

**Althusser desde América Latina:
confluencias con José Aricó, René Zavaleta y Agustín Cueva**

Andrés Tzeiman¹

I. Introducción: Althusser desde América Latina

A la hora de analizar la relación de Louis Althusser con América Latina, los nombres de dos mujeres salen inmediatamente a la luz. En primer lugar, cronológicamente, nos encontramos con la figura de la intelectual chilena Marta Harnecker, autora del célebre libro *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, editado y reeditado por el sello Siglo XXI en numerosas oportunidades². Harnecker no solo fue discípula de Althusser durante los años sesenta en la École Normale de París, sino que además el autor de *Pour Marx* escribió la presentación de aquel extensamente difundido trabajo de su alumna chilena. El segundo nombre que aparece rápidamente es el de la filósofa mexicana Fernanda Navarro, quien a mediados de los años ochenta tuvo la posibilidad de realizarle una entrevista a Althusser. Más precisamente en el año 1984, Navarro visitó a Althusser en París durante seis meses, y la entrevista que allí llevó a cabo fue luego publicada bajo el título *Filosofía y marxismo*³.

Ahora bien, podríamos afirmar que aquellos son los encuentros más *evidentes* de Althusser con la intelectualidad y la producción teórica de América Latina. Es decir, aquellos encuentros que ocurrieron de forma *literal*. Sin embargo, existieron al mismo tiempo muchos otros diálogos que, creemos, vale la pena recuperar. Algunos de ellos son posibles de documentar; o sea, que se trató de una interlocución explícita con la figura o con los textos de Althusser. Mientras que hay otras confluencias teóricas, que resultan muy valiosas, pero que deben ser reconstruidas mediante una lectura *productiva* de la teoría desarrollada *desde* América Latina.

En este último sentido, aquí nos interesa recuperar algunas reflexiones llevadas a cabo en nuestra región que pueden ser puestas en diálogo con ciertas elaboraciones desplegadas por Althusser, mostrando un aire de familia entre la producción teórica de estos autores latinoamericanos y la del filósofo marxista francés. Del mismo modo, nos importa poder mostrar cómo algunos desarrollos en un campo problemático común pueden dar cuenta de matices respecto a determinados aspectos teóricos.

Siguiendo esa línea de razonamiento, en estas páginas nos proponemos establecer una conversación entre dos trabajos en particular de Althusser y tres figuras destacadas de la teoría política y social latinoamericana. Al respecto, debemos hacer dos aclaraciones. La primera de ellas es que nos referiremos aquí a dos trabajos del filósofo francés que fueron publicados de

1 Becario postdoctoral del CONICET (Argentina), con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (Fsoc-UBA). Docente de Sociología Política en Fsoc-UBA. Investigador del Centro Cultural de la Cooperación. Dirección de correo electrónico: andrestzeiman@hotmail.com

2 Harnecker, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

3 Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

forma póstuma (hablamos de *Sobre la reproducción y ¿Qué hacer?*), de manera tal que nuestro propósito no será el de hallar un intercambio documentado, sino el de indagar en nudos comunes de reflexión, es decir, en aportes fructíferos al campo de la teoría marxista que pueden haber llevado el sello de un cruce productivo entre la obra de Althusser y los abordajes realizados desde América Latina. El segundo señalamiento indica que nos focalizaremos en algunas contribuciones puntuales de tres intelectuales latinoamericanos: José Aricó, René Zavaleta y Agustín Cueva. Pues consideramos que en ciertos escritos de cada uno de ellos es posible establecer una intersección con determinadas zonas de indagación teórica propuestas por Althusser.

Con ese objetivo, las siguientes páginas estarán organizadas (además de esta breve introducción) en tres apartados y una sección final destinada a las conclusiones. En el primer apartado estableceremos un diálogo entre las reflexiones de José Aricó en la quinta de sus *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo* y las de Louis Althusser en la primera parte de su libro *¿Qué hacer?*, acerca del vínculo entre teoría marxista y revolución. En el segundo apartado intentaremos construir una conversación entre algunos artículos de René Zavaleta (con énfasis en aquel titulado “Las formaciones aparentes en Marx”) y los capítulos VII y VIII de *Sobre la reproducción*, concentrando nuestra atención en el vínculo entre Estado, ideología y lucha de clases. Mientras que en el tercer apartado pondremos en contacto la crítica de Agustín Cueva al debate gramsciano de los años ochenta en América Latina con la segunda parte del *¿Qué hacer?* de Althusser. Finalmente, culminaremos este trabajo con algunas palabras a modo de conclusión.

II. Teoría marxista y revolución: Aricó y Althusser, lectores del *¿Qué hacer?*

Recientemente fue traducido al español y publicado en Chile un escrito inacabado de Louis Althusser del año 1978, que lleva el mismo título que el célebre trabajo de Lenin de 1902: *¿Qué hacer?* Si bien la segunda parte de dicho libro de Althusser (a la que nos referiremos puntualmente aquí más adelante) está enteramente dedicada a debatir con las proposiciones teóricas de Gramsci, toda la primera parte se concentra en brindarnos una lectura acerca del significado del *¿Qué hacer?* de Lenin. Ciertamente, su perspectiva está inscripta (como ocurre con cada escrito de Althusser) en la coyuntura política e ideológica francesa, así como en la inserción del Partido Comunista Francés (PCF) en esa coyuntura (signada, por supuesto también, por la situación del movimiento comunista internacional). Pero más allá de ese contexto fundamental, nos interesa colocar el foco sobre el modo en que, en su *¿Qué hacer?*, Althusser comprende de manera viva la relación entre teoría, partido y masas.

