis Althusser se articula en el pensamiento de la práctica teórica del trabajador social: “Para que el trabajo social pueda identificarse en algún sentido con el método dialéctico es importante que sea concebido como un aspecto de la praxis social [...] Sin embargo, esto no es suficiente ya que metodológicamente fracasaría al no utilizar la teorización propia de las experiencias vivenciales en relación a los problemas que pretende solucionar (práctica teórica)” ⁵³.

En su libro *Lógica y relato en Trabajo Social* de 1974 desarrolla ampliamente lo escrito en el artículo de 1972 tomando al mismo como guía y apoyo constante en la estructura del libro, donde incluso es reproducido en el apéndice. Podríamos decir que esta obra realiza una defensa y revalorización de las ideas althusserianas en el Trabajo Social, ya que en el primer capítulo “Método y lógica”, la autora señala que:

a la luz de los estudios althusserianos, el materialismo dialéctico cobra nuevo vigor: ser considerado como método de conocimiento científico, ser propuesto para utilizarse en las ciencias sociales y con ello, que éstas adquieran una nueva finalidad ideológica ⁵⁴

Posteriormente inicia una encendida defensa de las tesis althusserianas a partir de las críticas realizadas por Javier Sasso ⁵⁵ reproducidas en el texto, la cual rebate los ataques acusando a Sasso de sostener una lógica formal en una dimensión estática del análisis científico, en contraposición a una lógica concreta basada en la transformación de la realidad. Porzecanski culmina la defensa sosteniendo que “la interpretación althusseriana lleva al materialismo dialéctico a método de conocimiento científico, del que surge una lógica nueva, relativa y concreta” ⁵⁶. La trabajadora social uruguaya desarrolla dos lógicas del conocimiento, la *formal* y la *concreta*, la segunda determinada por el materialismo dialéctico se conforma a partir de la lectura de Henri Lefebvre ⁵⁷, Georges Politzer (y sus leyes de la dialéctica) y un conjunto de postulados materialistas de la

52 Karsz, S. op.cit., 2007, p. 22.

53 Porzecanski, Teresa. op. cit., p. 16.

54 Porzecanski, Teresa. *Lógica y relato en Trabajo Social*. Buenos Aires, Humanitas, 1974, p. 12.

55 Sasso, Javier. *La fundamentación de la ciencia según Althusser*. Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria, 1970.

56 Porzecanski, Teresa. *Lógica y relato en Trabajo Social*. Buenos Aires, Humanitas, 1974, p. 16.

57 Lefebvre, Henri. *Lógica formal y lógica dialéctica*. Madrid, Siglo XXI, 1970.

ciencia de teóricos soviéticos. En este marco, Porzecanski diferencia las lógicas citando a Vicente de Paula Faleiros al separar dos contrapuestas, la *formal* y la *concreta*, análisis similar al realizado por Faleiros al separar la lógica de dominación y la lógica de liberación.

Cuando desarrolla el método dialéctico en la intervención profesional (capítulo dos) se manifiesta el problema de la *especificidad* del conocimiento del Trabajo Social, que Porzecanski responde separando el ejercicio profesional de la actividad de investigación del trabajador social, sin embargo, expresa un “conocimiento *para* la intervención en un universo próximo”⁵⁸. Por lo tanto, la separación entre profesión e investigación nuevamente se torna imprecisa, *a posteriori*, afirma que “tiene validez científica todo lo que demuestre la operatividad profesional”, o sea, que en lo disciplinar el Trabajo Social es una demanda de la profesión, e incluso, sostiene que la “operatividad profesional” es la “esencia y la existencia de la profesión”⁵⁹.

Para dar cuenta de la “operatividad profesional”, Porzecanski recurre a la idea de analizar y desarrollar el *relato* en el trabajo social desde una perspectiva “dialéctica”, en la cual el relato permite unir la teoría (dialéctica) con la práctica profesional, y garantiza el conocimiento de la situación del trabajo social, e incluso permite “CREAR TEORÍA ESPECÍFICA del Servicio Social”⁶⁰.

