

Jaime Ortega Reyna
Universidad Autónoma Metropolitana, México

La *multiplicidad contra el uno*: una cartografía de la presencia de Louis Althusser en América Latina y el Caribe

The *multiplicity against the one*: a cartography of the presence of Louis Althusser in Latin America and the Caribbean

Recibido: 21/09/2016

Aceptado: 15/12/2016

Resumen

La obra de Louis Althusser intentó ser una renovación radical del marxismo. Dentro de las múltiples consecuencias de su aparición está la de generar una acalorada discusión sobre Marx y el marxismo en América Latina. El presente texto trata de una evaluación global de las “lecturas” y la presencia contradictoria de Althusser en la intelectualidad latinoamericana. Es una “cartografía” en tanto que ubica los principales autores, temas y debates.

Palabras clave: Recepción; Historia de las ideas; Althusser; Marxismo.

Abstract

Louis Althusser's work try to be a radical renovation of the Marxism. Among the many consequences of its appearance it is to generate a heated discussion on Marx and Marxism in Latin America. The present text treats of a global evaluation of the “readings” and Althusser's contradictory presence in the Latin-American intellectuality. It is a cartography” while it is located the principal authors, topics and debates.

Keywords: Reception; History of ideas; Althusser; Marxism.

La apertura de un “nuevo continente”

Louis Althusser fue sin duda una de las figuras más relevantes en el campo intelectual conocido como “marxismo” (o quizá más bien “marxismos”) en la segunda mitad del siglo XX. Atrapado en la disputa de la guerra fría, militante del Partido Comunista Francés (el segundo más importante de Europa Occidental), fiero contrincante de versiones hegelianas, existencialistas y fenomenológicas; su producción es una muestra clara de un intento radical de renovación. La renovación del pensamiento marxista tenía entonces un nivel claramente teórico –ubicado en coordenadas conceptuales– pero también político: ubicaba claves ideológicas que pretendía desmovilizar,

para colocar en su lugar versiones más amplias, ricas o complejas.

Sin embargo en nuestro tema de investigación y siguiendo las indicaciones y sugerencias metodológicas de la Historia de las Ideas, entendemos que: “Las ideas no valen *per se*, sino en inserción social. Reconstruir esta inserción (como génesis y como función) se irá imponiendo como el objetivo más destacado y, por qué no decirlo, complejo y difícil de los esfuerzos historiográficos latinoamericanos” (Cerutti, H. 1997, 117). La inserción de Althusser es posible de ser estudiada desde esta perspectiva, es decir, desde la concepción de que no hubo una “circularidad” (pura repetición), sino una permanente

reinscripción de la obra en cuestión (se escribía con él y más allá de él). Es por ello que anudamos la perspectiva de la Historia de las Ideas con la de la recepción de la obra: lo que se denomina genéricamente “althusserianismo” fue más una *forma de pensar*, que un conjunto ya establecido de ideas y conceptos. En ese sentido es posible encarar la presencia de Althusser no en campos epistemológicos cerrados (una filosofía, una pedagogía, una sociología) aún cuando haya evidentes vínculos con ciertas tendencias o discusiones, pues sobre todo es una historia vinculada a procesos de radicalización y movilización política.

Ello nos obliga entonces a dejar en claro que cuando hablamos de Althusser desde América Latina nos referimos a los intentos de *traducción* de su obra, es decir, no de su “aplicación” como un cuerpo estable de conceptos, sino de la producción de nuevos puntos de vista que se generaron a partir de su lectura. Brevemente, queremos referirnos a algunos de esos puntos, tratando de trazar una cartografía de su presencia. Aunque trabajamos en términos de nacionalidades (o de división por países) entendemos perfectamente que ésta es una elección que hacemos sólo por motivos de exposición. Podrían existir otras formas de asedio al tema, como por ejemplo las temáticas. Temporalmente los autores de los que hablaremos se ubicaron en una coyuntura teórica y política: ella inicia en 1966 con la aparición de la obra de Althusser en Cuba y culmina en México con la polémica entre Sánchez Vázquez y González Rojo en 1985. A partir de ese momento es posible voltear a ver el colapso de aquella “escuela” y las secuelas que dejó en el pensamiento producido desde América Latina.

Althusser escribió en una de sus primeras obras que Marx había inaugurado un “nuevo continente”, que era el del conocimiento científico de la historia. Pensamos que Althusser inauguró, en el seno del marxismo, un conjunto de nuevos “continentes”, es decir, espacio de teorización que partían de su obra, pero que la

rebasaban. La dificultad de leer un pensamiento en condiciones tan disímiles nos coloca quizá en el aspecto más sustancial para pensar su presencia: *leer* no es repetir, sino producir. Quizá por ello valga la pena citar lo que él mismo escribió en *El porvenir es largo*, su desgarradora autobiografía:

Para mi desgracia o no, también me leían en el extranjero y no obstante ¡en qué diferencia de contexto! (...) Un solo ejemplo: una de mis alumnas, la chilena Marta Harnecker, que vivió en París entre 1960 y 1965, si no me traiciona la memoria, volvió a la América Latina (Cuba) para redactar un pequeño manual de materialismo histórico. ¿Se sabe que se publicaron diez millones de ejemplares? No era muy bueno pero sin embargo constituyó –a falta de algo mejor– la única base teórica y política de formación para centenares de millares, si no para decenas de millones de militantes de la América Latina, porque era la única obra de su especie en el continente. (Althusser, A. 1992, 312)

El cerebro de la pasión

Ha sido Emilio de Ípola¹ quien ha señalado que todo buen entusiasta “althusseriano” (Ípola, E. 2007, 19) era por definición y por obligación, un crítico del maestro. No se podía ser de otra manera en que se pretendía renovar el marxismo y des-centrar tanto los dulzones discursos existencialistas y humanistas, como la tosquedad del economicismo y del determinismo absoluto. Por definición había que marcar distancia de aquello que no era correcto, cierto, aceptable o productivo: esa tensión será permanente en la cartografía de autores que expondremos a continuación, con ello pretendemos desmontar cierto tratamiento que alude a “una” escuela althusseriana, dogmática y repetidora del pensador francés.

