

## “El cerebro de la pasión”: Althusser en tres revistas mexicanas

### "The brain of passion": Althusser in three Mexican journals

Jaime Ortega Reyna\*

**Resumen:** La obra de Louis Althusser disfrutó de una circulación privilegiada en toda América Latina por medio de una serie de revistas tanto intelectuales como políticas y de activistas. En el caso de México, la circulación se llevó a cabo durante un período de crecimiento exponencial tanto del marxismo en sus aspectos teóricos, como del debate político y filosófico. Las páginas siguientes analizan cómo su trabajo se incorporó en tres revistas: *Historia y Sociedad*, *Cuadernos Políticos* y *Dialéctica*. Cada una de estas publicaciones estimuló la recepción de Althusser y fue un vehículo para la discusión, la incorporación y la crítica de su obra. En algunas de estas revistas es posible detectar el pluralismo de lo que se ha denominado "althusserianismo". El objetivo de este texto es trazar el camino de este pluralismo.

**Palabras clave:** Althusser, marxismo, teoricismo

**Abstract:** The work of Louis Althusser enjoyed privileged circulation throughout Latin America by means of a series of intellectual, political and activist journals. In the case of Mexico, this circulation took place during a period of both exponential growth in Marxism in its theoretical aspects, as well of political and philosophical debate. The following pages discuss how his work was incorporated into three journals: *Cuadernos Políticos*, *Dialéctica* and *Historia y Sociedad*. Each of these publications stimulated Althusser's reception and was a vehicle for the discussion, incorporation and critique of his work. In some of these journals it is possible to detect the pluralism of what has been termed "Althusserianism". The objective of this text is to trace the path of this pluralism.

**Keywords:** Althusser, Marxism, theoreticism

---

\* Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Becario pos-doctoral de la Coordinación de Humanidades en el CIALC-UNAM. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras. Coordinó, junto a David Gómez, el libro *Pensamiento filosófico nuestroamericano* y fue coautor del libro *Gramsci: la otra política*, [jaime\\_ortega83@hotmail.com](mailto:jaime_ortega83@hotmail.com)

*Un día  
Los intelectuales  
Apolíticos  
De mi país  
Serán interrogados  
Por el hombre  
Sencillo  
De nuestro pueblo  
Otto René Castillo.*

*La teoría no es la pasión del cerebro,  
es el cerebro de la pasión  
Oscar del Barco.*

Louis Althusser no sólo fue un filósofo más entre muchos otros que, desde Francia y más exactamente desde París, circularon como lectura obligada entre los intelectuales mexicanos, argentinos, chilenos, cubanos o de cualquier otro país de Nuestra América. Althusser fue el nombre que irrumpió desmesuradamente en el orden discursivo marxista y generó una verdadera "tormenta teórica". Propios y extraños se vieron obligados a referirse a sus proposiciones, a discutirlos, a refutarlos o a reafirmarlos. No fue sólo un filósofo, un intelectual, un comunista: su nombre significó subvertir todo lo hasta entonces sabido, así fuera para reafirmarlo. Su nombre está ligado a la pasión que despertó una teoría y una práctica política en un tiempo histórico que se ha ido disolviendo lentamente.

Los ánimos revolucionarios y contestatarios de los años sesenta y setenta se encontraron a una generación que leyó, casi sin excepción, no sólo a Althusser, sino también a Martha Harnecker y a Régis Debray. La sombra del althusserianismo cubrió la producción intelectual hasta principios de los años ochenta en gran parte del mundo occidental. América Latina fue un lugar donde dicha corriente, por definición heterogénea y apenas distinguible en su abigarramiento, produjo efectos muy específicos: obligó a replantear los términos del debate, a re-discutir a Marx, a traer a colación los temas más candentes para una teoría tensionada entre su vocación práctica y política (su "verdad") y su ánimo de construcción de conocimiento científico de la sociedad capitalista (sus "saberes")<sup>1</sup>.

En México revistas como *Historia y Sociedad*, *Cuadernos Políticos* y *Dialéctica*, todas ellas con un fuerte sello de militancia marxista y de crítica política, tuvieron una recepción significativa de la impronta althusseriana. Dicha 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. No serían las únicas revistas que expresarían esa momento de la vida intelectual de la izquierda, pero sí fueron espacios

---

<sup>1</sup> Elías Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE, 2005.

excepcionales para el debate, la discusión y el transcurrir de la pasión de una generación con altas expectativas en el campo de la política.

Podemos entonces afirmar que la recepción de Althusser en las revistas mexicanas estuvo ligada a proyectos colectivos de publicaciones con tendencias militantes, pero también a personajes claves que impulsaron una determinada lectura, crítica y siempre en movimiento, de la obra del filósofo francés. En las páginas siguientes queremos exponer algunos de esos momentos cruciales. Nos centraremos en el caso de *Historia y Sociedad* en la figura de Raúl Olmedo, en *Cuadernos Políticos* en la de Carlos Pereyra y en el caso de *Dialéctica* en el conjunto de autores que abrieron un intenso debate al calor de las tesis del francés.

El registro de la recepción de la obra de Althusser en América Latina y el Caribe ha ido ganando espacio en tiempos recientes. Textos pioneros sobre Argentina o Chile han aparecido recientemente y acompañan una añeja reflexión a propósito de su circulación por México<sup>2</sup>. Es quizá en México, país que durante la segunda mitad del siglo XX se vio enriquecido por los exilios políticos y militantes de distintas latitudes, donde en menor medida se ha avanzado en la reconstrucción del entrecruzamiento de discursos políticos, académicos y teóricos. Este texto pretende contribuir a ese campo de investigación.

### *Historia y Sociedad*: el radicalismo teórico de Raúl Olmedo

Comencemos por la recepción que se da en *Historia y Sociedad*, revista ligada al Partido Comunista que tuvo una dirección colectiva que recayó en el historiador Enrique Semo y en el antropólogo Roger Bartra. Según el dicho de Alberto Híjar (quien también participó en ella), conocido filósofo y militante radical, fue Raúl Olmedo el que incentivó la aparición constante de Althusser en sus páginas:

En los ochenta, Raúl Olmedo regresó de París carteándose con Althusser para orientar publicaciones como *Historia y Sociedad*, ya como frente amplio eurocentrista, una excelente y clara plana económica en *Excelsior* y dedicar un texto en la revista de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM explicando su seminario sobre *Materialismo y Empiriocriticismo*<sup>3</sup>.

En realidad fue a principios de los años setenta que Olmedo regresó de París donde había entablado una relación estrecha con Althusser producto de su estadía como estudiante de posgrado. A diferencia de Semo, Bartra o Híjar, Olmedo no participó en el Partido Comunista ni en otra organización del espectro comunista de la época. Su actividad fue académica e intelectual hasta principios de los años ochenta, cuando pasa a formar parte de las filas del gobernante Partido Revolucionario Institucional (PRI), partido que dominó la vida política mexicana desde los años cuarenta.

---

<sup>2</sup> Cesáreo Morales, "El althusserianismo en México", en *Nuestra América* No.9, 1983, CCyDEL, México.

<sup>3</sup> Alberto Híjar, "No es fácil ser marxista en filosofía", Foro Universitario, N. 11, mayo de 2007. [<http://www.stunam.org.mx/8prensa/8forouniver1/forouni11/8fu11-14.html>]

Por su parte un estudioso esta revista señala: "*Historia y sociedad. Revista latinoamericana de pensamiento marxista* se creó al amparo del PCM, que en aquellos años, buscó formar una revista cultural independiente del partido -si bien financiada por éste y, en menor medida, por el hermano soviético..."<sup>4</sup>. Si bien *Historia y sociedad* tuvo una corta vida, fue relevante por la posibilidad de producción histórica y teórica que albergó en su seno. Su nacimiento data de 1965 y concluye en 1981, contó con dos épocas distintas. La primera de ellas fue del año de su fundación hasta el año 1970, esto es, atravesó por la agitada parte de final de los sesenta, expresando en sus páginas una importante solidaridad con el movimiento estudiantil de 1968, dato crucial para la política de izquierda de la época. En tanto que la segunda época, tras cuatro años de ausencia, se activó en 1974 y concluyó en 1981, en la época en donde se planteó la unidad de la izquierda y el Partido Comunista daba un giro radical de su política de alianzas, hasta finalmente auto disolverse y convertirse en Partido Socialista Unificado de México (PSUM).