Esta interesante propuesta de Porzecanski estaba emparentada a la idea de práctica teórica de Althusser, ya que:

*El relato es ciertamente el punto de comienzo del conocimiento de esa realidad, porque sintetiza el proceso de práctica teórica que describiéramos con Althusser, aquella infinita confluencia de la acción profesional y el pensamiento analítico (interpretación científica) sobre esa misma acción y su congruencia final: el conocimiento científico*⁶¹

Este interesante punto de partida del pensamiento de las prácticas de los trabajadores sociales, y la incesante búsqueda de la especificidad, no continuó en la obra de Porzecanski a través de las referencias teóricas vistas hasta el momento, observándose un corte en su pensamiento *a posteriori*. Para evidenciar dicho corte avanzaremos en un análisis de dos ediciones de una obra realizadas en momentos distintos en la producción de Teresa Porzecanski. Marcaremos tentativamente sólo algunos ejes comparativos que nos interesan para pensar la articulación

58 Porzecanski, Teresa. *Lógica y relato en Trabajo Social*. Buenos Aires, Humanitas, 1974, p. 32. El destacado es de la autora.

59 *Ibid.*, p. 33.

60 *Ibid.*, p. 60. Las mayúsculas son de la autora.

61 *Ibid.*, p. 59.

de lecturas de las ideas althusserianas, quedando pendiente un análisis exhaustivo de la obra de Porzecanski.

El libro en cuestión se publica en el año 1972, con el título *Desarrollo de comunidad y subculturas de clase* por la editorial Humanitas, bajo la colección “Cuadernos de Servicio Social” dirigida por la trabajadora social Sela Sierra. La segunda edición del año 1983, se publica por la misma editorial con el título *Desarrollo de comunidad y subculturas*. En el prólogo a la segunda edición Porzecanski advierte de los cambios bajo la tónica de la constante reelaboración del conocimiento debiendo corregir, añadir y suprimir varias de sus aseveraciones primeras.

Lo que suprime, evidentemente, en el título de la obra y, como veremos, en el interior, son las referencias a un *análisis de clase*, adoptando en la segunda edición la perspectiva de la antropología social y la hermenéutica de Paul Ricoeur para pensar las ciencias sociales. Lo que se suprime son las referencias a Marx, la perspectiva sociológica de Jorge Graciarena, y se reducen a un mínimo las referencias a Darcy Ribeiro para pensar los procesos de aculturación en las unidades propuestas por la autora como “subculturas [de clase]”.

Mucho se podría decir del período transcurrido entre 1972-1982 en América Latina, aunque brevemente podemos decir que es un período signado por la irrupción de dictaduras militares en el Cono Sur, la intervención de universidades y persecución política, donde la transición a la democracia contribuyó a la *exorización* un pasado de radicalización política en pos del “intelectual democrático” como figura en los años ochenta, aunque muchos intelectuales marxistas también revisaron los “errores” del pasado condenando las formas de la política en los setenta o dando testimonio de la derrota.

La principal intervención en el propio texto de la autora se presenta en la primera parte, dedicada en 1972 ⁶² a realizar un análisis de la estructural social del subdesarrollo en América Latina y el Uruguay partiendo de la estratificación social, las características del subdesarrollo y la movilidad social tomando a la sociología científica como eje del análisis. Se puede evidenciar la utilización de los estudios de Raúl Prebisch, Gunnar Myrdal, Jorge Graciarena y en el caso uruguayo el estudio de Alfredo Errandonea y Carlos Rama. En la segunda edición este análisis es suprimido por la definición de “cambio socio cultural” partiendo de Karl Mannheim, Berger y Luckmann, y Paul Ricoeur.

62 La primer parte en 1972 se titulaba “Condicionamiento socio-cultural en el subdesarrollo”, en la 2° edición “Desarrollo de comunidad y cambio social y cultural”.

Del análisis de la estructura social en los países subdesarrollados a pensar las ciencias sociales en una crítica al cientificismo. Sin embargo, la última sección de la primer parte conserva varios párrafos de la primera edición dedicados a la estructura de la personalidad y la definición de “subculturas (de clase)”.

