

UNA CONFLICTIVA PRESENCIA: LOUIS ALTHUSSER EN COLOMBIA Y VENEZUELA

Jaime Ortega Reyna
Universidad Autónoma Metropolitana

Resumen/*Abstract*

En países como Venezuela y Colombia el impacto de la obra de Althusser fue menor en comparación con naciones como México, Argentina o Cuba. Sin embargo, es posible dar pasos iniciales para reconstruir un cierto tipo de recepción que se dio en dos países de América Latina, como son Venezuela y Colombia. Tras el colapso de la centralidad del marxismo, es posible distinguir algunas de las vetas que ocuparon el pensamiento filosófico. En este caso se trata de aquel que dialoga críticamente con la obra del filósofo francés. Presentamos una primera aproximación a obras de pensadores como Rigoberto Lanz, J. R. Núñez Tenorio, Eudoro Rodríguez y Enrique Orozco a propósito de esta temática: la circulación, recepción y crítica de Althusser.

Palabras clave: Althusser, marxismo, filosofía latinoamericana, teleología, dialéctica.

A conflicting presence: Louis Althusser in Colombia and Venezuela

In countries such as Venezuela and Colombia, the impact of Althusser's work was less in comparison with nations such as Mexico, Argentina or Cuba. However, it is possible to take initial steps to reconstruct a certain type of reception that occurred in two Latin American countries, such as Venezuela and Colombia. After the collapse of the centrality of Marxism, it is possible to distinguish some of the veins that occupied

philosophical thought. In this case it is the one that critically dialogues with the work of the French philosopher. We present a first approach to works by thinkers such as Rigoberto Lanz, J. R. Núñez Tenorio, Eudoro Rodríguez and Enrique Orozco on the subject of this topic: the circulation, reception and criticism of Althusser.

Keywords: Althusser, marxism, Latin America philosophy, teleology, dialectics.

Jaime Ortega Reyna

Doctor en Estudios Latinoamericanos. Ha sido profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana en las unidades Iztapalapa y Xochimilco. Es autor de *Leer El Capital, teorizar la política* (UNAM, 2018) y *La incorregible imaginación: la recepción de Althusser en América Latina* (Doble Ciencia, en prensa).

La recepción de la obra de Louis Althusser tuvo diversos momentos de intensidad: a pesar de que circuló en la totalidad del continente a través de esfuerzos editoriales importantes, fue aceptado o rechazado con mucho mayor radicalidad en algunos espacios de la geografía latinoamericana. Señalar esto implica observar los matices y evitar las generalizaciones que lo condenaron como una “moda francesa” entre los intelectuales marxistas y no marxistas de los años setenta. El día de hoy es posible rastrear las intensidades en su lectura, las distancias que generó y, en general, los múltiples senderos que recorrió la circulación del intento más radical de actualizar el marxismo en la segunda mitad del siglo xx.

En esta ocasión nos referiremos a los casos de Colombia y Venezuela, pues de ellos poco se sabe de la circulación de la obra del filósofo francés, dado que la atención se ha centrado en países como México, Chile, Cuba, Brasil o Argentina. El presente texto es un breve acercamiento a algunos de los planteamientos más originales y críticos respecto a la obra del francés. Althusser *rondó* de manera intermitente los Andes, no fue una presencia absoluta, pero tampoco estuvo ausente. El texto se divide en cinco apartados, cuatro de ellos estarán dedicados a explorar el mismo número de autores y sus trabajos referidos a Althusser y uno más, al inicio, sobre ciertas condiciones contextuales de circulación de la obra en dichos países. En el caso de Colombia se explorarán los planteamientos de Eudoro Rodríguez y Enrique Orozco Silva; en tanto que en Venezuela se explorarán los planteamientos de J. R. Núñez Tenorio y de Rigoberto Lanz.

Condiciones de recepción y circulación

Es pertinente situar la atmósfera política de ambos países. Esta aparece con unas características que los vuelven espacios complejos con respecto

al contexto regional del siglo xx. En primer lugar, son dos países que, junto a México, sostuvieron una relativa estabilidad política, es decir, desde los años cincuenta no enfrentaron alguna interrupción institucional radical: ni golpes de Estado, ni asonadas militares importantes. Ello no significa que la represión y cierta obstaculización de la actividad de la intelectualidad marxista o de izquierda no tuvieran lugar. En ambos países existen contextos autoritarios más o menos intensos, según los periodos en los que se coloque atención. En Colombia ello será más claro con la intensificación del conflicto armado a mediados de los años ochenta. En Venezuela, como corriente política y cultural el marxismo existió de manera más o menos libre de problemas, pudiendo desarrollarse, encontrar cierta salida institucional y permitiendo la formación de distintos cuadros intelectuales especializados en dicha corriente. En Colombia a pesar de tener un conflicto armado longevo, este no había escalado a las proporciones que se verá a finales de los años ochenta y durante todos los años noventa, lo cual nos permite situarnos en un momento previo al aumento de la intensidad represiva. Venezuela por su parte fue un lugar donde los grupos armados marcaron cierta distancia con la versión cubana de la lucha armada y en donde las universidades, particularmente la UCV, fue un lugar para esparcimiento del pensamiento marxista durante los años sesenta y setenta.

Si hablamos comparativamente, fue en Colombia donde se dieron mayores condiciones para la recepción de Althusser. En gran medida por la existencia de la revista especializada en la filosofía titulada *Ideas y Valores*. Nacida en 1951 como parte del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, es un lugar de traducción y publicación del filósofo francés. En dicha revista se publicaron numerosos textos originales de Althusser, así como la única reseña del “pequeño Montesquieu” (como lo llamaba el filósofo francés) a cargo de Freddy Téllez. Así tenemos que en el número 27-29 de 1967 se publicó el texto titulado “Freud y Lacan”, en tanto que en el número 30-31 de 1968 se publicaron las cartas

con André Daspre sobre conocimiento artístico, antes sólo publicadas en *Pensamiento Crítico* en Cuba. En el número 35-38 de 1970 se publica la conferencia titulada “Lenin y la filosofía”. En el número 42-45 de 1973 se publica el texto “¿Es fácil ser marxista en filosofía?”, que es resultado de una conferencia que Althusser dictara en Granada, España, y que sin duda es un hito para la segunda etapa de la producción del autor. Otra revista que permitió la circulación del filósofo francés es la revista *ECO* que publicó en el número 106 de 1969 el texto “Epistemología e historia de las ciencias”, y en el número 197 de marzo de 1978 un breve texto titulado “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin”.

Además de ello fueron publicados dos libros más importantes con respecto a nuestra temática. El primero de ellos se publicó en Medellín titulado *Polémica sobre la lectura de El Capital*, donde además de un texto de Althusser se publicó otro del economista europeo Ernest Mandel y el segundo es el título *Lectura de El Capital: lo que se omitió en Para Leer El Capital*, con los textos de Pierre Macherey, Roger Establet y Jacques Ranciere, publicado por La Oveja Negra en Medellín, también en 1971. Otro libro que presentaba textos distintos de Althusser, entre ellos “El pintor de lo abstracto”, un texto sobre Cremonini, titulado *Escritos 1* aparecido en 1971.

En la reconstrucción de la historia de la intelectualidad colombiana en los años de mayor radicalidad política, el especialista Miguel Ángel Urrego señala que existen indicios suficientes, por ejemplo, en el movimiento estudiantil, para observar la circulación de los textos de Althusser. Además de una circulación tradicional, la obra de Althusser es apropiada por personajes importantes del movimiento estudiantil a principios de los años setenta. Por supuesto no era sólo Althusser, pero Urrego hace notar con este ejemplo la importancia de algunas corrientes que venían causando resonancia entre la intelectualidad colombiana.

¿Althusser en el grupo de Bogotá?: una incorporación limitada

No cabe duda de que el Grupo de Bogotá de Filosofía Latinoamericana es un hito en el contexto de la producción filosófica a nivel regional. Insuficientemente estudiado fuera de Colombia, se trata de un grupo plural que planteó novedosas críticas a la producción que se realizaba en países como Perú o México a propósito del estatuto de “la filosofía latinoamericana”. Algunos miembros hicieron también recepción de obras como la de Michel Foucault y plantearon una de las primeras críticas al eurocentrismo, particularmente en su vertiente hegeliana.