Algunos casos nos servirán para ilustrar la diversidad de lecturas producidas desde esta

1 De Ípola, junto a Martha Harnecker, Raúl Olmedo y otros tantos, estudiaron en París y asistieron a los cursos de Althusser y sus allegados. Cristina Hurtado, filósofa chilena, hace un breve recuento en una charla pública en la Universidad de Chile, donde menciona además la presencia de brasileños y haitianos en aquellos espacios, ver su participación en el video: Althusser leído por filósofos marxistas chilenos en los 60's, <https://www.youtube.com/watch?v=hxASPuZZK30>

comarca del mundo. Por ejemplo Raúl Olmedo², profesor mexicano que estudió en París, reprocha en repetidas ocasiones que las primeras obras de Althusser se encuentran marcadas por un idealismo que le hace suponer la existencia de un gran meta-método para el conjunto de las ciencias. Para Olmedo la filosofía althusseriana de esta época (la de 65-67) en realidad siempre está atravesada por una dimensión idealista, que no renuncia a la producción de un sentido más allá de las prácticas científicas concretas, como lo demandaba la filosofía de la ciencia cultiva en la Francia del momento. El idealismo de Althusser, que Olmedo capta en las primeras obras, no sería sino tributario de una concepción filosófica de la historia y no de una científica, que él mismo habría brindado posibilidad de generar a través de la concepción del materialismo histórico.

Otro autor mexicano, Carlos Pereyra, insiste en que el concepto althusseriano de “aparatos ideológicos de Estado” (Pereyra, C. 1979) es ilusorio, conduce a conclusiones políticas equivocadas pues no permite ubicar los matices propios de la lucha política. Oponía a ello el análisis concreto en la coyuntura, abriendo una grieta en las dos formas dominantes de cultivo del marxismo académico en México. Pereyra nunca acepta la filosofía de la praxis a la que critica por su explicación intencionalista o teleológica y denunciará el “punto ciego” de la denominada “crítica de la economía política” al no dimensionar cuestiones referentes a la dinámica concreta y específica de la lucha social y política como el Estado o la nación (Pereyra, C. 1987). Así, centra su análisis a la noción de “hegemonía” y por tanto a la división entre Estado y sociedad civil propuesta por Gramsci, leída a través de Poulantzas y la noción de “hegemonía política”. La noción de hegemonía y la concepción de Estado de Gramsci habían sido duramente criticadas por Althusser en repetidas ocasiones. Pereyra critica y corrige en este punto a Althusser. Sin embargo, en un nivel filosófico y teórico mantiene posiciones plenamente “althusserianas”: rechaza la categoría de sujeto y apuesta por el “proceso relacional” de las estructuras. Una de las mejores contribu-

ciones al esclarecimiento y desarrollo de la obra de Althusser es el artículo que escribe sobre el concepto de sobre-determinación (Pereyra, C. 1977): Pereyra expone las consecuencias teóricas y políticas de dicha concepción resaltando la oposición al economicismo y al humanismo que pretende captar contradicciones simples y procesos lineales. La categoría aportada por Althusser complejiza el análisis, pero también permite consecuencias políticas distintas al nivel de la teoría, la más importante de todas es que rompe con las unidades ficticias y los determinismos de cualquier tipo. La estela formativa de Pereyra quedó relativamente acentada en otros filósofos de la época: Corina Yturbe quien durante los años ochenta contrastó la visión materialista de la historia con las versiones anglosajonas (Yturbe, C. 1985); Luis Salazar abrevó de la “crisis del marxismo” (Salazar, L. 1983) y planteó su posición al seno de la filosofía; en tanto que Mariflor Aguilar (1984) sostuvo un interesante y denso trabajo sobre el problema de la ideología. Los dos primeros terminaron en un liberalismo conservador y formalista, en tanto que la última de ellas decantó hacia el zapatismo como opción política.

En tensión permanente el pensamiento de Althusser atravesó también obras tan distintas como las del poeta Enrique González Rojo o el esteta Alberto Híjar. El primero tuvo a bien redactar su *Para Leer a Althusser*, un opúsculo donde exponía las consecuencias del concepto de “práctica” y buscaba aplicarlo a dimensiones artísticas y religiosas. Sin embargo además de mostrar una distancia de tipo político –referente a su militancia en el Partido Comunista Francés– también indicaba que Althusser había brindado elementos para una ruptura epistemológica al seno del marxismo, pero para que ella fuera real era necesario pasar a un plano ontológico, es decir, abrevar de los grandes temas de la filosofía occidental. El propio González Rojo dio, muchas décadas después, su propia versión de una ontología materialista (González, E. 2008), aunque antes ajustó cuentas con la “filosofía de la praxis” respondiendo de manera puntual a las críticas que Sánchez Vázquez hiciera en *Ciencia y Revolución* (1981),

2 Olmedo es un alumno del “segundo” Althusser (el que procede de la “autocrítica”) y adhiere de manera fuerte a la filosofía de la ciencia que se practicaba en Francia, preocupada por eliminar cualquier “meta-método” de las ciencias. Véase de la época: Olmedo, R. 1974, Olmedo, R. 1978.

con un libro de más de cuatrocientas páginas titulado *Epistemología y Socialismo* (1985), en donde pasa a cuenta cada una de las críticas del filósofo español-mexicano al teórico francés. Si bien González Rojo no defiende siempre la posición de Althusser, reconoce que ha dado pasos adelante que Sánchez Vázquez no ha sabido calibrar en su totalidad: éste último se encontraría aún en una fase “pre-althusseriana”, en tanto que González Rojo escribiría desde un “post-althusserianismo” que habría ya procesado los avances teóricos del filósofo francés y estaría en disposición de evaluarlos críticamente. La intervención de González Rojo selló el fin de la primera etapa del “althusserianismo” en México (que había vivido la onda más prolongada de aquella veta de problematización) y quizá en toda América Latina. Así pues *Epistemología y Socialismo*, la crítica a Sánchez Vázquez, debe ser leído como el último gran documento de una coyuntura teórica y política iniciada en 1966.