Veamos algunos de los momentos más importantes de la recepción de Althusser en *Historia y Sociedad*. Existe una serie de textos de Raúl Olmedo sobre un tema que será obsesivo en su escritura de esta época y que ocupara un espacio importante en esta publicación en particular. Se trata de demostrar que la filosofía (en especial la denominada "filosofía marxista") no debe ser entendida como un "método general" de conocimiento que se aplica sobre las ciencias particulares. Si ninguna filosofía puede ser el método de la ciencia, menos aún el marxismo debe ser considerado como el generador de una gran metodología para la ciencia de la historia. Insistiendo, al igual que el "segundo" Althusser que la filosofía tiene la función de trazar líneas de demarcación entre lo ideológico y lo científico es que Olmedo realizará una lectura a partir de esta distinción crucial para el armazón conceptual althusseriano. Este tema será obsesivo en la escritura de Olmedo y acompañará todo el esfuerzo de difusión, de crítica y de recuperación de la tesis de Althusser. Con Olmedo tenemos un althusserianismo que lee y genera una *problemática* a partir del Althusser de la autocritica, aquel que deja atrás el cientificismo y el teoricismismo – del cual se autocriticará públicamente- para avanzar a una dimensión donde la relación entre ciencia y filosofía no son necesariamente de oposición.

El primer número (primavera de 1974) de la segunda época abre con un polémico y muy importante texto de que había sido publicado en el número 169 de la revista parisina *La Pensée*, en el año 1973. Se trata quizá del primer trabajo redactado en México sobre la relación entre Spinoza, Hegel y Marx<sup>5</sup>. En dicho texto Olmedo trata de demarcar con claridad cómo el Marx de la *Introducción de 1857* está cruzada por una lectura que se acerca al materialismo de Spinoza y dispone una relación de conflictividad con Hegel. El esfuerzo de Raúl Olmedo, por ese entonces estudiante en París de donde se graduará con un trabajo sobre "El estatuto teórico de la filosofía marxista", se extenderá a un conjunto de elementos que le permitirán des-hegelianizar un texto que se considere por demás típicamente hegeliano. La hipótesis de Olmedo es que el Marx de la *Introducción de 1857*

---

<sup>4</sup> Carlos Illades, *La inteligencia Rebelde*, México, 2012, Océano, p. 52.

<sup>5</sup> Raúl Olmedo, "Hegel y Spinoza en Marx", en *Historia y Sociedad*, segunda época, N. 1, primavera de 1974.

es poco hegeliano en tanto que incorpora a Spinoza, esto es, que logra arrebatar el idealismo del primero movilizando el materialismo del segundo. Marx sería materialista gracias a Spinoza y dialéctico gracias a una lectura crítica de Hegel, podríamos decir como síntesis de la propuesta de fondo del entonces joven filósofo.

Dicho texto le valió una dura respuesta por parte de Carlos Pacheco Reyes, quien en el número segundo de *Historia y Sociedad* arremeterá contra dicha hipótesis. Pacheco Reyes era militante comunista, fue uno de los primeros que planteó la relación entre el marxismo y el psicoanálisis en el conservador estado de Querétaro. En su crítica señala varios puntos, entre los que destacan que para él Spinoza es un cartesiano cuya base de argumentación es una ontología armónica, señala que Plejanov es un neo-kantiano, frente a la versión del autor criticado que sostenía una adhesión al pensamiento de Spinoza y al marxista ruso como fuentes significativas para un materialismo marxista. Su crítica culmina haciendo escarnio de cualquier posición que sostenga que el marxismo no es una unidad y que es un error y una "carnicería" a quienes contraponen un joven y un Marx maduro (Pacheco, 1974: 106-108).<sup>6</sup> Olmedo no quedará callado y responderá en ese mismo número defendiendo su posición y argumentando que su crítico sólo observa cuestiones formales y no de fondo. Olmedo defiende su postura: la filosofía que se practica a partir de Marx puede caer tanto en el idealismo vía la desviación "spinozista" que construye un método general, propio de un mecanismo "mecanicista". Posteriormente hace una crítica a la "filosofía de la praxis" que pone en el centro la "esencia humana" expresándola en la categoría de trabajo, que considera cae en ambas desviaciones, la mecanicista y la idealista. En su argumento Olmedo critica desde el principio a quienes buscan extrapolar nociones de otras ciencias al marxismo (señalando al freudo-marxismo como un ejemplo, quizá a sabiendas de la posición de su crítico al respecto) e incluye en esa crítica al "althusserianismo", aunque señala que Althusser ha roto con esa perspectiva a partir de su *Respuesta a John Lewis*. La "polémica" quedó ahí, marcada en lo que será el radicalismo teórico de Raúl Olmedo en ese momento y que se expresa en buscar dejar atrás las generalizaciones del método, cuestionar la "inversión" supuesta de Hegel por Marx y combatir también todo intento de identidad proporcionado por lo que señala como la desviación spinozista.

En el número 4 se presentan dos ensayos relevantes para el seguimiento de nuestra temática. Publicado en invierno de 1974 se encuentra el texto de Olmedo titulado "La filosofía como política en las ciencias" que es en realidad la "presentación a un texto de Althusser". En pocas páginas, apenas cuatro, Olmedo realiza un señalamiento de las nuevas tesis de Althusser, llevadas a su interés: demostrar que "la filosofía no es un método general para producir conocimiento científicos"<sup>7</sup>. Este es un texto que abre la problemática de Olmedo: el anti-método. Su interés es trazar "la línea de demarcación" entre filosofía y ciencia y de la relación política que existe entre ellas. Dice:

---

<sup>6</sup> Pacheco Reyes, Carlos, "Marx no fue un spinozista", *Historia y Sociedad*, segunda época, No. 2, verano de 1974, pp. 106-108.

<sup>7</sup> Raúl Olmedo, "La filosofía como política en las ciencias", en *Historia y Sociedad*, segunda época, N. 4, México, 1974, invierno, p. 47.

La filosofía es, por lo tanto, el resultado de la lucha de clases en la producción científica. O más aún: la filosofía es la lucha de clases en la ciencia. La filosofía es la política en la ciencia. Es por ello que el texto más importante de la filosofía marxista trata de la relación política entre la filosofía-ideología y las ciencias y fue escrito por un hombre político y no por un filósofo ni por un científico de las ciencias naturales ni por un matemático o un lógico: fue escrito por Lenin en 1908, bajo el título de *Materialismo y empiriocriticismo*<sup>8</sup>.

El texto de Olmedo sirve como prelude para la presentación del extracto del "Curso de filosofía para científicos" que data de 1967 y publicado completo en 1975 por la editorial Laia en Barcelona. El texto de Althusser es bien conocido y la lectura de Olmedo resulta crucial, por lo ya señalado. Aunque Olmedo insiste en criticar a Althusser por su teorismo, su lectura recarga en el contrario: un "politicismo". Esto le lleva a replantear el problema de la ideología y de la ciencia. La ideología deja de ser considerada como algo negativo, sino que pasa a ser acompañante de la ciencia. Se habla entonces "del poder" y de "la fuerza" de lo ideológico, esto es, de cómo la ideología es parte de la lucha política que las clases llevan adelante: "En esta lucha, cada clase hace lo posible, a través de su ideología, de aprovechar los conocimientos científicos para sus finalidades de clase. Es en este sentido que la filosofía marxista es un arma de la lucha de clases del proletariado: un arma de la revolución socialista"<sup>9</sup>. Sin duda la relevancia está en gran medida por la lectura del trabajo hasta entonces inédito en español del filósofo francés, aunque en el caso de Olmedo siempre rondando la misma temática que venía desarrollando.

Dentro de los textos más relevantes, hay que señalar lo que se encuentran en el número 17. En dicho número se presenta una novedad para el althusserianismo mexicano. Además de un texto de Raúl Olmedo llamado "Desfilosofar el concepto de ciencia"<sup>10</sup> se incluye una carta que Althusser dirigida directamente a él. El texto de Olmedo en realidad recoge lo que deberíamos entender por una vertiente importante del "althusserianismo mexicano" esto es, aquella lectura de la obra del filósofo francés a partir de su autocrítica. Recogiendo la famosa respuesta a John Lewis que Althusser hace en 1973, Olmedo enfila su intervención para desacreditar y criticar al Althusser teorista. Como decíamos antes Olmedo adscribiría aquí a un althusserianismo preocupado por la segunda época, pero llevado al plano teórico: intentar bloquear cualquier posibilidad de que el marxismo sea leído en clave "filosófica" y para ello insistir en la "política". Olmedo critica que el primer Althusser (el de *Pour Marx y Lire Le Capital*) seguirá "filosofando" sobre el método marxista. Encuentra que "En Leer *El Capital*" el filósofo rechaza un método general (la dialéctica hegeliana "invertida" por Marx) para sustituirlo por otro (la estructura sobredeterminada: concepto de historia). En *Respuesta a John Lewis*, el marxista francés

---

<sup>8</sup> Ibid, p. 48.

