

Kamchatka

The background of the cover is a photograph of a blue-painted wall. On the left, there is a wooden door with the Spanish phrase 'Nuestra Palabra es Nuestra Arma' (Our word is our weapon) written in white graffiti. To the right of the door, a mural depicts a woman with a flower in her hair, wearing a white and blue patterned blouse, and playing a guitar. The wall also features several handprints in various colors (green, yellow, white) at the top.

Revista de análisis cultural
N. 12

La rebelión zapatista:
productividad y resistencia culturales.

Coordinado por Kristine Vanden Berghe
con la colaboración de Óscar García Agustín

LA REBELIÓN ZAPATISTA: PRODUCTIVIDAD Y RESISTENCIA CULTURALES

KAMCHATKA. REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL 12 (2018)

Monográfico coordinado por KRISTINE VANDEN BERGHE

con la colaboración de ÓSCAR GARCÍA AGUSTÍN

Fotografía de portada: Kristine Vanden Berghe

KRISTINE VANDEN BERGHE. La rebelión zapatista: productividad y resistencia culturales.	5-8
1. HISTORIA Y POLÍTICA	
FEDERICO BELLIDO PERIS. La identidad Neozapatista como proceso comunicativo.	11-37
JAIME ORTEGA REYNA. La importancia del comienzo: Louis Althusser, la crítica de la ideología y el zapatismo.	39-57
NICOLINA MONTESANO MONTESSORI. El movimiento Zapatista: una cultura política híbrida y paradójica.	59-78
ELENA ANSOTEGUI. El discurso zapatista después de Marcos: de la ficción a la realidad o al revés.	79-98
MANUEL LARIO BASTIDA. Reflejos globales del zapatismo. De Estados Unidos a Rusia pasando por Bélgica o Kurdistán.	99-132
2. ARTES Y CULTURAS:	
CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS. Artes, ciencias y saberes neozapatistas. Nacer desde abajo el nuevo mundo no capitalista.	133-154
ELISSA RASHKIN. Mujeres zapatistas y producción videográfica en Chiapas.	155-174
MARTIN BAXMEYER. El mito universal. Reconstrucción y deconstrucción de la identidad indígena en Relatos de El Viejo Antonio del Subcomandante Marcos.	175-186
MÉLANIE LÉTOCART ARAUJO. Autoficción, historia y mito en la narrativa del Subcomandante Marcos.	187-202
KRISTINE VANDEN BERGHE. The caracol and the beetle. A tension between ideology and form in the EZLN's literary production.	203-218

La importancia del comienzo:

Louis Althusser, la crítica de la ideología y el zapatismo

The Importance of Inception: Louis Althusser, the critique of Ideology and Zapatism

JAIME ORTEGA REYNA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA (MÉXICO)

jaime_ortega83@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8582-1216>

RECIBIDO: 3 DE ABRIL DE 2018

ACEPTADO: 22 DE NOVIEMBRE DE 2018

RESUMEN: En el presente texto se aborda la importancia del “althusserianismo” en la conformación de la ideología del entonces denominado “Subcomandante Marcos”. Se destaca el contexto de producción en el que irrumpe la obra de Althusser, sus distintas derivas en el México de los años setenta, finalmente se abordan las perspectivas que confluyen en la crítica de la ideología y la superación de las formas tradicionales de entender el marxismo. Todo ello con la finalidad de mostrar que entre las diversas raíces que tiene la ideología zapatista, el “althusserianismo” opera como una crítica del Estado y también de la izquierda marxista. En específico se abordan un conjunto de textos producidos a finales de los años setenta que muestran el influjo a partir de la teoría de la ideología y del análisis del discurso.

PALABRAS CLAVE: Althusser, ideología, Crítica, Estado, marxismo.

ABSTRACT: The importance of "Althusserianism" in shaping the ideology of "Subcomandante Marcos" is addressed. The production context in which Althusser's work breaks out, its different drifts in the Mexico of the seventies, and finally the perspectives that converge in the critique of Marcos is addressed. The production context in which Althusser's work breaks out, its different drifts in the Mexico of the seventies, and finally the perspectives that converge in the critique of the ideology and the overcoming of the traditions of understanding the Marxism. All this with the purpose of showing that among the diverse roots that the Zapatista ideology has, "Althusserianism" operates as a criticism of the State and also of the Marxist left. Specifically, a set of texts produced in the late seventies that show the influence from the theory of ideology and discourse analysis.

KEYWORDS: Althusser, Ideology, Critic, State, Marxism.

Ortega Reyna, Jaime.

“La importancia del comienzo: Louis Althusser, la crítica de la ideología y el zapatismo”.

Kamchatka. Revista de análisis cultural 12 (Diciembre 2018): 39-57.

DOI: 10.7203/KAM.12.12263 ISSN: 2340-1869

Monográfico [LA REBELIÓN ZAPATISTA: PRODUCCIÓN Y RESISTENCIAS CULTURALES](#)



INTRODUCCIÓN

“En el comienzo fue la crítica marxista”: así podría titularse una historia de múltiples avatares de la izquierda durante el siglo pasado. Aquella ideología marcó a generaciones enteras de militantes, activistas y revolucionarios profesionales. Las diversas militancias políticas del siglo XX, todas ellas tan distintas según sus contextos, tuvieron en algún momento algo que ver con la corriente inaugurada, quizá de manera involuntaria, por Karl Marx. Pronto, también lo que hoy se denomina el campo intelectual comenzó a recibir la influencia de dicha forma de pensamiento, que venía ganando derecho de piso en la institución monopolizadora del saber moderno, la universidad (Illades, 2018). Aquella situación es hoy lejana y a más de uno le podría parecer increíble o francamente inconcebible. Lo que fue una poderosa ideología, adoptada por estados, gobiernos y figuras de resonancia mundial es hoy una fuerza menor, bien porque se le cuestiona su pasado, bien porque ha sido prescindible para el conjunto de los movimientos sociopolíticos más importantes que irrumpieron a lo largo y ancho del mundo.

El ejercicio que queremos presentar en estas páginas es el de reorganizar la historia que permitió la aparición de una cierta forma de ejercer la crítica: la que promovió, provocó y posibilitó la emergencia de la obra del filósofo francés Louis Althusser. Nuestro objetivo es abordar el espacio en el que se desarrolló dicha crítica en México, así como la especificidad de uno de los participantes de aquella experiencia, que después aparecerá en destellos y de forma velada en el discurso político del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Al calor del impacto de la revolución cubana, de la emergencia de movimientos armados (en Argentina, Uruguay, Brasil, Bolivia) y de opciones electorales de gran peso (en Chile e Italia), la posibilidad de una renovación del discurso marxista se hizo patente durante los años setenta. Ya no se trataba solamente de hacer crítica de un fenómeno tan complejo como lo fue la burocratización del Estado, nacido de la revolución de octubre, sino de avanzar al seno mismo de la teoría heredada de Marx: asediarla, cuestionarla, superarla. La “crisis del marxismo” estallaría ante la imposibilidad de sostener la unidad entre una teoría que aspiraba a ser la ciencia de lo social y unas conclusiones políticas que se presentaban como desfasadas ante la realidad sociocultural de la segunda mitad del siglo XX (Palti, 2006).

Aun con ello, esa posibilidad de renovación fue asumida por distintos núcleos, con la esperanza de salvar lo que se consideraba más valioso de Marx de los múltiples y nada halagadores derroteros por los que derivó el socialismo real. Entre quienes encararon esa posibilidad se encontraba un joven estudiante de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, después profesor en la recién fundada Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco: Rafael Sebastián Guillén, “identificado” por las fuerzas de seguridad del Estado mexicano como el Subcomandante Marcos. En este texto no “identificamos” a un personaje con otro, pues entendemos que es un acto político de gran complejidad el que da nacimiento al “Subcomandante”, pero reconocemos la impronta del “althusserianismo” por parte de quien formó parte de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), una de las múltiples genealogías del EZLN.