El segundo, Alberto Híjar, fue no sólo el albacea de la obra de David Alfaro Siqueiros y un militante radical,³ según Cesáreo Morales fue él quien introdujo en las cárceles mexicanas la lectura de Althusser y junto a otros fue influencia indudable del “Sub comandante” Marcos (Rico, M y La Grange, B. 1998). Abocado a cuestiones de índole estético, Híjar planteó como ningún otro teórico la dimensión ideológica de la estética, al combinar productivamente al Althusser crítico del idealismo con el Herbert Marcuse que propuso la categoría de “dimensión estética”. Su obra, pensada toda ella en la clave de que la filosofía era “un arma de la revolución”, no produjo comentarios de las obras del pensador francés, sino que su incorporación se encuentra “en estado práctico” en el planteamiento materialista y radical de lectura de Marx y de la historia del arte mexicano y latinoamericano, cuestión que combinó con críticas al eurocentrismo y un intento de rescate de marxismos producidos al calor de las militancias revolucionarias (Híjar, A. 2005). No por nada Miguel Ángel Esquivel ha señalado que se trata de una verdadera “lucha de clases en la imaginación” (Esquivel, M. 2015), signada por una coyuntura política que permitió

una nueva lectura tanto de Marx y de la “producción artística” (cuestionando la categoría de “historia del arte”) en medio de las grandes luchas obreras de los años cincuenta y sesenta.

Avanzando hacia otras lecturas hay que detenerse obligadamente en el espacio político que logró realizar la única revolución socialista del continente. Cuba es el lugar de una lectura especial de Althusser, por la razón misma de que su obra es leída en medio del acontecimiento más importante del siglo XX en América Latina. Resultando entonces no fortuito que sea el primer país en donde se tradujeron sus obras, de manera casi inmediata, antes aún que las populares ediciones de la editorial Siglo XXI. Ahí, en plena revolución, encontraremos una tensa relación con las discusiones a propósito de la enseñanza del marxismo. En tanto que su incorporación en las revistas (Casa de las Américas, Pensamiento Crítico, Unión y Teoría y práctica) también ha sido ya estudiado como parte del arsenal cultural que la revolución construía (Gómez, N. 2002). En la tensión que señalamos existe una impronta relevante a través de la figura de Fernando Martínez Heredia, un gramsciano cuya original obra navega entre la brillantez del historiador y agudo polemista con el filósofo francés. Desde mi perspectiva incorpora la “problemática” sugerida por el autor francés, pero se aleja pronto de él, criticando su cientificismo excesivo y su recaída en una visión no revolucionaria del marxismo. La obra de Martínez Heredia es “post althusseriana”, es decir, piensa desde las nociones problematizadas por aquel autor: hace crítica del humanismo abstracto, pero reconoce una veta práctica y posible del humanismo en la revolución cubana, incorpora el concepto de “formación económico-social” en lugar del etapismo de la versión de los modos de producción, deletrea con finura las etapas de la producción de Marx sin ceder a cortes brutales o a continuidades indiferentes. Otros, como Aurelio Alonso, han señalado la importancia de la veta de Althusser en las primeras originales reflexiones del denominado Departamento de Filosofía, cuyo encargo de los líderes de la revolución, particularmente del entonces presidente Osvaldo Dórticos, era “pensar

3 Participó de la formación de las Fuerzas de Liberación Nacional, rápidamente desmanteladas por la policía política mexicana. Alberto Híjar cae preso y es torturado. Las FLN es el antecedente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

con cabeza propia” y sobre todo la enorme tarea de “incendiar el océano”. No será así a partir de 1971, en el contexto del fracaso de la “zafra de los 10 millones” y el acercamiento cada vez mayor (incluso podría pensarse en términos de subordinación negociada) con el “socialismo real” de los países del Este europeo, en donde la posibilidad de plantear un pensamiento libre, creador y autónomo se desvaneció. Fue en este momento que los trabajos dedicados al análisis de la obra del francés fueron cuestionados desde una perspectiva que sin empacho podemos denominar “ortodoxa-sovietista”, de mano de unas de las filósofas más reconocidas en el medio académico de la época: Zaira Rodríguez (1986). Más tarde, una alumna suya, María del Pilar Castañón incorporó y valoró de forma menos severa algunas aportaciones del filósofo francés (Díaz, M. 2010). Se trata de tres momentos distintos, claramente dispuestos por la “coyuntura” cubana: es decir, la pérdida de autonomía en medio de la Guerra fría y la posibilidad de buscar aliados económicos y políticos en el “campo socialista”. Es interesante señalar que tanto en el caso de Rodríguez con su monumental obra de defensa del marxismo soviético y a partir de ahí su crítica a las tesis de Althusser, como en el de Castañón encontramos además la crítica hacia los althusserianos mexicanos. De esta manera autores como Pereyra, González Rojo y Olmedo, ya mencionados arriba, son objetivo de duras críticas por parte de las filósofas cubanas, quienes ubican a la triada mexicana como expresiones del revisionismo, el reformismo e incongruencias diversas en el seno del marxismo (Díaz, M. 1992).

El otro autor que si bien está lejos de ser considerado o catalogado como “althusseriano” pero lo incorpora en sus reflexiones es el poeta, ensayista y hombre clave en la cultura cubana Roberto Fernández Retamar. Él publica en el año 93 la carta que le dirigiera Althusser a propósito de la muerte del Che Guevara en donde el filósofo francés evalúa algunas de las principales características de la coyuntura revolucionaria⁴. Sin embargo Retamar también lo incorpora en trabajos paradigmáticos como su “Ensayo de otro mundo” en donde se otorga una breve reivindicación (también crítica) de la teoría de la lectura

expuesta por Althusser en *Para Leer El Capital*. Reivindicación que se convierte en reclamo al filósofo francés por no haber expresado cómo leer *El Capital* en tanto que literatos o poetas (Fernández, R. 1995).