Nacido al calor de debates dados al seno de la Universidad de Santo Tomás, el heterogéneo grupo planteó la relación entre la “autenticidad de la filosofía latinoamericana” y la perspectiva liberacionista que circulaba en la región. Entre dos fuegos y calor de las luchas centroamericanas, los integrantes del Grupo de Bogotá recurrieron por igual a Edmund Husserl y a Xabier Zubiri: plantearon horizontes de inteligibilidad que iban entre la crítica metafísica y un horizonte liberacionista. No era raro que el nombre de Karl Marx también fuera visitado por algunos de los miembros de dicho grupo: en el caso que nos ocupa en esta ocasión referiremos a Eudoro Rodríguez Albarracín, quien publicó en 1985 el libro *Marx y América Latina* y quien volvería a referirse a la temática del marxismo en Colombia en su relación con los partidos de izquierda.¹ Se trata, según el primer renglón de la obra del 85, de un “ensayo didáctico” que pretendía dar entrada a las principales interpretaciones del marxismo: la forma soviética, la forma humanista, la forma estructuralista, la forma de la praxis, para finalmente plantear el horizonte de producción en América Latina.

Rodríguez Albarracín sostiene que no existen muchos marxismos, como podría suponer un cierto lenguaje que apunte a discernir las formas diversas de interpretación. Recogiendo la tesis de Althusser sostiene que lo que hay es un corpus teórico legado por Marx que espera ser

completado en más de un aspecto y que justamente “el” o “los” marxismos apuntan a esta tarea en alguna medida. Ya en su primer capítulo deja ver cierta simpatía por Althusser al señalar que ha existido un abuso a propósito del tema del humanismo que “basado en los análisis fragmentarios de los ‘manuscritos económico-filosóficos’, ha encontrado eco particularmente en los estudiosos europeos, entre las tendencias a la socialdemocracia y el pensamiento cristiano y algunos voceros críticos del marxismo occidental”.² Justamente cuando inicie su capítulo dedicado en exclusividad al análisis del instrumental teórico “estructuralista” (siendo Althusser el único caso analizado) comenzará destacando este presupuesto: se trata de un embate en el nivel de lo teórico y de lo político contra el humanismo (al que como señalamos apenas ubicaba en el nivel de un cierto reformismo), pero también contra el stalinismo. Es decir, para Rodríguez la perspectiva althusseriana se ubica ya en un nivel propiamente de combate político y no sólo de interpretación que convive pacíficamente con otras. Como otros autores —lo veremos adelante— Rodríguez inicia haciendo una exposición de la principal tesis de Althusser para volver al clásico: “Marx no nació marxista”.³ Con esto señalaba la necesidad de hacer un trabajo teórico al seno de la obra del propio Marx, distinguiendo las fases y con ellas los momentos de rupturas, pero también las continuidades. Ello conduce según nuestro autor al tema más polémico, que es la declaración del “anti humanismo teórico”:

que no se refiere, como superficialmente se puede interpretar, en el sentido de un “desprecio de Marx por el hombre”, sino en la capacidad teórica que desde el concepto hombre se puede hacer con respecto a la intelección profunda de las estructuras y mecanismos de la historia y de la sociedad.⁴

Ello en primer lugar, después señala una paradoja que sorprende al autor colombiano, que es la de una novedosa vuelta a Marx para tratar de restaurar un tema muy clásico: el de la cientificidad. Se trata del problema epistemológico con el que Althusser irrumpirá en la arena de discusión, pero que tiene efectos políticos.

En esta última perspectiva Rodríguez le reconoce el desligar al marxismo del dogmatismo al tiempo que pone en el centro de la polémica el énfasis en nociones como proceso y estructura sin sujeto. Ello le parece al autor colombiano nuevamente el punto más problemático, pues cede ante concepciones neo-positivistas. Si por su mejor cara ello redundaría en desechar concepciones como la de “esencia humana” o conceptos como el de “hombre”, el problema es que “la acentuación de cientificidad hace juego con los patrones positivistas y el mito de la objetividad absoluta”.⁵ Sin duda esta es una de las más puntuales críticas, muy parecida en cierta medida a la que había hecho años atrás en Cuba Fernando Martínez Heredia en la revista *Pensamiento Crítico*. No es, sin embargo, el único punto donde el colombiano lanza dudas respecto a la obra. Igualmente lo hace con la noción de filosofía como “lucha de clases en la teoría”, que Althusser popularizaría en un intento de encontrar la salida a su excesivo teorismo. Escribe Rodríguez:

Igualmente discutibles son sus tesis acerca del estatuto mismo de la filosofía, considerándolo como “la lucha de clases en la teoría” que puede llevar [sic] una instrumentalización de la misma por la política o por la ciencia, sus conceptos de ciencia e ideología, el primero de tendencia naturalista y el segundo condenado para siempre en el reino de las concepciones imaginarias que poco se compadece con la concepción del marxismo precisamente como concepción del mundo.⁶

Hasta aquí los dos puntos más problemáticos y que nos muestran sucintamente la recepción por parte de uno de los integrantes del grupo de Bogotá de Marx y particularmente de la forma en que Althusser practicaba el marxismo. Basta decir que las sugerentes notas de Rodríguez podrían dar un estatuto de la forma en que los filósofos colombianos pasaron por el marxismo y posteriormente se abocaron en la temática de la posmodernidad, justamente ejerciendo lo que Boaventura de Sousa Santos llamó “posmodernismo de oposición”, crítico no sólo del estado de cosas existente, sino también de las grandes narrativas totalizantes que veían encarnadas por igual en todos los filósofos pertenecientes al

horizonte cultural de Occidente, Marx y Althusser incluido. Sólo como nota final, es pertinente señalar la presencia, más que de Althusser, del que en algún momento fuera su alumno: Michel Foucault. No es de sorprender que un par de décadas después fuera un joven alumno de aquel grupo, el reconocido filósofo Santiago Castro-Gómez, el que hiciera un par de guiños sobre la importancia de Althusser, tanto para Foucault⁷ (en su lectura de *El Capital*) como para los “estudios culturales”.⁸

Enrique Orozco Silva o un amplio programa de crítica

Enrique Orozco Silva es sin duda es el autor que más trabajó de manera sistemática la filosofía de Althusser a mediados de los años setenta. En esta ocasión analizaremos tres textos que escribe en el periodo de 1976-1977. En menos de un año el entonces Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de los Andes entregó una trilogía crítica de la obra del filósofo francés, quizá sea el único autor que se propuso un proyecto de crítica del autor de manera sistemática.

El primero de ellos es el más neutral, pues es un intento sistemático y bien logrado de exposición de los principales postulados de la propuesta althusseriana. Titledo “¿Marxismo o althusserianismo (primera parte)?”, se expone lo que el autor colombiano considera son los principales nodos de interpretación. En tanto que los dos textos siguientes, que también analizaremos, se ocupa de puntos específicos y sin duda son críticas más puntuales. El texto que, a modo de interrogante, plantea la oposición entre marxismo y althusserianismo comienza justamente señalando que ha sido en el periodo 1965-1970 en el que se da en Colombia una mayor incidencia de la obra de Althusser. Aunque no cita autor alguno, señala que hay una tensión entre organizaciones políticas que reciben su obra y una mayor incidencia en los estudios universitarios. Reconociendo que es muy pronto para otorgar una valoración histórica, considera que la sola presencia de Althusser permite aquilatar

dos dimensiones: la teórica y la política. Este anudamiento desplaza las interpretaciones estándar con las que se contaban en aquel país andino: las que provienen de la Unión Soviética –manuales clásicos incluidos– y en una lectura un poco más sofisticada en los recintos universitarios con Garaudy, Munier y Cornu como sus mejores exponentes.

La exposición de Orozco inicia con el tema de la significación del *leer* en el contexto de la hipótesis de Althusser: “Leer significa en este contexto hacer un esfuerzo por pensar y comprender lo impensado, lo que subyace a lo pensado explícitamente; Leer es producir nuevos conocimientos”.⁹ De ahí pasa a Orozco a resumir la *lectura* que Althusser realiza de Marx, destacando en este registro la conceptualización del “corte epistemológico” y la existencia de varias fases del despliegue y desarrollo de la obra, signada la primera de ellas por la existencia de una juventud liberal y después racionalista-comunitaria; continuando por la ruptura contenida en obras como *La Sagrada Familia* y las *Tesis Ad Feuerbach*; un proceso de maduración claramente expresado en las obras como el *Manifiesto* y *El 18 Brumario*; y finalizando con la obra ya plenamente madura: *El Capital* y sus distintas versiones.