Lo suprimido en la primera edición es la relación entre el término *clase* y *subcultura*. La autora afirmaba en 1972 que:

*En este sentido, al cruzar los indicadores subcultura y clase social, aludimos a una visión ideológica determinada de la sociedad; y si enfatizamos la vinculación entre ambos conceptos es porque creemos que: 1) la estratificación de clases y los conflictos que genera son motores conducentes al cambio social; 2) la inmersión en la subcultura es el camino para llegar a las clases sociales oprimidas, con vistas a su transformación de clases en sí, en clases para sí*⁶³

Los artilugios utilizados en adelante para reemplazar el término *clase* por la palabra *grupo*, o *trama global* dan cuenta de la necesidad del borramiento de una experiencia de lectura en la coyuntura de la primera edición. No hay una reescritura completa del apartado, ni una decisión de presentar su obra como “fruto de una época”, sino de operar sobre lo escrito para borrar o suprimir determinadas lecturas.

Dicho apartado de la primera edición tenía el título “Subcultura y clase social”, comenzando con una cita a Lenin en el epígrafe, mientras que en la 2º edición su título era “Subculturas: unidad identificable”. El borramiento de una experiencia de lectura tiene connotaciones políticas, veamos el siguiente párrafo en sus dos ediciones:

En la medida que la acción profesional motive, en una creciente cantidad de grupos, el descubrimiento de las pautas alienantes de esa subcultura, y propicie la búsqueda de nuevas pautas, será una acción comprometida con un cambio cultural (1972, p. 41)

En la medida en que la acción profesional provoque, en una creciente cantidad de grupos, la reflexión sobre la caducidad de determinadas pautas alienantes de esa subcultura, y propicie la búsqueda de nuevas pautas, habrá cumplido con la finalidad de orientar cambios programados (1983, p. 32).

En la primera edición, la autora continuaba definiendo el concepto de subculturas de clase, mientras que en la segunda el párrafo arriba citado cierra el apartado. Los sentidos políticos son disímiles, como

63 Porzecanski, Teresa. *Desarrollo de comunidad y subculturas de clases*. Buenos Aires, Humanitas, 1972, p. 39.

así también la terminología utilizada en las ciencias sociales a partir del reemplazo de la palabra *descubrimiento* por *reflexión*.

Finalmente, la primera parte concluye en la primera edición analizando la idea de *unidad compleja estructurada* en Althusser en contraposición a la unidad simple originaria de raigambre hegeliana. Las citas a Althusser intentan presentar al término *subculturas de clase* en una unidad compleja, sin embargo, en la segunda edición reelabora los sentidos políticos del término subculturas en relación a la estructura produciendo un efecto de asociación entre Levi-Strauss y Althusser (ausente en la primera edición)⁶⁴.

Consideramos que el corte se presenta a partir del artículo “Nuevos enfoques sobre objetivos, ideología y filosofía del Servicio Social” de 1976, en el marco de un estudio sobre la formación profesional de los trabajadores sociales en América Latina por la CELATS y el Instituto de Solidaridad Internacional. Allí se muestra crítica e inflexible con las propuestas y experiencias innovadoras del Trabajo Social en los primeros años setenta e incluso sobre su propia propuesta:

Francisco de Paula Faleiros y Gallardo Clark oponiéndose a las corrientes tecnológicas del neopositivismo en servicio social, desarrollan los aportes del método dialéctico al quehacer profesional. También yo personalmente he estudiado los aportes del método dialéctico al servicio Social, diferenciándolos del materialismo histórico, ideología que no comparto [...] Cree [el método dialéctico] que el trabajo social puede crear teoría a partir de su práctica, y cree que nuestra profesión no debe depender de la teoría de las Ciencias Sociales⁶⁵

Claramente, la autora se coloca fuera de los presupuestos que describe, e incluso desmiente su supuesta adhesión al materialismo histórico como si se lanzase una acusación sobre ella. Al rechazar el materialismo histórico, encubre otra expresión, rechaza la “lucha de clases” que otrora fuera central en sus libros.

En estos años se produce un desplazamiento en su pensamiento, aquello que el análisis del relato y el lugar del trabajador social en la situa-

64 De hecho ocurre un *lapsus intelectual* en el encomillado del texto que cita a Althusser sin colocar la referencia bibliográfica en la 2ª edición. En la cita que aparece en ambas ediciones -con sentidos diferentes-, la clásica tesis althusseriana “No existe la unidad simple sino una unidad compleja estructurada”, en la 2ª edición aparece “No existe la unidad compleja estructurada”. Elocuente no es así.