México, Cuba, Argentina y Chile son países en donde la lectura de Althusser tuvo una gran intensidad. Hemos ya pasado una primera revisión por la constelación de los dos primeros países, ahora lo haremos, sucintamente, de los últimos dos. La tarea resulta posible de ser expuesta en algunas líneas en tanto que se ha avanzado suficiente en la historia de la recepción en esos países del cono sur. Con distancia a México, en donde la presencia de lecturas se dio hasta mediados de los años ochenta, es posible hacer el contraste con estos otros países, en donde la producción se vio violentamente interrumpida por los golpes de Estado a los que siguió una violenta represión en contra de la intelectualidad marxista.

Destacamos en Argentina los trabajos del historiador Marcelo Starcenbaum a propósito de los múltiples vericuetos que tuvo la obra, signada por magníficos proyectos intelectuales como los de la colección de libros *Cuadernos Pasado y Presente*, particularmente en la impronta que tuvo la participación de teóricos de la talla de José Aricó u Oscar del Barco. El primero realiza una verdadera “lectura sintomal” de la relación de Marx con el mundo no europeo, según ha señalado recientemente en un excelente trabajo Martín Cortés (2015). Es esto lo que Starcenbaum ha denominado los *Cuadernos Althusser* (Starcenbaum, M. 2011), que expresa una manera de tensionar algunos de los principales paradigmas del marxismo, posibilitando tanto una incorporación del filósofo francés a la lectura de la obra de Marx como un *corpus* a ser problematizado. La figura de Aricó sigue siendo una veta de investigación y sus tensiones con la obra del filósofo francés no son unidireccionales: la lectura productiva que hace de él, permite que encontremos vetas y recovecos tanto de acercamiento como de franco distanciamiento.

Algo similar representa la sugerente figura de Oscar del Barco, quien también dedicó textos específicos a la obra del filósofo francés y en

4 Fue reproducida póstumamente en *Casa de las Américas*, No. 190, enero-marzo de 1993, pp. 59-64.

gran medida su obra está tensionada en referencia a este autor. Su etapa de exilio mexicano atestigua la aparición de textos en la Colección Filosofía de la Universidad Autónoma de Puebla muy significativos para la discusión a propósito de la crisis del marxismo. Si hubo un autor que atestigua la impronta y los efectos de aquella discusión sin lugar a dudas es Del Barco (1983). Él a diferencia de Althusser no ponen énfasis en el “joven” Marx y el Marx “maduro”, sino más bien busca un cambio hacia un “otro” Marx, centrado en la concepción política: en el caso de Aricó preocupado por su relación con los pueblos no-capitalistas (pensando desde la comuna Rusa la temática latinoamericana que tendría como foco la figura de José Carlos Mariátegui) y en el de Del Barco desde la crítica al *logos* occidental. Derivas excluyentes que sólo tienen como punto de contacto la crítica al eurocentrismo y al modo de lectura de Marx desde el mirador opuesto al de la denominada totalidad expresiva, concepción que para Althusser se encuentra encarnada con radicalidad en la obra de Hegel y ampliada en el “izquierdismo teórico” heredero de los años treinta, representado por Lukács.

Existen sin embargo otras experiencias, también estudiadas por Starcenbaum que merecen ser señaladas. Una y la más propiamente argentina de recepción de la obra de Althusser tiene que ver con la expansión de las variadas prácticas psicoanalíticas. La veta del freudomarxismo, tan cara para los movimientos estudiantiles de 1968 y con tanto énfasis en la dimensión sexual, tuvo en América Latina una versión alternativa. Nos referimos a aquella que transitó por los caminos de Freud y Lacan. Nombres que se volverán memorables dentro de la cultura psicoanalítica tuvieron un momento de conjunción con el marxismo a través de la obra de Althusser. Variadas obras y personajes atestiguan esto, entre los más famosos se encuentra el ex sartreano y luego lacaniano Oscar Massota. El horizonte comprendía la discusión entre “conciencia y estructura” como disyunción teórica, pero también tocaba otros puntos como el estructuralismo y las consecuencias que tenía en su diálogo y fusión con el marxismo. Massota es sin duda el más conocido, pero no será el único

que atravesará estas discusiones. Debemos mencionar por ejemplo a Mauricio Pasternac que en México será traductor de la Tesis de doctorado de Althusser y quien en los años noventa regresa a las discusiones de los años setenta a partir del texto “Freud y Lacan”. También se encuentra en esta sintonía el psicólogo Roberto Harari quien en alguna de sus múltiples publicaciones incluyó una carta de Althusser a propósito de su estudio. La impronta en el psicoanálisis se muestra con mayor claridad en *Psicología: ideología y ciencia*, libro colectivo con la participación destacada de Néstor Braunstein, figura clave del psicoanálisis argentino primero y mexicano después. Estos elementos han sido ya tratados por la tumultuosa bibliografía a propósito de la difusión del psicoanálisis en la Argentina, tema recurrente en ese país⁵.

Los trabajos de Starcenbaum demuestran la vinculación particular de estos grupos psicoanalíticos que confluyen con la recepción del maoísmo como crítica de los partidos comunista tradicionales y que devendrá a través de algunos personajes en la formación del Partido Comunista Revolucionario y después en la Fuerzas Armadas de Liberación (Starcenbaum, M, 2011). Ese ciclo de recepción, apropiación y *traducción* de la obra de Althusser devino en una consecuencia política bastante peculiar: era una porción de los *comunistas sin partido*.