<sup>9</sup> Ibid, pp. 50-51.

<sup>10</sup> Raúl Olmedo, "Desfilosofar el concepto de historia", en *Historia y sociedad*, segunda época, No. 17, 1978.

rechaza todo método general y declara que solo la ciencia (materialismo-histórico) produce conocimiento..."<sup>11</sup>.

Es en este punto, movilizado a partir de "el concepto de ciencia" y la "noción de dialéctica" es que Olmedo encuentra que Pierre Vilar ha realizado la única crítica científica de Althusser, esto es, desde la historia y fuera de toda filosofía. Olmedo sigue entonces aquí la noción negativa de filosofía, que lo alejaría de todo "teoricismo", y por tanto de toda recaída en idealismo. Según el argumento de Olmedo al dejar de "filosofar" (abandonar toda dialéctica pero sobre todo la pretensión de un "método general") Althusser renuncia al último resquicio idealista que su obra guardaba. El Althusser de los años setenta que Olmedo estaría reivindicando contra el Althusser previo, es aquel que rectifica las tesis idealistas, que habrían convivido de manera problemática con las tesis "científicas" y "materialistas" de *Para Leer El Capital* (aquellas que hacen crítica del historicismo): "Althusser retoma las tesis materialistas de Spinoza, Feuerbach y Marx para demostrar que los pretendidos métodos generales (teorías del conocimiento) no sirven para producir conocimiento sino tan sólo para reordenar de una manera ideológica conocimientos ya producidos por los métodos específicos"<sup>12</sup>. La rectificación ya expresada con claridad en la respuesta John Lewis pero formulada desde *Lenin y la filosofía* son para Olmedo la parte de su obra que menos ha impactado en el medio intelectual y sin embargo las más importante. De ahí deduce él que es un imperativo de los marxistas (científicos...) no recaer en los deslices idealistas: "El único método que Marx elaboró para la producción de conocimientos científicos sobre la historia de la sociedad es *El Capital*. No existe un método general detrás del método específico que es *El Capital*. Esta es la razón por la cual ningún marxista encontrará jamás el método general en la obra de Marx: no existe"<sup>13</sup>.

Todo este planteamiento hecho por Olmedo marca justamente la forma en que esta corriente habría radicalizado la obra de Althusser. Al menos en las formulaciones de la época, Olmedo insistirá hasta el cansancio en esa lucha contra la filosofía y contra el "método general". Esta posición resulta muy contrastante en la propia publicación cuando se anexe una carta de Althusser dirigida a Raúl Olmedo: en ella se expresan algunos puntos históricos y teóricos.

En términos de la relación de Althusser con América Latina queda claro que el filósofo francés tenía conocimiento de algunos personajes, además del propio Olmedo, ante el cual refrenda con entusiasmo su amistad. Señala también la visita reciente de Roger Bartra a París, quien le lleva ejemplares de *Historia y Sociedad*. Sin embargo, en la parte crucial del texto de Olmedo, es en donde Althusser marca una enorme distancia: no sólo confiesa no reconocer su escritura en la exposición que se hace a propósito del concepto "científico de historia" que vendría de un método general de las ciencias, sino sobre todo en lo que Olmedo piensa que es el fuerte del segundo Althusser, la por él llamada "desfilosofización" del concepto de ciencia:

---

<sup>11</sup> Ibid, pp. 10-11.

<sup>12</sup> Ibid, p. 12.

<sup>13</sup> Ibid, p. 14.

Estoy, también, bastante molesto por lo que tú dices de la *desfilosofización* de la historia o de cualquier ciencia. Probablemente es la posición de Vilar, pero no la mía. Si se trata de decir que hay que poner fin, de una vez por todas, a lo que llamamos "filosofías de la historia", de acuerdo: pero no pienso que se pueda radicalmente desfilosofizar una ciencia, cualquiera que sea, pues hay filosofía en cualquier ciencia, aunque no sea más que en la relación entre los conceptos científicos y algunas categorías filosóficas que se les incorporan. (p. 16)<sup>14</sup>

Esta demarcación justamente pone en cuestión todo el argumento y la insistencia de Olmedo a propósito de la re-lectura y el potencial que ve en Althusser. Pues justamente este señala que la consecuencia de los textos no es la que Olmedo extrae. Esto tiene una significación importante: Olmedo, tradicionalmente visto como un althusseriano fiel u "ortodoxo", marcó una tendencia que puede permitir una lectura crítica del maestro. La obsesión de su escritura, sin embargo, no parece haber permeado más allá sus alumnos. Quizá lo impermeable de la crítica de Olmedo se deba entre otras cosas a que él fue uno de los primeros en abandonar el campo marxista a principios de los años ochenta.

En los números 5 de 1975 y el 10 de 1976 de nuevo volvemos a ver participaciones del filósofo mexicano con intervenciones que son propias de la problemática de la "escuela" francesa. Son dos textos que con motivos distintos versan sobre una misma problemática. El primero de ellos se inserta en un número monográfico sobre los modos de producción en América Latina. Presentado de una forma original, sobre la base de cuatro hipótesis, con sus respectivos argumentos, Olmedo opera el traslado de las tesis de Althusser al campo de la teorización sobre los modos de producción. Sin citarlo se hace presente a la manera que ha insistido hasta la saciedad en los otros trabajos presentados en esta época. Dice, por ejemplo:

Sobre una pretendida teoría general de la articulación de los modos de producción. Detrás del problema de la combinación de diversos modos de producción se halla casi siempre una filosofía (extracientífica) que gobierna el planteamiento de este problema: un método general (teoría del conocimiento) de la articulación de las partes en el todo, es decir, una teoría filosófica de la totalidad, es decir, un "concepto filosófico de historia", ahistórico y empirista.<sup>15</sup>

En la misma tónica presenta un texto que permite realizar una severa crítica a Pierre Philipps-Rey y su libro *Las Alianzas de clase*. Olmedo, como otros althusserianos de la época ha señalado la necesidad de rechazar el orden teleológico que se presupone a partir del Prólogo de 1859 de Marx, buscando des-bloquear la comprensión de los modos de producción a partir de otras categorías, como son las de articulación, autonomía y eficacia. En el fondo lo que se discute es la no linealidad del tiempo histórico, mucho antes de que se pusieran a la orden del día las tesis de un Walter Benjamin. Los althusserianos venían

---

<sup>14</sup> Louis Althusser, "Carta de Louis Althusser a Raúl Olmedo", en *Ibid.*

<sup>15</sup> Raúl Olmedo, "El estatuto teórico de los modos de producción no capitalistas", en *Historia y Sociedad*, segunda época, No. 5, primavera de 1975, p. 63.



discutiendo, sobre la base no de una filosofía de la historia, la temática de la complejidad del tiempo histórico, en su diversidad, articulación y conflicto. Justamente la apuesta de la "ciencia de la historia" se encuentra ahí: en superar la teleología que presuponen las filosofías de la historia e impiden observar la complejidad articulada del todo. El tema de la "formación-social" y el modo de producción, ha sido señalado, como uno de los principales puntos de influencia de Althusser en América Latina. La inflexión althusseriana en este punto es crucial, como lo ha señalado un investigador cubano al notar el involucramiento en esta temática a autores como el boliviano René Zavaleta, el venezolano José Rafael Núñez Tenorio, y el chileno Tomás Vasconi, entre otros,<sup>16</sup> que plantearon y problematizaron la relación estructura/superestructura, y el orden mecanicista de exposición de los modos de producción, esto es, el etapismo heredado del stalinismo.