Lo que sostenemos como hipótesis central es que si consideramos que la actual ideología zapatista es un árbol con múltiples raíces, una de ellas corresponde lejanamente al “althusserianismo”. Junto a ella se encuentra, por supuesto, el anticapitalismo contemporáneo (en tanto crítica del progreso y la modernización), el “magonismo” (expresión radical de la revolución mexicana), el primer zapatismo (en su formulación comunitaria de la relación con la tierra), la teología de la liberación (de Vos, 2011), las tradiciones de la izquierda comunista que encontraron interlocución con las comunidades durante el siglo XX (Sánchez, 1999:88) y el pensamiento indígena-comunitario que apuntala a la descolonización del saber. El “althusserianismo” aparece más bien como una corriente anómala, una rareza junto a las otras. Sostenemos que, entendida como una forma de práctica de la filosofía, es la que en gran medida permite sostener la unidad entre formas tan diversas de ejercitar la crítica política realizada por los zapatistas. Mostraremos entonces no sólo los vínculos evidentes de una persona con una corriente teórica, sino el impacto de una forma de ejercer la crítica de la ideología. Hay avances significativos, Henck (2017) reconstruyó las lecturas del joven filósofo de Foucault y otros teóricos franceses; al igual que Saez (2017), quien se detuvo en el análisis de aspectos de la tesis de licenciatura de Guillén. A este material deben sumarse las recientes palabras de Fernanda Navarro: la filósofa que entrevistó y acompañó a Althusser en los años ochenta señala de manera sucinta la continuidad entre la crítica iniciada por el francés y el zapatismo (Navarro, 2017), tal y como mencionaremos posteriormente.

En adelante daremos continuidad a estos trabajos, planteando la especificidad del pensamiento althusseriano en el marco del desarrollo de la práctica filosófica en México y la posibilidad de encontrar vínculos con la etapa de formación del zapatismo a partir de ciertos pasajes

ALTHUSSER O LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

La obra de Althusser es una de las más complejas dentro de la tradición marxista. El universo conceptual que ocupa es amplio. Sus obras más conocidas fueron publicadas en francés en 1965 y traducidas al español como *La revolución teórica de Marx* y *Para Leer El Capital*. El primer volumen es una compilación de trabajos aparecidos en distintos momentos, en tanto que el segundo es el resultado de un seminario conjunto con algunos de sus alumnos, que después se convertirían en figuras intelectuales de peso significativo como Jacques Rancière, Alain Badiou o Étienne Balibar.

Entre los numerosos aspectos que provocó con su discusión se encuentran su desmovilización del humanismo marxista, tan en boga entre los intelectuales franceses de la posguerra y su crítica del “izquierdismo teórico” representado por Gyorgy Lukács y la lectura hegeliana del marxismo. Junto a este último elemento, se desató una fuerte polémica sobre el concepto de totalidad y el de contradicción, que, según decía, se encontraba empobrecido por el hegelianismo, lo cual generaba visiones reduccionistas y fácilmente capturadas por el determinismo y el economicismo. En gran medida todas estas contribuciones se encuentran mediadas por su propuesta de una teoría de la lectura de Marx, a la que denominó “sintomática”. Uno de los más famosos pasajes se inicia señalando que “como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables” (Althusser, 1978: 19) y con ello abriendo todo un

campo problemático, hasta entonces desconocido, tanto para el marxismo denominado “ortodoxo” como para el “heterodoxo”. Con Althusser se rompía cualquier idea de fidelidad o transparencia y se instalaba la posibilidad de separar autor, obra y texto, señalando que lo importante era la productividad teórica y no el acercamiento o alejamiento de una “ortodoxia”. Así pues, el asunto sería estar con Marx y más allá de él también.

Althusser elaboró una teoría de la ideología en base a unos principios básicos. Por ejemplo, señaló que la ideología era una representación imaginaria de los individuos con sus condiciones sociales, apelando con dicha definición a desmovilizar cualquier intento de demostrar que la ideología era una representación “deformada” de las condiciones materiales. La segunda característica es que la ideología tiene una realidad material a partir de aparatos y de prácticas (Althusser, 1977: 116). Práctica, ritual y aparato aparecen entonces como los momentos de la existencia material de esa relación imaginaria de los seres humanos con sus condiciones materiales de vida. Se asienta de este modo una concepción materialista, es decir, marxista, de la ideología, aún en contra de la pluma de Marx.

Dentro de la obra de Althusser este aspecto es el que más ha perdurado en la teoría social contemporánea. No por nada el multicitado crítico cultural Slavoj Žižek ha insistido en la necesidad de partir de los aportes hechos por Althusser en este sentido. Y es que, frente al panorama previo, en donde la ideología era considerada una “falsa conciencia” opuesta a una “conciencia verdadera”, la intervención del filósofo francés cuestionaba los conceptos y aseveraciones más comunes entre los seguidores del filósofo alemán. Ello implicaba en primer lugar hacer crítica del propio Marx y de Lenin, algo que pocos marxistas se atrevían a realizar de manera abierta. Significaba también renunciar a cualquier versión trascendental del sujeto, disminuyendo su soberanía: no había sujeto (ni el proletariado, ni algún otro) que pudiera hablar en términos de plenitud o verdad.

Con esto Althusser apuntaba a una noción distinta de la ideología. Más cercana al psicoanálisis practicado por Jacques Lacan, a partir de su retorno a Freud, que a la tradición marxista. En una operación equivalente, el filósofo de la Escuela Normal intentaba retornar a Marx sin los lastres del siglo XIX: las filosofías de la historia y las de la conciencia. Si en términos de la construcción de un concepto de historia, se daba una composición a partir de categorías como *formación social articulada* junto con la de modo de producción, era en términos de la desmovilización de los elementos de la filosofía de la conciencia en donde había aún un trabajo mayor por realizarse. Esta tarea la comenzó a realizar claramente en los años setenta, en donde sus textos sobre la ideología comenzaron a tener gran impacto, pues abordaban este problema a partir de la noción de “sujeto”. Veamos algunos de los principales elementos.

Como dijimos arriba, ha sido el teórico cultural contemporáneo Žižek quien más ha profundizado en la línea abierta por Althusser, aunque enriqueciéndola con una multiplicidad de perspectivas. Partimos de él porque consideramos que expone los puntos generales de la teoría de la ideología de forma clara. Según él, “el concepto de ideología debe ser desvinculado de la problemática “representacionalista”: la ideología no tiene nada que ver con la “ilusión”, con una representación errónea, distorsionada de su contenido real” (Žižek, 2003: 13). Esta afirmación coincide con la concepción de ideología de Althusser. El mismo Žižek ha destacado lo más importante de la concepción “althusseriana” de la ideología con respecto a la categoría de

“Aparato Ideológico de Estado” (AIE): “el momento sintetizado por la noción althusseriana de AIE, que designa la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones” (Žižek, 2003: 20), es decir, una concepción materialista de la ideología. El AIE tiene su equiparación en la obra de Michel Foucault en: “los procedimientos disciplinarios que operan en el nivel del micropoder” (Žižek, 2003: 21). La ideología es material y es, al mismo tiempo, expresión y efecto.

Con estas precisiones podemos abordar de mejor forma los textos de Althusser. Los comentarios de Žižek son valiosos porque nos recuerdan que ha sido el filósofo francés el que ha cuestionado las concepciones que anclan la ideología al concepto de conciencia y al de la “visión”. Esto equivale a despojar de una capacidad superior a un sujeto (por ejemplo, el propio Marx) que sí “ve” lo que otras concepciones teóricas “no logran ver” (Althusser 1978). En dichas corrientes, una clase privilegiada tiene la capacidad de “ver” la realidad en tanto que otras son incapaces y al serlo la ocultan u oscurecen. Lo que parece deducirse de esta concepción es que para una clase la ideología es un engaño que de alguna forma puede ser superada. Así pues, es una clase la que obtiene conciencia plena y correcta: es ella la que posee la verdad. Como se demuestra a partir de Althusser el problema de la ideología no está atrapado en la dicotomía verdad-falsedad, ni en una teoría de la visión, ni tampoco en la superioridad epistemológica de una clase, como se había establecido desde la aparición de la obra de Lukács.

