

## La “filosofía de la praxis” en la mira: Enrique González Rojo como crítico de Adolfo Sánchez Vázquez

### [The “Philosophy of the Praxis” in Focus: Enrique González Rojo as a Critic of Adolfo Sánchez]

JAIME ORTEGA REYNA

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco

jortega@correo.xoc.uam.mx, jaime\_ortega83@hotmail.com

**Resumen:** En este artículo expongo los aspectos principales del debate suscitado por la aparición del libro de Adolfo Sánchez Vázquez *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. Presentaré primero la crítica del filósofo hispanomexicano a la obra de Louis Althusser y después explicaré la contra-crítica del también filósofo Enrique González Rojo que aparece en su libro *Epistemología y socialismo*. Por último, ofrezco una interpretación de ambos momentos que las concibe como partes de un capítulo significativo de la historia de la filosofía en México.

**Palabras clave:** filosofía en México, marxismo en México, Althusser, historia de la filosofía, teoría y práctica

**Abstract:** In this article I present the main points of a debate raised by the book *Science and Revolution: The Marxism of Althusser* by Adolfo Sánchez Vázquez. I begin by addressing the criticism of the Spanish-Mexican philosopher towards the work of Louis Althusser and then I explain the counter-criticism to this approach set forth by —the also philosopher— Enrique González Rojo in his book *Epistemology and Socialism*. Finally, I offer an interpretation in which both moments in the debate are conceived as a significant chapter in the history of philosophy in Mexico.

**Key words:** philosophy in Mexico, Marxism in Mexico, Althusser, history of philosophy, theory and practice

Escribir un epigrama que genere  
cuarteaduras en los muros  
del partido gobernante  
[...]

Organizar una manifestación  
que corra, tumultuosa,  
a escuchar en el zócalo un recital  
de poesía.

ENRIQUE GONZÁLEZ ROJO, “Programa de vida”  
(fragmento)

Desde la aparición de la obra de Louis Althusser, las coordenadas teóricas en las que se producía la mayor parte del discurso marxista se trastocaron. La “tormenta teórica” que levantó fue enorme e hizo impacto

*Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 64, no. 83 (noviembre de 2019–abril de 2020): pp. 79–102  
e-ISSN: 1870–4913 • DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.83.1547>

en todos los ámbitos de reflexión. En *El porvenir es largo*, las “memorias” del pensador francés, un documento plagado de errores, confusiones y anécdotas sugerentes, también se mencionan algunos de los dilemas de aquella época, como la confesada sorpresa de que su obra se leyera fuera de las fronteras de la discusión imperantes en Francia.

La repercusión de la obra de Althusser se dejó sentir con fuerza entre la intelectualidad europea, en particular donde estaban los partidos comunistas más fuertes de la región occidental. Una cantidad importante de los intelectuales afiliados a dichos partidos o que se identificaban con un marxismo más abierto respondieron a su aparición. Así, surgieron las obras críticas de historiadores como E.P. Thompson y Pierre Vilar, de economistas como Ernest Mandel, filósofos como Lucio Colletti o del escritor Jorge Semprún. En cambio, intelectuales como Gabriel Albiac en España, Perry Anderson en Inglaterra, María Antonietta Maciocchi en Italia y Christine Buci-Glucksmann en Francia respondieron positivamente a las pretensiones renovadoras.

Pero si la *empresa althusseriana* caló con fuerza en Europa, en América Latina su presencia fue igual o quizá más importante. La reducción típica de la recepción de su obra a partir de los escritos de Martha Harnecker oscurece más de lo que alumbra un proceso lleno de complejidades. Los matices —muchos de los cuales apenas se comienzan a reconstruir— de aquel proceso de recepción deben rescatarse para poder captar la breve, pero intensa, influencia del pensador francés.

Estudios recientes permiten entender el desarrollo de este pensamiento a partir de su presencia en organizaciones de izquierda tanto en Argentina (Starckenbaum 2017) como en México (Esquivel 2016), en disciplinas como el trabajo social (Arrúa 2017), en proyectos editoriales de largo aliento (Starckenbaum 2011), así como en distintas experiencias de publicaciones periódicas como la revista *Los Libros* en Argentina (Gómez 2016), *Historia y Sociedad* en México o *Pensamiento Crítico* en Cuba (Gómez Velázquez 2017). De manera que el panorama se ha ampliado más allá de la clásica referencia a la traductora chilena y autora del popular libro *Conceptos elementales del materialismo histórico*.

Como se sabe, en México tuvo lugar una recepción amplia de las tesis del filósofo francés. Su obra y las discusiones sobre ella circularon a través de editoriales de gran alcance (como Siglo XXI) y de revistas que tenían un pie en la academia y otro en la política o que eran exclusivamente académicas. Entre las primeras podemos mencionar *Cuadernos políticos*, *Dialéctica e Ideología y Sociedad*, mientras que de las segundas hay que mencionar la aparición de diversos artículos en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas* o en *Diánoia*. Como parte del esfuerzo

de reconstruir las convergencias específicas que provocaron esta renovación del discurso marxista en general y del filosófico en particular, deseo presentar a continuación un momento en la recepción y problematización de la obra de Althusser en la discusión filosófica en México.

Así, el presente texto aborda la polémica que suscitó la obra de Althusser entre filósofos de amplia trayectoria intelectual. Examinaré en concreto los cuestionamientos de Enrique González Rojo a las críticas de Adolfo Sánchez Vázquez a las propuestas del francés. Para ello exploraré los siguientes temas: en primer lugar fijaré el lugar de Sánchez Vázquez y su “filosofía de la praxis” en el contexto en el que irrumpe el “althusserianismo”; en segundo lugar abordaré la crítica que este autor hizo al filósofo francés en su libro *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser* e identificaré los principales nudos argumentales; después expondré la crítica de González Rojo y, por último, esbozaré algunas conclusiones posibles en relación con las condiciones de recepción, apropiación y reformulación de la obra del francés.

De esta manera, abarcaré varios espacios: me ocuparé de un fenómeno propio de la historia intelectual de nuestro país, al tiempo que buscaré colaborar en la reconstrucción de un segmento significativo de la historia de la filosofía en México y, por último, contribuir a establecer una visión más amplia y matizada del recorrido del marxismo como un discurso que tocó el campo disciplinar de la filosofía no a partir de los “grandes momentos” sino a partir de pequeños nudos.

Este proceso es relevante porque hasta ahora sólo se ha reafirmado la crítica del filósofo transterrado al francés sin atender las respuestas críticas que dicha evaluación tuvo; esto es perceptible, por ejemplo, en un lúcido artículo de Aureliano Ortega (Ortega 2014). Gabriel Vargas Lozano reúne algunos materiales que ayudan a comprender el conjunto de la polémica en la compilación *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez* (Vargas Lozano 1995). Ahí, el filósofo mexicano recupera los textos de Alfonso Comín (quien advierte cómo el transterrado interpreta los textos críticos de Althusser hacia el Partido Comunista Francés), Magdalena Galindo (quien ofrece una sucinta reseña de las principales tesis de *Ciencia y revolución*) y Manuel Garrido (quien apuntala una lectura más profunda del texto de Sánchez Vázquez). Además, se incluye un capítulo de González Rojo, aunque sin una explicación más amplia de su lugar dentro de la obra ni de la especificidad en la elección de dicho material.