En el número seis, publicado en el verano de 1975 encontramos una breve aparición, aledaña a la escuela althusseriana en México. La primera es una reseña sobre la publicación de la *Revista Mexicana de Ciencia Política*, cuyo número dedicado al tema "Filosofía y política" en realidad contenía un conjunto amplio de artículos sobre el *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin. El conjunto de esos trabajos, del que hablaremos más adelante, fue organizado por Raúl Olmedo. La reseña corre a cargo de Yolanda Trápaga, joven economista que era cercana en ese momento a Raúl Olmedo. Se incluye además una reseña de la obra de Nicos Poulantzas a cargo de Américo Saldívar importante intelectual y miembro del Partido Comunista Mexicano.

Antes de concluir con los últimos elementos presente en *Historia y Sociedad*, se debe realizar una digresión necesaria sobre el número de la *Revista Mexicana de Ciencia Política*, que en su número 78 correspondiente a octubre-diciembre de 1974 brinda espacio para un hito en la recepción de la escuela de Althusser en México. Son trece artículos que podemos dividir en tres rubros. El primero de ellos es el que respecta a autores europeos de los que se hace traducción, es el caso de "Ideología y Aparatos ideológicos de Estado" que es traducido por Jacqueline Peschard. Posteriormente se presentan textos de Etienne Balibar sobre la dialéctica histórica, de Buci-Glucksmann sobre Lenin y Hegel en el movimiento obrero, finalmente el texto "Presentación: 1908" de Dominique Lecourt, que es un fragmento de su trabajo sobre *La posición de Lenin en filosofía*. Cómo puede observarse se trata de una cantidad importante de textos, sobre todo por la densidad e importancia que tiene, particularmente el texto de Althusser sobre la ideología.

Un segundo conjunto de textos tienen que ver con un seminario dirigido por Raúl Olmedo en la carrera de sociología de la UNAM. En dicho seminario se leyó a la manera de Althusser el libro *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin. La revista presenta los resultados. Además del texto central que es el de Olmedo a este respecto titulado "Presentación: leer *Materialismo y empiriocriticismo*", un conjunto de textos de sus alumnos, que van desde conceptualización sobre la "categoría filosófica de ciencia" hasta

---

<sup>16</sup> Leonardo Pérez Leyva, "La teoría de las formaciones socioeconómicas y el pensamiento marxista latinoamericano: originalidad y autenticidad", en Guadarrma Pablo (director), *Despojados de todo fetiche: autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, Universidad Central de Las Villas-Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1999, pp. 137-168.

textos sobre "el criterio de la práctica" o "Verdad relativa y verdad absoluta". Aquella sección se abría en letras mayúsculas con el título "La filosofía es la lucha de clases en la ciencia", como forma de clarificar el sendero que se cursaba al momento de leer a Lenin.

Finalmente se incluyeron dos textos críticos del planteamiento de Olmedo: uno de Agustín Cueva titulado "Sobre la filosofía y el método marxista" y uno más de Patricio Marcos titulado "Tractatus metodológico-marxista". Anotamos esta referencia pues se ha señalado que hubo una reseña del número en *Historia y Sociedad*, además de ser un esfuerzo claramente orientado por Raúl Olmedo. En realidad si se ha leído el conjunto de ensayos de Olmedo presentados con anterioridad o posterioridad, no hay un dato sustancialmente distinto, salvo los comentarios en torno al libro de Lenin: "No es una obra filosófica, sino una obra sobre filosofía, es decir, una obra científica que analiza a la filosofía desde fuera de la filosofía, enfocándola como una realidad objetivo que tiene una materialidad teórica y una función social"<sup>17</sup>. Presentadas en forma de "tesis" (tal como Althusser insistía en que lo hacía la filosofía) Olmedo presenta temas conocidos en su escritura: en el marxismo no hay una teoría del conocimiento, cualquier idea de "método" general es ideológica, cada ciencia tiene un conocimiento específico, entre filosofía y ciencia hay relación política. A ello opone la idea de que en *El Capital* como el modelo del método histórico y social científico, lo que elude la idea de que "la dialéctica" es el método sobre el cual Marx no escribió. Es contra la dialéctica, entendida como un meta-método, contra quien más se esfuerza por desmovilizarla del marxismo. Se trata de un documento relevante, que habrá que colocar en el contexto de mayor radicalización teórica no sólo de Olmedo, sino de otros intelectuales que impartían clases en la UNAM, algunos de ellos con fuertes vínculos con el prísmo gobernante. Sin embargo a pesar de ello el ambiente de la época era el de discutir a partir del marxismo como la corriente dominante, entre estudiantes e investigadores.

*Historia y Sociedad* fue un espacio importante de recepción de Althusser, a partir de un autor, quien con su propia perspectiva abrió posibilidad de discutir al filósofo francés. Alberto Híjar, otro reconocido althusseriano, quien se ubicaría en el lado contrario al de Olmedo, ha señalado la importancia de ese esfuerzo, aunque contenido por un radicalismo teórico excesivo, que no correspondía con una práctica política específica, cuestión que se demostraría válida al correr los años y al corrimiento de Olmedo a las filas del partido gobernante.

### *Cuadernos políticos, "Tuti" Pereyra y la corrección gramsciana*

Dentro del amplio abanico de publicaciones que la izquierda mexicana tuvo, en sus distintas variantes, *Cuadernos Políticos* representa un hito. Fue dirigida por tres de las principales figuras intelectuales del marxismo producido desde América Latina, a saber, Bolívar Echeverría, Ruy Mauro Marini y Carlos Pereyra. Tres autores que, sin duda,

---

<sup>17</sup> Raúl Olmedo, "Presentación: leer materialismo y empiriocriticismo", en Revista Mexicana de Ciencia Política, No. 78, México, FCPyS-UNAM, Octubre-diciembre de 1974, p. 71.

marcaron las veredas de investigación del marxismo en México en la época de los exilios, las dictaduras y las experiencias radicales. Bolívar Echeverría era un joven filósofo que venía cargando la tradición de un marxismo alemán radical, teoricista, de altos vuelos de reflexión, particularmente respecto a la lectura de *El Capital*, una de las más originales que se han hecho no sólo en América Latina. Marini en cambio estaba más preocupado por los problemas de la relación entre revolución y capitalismo, su obra *Dialéctica de la Dependencia* conjugaba un alto vuelo teórico con preocupaciones políticas desatadas a partir del golpe de estado a Salvador Allende en Chile, país en el que estuvo exiliado tras el golpe militar en su natal Brasil. En ambos casos acontece una lectura de *El Capital* original, productiva y útil para el fortalecimiento del pensamiento marxista crítico. Sin embargo es Carlos Pereyra el que más nos interesa en este momento, al tratarse de uno de los principales lectores de la obra de Althusser y también uno de sus máximos difusores.

Antes de pasar a lo que sería lo propio de la lectura de Althusser que hace Pereyra es conveniente revisar los textos que del filósofo francés se publican, así como de seguidores y críticos. *Cuadernos Políticos* publicó un texto relevante para la discusión que se vivía en el México de esos años, se trata de "Notas sobre el Estado Respuesta a Rossana Rossanda"<sup>18</sup>, trabajo que Althusser acompañará de sus reflexiones de la "crisis" del marxismo. Se trata de uno de los textos más importantes del "último" Althusser. Ahí señalara que el marxismo no puede ser ya considerado como una teoría "total" (y todopoderosa), una teoría acabada y cerrada en sí misma. Por el contrario apunta a la finitud del marxismo, que pasaría por la renuncia de toda teleología. Esto sólo como un apunte para el tema central: la ausencia, el "punto ciego" dice, que tiene el marxismo con respecto al Estado capitalista. Dicha ceguera se profundizaría aún más cuando Gramsci recurra al concepto de sociedad civil, que desde la perspectiva de Althusser se trata de un concepto ideológico que tiende a re-establecer una supuesta universalidad del Estado y a orillar a los "proletarios" a identificar política con Estado. El señalamiento althusseriano es sin duda excesivo con respecto a Gramsci, pero no deja de tener efectos relevantes, el más de ellos el de renunciar al concepto de sociedad civil, el cual respondería más a la tradición liberal.

Finalmente Althusser critica las implicaciones del enunciado gramsciano del devenir Estado del "nuevo príncipe", al considerar que el objetivo del comunismo es, en última instancia, superar al Estado y a las relaciones sociales capitalistas, sin dejar de estar anclado en las experiencias históricas y renunciando "pues vale la pena teórica y políticamente" a todo sentido último de la Historia.