65 Porzecanski, Teresa. “Nuevos enfoques sobre objetivos, ideología y filosofía del Servicio Social”. *Selecciones del Servicio Social*, Buenos Aires, N° 29, 1976, p. 6. En otro *lapsus* de la trabajadora social uruguaya, cambia el nombre Vicente por Francisco.

ción se presentaba como un elemento aislado, ahora cobra una relevancia fundamental: el tema de la ética.

Porzecanski afirma que:

*Creo que en la opción real es donde se demuestra la esencia de nuestra profesión, la eticidad, el amor por lo humano, y sobre todo, el amor desinteresado por lo humano, que ha sido soslayado o considerado ridículo, y que es urgente rescatar*⁶⁶

El rescate del *humanismo* y el desplazamiento del pensamiento de la *práctica* hacia la *ética* en esta coyuntura específica significa la clausura de una experiencia de lectura que intentamos revisar en este trabajo.

Conclusión

En la ciudad de Ambato (Ecuador) durante el año 1971 se llevó a cabo el seminario regional convocado por el Instituto de Solidaridad Internacional dependiente de la Fundación Konrad Adenauer con el tema: “*El trabajo de campo como fuente de la teoría del Trabajo Social*”. Este seminario regional convocó a un conjunto de trabajadores sociales latinoamericanos que reflexionaron en torno a la práctica como fuente de teoría del Trabajo Social, conformándose como el momento más importante de recepción de las ideas althusserianas por parte de los profesionales radicalizados del Trabajo Social. Se expusieron las distintas experiencias profesionales y metodologías que buscaban cuestionar la división entre teoría y práctica a través de métodos de acción profesional conocidos como el “Método Único” (Universidad de Concepción, Chile), “Método Belo Horizonte”, o la “metodología de la acción transformadora” de los hermanos Germán y Manuel Zabala que abrevaban en el pensamiento maoísta. El seminario desemboca en un conjunto de trabajos que serán publicados mayoritariamente por el colectivo ECRO a través de la editorial y la revista *Hoy en el Trabajo Social*, además de los trabajados ejemplos de Vicente de Paula Faleiros y María Angélica Gallardo Clark, se destacan

66 *Ibid.* p. 10. En el mismo sentido afirma que: “El quehacer práctico del Servicio Social es eminentemente ético, y su ética no es abstracta sino eminentemente activa, práctica, cotidiana” ídem, p. 11. En su definición de 1972, Porzecanski afirmaba que el Servicio Social es “...entendido como actividad eminentemente práctica. Su objetivo *es sugerir un enfoque de la realidad desde la dimensión psico-sociocultural, enfoque que implica una reinterpretación de la misma y una forma de conocimiento*” en Porzecanski, T. *Desarrollo de comunidad y subculturas de clases*, Buenos Aires, Humanitas, 1972, p. 7. Los destacados son de la autora.

los aportes del colombiano Roberto Rodríguez⁶⁷ y del venezolano Boris Lima, cuyas experiencias metodológicas expuestas en el seminario fueron publicados por la editorial ECRO⁶⁸.

Cabe realizar un señalamiento: el auge de las ideas althusserianas entre los trabajadores sociales radicalizados implicaba un compromiso político y una obra teórica sobre bases científicas como parte de un mismo proceso. Las ideas althusserianas fueron transformadas en un producto intelectual para un mercado desigualmente configurado a través de la empresa editorial Pasado y Presente, la circulación en los márgenes de los circuitos editoriales prefigura las formas de lectura de sus consumidores, *lecturas periféricas* que se imbricaban a experiencias políticas de la ‘nueva izquierda’. La edición de una obra crea sus modos de consumo (i.e. lectura) de la misma, el auge de la industria editorial en los 1950-1960 implica también la constitución desigual de la producción y consumo editorial, la circulación tan extensa geográficamente de las ediciones de *Pasado y Presente* se explican por los intercambios en espacios científicos, viajes y solidaridad de organizaciones políticas. Las diversas traducciones y ediciones de artículos de Louis Althusser en el Cono Sur circularon con otros materiales de lectura, se efectuaron combinaciones y articulaciones de lectura cuyos sentidos son precisos reconstruir para comprender a los agentes y sus prácticas.