Resulta paradójico que en la compilación de Vargas Lozano se hayan incluido materiales de otra polémica que espera ser reconstruida: aquella en la que el economista Jorge Veraza se presentó como un crí-

tico severo de Sánchez Vázquez al señalar que éste era demasiado benevolente con los planteamientos de Althusser respecto del lugar que ocupaban los *Manuscritos de 1844*, así como sobre el estatus filosófico de *El Capital*. Digo que es paradójico porque Veraza no contempló en su crítica ni los desarrollos contenidos en *Ciencia y revolución* ni la crítica de González Rojo a éstos. Es decir, se omitieron por completo los juicios críticos de Sánchez Vázquez al filósofo francés y se abordaron sólo algunos fragmentos dispersos de *Filosofía de la praxis*.

Los estudiosos de la historia intelectual y del desarrollo de las distintas corrientes del marxismo en México tenemos la ventaja de que dicha polémica ha perdido sentido con respecto al horizonte de discusión política en el que se produjo, por lo que se ha diluido ya el fragoroso combate por la fidelidad hacia los autores clásicos. Si bien el marco de producción se considera de principio a fin, lo cierto es que muchas de las cuestiones discutidas se encuentran ya desfasadas o han tomado definitivamente otro sendero. Sin embargo, ello no deja de restarle importancia, por el interés histórico que suscitan los pequeños nudos en los que se engarzó la presencia del discurso marxista en las universidades en México. Como toda polémica en el seno del marxismo, tiene sus raíces en confrontaciones teórico-políticas de largo alcance que no se limitan a individualidades ni se constriñen a debates conceptuales; tal es la marca de distinción de la producción de aquel discurso.

### 1. *Los marxismos en México*

Trazar la historia del marxismo en México es una tarea que apenas ha comenzado. Obras como la de Vargas Lozano (2007) o la más reciente de Illades (2018) contribuyen a reconstruir las transformaciones de dicha corriente entre los intelectuales mexicanos o los que transitaron por este espacio geográfico. Es un capítulo de la historia que excede a la de los partidos y las organizaciones que levantaron aquellas banderas, aunque está imbricada con ella. La producción teórica mantuvo su espacio propio de cultivo, el cual es mucho más fácil de localizar a partir de los años sesenta, donde comenzaron a surgir márgenes más amplios de autonomía —como la universidad o diversas revistas— en los que se expresaban las distintas corrientes. La “inteligencia rebelde” es la categoría que acuñó con precisión Illades 2012 para señalar este núcleo activo de la intelectualidad.

El entramado en el que deseo ubicar al lector es el que surge entre los muros de las facultades universitarias, ya localizadas en la entonces novísima Ciudad Universitaria. El marxismo había logrado entrar al cu-

rrículum universitario desde mediados de los años sesenta de la mano de figuras centrales: además de Sánchez Vázquez, es preciso señalar los nombres de Wenceslao Roces y Elí de Gortari. En una entrevista en 1988, Raúl Álvarez Garín describió lo siguiente:

Hubo una famosa sesión del Consejo Universitario de la UNAM, donde se empató una votación acerca del marxismo. Eliezer Morales recordó al rector Ignacio Chávez que él tenía voto de calidad, lo cual ponía en sus manos decidir si se impartía o no el marxismo, y Chávez dijo: “Voto por la libertad” (lo que quería decir que se pronunciaba por su enseñanza). Las transformaciones eran evidentes. (Álvarez Garín 1988)

Después del movimiento estudiantil de 1968 estas transformaciones se profundizaron. A los cursos impartidos por Elí de Gortari (Chávez Mancilla 2017, p. 130), quien venía de una experiencia de represión en Michoacán durante su rectorado, y por el también traductor Wenceslao Roces, se sumaron las lecciones de Sánchez Vázquez. Hasta el proceso que lo llevó a la redacción de su tesis de doctorado, que después se publicó con el título de *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez mantuvo una relación estrecha con el marxismo soviético. Así lo atestigua su obra *Conciencia y realidad en la obra de arte* de 1957. En la recuperación que ha hecho Stefan Gandler de entrevistas y documentos autobiográficos se destaca la forma en que tuvo lugar la ruptura con el llamado “Diamat” soviético, teniendo como momentos intermedios dos importantes textos sobre “las ideas estéticas de Marx” (Gandler 2015, p. 72) como producción previa a la aparición de *Filosofía de la praxis*.

Es a partir de este momento y durante los años siguientes que Sánchez Vázquez ejerce una fuerte influencia en el medio académico e intelectual. A su lado trabajaron personajes como Juan Garzón Bates, María Rosa Palazón o el ya citado Gabriel Vargas Lozano. La clave en la lectura de Marx se cifraba en los escritos de juventud, lo que le permitió establecer una manera de comprender la obra con la categoría de *praxis* en su centro. Podemos considerar que, en gran medida, la primera época de la revista *Dialéctica* de la Universidad de Puebla (lugar con una fuerte influencia del Partido Comunista) se inspiró en el marxismo que practicaba Sánchez Vázquez, así como en los vínculos con ciertas figuras del marxismo disidente del socialismo europeo, tales como Adam Schaff o Karol Kosík, autores que se conocieron a lo largo y ancho de América Latina gracias a la intervención del filósofo transterrado.

En el transcurso de los años setenta el marxismo terminó de presentarse como una corriente plural, y no sólo porque su enseñanza se

extendió de manera considerable en otras facultades. El ejemplo extremo es la Facultad de Economía, donde la “economía política” se articuló como “la columna vertebral” del recién inaugurado plan de estudios, o bien en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, lugar en el que personajes sin una militancia comunista, pero que habían sido cercanos al Movimiento de Liberación Nacional y a la revista *Política*, se incorporaron a la enseñanza de autores marxistas: Enrique González Pedrero, Víctor Flores Olea y Francisco López Cámara ocuparon un lugar central, como bien lo ha presentado Jorge Volpi en la reconstrucción de la atmósfera que rodeaba al año 1968 (Volpi 1998).

En el campo de la filosofía ocurrió el mismo proceso de ampliación y derivación plural. Mientras que Sánchez Vázquez impulsaba una lectura profunda de Marx en su fase inicial, algunos jóvenes comenzaban a entusiasmarse con el arribo de la obra de Althusser: Carlos Pereyra, Alberto Híjar y Cesáreo Morales son los nombres destacados de esa generación de filósofos que contribuirían al conocimiento y problematización de la obra del filósofo francés. A partir de dicha obra profundizaron en líneas de análisis que la “filosofía de la praxis” no abarcaba. A ellos se sumará de manera importante a mediados de los setenta Bolívar Echeverría (quien había sido alumno de Sánchez Vázquez, pero no su discípulo, según él mismo se encargó de aclarar), quien planteaba su propia iniciativa con el nombre de “crítica de la economía política”. Con Sánchez Vázquez, Echeverría rechazaba las conclusiones de Althusser, pero mantenía una línea de investigación más cercana a la discusión “alemana”, en particular a aquella que recogía el legado de Georg Lukács y de la “Escuela de Fráncfort”. Por último, con un pie fuera de la universidad pero con cierta influencia en la Facultad de Filosofía, el marxismo de José Revueltas también se presentó a finales de los sesenta como una posibilidad distinta. Anclado en la lectura de Hegel, y con él de los *Manuscritos de 1844*, que había iniciado a finales de los años treinta (Fuentes Morúa 2001), mantenía cierto contacto con la obra de Sánchez Vázquez, aunque con preocupaciones políticas más inmediatas.