El texto de Althusser será crucial para la lectura que haremos de Pereyra más adelante, pues justamente pone en entre dicho algunas de las nociones más importantes que se juegan en el análisis concreto de la situación de México.

Además de esto dos textos más a propósito del filósofo francés fueron publicados en *Cuadernos Políticos*. Se trata de textos muy distintos en épocas igualmente distintas. El primero es el de don Adolfo Sánchez Vázquez donde critica el teoricismo de Althusser,

---

<sup>18</sup> Louis Althusser, "Notas sobre el Estado respuesta a Rossana Rossanda", en *Cuadernos Políticos*, No 18, 1978, pp. 5-12.

publicado en 1975, con motivo de la autocrítica que el filósofo francés se había hecho. El segundo es de Etienne Balibar en uno de los últimos números de la revista, el 57, del año 1989. Texto famoso titulado: "¡Cállate Althusser!". No entraremos en detalles en estos textos, nos interesa más la intervención de Pereyra a este respecto.

La relación entre Pereyra y Althusser no es ni sencilla, ni siempre tan clara, no por nada muchos ubican más al filósofo mexicano como un "gramsciano". Lo cierto es que en sus obras teóricas Pereyra insiste en la incorporación de algunas temáticas althusserianas: la dimensión de las múltiples prácticas, la afirmación de que la historia no tiene sujeto o en dado caso el sujeto de la historia es la historia misma, la certeza de que no son los "hombres" los que hacen la historia. Varias de las temáticas althusserianas son claramente incorporadas en el discurso de Pereyra, por entonces profesor de la Facultad de Filosofía y Letras.

Existen, sin embargo, dos temáticas encadenadas donde Pereyra se acerca críticamente a la obra de Althusser hasta separarse de ella: la temática del Estado y a partir de ahí del análisis de la coyuntura mexicana. Esta había sido la primera temática con la cual Pereyra se había dado a conocer a principios de los años setenta. Dentro de su reflexión contenida en *Violencia y política* Pereyra realizaba un ajuste de cuentas con las concepciones instrumentalistas del Estado, o con otras versiones reduccionistas de lo político y de la política. Incorporando los avances de Poulantzas el intelectual mexicano realizaba una crítica demoledora a dichas concepciones y pasaba a la crítica de quienes utilizaban la violencia política renunciando a la lucha política o bien sacrificándola en aras del aparentemente radicalismo que su uso suponía.

La temática del Estado, sin embargo, le orilló a moverse a una crítica de la concepción althusseriana del Estado, al menos de la que se expresa bajo el concepto "aparatos ideológicos de Estado". A riesgo de aventurar una hipótesis se podría decir que en los análisis de la coyuntura mexicana Pereyra operó una corrección gramsciana sobre Althusser. Hay varios momentos de que podrían comprobar esta hipótesis: Pereyra escribió al menos tres artículos en donde hacía dura crítica al concepto de "aparatos ideológicos de Estado". Si bien el objeto de estas líneas no es marcar la diferencia que Pereyra establece en ellos, si podemos indicar que los textos; "Gramsci: Estado y Sociedad civil" de 1979, y "Hegemonía y aparatos ideológicos" de 1980 y "Partido y sociedad civil" de 1982, trazan claramente el distanciamiento con respecto al concepto de Althusser y opera en ellos, expresamente, la corrección gramsciana. Para el tema que nos propusimos desarrollar sólo mencionaremos el primero de ellos, que fue publicado en número 21 de *Cuadernos Políticos* y que expresa ya el intento por complejizar la noción de Estado a contra-corriente del concepto de Althusser, pero también de las lecturas al estilo de Perry Anderson sobre Gramsci.

El texto "Gramsci: Estado y sociedad civil" presenta el cuadro inicial de la lectura de Pereyra en torno al teórico italiano. La nota más distintiva para nuestro interés no es tal, sino el cómo se realiza una demarcación importante frente al concepto de "aparatos ideológicos de Estado". De ello Pereyra sacará conclusiones importantes para el terreno práctico. Justamente a partir de la defensa del concepto de Gramsci y en contra de la lectura

crítica de Anderson, Pereyra remite a la necesidad de separar Estado y sociedad civil como momentos de una unidad orgánica y escribe:

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.<sup>19</sup>

La idea de Pereyra tiene una doble dimensión, teórica y práctica. El lado teórico es paradójico, pues moviliza la propia forma de la crítica althusseriana en contra del concepto de Althusser. Se recordará que el filósofo francés insistió mucho en la necesidad de diferenciar y complejizar la lectura de Marx, no poniendo en el mismo nivel las obras de juventud con las de madurez, las posiciones iniciales con las de madurez. Movilizaba la idea de lo complejo para derribar el altar de lo que llamaba la "totalidad expresiva", donde la parte siempre era sacrificada como un momento lógico y necesario del todo. Justamente Pereyra realiza la misma operación: en tanto que lo que Althusser llama "aparatos ideológicos de Estado" sacrificarían los elementos dinámicos de la sociedad, los momentos de des-identificación. Por eso escribe:

La confrontación social (ideológica y política) sólo en coyunturas excepcionales se realiza en referencia inmediata y directa al poder central del Estado; el lugar cotidiano de su despliegue, donde se efectúa la acumulación de fuerzas y los cambios en su correlación en el curso de un proceso, está formado por las instituciones de la sociedad civil. Así pues, la segunda conclusión sobre la pareja terminológica en cuestión consiste en rechazar la indeterminación de "la noche en la que todos los gatos son pardos" y, en consecuencia, negar el planteamiento equívoco según el cual el Estado engloba, sin más, a la sociedad civil.<sup>20</sup>

La movilización de la crítica teórica deviene en una consecuencia política, es la dimensión práctica. El concepto de "aparatos ideológicos de Estado", desde la perspectiva del filósofo mexicano conduce al maximalismo político, al extremismo y la incapacidad de entender la movilización popular que deviene en cambio de la relación de fuerzas. El Estado aparece como un Moloch que ha devorado a la sociedad. Con el propio lenguaje althusseriano remata: "La línea de demarcación entre la infructuosa reiteración de esquemas doctrinarios más o menos elementales y la efectiva actividad política está dada por la capacidad de impulsar y organizar la presencia de los dominados en tales instituciones".

---

<sup>19</sup> Carlos Pereyra, "Gramsci: estado y sociedad civil", *Cuadernos Políticos*, No. 21, 1979, p. 42.

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 57

Como se puede observar, aunque inicial, la corrección gramsciana que Pereyra ejerce sobre Althusser es clara en este punto. No cede ante la crítica del concepto de sociedad civil. Es más, el conjunto de ensayos que el autor publica en *Cuadernos Políticos* (también en otros espacios) a propósito de la "coyuntura" mexicana, demuestran la vigorosidad que la concepción gramsciana puede tener al enfrentarse a una realidad en movimiento, este tema lo hemos analizado en otro lugar<sup>21</sup>. La propia utilización del concepto de sociedad civil para el análisis de la coyuntura en México lo obligó a replantear el concepto de hegemonía, aduciendo que lo más importantes es la "hegemonía política" que en aquel momento era vigente, concepto este que ve funcionar sobre el de hegemonía social. Diríamos entonces que no sólo corrigió gramscianamente a Althusser, sino que incluso "revisó" al propio Gramsci de tal manera que le fuera útil para sentar una posición política en el análisis de la coyuntura mexicana.

### Althusser en *Dialéctica*: multiplicidad de lecturas

Sin duda alguna la revista *Dialéctica* es una de las más significativas en el itinerario intelectual del marxismo en México. A diferencia de las publicaciones antes señaladas, *Dialéctica* sigue existiendo y se publica con regularidad. Al frente de ella siempre se ha encontrado el profesor Gabriel Vargas Lozano, uno de los discípulos más cercanos de don Adolfo Sánchez Vázquez.

*Dialéctica* tuvo en sus primeros números de la primera época una fuerte influencia en la difusión del marxismo "occidental" y también del que venía de la Europa del Este y era considerado herético. Por sus páginas circuló el marxismo italiano, el francés, el alemán, el polaco, el yugoeslavo y por supuesto las lecturas novedosas que se hacían desde América Latina.