El texto más importante de Althusser a este respecto, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, en realidad es parte de una obra más amplia que busca captar el proceso de reproducción de las relaciones sociales en su conjunto, así como establecer la primacía de éstas sobre las fuerzas productivas. Althusser aporta aquí una ampliación de ciertas anotaciones hechas por Marx, Engels o Lenin. Para él, la ideología ocupa un lugar central en la reproducción social, no tratándose de un añadido o un accidente, menos aún de una “apariencia” que nos ocultaría la verdad. En este sentido, no es la expresión ni el epifenómeno de la economía, ni de una dimensión que sería más esencial. La ideología no es la manifestación de una situación profunda u oculta, sino una región que debe ser considerada en su plenitud a partir de sus efectos: Althusser se deshace de cualquier noción binaria entre “esencia/apariencia”.

Es entonces más adecuado hablar de la producción ideológica que logra ciertos efectos materializados en prácticas, costumbres e instituciones. En el caso de Althusser el énfasis se encuentra centrado en distintos planos: la constitución de los sujetos; la vivencia que éstos tienen de la ideología; los lugares de emisión de ella. Esto es lo que conforma la materialidad de la ideología y coloca la obra de Althusser lejos tanto del historicismo marxista como de las filosofías de la conciencia.

En Althusser no podría existir una clase (el “proletariado” o “la burguesía” entendidos homogéneamente) que en un momento de lucidez renunciara a una ideología y adquiriera por decisión propia otra nueva y radicalmente opuesta. Por el contrario, su constitución como “proletariado” responde ya en sí a un entramado de significantes que lo colocan en tanto sujeto, a partir de coordenadas, dispuestas previamente, que, a su vez, lo hacen actuar o significar el mundo de una determinada forma. La ideología no es posterior a los sujetos, sino que los constituye a partir de un orden simbólico y material ya dado y estructurado previamente. El sujeto “está sujetado” a la ideología, se mueve en sus coordenadas y sus parámetros, no hay

privilegio ni soberanía capaz de modificar por completo esta situación. Como se puede observar se trata de una construcción muy distinta a otras teorías de las ideologías previas, particularmente al marxismo. Los distintos sujetos pierden soberanía y se anula la garantía tan común en la filosofía decimonónica de la “conciencia” como preludio a una “visión” correcta o transparente de los hechos o una plenitud en el acceso a la verdad.

Si a los sujetos los constituye la ideología (una multiplicidad de discursos, instituciones, prácticas) ellos no deciden soberanamente sobre ella. No la conocen, pero la viven: una construcción como la del sujeto trascendental queda cuestionada y lo que queda es una multiplicidad de prácticas e instituciones en las que los sujetos viven cotidianamente. “No lo saben, pero lo hacen” (2012: 90), dice Marx en *El Capital* y es de hecho uno de los elementos centrales que Althusser recoge para replantear la cuestión. Se entiende que en este entramado decretar la verdad o falsedad de la ideología es inútil, pues de lo que se trata es de captar su funcionamiento y su capacidad de lograr efectos, es decir, concentrarse en su dimensión material.

Como puede observarse el tema de la ideología es crucial. Mucho se ha escrito en torno a ella y los comentaristas en el pasado y en el presente han seguido insistiendo en su centralidad, tanto para criticarla como para asumirla (Pavón, 2014).

EL “ALTHUSSERIANISMO” EN MÉXICO

El llamado “althusserianismo” cultivado en México fue una corriente potente y persistente durante los años setenta y ochenta. Se ha insistido en que por un tiempo se convirtió en la tendencia dominante entre los marxistas presentes en los espacios académicos y, al decir de algunos autores, “se convirtió en la ideología hegemónica de las izquierdas latinoamericanas” (Popovitch y Urrego, 2017: 19). Efectivamente, es posible rastrear una gran cantidad de actores y sujetos que recibieron y se apropiaron de la obra del filósofo francés, aunque quizá sea desmedido señalar que fuera “hegemónica”, pues siempre convivió con otras formas de practicar el marxismo y de ninguna forma fue la única vertiente. Aquella situación se vio fortalecida gracias a las visitas al país de conocidos “althusserianos” en distintos momentos: Étienne Balibar, Nicos Poulantzas, Michel Pêcheux y Dominique Lecourt visitaron o tuvieron alguna relación directa con México, asistiendo a diversas conferencias o congresos. En las siguientes líneas trataremos de dibujar, en grandes trazos, los contornos que permiten entender al “althusserianismo” mexicano, señalando su heterogeneidad y su limitada unidad conceptual y política. Esto con la finalidad de mostrar el marco filosófico y político completo en que la intervención de Rafael Sebastián Guillén toma cuerpo, de forma independiente.

La recepción de la obra de Althusser es diversa y se desarrolla en distintas direcciones. Es complejo articular una sola narrativa en torno a ella pues se trata de captar el sentido de múltiples bifurcaciones. Así pues, las sendas difícilmente se cruzan, no hay unidad en las temáticas, ni en la utilización de los conceptos y apenas puede decirse algo en torno a los distintos efectos que provocó en cuanto a las posiciones y prácticas políticas. Sin embargo, es preciso dar cuenta de estas bifurcaciones, pues operaron como un potente revulsivo para renovar el marxismo. Debe recordarse que en el apogeo de la circulación de la obra de Althusser se desató la discusión en torno a la “crisis del marxismo”, como resultado de la incertidumbre que se vivía en el campo socialista y de la aparición de nuevos sujetos sociales. En el meollo de la cuestión se encontraba la

separación cada vez más marcada entre los aportes científicos de Marx y el marxismo y sus directrices políticas (Palti, 2006). Althusser celebra “la crisis del marxismo” (1978b) pues ella abre el espacio para la producción renovada y permite vislumbrar nuevos horizontes.

Existen tres líneas de recepción de la obra de Althusser en México: a) la epistemológica; b) la crítica del humanismo y del marxismo economicista; c) la crítica de la ideología. Sobre la base de estas tres dimensiones articularemos la diversidad de planteamientos que se suscitaron al interior de este *espacio teórico*. Es preciso señalar algunos datos contextuales: Althusser comienza a ser leído en México en el marco de las consecuencias de la fuerte represión contra los movimientos ferrocarrilero, magisterial y estudiantil. Los presos políticos del “Palacio Negro” de Lecumberri leyeron a Althusser en cuanto llegó a México (Esquivel, 2016: 107) al tiempo que Adolfo Sánchez Vázquez -después su principal crítico- lo incorporaba desde la primera edición de su *Filosofía de la praxis* (1967). La irrupción de la movilización popular-estudiantil en 1968 fue el dato más significativo en la época, pues entre sus múltiples efectos estuvo la eclosión del marxismo como una corriente teórica que inundó las universidades y sus planes de estudio. Es en este contexto político y social donde emergen las distintas apropiaciones de la obra de Althusser. Repararemos en ellas, para mostrar su diversidad, además servirán como medio de contraste con respecto a la que practicó el luego llamado “Subcomandante Marcos”.