El panorama filosófico en el marxismo se hacía más plural y, contrario al lugar común que recalca la capacidad para hegemonizar del “althusserianismo”, es posible observar una variedad de posibilidades en él. Aun el mismo mote de “althusserianismo” es muy problemático pues, además de los autores señalados, comenzaron a aparecer formas diversas de reclamar aquel legado; es decir, Althusser se volvió la referencia central, pero ello no significó nunca una uniformidad.

Así, las críticas a la “filosofía de la praxis” no se hicieron esperar. Además de la que expondré más adelante, ya unos años antes Carlos

Pereyra había criticado el concepto de “praxis” y había hecho énfasis en el de “práctica”. Pereyra era un “althusseriano típico”: recogía algunas tesis del filósofo francés pero negaba otras, con lo que potenciaba una forma original y no repetitiva de ejercer el discurso crítico iniciado por el francés; en el centro de esa posición estaba el cuestionamiento de algunas certezas consagradas: la naturaleza del “sujeto” histórico, la preminencia de la conciencia y la intención sobre la práctica, y una noción de cumplimiento de un *telos* de la historia, entre otras.

## 2. Sánchez Vázquez como crítico de Althusser

Publicada originalmente en España en 1978, la obra *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser* se reeditó en México, con algunos agregados, en 1983. Ahora, la editorial Ítaca ha proyectado una reedición que se espera que vea la luz en los próximos años. Sobre la base de la segunda edición expondré a continuación las principales líneas de crítica del filósofo hispanomexicano al francés.

Existen distintas formas de abordar el contenido de *Ciencia y revolución*. Es evidente que muchas de las discusiones que se plantearon en ese libro dejaron de tener la vitalidad que tenían durante la querrela de los años setenta. Algunas cuestiones se saldaron tras la publicación de los escritos inéditos de Althusser, así como con la entrevista que concedió a Fernanda Navarro a mediados de los años ochenta y que abre sentidos desconocidos de lectura, como ha señalado Susana Draper (Draper 2017). Plantearé aquí un conjunto de ideas que pueden servir para apreciar el calado de la crítica, así como algunas interrogantes que el texto no logró cerrar del todo. Si bien ofreceré referencias puntuales, no deseo saturar al lector con citas, por lo que remitiré a los interesados a las páginas en las que podrá encontrar el sustento de mi exposición.

Es necesario advertir que *Ciencia y revolución* se divide en dos grandes apartados. El primero se titula “A la política por la teoría” y el segundo “A la teoría por la política”. En grandes líneas se puede decir que el primero se ocupa de criticar el “teoricismo” de la primera etapa (y en particular los textos que se popularizaron a partir de 1965), mientras que el otro devela el “politicismo” que priva en las consideraciones del filósofo francés después de su “autocrítica”. Si bien Sánchez Vázquez se toma el tiempo para repasar la mayor parte de los escritos del filósofo francés, se puede concluir, también a grandes rasgos, que la crítica que atraviesa todo el texto es la del “teoricismo”.

Veámoslo con mayor detalle. En el centro de la primera parte se encuentra el cuestionamiento de la noción de “práctica teórica” que Althusser propuso en sus primeros escritos. La operación crítica consiste en atacar los fundamentos de ese concepto y después atender sus principales consecuencias. El punto de partida de Sánchez Vázquez es claro: la “filosofía de la praxis” es una filosofía nueva fundada por Marx, y es a partir de ella que puede valorarse la *empresa althusseriana*. La novedad que detecta en Marx es que se trata de una revolución en el seno de la filosofía que posibilita la aparición de un discurso para la transformación del mundo y cuyo eje es el surgimiento de una relación nueva entre la teoría y la práctica, donde, a pesar de sus diferencias, prima la unidad de estos elementos. La novedad es que la relación de unidad entre ellos es posible a partir de la aparición de una ideología, la cual se asigna al proletariado.

Esos elementos son los que posibilitan la crítica de cada uno de los segmentos que Sánchez Vázquez elige. Para él, el hecho de que la propuesta del francés no parta de este horizonte genera problemas serios. El primer inconveniente es que sus categorías no establecen la unidad entre la teoría y la práctica. Ello lo lleva a encontrar una cuestión central anómala: el problema de la cientificidad como elemento para fundamentar el marxismo en Althusser. Al colocar en el centro la noción de ciencia, elude o compromete el estatus de la de ideología. Así, esta última aparece opuesta a la ciencia y, además, como algo que es necesario superar. Así, Sánchez Vázquez critica que el cientificismo bloquee la existencia del lugar para la “ideología proletaria” o “ideología revolucionaria”.

Por el contrario, para el filósofo transterrado es posible que de dichas formas de la ideología (la “revolucionaria” o “proletaria”) se pase a la ciencia, cuestión que Althusser negaría al confrontar ambas nociones de manera irreductible. Es decir, Sánchez Vázquez reconoce la valía de la aportación althusseriana al considerar el marxismo una forma científica del conocimiento social, pero la desecha cuando rechaza una noción positiva de la ideología. Al bloquear el lugar de la ideología y colocar la ciencia como el corazón de su propuesta, Althusser comete su primer pecado “teoricista”, que estaría condenado a profundizar a pesar de sus autocríticas posteriores.

A juicio de Sánchez Vázquez, un segundo inconveniente es la forma en la que Althusser desarrolla los conceptos de “práctica” y de “ruptura epistemológica”. A través de una lectura muy fina, detecta lo que se juega en ambos elementos. Entonces, no critica los conceptos en cuanto tales, sino la forma en que se desarrollan, cuya significación acontecería



en el plano exclusivo de la teoría. Sobre la primera categoría, señala que excluye la noción teleológica del trabajo explícita en Marx en el capítulo primero de *El Capital*, así como la omisión de cualquier dimensión “material” de la práctica. Sobre el segundo punto, señala que se excluye la “historia real” (es decir, los hechos concretos que el individuo Marx enfrentó en determinados años de su vida) que habría posibilitado el cambio de perspectiva en la producción teórica que sostuvo el alemán. La crítica recaería entonces nuevamente en una repetición del pecado “teoricista”.

Sánchez Vázquez critica estos aspectos porque le parece que hay tres fallas fundamentales que propician los excesos del francés. La primera es que excluye la práctica como criterio de verdad de la teoría: Sánchez Vázquez exige que en la consideración de la “nueva filosofía” se sostenga la práctica como prueba última y, por lo tanto, que se elimine el énfasis dado por el francés a los “criterios de validación internos” que toda ciencia poseería con soberanía. A diferencia de Althusser, para Sánchez Vázquez el marxismo no tiene criterios de validación internos, sino que está sometido siempre a una garantía exterior, la de la práctica del proletariado que realiza el sentido de la historia. La segunda falla es que el concepto de práctica que erige conduce a la autonomización —que incluso se decanta en cierto privilegio— de la dimensión teórica sobre otras, en particular sobre la “práctica” pues, a diferencia de Althusser para quien hay múltiples prácticas además de la teórica (como la económica, la política, la cultural), para Sánchez Vázquez el binomio se define por los dos elementos señalados: teoría y práctica, sin más.