En el mismo campo problemático, podemos encontrar otro escrito, también publicado de forma póstuma, pero esta vez del intelectual argentino José Aricó. Se trata de un curso brindado por dicho autor en México en el año 1977, publicado por primera vez en el año 2011 bajo el título *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. Allí, a lo largo de sus lecciones, el autor de *Marx y América Latina* hace un recorrido por la historia del movimiento socialista internacional con el afán de indagar en la relación entre economía y política en el marxismo. Si bien en las últimas lecciones Aricó subraya los aportes teóricos de Antonio Gramsci, Karl Korsch y Henryk Grossmann en el ocaso de los años veinte y los comienzos de

la década del treinta, al referirse previamente al marxismo europeo de fines del siglo XIX y comienzos del XX la figura de Lenin se destaca por sobre todo el resto de los dirigentes revolucionarios de esa época.

En esa línea argumental, la crítica de Aricó hacia el fatalismo, el derrumbismo y el catastrofismo característicos de la dirigencia de la II Internacional es frontal, lo cual no impide que también realice ciertos cuestionamientos a otros referentes teórico-políticos de aquellos años, como León Trotsky y Rosa Luxemburgo. Pero la figura que queda prácticamente exceptuada de los señalamientos críticos de Aricó es sin dudas la de Lenin. Tanto es así, que las lecciones cuarta y quinta son ejemplares en ese sentido, de forma tal que resultan un elogio de Lenin en toda la línea.

Entonces, dicho esto, queremos afirmar aquí como hipótesis de este apartado que en las lecturas de Althusser y Aricó existe una afinidad contundente acerca del *problema de la organización* en la teoría leninista, es decir, acerca de la relación entre teoría marxista y revolución. Veamos qué dice cada uno de ellos en sus respectivos escritos sobre el *¿Qué hacer?*

En la primera parte de su texto de 1978, Althusser inicia su argumento a través de la siguiente pregunta: “¿Qué hacer para ayudar a la orientación y a la organización de la lucha de clase obrera y popular, para que ella prevalezca sobre la lucha de clase burguesa?”⁴. Es decir que comienza su razonamiento planteando el interrogante acerca del modo de concebir la relación entre el partido, la línea política y la lucha de clases. Si para Althusser, tal como lo plantea en diferentes escritos, la lucha de clases y la existencia de las clases sociales son una sola y la misma cosa (como lo expresa, por caso, en *Sobre la reproducción* o en su *Respuesta a John Lewis*), el principal foco de atención debe estar colocado en la lucha de clase obrera y popular en su tendencia antagónica con respecto a la lucha de clase burguesa. Por tal razón, la línea política debe ser una expresión de esa lucha de clase, mientras que el partido debe ser el instrumento de la lucha política⁵. De esa manera, el concepto que ocupa un papel central en la tríada partido-línea política-lucha de clases es el de *coyuntura*. Porque la tarea del partido es precisamente realizar un “análisis concreto de la situación concreta” (aquello que Althusser tanto le reclamara al PCF en *Las vacas negras* y en *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*) que le permita producir una intervención certera en la lucha que enfrenta a las dos clases antagónicas. Ahora bien, el interrogante que irrumpe como eje vertebral del *¿Qué hacer?* de Althusser es el siguiente: ¿Cómo se produce dicho “análisis concreto de la situación concreta”?

Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que en la respuesta que Althusser elabora frente a esa pregunta existe una absoluta línea de continuidad en relación con sus trabajos previos. Porque en su abordaje del problema de la organización en la coyuntura, la lucha ideológica se concentra en el enfrentamiento con dos vertientes ideológicas: el empirismo y el idealismo.

Esa doble crítica que Althusser busca llevar a cabo está plenamente contenida en la afirmación según la cual los obreros saben mucho más de lo que creen saber, pero al mismo tiempo ese plus de saber queda oculto por aquello otro que sí creen saber. En vistas de la

4 Althusser, Louis. *¿Qué hacer?* Santiago de Chile, Doble ciencia editorial/Polvora editorial, 2022, p. 19.

5 *Ibid*, p. 20.

centralidad de dicha idea, nos permitimos citar completo el párrafo en el cual Althusser entabla un debate con quienes consideran que el “análisis concreto de la situación concreto” se puede llevar a cabo exclusivamente a través de entrevistas a los obreros. Dice el autor de *Pour Marx*:

Hay quienes creen que alcanza, sin preparación, con ir hasta el territorio e interrogar a los trabajadores. O bien les plantean algunas preguntas -pero se sabe que las preguntas espontáneas no lo son realmente, que están atravesadas por las “ideas” que el interrogador tiene en su cabeza- y los trabajadores dicen lo que tienen *ganas* de decir. O bien se las arreglan para hacerlos hablar, interviniendo lo menos posible: pero todavía entonces, los trabajadores dicen lo que tienen ganas de decir, y en la suposición de que digan *todo* lo que saben, una cosa es cierta: siempre saben mucho más (o mucho menos) de lo que creen saber. Y este *mucho más* no lo dicen, porque no saben lo que saben. Y el *mucho menos* está oculto por lo que creen saber. Estas “entrevistas” bien pueden ser *un* material para un análisis concreto. Pero no son un análisis concreto.⁶

Empecemos entonces por la crítica de Althusser al empirismo. Ella se ubica en la parte de la frase según la cual aquello que saben los obreros está oculto por lo que creen saber. Se trata de una vieja temática en la obra de Althusser: *los efectos de la ideología*. Pues la experiencia que implica la relación de explotación no se aprehende de un modo *inmediato*, sino que está mediada por su representación ideológica (la interpelación de la ideología dominante). No alcanza, por lo tanto, con entrevistar a los obreros para obtener un “análisis concreto de una situación concreta”, ya que la respuesta inmediata frente a la relación de explotación no devuelve necesariamente las condiciones que la explican. En palabras de Althusser: “Las condiciones de vida, de trabajo, de lucha, de reproducción de la fuerza de trabajo no son cosas desnudas que se podrían observar como se observa lo que pasa en una estación”⁷.