De aquella noción de lectura y de esta forma de comprender la conformación teórica del marxismo Orozco señala los principales aportes de Althusser. Encontrándose en primer lugar una nueva noción de ideología en donde ella “representa las relaciones imaginarias de los individuos con sus condiciones reales de existencia”; para después señalar la distinción con respecto a la teoría, momento este que se “elabora a partir de las prácticas teóricas existentes las cuales transforman en conocimiento el producto ideológico de las prácticas empíricas existentes”.¹⁰ Es decir, en un primer momento, gnoseológico podríamos decir, Orozco ubica la dimensión ideológica y teórica a través del concepto althusseriano de prácticas: la práctica teórica es la elaboración de conocimiento (de pretensión universal) a partir de las representaciones imaginarias que todos los seres humanos hacemos de nuestras diversas actividades. Destacando en este nivel epistemológico que el “trabajo es producir un conocimien-

to. Esta producción exige una materia prima, a saber: las representaciones, hechos precientíficos, ideológicos”.¹¹

A partir de este que será el primer nivel de presentación de las tesis del filósofo francés, Orozco procede a desentrañar la concepción de totalidad o del “todo social”: en ese momento se ocupa de distinguir entre determinación y dominación y con ello destaca que en el marxismo practicado por Althusser no hay una *unidad simple* en la que se despliegue la totalidad del orden social, sino que, por el contrario, los procesos deben ser entendidos en sus múltiples determinaciones y dentro de ellas los momentos de dominación. Orozco detecta bien que lo que está siendo cuestionado por Althusser es la noción de “determinación en última instancia” que da cabida a una concepción determinista y unilateral, al nivel de lo teórico. En su traducción a los términos políticos ello supone que cada coyuntura tiene distintos momentos de determinación y de dominación específicos y que el análisis particular es necesario para captarlos, pues no están dados a-priori. Define la forma dominante así: “la instancia que en una coyuntura histórica precisa, ejerce la función principal que caracteriza la estructura social total”.¹² Así, como si resonara la multicitada frase de Lenin a propósito del análisis concreto de la situación concreta, dice:

En cada formación social concreta hay que determinar en cada caso el tipo de determinación por la economía y cual la instancia dominante, a la determinación en última instancia es necesario aunar la acumulación de determinaciones originadas en la superestructura y las originadas en circunstancias externas a la misma forma social.¹³

Todo ello le permite a Althusser, según la exposición de Orozco, plantear la distinción fundamental entre una dialéctica deudora de Hegel y una específicamente marxista. Ello equivale a reconocer que en Marx no hay ni una idea, ni un sujeto, ni una contradicción originaria, que dé sustento a todas las demás contradicciones. Dice, con firmeza y magisterio Orozco:

La contradicción en Marx es la contradicción de una totalidad real, compleja, estructurada y sobredeterminada. Ella es siempre determinada y determinable, toma la forma de cada instancia, su tiempo no es por tanto homogéneo. *No existe un tiempo de todos los tiempos, homogéneo y continuo*. No existe la *Historia*, sino un proceso de desarrollo en el cual la temporalidad propia está constituida por la combinación compleja de diferentes temporalidades específicas y segmentadas en diferentes niveles articulados.¹⁴

Orozco capta bien la intencionalidad de Althusser, al nivel teórico clausura la posibilidad de un tiempo lineal a partir de ejercer la crítica sobre Hegel, pero a nivel político reivindica la necesidad de pensar la coyuntura por sobre el proceso global: dota de autonomía, temporalidad y capacidad de determinación a la coyuntura, es decir, al momento específico y concreto.

A partir de ese momento el autor colombiano deslinda las principales implicaciones teóricas de la lectura de Althusser: la lucha contra el empirismo, la lucha contra el historicismo y el anti-humanismo. Del primero capta claramente los momentos más espinosos de la propuesta althusseriana: deshacerse de la dicotomía sujeto-objeto, hacer crítica del método con un proceso de abstracción; es decir quitar la prerrogativa al “sujeto cognoscente” de la capacidad de acceder a lo real como algo inmediato. Althusser rechaza que el conocimiento sea un problema del “ver” o de cierto error en la “visión” (correcta o distorsionada), es decir, para él en el idealismo-empirismo prevalece la idea de que la forma social es la envoltura de una esencia que hay que des-ocultar y para ello será necesaria la abstracción como método. La abstracción separaría y permitiría extraer un núcleo esencial frente a lo no esencial. La ciencia empirista sería una ciencia que aspiraría a “ver” lo esencial en lo fenoménico (además de denunciarlo como un engaño). Dicho trabajo estaría a cargo de un “sujeto” histórico, que tendría prerrogativa epistemológica: es justamente ahí donde la intervención althusseriana funciona como crítica. Para Althusser el conocimiento es producción de conocimiento y no hay sujeto preferencial ni privilegiado que tenga una mayor disposición a realizar dicha operación. De ahí justamente la crítica al historicismo, pues al no existir un

“Sujeto” que contenga él mismo una “concepción del mundo” o “cosmovisión” no hay posibilidad de seguir operando con esas categorías que serían ya de suyo ideológicas: no se pararían sobre la dimensión concreta de la historia, es decir, sobre las coyunturas, sino que la versión crítica se anclaría sobre supuestos donde la filosofía (teoría del conocimiento) y la historia siempre coincidirían de manera correspondiente y sin conflictividad. El historicismo denunciado por Althusser es aquel que se planta sobre la idea de un progreso lineal y arbitrario, en tanto que él insiste en considerar y colocar en primer plano los momentos específicos y concretos, es decir: las coyunturas. Finalmente Orozco da una visión del anti-humanismo de Althusser: se trata de una crítica a toda aquella pretensión de restablecer presupuestos antropológicos, al margen de la historia, la coyuntura y la lucha de clases: tales como esencia humana o ser genérico.

De manera mucho más apretada Orozco analiza los matices de Althusser a partir de su autocrítica. Entre ellos hace notar el teoricismo, la exacerbada oposición entre ciencia-ideología y el lugar de la corriente pluriforme denominada “estructuralismo”. Sin ser categórico ni ejercer su facultad de cerrar vetas de posibilidad, denota que el propio Althusser es víctima de la ruptura y la continuidad que insiste existe en Marx. Y muy al contrario de lo que el título de su texto parecería sugerir no se atreve a pronunciarse por la pregunta que ha lanzado, sino que deja abierta la puerta a los “resultados inusitados” que tiene en su propia obra una forma de pensar que ha aplicado al propio Marx y que ahora atañe al propio autor francés.

El texto “La teoría de la cientificidad en L. Althusser” fue publicado en México, en la prestigiosa revista *Diánoia*, entonces editada por la UNAM, en 1976. Se trata de un texto mucho más corto en extensión y menos denso. Como lo indica su título, busca abreviar de las fuentes que le permiten a Althusser plantear una noción de lo científico con respecto al marxismo, precisando que debe realizarse, en caso de querer criticarse a Althusser, un repaso por la “Epistemología de la ciencia” de Gaston Bachelard. Como sucede con el texto antes comentado, hace una exposición clara y puntual

de la obra de Althusser en este terreno teórico. Así, apunta la diferencia con el pragmatismo y el idealismo a partir del concepto de práctica, poniendo énfasis en la noción de “corte epistemológico” que se da al interior de una ciencia y su pasado ideológico. La crítica que ubica en Althusser es a la noción de “autogénesis”: “El concepto no se autogenera, se produce y tiene como condición de posibilidad la ruptura con la intuición y la representación mediante una armadura de conceptos, reglas y procedimientos”.¹⁵ Para poder profundizar en estos planteamientos, Orozco abreva del texto de Mao Tse-Tung, “Sobre la contradicción”, en el cual Althusser se apoyaría para superar el “modelo hegeliano”, es decir, superar la idea de una contradicción única que se despliega en el todo y oponer a ello las múltiples contradicciones, todas ellas articuladas. Además de ello, dice Orozco, Althusser rompe con cualquier dualidad Sujeto-Objeto, a la que considera una recaída empirista por parte del marxismo, pues coloca al “Sujeto” como el lugar donde se realiza una abstracción de lo esencial sobre un “Objeto”. Sólo al final del texto, Orozco Silva pasa revisión al núcleo medular que le interesa: la concepción de la ciencia que operaría en la obra de Althusser a partir de Bachelard. Así, en el penúltimo apartado expone de manera crítica los principales aportes de la *filosofía no filosófica* de Bachelard: la utilización del término realización en lugar de razón, la construcción de objetos puros desde el discurso científico, la dualidad entre fenómeno y nóumeno, la función de “vigilancia” que tendría la filosofía hacia la ciencia.