Esta dimensión, que es ya una crítica específica de las concepciones forjadas por Althusser, se sostiene sobre el rechazo abierto por parte del hispanomexicano a la distinción tajante que hace el francés entre el “objeto de conocimiento” y el “objeto real” que, si bien es posible encontrarla en el Marx de 1857, Sánchez Vázquez sugiere que su presentación por el francés se ubica en un punto extremo intolerable. Para construir sus conceptos de ciencia y de práctica, así como una noción no dualista de esta última, Althusser requiere dicha distinción. Con la sutileza que lo caracteriza como lector, Sánchez Vázquez se percató de que, una vez hecha la crítica a las expresiones más palpables del “teoricismo”, es ahí donde se encuentra el meollo del asunto, pues la distinción entre el “objeto de conocimiento” y el “objeto real” es el elemento que sostiene el edificio conceptual del francés. La consecuencia de todo esto es que Sánchez Vázquez puede apuntalar que, con su noción de ciencia y su crítica de la forma especulativa hegeliana, descentra el corazón epistemológico de la “filosofía de la praxis”: la posibilidad de la

reproducción del objeto real en el objeto de pensamiento. Con su señalamiento crítico sale a relucir el epicentro de la discordia: tras todo lo dicho, el marxismo de Althusser no contribuye a construir una correspondencia conceptual entre “lo real” y “lo pensado”. Ésta es la idea culminante en el nivel epistemológico de la crítica de Sánchez Vázquez hasta este momento.

La segunda parte de la crítica del filósofo transterrado presenta algunas variaciones sugerentes. Se ofrece como un comentario de los textos posteriores al año 1967 en el que no atiende a problemas o conceptos, sino a nociones generales que impregnan la obra. Se trata de un segmento mucho más reducido, donde se aquilatan las posiciones posteriores a los primeros textos y donde Sánchez Vázquez expone su propia posición con respecto a Marx.

Así, la segunda parte del libro comienza con la evaluación de un conjunto de rectificaciones teóricas hechas por el filósofo francés. Sánchez Vázquez detecta que en ellas, como producto de la discusión y de tensiones generadas tanto dentro como fuera del Partido Comunista, brota la necesidad de entender el término “práctica” como el más importante. Es decir, en el binomio elaborado por Sánchez Vázquez el propio Althusser ubicaría menos la importancia en la teoría y la colocaría en la práctica. Aquí se juega la discusión en los términos propios del filósofo transterrado y no en los del francés. Este lugar central de la práctica significaría un paso adelante, pues Althusser mismo se distanciaría de su “teoricismo” inicial.

Sin embargo, para Sánchez Vázquez estas rectificaciones no tendrían en realidad consecuencias si no se atacan las bases del “teoricismo”. Por ello, investiga los distintos sentidos de la concepción de la filosofía que Althusser formula. Así, en los textos producidos en 1968, Sánchez Vázquez detecta las principales inconsecuencias de Althusser a este respecto. El filósofo clava su daga crítica tanto en *Lenin y la filosofía* como en el *Curso de filosofía para científicos*. En el segundo, Sánchez Vázquez encuentra que la filosofía funciona aún como un guardián epistemológico, es decir, que la filosofía se considera la custodia que resguarda la ciencia de la contaminación ideológica.

El concepto de filosofía, central en la exposición de Sánchez Vázquez, presenta un giro drástico en la obra de Althusser a partir de *Lenin y la filosofía*, un texto crucial en la producción del filósofo francés. En esa producción el filósofo hispanomexicano detecta cómo tiene lugar un cambio vertiginoso en la concepción hasta entonces formulada. Sin embargo, dicha transformación de la noción de filosofía se cuestiona con severidad. Para Sánchez Vázquez, se trata de una concepción poli-

ticista que busca desembarazarse del “teoricismo” anterior; un intento frustrado, pues no da un giro de 180 grados, sino de 360, es decir, vuelve al mismo sitio, aunque por la vía contraria. Sin duda, esta parte merece citarse directamente:

El teoricismo althusseriano, firme aún con respecto al conocimiento científico y subsistente todavía en el modo de concebir la relación filosofía-ciencias, ¿habrá quedado atrás con este politicismo en la teoría? O tal vez este politicismo, reverso de la medalla, ¿no es sino el teoricismo continuado en otra forma? (Sánchez Vázquez 1983, p. 148)

A pesar de los cambios significativos que el propio Sánchez Vázquez reconoce que parecen estar en el seno de esta propuesta teórica, ésta aún puede reducirse a su aspecto predilecto: el epistemológico en su vertiente teoricista.

En repetidas ocasiones, Sánchez Vázquez sostiene que la propuesta de Althusser es una forma de kantismo. Algo parecido expresó en su momento Jaime Labastida, quien también fue un duro crítico del francés (Labastida 1983). Esa evaluación perdura en la segunda parte de *Ciencia y revolución*. El gran conflicto de Sánchez Vázquez con Althusser en esta etapa es que considera que la dimensión práctico-política siempre ingresará a través de la epistemología. Es decir, el “teoricismo” y el científicismo simplemente se recubren con otro lenguaje, aparentemente contradictorio respecto de la primera etapa pero con efectos equivalentes. El pecado althusseriano es que, a pesar de que pretende ofrecer un politicismo extremo, no deja de insistir en la dimensión del conocimiento como una forma de la producción. Hasta aquí lo que, de manera breve, considero el corazón de la segunda parte del libro del hispanomexicano.

Esto, ciertamente, no representa la totalidad de la propuesta de Sánchez Vázquez. Sin embargo, gran parte de su discusión se enlaza con una consideración propositiva de su propia lectura de Marx, que es la de insistir en la importancia de la “filosofía de la praxis”. Como corriente, esta filosofía se basa en privilegiar textos como las *Tesis de Feuerbach* o la concepción de que en Marx no sólo existe una filosofía bien definida, sino que se encuentra fundada de una manera “revolucionaria”. Sin duda, estas insistencias son de un orden distinto al que he destacado aquí y, aunque es pertinente considerarlas pues serán parte de la discusión posterior, lo cierto es que Sánchez Vázquez apenas las enuncia en la medida en que hace más grande la zanja que divide su propuesta de lectura de Marx con respecto a la del francés.

La *cárcel teoricista* que Sánchez Vázquez califica de autoimpuesta por el propio filósofo francés sólo tiene algunas válvulas de escape a partir de las colaboraciones conocidas en conjunto como *Lo que no Puede Durar en el Partido Comunista*. En esos cuatro artículos publicados en *Le Monde Diplomatique*, Sánchez Vázquez detecta por fin la posibilidad de una ruptura con el “teoricismo” anterior. Si bien estos textos no se analizan con el detalle necesario, pues se presentan como un *post scriptum* de *Ciencia y revolución* con la advertencia de que el libro había ya sido concluido cuando los textos aparecieron, Sánchez Vázquez deja ver en su breve evaluación la posibilidad de una ruptura con la *cárcel teoricista*. Tras denominarlo “un punto de no retorno”, Sánchez Vázquez señala que aún faltará ver si el francés saca todas las conclusiones debidas y destaca la importancia de los análisis críticos para una mejor comprensión entre teoría y práctica. Pasemos ahora a revisar la amplia contracrítica de González Rojo al trabajo del filósofo transterrado.

### 3. *El posalthusserianismo de González Rojo*

Poeta, militante de grupos de izquierda como el Partido Comunista Mexicano y la Liga Leninista Espartaco y filósofo de formación, Enrique González Rojo posee una trayectoria intelectual que aún está por investigarse en todas sus dimensiones. Su obra filosófica abarca aspectos numerosos, como un acercamiento al psicoanálisis, una reciente formulación de una ontología materialista y, por supuesto, una veta filosófica sobre Marx y el amplio universo marxista. En este registro, en la porción que se ocupa de la obra de Althusser es posible distinguir tres momentos: un primero de rechazo de su obra; un segundo en el que se explora y profundiza el concepto de práctica y, por último, el momento en el que me concentraré ahora, que el autor denominaba como una época “posalthusseriana”. Con esta denominación supone que, en la obra de Althusser, existe un conjunto de novedades que no pueden ignorarse, pero que son apenas la condición inicial para seguir desarrollando la perspectiva de Marx.