Pero, al mismo tiempo, aun cuando los obreros logren obtener un análisis justo de las condiciones inmediatas de explotación, ello no les permitirá captar las condiciones generales del antagonismo en el cual se encuentran envueltos. Esta es la principal crítica que Althusser le realiza al reformismo economicista. Pues el mismo carece de una visión de la totalidad social que permita dilucidar las consecuencias producidas por las condiciones generales de explotación sobre su situación inmediata. Althusser lo explica de la siguiente manera:

Puesto que no es observando, ni tampoco analizando el trabajo de obreros en sus puestos de trabajo, o el proceso de trabajo, o incluso la política de inversiones de la empresa, o su política de lucha de clase en la fábrica, cómo se puede llegar a los principios teóricos que permiten en su corazón comprender, en su corazón y en sus manifestaciones, el antagonismo fundamental de la lucha de clase que divide a las clases en clases. Para ello es necesario recurrir a la única teoría que ha tomado en cuenta ese problema y lo ha resuelto realmente y concretamente, en una forma que la práctica verifica todos los días: la teoría marxista.⁸

6 *Ibid*, p. 22; énfasis del original.

7 *Ibid*, p. 33.

8 *Ibid*, p. 32.

Entonces, como respuesta a este doble problema (que tiene a la *inmediatez* como factor común) es que irrumpe la necesidad de la teoría marxista en la elaboración de un “análisis concreto de la situación concreta”. En el primer caso, tanto las preguntas de los militantes como su capacidad de escucha se vuelven esenciales. Pues se trata de elegir qué preguntas formular para conocer aquello que el trabajador sí sabe, aunque no de forma sistemática, sino de un modo sesgado. Como en el psicoanálisis, es cuestión de leer sus omisiones y sus silencios. Pero las preguntas no se formulan en el aire, sino que su elaboración demanda una preparación teórica y política, que solo es posible gracias al auxilio de la teoría marxista. Mientras que, en el segundo caso, las condiciones inmediatas de explotación por sí mismas no permiten comprender la situación concreta del antagonismo entre las clases. También allí la teoría marxista desempeña un papel fundamental, en la medida en que para inteligir el proceso de trabajo de un obrero es necesario dar cuenta del mecanismo del sistema en el cual está involucrado (es decir, sus condiciones generales de producción y reproducción). Es precisamente la teoría marxista aquella que permite analizar rigurosamente esa generalidad, conciliando una línea estratégica con una línea política inmediata.

Pero, por el otro lado, como decíamos más arriba, también Althusser debate con una tendencia idealista que está incrustada en el movimiento obrero, y en particular, en el movimiento comunista. Concretamente, la discusión se desarrolla tanto con la teoría que por aquel entonces ordenaba las tesis políticas del PCF (la del capitalismo monopolista de Estado) como con el modo en que dicho partido concebía esa teoría. Althusser observa que el PCF entiende su relación con la teoría bajo la forma de la “aplicación”, es decir, la idea de una “aplicación” de la teoría a lo “concreto” que redundaría en un conocimiento verdadero de ese “concreto”⁹. El temor de Althusser es el de convertir al marxismo en una filosofía absoluta que sea antepuesta a cualquier realidad concreta, conteniendo de antemano su verdad. Así lo explicaba Althusser:

Si usted aplica una teoría preexistente a lo concreto para conocerlo, usted supone inevitablemente que la teoría contiene ya, en sí misma, aunque no sea sino germinalmente, pero en cualquier caso *en principio, la verdad de lo concreto* que usted simula esperar de la *aplicación* de la teoría. Y si usted acepta esta posición, y si la generaliza, ello viene a significar que la teoría marxista posee en sí misma y de antemano, bajo la forma teórica, la verdad de todo lo que puede presentarse en el mundo bajo la forma de lo “concreto”.¹⁰

Aquí, a la hora de concebir la tarea de los militantes en su relación con las masas, vuelve a aparecer otra vez el problema de la organización. Sobre la base de este modo dogmático de entender la teoría resulta imposible emprender la labor de escucha sobre la experiencia de explotación que sufre la clase obrera. Porque en la medida en que la verdad de lo “concreto” ya ha sido establecido de antemano por la teoría, resulta banal la atención sobre lo que ocurre en el lugar de trabajo (corazón de la explotación capitalista).

En resumidas cuentas, este breve repaso por la lectura que Althusser hace de las enseñanzas que deja el *¿Qué hacer?* de Lenin, nos permite acceder al modo en que concibe el

9 *Ibid*, p. 43.

10 *Ibid*, p. 44; énfasis del original.

problema de la organización de la clase obrera, y en particular, la relación entre teoría marxista y revolución, o bien, entre teoría marxista, partido y masas.