Para Orozco “Bachelard no distingue entre epistemología o teoría de la ciencia y filosofía, podemos bien puntualizar que su filosofía es una epistemología que rompe con toda teoría general del conocimiento y con todo esencialismo en materia de filosofía”.¹⁶ Así, el filósofo de la ciencia se distanciará con el empirismo descriptivo, con el dogmatismo especulativo y con toda continuidad lineal en la historia de la ciencia. Más bien sería una *epistemología de la ruptura*.

La última sección de su texto elaboraría las razones de la importancia de Bachelard en la “estructura lógica del pensamiento” de Althusser, expresada en la ruptura y distanciamiento que lee en la relación entre

Hegel y Marx, pero también en el nacimiento de una nueva ciencia (el materialismo histórico, como ciencia de las formaciones sociales) sobre los escombros del pasado ideológico (anclado a nociones antropológicas como *esencia humana*). Sin embargo, es este el punto más crítico dentro del entramado argumental de Althusser. Orozco detecta que lo que se presenta como una novedad y una “revolución teórica” no es más que la inclusión de una “epistemología de textura racionalista”,¹⁷ que no sería soportable en el marxismo aunque llevase los apellidos de materialista o dialéctica. Más que hacer una crítica puntual de este punto, Orozco recurre a los argumentos de Michel Vadée, quien realizó una lectura crítica de la epistemología de Bachelard: para este último autor y para Orozco no es posible sugerir una “dialéctica” materialista y al tiempo producir una ruptura en el campo teórico con respecto a la historia. Según el argumento de Vadée, suscrito por Orozco, todo ello supone abandonar toda concepción con Marx y Engels. Peor aún, esas contradicciones propias de una epistemología racionalista movilizadas en el seno del marxismo, no fueron reconocidas en la escritura autocrítica de Althusser. Contrastando rápidamente los textos de Althusser, para Orozco se abandonan algunas de las consecuencias de la tesis rupturista, no así la propia tesis de la ruptura: “luego se impone un escogimiento”, es decir, que en Althusser último (mediados de los setenta) hay una contradicción.

El tercer y último texto que completará el conjunto de trabajos de Orozco Silva se publicó en la revista *Ideas y valores*, lugar de expresión de cierta apertura al pensamiento francés, un texto titulado “Dialéctica materialista y teleología en Althusser”.¹⁸ Es este uno de los textos más críticos hacia el filósofo francés, partiendo de la exposición contenida en *Lenin y la filosofía* (conferencia de 1968 publicada numerosas ocasiones en América Latina), Orozco profundiza en lo que considera es el momento fundamental de esta etapa del pensamiento del francés: el problema de la dialéctica llevada al término de “proceso sin sujeto ni fin”. Lo que está en juego es un segundo momento de la relación entre Hegel y Marx, definida esta relación como la creación de un espacio teórico

novedoso, donde la noción de dialéctica es tensionada hasta su límite. Orozco inicia su exposición explicitando el sentido de lo teleológico en Hegel. Por los senderos de esa filosofía no queda más que afirmar que el sentido de la Historia, en su despliegue dialéctico, efectivamente presupone un Sujeto y una teleología, es decir la realización de un sentido. Posteriormente relanza la categoría de práctica que está sustentada en la obra de Althusser a partir de un intento de reformulación de la relación Marx-Hegel. Es decir, a partir de la noción de práctica teórica hay la posibilidad de abrir un nuevo espacio donde Marx no sea ya el heredero de Hegel, ni Hegel la inversión “materialista” del idealismo hegeliano.

La materia prima de Althusser es esta diferencia y su resultado es lo que hay en *Pour Marx* y en *Lire Le Capital*: una concepción no hegeliana de la historia y de la dialéctica teniendo como implicaciones filosóficas la conceptualización del rechazo al sistema de categorías de las filosofías clásicas y una nueva concepción de la filosofía y la práctica, todo lo cual estaría en estado práctico en las obras de Marx.¹⁹

La apertura de Althusser permite generar un nuevo espacio teórico. La relación se da entre Hegel-Marx y el propio Althusser, al decir de Orozco. En este último se tensiona la figura de la historia y su contenido no teleológico a partir de algunos elementos, en donde destaca una idea de contradicción como el motor del desarrollo, pero a condición de no entender tal contradicción de manera simple (es decir, no compleja, cual binomio) ni homogénea, así como la aparición de un tiempo desigual: todo ello a partir no de la abstracción, la idea, el tipo ideal u otra formalización, sino a partir de las formaciones sociales existentes. Para Althusser la des-teleologización de la dialéctica y del concepto de historia partirían de la negación de Hegel: ni principio unitario ni un todo homogéneo, o en su terminología expresivo.

Así, es posible acercarse a la demarcación precisa que hace Althusser con el concepto “proceso sin sujeto ni fin” así como al contenido de dicha demarcación. En términos del marxismo –y ya no de la discusión hegeliana–, este partiría de una concepción de la lucha de clases como el

único y verdadero “sujeto”. No el “hombre”, ni las “masas” que “hacen” la historia. Es la lucha el motor (siempre contradictorio y sobredeterminado) de la historia. Es en la lucha donde se configuran las clases, pues estas no existen previamente al conflicto, no son un a-priori ni un dato sociológico: “La historia es un proceso sin sujeto; y por lo tanto, la sociedad misma es el sistema de relaciones sociales en que viven, trabajan y luchan sus individuos. Aquí no cabe sujeto ni trascendencia, ello desaparece en el rechazo de su lugar de origen: la ideología burguesa”.²⁰ Todo esto lo detecta Orozco en la *Respuesta a John Lewis*: se trata del ataque más fino de Althusser a toda la filosofía de la conciencia que no opere sobre la base de las prácticas específicas y concretas de la formación social en la que se ubiquen. Ante ellas opone la idea del proceso relacional, donde no hay centro ni corazón (el “proletariado”, el “hombre”, las “masas”), sino un conjunto diverso y discontinuo articulado por las relaciones de producción que imponen una estructura al conjunto de las prácticas (una materia prima, una fuerza de trabajo aplicada a ella y un objeto resultado de dicho trabajo). La operación althusseriana, dice Orozco, genera una lectura tensa del propio Marx, en quien es reconocible un cierto carácter teleológico (muchos años después el propio Althusser escribirá esto a propósito de las páginas centrales del *Manifiesto Comunista*), pero sin embargo se mantendrá en la firme convicción de la construcción de una dialéctica en donde “el sujeto histórico, tanto como la teleología, desaparezca para ocupar su lugar las relaciones de producción de forma social determinada, convirtiéndose el sujeto en un simple soporte de estas relaciones”.²¹

Después de la exposición pormenorizada que hace Orozco enfila su crítica en los últimos párrafos, detectando las tensiones y los límites de la propuesta de intervención althusseriana a propósito de Marx, la dialéctica y la historia. Para el autor la sustitución que hace Althusser de “la cosa por sus relaciones” olvida la génesis concreta que sería un núcleo del pensamiento de Marx. La racionalidad dialéctica no permite, a menos de sucumbir ante el positivismo, el despojo del “Sujeto Histórico”.

Si ello pasa se borraría el corazón de la diferencia entre Hegel y Marx: “el intento por este último de recuperar lo concreto en el movimiento especulativo de la Idea, sin reducirlo a esta y mantenido al movimiento en el interior de ambos”.²² Este elemento le permite caracterizar la intervención althusseriana y sacar conclusiones de sus efectos: se vuelve a una epistemología neo-kantiana, a un coqueteo con el positivismo y quizá el peor de los ataques a un dualismo hechos y valores (cubierto de una dicotomía teoría-ideología), que no sería sino la reafirmación de los dos elementos anteriores. Como ese no es el interés de nuestro autor: “Desplazaríamos así el centro de interés de Althusser a Marx mismo, para facilitar un avance de la reflexión materialista y dialéctica que se interese por igual en el estatuto teórico del materialismo Histórico y en las condiciones históricas de su producción y aplicación”.²³

Como puede observarse, la crítica de Orozco es radical hacia Althusser. Aunque expone los elementos positivos, los puntos productivos y quizá hasta salvables, el verdadero asidero de él es una idea de una razón dialéctica, cuya teleología se encuentra en las estructuras y no en el proceso (como en Hegel) y, peor aún, restaura la vieja idea de que la diferencia entre Hegel y Marx tiene su centro en que en el primero opera la Idea y una versión materialista lo hace en el segundo. Con ello cierra una trilogía de exploración que termina negando el avance althusseriano, condenándolo a un desplazamiento definitivo.