En específico tenemos que referirnos al número 3, en su año II, publicado en julio de 1977 y en menor medida al número 5 que data de octubre de 1978. El número 3 es quizá el que más ronda sobre la figura de Althusser. No sólo se publican integras las *Tesis de Amiens* en la traducción de Marcelo Pasternac, un psicoanalista argentino radicado en México, quien muchos años más tarde hará un recorrido de los años setenta en su artículo "*Freud y Lacan* de Althusser, un cuarto de siglo después". Además o alrededor del texto de Althusser hay otros varios artículos que discuten directamente con el filósofo francés y que queremos comentar ahora.

Analicemos algunos de ellos: Gabriel Vargas dedica un texto a "La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de inversión". En su texto Vargas inicia con aclaraciones filológicas sobre lo que Marx habría expresado a propósito de la dialéctica. De las diversas de interpretar la relación entre Marx y la dialéctica de Hegel, Vargas toma postura: "De todas formas, desde nuestro punto de vista, la interpretación correcta es la primera: la dialéctica hegeliana parecería glorificar lo existente pero en esencia no es así por su

---

<sup>21</sup> Jaime Ortega Reyna, "Abriendo horizontes: sociedad civil, Estado y hegemonía en la obra de Carlos Pereyra", en *Acta Sociológica*, No. 66, 2015, FCPyS, pp. 101-127.

carácter crítico y revolucionario"<sup>22</sup>. Todo ello no es sino el preámbulo para criticar la concepción althusseriana de la relación Marx-Hegel. Vargas inicia entonces un trabajo de distinción de las distintas posturas del filósofo francés a propósito de Hegel, dividiendo su obra en dos sub-fases y destacando la última. A partir de la participación de Althusser en el coloquio organizado por Jean Hypolitte, Vargas detecta incongruencias en el planteamiento del francés: "El resultado entonces es, por una suerte de malabarismo teórico, una dialéctica distinta de la hegeliana"<sup>23</sup>. A partir de ello Vargas quiere demostrar que los recursos althusserianos críticos de los conceptos de inversión y núcleo racional no se sostienen. Para ello remueve en la *Introducción de 1857* seis puntos en los que Hegel y Marx estarían en sintonía, a saber: 1) ambos comparten la categoría de trabajo; 2) la utilización de categorías hegelianas como negación, contradicción, salto; 3) similitud entre lo lógico y lo histórico; 4) la noción de totalidad; 5) una noción de unidad orgánica de la totalidad y; 6) la postura de que lo superior explica lo "inferior" (o lo menos desarrollado).

A partir de estas nociones Vargas defendería la categoría de inversión, aunque señalando su limitación, frente a la crítica hecha de Althusser. La postura de Vargas es muy parecida a la que sostuvo Adolfo Sánchez Vázquez, para ambos el "núcleo" de la dialéctica hegeliana es crítico y revolucionario y habría sido Marx quien movilizaría dichas características en favor de una nueva forma de utilización de la dialéctica. A diferencia de Althusser que buscaba la especificidad de la dialéctica marxista, para diferenciarla de la hegeliana y así renunciar a toda teleología y búsqueda finalista, los adherentes de la filosofía de la praxis adscribirían a la lectura marxista de Hegel y su método, conservándolo y superándolo.

Otro autor que participa en el número de *Dialéctica* es el filósofo colombiano Juan Mora Rubio con "Louis Althusser: ¿ruptura epistemológica o ruptura política?". Se trata de un texto sugerente, aunque breve. La mayor parte de la escritura de Mora Rubio está dedicada a ofrecer un análisis de las principales corrientes del marxismo occidental, particularmente en la parte que a él parece interesarle más que es la que corresponde al freudo-marxismo de Marcuse. A Althusser en ese cuadro lo denota como un gran investigador, que ha cometido "grandes" errores. La revisión del cuadro completo que ofrece culmina cuando escribe: "Sin embargo, la aventura teórica del señor Althusser pasó por alto que para llegar al Marx teórico necesariamente se tenía que partir del Marx político"<sup>24</sup>.

Para Mora Rubio todo el dilema althusseriano se juega en la incompreensión de la dimensión política: la ruptura de Marx no es sólo con su "conciencia filosófica" anterior, sino que abre la posibilidad de una nueva concepción de la política que Althusser estaría obviando o desdeñando: "Marx, desde la razón política, afiló los instrumentos indispensables para la superación filosófica, y por paradójico que parezca, Althusser,

---

<sup>22</sup> Gabriel Vargas, "La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de inversión", en *Dialéctica*, No. 3, UAP, julio de 1977, p. 77.

<sup>23</sup> Ibid, p. 83.

<sup>24</sup> Juan Mora Rubio, "Louis Althusser: ¿ruptura epistemológica o ruptura política", en *Dialéctica*, Ibid, p. 97.

sumido en el fragor de la contienda, en busca de una razón política, se consumió en la noche oscura de la filosofía"<sup>25</sup>.

Dos textos más acompañan este número. Uno es de Oscar del Barco, que es sin duda el texto crítico más denso teóricamente. La lectura que hace del Barco de la "encrucijada" althusseriana se devela casi al final: se está jugando el destino político de la clase trabajadora, al seguir un camino teoricista, de formalización universitaria, de ordenamiento y disciplinamiento del discurso crítico o bien su alternativa, la ruptura radical tanto teórica como políticamente. Althusser y "su" encrucijada se juegan en el mismo plano.

Para del Barco habría que comenzar criticando el punto de partida de Althusser, que suplanta "por un proceso de inversión, el problema del contenido por el problema de los mecanismos del conocimiento"<sup>26</sup>. La lectura de Althusser parte desde su autocrítica como "teoricista". del Barco sin embargo insistirá que a pesar de la autocrítica Althusser no saldrá del laberinto en el que se metió. El concepto que articula la preocupación teoricista es, paradójicamente, el de "práctica". Del Barco considera que toda crítica del teoricismo althusseriano tiene que centrarse en esa debilidad. El concepto de "práctica" coloca toda la elaboración althusseriana en un espacio que produce efectos, ese espacio no es político, sino totalmente teórico. La "práctica" no sería la de la clase obrera que lucha, sino la del intelectual universitario que disciplina el discurso radical. Cuando Althusser hace autocrítica de su teoricista, lo que en realidad está haciendo, dice del Barco, es nuevamente llevar todo al campo de lo teórico, sin rozar, el espacio de lo político, de la clase:

Según nuestro punto de vista el teoricismo de Althusser se debe a causas políticas y no a causas inmanentes al orden teórico. Dicho de otra manera: su ignorancia de lo político (de "la lucha de clases") tiene una causa política. Al no reconocerlo así continúa en el mismo error que pretende superar, es decir en una represión no aleatoria de lo política<sup>27</sup>.

Represión no aleatoria, esto es, necesaria, obligada, de lo político. Excluir la lucha de clases es una necesidad del discurso althusseriano, para mantenerlo en el campo exclusivo de lo teórico. Por eso escribe el autor:

Según mi criterio es en este punto donde se produce en Althusser una confusión que constituye la *clave* de sus errores teóricos: la no comprensión del paso de lo fenomenológico a lo crítico. Pero esta confusión, decisiva en relación a lo teórico, tiene su *causa* fuera de la teoría, en la práctica política, o, para ser más preciso, en la *ausencia de práctica política* de Althusser, en la *delegación* de la práctica estrictamente política en organismos que se encargan de hacer política en la instancia política<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Ibid, p. 101

<sup>26</sup> Oscar del Barco, "Althusser en su encrucijada", en Dialéctica, Ibid, p.8.

<sup>27</sup> Ibid, p.9.

<sup>28</sup> Ibid, p. 11.



A partir de estos elementos que del Barco ofrece al inicio de su texto pasa a una consideración más amplia de las consecuencias teoristas de Althusser. La principal es que él mismo no puede salirse de la "filosofía" y peor aún, obliga a leer a Marx como un filósofo tradicional, encerrado en el *Logos*, lo que obliga a mantener la categoría de sujeto como el soporte ontológico de las prácticas. En resumidas cuentas: toda la empresa althusseriana habría fracasado justamente por este elemento. Tratando de salirse de la recaída en la noción trascendental del sujeto oponiendo a ello la diversidad de prácticas, recae al orillar una lectura "filosófica" de Marx, cuyo máximo índice sería la búsqueda de compartimentar su obra, ubicar "rupturas" exclusivamente teóricas.