Dentro del amplio arco que significó la recepción de Althusser en la Argentina habría que destacar un par de intervenciones teóricas que ganaron mucha significación, particularmente en el periodo del exilio. Un par de personajes que iniciaron su itinerario en la lectura de Althusser en Buenos Aires y lo continuaron en países distintos. El más importante de ellos es Saúl Karsz: quizá el mejor presentador de las ideas de Althusser de la época. Karsz tiene el mérito de haber preparado un volumen que se componía de una sucinta y muy clara exposición de los conceptos althusserianos, al tiempo que permitió la inclusión de otros autores que planteaban críticas importantes, como el ex alumno Jacques Rancière. La obra titulada *Lectura de Althusser* iniciaba ya con un *dictum* irrefutable: “Para conocer a Althusser hay que leerlo” (Karsz,

5 Para análisis detallado con respecto a la “cultura argentina” ver: Marcelo Starcenbaum, *Marxismo, estructuralismo y psicoanálisis: itinerarios de Althusser en la cultura psicoanalítica argentina (1965-1976)*.

S. 1970, 13), cabe mencionar que el autor de aquella obra residió finalmente en Francia, en donde escribió una obra en francés a propósito de Althusser, nunca traducida (Karsz, S. 1974). La afirmación de Karsz es contundente en una época donde la referencia obligada oscurecía las posibilidades productivas de una obra que se planteaba ante todo como cisma dentro de una tradición firmemente anclada en sus certezas. En aquella publicación entró por primera ocasión (antes que se publicara en Francia) la crítica de Jacques Rancière a su antiguo maestro tras los sucesos de 1968.

Existen en cambio registros aún no suficientemente explorados sobre la recepción productiva de Althusser en el país cono sureño: se trata ante todo de su presencia en los debates sobre las filosofías de la liberación. Es bien sabido que dicha corriente fundada a mediados de los años sesenta recibió influjos diversos, desde recuperaciones de pensamiento “originario”, la Escuela de Francfort y también, por supuesto, las novedades intelectuales francesas. Me gustaría señalar un par de elementos donde podría localizarse: se da en la discusión en torno al conjunto de críticas y contra-críticas entre Horacio Cerutti y un sector de la filosofía de la liberación. El primero arremetió fuertemente –sin abandonar un horizonte historicista “problematizador”– contra la versión populista y ontologicista de un sector de la filosofía de la liberación en un libro clásico hoy, *La Filosofía de la liberación latinoamericana*. En aquel libro se hacía un uso de un cierto aparato conceptual cercano a Althusser, particularmente en la relación entre ciencias sociales y filosofía. Enrique Dussel respondería en repetidas ocasiones señalando que Cerutti estaba muy influenciado por el “althusserianismo” (esto no como una descripción sino como una valoración negativa) y que ello lo llevaba a un reduccionismo tal que no podía recibir la categoría de pueblo. Dussel se ocupó tangencial y descuidadamente de Althusser en sus libros sobre Marx, particularmente en su concepción de “totalidad”, destacando una consecuencia práctica: desde su punto de vista el filósofo francés mantenía una posición “obrerista”, es decir, reduccionista de la política y de la teoría. La incompreensión de Dussel hacia Althusser (particularmente al concepto de sobredeterminación) tiene sus propias raíces, sin embargo parte de su lectura gira, desde mi

punto de vista, sobre la reacción a las críticas hechas por el filósofo mendocino: lo que se criticaba no era exclusivamente la categoría de pueblo, que era el efecto político de una posición teórica, sino la ontologización y la fundamentación de un pensamiento arquitectónico que ponía nuevamente en un lugar idealista al ejercicio filosófico: para Dussel “la” filosofía libera. Para Cerutti el filosofar es un ejercicio que puede contribuir a las batallas políticas, pero ni el filósofo es un nuevo sujeto trascendental, ni tampoco dota de categorías “fundantes” al “pueblo”. De algún modo la versión que Cerutti defendió en su momento y gran parte de su posicionamiento posterior si bien se mantiene en una línea historicista (es decir, contraria a Althusser), también fue permeada productivamente por aquel pensamiento, que colocaba a la filosofía no ya como una gran arquitectónica, sino que daba paso a un lugar más modesto, en donde “él” filósofo estaba al lado, aprendiendo de las experiencias populares (Cerutti, H. 2015).

Pasemos ahora al otro país en donde hubo una intensa recepción de Althusser: Chile. Tiene que considerarse que aquí el ciclo de recepción de Althusser y en general de desarrollo del marxismo se vio clausurado violentamente en 1973 con el golpe de Estado. Otras condicionantes contribuirán a un escaso pero intenso desarrollo de la línea que venimos trabajando. Existe un adelanto fundamental para la temática, se trata del condensado trabajo de Marcelo Rodríguez, José Ramírez Aravena y Cecilia Cortés quienes han abrevado sobre la recepción a través del partido de izquierda escindido de la democracia cristiana, el Movimiento de Acción Popular Unificado (MAPU) (Valenzuela, E. 2014), provenientes de la izquierda cristiana. De ese núcleo se desprendería la difusora más importante de Althusser: Marta Harnecker, quien publicaría fragmentos de su famoso texto sobre el materialismo histórico en periódicos militantes. La hipótesis de Ramírez Aravena y Cortés a este respecto es que la obra de *Los Conceptos Elementales del materialismo histórico* fue pensada fragmentariamente y no como “un manual” cerrado. Fue la disputa política de la época de la radicalización de la Unidad Popular (1969-1973) y la necesidad de la pedagogía militante lo que generó el trabajo de Harnecker. Con el pseudónimo *Neva*, Harnecker comienza una importante experiencia

de educación y pedagogía popular en la *Revista Punto Final* entre 1967 y 1969. En total publica un conjunto de 33 textos, según reseñan los jóvenes historiadores, donde la “actualidad” de Marx es discutida por la intelectual chilena con la finalidad de mostrar los principales puntos de conflicto y productividad teórica (Ramírez et al. 2015).