Así, *Epistemología y socialismo* no es sólo una defensa de Althusser ni una crítica exclusiva a Sánchez Vázquez; es también una exposición de sus propios postulados teóricos. En ese libro conviven tres niveles: la exposición y crítica de Althusser; la exposición y crítica de las posiciones de Sánchez Vázquez y, por último, la exposición de sus propias posiciones, que varían desde cambios de matiz a los autores anteriores hasta críticas totales. Dados los objetivos de este texto, me enfocaré en las distintas respuestas que articula para desentrañar las críticas de

Sánchez Vázquez al francés. A continuación expondré los motivos centrales de su crítica.

González Rojo señala primero que, a diferencia de Sánchez Vázquez, en Althusser existe una pretensión que es, de entrada, una contribución irreversible a partir de la cual se debe discutir el conjunto del marxismo y no sólo algunos de sus aspectos aislados. A esta contribución la llama en varios pasajes “pretensión des-homologizadora”. Es decir, es la intención de separar términos, localizar su especificidad y los efectos que producen. Puede decirse que una gran parte de la valoración crítica de González Rojo hacia Althusser y de su defensa ante los embates de Sánchez Vázquez es explicable a partir de este nivel.

El procedimiento teórico que González Rojo denomina deshomologizador se distingue con claridad desde la eliminación de la dicotomía “teoría y práctica” que a Sánchez Vázquez le interesa especialmente defender. El “teoricismo” del que se acusa al francés es producto de la incomprensión de la formulación de un discurso que busca desentrañar los mecanismos específicos de funcionamiento de la producción teórica. La pluralización de la noción de “práctica” le permite a Althusser superar la relación de dicotomía entre la “teoría” y la “práctica”. Las críticas de Sánchez Vázquez son posibles, dice González Rojo, por dicha incomprensión, pero también por cierto silencio de Althusser, quien no indagó la forma en que se relacionan otras prácticas (como la política) con la “práctica teórica”. A partir de ello, González Rojo critica a ambos autores, a Sánchez Vázquez por negarse a desprenderse de la relación de dicotomía entre la “teoría” y la “práctica” y anclarse en una versión tradicional, y al francés por concentrarse en los mecanismos específicos de la “práctica teórica” y eludir la relación de determinación y de condicionamiento con otras prácticas en el seno de la sociedad.

Al contrario de lo que Sánchez Vázquez sostiene, para González Rojo el problema fundamental no está en el “teoricismo”. Todo lo contrario, en el ánimo deshomologizador con respecto a la dicotomía entre “teoría” y “práctica”, también se procede de forma similar con la noción de “ciencia” y, por lo tanto, de “práctica científica”, una dimensión de la práctica teórica que examina Althusser. Estas posibilidades de comprensión de las especificidades es lo que permitiría que el francés eludiera cualquier “reduccionismo practicante” y avanzara en la comprensión del conocimiento científico como una producción que tiene mecanismos específicos (con respecto a los de otras prácticas). Sánchez Vázquez confundiría la disección de la “práctica teórica”, y específicamente de la práctica científica, con una “autonomía” de la dimensión teórica.

El corazón de estos dos elementos que acabamos de resumir puede subsumirse como una crítica a la posición prealthusseriana que sostiene Sánchez Vázquez. Así, González Rojo señala que Althusser tiene vacíos, equívocos y extravíos, pero éstos no empañan el avance con respecto al historicismo y a la “filosofía de la praxis”. Entre los adelantos que encuentra en sus formulaciones, insiste en la importancia de cancelar la discusión de la dicotomía entre la “teoría” y la “práctica” a partir de la pluralización del concepto de “práctica”. Este segmento ya había sido explorado por González Rojo en *Para leer a Althusser* (González Rojo 1974) donde expone los puntos fuertes de la concepción del francés y su vínculo con el Marx de *El Capital*. La crítica prealthusseriana de Sánchez Vázquez estaría presente en la intención de seguir homologando cada uno de los términos sin indagar en la especificidad de los mecanismos de funcionamiento que son propios de cada uno. La homología que sostiene la “filosofía de la praxis” daría como resultado privilegiar una noción general de la “práctica” sobre la “teoría”.

Hasta aquí la primera crítica de González Rojo a Sánchez Vázquez. Veamos la segunda: la persistencia de una noción de continuidad y de identidad con la que Sánchez Vázquez trabaja la obra de Marx. A diferencia de éste, Althusser procedería a abordar lo específico del mecanismo de producción teórica a partir del concepto de “problemática”. Dicho concepto le permitiría despejar cualquier noción ilusoria de continuidad, así como desbaratar la idea de identidad. Todo ello es un resultado de la primera crítica. Al aprovechar la noción de “práctica teórica”, Althusser ofrece con el concepto de “problemática” el horizonte de comprensión de un nuevo *espacio teórico* que no guarda identidad ni continuidad con los referentes anteriores. Dicho espacio se asocia con el nombre de Marx. En la lógica de la continuidad y la identidad, Marx sería Hegel aplicado a David Ricardo, es decir, sería un método de conocimiento incorporado externamente al objeto de la economía política (la riqueza de la sociedad moderna). Con la noción de “problemática”, el espacio de comprensión es distinto: se trata de un discurso nuevo que irrumpe en la arena de la contienda política e inaugura una ciencia de la historia que no es una aplicación o suma de sus antecesores.

Me permito reforzar esta idea con una cita. Con respecto a la noción de dialéctica y de la relación entre Hegel y Marx, González Rojo escribe:

Es otra dialéctica. Es una dialéctica que rompe con la dialéctica de Hegel. Por semejantes que puedan parecer a primera vista ciertos principios hegelianos a algunas formulaciones marxistas, juegan un papel diverso y funcionan de otra manera en un horizonte de comprensión y otro. Para

que la dialéctica de Hegel se transformara en marxista hubo de abandonar su problemática, sus funciones y su estructura y, formando parte de la formación teórica marxista, refuncionalizarse y reestructurarse. (González Rojo 1985, p. 47)

Sin embargo, la aceptación del concepto de “problemática” no impide que González Rojo juzgue de manera crítica el de “corte epistemológico”. Mediante un análisis de lo que denomina las tres versiones de la explicación del surgimiento del marxismo a las que nombra según su origen: hegeliana (basada en el concepto de superación), feuerbachiana (con el concepto de inversión) y la que nace por fuera del marxismo (ruptura epistemológica), González Rojo desarrolla el concepto *acumulación teórica*, el cual recogería lo que plantea Althusser con el de “problemática”, es decir, sentar las bases del horizonte novedoso de discusión con el señalamiento de la irrupción social de la clase trabajadora en el escenario de la historia. Con ello se recogería la contribución del francés y se revertirían las críticas de Sánchez Vázquez según las cuales Althusser dejó fuera toda dimensión política al evaluar la “ruptura epistemológica” de Marx. Aquí se ofrece un ejemplo de una crítica y una corrección por parte de González Rojo a ambos autores.