Las ediciones de los libros de Vicente de Paula Faleiros y María A. Gallardo Clark por la editorial ECRO, tienen en sus tapas el mapa del continente americano con latinoamérica coloreada. La *latinoamericanización*⁶⁹ de la revista *Hoy en el Trabajo Social* y la política editorial del grupo ECRO es un rasgo característico de este colectivo editorial de la *nueva izquierda intelectual*.

Finalmente, existen variaciones en los trabajadores sociales estudiados respecto al legado de las ideas de Althusser. En los casos de

67 Coautor junto a Leila Lima Santos del ensayo citado anteriormente, y del artículo Rodríguez, R. Acosta, J.; Salire, Y. “El trabajo de campo como fuente de teoría de Trabajo Social”. *Hoy en el Trabajo Social*. Buenos Aires, N° 27, 1973. En este artículo, Roberto Rodríguez invoca similares referencias teóricas que Teresa Porzecanski en su artículo “La práctica social como fuente de teoría”.

68 AA. VV. *Compendio sobre metodología para el trabajo social*. ISI – ECRO N° 4, Buenos Aires, 1973.

69 Celentano, Adrián. “La crisis universitaria argentina y la latinoamericanización de *Los Libros* en los primeros setenta”, ponencia presentada en las VII Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente, La Plata, 2014.

Vicente de Paula Faleiros y Teresa Porzecanski⁷⁰ las referencias intelectuales se desplazan hacia Michel Foucault en la problemática del poder, el cuerpo, la identidad y el estudio de las instituciones. Mientras que Porzecanski ha eliminado toda referencia en su obra del análisis de clase, Faleiros tiene una visión contemplativa de sus escritos primeros, incorporando en la edición de 1982 un capítulo de revisión del Trabajo Social en los setenta.

Estas lecturas están atravesadas por ciertos malentendidos⁷¹ que hemos señalado en mayor o menor medida, especialmente en torno a los sentidos de los términos “práctica” y “ciencia”. El primero se lo asocia a “objeto” en la clásica dicotomía de la ‘teoría del conocimiento’ entre Sujeto-Objeto que desestima la filosofía de Louis Althusser; en el segundo caso, se presenta una crítica a la “neutralidad valorativa”, pero se reedita la idea mediante el uso de técnicas consideradas “científicas” con una orientación política revolucionaria. A su vez, en el análisis de la ideología, se reintroduce el concepto de “conciencia” quedando en el plano de *lo político*, por lo tanto, la “ideología revolucionaria” tenía un objetivo “concientizador”, sin introducir la lógica del inconsciente predominante en la escena intelectual francesa.

70 Analizado asimismo por Canavese, M. *Los usos de Foucault en la Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, pp. 95-96.

71 Nos remitimos a la noción de malentendido trabajada por Pierre Bourdieu en “Las condiciones sociales de la circulación de ideas”. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 2007; y por Horacio Tarcus en *Marx en Argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 41-46.

SOBRE LOS AUTORES

Marcelo Rodríguez Arriagada es candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Es profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Ha desarrollado investigaciones sobre el pensamiento griego clásico, en torno a la historia del marxismo, y fundamentalmente sobre la filosofía de Louis Althusser. Recientemente publicó el libro *La tendencia materialista de Althusser* (Doble Ciencia, 2017). Es editor de *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*.

Marcelo Starcenbaum es Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña como docente e investigador de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la mencionada universidad. Ha publicado artículos sobre historia intelectual e historia del marxismo en diversas revistas latinoamericanas y extranjeras. Recientemente ha editado *Mauricio Malamud. Escritos (1969-1987)* (Doble Ciencia, 2017). Es editor de *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*.

Miguel Valderrama es Historiador. Académico del Magíster de Comunicación Política, Instituto de Comunicación e Imagen (ICEI), Universidad de Chile. Desde su fundación integra el equipo editorial de la revista de cultura *Papel máquina*. Entre otros libros ha publicado, *Coloquio sobre Gramsci* (Palinodia, 2016) y *Traiciones de Walter Benjamin* (La Cebra, 2015).