También debe comprenderse así la singular figura de Tomas Moulian, quizá el sociólogo crítico más importante del siglo XX y figura clave para reparar la impronta de Althusser en el marxismo que se producía en Chile, particularmente de todo aquello que la teorización de la época no permitía visualizar o desplazaba a un lugar subordinado a la lucha política y que el filósofo francés lograba visibilizar y problematizar (Rodríguez et. al 2013): Moulian coloca de manera clara los múltiples desplazamientos que aquella obra realizaba al seno del marxismo en Chile y las perspectivas que abría en una época de efervescencia política (Moulian, T. 2009, 84-87). Debemos tomar en cuenta que las otras vetas de la izquierda chilena le cerraban el paso a este pensamiento: el Partido Comunista Chileno, de larga tradición stalinista, en pluma de un cuadro fundamental tanto para el partido como para el gobierno de Allende como lo fue Orlando Millas, quien rechazó las nociones propuestas por el filósofo francés y señalaba que su partido se adhería al “humanismo” (Millas, O. 1996).

En Chile además existen dos tradiciones más ligadas al althusserianismo. La primera de ellas se desarrolló como crítica de los medios de comunicación donde destaca la prolífica obra de Matterlart, y la del también miembro del gobierno popular José Viera Gallo, tema que se encuentra en estudio por los jóvenes historiadores que he citado antes⁶. En segundo momento se encuentran las preocupaciones que ocuparon a intelectuales adheridos al gobierno de Salvador Allende: el problema de la transición de la economía capitalista a la socialista. La mayor parte de los trabajos están pensados como análisis de dicha problemática político-económica (el papel del Estado y del mercado, así como el futuro de ambos) en el intenso periodo de 1970-1973: de las variadas voces que susurraron en esta discu-

sión cabe destacar la de Sergio Ramos, en cuyas obras resuena la problemática althusseriana de la formación social y la articulación de variados modos de producción, tema fundamental para pensar alternativas económicas y políticas. Finalmente es importante señalar que Patricia González ha explorado la crítica a Althusser hecha por el intelectual Sergio Vuskovic en el campo de la filosofía chilena, particularmente en torno al problema del humanismo y las formas de lectura de la obra juvenil de Marx, tan valoradas para el desmontaje de las visiones economicistas y deterministas (González, P. 2015).

La intensidad de la recepción de la obra de Althusser no fue similar en el área Andina. Por aquí y por allá surgieron filósofos y pensadores que lo incorporaron de manera desigual y aún hoy no disponemos del material suficiente para realizar las articulaciones entre producción teórica y práctica política como en los casos señalados. La intensidad fue mucho menor, aunque la presencia es posible de ser señalada. Quizá el más interesante de los venezolanos sea José Núñez Tenorio, señalado por un estudioso de la sociología en ese país como un “althusserianismo criollo” (Albornoz, O. 1970, 222). Entre su muy amplia producción se encuentran trabajos de todo tipo, algunos tienen la forma de manuales introductorios, otros de revisiones historiográficas –como con *Bolívar y la Guerra revolucionaria*– y otros más de análisis de la coyuntura. Los trabajos más relevantes para esbozar la recepción de Althusser se encuentran en su tesis doctoral que versa sobre el método de la economía política (Núñez, J. 1969) y un trabajo filosófico donde compara el humanismo y el estructuralismo a partir de Sartre y de Althusser (Núñez, J. 1976), dos autores que demuestra conocer profundamente. En *La Izquierda y la lucha por el poder en Venezuela*, quizá su texto menos teórico, muestra una temática típica de la lectura de Althusser, nos referimos a la de las formaciones sociales y su relación con los modos de producción: “Hay una sola teoría del modo de producción capitalista pero articulada a numerosas teorías sobre la formación social capitalista en cada época y en cada región (...) No tiene sentido, pues, hablar de modo de producción capitalista venezolano,

6 Ricardo Zúñiga (ed), *La influencia social masiva: textos de Adorno, Klapper, Viera Gallo y Althusser*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1971. Agradezco a Cecilia Cortés y José Ramírez Aravena el acceso a este documento.

latinoamericano, etc. Lo que sí tiene sentido es hablar de formación social capitalista” (Núñez, J. 1979, 171). Con Althusser se había arribado a una noción importante para el “análisis concreto de la situación concreta”: se habla de formas históricas del capitalismo y no de “el capital” en general, quizá el principal efecto político de la teoría, con fuertes repercusiones en el análisis concreto.

Por su parte Colombia tuvo un destino extraño para la circulación de obras de Althusser. Se cuentan pocas referencias a “althusserianos”, aunque su lectura estuvo presente, como señala Urrego al referirse al algunos dirigentes del movimiento estudiantil setentero (Urrego, M. 2002, 164). Así, Numas Armando Gil reconstruye aquella historia diciendo: “Aquí en nuestro país, el pensamiento de Althusser fue difundido inicialmente por Estanislao Zuleta cuando dictaba su cátedra en la época de oro de la Universidad Libre. Traducía a Althusser directamente del francés y nos lo explicaba en clase en el año 64” (Gil N. [s. a.]). Dicho país tuvo también a Enrique Orozco Silva como uno de los principales exponentes de Althusser. Inicialmente publicó en los números 40-41 de *Razón y fábula* un largo ensayo titulado “¿Marxismo o althusserianismo?”. En dicho texto Orozco expone largamente los conceptos fundamentales de Althusser. Citando prácticamente todas las obras en el idioma original, desmenuza una por una las apreciaciones del filósofo francés. No se puede decir que sea un texto crítico pues sólo al finalizar, en sus conclusiones, esboza que la auto-crítica de Althusser tendrá el suficiente calado para modificar la práctica política, poniendo al límite la pregunta que da nombre al texto. Publicado en el año 1976 acompaña a otros dos: uno del mismo año publicado en México (Orozco, L. 1976) y otro un año después en la revista *Ideas y valores* (Orozco, L. 1977) donde desmenuza la idea de la dialéctica y la teleología. Es en este último ensayo donde se muestra la separación más radical: las preocupaciones althusserianas por desembarazarse de la dialéctica hegeliana y recuperar lo concreto del movimiento, lo llevarían a contraponer un dualismo entre hechos y valores, representado por la oposición entre teoría e ideología: habría en Althusser un postu-

lado coincidente con el positivismo. Para evitar aquella tentación, dice el autor, hay que pasar de Althusser a Marx como el centro de atención teórico. Además de estas referencias debemos mencionar que algunos miembros del grupo de *Bogotá*, como Eudoro Rodríguez, lo incluyeron plenamente en su delimitación del marxismo en América Latina (Rodríguez, E. 1985), aunque no fuera su principal preocupación el marxismo, la presencia del filósofo era ineludible para demarcar las posiciones teóricas y políticas.