Esto es importante porque González Rojo demarca el sentido del “teoricismo de Althusser”, corazón de la crítica de Sánchez Vázquez. De nuevo me permito una cita que contribuye a esclarecer esta posición:

Althusser se instala, pues, en lo decisivo. Pero, al ignorar la historia real que demanda la conformación de la nueva ciencia, absolutiza lo esencial. Para nosotros, entonces, la desviación teoricista del primer Althusser no consiste en que confiera más importancia a lo teórico que a lo práctico, debiendo concebirse las cosas en sentido inverso (como afirmaría una concepción practicista o historicista), ni consiste en que, poniendo el acento en lo puramente teórico, desdeñe la unidad igualitaria entre lo teórico y lo práctico (como asentaría una concepción homológica del problema). No. Para nosotros la desviación teoricista del Althusser de entonces estriba en la absolutización de lo esencial, la cual trae aparejada, como se comprende, el soslayamiento, a todos luces inaceptable, de la historia real, de las condiciones necesarias, aunque, desde luego, insuficientes de la irrupción social de la ciencia de la historia. (González Rojo 1985, p. 62)

De esta manera, González Rojo ataca las posiciones críticas de Sánchez Vázquez; si bien reconoce que el silencio de Althusser produce algunos problemas, también señala sus aportaciones al romper con la ilusión de

la continuidad, mientras que su crítico habría confundido el nivel en el que se desarrolla el discurso del filósofo francés.

Todo ello da pie para que en su reelaboración del concepto de “práctica teórica” González Rojo se distancie tanto del filósofo francés como del transterrado. Es ahí donde observa que ambos omiten en sus exposiciones el elemento “fuerza de trabajo”. Así, González Rojo desapruueba la crítica de Sánchez Vázquez al sostener que Althusser se coloca plenamente en el discurso marxista con su concepto de “práctica” (que habría sido elaborado a partir del capítulo V de *El Capital*) y considera innecesaria la crítica a la supuesta omisión del carácter teleológico del trabajo que hace Sánchez Vázquez al francés, puesto que dicha dimensión se encuentra supuesta. Sobre la base de estos señalamientos González Rojo elabora el concepto de “clase intelectual” como un elemento que enriquecería el concepto de “práctica teórica”. De la aportación de Althusser es posible señalar que: “La práctica no es el epifenómeno pasivo del fenómeno activo de la teoría (como quiere el teoricismo) ni la teoría es el epifenómeno pasivo del fenómeno activo de la práctica (como quiere el practicismo)” (González Rojo 1985, p. 69).

Es en este nivel donde González Rojo se muestra más duro frente a Sánchez Vázquez; por ejemplo, cuando el transterrado sostiene que su concepto de “práctica” no se corresponde con el entregado por Marx. El autor de *Epistemología y socialismo* señala al respecto: “esto es una falsa interpretación” (González Rojo 1985, p. 71) y demuestra cómo el concepto de Althusser se inspira en el Marx del capítulo V de *El Capital*; es decir, la manera en que el francés elabora ese concepto es una interpretación original de la noción de “proceso de trabajo” expuesta en ese capítulo.

Sin embargo, para González Rojo la contribución no se encuentra en la correspondencia con el planteamiento de dicho capítulo, sino en que logra proporcionar elementos teóricos significativos para continuar la producción teórica. De entre ellos destaca que, con el concepto de “práctica” de Althusser, se eluden los principales problemas de la “filosofía de la praxis”. Entre estos elementos se encuentra que lo teórico se entiende como una práctica humana, con una estructura similar a otras, de tal manera que el conocimiento no se considera una “visión del mundo”, sino una dimensión productiva de los seres humanos, pero, además, el concepto de “práctica” de Althusser da pie a pensar pluralmente, es decir, es útil para hablar de distintas actividades que se realizan a lo largo y ancho de la sociedad. Con la aportación de Althusser se logra entender que las diversas prácticas tienen un momento de identidad (al poseer una estructura común) pero también una forma



de funcionamiento específica que las desidentifica y les proporciona autonomía. Sin embargo, señala la omisión del elemento “fuerza de trabajo”, es decir, de la condición de propiedad y acceso a los medios del saber especializado.

Después, González Rojo evalúa el problema de la distinción entre el “objeto de conocimiento” y el “objeto real” como derivación inmediata de la especificidad del concepto de “práctica teórica”. Mediante el esquema de las “tres generalidades” expuesto por Althusser en *La revolución teórica de Marx* (Althusser 1967, p. 152), González Rojo complejiza y ensancha la noción epistemológica del francés cuando critica a Sánchez Vázquez, a quien achaca no comprender que “el objeto real” y “el objeto de pensamiento” no son reducibles entre sí. Es decir, que cada uno tiene su propia lógica y especificidad. Tanto a Althusser como a González Rojo les interesa el “objeto de pensamiento” porque es en él donde entra en juego el mecanismo de producción de la ciencia de la historia.

Dicho esto, con González Rojo encontramos el esbozo de una propuesta de epistemología basada en las tres generalidades que señala Althusser: la *Generalidad I* compuesta de materia prima (como puede ser el sentido común), la *Generalidad II* que es el trabajo que se hace sobre la materia prima con instrumentos de producción determinados (teorías, conceptos) y, por último, la *Generalidad III* que es una nueva producción (un conocimiento nuevo). La *Generalidad III* se vuelve nueva *Generalidad I* y vuelve a reconfigurarse con otros instrumentos de trabajo, y así infinitamente. Dice González Rojo: “El conocimiento es, más que una producción (un trabajo teórico), una reproducción” (González Rojo 1974, p. 50). Para Sánchez Vázquez, es escandaloso que una epistemología marxista no utilice los conceptos de adecuación o correspondencia entre lo pensado y lo real, y a partir de algunos autores como Lucien Sève, José Arthur Giannotti y Évald Iliénkov critica el “kantismo” althusseriano. González Rojo responde que ellos no han entendido la novedad que Althusser formula y que descansa en la distancia entre el “objeto de conocimiento” y el “objeto real” como elemento que rompería cualquier forma especulativa y cualquier intento de generar una “correspondencia”.

El paso decisivo, dice el filósofo mexicano, es que Althusser profundizó en la diferencia entre un “objeto de conocimiento” y el *conocimiento del objeto*. Este último es producto del trabajo teórico a partir de determinados instrumentos de trabajo (conceptos o teorías). Por lo tanto, no hay espacio para la adecuación o “correspondencia” entre un momento y otro. Esto le permite a González Rojo sostener que, a diferencia de

lo que piensa su crítico, en Althusser no hay un privilegio “teoricista”. Señala que ese elemento existe, pero lo restringe a un momento de coyuntura y no a un elemento estructural de su pensamiento. En cambio, juzga que, en Sánchez Vázquez, sí existe lo que denomina un *practicismo estructural*.

Hasta aquí las principales críticas de González Rojo a Sánchez Vázquez. Insisto en que es apenas una presentación somera, pues en *Epistemología y socialismo* se juega además la propia construcción teórica que González Rojo emprende de manera autónoma. Sin embargo, el ejercicio resulta sugerente, pues permite captar el devenir de una discusión en el seno de una de las teorías con más recepción en el siglo xx mexicano. Además, muestra las vicisitudes de la discusión filosófica, es decir, sus puntos de llegada, sus anudamientos, las premuras de la época y las ausencias de lo que no se consideraba relevante en ese momento.