Observemos ahora los aportes de José Aricó en la quinta de sus *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. Allí, luego de abordar en las primeras tres lecciones las críticas a las perspectivas fatalistas, deterministas y derrumbistas prevalecientes en la II Internacional, Aricó pretende demostrar que en Lenin anida una visión completamente distinta del marxismo. En ese sentido, existe un concepto que, según Aricó, articula la concepción del marxismo de Lenin. Se trata del concepto de *formación económico-social*. Así, ponderando la lectura que Lenin realiza del segundo tomo de *El capital*, Aricó ubica su capacidad para superar una visión económico-corporativa del marxismo (como la que había predominado en la II Internacional) en la centralidad que aquel coloca sobre el problema de la reproducción del capital. Y es precisamente a través del concepto de *formación económico-social* que a Lenin le resulta posible prescindir de la explicación del capitalismo como un enfrentamiento estrictamente económico entre dos clases, para comprenderlo más bien a partir de la relación que existe entre todas las clases sociales, junto con su vínculo con las formas político-estatales. De esa manera, en su quinta lección Aricó destaca tres aspectos fundamentales en los cuales la adopción del concepto de *formación económico-social* le permite a Lenin diferenciarse de la II Internacional. Estos son: 1) la necesidad del desarrollo; 2) la unidad de ciencia y revolución; y 3) las relaciones entre teoría y movimiento social¹¹. De acuerdo al punto de encuentro que nos interesa trazar entre lo trabajado más arriba en Althusser y este libro de Aricó, detengámonos en el segundo aspecto recién mencionado: la unidad entre ciencia y revolución. El combate de Aricó en este campo de discusión se centra en tres direcciones: el finalismo, el espontaneísmo y el reformismo economicista. Como podemos ver, aquí se encuentra ya la primera familiaridad con Althusser, en la medida en que las tendencias ideológicas que offician de contendientes son las mismas.

El finalismo con el que discute Aricó es aquel que proponía una doctrina marxista entendida como filosofía absoluta, según la cual el capitalismo estaba destinado ineluctablemente a parecer y en el cual, por lo tanto, el problema de la organización devenía una cuestión secundaria (cuando no accesoría). Para el Lenin de Aricó, en cambio, el marxismo no podía ser identificado con una filosofía de la historia¹² (del mismo modo que lo entendía Althusser en *Marx dentro de sus límites*, entre otros textos). La ciencia marxista no estaba dada por el establecimiento de una postura hacia el futuro, sino por el análisis de la multiplicidad de contradicciones internas de una *formación económico-social*.¹³

Pero el principal blanco de la crítica que Aricó rescata del *¿Qué hacer?* de Lenin se ubica en el espontaneísmo y el reformismo economicista. Porque, por una parte, rechaza la posibilidad de que la clase obrera pueda espontáneamente tomar conocimiento de la totalidad económico-social. Considera que si no se introduce la ciencia marxista, los obreros no pueden obtener de la naturaleza espontánea de su acción el conocimiento del conjunto de las relaciones que existen entre todas las clases. Asimismo, por la otra parte, Aricó subraya el

11 Aricó, José María. *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. México, El Colegio de México, 2011, p. 150.

12 Sobre este punto, y para una lectura acerca del conjunto de la obra de José Aricó, recomendamos el libro de Martín Cortés. Véase: Cortés, Martín. *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires, Siglo XXI/Ediciones CCC, 2015.

13 *Op. cit.*, p. 55.

modo en que Lenin desestima el carácter revolucionario de la acción económico-corporativa. En ese sentido, nos permitimos citar extensamente a Aricó para dar cuenta del cuestionamiento que realiza “vía Lenin” al reformismo economicista:

El conjunto de relaciones capitalistas no se transparenta en la simple confrontación entre obreros y patrones; detrás de ésta subyace un conjunto de contradicciones que debe ser develado a través del reconocimiento de esta formación económico-social, y, como decíamos, sin la introducción del instrumental teórico marxista una formación económico-social no puede ser conocida, no puede ser develada, no puede ser analizada. Entonces, la función de los intelectuales no es introducir conciencia a nadie; en la medida en que son depositarios de una ciencia, su función consiste en analizar la estructura económico-social de un país determinado y encontrar la manera de encadenar este análisis con la lucha de una clase obrera determinada o de sectores sociales determinados para que éstos comprendan la relación que hay entre la lucha que están haciendo y el conjunto de la sociedad. Lo único que estamos diciendo es esto: la sociedad en su conjunto, la totalidad social, no se transparenta en la confrontación o en el enfrentamiento de dos sectores determinados. No, porque existe un conjunto de mediaciones. La tarea de los marxistas es analizar este conjunto de mediaciones. Ahora bien, para que ese conjunto de mediaciones develado, que forma un cuerpo de ciencia, se introduzca en la acción política de una clase es necesario encontrar la forma de conexión entre esa clase y esa ciencia. Definimos la forma de conexión entre esa clase y esa ciencia a través de la idea de organización.¹⁴

Aquello que nos interesa destacar entonces del diálogo entre las lecturas del *¿Qué hacer?* de Lenin que llevan a cabo tanto Althusser como Aricó, es que en ambas despunta una controversia con las mismas tendencias ideológicas. En los dos casos el espontaneísmo y el reformismo economicista se presentan como el eje vertebral del debate en torno del problema de la organización. A su vez, ambos autores coinciden al ubicar en el conocimiento de la totalidad social la especificidad que define a la teoría marxista y que le permite a la organización, a través de un “análisis concreto de la situación concreta” (Althusser) o un “análisis de las contradicciones internas de la sociedad” (Aricó), intervenir eficazmente en la lucha de clases. Tanto Althusser como Aricó subrayan que la comprensión del problema de la reproducción del capital no puede ser confinado al interior del proceso de trabajo, y por lo tanto, no puede ser aprehendido por la clase obrera a través de su acción espontánea.

Es interesante detectar este aire de familia entre ambas lecturas, no solo por su despliegue en un mismo momento histórico (Althusser en 1978, Aricó en 1977); es decir, en una coyuntura en la cual se hacía evidente la necesidad de pensar de manera compleja el problema de la reproducción del capitalismo, en vistas de la creciente tendencia del capital hacia la internacionalización y liberalización. También es llamativa la deriva antagónica asumida por ambos textos de referencia en lo relativo al campo de la teoría política. Porque si en la lección octava de Aricó se produce una exaltación de la figura de Gramsci, y en particular, de su análisis de la relación entre economía y política en el marxismo, podemos observar una perspectiva diametralmente opuesta en Althusser. De hecho, la segunda parte de su *¿Qué hacer?* estará enteramente dedicada a combatir con las proposiciones desarrolladas

14 *Ibid.*, pp. 168-169.

en los *Cuadernos de la cárcel*. Pero por ahora dejaremos este tema acá, y retomaremos la “cuestión Gramsci” más adelante, en el cuarto apartado de este trabajo.