Entre las deudas con la recepción de Althusser aún están por realizar trabajos a propósito de su incorporación en personajes cercanos a la teología de la liberación. Existen dos casos paradigmáticos: la incorporación de su obra en los seminarios de Ignacio Ellacuría⁷ en El Salvador de la guerra civil, así como la discusión a propósito del concepto de ideología, cuestión que tendrá que ser saldada cuando se logre contar definitivamente con el conjunto de la obra del teólogo (Ellacuría, I. 2009). La otra recepción de la obra de Althusser es en la teología de la liberación se da en la monumental obra de Clodovis Boff titulada *Teología política*. Existe ahí un ejercicio pleno y consciente de discusión de lo teológico en clave althusseriana. Todos estos registros se encuentran en proceso de ser trabajados y en todos ellos destaca, de alguna u otra manera que el “althusserianismo” más que ser una arquitectura conceptual que fue repetida por “comentadores”, fue más bien un forma de ejercitar el pensamiento, de “pensar con cabeza propia”. Es una manera de pensar siempre inacabada y no un *corpus* establecido y cerrado.

La polifonía de voces que hacen eco de aquellos planteamientos muestra la vitalidad de una época en donde teoría y política eran parte de una misma constelación. En las líneas que hemos dedicado la teoría aparece como el *cerebro de la pasión*: aquella que cimbró los cimientos de la cultura occidental de manera más radical en el siglo XX, es decir el marxismo. No cualquiera, sino aquel inspirado en el *dictum* del joven Marx a propósito de que la crítica no debe asustarse de sus propias consecuencias. Ese fue precisamente el sentido de los “althusserianismos” en nuestra América, su consecuencia: la crítica de todos

7 Este material existe sólo en audio y se encuentra en proceso de digitalización y transcripción. Agradezco al Mtro. David Gómez Arredondo, especialista en la obra de Ellacuría, haberme cedido este material.

los *aprioris*, universalismos abstractos y certezas ideológicas al seno del propio marxismo.

El porvenir es largo

En los tiempos de crisis (Gandarilla, J. 2015) son necesarias brújulas teóricas, imaginativas, articuladoras, desafiantes, que movilicen y casen rebelión en las propias ideas. En el caso que exploramos Althusser era una brújula para cierta manera de ejercer el pensamiento crítico. Su obra no lleva a horizontes necesariamente optimistas, pero tampoco se niega a entrar en el campo de batalla. Desde hace aproximadamente una década la figura de Althusser vuelve a ser tema de discusión tanto en el marxismo como fuera de dicha corriente, las constelaciones pos-marxistas, foucoulitianas, psicoanalíticas y otras, remiten a su obra de manera recurrente. También comienza a ganar terreno la problematización de nudos significativos: la circulación (siempre entendida como una re-inscripción y no como una circularidad cerrada, es decir, entender la teoría como posibilidad y no como totalización de una obra que es siempre vigente), la (re)apropiación, el redimensionamiento, la posibilidad de un pensamiento crítico no encerrado en las cárceles del cientificismo ni del ideologismo extremo. La obra de Althusser es hoy día un libro abierto: tensionado por múltiples posibilidades y apropiaciones, su legado aún está por evaluarse en toda amplitud, la multiplicidad de voces permite evocar una época hoy cerrada (*la actualidad de la revolución*) de la que surgen aperturas a partir de los equívocos, de las aporías, de los hiatos. La *multiplicidad contra el Uno* en tanto que pensamiento que ayudó a construir es una herencia intelectual invaluable para quienes se esfuerzan por desalojar tanto los sentidos a-políticos de la reflexión contemporánea, como las certezas inamovibles: desde este punto de vista el libro abierto que es su obra se presenta como una verdadera batalla por la imaginación al seno de la teoría. Teoría siempre entendida como acto productivo, como transformación, como posibilidad de una novedad que responda a nuestros equívocos tiempos. Se trata de la herencia de generaciones pasadas que vivieron con intensidad los instantes de peligro y en una respuesta que aún nos interpela, movilizaron toda su imaginación.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Mariflor. 1984. *Teoría de la ideología*. México: UNAM.
- Albornoz, Orlando. 1970. *La sociología en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila.
- Althusser, Louis. 1992. *El porvenir es largo*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Barco, Oscar del. 1983. *El Otro Marx*. México: UAP.
- Cerutti, Horacio. 1997. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México: Porrúa-UNAM.
- Cerutti, Horacio. 2015. *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. México-Colombia: CIALC-UNC.
- Cortés, Martín. 2015. *Un nuevo marxismo para América Latina. José Arico: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Díaz Castañón, María del Pilar. 1992. México 60: ¿Por qué Althusser? *Islas*. 101: 47-68.
- Díaz Castañón, María del Pilar. 2010. Althusser: Mito y realidad. *Temas*. 64: 100-108.
- Ellacuría, Ignacio. 2009. *Cursos universitarios*. El Salvador: UCA.
- Esquivel, Miguel Ángel. 2015. *Alberto Híjar: Lucha de clases en la imaginación*. México: UNAM.
- Fernández Retamar, Roberto. 1995. *Para el perfil definitivo del hombre*. La Habana: Editorial de las Letras Cubanas.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2001. *Transformación del marxismo en América Latina*. México: UANL.
- Gandarilla, José. 2015. *Modernidad, crisis y crítica*. México: CEIICH.
- Gil Olivera, Numa Armando. [s. a.]. Obituario: El profesor Louis Althusser, mi amigo. *Pedagógica*. [s.n.] http://www.pedagogica.edu.co/storage/ps/articulos/pedysab02_08obit.pdf
- Gómez Vázquez, Natasha. 2002. El pensamiento althusseriano entre los cubanos, sus primeros acercamientos. *Utopía*. 15.
- González Rojo, Enrique. 1985. *Epistemología y socialismo*. México: UAZ.
- González Rojo, Enrique. 2008. *En marcha hacia la concreción: En torno a una filosofía de lo infinito*. México: UACM.
- González San Martín, Patricia. 2015. El marxismo pensando al modo de una filosofía de la praxis. *Revista Pléyade*. 15: 178-198.
- González San Martín, Patricia. [s. a.] Marx y el humanismo. Notas de una polémica en la