#### 4. Después de la tormenta: una evaluación necesaria

La obra de Althusser irrumpió con fuerza y movió las piezas en el tablero de la discusión de los marxistas alrededor del mundo, con lo que obligó a cambiar de posición piezas otrora inmóviles, sacudiendo certezas y cuestionando lugares aceptados. De hecho, mientras persistió su influencia, reorganizó el estatus completo del debate. Este proceso se llamó la “crisis del marxismo” e impactó con fuerza en Europa y en América Latina, sobre todo en la relación entre las conclusiones políticas y los saberes que el marxismo ofrecía. González Rojo detectó algo cuando señaló que “Vivimos una época —la época de la ‘crisis del marxismo’— en que ya no es posible pensar que la destrucción del capitalismo equivale al inicio de la construcción del socialismo” (González Rojo 1985, p. 115). A partir de este momento ofreceré mi propia evaluación señalando el punto de enunciación de González Rojo; después expondré lo que me parece que son los elementos fundamentales en la apertura que ofrece Althusser, y que no necesariamente destacan los críticos.

Destacaré a continuación algunas de las ideas que considero que son más importantes para evaluar las distintas posiciones. González Rojo sostiene una perspectiva libertaria del marxismo, es decir, una posición que cabalga entre la crítica del capitalismo hecha por Marx y la crítica del socialismo burocrático entonces existente. En algún momento realizó un intento de hacer converger ciertos rasgos del marxismo y del anarquismo. En el plano teórico, sostuvo desde su primer libro sobre Althusser la necesidad de pasar de la epistemología a la ontología. En

*Epistemología y socialismo* refrenda esa perspectiva. Desde mi punto de vista, la contribución ontológica de González Rojo apenas llegó con su obra *Hacia la concreción*. En el plano político, González Rojo señala que el marxismo no es la teoría de la clase obrera, sino de un sector intelectual que habla en nombre de ella. Ello le permite sostener, tanto en *Epistemología y socialismo* como en otras numerosas obras, una teoría sobre las clases sociales en la que, además de la clasificación clásica de burgueses y proletarios, existe una *clase intelectual* que posee los medios técnicos e intelectuales, así como el saber monopolizado de su utilización. La filosofía o la ciencia misma serían espacios de disputa política porque pertenecen a esta *clase intelectual*. Su conclusión es que, si no se logra la abolición de este monopolio del conocimiento, no hay posibilidad de superar las formas de dominio y opresión que, desde su punto de vista, se corroboraban en los regímenes “socialistas” del siglo xx. Sólo recientemente hay ya algunos textos que empiezan a explorar esta veta (véase, por ejemplo, Pacheco Chávez 2017).

Esto que he señalado explica algunas de las diferencias más importantes con Althusser, pero también con respecto a Sánchez Vázquez. En sentido estricto, se trata de un “posalthusseriano”, tal como él mismo se identifica. Si bien recibe la influencia de Althusser en algunos aspectos, genera la crítica suficiente para plantear sus propios posicionamientos y una teoría independiente. No hay algo parecido a una ortodoxia o fidelidad que funja como criterio teórico. Para González Rojo, el de Althusser no se presenta tanto como un pensamiento acabado, sino como un ejemplo de cómo pensar, aun en su contra.

Sin embargo, a pesar de la original lectura de González Rojo y de que señala algunos huecos importantes en las críticas de Sánchez Vázquez, él mismo parece haber obviado algunas cuestiones que ya en la época circulaban en otros autores que habían recibido el influjo de la obra del francés.

Lo primero que hay que destacar es que, con la obra de Althusser, se despejó por fin el horizonte teleológico que había marcado gran parte de la producción marxista. Ello implicó desbaratar varios nudos de los cuales Sánchez Vázquez no se percató, como creo que tampoco González Rojo. El primero de ellos fue el del *economicismo*, el cual se desarticuló a partir de nociones como “autonomía relativa” y “sobredeterminación”. Este último concepto generó una respuesta amplia entre los lectores de Althusser, pero Sánchez Vázquez no lo aborda y González Rojo apenas lo toca. Dicho concepto sirvió al francés para desechar cualquier condición de privilegio para la economía, tanto en el plano epistemológico como en el político. A ello contribuyeron además las

obras de Nicos Poulantzas y de Charles Bettelheim, así como cierta lectura de Antonio Gramsci. Sin embargo, el momento álgido es cuando el francés apuesta por hablar del “primado de las relaciones sociales” sobre las fuerzas productivas. Al invertir y transfigurar la tesis, el edificio *economicista* se vino abajo.

Althusser también atacó el *economicismo* al insistir en la dimensión material de la ideología y su peso específico en todas las sociedades. Resultan entonces llamativas las formulaciones limitadas de Sánchez Vázquez y González Rojo para ese propósito. Ambos permanecieron empecinados en una noción de ideología que se imbricaba con las clases sociales y con la “falsa conciencia”. Por el contrario, Althusser destacó una noción de ideología en clave materialista en la que no actúan una “conciencia correcta” ni una “falsa conciencia”, sino una dimensión material siempre presente en las sociedades, independientemente de su forma productiva. En el horizonte en el que se movía Sánchez Vázquez esto era inadmisibile, pues la ideología correcta o transparente era la que la teoría asignaba al proletariado, mientras que en el de González Rojo la ideología era un elemento que debía superarse. Althusser rechazaba esta cuestión porque consideraba imposible no mantener elementos simbólicos e imaginarios en las relaciones sociales. La teoría de la ideología fue reformulada de manera radical por Althusser en gran medida gracias a su diálogo con el psicoanálisis lacaniano (otro gran ausente en las referencias de Sánchez Vázquez y de González Rojo) y es la base de gran parte de la crítica cultural contemporánea, en buena medida porque alejó dicha categoría de toda formulación clasista y la estableció como un dispositivo anclado en las distintas prácticas sociales.

Todo este horizonte es predominantemente teórico. Sin embargo, existe una dimensión política crucial que también se omite. Althusser configuró en gran medida el tablero de discusión de la llamada “crisis del marxismo”. Es en este horizonte donde podemos encontrar una dimensión mucho más radical en su influencia. En diversas ocasiones señaló lo limitado de la teoría del Estado y, en general, el desempeño pobre del marxismo con respecto a la teoría de la política, sobre todo en lo que se refiere al problema de la transición de un modo de producción a otro. Sin embargo, en estos destellos hay que destacar un efecto político de su teoría: alumbró el camino para renunciar a cualquier noción de *sujeto histórico*. Según su concepción, no había lugar para un privilegio político o epistemológico para el proletariado ni para los partidos u organizaciones que de ellos surgieran o que se autoasignaran su representación. Al atacar los cimientos del marxismo hegeliano (en particular lo que se desprendía de la crucial obra de Georg Lukács), a

saber, la idea de que el proletariado es la identidad sujeto-objeto que restituye la totalidad, logró colocar al marxismo en un terreno más concreto y con la capacidad para captar múltiples contradicciones. No se trataba ya del autorreconocimiento del proletariado como productor de la totalidad ni de una identificación entre clase y programa que por fin llevaría a la reconciliación de la “bella totalidad” perdida en el infierno capitalista, sino de un camino más complejo y laborioso, en el que no siempre esa clase ocupaba el espacio que la teoría esperaba.

Deshacerse de todo horizonte finalista condujo a Althusser a derrumbar gran parte del edificio marxista. La lucha de clases era algo más mundano y no una lógica de la historia que determinaba los lugares en el escenario del conflicto. Renunciar a todo *telos* de la historia implicaba despojar al marxismo de la carga que lo colocaba como la racionalidad de la historia misma. Ello resultó muy costoso para quienes, aún en el horizonte del siglo XX, esperaban la realización de ciertas necesidades de la historia, por ejemplo, que las fuerzas productivas en crecimiento quedaran pequeñas frente a las relaciones sociales establecidas por el capital. Al cambiar la brújula, Althusser contribuyó a abandonar ese horizonte finalista, con lo que permitió la apertura para que el marxismo no fuera ya una filosofía de la historia.