Althusser más allá de Althusser: la incorporación en la obra de J. R. Núñez Tenorio

Uno de los intelectuales más prolíficos de Venezuela ha sido José Rafael Núñez Tenorio, quien solía firmar sus trabajos con la abreviatura “J. R. Núñez”. De formación filosófica, publicó decenas de libros sobre problemas epistemológicos y teóricos, a propósito del marxismo y de las ciencias sociales. Educado en los años heideggerianos de la Escuela de

Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, su interés por el marxismo parece estar dado a partir de su militancia juvenil en las Juventudes Comunistas y luego en el Partido Comunista Venezolano, en donde se desarrolló políticamente cerca de 19 años. A partir de su ruptura con esta agrupación se liga a grupos más radicales, motivo por el cual caerá preso en repetidas ocasiones. Su última y más destacada práctica política se liga a la campaña triunfal del Comandante Hugo Rafael Chávez. Unos días antes de aquel histórico triunfo de 1998 el filósofo venezolano morirá, pero dejará constancia de su paso por el “bolivarianismo” con la elaboración del documento que sería titulado *El árbol de las tres raíces*: documento programático que anclaría la revolución bolivariana en Simón Bolívar, Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora.²⁴ Desde 1960 y hasta el año de su muerte publicó más de 30 libros con temáticas teóricas, políticas, históricas y coyunturales.

Puesto que no es nuestra intención en esta ocasión analizar una obra tan extensa e importante y que quizá no ha sido lo suficientemente valorada dentro de las “historias” del marxismo producido desde América Latina, procederemos a delimitar dos obras en donde se muestra con mucha claridad la problemática recepción de Althusser. Efectivamente, conocedor cabal de temáticas afines a la metodología y al estatuto filosófico de dicho registro, es decir, el de la universalidad, Núñez abrevó de Althusser y de muchos otros referentes centro-europeos para intentar plantear una propuesta original. Quizá por ello, en un tono despectivo tanto de la persona como de la obra, Orlando Albornoz, estudioso del proceso de normalización de la sociología en Venezuela, dijera que Núñez era un “althusserianismo criollo”²⁵ que había inundado la enseñanza de esa disciplina universitaria con los referentes de la obra de Althusser.

Ya en la presentación de su libro *Humanismo, Estructuralismo y marxismo*, texto que quizá condense con mayor fuerza su relación conflictiva con el filósofo francés, en forma de entrevista a cargo de Fernando Rodríguez, Núñez deja ver su acercamiento y su distanciamiento con el autor de *Lire Le Capital*: “No es contradictorio decir que se es antihumanista

en la teoría y humanista en la práctica revolucionaria. No es contradictorio luchar por la concepción correcta de la ciencia en la universidad y adherirse a las formas ideológicas que va tomando la lucha de masas por su liberación en la calle”.²⁶ Con esa entrada es posible entender después cómo a lo largo de un texto que busca clarificar los principales aportes de los marxistas franceses (Sartre y Althusser) hay una permanente tensión entre aceptar postulados teóricos, pero al mismo tiempo rechazar las conclusiones de esos postulados.

Núñez Tenorio pasa primero por una crítica radical del humanismo teórico, que en su versión dominante no es más que el legado de la filosofía renacentista de la modernidad: le interesa ello porque es la manera en que deslinda la filosofía de Hegel y la Feuerbach de la de Marx. Siguiendo, como otros, a Althusser escribe: “De este modo se opera la ‘ruptura epistemológica’ provocada por el marxismo y emerge el materialismo histórico y la economía política del capitalismo como ciencias en lugar de la filosofía ideológica del naturalismo y del humanismo”.²⁷ Sin embargo, a pesar de que acepta la premisa althusseriana del corte, niega tajantemente la necesidad de recurrir al estructuralismo, del que, señala, es importante rescatar una noción de ciencia, más no sus consecuencias políticas, que serían más cercanas al neopositivismo, a la que ubica como la filosofía “burguesa” del momento.

Para negar al estructuralismo recurre al joven Lukács, el de *Historia y conciencia de clase*: le recrimina concebir al marxismo exclusivamente como un método y no como una ciencia (y ahí el estructuralismo tendría una ventaja), pero le reconoce el aporte de la categoría de totalidad concreta: “Este enfoque es positivo al recoger toda la riqueza filosófica del planteamiento de Marx sobre la totalidad concreta, aun cuando rechazamos la exagerada elevación que hace del método la sola tesis vigente del marxismo. Responde al dogmatismo teorístico con la desviación opuesta, pero gemela, del metodologismo revisionista”.²⁸

Así pues, Núñez acepta del estructuralismo su pretensión de ciencia, aunque criticándole su negativa a permitir una concepción de sujeto; y

de Lukács su noción de totalidad, aunque criticándole su excesivo “metodologicismo”. Su concepción de marxismo como “una nueva ciencia” apenas abre el problema que le interesa que es el de recoger los aportes teóricos y prácticos de los “clásicos”: Lenin y Mao-Tse-Tung. A partir de ello plantea que hay un ejemplo de cómo cimentar prácticamente una ciencia con validez universal y un método de conocimiento que no parte de abstracciones sino de la producción de una ciencia nueva. He ahí el meollo de Núñez Tenorio y con el que enfrentará a Althusser, el problema de la teoría y la práctica.

El primer capítulo de su obra está dedicado a polemizar con Althusser, aunque el autor venezolano aclara que para él el filósofo francés representa el máximo exponente de la lucha contra la “concepción del neopositivismo como ideología capitalista a nivel teórico científico”,²⁹ lo cual no obsta que en el momento de evaluar la relación teoría-práctica considere que “Althusser, en cambio, nos viene de la acera de enfrente”.³⁰ El principal reparo que tiene contra él, es considerar que la teoría tiene sus propios mecanismos de validación y que ellos están exentos de relación con respecto a la práctica política. Como se sabe Althusser instauró el lenguaje de las “prácticas” (diversas, todas ellas expresaban formas de producción, de medios de trabajo y objetos a modificar) en oposición a la dimensión trascendental de las filosofías de la conciencia y de la “praxis”: “Aquí notamos lo que para nosotros conforma la falla más importante de Althusser, puesto que la práctica teórica debe tener sus propios criterios –justamente llamados de validez– para asegurar ser teoría en cuanto tal, pero debe también poseer criterios distintivos que la objective para su vigencia con las otras prácticas”.³¹

La crítica de este primer capítulo terminará de una forma curiosa. Al colocar el problema de las prácticas y en especial de la teórica en el centro de la discusión, Núñez se avoca a ejercer una crítica a la concepción de totalidad de Althusser, refiriéndose particularmente a la forma en que aparecen en su obra los términos de “última instancia”, “dominancia” y “posición decisiva”. Este sería el principal reto de la práctica teórica,

dice, ubicar cada uno de estos conceptos y su forma de concretización con respecto a otras prácticas. Decimos que termina de forma curiosa pues Núñez Tenorio resume un texto suyo publicado en el año 1965, en donde aclara que no conocía los aportes del filósofo francés y en el que parte de los postulados filosóficos de Mao-Tse-Tung, su conclusión es, dicha más o menos expresamente, que adelantó los postulados del filósofo francés y que en sus conclusiones hay una claridad mayor:

En consecuencia en lugar de “determinación en última instancia” nosotros preferimos hablar de acción condicionante en acto y potencialmente determinante. La realización de esta última correspondería para nosotros a la dialéctica de lo condicionante y lo determinante. En lugar de “lo dominante” nosotros hablamos expresamente de lo determinante, sin más. La dialéctica de lo determinante y lo decisivo típica para nosotros, más bien, la posición dominante, cuyo ejemplo tipo se visualiza en la lucha política (y no en la práctica económica, como en Althusser).³²

Como puede observarse por el anudamiento de temas, Núñez nos conduce a una concepción teorícista que Althusser no poseería. Este anudamiento del que hablamos desplaza la forma en que opera el cientificismo de Althusser, aunque conserva al marxismo como una ciencia, sin embargo, la operación consiste en llevar los mecanismos de cristalización de ese saber teórico por la senda de la política y no por la de los conceptos.