III. Althusser y Zavaleta: afinidades y diferencias en torno de la relación entre Estado, ideología y lucha de clases

No resulta errado, según nuestro punto de vista, aquel señalamiento que afirme que el extensamente difundido “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” puede provocar en sus lectores/as un cierto efecto de claustrofobia. Pues el esquematismo que presenta ese trabajo para exponer de manera precisa, sintética y ordenada unas tesis por demás complejas puede haber sido la causa de consecuencias indeseadas por el propio autor. Sucede que la primacía explicativa de los aparatos ideológicos del Estado (AIE) y su relación con las tesis fundamentales sobre el concepto de *ideología* efectivamente dejaron poco lugar para pensar el problema de la política, entendida como lucha y como fuerzas en pugna permanente.

En ese sentido, consideramos que el capítulo VII de *Sobre la reproducción* resulta iluminador para comprender en complejidad la teoría althusseriana de la lucha de clases. El mismo se titula “Breves observaciones sobre los AIE político y sindical de la formación social capitalista francesa”.

Nótese dos cuestiones centrales que signan este capítulo. Por un lado, el abordaje de los AIE político y sindical, es decir, aquellos que remiten a los aparatos donde la clase trabajadora libra su combate contra la clase dominante. De allí la pregunta presentada como disparador por Althusser en el capítulo de referencia: “De ahí la paradoja: ¿cómo una ‘pieza’ de un sistema de AIE puede figurar en el sistema de un AIE burgués, cuando es la materialización de una ideología de lucha de las clases proletarias?”¹⁵.

Pero el asunto no termina allí, porque por el otro lado tenemos un elemento adicional, que es la referencia de Althusser a la formación social capitalista francesa. Eso quiere decir que, además, para ingresar en este terreno de la explicación, el autor decide descender notablemente en el nivel de abstracción. Pues no se trata ya del nivel del modo de producción (y de las categorías que le corresponden a tal nivel), tampoco del grado al que alude la categoría de formación económico-social, sino de una formación social concreta: la capitalista francesa.

La respuesta que da Althusser a la pregunta planteada por él mismo que citamos unos párrafos más arriba sobre los AIE político y sindical de la clase obrera francesa es muy clara: fueron conquistados *por la fuerza*. En ese sentido, Althusser afirma: “Hay ahí una contradicción antagonista, en principio indigerible para la burguesía. Si esta ha tenido que ‘pasar por eso’ es porque no ha tenido más remedio: *efecto del desarrollo de la lucha de clases*”¹⁶. De esa forma, el autor se ve obligado a ingresar en el campo conflictivo de la historia (de la lucha de clases). Tanto es así, que el segundo apartado de su séptimo capítulo se titula, precisamente, “Algunos datos históricos”. Tanto la pregunta formulada por Althusser en el inicio de ese apartado como su respuesta son ambas elocuentes:

15 Althusser, Louis. *Sobre la reproducción*. Madrid, Akal, 2015, p. 132.

16 *Id.*, énfasis nuestro.

¿Cómo es que la burguesía francesa ha tenido que resignarse a reconocer y a no poder reducir a organizaciones que la burguesía de otros países, en otras circunstancias, ha podido bien “organizar” ella misma, poniéndose a su cabeza, bien prohibir, bien pura y simplemente digerir y someter a sí? *Debido a la historia de la lucha de clases francesa.*¹⁷

Intentando entonces explicar los motivos por los cuales los AIE político y sindical en Francia han asumido características diferentes a las de otros países capitalistas avanzados como Estados Unidos, Inglaterra o Alemania, Althusser los busca en la historia francesa. Y hace una referencia sumamente interesante sobre la singularidad de ese país. Habla de la Revolución francesa iniciada en 1789 como de una “revolución sucia”. Pues la irrupción de las masas populares en la escena política provocó un escozor al que la burguesía francesa se debió enfrentar de alguna manera. En palabras de Althusser: “Napoleón I, Napoleón III, De Gaulle son el ‘precio’ que la burguesía francesa ha tenido y todavía tiene que pagar por la historia de sus propias luchas de clase en las cuales ha tenido que resignarse a la irrupción en sus calles del pueblo bajo, y luego el proletariado”¹⁸.

En resumidas cuentas, si “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” podía causar el efecto claustrofóbico al cual hicimos mención más arriba, este breve apartado clausura una interpretación del pensamiento de Althusser en esa clave. La historia y la lucha de clases asumen un papel protagónico a la hora de explicar los AIE en una determinada formación económico-social.

Ahora bien, no hace falta hurgar demasiado para encontrar el alcance limitado que tiene en Althusser la indagación sobre los AIE en su relación con la política y la historia. En efecto, la desafortunada aparición del peronismo homologado al franquismo español y el fascismo italiano da cuenta de una insuficiencia analítica que no observamos en la explicación sobre el caso francés. Utilizando la distinción que realiza el propio Althusser en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, podemos decir que su mirada teórica sobre los AIE político y sindical se estanca en una etapa *descriptiva*. Es decir, no asume la forma de una teoría general sobre dicha materia.