En la línea epistemológica encontramos dos desarrollos importantes: principalmente los de Enrique González Rojo y los de Raúl Olmedo. El primero era ya un destacado poeta, fundador de la Liga Leninista Espartaco junto al escritor José Revueltas, un importante marxista humanista que rechazó la obra del francés (Kraniauskas, 2013). González Rojo fue formado en un marxismo heterogéneo y destacó en su obra *Para Leer a Althusser* (1974) la centralidad del concepto de práctica, pues a partir de él se entendía el mecanismo de operación de todas las actividades humanas, en concordancia con el concepto de “proceso de trabajo”, presente en *El Capital* de Marx. En dicha obra extendió el concepto de práctica llevándolo de lo epistemológico a lo artístico y a lo religioso, apuntando pasos para ir más allá de Althusser, a quien reprochaba la ausencia de una ontología y criticaba su alineamiento con el Partido Comunista Francés. González Rojo además planteó por primera vez el término “post-althusserianismo” como una adscripción teórica, señalando que ante los aportes de Althusser no había vuelta atrás en el *espacio teórico* marxista y la única tarea posible era llevar hasta sus últimas consecuencias las nociones por él planteadas, aun en contra del propio francés. Esto lo sostuvo en su amplia polémica con Sánchez Vázquez en el monumental libro *Epistemología y socialismo* (1985), una respuesta puntual a cada uno de los señalamientos contenidos en *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser* (1978). El otro que desarrolló esta línea fue el politólogo Raúl Olmedo, quien durante su estancia en París tramó amistad con el propio Althusser. A su regreso a México ocupó diversos cargos en la Universidad Nacional, coordinó el *Seminario de El Capital* en la carrera de Ciencia Política y publicó diversos textos inéditos de Althusser, así como cartas personales entre ambos, que aparecieron en la revista *Historia y Sociedad*. Esta última publicación fue resultado del esfuerzo de los comunistas mexicanos y estuvo dirigida por Enrique Semo, con un gran valor por su independencia editorial y su esfuerzo de renovación historiográfica (Illades, 2012). Olmedo sostuvo que el primer Althusser proponía una “filosofía de la ciencia”, es decir, el establecimiento de un gran método para todas las formas del conocimiento científico, en tanto que él proponía un enfoque en el que cada ciencia particular sostuviera su propio método, pasando así a lo que

denominó el proceso de “desfilosofar el método”. Althusser se deslindó de dicha posición en una carta personal que Olmedo hizo pública (Althusser, 1978c). A principios de los años ochenta Olmedo recogió todos sus trabajos en el volumen *El antimétodo* (1980) en donde desfilan textos sobre el capítulo primero de *El Capital*, sobre Lenin y Engels, sobre la definición de materialismo y en donde en cada uno de ellos apunta que el marxismo no es una metodología general para la ciencia mientras que la llamada dialéctica no es otra cosa que una forma lógica de exponer argumentos. Con ello rechazaba la tradición abierta por Lukács y continuada en México por autores como Sánchez Vázquez o Jaime Labastida.

En la línea de crítica del humanismo y del marxismo economicista encontramos principalmente la obra de Carlos Pereyra. Pereyra fue militante de numerosas organizaciones, destacando el Partido Comunista Mexicano en los años setenta, así como del Partido Socialista Unificado de México y del Movimiento de Acción Política en los años ochenta. En lo teórico, la obra de Pereyra argumenta en contra de la “filosofía de la praxis”, cuestionando las nociones de sujeto, individuo y conciencia. En una línea deudora de Althusser somete a juicio crítico la noción de “conciencia” y de “falsa conciencia” a partir de un cuestionamiento de la noción de *telos* o intencionalidad. Señala que es la estructura de la realidad capitalista la que determina las prácticas de los sujetos. Realiza con ello una crítica del marxismo humanista puesta en boga por Sánchez Vázquez. Pereyra también profundiza en la especificidad de lo político, a partir de una crítica del concepto de “Aparatos Ideológicos de Estado” de Althusser, reivindicando los conceptos centrales de Antonio Gramsci, en una lectura mediada por la obra de Nicos Poulantzas. Ello le lleva a entrar en una polémica sobre la aparente raíz economicista instalada en la propia concepción de Marx, que tendría como consecuencia la nula problematización del tema de la política y de la democracia, desembocando todo ello en una visión autoritaria. Dicho debate se realiza con Bolívar Echeverría, uno de los profesores del *Seminario de El Capital* y un marxista con gran influencia en México. Pereyra insiste en que la dimensión económica explorada por Marx es apenas una de las múltiples lógicas que articulan la sociedad. Lo mercantil convive con otras formas sociales, como las que se establecen a partir de la política o del Estado, *puntos ciegos* para la teoría del propio Marx (Pereyra, 1987). Pereyra lleva a sus extremos la “crisis del marxismo” abierta por Althusser y arremete no sólo contra el humanismo o el economicismo, sino también contra el poco espacio que deja la obra de Marx para pensar la política y la democracia.

Finalmente, nos aproximamos al más cercano de los registros con respecto a Rafael Sebastián Guillén: el referido a la crítica de la ideología. En esta categoría se encuentran las intervenciones de dos filósofos muy dispares: Alberto Híjar y Cesáreo Morales. Según todas las reconstrucciones posteriores de la vida de Guillén, ambos fueron piezas claves en su formación (de la Grange y Rico, 1997: 84). Comencemos por Morales, quien estudió en Francia con Althusser, donde obtuvo su doctorado. Durante su actividad de regreso de aquel país, desarrolló una carrera académica ubicada en el campo de la crítica de la ideología, escribió los primeros textos sobre Foucault en México e introdujo la obra de Jacques Derrida. Es palpable su papel en la formación del llamado “Seminario sobre Filosofía de las Ciencias Sociales” que él coordinaba y en donde participaban otros jóvenes marxistas como Mariflor Aguilar y Luis Salazar Carrión, ambos reconocidos posteriormente como “althusserianos”. Morales desplegó en el campo marxista un intento por reconstruir el concepto de ideología en *El Capital* de Marx (Morales, 1980). Dicho intento es deudor en su totalidad de las nociones desarrolladas por Althusser. En la

única publicación del seminario, se encontraba, además de los ya mencionados, Guillén. Como es bien sabido, Morales fue el director de tesis de éste último y aunque su destino lo llevó a adherirse al Partido Revolucionario Institucional (PRI) en los años ochenta, su influencia fue notable en el itinerario intelectual de la época.

Híjar es la contraparte de Morales, aunque su núcleo teórico es también la crítica de la ideología, en este caso bajo el cobijo del Taller de Arte e Ideología (TAI), fundado por él, que articuló una perspectiva “althusseriana” de la crítica de arte. Híjar desplegó una intensa vida política en los años setenta, marcada por su adhesión a las Fuerzas de Liberación Nacional, lo que le costó ser secuestrado por los servicios de seguridad del Estado. En el campo artístico, siendo albacea de la obra de David Alfaro Siqueiros, promovió una lectura no idealista y no historicista del muralismo, acuñando para ello la noción de “producción artística”, justamente como contraparte materialista a la tradicional “historia del arte” (Esquivel, 2016: 28), primero en el “Curso Arte vivo” y después en la experiencia teórica-militante del Taller de Arte e Ideología (TAI). Siempre periférico al marxismo académico, mantuvo una fuerte vinculación con los grupos armados latinoamericanos, a partir de los cuales buscó acuñar el concepto del “otro marxismo” (Híjar, 2006), con la intención de mostrar al marxismo militante producido fuera del aula.

La exploración que ha hecho Miguel Ángel Esquivel de la condición política y teórica de Alberto Híjar es importante. A diferencia de otros “althusserianos”, para el también albacea de la obra de Siqueiros, el asunto no se emplaza a partir de la configuración de un discurso abstracto, válido por sí mismo. Para Híjar, la filosofía es efectivamente tal, si opera como “arma de la revolución”. Es decir, si el discurso logra traducir la experiencia de la lucha entre las clases, independientemente de autores, escuelas y corrientes. La crítica al academicismo y al eurocentrismo que Híjar realiza se coloca en esta sintonía: el discurso filosófico es tal si logra ser un vehículo de intervención en la coyuntura. La obra de Híjar hace eco de las palabras de Althusser: “Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras también son armas, explosivos, calmantes y venenos. Toda la lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra o contra una palabra” (Althusser, 1968: 20). No es casual que los teóricos marxistas más importantes para Híjar sean personajes como Roque Dalton, Leopoldo Méndez o el propio Siqueiros. No es casual que Esquivel abra la introducción a la compilación de sus textos con el siguiente epígrafe: “es difícil asumir revolucionariamente la distinción entre el carácter tendencialmente científico del marxismo con toda su fuerza previsor de dominios y determinaciones por transformar, de la ideología marxista vertida en cantos, poesía, danza y fiestas rituales más o menos campesinas” (Esquivel, 2013: 9).