Otro de los puntos cruciales de la crítica de Del Baco tiene que ver con la lectura de *El Capital*. A diferencia de muchos que han criticado el anti-hegelianismo de Althusser, Oscar del Barco se muestra como un lector atento. No acusa a Althusser -como otros lo harán hasta nuestros días- de sacrificar al joven Marx por hegeliano... justamente porque el propio Althusser señaló que el joven Marx era más cercano a Kant y a Fichte. El Marx hegeliano que Althusser quería destronar era el de *El Capital*, particularmente el del capítulo primero de éste. Del Barco se da perfectamente cuenta de ello y acomete una dura crítica a propósito de la intención de re-escritura que Althusser quiere hacer de ese capítulo. Para del Barco, como para muchos otros, ahí se encuentra la clave de comprensión del capitalismo. Como se recordará el Althusser del *Materialismo aleatorio* insistirá que ese primer capítulo aparece tan deudor de Hegel que impide comprender la complejidad de la historia de la lucha de clases, mejor expresada en el capítulo sobre la acumulación originaria. El conjunto de juegos dialécticos supuestos en el capítulo primero de *El Capital* no permiten ver la sobre-determinación del proceso histórico, e impone una lectura simple de la contradicción (dicotómica).

Podemos dejar como conclusión a partir de este texto lo que del Barco ve como crucial: al moverse en el campo exclusivamente filosófico Althusser se queda preso de la ideología burguesa. En tanto que teoría, siempre será enunciación dentro del campo ordenado de la institución. La obsesión por el "corte" está en un callejón sin salida al no ver que el verdadero "corte epistemológico" no ocurre en la teoría, sino en la práctica: "el corte es un corte en la realidad, es una fractura epocal, y consiste en la aparición histórica de la clase obrera"<sup>29</sup>.

Sobre este número tenemos que referirnos al trabajo de Carlos Pereyra, que en estricto sentido sería el único texto que propiamente sería el de un althusseriano formado en México. A pesar de ser un trabajo breve resulta muy significativo, no sólo porque ya hemos visto que Pereyra se distancia de Althusser en otros temas, sin embargo hace una defensa poderosa de ambos conceptos y de la necesidad de que la dialéctica marxista no sea confundida con sus formas predecesoras. Esto es, un texto que reivindica las tesis del filósofo francés con respecto a los conceptos de inversión y sobredeterminación. Comienza marcando el acercamiento y la distancia necesaria frente a la figura del filósofo francés, para destacar que ha sido él quien ha puesto los temas fundamentales de la discusión

---

<sup>29</sup> Ibid, p. 26.

marxista contemporánea. El texto busca vincular dos problemas, por un lado la deficiente explicación de Marx (destacada por Althusser) sobre la dialéctica y por tanto el fallo del concepto de inversión (de la forma hegeliana de esta) y la necesidad de pensar la contradicción de forma compleja. Si seguimos por el camino de la inversión de la dialéctica (entendida esta como forma de comprensión del devenir de la contradicción) llegamos al economicismo: hay una contradicción principal, esencial o simple que se despliega a lo largo de la historia: "Según este criterio se conserva, además, la idea de que la verdad del fenómeno se encuentra en la esencia o, lo que es igual, se confiere a esta última el carácter de principio único de inteligibilidad, por lo que la explicación del fenómeno pasa por la reducción de éste a sus motivaciones esenciales".<sup>30</sup> La noción de que Marx "invirtió" la dialéctica de Hegel, en el sentido de la localización de "esencias" y "contradicciones fundamentales" que articulan a la totalidad, conduce al pensamiento a la simplificación de los problemas:

Cuando se advierte que centrar todo el examen en una contradicción única, por tanto, en una contradicción simple, no puede menos que conducir a una visión simplista y, en consecuencia, falsa del proceso, quienes se mueven guiados por el principio de la "inversión" a lo más que llegan es a reconocer que no sólo actúa la contradicción económica sobre el conjunto de la sociedad sino que, a su vez, éste re-actúa sobre la estructura económica.<sup>31</sup>

Es justamente a partir de la deficiencia que se tiene en las explicaciones de esta naturaleza, que es necesario recurrir a la concepto de sobredeterminación. Exportada dicha noción desde el psicoanálisis freudiano permite ampliar la visión de la conflictividad: no hay contradicción única ni simple, que explique la totalidad del desarrollo histórico: "Una situación histórica no es jamás el efecto de una contradicción simple o única..."<sup>32</sup>. Es de esta manera en que aunque hay determinaciones, no hay determinismo unidimensional, no hay contradicción matriz a partir de la cual todo proceso histórico sea intelegible de una vez y para siempre. Pereyra concibe, como Althusser, que el conocimiento no es el descubrimiento de esencias, sino la producción de conceptos que permitan entender los procesos históricos. Esto implica no ser un "pluralista" sin más, sino entender que justamente la sobredeterminación: "permite pensar la unidad de la multiplicidad". Esto es, articuladas las contradicciones, con eficacias distintas según la coyuntura, nunca de forma a-priori. Contradicciones clásicas del marxismo como "capital-trabajo", "valor-valor de uso", "trabajo abstracto-trabajo concreto"; entre muchas otras, no dejan de ser válidas, sino que no tienen la misma efectividad en los procesos históricos concretos, en los momentos de posibilidad de intervención.

Finalmente queremos referirnos brevemente al número 5 de octubre de 1978. Dicho número contienen dos importantes textos que giran en torno a Althusser. El primero de

---

<sup>30</sup> Carlos Pereyra, "Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Althusser", en *Dialéctica*, Ibid, p. 59.

<sup>31</sup> Ibid, p. 60.

<sup>32</sup> Ibid, p. 61.

ellos es de César Gálvez, "Notas para una teoría de la filosofía". El por entonces joven filósofo mexicano, quien fue profesor en la Universidad Michoacana y en la Universidad de Puebla y quien pereció tempranamente en un accidente automovilístico, realizó un ejercicio de exposición de las tesis althusserianas a propósito de la filosofía. Existe ya un recuento de la biografía y el itinerario teórico de Gálvez<sup>33</sup>. El intento de Gálvez es realizar un ejercicio de localización de la filosofía como una práctica, esto es, que involucra medios de producción, instrumentos, fuerza de trabajo y un producto. Gálvez realiza este ejercicio a partir de discutir elementos esenciales para la escuela althusseriana en ese momento, que es la vinculación entre discurso y práctica: la no topología del discurso (desde el sujeto y su "conciencia"), su lugar como discurso, esto es, como parte constitutiva de "la formación social"; su vinculación con el poder y por tanto con la lucha de clases y por tanto su carencia de "objeto" propio, sea llamado Libertad, Hombre o Espíritu. El anclaje a la formación social en tanto que discurso en tensión con el poder, lo sitúa en otro espacio: el de la lucha de clases. Y finalmente la clave de toda pretensión althusseriana, la intervención de lo filosófico en lo teórico y la consecuencia: "Pero esta intervención que es la filosofía puede tomar dos modalidades: deslindando lo científico de lo ideológico puede avanzar o bloquear el desarrollo de uno de los términos de lo teórico, es decir facilitar o impedir el avance de la ciencia"<sup>34</sup> (Gálvez, 1979: 121). Filosofía, ciencia y poder, he ahí el cruce que Gálvez denota con nitidez y resalta.

El texto de Gálvez es el de un joven filósofo, entusiasta althusseriano, que quedó prendido de las reflexiones de la escuela a propósito de la filosofía. Algún duro crítico señaló que no encontró en el texto algo que no se encontrará en el propio Althusser, dedicando un opúsculo para su crítica<sup>35</sup> titulado "Práctica de la filosofía o filosofía de la praxis". Sin embargo resulta importante que si bien Gálvez va sobre temas muy conocidos, sin duda se trata de un conocedor a conciencia de la producción. El texto, presentado originalmente como una ponencia incluye la mayor parte de la bibliografía en francés, incluso alguna que tardará en ser traducida. La incorporación de Foucault, Derrida, Pêcheux, Lecourt, Ranciere, y Sollers, como referencias para el texto, cuando la mayor parte no era aún traducida, da un asomo de lo que pudo ser la producción de un joven filósofo.

En ese mismo número aparece una breve reseña del filósofo uruguayo Javier Sasso, autor de un trabajo sobre el concepto de ciencia en Althusser, publicado en Venezuela. El libro reseñado es el de Federico Riu *Tres fundamentaciones del marxismo*. La obra de Sasso como la de Riu a propósito de Althusser merecen ser comentadas con detenimiento. Aquí lo que nos interesa por el momento es rescatar lo que de Althusser se escribe. Sasso reseña la lectura que Riu hace Lukacs y de Sartre. Al llegar a Althusser avala la pretensión de Riu: echar abajo la noción de ciencia de Althusser expuesta en "Para Leer el Capital".