En contrapartida, nos interesa recuperar el aporte al respecto realizado por el pensador marxista boliviano René Zavaleta. En particular, quisiéramos retomar su concepto de *ecuación social* como una forma de inteligir la articulación entre Estado y Sociedad civil en las formaciones económico-sociales capitalistas. Pues a través de esa categoría intenta dilucidar los modos en que se produce la dominación política en cada caso particular, aunque sin perder de vista las coordenadas generales de la teoría marxista del Estado (sus “piedras angulares”, en términos de Althusser). El concepto de *ecuación social* es definido por Zavaleta de la siguiente manera:

La manera abigarrada que tienen las cosas al entrelazarse propone por sí misma el concepto de ecuación social o sistema político, que es una de las acepciones que daba Gramsci al bloque histórico: *el grado en que la sociedad existe hacia el Estado y lo inverso, pero también las formas de su separación o extrañamiento*. El análisis mismo del

17 *Ibid.*, p. 135; énfasis nuestro.

18 *Ibid.*, p. 137.

Estado como aparato y como ultimidad clasista sugiere la forma de su relación con la sociedad civil. Por razones propias de cada caso, hay ecuaciones en las que la sociedad es más robusta y activa que el Estado, ecuaciones donde el Estado parece preexistir y predominar sobre la sociedad, al menos durante períodos determinados y sistemas donde hay una relación de conformidad o ajuste. Esa relación supone un movimiento y por eso es tan absurdo hacer clasificaciones finales sobre ello. La cualidad estatal, no estatal o intermedia de una instancia depende de su momento.¹⁹

El comienzo de la cita, en el que el autor habla de “la manera abigarrada que tienen las cosas”, remite desde ya a una problemática que tiene lugar de forma específica en Bolivia: el *abigarramiento social*. Es decir, el dilema de la existencia de varios modos de producción conviviendo de manera aislada en una misma formación económico-social. Y como consecuencia de ello, la constitución de un *Estado aparente*. Así, el concepto de *ecuación social* surge con el propósito de explicar un conjunto de interrogantes que emergen como producto de una formación histórica.

Sin embargo, Zavaleta hace el ejercicio de pensar de manera general un problema que se sitúa de forma particular al nivel de cada formación económico-social. Por lo tanto, el concepto de *ecuación social* se constituye como un aporte teórico con vocación universal. Así, la radical singularidad del caso boliviano le permite generar una reflexión de mayor alcance que la de Althusser.

Pero una potencia similar reside en el concepto zavaletiano de *momento constitutivo*. La idea althusseriana del “Terror” como fantasma propio de la formación capitalista francesa que condiciona la conformación de los AIE político y sindical se inscribe perfectamente en aquella categoría acuñada por el pensador boliviano. Entendemos por *momento constitutivo*, junto con Zavaleta, lo siguiente:

(...) ciertos acontecimientos profundos, ciertos procesos indefectibles, incluso ciertas instancias de psicología común que fundan el modo de ser de una sociedad por un largo período. La interpelación en la hora de la disponibilidad general, que es la del momento constitutivo, está destinada a sobrevivir como una suerte de inconsciente o fondo de esa sociedad.²⁰

De ese modo, creemos que si bien los elementos desplegados en *Sobre la reproducción* tienen un enorme valor para ampliar y complejizar aquellos aspectos que habían sido abordados de manera insuficiente en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, queda pendiente allí un tratamiento teórico que supere la fase descriptiva. Por el contrario, consideramos que los aportes teóricos de René Zavaleta resultan un valioso avance para abordar los AIE sin perder de vista los modos en que los mismos están atravesados históricamente por el desarrollo de la lucha de clases.

Por otro lado, también nos interesa plantear en este apartado un elemento de afinidad entre Althusser y Zavaleta a partir de un texto del autor boliviano dedicado especialmente a dialogar con “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. Nos referimos al artículo titulado

19 Zavaleta, René. “El Estado en América Latina”. *El Estado en América Latina*. La Paz, Los amigos del libro, 1990, p. 177; énfasis nuestro.

20 Zavaleta, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz, Plural, 2008, p. 37.

“Las formaciones aparentes en Marx”, publicado originalmente por Zavaleta en el año 1978. Antes de entrar en el análisis, nos parece importante realizar una aclaración al respecto: como decíamos arriba, el pensador boliviano nunca pudo leer *Sobre la reproducción*. De forma tal que sus apreciaciones acerca de Althusser, los AIE y el concepto de *ideología* quedaron limitadas al texto incluido en el libro *La filosofía como arma de la revolución*.

De cualquier manera, quisiéramos centrarnos aquí en un concepto que no está presente en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, pero que ocupa un lugar central tanto en *Sobre la reproducción* como en la *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Hablamos de la categoría de *Ideología de Estado*, que asume cierta especificidad en la medida en que, según nuestro punto de vista, establece un vínculo muy trascendente entre *Estado e ideología* en Althusser. A continuación intentaremos explicar por qué, pero no resulta en absoluto casual que la definición acerca de la categoría de *Ideología de Estado* sea llevada a cabo por Althusser en el octavo capítulo de *Sobre la reproducción*.

Sostuvimos ya más arriba que el capítulo VII del libro estuvo destinado a realizar sus “Breves observaciones sobre los AIE político y sindical de la formación social capitalista francesa”. Es decir que allí se habían desplegado un cúmulo de argumentos para dar cuenta de la historicidad de los AIE, para romper con la hipótesis claustrofóbica anteriormente existente acerca de ellos, en especial para el caso de los AIE donde se concentran aquellas luchas de las clases dominadas inscriptas en las *formas legales*: el político y el sindical.