Aquí solo hemos presentado una breve narración sobre las principales corrientes que articularon el “althusserianismo”. Sin embargo, junto a ellas existía una amplia gama de líneas posibles. El joven Sebastián Guillén además de éstas tuvo contacto con versiones más tradicionales de practicar la filosofía y su relación con el marxismo. El ya mencionado Sánchez Vázquez encabezaba aquello identificado con la “filosofía de la praxis”, una vertiente que rondaba sobre los textos del joven Marx. El también ya mencionado Bolívar Echeverría hacía lo propio frente a los textos del Marx maduro, particularmente *El Capital*, al cual dedicaba seminarios con una asistencia muy nutrida (hasta el grado de que tenía que habilitársele el

auditorio “Ho Chi Minh” de la Facultad de Economía para sus cursos). Sin embargo, fueron Althusser y el conjunto de efectos teóricos a los que siguió y a partir de los cuales desarrolló una perspectiva propia.

La razón no es rara, frente a la “filosofía de la praxis” y otras corrientes marxistas, el “althusserianismo” en su versión de crítica de la ideología aparecía como un instrumento privilegiado para la lucha política en el México de los años setenta. Es digno recordar que a pesar de su crisis, el Estado mexicano seguía reclamándose como nacido de una revolución popular y se encontraba en tránsito a una fase de liberalización política. En su decadencia, la “ideología de la revolución Mexicana” seguía estando presente y seguía siendo un motivo de crítica importante, aunque comenzaba a mutar hacia la producción discursiva de otros fetiches. Los marxistas habían tenido problemas para encarar la dimensión profundamente contradictoria del Estado y no fue sino hasta los años sesenta cuando comenzaron a realizar crítica de ella. Ejemplo de ello es el proceso de renovación del Partido Comunista Mexicano que en su congreso XIV logró despejarse de ese discurso o en la acera de enfrente la producción del marxista heterodoxo José Revueltas que en su *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* de 1962 afinó las armas de la crítica en contra de la ideología del poder. Esta última versión fue retomada por el entonces comunista y afamado antropólogo Roger Bartra (1986). En México, era el Estado y su ideología, el gran enemigo a asediar y cuestionar. Para el joven Guillén, la filosofía de un autor francés aportaba las principales herramientas para ello.

LA ESPECIFICIDAD DE LA CRÍTICA DE RAFAEL SEBASTIÁN GUILLÉN

Fue Louis Althusser quien anunció una forma de trabajo teórico en la que ningún texto de Marx debía considerarse como plenamente cerrado; consideraba que en su interior se entrelazaban un conjunto de lógicas discursivas diversas, que atravesaban el conjunto, haciendo de su unidad una ficción (Althusser, 2003: 55). Aquel *dictum* fue explorado por el ex althusseriano Gabriel Albiac (1977) de manera mucho más profunda con respecto a *El Capital*. Sin embargo, esta forma de trabajar los textos de un “autor” no vale solo para Marx. Es posible trabajar cualquier texto a partir de ese procedimiento. La tesis de Rafael Sebastián Guillén también puede ser considerada a partir de esta dimensión: su composición es más bien arbitraria y en ella se conjugan distintas formas discursivas, que responden a coyunturas distintas. Esto no implica que no exista una orientación o sentido genérico que articule las distintas lógicas discursivas señaladas.

Es por ello que hemos decidido trabajar los niveles de la forma discursiva crítica específica de Guillén a partir de tres segmentos. El primero es la unidad global del texto, particularmente en lo referente al “análisis del discurso” y la forma en la que lo desarrolla. Es esta dimensión la que se implica al conjunto de la reflexión, pero que en su despliegue constituye objetos diferenciados y distinguibles. El segundo es el que refiere a su crítica al marxismo existente y con cierta capacidad de articulación política en la segunda mitad del siglo XX. El tercero y último refiere al problema de la ideología. No está de más señalar que este segmento de la historia de una persona se volvió parte de una genealogía propia de la izquierda contemporánea. Aunque no podemos confundir a Guillén con el entonces subcomandante Marcos, tampoco podemos eludir que en el tratamiento de las coyunturas y los encuentros entre fuerzas locales y proyectos globales (Cedillo, 2012), las FLN son un segmento significativo —aunque no el único— de la genealogía constitutiva del

EZLN.

Comencemos por la primera cuestión: si uno revisa la tesis de licenciatura de Guillén, puede bien darse cuenta de que lo que ahí predomina en gran medida es el análisis del discurso. No es casual que su “objeto de estudio” sean los antiguamente denominados “libros de texto” que las agencias especializadas del Estado mexicano elaboraban para el consumo de los estudiantes de la formación básica. La tesis abre, de hecho, con dos epígrafes de Foucault muy significativos, en donde el francés alude a que el poder debe ser analizado en términos no de alienación, sino de lucha y enfrentamiento; mientras que el segundo señala que el discurso no es algo accesorio al poder, sino el elemento mediante el cual acontece el enfrentamiento.

Esa apertura nos recuerda que el Foucault de Guillén es, de hecho, el de los “althusserianos”. No una fuente más de la posmodernidad y de la crítica a los meta-relatos, sino el que aporta una filosofía para el combate a partir de una consideración material del discurso y la ideología. Siguiendo a Althusser, Foucault y Pêcheux, se establecen las principales líneas que permiten el análisis materialista del discurso. Así pues, se parte de la teorización sobre las Formaciones Sociales (clases, Estado y modos de producción articulados), que a su vez comprenden Formaciones Ideológicas (a partir de aparatos e instituciones) y finalmente éstas contienen Formaciones Discursivas (posibilidad y restricción en la formación discursiva, lo que se puede y no se puede; lo que se debe y no se debe decir) (Picos Bovio, 2006: 192-193). No es suficiente, entonces, la evaluación de las condiciones de emergencia de los discursos, si ello no se acompaña de la relación establecida entre Formación Social, Formación Ideológica y Formación Discursiva.

La tesis de licenciatura de Guillén trabaja a partir de distintos registros, que de alguna manera comienzan y finalizan con el problema del análisis materialista del discurso. En dicho trabajo emprende una exposición de las principales categorías de la ideología; luego realiza un abordaje del marxismo en sus modalidades no althusserianas; posteriormente avanza sobre el problema de la igualdad como recurso ideológico (en la relación entre la ideología dominante y el proceso de trabajo); y finalmente en la última parte emprende un análisis amplio de la problemática educativa.

Como preámbulo a lo educativo, en clara deuda con Foucault, al cual cita repetidamente, Guillén hace crítica del “Aparato ideológico familiar” y del “Aparato ideológico escolar”, mostrando su función ordenadora y disciplinante. Con ambos conceptos, revisa las categorías de poder y de saber. Finalmente, avanza sobre la denominada “ideología oficial” mediante la cual se ordenada y se jerarquiza, “se sujeta” a los estudiantes.

Su crítica al Estado se concentra en la contradicción evidente entre su actitud violenta y represiva y su discurso en tanto encarnación de supuestos valores universales que conducen a la sociedad al desarrollo. A partir de ahí, hace el análisis de distintos tópicos presentes en los textos escolares. Hemos querido hacer esta presentación tanto del “análisis del discurso” como de la forma en que cristaliza en la tesis de Guillén para enmarcar las principales coordenadas de operación del discurso. En este sentido, Althusser, Foucault y otros, aparecen como el instrumento mediante el cual se puede deconstruir la ideología estatal. Sin embargo, es nuestro objetivo aprovechar esto como presentación del análisis en el que queremos detenernos.