Por último, el elemento más significativo. A partir de Althusser, la obra de Marx pudo comprenderse como un *espacio teórico* de producción y no la obra de un “genio” del siglo XIX. El marxismo era lo que ocurría en dicho espacio y no la fidelidad a uno u otro texto ni a la palabra escrita por un individuo en el siglo XIX. Como *espacio teórico* era posible una continua intervención en él con la finalidad de hacerlo productivo con respecto a circunstancias nuevas. En ese sentido, Althusser es uno de los marxistas que puede ser crítico del propio Marx o de Engels, sin ningún tapujo; algo que en aquella época no se estilaba. Su propuesta de la lectura *sintomal* era justo la observación de que los textos eran motivos productivos a partir de los cuales se podía interrogar con los silencios y los hiatos y no ceñirlos a fórmulas cerradas que supuestamente contenían una verdad a la espera de ser develada por algún intérprete privilegiado (sea éste el partido, la clase o un maestro).

##### 5. Para concluir: asediar una época y sus debates

En distintos momentos González Rojo escribe sobre lo que considera el principal límite de Sánchez Vázquez y que lo hace incapaz de comprender la *empresa althusseriana*, cuyo eje era la renovación de las coordenadas teóricas existentes. En concreto, escribe lo siguiente: “su posición

*Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 64, no. 83 (noviembre de 2019–abril de 2020)  
e-ISSN: 1870–4913 • DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.83.1547>

crítica no lleva a ver las limitaciones del descubrimiento althusseriano, sino a negar su novedad y a retrotraer a la teoría al nivel prático anterior a los planteamientos del autor de *Lire le Capital*” (González Rojo 1985, p. 75). Y más adelante:

[E]l punto de vista de Althusser resulta de más significación, en la historia del marxismo, en virtud de que representa, pese a sus limitaciones, una reacción contra una filosofía, la de la praxis, que al supeditar sin más lo teórico a lo práctico, impedía analizar la especificidad concreta con que opera la ciencia. (González Rojo 1985, p. 89)

He aquí el propósito de la *empresa althusseriana*: renovar las coordenadas sobre la base de una crítica de los presupuestos en los que se había desplegado el marxismo, a saber, el historicismo, el hegelianismo y el economicismo, todo ello desde una concepción epistemológica. González Rojo se distancia al señalar que la teoría del conocimiento de Althusser es apenas el principio de algo más grande y que, tarde o temprano, tendría que derivar por los caminos de la ontología; sin embargo, esos derroteros no son de mi interés por ahora.

Sí lo es, en cambio, el conjunto de señalamientos con los que González Rojo nos alerta y ofrece un diagnóstico de la producción a mediados de los años ochenta: el giro que provoca Althusser en el marxismo era irreversible y los acontecimientos de los primeros años noventa confirmaron y agravaron aquella “crisis” que el francés discutía desde una década atrás. Mi propósito aquí ha sido presentar un capítulo significativo en la historia del marxismo en México. Protagonizada por dos intelectuales de la tradición del pensamiento crítico, la querrela revela la vitalidad de una teoría que aún en los ochenta gozaba de salud entre la academia y la intelectualidad.

La discusión provocada por la crisis del marxismo llegó a México de manera tardía ya que, en el país con el régimen más estable del continente, el marxismo llegó a ser parte de una alta cultura, compartida por diversos sectores sociales. Los años ochenta fueron de crecimiento legal para la izquierda, de agotamiento del modo político-económico producto de la Revolución y de una recepción tardía de los debates en el marxismo que prefiguraban el fin de certezas teóricas. En ese contexto debe entenderse la querrela entre González Rojo y Sánchez Vázquez: como parte de los intentos de renovación del aún vigoroso discurso marxista.

No obstante, más allá de este diagnóstico, es posible afirmar que existen aún numerosos episodios de aquella historia que deben estudiarse

como parte de la historia de la filosofía en México. Esta pequeña contribución presenta un conjunto de disputas que aguardan a ser valoradas en su contexto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L., 1967, *La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, Siglo XXI, México.
- Álvarez Garín, R., 1988, “Los años de la gran tentación, entrevista con Raúl Álvarez Garín”, *Nexos*, 1 de enero de 1988, disponible en <<https://www.nexos.com.mx/?p=5034>>.
- Arrúa, N., 2017, “La recepción de Althusser entre los trabajadores sociales sudamericanos en los años setenta”, en Starcenbaum y Rodríguez 2017, pp. 261–288.
- Chávez Mancilla, Á., 2017, “De la nicolaíta al 68. Elí de Gortari y la protesta universitaria”, *Signos Históricos*, vol. 19, no. 37, pp. 126–155.
- Draper, S., 2017, “Por una recepción irreverente del materialismo aleatorio en México: Althusser, Navarro y el materialismo del encuentro”, en Starcenbaum y Rodríguez 2017, pp. 135–154.
- Esquivel, M.A., 2016, *Alberto Híjar: lucha de clase en la imaginación. Estética y marxismo en América Latina*, Cisne Negro, México.
- Fuentes Morúa, J., 2001, *José Revueltas: ensayo de biografía intelectual*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México.
- Gandler, S., 2015, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gómez, S., 2016, “El derrotero de *Los Libros* (1969–1976) y su crítica pedagógica. La interpretación educativa de Antonio Gramsci a través de Christine Buci-Glucksmann”, *Revista Izquierdas*, no. 28, pp. 292–314.
- Gómez Velázquez, N., 2017, “Leíamos a Althusser. Pasado y presente del marxismo intelectual en Cuba”, en Starcenbaum y Rodríguez 2017, pp. 77–88.
- González Rojo, E., 1974, *Para leer a Althusser*, Diógenes, México.
- , 1985, *Epistemología y socialismo: la crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas.
- Illades, C., 2012, *La inteligencia rebelde*, Océano, México.
- , 2018, *Historia del marxismo en México: una historia intelectual*, Taurus, México.
- Labastida, J., 1983, *Marx hoy*, Grijalbo, México.
- Ortega, A., 2014, “Para una lectura política de la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin vs. Althusser”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, no. 26, pp. 19–32.
- Pacheco Chávez, V., 2017, “Trabajo intelectual y revolución articulada (1972–1981)”, en Starcenbaum y Rodríguez 2017, pp. 119–134.
- Sánchez Vázquez, A., 1983, *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*, 2a. ed., Grijalbo, México.

- Starckenbaum, M., 2011, “El marxismo incómodo: Althusser en la experiencia de *Pasado y Presente* (1965–1983)”, *Revista Izquierdas*, no. 11, pp. 35–53.
- , 2017, *Itinerarios de Althusser en Argentina: marxismo, comunismo, psicoanálisis* (1965–1976), tesis de doctorado en historia, Universidad Nacional de la Plata, Argentina.
- Starckenbaum, M. y M. Rodríguez (comps.), 2017, *Lecturas de Althusser en América Latina*, Doble Ciencia, Santiago de Chile.
- Vargas Lozano, G. (comp.), 1995, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- , 2007, *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Volpi, J., 1998, *La imaginación y el poder: una historia intelectual de 1968*, Era, México.

*Recibido el 6 de septiembre de 2018; revisado el 16 de enero de 2019; aceptado el 24 de abril de 2019.*