filosofía de Sergio Vuskovic. Trabajo resultado del proyecto de investigación “La recepción del marxismo en la filosofía chilena. El caso de Sergio Vuskovic”, HUMI- 02 1314 Universidad de Playa Ancha, http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/6772/11.gonzalesanmartn-cuyo14.pdf

Ípola, Emilio de. 2007. *Althusser: El infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Karsz, Saúl. 1970. *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.

Karsz, Saúl. 1974. *Théorie et Politique: Louis Althusser*. París: Fayard.

Millas, Orlando. 1996. *Memorias: Una digresión, 1957-1991*. Santiago: CESOC.

Moulian, Tomás. 2009. *Contradicciones del desarrollo político chileno: 1920-1990*. Santiago: LOM.

Núñez Tenorio, J.R. 1969. *Marx y la economía política*. Caracas: UCV.

Núñez Tenorio, J.R. 1976. *Humanismo, estructuralismo y marxismo: Sartre, Althusser y Marx*. Caracas: UCV.

Núñez Tenorio, J.R. 1979. *La izquierda y la lucha por el poder en Venezuela*. Caracas: El Ateneo.

Olmedo, Raúl. 1974. Hegel y Spinoza en Marx. *Historia y Sociedad*, Segunda época, 1: 43-66.

Olmedo, Raúl. 1978. Desfilosofar el concepto de historia. *Historia y sociedad*. Segunda época, 17: 3-14.

Orozco, Luis Enrique. 1976. La teoría de la científicidad en Louis Althusser. *Dianoia*. 22: 22: 93-104.

Orozco, Luis Enrique. 1977. Dialéctica materialista y teleología en Althusser. *Ideas y Valores*. 50: 3- 11.

Ortega Reyna, Jaime. 2015. Incendiar el océano. Nota(s) sobre la recepción(es) de Althusser en Cuba. *De Raíz Diversa*. 4: 129-153.

Pasternac, Marcelo. 1999. Freud y Lacan de Althusser un cuarto de siglo después. *Acheronta*. 9, <http://www.acheronta.org/acheronta9/alt-lac1.htm>

Pereyra, Carlos. 1977. Los conceptos de Inversión y sobredeterminación en Althusser. *Dialéctica*. 3: 55-68.

Pereyra, Carlos. 1979. Gramsci: Estado y sociedad civil. *Cuadernos Políticos*. 21: 52-60.

Pereyra, Carlos. 1987. Volver a Marx y escribir con él. *La Jornada Libros*, 119: 25 de abril.

Ramírez, José, Cecilia Cortés, Marcelo Naranjo, Silvia Luciano. 2015. “Marta Harnecker y

el Marxismo Pedagógico. Itinerario del pensamiento de Marta Harnecker en la Revista Punto Final-Chile (1967-1969)”. En *Actas de VII Jornadas de historias de las Izquierdas: marxismos latinoamericanos*.

Rico, Maite, Bertrand la Grange. 1998. *Marcos, la genial impostura*. México: Aguilar.

Rodríguez, Eudoro. 1985. *Marx y América Latina: El problema de las interpretaciones*. Bogotá: El Búho.

Rodríguez, Marcelo, Cecilia Cortés, José Ramírez. 2013. Lecturas de Althusser en Chile (notas preliminares). *Ramal. Revista de Filosofía y Crítica*. 1: 4-9.

Rodríguez, Zaira. 1986. *Filosofía, ciencia y valor*. La Habana: Ciencias Sociales.

Salazar, Luis. 1983. *Marxismo y filosofía: Un horizonte problemático*. México: UAM-A.

Sánchez Vázquez, Adolfo. 1981. *Ciencia y revolución: El marxismo de Althusser*. México: Grijalbo.

Starckenbaum, Marcelo. [s. a.]. Marxismo, estructuralismo y psicoanálisis: itinerarios de Althusser en la cultura psicoanalítica argentina (1965-1976).

Starckenbaum, Marcelo. 2011. Althusserianismo y lucha armada: Luis María Aguirre, Mauricio Malamud y la recepción de Althusser en los orígenes de las FAL. Paper presentado en las XIII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia, Catamarca, Argentina.

Starckenbaum, Marcelo. 2011. El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de Pasado y Presente (1965-1983). *Izquierdas*. 11: 35-53.

Urrego, Miguel Ángel. 2002. *Intelectuales, Estado y nación en Colombia: De la guerra de los mil días a la constitución de 1991*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Valenzuela, Esteban. 2014. *Dios, Marx... y el MAPU*. Santiago: Lom.

Yturbe, Corina. 1985. *Explicación científica de la historia*. México: UNAM.

Zuñiga, Ricardo. (ed). 1971. *La influencia social masiva: Textos de Adorno, Klapper, Viera Gallo y Althusser*, Valparaíso. Ediciones Universitarias de Valparaíso.

VIDEOS

Althusser leído por filósofos marxistas chilenos en los 60's, <https://www.youtube.com/watch?v=hxASPUZZK30>