Comencemos por establecer los textos con los cuales trabajaremos. El primero de ellos es el capítulo de la tesis en donde Guillén expone las principales líneas de demarcación frente al marxismo practicado en México durante los años setenta. Este texto fue originalmente una conferencia publicada en “Archivos de Filosofía”¹. Tenemos noticias de esta iniciativa gracias al trabajo de reconstrucción de la memoria realizado de manera constante por Alberto Híjar, quien se ha encargado de reseñarla en repetidas ocasiones: un grupo de estudiantes buscaban estar al día en las producciones filosóficas, traduciendo de manera casi inmediata los textos más importantes aparecidos en francés y publicándolos en folletos de fácil acceso. Además de la traducción y la puesta al día en ciertas corrientes del pensamiento filosófico, producían y circulaban sus trabajos. Guillén dictó una conferencia que después sería integrada a la tesis de licenciatura. Dado que carecemos de la versión publicada en “Archivo de Filosofía”, trabajaremos con el capítulo de la tesis. Escribe Híjar algo que es relevante para entender esta atmósfera:

El althusserismo era lo dicho por Cesáreo Morales en un célebre artículo de la revista *Dialéctica* de la Universidad de Puebla. La cosa resulta tarea de universitarios, de historia de las ideas en el peor sentido restrictivo, nada de una dimensión de ruptura universitaria que formó el grupo sesentero editor de Archivo de Filosofía para publicar folletos de deliberada apariencia rústica por su pasta gris y su tipografía sin adornos, para publicar los textos de *La Pensée* y de althusserianos de la Facultad de Filosofía de la UNAM. Nada de las consecuencias de la conferencia de Rafael Guillén de 1977 sobre la filosofía como discurso con planteamientos de Foucault, de la lucha de clases en la teoría de *La filosofía como arma de la revolución*. (Híjar, 2007: s/p)

El segundo texto con el que trabajaremos es aquel que se presentó en el “Seminario de Filosofía de las Ciencias Sociales” y publicado en la revista *Teoría: anuario de filosofía*. También hace parte del trabajo de titulación de nuestro personaje. Lo significativo de éste es el contexto de su aparición, es decir, una publicación académica en la que su nombre aparece asociado a dicho seminario, que fue dirigido por Cesáreo Morales. Además de él se encuentran Luis Salazar Carrión y Mariflor Aguilar, ambos filósofos cercanos a Carlos Pereyra; ambos con una producción importante durante los años ochenta a propósito de Althusser; aunque con destinos muy distintos, el primero evolucionó hacia el liberalismo, en tanto que la segunda quedó cercana al zapatismo. La otra figura relevante es la de César Gálvez, un joven althusseriano que se carteaba con el francés, fue traductor de numerosos textos y cuya obra se interrumpió por su temprana muerte. Recientemente la revista *Demarcaciones* volvió a publicar un texto de Gálvez del año 77 con una **introducción** de Hugo Saez².

Con estos dos textos podemos sugerir entonces dos vías para entender la especificidad de la crítica de Guillén. La primera tendrá como eje articulador el problema de la ideología y del Estado; la segunda una distancia con respecto al marxismo practicado en aquella época. Podríamos decir que se trata de dos líneas de demarcación que, junto al estilo marcado por el chascarrillo, serán formas de practicar la filosofía, en consonancia con Althusser y más allá de él.

El primer texto, que como adelantamos ocupa las primeras páginas de la tesis de

¹ Dice Híjar: “en los 70, un grupo de jóvenes se puso a resolver lo que la UNAM ya nunca hizo: estar al día. La colección de Cuadernos del Archivo puso al alcance de todos las traducciones del francés, sobre todo de la revista *La Pensée*, gracias a la bilingüe celeridad de César [Gálvez] y Miguelito Rodríguez” (*Calambre Cultural*, 2012).

licenciatura, son un ejemplo de lo que significaba la “filosofía” para esta vertiente del “althusserianismo” en tanto que práctica teórica que permitía deslindar diferencias con respecto a otras. Guillén elabora distintas tesis e imágenes, entre el tono cómico y el académico, aborda las distintas formas de la filosofía (la analítica, la de lo mexicano, la marxista y la metafísica) en su desarrollo en México; también deslinda cualquier posibilidad de que el marxismo sea confundido con una humanista “filosofía del hombre”, acto de prestidigitación que anularía el conflicto de clases; finalmente aborda el problema de la filosofía como gran metodología de las ciencias.

Es en este punto donde más podemos ver la mano de Althusser y la especificidad de la intervención de Guillén. Junto al filósofo francés, Guillén denuncia lo improbable de un gran y único método de todas las ciencias sociales particulares, pues ello responde más bien a una vieja aspiración idealista en donde opera una garantía que preserva la “verdad” o la “correspondencia” entre el objeto real y el objeto de pensamiento. Cuando Guillén anula la posibilidad de un método único para las ciencias, está pensando sin garantías, es decir, sin un fundamento último. Pero aún más peligroso es que dicha aspiración, consistente en conformar una garantía sobre el criterio de verdad sobre lo científico, está el paso a un discurso del poder: “Esto permite a las filosofías idealistas ejercer su poder sobre las ciencias ponerlas al servicio de otro poder, el de la clase dominante” (Guillén, 1980: 23). Como con Althusser, el problema no es de orden teórico, sino del efecto político de la presencia del idealismo. Aunque disfrazado, la filosofía idealista asalta el poder y lo ejerce cuando busca conformar un gran método para todas las ciencias, sea el análisis del lenguaje en la filosofía analítica, sea el método de lo lógico-histórico en la tradición lukácsiana del marxismo. La radical apuesta althusseriana, seguida por Guillén en su crítica, es la de desmovilizar esa aspiración de poder y de fundamento último del conocimiento. En una tradición compartida con Foucault, conocimiento y poder están imbricados.

El ejercicio crítico le permite entonces abordar el problema desde las categorías heredadas del filósofo francés: se trata no de erigir un fundamento de la verdad, sino de ubicar las condiciones de producción y reproducción de las distintas prácticas científicas. Para el joven teórico la iniciativa ha sido, por el contrario, la cooptación por parte del idealismo -en sus distintas vertientes- impuesta al conjunto de las ciencias sociales. Ello se debe, sobre todo, a que en dicho proceso se juega el vínculo entre la “ciencia de la historia” (la ciencia social más importante) con la práctica revolucionaria: transitando por las veredas del idealismo, la hace entrar en un callejón sin salida. Cuando se interviene desde el idealismo sobre la “ciencia de la historia”, lo que sucede es que se construye un relato en que un elemento es la garantía del resto: la noción de “sujeto”: “Esta forma de sujeto es el punto de partida y de llegada, se articula con la forma sujeto de la acción en una ética, en una política o en una moral” (Guillén, 1980: 25)

Tenemos entonces la dimensión central: la de lo político. Cuando el joven filósofo Guillén discute, *chuscamente*, con los adversarios teóricos, lo hace con aquel eje de articulación. El problema es que la posición idealista, es decir, la aspiración de construir un conocimiento científico más allá de la práctica científica misma, se convierte en un ejercicio de poder. Su razón última se encuentra, dice, en el buscar arrebatar a la “ciencia de la historia” de las manos de los revolucionarios. Como podemos ver, el deslinde con tendencias filosóficas clásicas, es claro, ¿pero y con relación al marxismo mismo? ¿qué hay que decir? Nos permitimos citar uno de esos párrafos socarrones, en donde Guillén se explaya:

Ellos están en el café, discutiendo cómo hacer la revolución. Sin embargo, no han podido llegar a un acuerdo respecto a los conceptos de "teoría" y "praxis" [...] Los marxianos de café se saben de una estirpe diferente, son la vanguardia teórica, la cabeza del proletariado. Preocupados por cosas verdaderamente trascendentales, como la "enajenación", la filosofía de la "praxis", la formalización lógica de "El Capital", las últimas "ondas" de los últimos marxistas; ellos ven con olímpico desprecio el trabajo político. Mueven la cabeza con desaprobación frente al volante que se les extiende y en dónde se habla de la lucha de la fábrica tal, de los colonos de allá, de los campesinos de acullá. El boteo, los mítines, las asambleas y las manifestaciones son poca cosa para ellos (Guillén, 1980: 17).