El capítulo segundo de la obra de Núñez Tenorio dedicado a examinar la obra de Althusser es mucho más breve y se titula “La filosofía como lucha de clases en la teoría”. Ahí, el filósofo venezolano, dando un rodeo por las obras de Bachelard y Foucault, trata de destacar lo que le parece el más significativo de los aportes del filósofo francés que es el plantear la relación entre ciencia e ideología con la mediación de la relación entre filosofía y política. Según Núñez Tenorio a partir de ese momento se establecería una posibilidad real, dentro del marxismo, de aspirar a construir una ciencia en cuanto tal. Explica lo que considera son los aportes de Althusser en ese sentido: la crítica de la lectura inocente, cuya existencia es muestra de que la ideología ataca incluso a los pensadores

críticos o marxistas. De tal manera que, al incurrir en la pobre lectura de Marx que tienen los marxistas, se coloca en “el centro mismo de la polémica ideológica”. Aun con estas anotaciones Núñez insiste en lo que considera debe ser el trabajo fundamental del intelectual marxista: la construcción al nivel teórico de aquello que se denomina práctica política. Marx lo habría hecho en la práctica económica, Althusser en la práctica teórica. Pero al nivel de lo político seguiría primando una versión ideológica: “La práctica política, tan impactante por las revoluciones sociales de nuestra época, persiste como ideología a nivel teórico. Existiendo la crítica a la política burguesa no se ha producido una crítica científica (teórica) de la práctica política capitalista; asistimos en los últimos años a un renacimiento en ese sentido; nada más”.³³ Ese es el principal señalamiento del venezolano, lo incompleto del trabajo de conformación teórica en el marxismo, no hacia la economía, sino a la política o lo político en cuanto tal. Según él, algo de la falencia althusseriana se comenzaría a subsanar con el “viraje” posterior al año 1968 con la aparición de “Lenin y la filosofía”: ahí se explicitaría por primera ocasión que la filosofía es una representación de los conocimientos científicos en la política, así como una representación de la (práctica) política en el terreno de la ciencia. Este sería el primer gran momento de (auto) corrección de Althusser. Al que le seguirían el establecimiento de la categoría de “proceso sin Sujeto ni Fin (es)” como consecuencia primera, pero sobre todo la nueva definición de la filosofía como “lucha de clases en la teoría”. Estaría sellado ahí en un nivel mucho más alto la conformación de un nivel propiamente teórico de la política: al despejar cualquier resto de idealismo mediante la categoría de “proceso sin Sujeto ni Fin (es)”, esto es, haciendo presente a la filosofía en la política, y por el otro re-definiendo el papel de la filosofía como “lucha de clases”, es decir, incluyendo la política en la teoría. No habría más noción ideológica del “sujeto de la historia” sino noción científica de “sujeto *en* la historia”, categórico, Núñez afirma su propia conclusión del legado de Althusser: “no se puede pues, sustituir la lucha de clases por el sujeto de la historia, así ese

sujeto sean las masas y las clases explotadas; tampoco se puede sustituir la dictadura del proletariado y el modo de producción comunista, por los fines de la historia”.³⁴ Todo esto lo lleva a concluir –en este texto– que: “La renovación del marxismo por Althusser es más bien un regreso riguroso a sus orígenes”.³⁵

En otras obras teóricas y con una finalidad “metodológica” del autor venezolano no se encuentran muchas más anotaciones con respecto a Althusser. De hecho, su monumental tesis doctoral, publicada bajo el título *Problemas de la teoría y método de la economía política marxista*³⁶ repite (en realidad reproduce) los argumentos sobre Sartre y Althusser, salvo alguna interesante alusión al concepto de ideología en este último, del que detecta su función permanente en las sociedades.

Hay otro registro de la obra de Núñez en donde la sombra de Althusser reaparece. Se refiere a algunos de los análisis específicamente políticos, es decir, en el nivel de la coyuntura. En *La Izquierda y la lucha por el poder en Venezuela*, su texto menos teórico, deja salir –sin nunca citar– algunas de las referencias más próximas a cierta temática althusseriana muy importante en aquella época: la de la discusión a propósito de las formaciones sociales y su relación con el concepto de modo de producción.

Básicamente podríamos simplificar la discusión diciendo que para Núñez hay una sola teoría del modo de producción capitalista, de carácter universal, que es aquella que Marx expuso con claridad en *El Capital*. Sin embargo, esa teoría necesita ser aprehendida en cada caso específico y particular, pues nunca aparece de manera prístina como Marx la describió. Lo que tenemos entonces es la articulación de aquella teoría científica (la del modo de producción) con numerosas teorías sobre la formación social capitalista, que corresponden en cada época y en cada región a variables y matices muy distintos, que no pueden aparecer en la teoría universal. Para Núñez no tiene sentido, pues, hablar de modo de producción capitalista venezolano, latinoamericano, ni asiático. En cambio, se debe hablar de formaciones sociales capitalistas, en específico y en concreto. Y es que con Althusser y su “escuela” (particularmente en este aspecto

Balibar) llegó para quedarse esta idea en la izquierda: se habla de formas históricas del capitalismo y no del capital en general, ello no sirve pues no clarifica la articulación ni los tiempos diversos que tienen necesidad de prácticas diversas. Hablar de capital en general es hablar de una abstracción, de un tiempo lineal y de una totalidad expresiva, que niega autonomía a las partes, todos estos argumentos expuestos en *Para Leer El Capital*: frente a ello Althusser y Balibar oponen la noción de coyuntura, la de los tiempos diversos y la del análisis específico a través de la rehabilitación de una categoría que se encuentra en Lenin, la de formación económico-social. La diferencia es teórica y política, pues ordena las categorías de forma distinta y sobre todo permite articular fuerzas diversas según cada caso específico (ahí Althusser brinda el concepto de sobredeterminación analizando el caso ruso de 1917). Aquella irrupción del concepto de Lenin generó importantes y productivas discusiones con la escuela italiana, llegándose a concretar un par de encuentros cuyo objetivo era clarificar el concepto de formación económico-social. Núñez recoge aquello con claridad en su análisis y polémica con la izquierda venezolana y desde mi punto de vista es uno de los puntos de mayor influencia de Althusser para con el intelectual en cuestión.

Althusser sin Althusser: aproximación a Rigoberto Lanz

Existe otro registro obligado en la recepción crítica de Althusser en Venezuela. Mucho menos intensa y de alguien que se declara francamente opositor a la interpretación del francés: Rigoberto Lanz. Se trata de uno de los sociólogos venezolanos más leídos en las últimas décadas, promotor en los años noventa de lo que se denominó como una cierta investigación posmoderna, es decir, más allá de las narrativas totalizantes modernas, incluidas sus epistemologías. Sin embargo, el proyecto intelectual de Lanz puede ubicarse desde mediados de los años setenta y principios de los años ochenta con una fuerte tendencia anti-sociológica.

De este autor revisaremos dos textos donde es posible considerar una recepción crítica de Althusser, pero también una incorporación no declarada abiertamente.

El primero de ellos lleva por título *El marxismo no es una ciencia*, publicado en 1980 por la Universidad Central de Venezuela y que es acompañado de un prólogo de Jeannette Abouhamad, al cual nos referiremos también. Como en el resto de sus trabajos del periodo, el venezolano busca fundamentar una epistemología dialéctica, sobre la base del distanciamiento con otras corrientes. Para ello, concentra buena parte de sus esfuerzos en otorgar una comprensión específica sobre el marxismo. Es este el segmento que más nos interesa y sobre el cual nos concentraremos, con el fin de pensar el lugar de Althusser y las tensiones que este provoca en el discurso del venezolano.

Lanz comienza definiendo el marxismo a partir de tres conceptos althusserianos: problemática, revolución teórica y ruptura epistemológica. Sin embargo, aunque en alguno de ellos refiere a la obra del francés, de ninguna manera se puede confundir con su proposición: “El marxismo entonces, es una poderosa revolución teórica en primer lugar, porque inaugura una nueva problemática en donde se reformulan todas las referencias teóricas del Hombre, la Historia, sociedad, etc.”.³⁷ Este párrafo expresa cómo la utilización del instrumental asociado con Althusser puede referirse justamente a una concepción absolutamente diferente.

Más aún, en su definición del marxismo, Lanz se lanza abiertamente contra lo que llama “el mito de los dos Marx”, en clara alusión a una temática que el francés despertó. Si bien Lanz asume que Marx no nació marxista, también señala que: “nos parece mucho más significativa la relación de continuidad interior que hay entre toda la obra de Marx”.³⁸ Aunque en esto no se detiene más que algunas líneas, Lanz delinea un uso del instrumental asociado con Althusser, pero manteniendo consecuencias disímiles.