Pues bien, el capítulo VIII se va a titular “Los aparatos ideológicos de Estado político y sindical”. De esa manera, Althusser le va a dar continuidad a la reflexión desarrollada en el capítulo anterior y se detendrá a explicar las contradicciones que surgen de la participación popular en los AIE, recorriendo nuevamente el ejemplo histórico francés. Las ideas según las cuales el Aparato represivo del Estado debe ser desarmado-desmantelado, o bien, de que una intervención revolucionaria en el Derecho implica que éste debe ser “eludido a la vez que respetado”, dan cuenta de las tensiones que implica la relación de las clases dominadas con el Estado²¹. Asimismo, en una reflexión que nos recuerda a la “escala” de las crisis presentada por Guillermo O’Donnell en su clásico libro *El Estado burocrático-autoritario*²², en este octavo capítulo de *Sobre la reproducción* Althusser también explica la relación entre los AIE, la lucha económica y la lucha política en función del “estado de alerta” que los distintos tipos de irrupción plebeya provocan en las clases dominantes²³. En ese sentido, no resulta accesorio que justo aquí evoquemos a la figura de O’Donnell. Porque en su “escala” de tipos de crisis la más aguda es la crisis de la dominación social, o bien, la *crisis de hegemonía*. Recordemos que para Gramsci una *crisis de hegemonía* (también conceptualizada como *crisis orgánica*) no era otra cosa que una crisis “del Estado en su conjunto”²⁴. Es decir, aquella crisis donde se ponen en cuestión el conjunto de las relaciones sociales existentes.

Con esos elementos, volvamos nuevamente a Althusser en el octavo capítulo de *Sobre la reproducción*. Porque después de desarrollar los aspectos contradictorios del Estado a través de la experiencia histórica mediante el caso francés, el final del capítulo busca impedir

21 *Op. cit.*, pp. 148-150.

22 O’Donnell, Guillermo. *El Estado burocrático-autoritario*. Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 45-57.

23 *Op. cit.*, p. 161.

24 Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 63.

una lectura demasiado lábil de las tensiones producidas en los AIE político y sindical en los que participan las clases dominantes. Es decir, busca impugnar la posibilidad de pensar de forma dispersa la existencia de los AIE. Pues aquello que los caracteriza como tales, según Althusser, y que define a la dimensión estatal, es precisamente su momento de *unidad*. Entonces, si bien Althusser se dedica, especialmente en el capítulo VII, pero también en buena parte del VIII, a demostrar la existencia de una pluralidad de AIE y su condición material relativamente independiente junto con el significado de ello en términos de lucha política; como cierre del capítulo VIII, en contrapartida, colocará un énfasis especial sobre el carácter unitario de lo estatal. En ese sentido, Althusser termina el octavo capítulo con la siguiente pregunta: “¿Qué es la ideología de Estado?”. Porque, justamente, ese concepto es el que le permite explicar la *unidad estatal*. Aun cuando la promesa del autor es desarrollar el significado de tal categoría en un futuro segundo volumen (que nunca llegaría a escribir), arriba a la siguiente conclusión:

¿Qué es la ideología de Estado? De ello hablaremos más extensamente en nuestro tomo II [aquel que, como decíamos, nunca llegaría a escribir]. Baste por el momento con saber que la Ideología de Estado reagrupa un cierto número de temas capitales tomados de diferentes “regiones” de la ideología (religiosa, jurídica, moral, política, etc.) en un sistema que *resume* los “valores” esenciales de los que la dominación de la clase que detenta el poder de Estado tiene necesidad para “hacer marchar” a los explotados y los agentes de la explotación y de la represión, lo mismo que a los agentes de la ideologización; por tanto, para asegurar la reproducción de las relaciones de producción.²⁵

Finalmente, en lo que se refiere al Estado burgués, Althusser definirá la *ideología de Estado* a partir de las siguientes cuestiones, que considera esenciales en la dominación capitalista: el nacionalismo, el liberalismo, el economismo y el humanismo²⁶. Esta última afirmación, según nuestro punto de vista, deja abierto un interrogante en la línea de lo planteado más arriba en este apartado, acerca de la historicidad (o no) de las cuestiones esenciales que estructuran la *ideología de Estado*. Pero aquí, al menos por ahora, nos interesa retener dicho concepto, así como también la dimensión unitaria del Estado que el mismo plantea, especialmente en un nivel más elevado en el grado de abstracción.

En una línea de afinidad con estas reflexiones de Althusser podemos encontrar los aportes de Zavaleta en su texto ya mencionado aquí más arriba: “Las formaciones aparentes en Marx”. Ciertamente, una buena parte de ese texto está dedicada a debatir con las concepciones más ortodoxas en el seno del marxismo en torno del modo en que se relacionan la estructura y la superestructura (en particular, en Kautsky y Stalin). De esa manera, el cuestionamiento principal de Zavaleta se concentra en rechazar la idea de una superestructura “correspondiente” de manera redonda y coherente con la estructura²⁷. Pero, al mismo tiempo, el pensador boliviano coloca un foco especial de atención sobre la principal diferencia que existe entre la estructura y la superestructura. Según su perspectiva, mientras la primera se caracteriza por su diversidad interna, es decir, por la convivencia de elementos heterogéneos

25 *Op. cit.*, 176; énfasis del original.

26 *Ibid.*, 177.

27 Zavaleta, René. “Las formaciones aparentes en Marx”. *Clases sociales y conocimiento*. La Paz, Los amigos del libro, 1988, p. 227.

en la formación económico-social; la segunda más bien tiende a su unificación. Afirma el autor: “La voluntad esencial de todo Estado, en efecto, es la unidad; el Estado es el símbolo de la unidad o la unidad de lo que no está unido en sus otros planos”²⁸.