La línea de demarcación es cada vez más clara: no sólo el idealismo y su teoría del conocimiento son un problema que hay que eludir, sino también el conjunto de vertientes dominantes dentro del marxismo aparece como un obstáculo para la práctica de la filosofía, en un sentido crítico y revolucionario. Tanto la "filosofía de la praxis" como la "crítica de la economía política" forman parte de un conjunto de discursos que se adjudican la centralidad conceptual del proletariado, olvidando cualquier dimensión empírica, siempre en relación con la existencia de la intelectualidad. La referencia a José Revueltas y al "proletariado sin cabeza" cierra el conjunto de la crítica de las vertientes marxistas con las que el "althusserianismo" vivía. Con ello se aleja de cualquier versión académica, pero también de los problemas teóricos que ellas suponen en su despliegue conceptual. Queda la esencia de una lectura radical de Althusser, es decir, aquella que moviliza la crítica al Estado en tanto que aparato de aparatos, en cuyo interior se condensan las condiciones para la reproducción de las relaciones de producción.

Si el primer texto zanja una distancia crítica frente a otras formas de comprender la filosofía, es en el segundo donde se muestra con mayor radicalidad el espesor del ejercicio de la crítica, al ser dirigida en contra del aparato de aparatos: el Estado. Titulado "Elementos para un análisis del discurso político ("Legalidad" y Proyecto de clase)" (1980a), se trata de una intervención que no da espacio para el chascarrillo, ni el comentario libre, aunque sí marca con claridad la principal posición en el seno de la práctica política: se trata de ubicar las condiciones ideológicas del proceso de producción y reproducción del conjunto de las relaciones de producción. Certero, cerrado, comienza entregando elementos para la teoría del discurso: una definición de formaciones discursivas, objetos discursivos, formaciones ideológicas y Aparatos Ideológicos. Todo ello nos interesa porque el objetivo del joven profesor de filosofía es destacar cómo un "objeto discursivo" típico del Estado mexicano, es decir, la "Revolución Mexicana", comenzaba a ser desplazado de manera lenta, pero firme. En cambio, dice Guillén, aparece para sustituirlo un nuevo "objeto discursivo": el "Estado de derecho".

El cambio entre uno y otro "objeto discursivo" obliga a ubicar la formación ideológica, es decir, el punto de quiebre. Este es identificado con la aparición de la Reforma Política que tuvo lugar en el periodo 1978-1979. Con dicho cambio se da inicio a un nuevo proceso: "En la formación social mexicana, el discurso jurídico-político es asumido por el Estado como el discurso que fundamenta su existencia como Estado de todos. Es aquí donde debe pensar el proyecto de la Reforma Política implementada por el Estado. Estado representante de los intereses de la burguesía, como lo han demostrado las recientes intervenciones en los movimientos obreros en los cuales ha desaparecido "de hecho" el derecho a la huelga, el Estado Mexicano se presenta a sí mismo como el sostén y manifestación del "interés general" (Guillén,

1980a: 302).

El cambio del objeto discursivo “Revolución Mexicana” por el de “Estado de derecho” es, explica el autor, debido a las transformaciones en la lucha de clases: “La clase dominante debido a la lucha continua de la clase dominada, se ve obligada a modificar algunos espacios ideológicos-discursivos que permiten mantener la dominación” (Guillén, 1980a: 302). ¿Qué era lo que ocurría? ¿Por qué el tema de la “reforma política” suscitaba un tratamiento teórico-filosófico? ¿Cómo es que operaba la práctica filosófica como arma de la revolución?

Pues bien, aquí está la segunda vertiente de la especificidad del “althusserianismo” de Guillén. No se trata ya de fijar una posición en el plano teórico, sino en el específicamente político. Si el primero tiene efectos en la dimensión práctica, el segundo se encuentra anclado en la “lucha de clases”, es decir, en el desgarramiento que enfrenta a sectores sociales a partir de discursos diferenciados. Si el “objeto discursivo” cambió tan radicalmente se debe, sobre todo, a la lucha de clases: con la aparición de la reforma política el Estado podría volver a estar por encima de los proyectos de la burguesía y el proletariado; por encima de la lucha.

El joven filósofo toma postura, desde una forma de la práctica filosófica: aquella que embate en contra del “aparato de aparatos”, es decir, el Estado. Lo hace desde una posición marxista, es decir, anclada en la lucha de clases. Con ello demuestra el efecto del cambio del “objeto del discurso”: colocarse por encima de los conflictos. La forma específica es la reforma que “liberaliza” ciertos rasgos del régimen y a partir de los cuales una cierta izquierda da cabida al “fin de la revolución” (Illades, 2018a: 135) y el inicio de un compromiso con la democracia.

CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA, CRÍTICA DEL PODER

Quizá nadie habría imaginado en su momento que el discurso del joven filósofo prefiguraría una posición política con cierta importancia: la de la autonomía. Si en la década de los setenta el joven “althusseriano” se enfrenta no sólo a los discursos marxistas clásicos, sino también a las estrategias políticas de la mayor parte de la izquierda, para las primeras décadas del siglo XXI aquella concepción se agrupará en torno al nombre de “autonomismo”. ¿Qué distingue al “autonomismo” de otras concepciones estratégicas de las izquierdas? Su profunda desconfianza por el Estado, su cuestionamiento a la forma democrática dominante y en general un ejercicio crítico sobre toda ideología de la nación homogénea, sin conflictos ni lucha de clases.

El panorama cambió muchísimo desde que el joven Guillén finiquitara su tesis o presentara en el “Seminario de Ciencias Sociales” parte de ella. Sin embargo, la huella puede ser rastreada: el ejercicio de la práctica filosófica por la que optó demanda un anclaje en las distintas dimensiones de la lucha política y en un ejercicio crítico constante e ininterrumpido sobre los aparatos de dominación. Contrasta mucho con el resto de las posiciones “althusserianas” de la época, que en su gran mayoría optaron por el liberalismo o se incrustaron en el entonces partido

gobernante (Illades, 2018: 232)³.

Cabe mencionar las recientes palabras de Fernanda Navarro, figura clave para el inicio de una nueva coyuntura de lectura de la obra de Althusser en América Latina, quien durante su ponencia en un seminario en Morelia, Michoacán, señaló con transparencia los vínculos entre la lectura productiva del filósofo francés y la ideología zapatista: “esa búsqueda callada de otras formas de organización y de acción alternativas, de pensar y de hablar diferente, se dio en mi país, México, en 1994, en el Estado de Chiapas. Si bien Althusser no llegó a verlo —dado su fallecimiento en 1990—, pareciera que lo intuyó cuando aseveró que ello sucedería primero en el Tercer Mundo al declarar: “este mundo, tan desprovisto de sentido, de orientación y de aura, puede dar sorpresas” (Navarro, 2017: 163). Si Navarro lo deja asentado en términos de vinculación personal, Miguel Ángel Esquivel lo hace con respecto al zapatismo contemporáneo, sin filiaciones individuales, sino como prácticas colectivas: “La articulación colectiva del dispositivo de enunciación, venido de una conciencia histórica de la coexistencia de las