Bruno Bosteels es Profesor de Romance Studies de la Universidad de Cornell y Profesor visitante en la Universidad de Columbia. Es autor de *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico* (Palinodia, 2007), *Badiou and Politics* (Duke University Press, 2011) y *The Actuality of Communism* (Verso, 2011). Asimismo, es autor de numerosos trabajos sobre literatura y cultura latinoamericana. Su último libro es *Marx y Freud en América Latina: Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror* (Akal, 2016). Actualmente se encuentra preparando dos libros: *Filosofías de la derrota: la jerga de la finitud* y *La comuna mexicana*.

Natasha Gómez Velázquez es Doctora en Ciencias Filosóficas. Se desempeña como Profesora Titular de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana. Ha publicado numerosos trabajos sobre historia intelectual e historia del marxismo en la Cuba posrevolucionaria. Entre ellos, puede mencionarse “Para un estudio de la Revolución Cubana: la asunción masiva del marxismo entre 1959 y 1970” (*Islas*, 1999) y “La divulgación del marxismo en la revista *Pensamiento Crítico*” (*Marxismo y Revolución*, 2001).

Jaime Ortega Reyna es Profesor-Investigador en el Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México). Tiene estudios de ciencia política, filosofía y estudios latinoamericanos. Es integrante de los comités editoriales de *Demarcaciones*, *Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos y Religación*, *Revista de ciencias sociales y humanidades*. Así mismo es integrante fundador de “Tiempos Equívocos”, podcast de teoría crítica. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1.

Victor Hugo Pacheco Chávez es Magíster en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Actualmente estudia el doctorado en Estudios Latinoamericanos en la misma universidad. Ha publicado artículos sobre marxismo, teoría crítica y decolonial en diversas revistas. Ha publicado en coautoría *Raquel Tibol: La crítica y la militancia* (CEMOS, 2016) y *Antología del Pensamiento Crítico Mexicano Contemporáneo* (CLACSO, 2015).

Susana Draper es Profesora Asociada en el Departamento de Literatura Comparada en la universidad de Princeton. Es autora de los libros *Afterlives of confinement: spatial transitions in postdictatorship Latin America y 1968 Mexico: Constellations of freedom and democracy* (Duke UP, 2018) / México 1968: experimentos de la libertad, constelaciones de la democracia (Siglo XXI Editores México, 2018). Actualmente está escribiendo un libro sobre mujeres marxistas filósofas en el norte y sur de América.

Luiz Eduardo Motta es Doctor en Sociología por el Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro y Profesor de Ciencia Política en la Universidade Federal do Rio de Janeiro. Sus investigaciones tienen como objeto la relación entre el Derecho y el Estado capitalista, la judicialización de la política, la violencia política y el pensamiento marxista, especialmente la escuela althusseriana. Es autor de varios artículos

sobre Poulantzas y Althusser. Es autor del libro (Gramma, 2014) y organizador del libro *O Estado Democrático de Direito em Questão: Teorias Críticas da Judicialização* (Elsevier, 2011).

Lidiane Soares Rodrigues es Doctora en Historia por la Universidade de São Paulo. Es docente e investigadora en el Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos. Su área de investigación es los estudios y la sociología de la cultura y los intelectuales. Ha trabajado sobre marxismo, ciencias humanas y circulación internacional de ideas. Es autora de *Florestan Fernandes: Interludio* (Hucitec, 2010).

Claudio Aguayo Bórquez es Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile y actualmente realiza estudios de Doctorado en la Universidad de Michigan, Estados Unidos. Investiga las relaciones posibles entre epistemología y ontología política en torno al concepto de república y su genealogía en relación a las luchas de clases. Ha publicado artículos en relación a Althusser y el pensamiento ontológico-político de Nicolás Maquiavelo, así como una serie de reseñas atinentes a este tema en revistas de diversa índole.

Néstor Nicolás Arrúa es historiador y se ha especializado mediante diversas carreras de postgrado en el estudio histórico de la disciplina del Trabajo Social en Argentina y América Latina. Actualmente se desempeña como docente e investigador de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata, y como miembro del comité editor de la revista *Los Trabajos y los Días*. Sus investigaciones recientes versan sobre la historia intelectual del Trabajo