---

<sup>33</sup> Hugo Enrique Saéz, "Presentación", en *Demarcaciones: revista latinoamericana de estudios althusserianos*, pp.99-101 [<http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2014/02/pdf8.pdf>]

<sup>34</sup> César Gálvez, "Notas para una teoría marxista de la filosofía" en *Dialéctica*, No. 5, octubre de 1978, p. 121.

<sup>35</sup> Roberto Follari, *Práctica de la filosofía o filosofía de la praxis. Notas sobre el primer Althusser*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1981, pp. 19-51.

La diferenciación entre objeto real/objeto pensado llevan a Althusser a una noción alejada del empirismo, pero cercana al idealismo. Sasso ve como las cuestiones del objeto y el pensamiento, de la mano de la argumentación de Riu llevan a "una especie de kantismo incoherente". Finalmente destaca en una línea quizá lo que considera el mérito principal: "el cuestionamiento de la fundamentación althusseriana tiene el mérito adicional de no combatirla como habitualmente se hace, contraponiéndole la "ley del corazón" (en nombre del humanismo o de un marxismo existencializante opuesto al estructuralista)"<sup>36</sup>.

*Dialéctica* ha sido un gran vehículo del pensamiento crítico y particularmente marxista en México. Por sus páginas han pasado, a través de dos largas épocas de publicación, los más importantes exponentes de dicha forma de concebir alternativas al orden social del capital. La presencia de Althusser disminuyó sensiblemente. En términos teóricos el conjunto de la revista abrió siempre espacio para la reflexión, pero mantuvo un sello mucho más claro en relación con la afinidad de corrientes adherentes a la "filosofía de la praxis". Aquí ya había poco que decir para Althusser y su escuela.

## Conclusiones

Tres revistas, tres momentos, diversos autores. Época de radicalismo teórico, de efervescencia política, de organización desde las universidades y más allá de ellas. Por otro lado, desde Europa, el marxismo busca renovarse, dar nuevas luces sobre problemas oscurecidos, olvidados e invisibilizados. La *revolución teórica* de Althusser supuso precisamente un camino, en otros, para la renovación del discurso crítico. Su obra fue más un intento de preliminar de iluminar lo oscurecido por el estalinismo, que un relámpago enceguedor. América Latina y México como parte de ella, se convirtió en un lugar fértil para la discusión de esos puntos iluminados –y también los oscurecidos- por el filósofo francés. Avanzando, con dificultades, en medio de un contexto político anómalo a la región, estructurado a partir de un Estado poderoso e interventor de la vida política y social hasta la saciedad, los marxistas iniciaron la discusión de esa obra. La criticaron, la revisaron, la ampliaron: Althusser fue, más que un autor más entre otros, un motivo productivo en lo teórico. Es en ese sentido que uno de los epígrafes que abre el texto sea justamente el asociado con el "cerebro de la pasión", justo en un momento donde la teoría jugaba un lugar central en las producciones y discusiones articuladas a lo político y a la política.

Las coordenadas de la recepción están colocadas en el tablero. A partir de ellas podemos ubicar sus movimientos posteriores. El de Olmedo era una radicalismo teórico que devino en el colapso como posición cuando el autor se enfiló en la práctica política tradicional, no a la izquierda, sino en el poder, así fuera críticamente. Carlos Pereyra operó una corrección que radicalizaría con los años, explicable a partir de sus posiciones políticas cercanas al PSUM y luego a otros grupos cuyo centro de gravitación era el "sindicalismo democrático". Su temprana muerte (1988) no permitió un giro completo (como si lo

---

<sup>36</sup> Javier Sasso, "Tres fundamentaciones del marxismo", en *Dialéctica*, No. 5, octubre de 1979, p. 301.

sufrieron algunos de sus alumnos cercanos) hacia posiciones de tipo liberal. Finalmente el colectivo de autores que participaron en *Dialéctica* insistieron en su crítica al althusserianismo como corriente y continuaron por el sendero del marxismo en distintas veredas.

De ello podemos sacar varias conclusiones. La más evidente es que el "althusserianismo" es todo menos una corriente homogénea. En segundo lugar que la recepción de Althusser, entre seguidores, discípulos y detractores es siempre una lectura crítica. Esto es, se asume una lectura productiva, que genera respuestas conceptuales y políticas aún en contra de la propuesta del filósofo francés. En tercer momento hay que decir que en aquella época, ubicada a mediados de los setenta era difícil eludir el tema Althusser. La "revuelta teórica" planteada en el tablero de la disputa política era un hecho. Había que tomar posición. Y cada quien lo hizo de acuerdo a la perspectiva que consideraba más adecuada. Althusser las atraviesa, para bien o para mal, a todas ellas.

Recibido: 24 mayo 2015

Aceptado: 31 julio 2015

## Bibliografía

- Althusser Louis, "Carta de Louis Althusser a Raúl Olmedo", en *Historia y sociedad*, segunda época, No. 17, 1978.
- Althusser Louis, "Notas sobre el Estado respuesta a Rossana Rossanda", en *Cuadernos Políticos*, No 18, 1978.
- Barco Oscar del, "Althusser en su encrucijada", en *Dialéctica*, No. 3, UAP, julio de 1977.
- Gálvez César, "Notas para una teoría de la filosofía", en *Dialéctica*, No. 5, UAP, octubre de 1978.
- Híjar Alberto, "No es fácil ser marxista en filosofía", *Foro Universitario*, N. 11, mayo de 2007. [<http://www.stunam.org.mx/8prensa/8forouniver1/forouni11/8fu11-14.html>]
- Illades Carlos, *La inteligencia Rebelde*, México, Océano, 2012.
- Mora Rubio, Juan, "Louis Althusser: ¿ruptura epistemológica o ruptura política", en *Dialéctica*, No. 3, UAP, julio de 1977.
- Morales Cesáreo, "El althusserianismo en México", en *Nuestra América*, No.9, 1983 CCyDEL, Mexico.
- Olmedo Raúl, "Hegel y Spinoza en Marx", en *Historia y Sociedad*, segunda época, N. 1, primavera de 1974.

- Olmedo Raúl, "La filosofía como política en las ciencias", en *Historia y Sociedad*, N. 4, México, 1974, invierno.
- Olmedo Raúl, "Presentación: leer materialismo y empiriocriticismo", en *Revista Mexicana de Ciencia Política*, No. 78, México, FCPyS-UNAM, Octubre-diciembre de 1974.
- Olmedo Raúl, "El estatuto teórico de los modos de producción no capitalistas" en *Historia y Sociedad*, No.5, primavera de 1975.
- Olmedo Raúl, "Desfilosofar el concepto de historia", en *Historia y sociedad*, segunda época, No. 17, 1978.
- Ortega Reyna, Jaime, "Abriendo horizontes: sociedad civil, Estado y hegemonía en la obra de Carlos Pereyra", en *Acta Sociológica*, No. 66, 2015, FCPyS.
- Pacheco Reyes, Carlos, "Marx no fue un spinozista", *Historia y Sociedad*, segunda época No. 2, verano de 1974.
- Palti Elías, *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- Pereyra Carlos, "Los conceptos de Inversión y sobredeterminación en Althusser" en *Dialéctica*, No. 3, UAP, julio de 1977.
- Pereyra Carlos, "Gramsci: estado y sociedad civil", *Cuadernos Políticos*, No. 21, 1979.
- Pérez Leyva, Leonardo, "La teoría de las formaciones socioeconómicas y el pensamiento marxista latinoamericano: originalidad y autenticidad", en Guadarrma Pablo (director), *Despojados de todo fetiche: autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, Universidad Central de Las Villas-Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1999.
- Saéz Huego Enrique, "Presentación", en *Demarcaciones: revista latinoamericana de estudios althusserianos*, pp.99-101 [<http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2014/02/pdf8.pdf>]
- Sasso Javier, "Tres fundamentaciones del marxismo", en *Dialéctica*, No. 5, octubre de 1979.
- Vargas Gabriel, "La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de inversión", en *Dialéctica*, No. 3, UAP, julio de 1977.