Ello se profundiza cuando elabore la trama final que le permita dar su noción de marxismo. Dos elementos juegan: la de la escasa relación

del marxismo con la filosofía y la de la crisis del marxismo. Respecto al primer tema, señala abiertamente que la escuela althusseriana, al centrarse en la dimensión científica, olvida intencionalmente el problema de la filosofía: “El marxismo constituye una revolución teórica inconclusa, pues, su filosofación [sic] constituye una involución del proyecto originario esbozado por Marx”.³⁹ Sobre el segundo tema, señala que el volver una fuente del marxismo un diálogo con el estructuralismo, el psicoanálisis y otras formas del pensamiento, ha dado como resultado el eclecticismo.

Finalmente, con todos estos elementos que hemos presentado sucintamente aquí, define al marxismo de dos formas. En términos formales sería una teoría dialéctica de lo real. El contenido de esa forma lo daría a partir de un concepto con amplias resonancias althusserianas: “una teoría del Proceso de Producción de Conocimientos”,⁴⁰ si bien no profundiza más en este tema, limitándose a generar un conjunto de tesis en donde la aparente influencia del francés se disipa. Algunos ejemplos: el concepto de praxis como elemento constitutivo del marxismo; entender a este como una “Teoría del Hombre”, es decir un sujeto histórico; la no separación entre ciencia e ideología, entre otros elementos.

Nos detenemos aquí porque en el resto de la obra Lanz busca demarcar su posición con respecto a numerosos autores y corrientes. El entramado hasta aquí presentando, sin embargo, aparece como un elemento contradictorio, en donde la presencia del pensador francés parece un hecho incontrovertido, pero, al mismo tiempo, la versión “humanista revolucionaria” que Lanz sostiene, junto a las críticas abiertas al estructuralismo, terminan negándolo.

Alguien que se percató de esta tensión fue la prologuista del libro, la antropóloga venezolana Jeannette Abouhamad. Ella, en su breve texto de apertura señala con claridad “acompañadas siempre de la crítica combativa de quien ingiere y se separa agriamente, permaneciendo algunas veces, a mi juicio, ligado a lo que impugna, modo particular, por ejemplo, de su vinculación con el pensamiento y el estilo de Althusser”.⁴¹ Realizamos esta cita porque justamente capta algo que en el discurso de

Lanz es perceptible, tanto en este como en otros textos. Finalmente, el prólogo de la antropóloga en gran medida es una breve, pero también poderosa, exposición de los dilemas que acarrea el marxismo de Althusser en su diálogo con Lacan.

Cerrando esta primera incursión, podemos proceder a la siguiente, fechada en el año 1981. Se trata de *Marxismo y sociología: para una crítica de la sociología marxista*, en donde se compilan las partes medulares de sus trabajos escritos en los años setenta y que es central para entender el tema que venimos desplegando páginas atrás.

A través de distintos textos –redactados entre 1977 y 1980– podemos profundizar en esta recepción conflictiva de Althusser. Lo es porque Lanz al tiempo que rechaza abiertamente cualquier conclusión cercana a la de Althusser, utiliza más de una categoría que, dada la época y el contexto de discusión, indudablemente tenían su origen o algún vínculo en la “escuela althusseriana”. Comencemos por enmarcar el proyecto del pensador venezolano en esta obra. Se trata sobre todo de salvar al marxismo de ser convertido en una “ciencia”, es decir, en un pensamiento alineado plenamente con los paradigmas concomitantes que regulan la producción del conocimiento. La lucha de Lanz es por desmarcar la posibilidad de que el marxismo sea considerado una ciencia social, particularmente leerle en clave de una “sociología marxista”, pues esta categoría desmilitariza el contenido crítico y revolucionario de dicha discursividad. Se trata de que el discurso más crítico escape de la cárcel del cientificismo.

Para Lanz el problema se encuentra en otro lugar: en el de formular como alternativa a la sociología o como crítica de la sociología realmente existente, una “teoría dialéctica de la totalidad social” que devenga en una forma de investigación militante. Para ello Lanz explora distintas formas de encarar el problema de la totalidad y el de la dialéctica. Pasa entonces revisión por autores tan centrales como Lukács, Korsch o el conjunto de la Teoría crítica. En todos ellos encuentra elementos consecuentes e inconsecuentes para formular una crítica de la sociología. Entre los paradigmas que repasa se encuentra el de Althusser, al que descalifica

prontamente por ambiguo. Sin embargo, contrario a lo que podría pensarse, ello no cierra una posible lectura que ubique algunas problemáticas y un cierto uso del lenguaje y de los conceptos en diálogo abierto con la corriente encabezada por el francés. Todo lo contrario, la parte menos interesante de ese diálogo que trataremos de re-construir se encuentra por fuera del aparato específico que Lanz dedica a evaluar lo que denomina el “estructuro-marxismo”.

Lanz se declara humanista, acusa a Althusser de haber sido en los cincuenta un “furibundo stalinista” y proclama citando a Goldman o Lukács la necesidad de una “teoría dialéctica” o un “método dialéctico”, sin embargo, una parte de la construcción que realiza lo hace de la mano de términos y problemáticas planteadas por Althusser. Y es que para realizar dicha tarea, la de formular esa teoría, Lanz admite la necesidad de concebir una “teoría marxista de los procesos de producción de conocimientos”. El conocimiento es producto no de la abstracción, no del descubrimiento de “esencias”, ni siquiera de un “método dialéctico” no idealista. En sintonía con las propuestas de Althusser, el conocimiento de la totalidad requiere ser concebida, en principio, como un proceso productivo:

El proceso de producción de conocimientos a partir del cual puede constituirse una teoría dialéctica de la totalidad social, tiene como base una determinada materia prima cuyos contornos están definidos por: –el conjunto de las relaciones sociales que fundamentan la existencia misma de los tipos de sociedad–; las prácticas específicas que cualifican el contenido histórico-concreto de cada momento del desarrollo social. En la formación social capitalista, esta materia prima se especifica en tres grandes regiones muy características: lo económico, lo ideológico y lo político.⁴²

Eso no es todo. Claramente hay una correspondencia no declarada con la fórmula althusseriana de las generalidades, incluso con las “regiones” que serían autónomas y no serían reductibles en su dinámica a un nivel exclusivamente “económico”. Pero aun avanzando como lo hace el autor, deslizándose o desmarcándose abiertamente de la propuesta de Althusser,

como cuando escribe: “La historia sin sujeto que propugna el estructuro-marxismo no se sostiene”,⁴³ la pregunta es ¿qué es necesario entonces para formular tales concepciones teóricas y poder realizar una crítica cabal del cientificismo sociológico? Responde el venezolano, en primer lugar “situar el análisis genéticamente en las prácticas”, e inmediatamente aclara: “La crítica de las prácticas es en un determinado momento una autocrítica”.⁴⁴ Es decir, la concepción práctica en el centro de la articulación del proceso de conocimiento. Mejor dicho y con Lanz, ello es necesario para formular una “práctica teórica”. El encargado de ello sería un “sujeto-agente” que sería el encargado de realizar la práctica teórica: “No se trata del anacrónico esquema “sujeto-objeto” que reduce el proceso cognoscitivo a la acción de una entidad que conoce (el sujeto) y otra que es conocida (el objeto). Entender el concepto como proceso de producción conduce a una completa reformulación de aquellas categorías (conduce en verdad a otra problemática)”.⁴⁵ El lenguaje es reconocible, de la problemática al cuestionamiento de la dicotomía “sujeto-objeto”, incluso la insistencia de sujeto-agente del proceso de producción de conocimiento. En todo ello se puede rastrear la manera de encarar dichas temáticas en el marxismo de Althusser, el propio Lanz lo resume así al referirse a los momentos o instancias “del proceso de producción de conocimientos, a saber: el sujeto-agente, la materia prima y las condiciones de producción”.⁴⁶ No es eso lo único que puede rastrearse en este segmento de la obra de Lanz. Veamos algunos más.

Dentro del entramado que construye el venezolano señala algunos elementos que podrían ser considerados de acuerdo con una temática althusseriana, breves, pero precisos. El primero de ellos tiene que ver con la diferenciación que hace entre condiciones de producción de conocimiento “generales” es decir, que son comunes a distintos momentos históricos, y por el otro lado las condiciones “coyunturales” que define como condiciones “inscritas en determinados escenarios históricos y teóricos donde se actualiza una específica práctica teórica”.⁴⁷ Hasta aquí los límites teóricos. Es perceptible que para Lanz Althusser haría parte de las cerradas murallas cientificistas. Sin embargo no deja seducirse por

completo por el lenguaje hegelianizante, escapa a algunos de sus presupuestos y alude directamente a elementos que podemos percibir en sintonía positiva con la propuesta del filósofo francés.