³ En 2002 nació en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México el espacio denominado Centro de Documentación de Filosofía Crítica. Su acto inaugural era la publicación de un viejo texto de Sánchez Vázquez y una charla del autor. En breve, con el hoy historiador Víctor Hugo Pacheco Chávez, me integraría y participaría en aquel espacio. La historia es curiosa: la principal labor de aquel colectivo era publicar textos, distribuirlos e intentar generar algún tipo de debate en torno a ellos. La experiencia emulaba al emprendimiento de “Archivos de Filosofía” que involucró a Guillén, César Gálvez y otros “althusserianos” de la época. A diferencia de aquel intento, nosotros no queríamos “poner al día” al marxismo, como rememora Híjar; sino llevarlo al pasado. No era casual que se iniciara con Sánchez Vázquez, en un intento de discutir la actualidad desde las categorías más socorridas en el siglo XX. Lo curioso es que la idea de aquella actividad había nacido de un veterano activista -Miguel, estudiante de filosofía y por años un compañero de distintas militancias- que había escuchado en repetidas ocasiones al propio Híjar contar la experiencia de Guillén y compañía y de la cual quiso aprender. Es decir, más de 30 años después, seguíamos en el mismo espacio —la misma facultad— la estela dejada por Guillén, aunque de la mano de otros referentes teóricos. El grupo mostró una extraña evolución, que variaba entre un “izquierdismo teórico” anclado en Lukács, Kosík y la aspiración eterna de leer a Hegel para después (finalmente) volver a Marx; todo ello con una embarrada de “bolivarianismo”, propio de los primeros años del siglo XXI, cuando los sucesos en Venezuela eran aún motivo de orgullo entre la izquierda latinoamericana. Aún no logro entender cómo conciliábamos las categorías de Historia y conciencia de clase con los ejemplos latinoamericanos, pero lo hacíamos, no sin pocos malabares. En lo político pasó algo más prístino: nos distanciamos abiertamente de lo que denominábamos como “neo-zapatismo”, situación que nos terminó de aislar de buena parte de las fuerzas políticas universitarias y nos orilló a buscar en las fuerzas “nacional-populares” extra-universitarias un cobijo. El rechazo al neo zapatismo era en realidad una crítica a su falta de “organización partidaria”, su débil noción de “sujeto histórico” y su rechazo al “proyecto ilustrado”; es decir, sólo teníamos para ofrecer lugares comunes en lo teórico, aunque en lo práctico representamos una opción distinta. Aquel espacio adquirió pronto cierta capacidad organizativa a pesar de su reducida militancia, pues era una increíble voluntad (o voluntarismo) la que nos hacía aparecer con una fuerza que en realidad no poseíamos. Llegamos incluso a movilizar lo suficiente para que el mismísimo Alberto Híjar retornara como profesor de filosofía, a pesar de que se encontraba ya jubilado, en un seminario que organizamos y que nos daría muchas sorpresas. A diferencia de lo planeado para aquel curso, el espacio se convirtió en un foro de todas las corrientes políticas de izquierda que nos eran adversas y contrario a lo que imaginábamos, aquella no fue una clase del marxismo hegelianizante del que esperábamos ansiosos aprender, sino un curso deconstructivista, donde Derrida y Bourdieu, además de la aludida tesis de Guillén eran los referentes centrales. Cabe señalar que el buen humor de Híjar permitía acceder a la crítica de los malabares de la “dialéctica” especulativa, a la que nosotros veíamos como un método de revelación de la verdad. No queda más que recordar aquellas experiencias, en un contexto que nos llevó a ser una minúscula parte (por entonces nos auto nombramos “Frente universitario de apoyo crítico a López Obrador”) en enfrentamiento entre las izquierdas en México durante el 2006, colocándonos en una posición poco compartida; pero también a la revalorización de experiencias como las del “Archivo de Filosofía” que buscaban mantenerse actualizadas y sobre todo en las huellas dejadas por quienes buscaron renovar el discurso teórico y filosófico, intentando colocarlo a la altura de las circunstancias. Con muchos más errores que aciertos y sin plena conciencia de lo que hacíamos, muchos años después, buscábamos seguir la estela dejado por generaciones pasadas.

diferencias, se aviene bien por eso a la presencia de una deconstrucción de las ideologías y de sus prácticas, a la puesta en crisis de una dimensión de enajenación y de estáticas de sentido. Así visto, el quiebre mayor operado por el EZLN se encuentra en la crítica que ha hecho de los nacionalismos con que el PRI, como partido de estado gobernaba...” (Esquivel, 2016a: 37). Queda pues, asentado un eje articulador y señalada una raíz central en un movimiento de importancia simbólica mayúscula, particularmente en el entramado elaborado a partir de una crítica radical de todo poder.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBIAC, Gabriel (1977). *Al margen de "El Capital"*. Madrid: Cupsa.
- ALTHUSSER, Louis (1977). *Posiciones*. México: Grijalbo.
- ALTHUSSER, Louis (1978). *Para Leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis. "Notas sobre el Estado. Respuesta a Rossana Rossanda". *Cuadernos Políticos*, 18 (1978): 5-12.
- ALTHUSSER, Louis. "Carta de Louis Althusser a Raúl Olmedo". *Historia y sociedad*, 17 (1978).
- ALTHUSSER, Louis (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- BARTRA, Roger (1986). *La democracia ausente*. México: Grijalbo.
- CEDILLO, Adela. "Análisis de la fundación del EZLN en Chiapas desde la perspectiva de la acción colectiva insurgentes". *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, 10 (2) (2012): 15-34.
- DE VOS, Jean (2011). *Una tierra para sembrar sueños*. México: FCE.
- ESQUIVEL, Miguel Ángel (2016). *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación*. México: Cisne negro.
- ESQUIVEL, Miguel Ángel (2016a). *Dos signos de un silencio rodeado de Realpolitik: EZLN, estética y marxismo*. México: Cisne negro.
- GONZÁLEZ ROJO, Enrique (1974). *Para leer a Althusser*. México: Diógenes.
- GRANGE Bertrand de la y Rico, Maite (1997). *Marcos, la genial impostura*. México: Aguilar.
- GUILLÉN, Rafael Sebastián (1980). *Filosofía y educación (prácticas discursivas y prácticas ideológicas)*. Tesis de Licenciatura: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- GUILLÉN, Rafael Sebastián. "Elementos para un análisis del discurso político". *Teoría: anuario de filosofía*, 1 (1) (1980a): 299-306.
- HENK, Nick (2017). *Insurgent Marcos: The Political-Philosophical Formation of the Zapatista Subcommander*, California: A contracorriente.
- HÍJAR, Alberto. "El otro marxismo". *Pensares y Quehaceres*, 2 (2006): 181-189.
- HÍJAR, Alberto. "No es fácil ser marxista en filosofía". *Foro Universitario*, 11 (2007).
- ILLADES, Carlos (2012). *La inteligencia rebelde*. México: Océano.
- ILLADES, Carlos (2018). *El marxismo en México: una historia intelectual*. México: Taurus.
- ILLADES, Carlos, (2018a). *El futuro es nuestro: historia de la izquierda en México*. México: Océano.
- KRANIAUSKAS, John (2013). *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*. México: FLACSO.
- MORALES, Cesáreo (1980). "Notas sobre el concepto de ideología en *El Capital*". *Teoría: anuario de filosofía*, 1 (1) (1980): 271-278.
- NAVARRO, Fernanda (2017). "Encuentro con el último Althusser" Popovitch Anna, *Althusser desde América Latina*. México: ENES-Biblos: 151-164.

- OLMEDO, Raúl (1980). *El antimétodo*. México: Joaquín Mortíz.
- PALTI, Elías (2005). *Verdades y saberes del marxismo*. Buenos Aires: FCE.
- PAVÓN, David (2014). Elementos políticos de marxismo lacaniano. México: Paradiso.
- PEREYRA, Carlos. “Volver a Marx y escribir con él”. *La Jornada Libros* (1987): 1-6
- PICOS BOVIO, Rolando (2006). *Marcha y memoria: análisis del discurso de la entrevista de Julio Scherer al Subcomandante Marcos*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- POPOVITCH, Anna y Urrego, Miguel Ángel (2017). “Introducción: tras las huellas de Althusser en América Latina”. Popovitch Anna. *Althusser desde América Latina*. México: ENES-Biblos: 15-26.
- SAEZ, Hugo (2017). “La tesis de filosofía del sub Marcos: una lectura de Althusser”. Popovitch, Anna (ed.). *Althusser desde América Latina*. México: ENES-Biblos: 191-208.
- SÁNCHEZ, Consuelo (1999). *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1967). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1978). *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. Madrid: Alianza.
- ŽIŽEK, Slavoj (2003). *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.