Hay sin embargo otro momento de tensión entre la propuesta de Lanz y Althusser. Se trata de uno de los documentos más raros que hacen parte del archivo del althusserianismo en América Latina: un documento traducido y animado a ser publicado por parte de un grupo de presos políticos venezolanos. Se trata de la edición venezolana de los textos de Althusser en tono abiertamente crítico al Partido Comunista Francés y que fue titulado “Lo insostenible en el Partido Comunista”, publicado en 1979 y traducido por el entonces preso político (ex guerrillero) Iván Padilla Bravo. Lanz señala el origen de la publicación en los esfuerzos de un grupo de presos políticos recluidos en la Cárcel de San Carlos. Enseguida señala que él mismo ha tratado de develar las consecuencias del “método estructuralista”, sin embargo, señala: “En pocos aspectos se podría encontrar una coincidencia entre las formulaciones de esta corriente y lo que nosotros hemos venido sosteniendo; acaso una excepción: hay un pleno acuerdo en el desenmascaramiento de la burocracia partidista y toda su secuela”.⁴⁸ El discurso en aquellas breves páginas es claro: hay que demoler los mitos, hay que plantearlo todo de nuevo, ello es posible: “La imaginación ha comenzado a liberarse, la gente se ha atrevido a dudar”.⁴⁹ Así, la discusión rebasa la dicotomía entre un sí o un no por la lucha armada. En realidad, dice Lanz, hay una “revolución en la revolución” al seno de los partidos, de las organizaciones, de la discusión marxista.

Althusser ronda los Andes

Hasta aquí nuestra aportación: desentrañar algunos de los principales intelectuales que hicieron parte de la recepción y circulación de la obra de Althusser. A diferencia de Argentina, Cuba, Brasil o México, la intensidad de su recepción parece menor. Sin embargo, existió, tuvo sus

momentos, se expresó en revistas, en comentarios, en críticas. Podemos entonces señalar que el difundido mito del “althusserianismo”, en tanto que corriente homogénea y siempre tributaria del pensamiento del filósofo francés que habría colonizado el pensamiento marxista –particularmente en las universidades– era menos una adhesión vehemente a un pensamiento y más una forma de discutir presupuestos, tanto del marxismo, como de la filosofía misma. Althusser convivió junto a otros muchos referentes pasados y presentes. Nunca fue una voz única que colmara las intervenciones intelectuales en su totalidad, aun cuando tenía adeptos o adherentes, estos solían mostrar discrepancias. Se trató de una puerta de entrada que complejizaba y no una salida fácil ante la crisis del marxismo.

Hemos querido ejercitar esta presentación para demostrar la diversidad de formas que tomó la lectura de aquel personaje, para señalar lo encontrado y lo heterogéneo que puede suponer la recepción de un pensamiento. Nunca acabado, nunca finiquitado, siempre recomenzando, desde sus puntos débiles, pero también desde sus innegables aportes.

Notas

¹ Eudoro Rodríguez Albarracín, “Dinámica y especificidad de las ideas marxistas en América Latina” *La filosofía en América Latina* (Bogotá: El Búho, 1993).

² *Ibid.*, p. 33.

³ Eudoro Rodríguez Albarracín, *Marx y América Latina: el conflicto de las interpretaciones* (Bogotá: El Búho, 1985) p. 35.

⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁶ *Idem.*

⁷ Santiago Castro-Gómez, “Foucault lector de Marx”, *Universitas Humanística*, 59, (2005): pp. 107-117.

⁸ Santiago Castro-Gómez, “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología”, *Revista Iberoamericana*, 193, (2000): pp. 737-751.

⁹ Enrique Orozco Silva, “¿Marxismo o althusserianismo? (primera parte)” *Razón y Fábula: revista de la universidad de los Andes*, No. 40-41 (1976): p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ *Ibid.*, p. 18.

¹² *Ibid.*, p. 24.

¹³ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵ Enrique Orozco Silva, “La teoría de la científicidad en Louis Althusser”, *Diánoia* 22, (1976): p. 95.

¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

¹⁷ *Ibid.*, p. 103.

¹⁸ Luis Enrique Orozco, “Dialéctica materialista y teleología en Althusser”, *Ideas y Valores* 50 (1977).

¹⁹ *Ibid.*, p. 7.

²⁰ *Ibid.*, p. 9.

²¹ *Ibid.*, p. 10.

²² *Ibid.*, p. 11.

²³ *Idem.*

²⁴ Edgardo González Medina, *Venezuela, capitalismo de Estado, reforma y revolución* (Caracas: Edición electrónica, s/f) p. 90.

²⁵ Orlando Albornoz, *La sociología en Venezuela* (Caracas: Monte Ávila, 1970) p. 222.

²⁶ “La filosofía en Venezuela” entrevista a J. R. Núñez Tenorio por Fernando Rodríguez, en J. R. Núñez Tenorio, *Humanismo, estructuralismo y marxismo (Sartre, Althusser Marx)* (Caracas: UCV, 1976) p. 16.

²⁷ *Ibid.*, p. 23.

²⁸ *Ibid.*, p. 33.

²⁹ *Ibid.*, p. 46.

³⁰ *Ibid.*, p. 53.

³¹ *Ibid.*, p. 57.

³² *Ibid.*, p. 65.

³³ *Ibid.*, p. 76.

³⁴ *Ibid.*, p. 85.

³⁵ *Ibid.*, p. 89.

³⁶ J. R. Núñez Tenorio, *Problemas de la teoría y método de la economía política marxista* (Caracas: UCV, 1976).

³⁷ Rigoberto Lanz, *El marxismo no es una ciencia* (Caracas: UCV, 1980) p. 22.

³⁸ *Ibid.*, p. 24.

³⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁴¹ *Ibid.*, p. 7.

⁴² Rigoberto Lanz, *Marxismo y sociología: para una crítica de la sociología marxista* (Barcelona: Fontamara, 1981) p. 35.

⁴³ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁸ Rigoberto Lanz, "Prólogo", Louis Althusser, *Lo insoportable en el Partido comunista* (Caracas: Verbo Crítico, 1979) pp. 7-8.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 9.

Referencias

ALBORNOZ, Orlando. *La sociología en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila, 1970.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. "Foucault lector de Marx". *Universitas Humanística* 059 (2005): 107-117.

_____. "Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología", *Revista Iberoamericana* 193 (2000): 737-751.

- GONZÁLEZ Medina, Edgardo. *Venezuela, capitalismo de Estado, reforma y revolución*. Caracas: Edición electrónica, s/f.
- LANZ, Rigoberto. "Prólogo", en Althusser Louis, *Lo insostenible en el Partido comunista*. Caracas: Verbo Crítico, 1979.
- _____. *El marxismo no es una ciencia*. Caracas: UCV, 1980.
- _____. *Marxismo y sociología: para una crítica de la sociología marxista*. Barcelona: Fontamara, 1981.
- MARTÍNEZ Heredia, Fernando. "El marxismo de Althusser". *Pensamiento Crítico* 36 (1970): 210-218.
- NÚÑEZ Tenorio, J. R. *Problemas de la teoría y método de la economía política marxista*. Caracas: Venezuela, UCV, 1976.
- _____. *Humanismo, estructuralismo y marxismo (Sartre, Althusser Marx)*. UCV: Caracas, 1976.
- OROZCO Silva, Enrique. "¿Marxismo o althusserianismo? (primera parte)". *Razón y Fábula: revista de la universidad de los Andes* 40-41 (1976): 17-44.
- _____. "La teoría de la cientificidad en Louis Althusser". *Diánoia*, 22 (1976): 93-104.
- _____. "Dialéctica materialista y teleología en Althusser". *Ideas y Valores*, 50 (1977): 3-11.
- RODRÍGUEZ Albarraquín, Eudoro. *Marx y América Latina: el conflicto de las interpretaciones*. Bogotá: El Búho, 1985.
- _____. "Dinámica y especificidad de las ideas marxistas en América Latina". *La filosofía en América Latina*, Bogotá, Colombia, El Búho, 1993.
- URREGO, Miguel Ángel. *Intelectuales, Estado y nación en Colombia: de la guerra de los mil días a la constitución de 1991*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2002.



Recepción: 19 de febrero de 2019
Aceptación: 5 de junio de 2019