Ahora bien, más allá de la relación estructura-superestructura, Zavaleta acuña dos conceptos que creemos pueden ser muy valiosos para pensar en la misma senda de la categoría althusseriana de *ideología de Estado*. En un pasaje de “Las formaciones aparentes en Marx”, el marxista boliviano distingue entre dos conceptos: *ideología necesaria* e *ideología excedente*. Con el primer concepto se refiere a “aquellos supuestos que se ponen en la masa y que son imprescindibles para la reproducción de la base productiva”. Mientras que el segundo constituiría más bien una especie de “envoltorio” del primero. La ideología excedente sería entonces importante para poner en movimiento a la ideología necesaria, “aunque no se refiera a la reproducción misma de la base económica”²⁹. Creemos que este planteo coincide en términos conceptuales con la categoría de *ideología de Estado* como definición de los núcleos esenciales (o de la ideología en sentido fuerte) en la constitución de la dominación capitalista.

Sin embargo, tal como adelantáramos más arriba, existe una diferencia entre Althusser y Zavaleta en este punto. Tiene que ver, otra vez, con el grado de abstracción a la hora de definir el contenido de la *ideología de Estado* (o de la *ideología necesaria*). Como ya vimos, el autor de *Sobre la reproducción* otorga un contenido *concreto* a esa ideología, mientras que toda la reflexión de Zavaleta en “Las formaciones aparentes en Marx” se dedica precisamente a dilucidar los modos en que se estructura una *ideología nacional*. Sucede que la pregunta que funciona como puntapié inicial en el texto del pensador boliviano es aquella por las características que asume la ideología dominante en cada espacio nacional. De allí la relación que establece Zavaleta entre los conceptos de *ideología necesaria* y *momento constitutivo*: “En el momento de catástrofe del acto constitutivo, la nueva clase universal implanta sus valores”³⁰. Pues en Zavaleta todo se deriva de la premisa general de la distinción entre *modelo de regularidad* y *modelos políticos de presunción*³¹. Una distinción que Althusser, al abordar la especificidad del caso francés, de algún modo también está tomando en consideración, aunque de forma no sistemática.

No obstante ello, y más allá de las diferentes importantes que pueden encontrarse entre los dos autores, creemos que resulta un aspecto destacable la conceptualización que cada uno de ellos realiza para pensar de distintas maneras un problema común: el de las bases ideológicas de la *unidad* estatal.

IV. Althusser y Cueva *contra* Gramsci

A fines de los años setenta en la Europa Latina se desató un debate teórico-político que fue conocido como la “crisis del marxismo”, del cual sin dudas Althusser fue uno de sus principales animadores. Según su punto de vista, esa crisis constituyó un modo de tramitar

28 *Ibid.*, 233.

29 *Ibid.*, 241.

30 *Id.*

31 *Ibid.*, 231.

tanto el momento que atravesaba por esos años el movimiento comunista internacional, así como también la exigencia de democracia que surgía en las masas populares europeas, especialmente de forma posterior a la invasión de las tropas soviéticas en Checoslovaquia en 1968. Un mojón de esa tramitación político-ideológica de la crisis fue para Althusser el abandono por parte del PCF en su XXII Congreso de la categoría marxista de “dictadura del proletariado”, tal como se puede leer con mucha claridad en *Las vacas negras* y en *Lo que no puede durar en el partido comunista*. Pero ese proceso político-ideológico no estuvo acotado a Francia, sino que se puede extender al proyecto eurocomunista en el que se embarcaron para ese entonces los partidos comunistas en diversos países de la Europa Latina (Francia, Italia y España fundamentalmente). Es decir que se trata de una coyuntura específica en la cual los partidos comunistas europeos se encuentran revisando su estrategia política para enfrentar la crisis.

Del otro lado del Atlántico, en la segunda mitad de los años ochenta las izquierdas de Sudamérica también se enfrentaron a un momento de crisis. Pero en este caso como consecuencia de una dura derrota política. Luego del avance de los movimientos populares en los años sesenta y setenta (bajo el impulso brindado por la Revolución cubana), la implantación de dictaduras cívico-militares en la segunda mitad de los años setenta especialmente en el Cono Sur dejaría un panorama desolador en la década del ochenta. Las teorías de la “transición a la democracia” barrieron con el predominio de la teoría marxista en los dos decenios anteriores, para imponer un estudio de las sociedades latinoamericanas signado por una problemática liberal. De alguna manera, ese fue el modo de tramitar ideológicamente el disciplinamiento impuesto por las dictaduras y el nacimiento de las democracias “restringidas” de los años ochenta. Y en ese contexto de expansión de los abordajes liberales de la democracia, la figura de Gramsci ocupó un papel protagónico. Porque sus aportes teóricos fueron el objeto de una reconfiguración del pensamiento crítico, adaptado ya a las nuevas condiciones políticas en el Cono Sur. Sin embargo, esa transformación teórica no fue unánime, ya que existieron algunas voces críticas que se alzaron frente a la primacía de una lectura liberal de la democracia realizada por medio de Gramsci. Una de ellas, quizás de las más destacadas, fue la del sociólogo ecuatoriano Agustín Cueva.

En ese sentido, aquí nos interesa hacer un muy breve repaso por la confluencia que se puede trazar entre, por un lado, la crítica de Althusser a Gramsci en el contexto de la “crisis del marxismo” y del avance del proyecto eurocomunista, y por el otro, los cuestionamientos que realiza Cueva al autor de los *Cuadernos de la cárcel* en el marco de la derrota de los proyectos populares en el Cono Sur de América Latina y del surgimiento de democracias “restringidas” en los años ochenta.

En la segunda parte de su *¿Qué hacer?*, Althusser comienza su razonamiento concentrándose en la crítica al “historicismo absoluto” de Gramsci (recordemos que, como fue desarrollado aquí más arriba, la primera estaba destinada a reflexionar sobre el *¿Qué hacer?* de Lenin). Ese flanco de la crítica a Gramsci no es nuevo en la obra del filósofo francés. Tanto es así que una década atrás ya podíamos encontrarlo en *Para leer El capital* (más precisamente en el artículo titulado “El marxismo no es un historicismo”³²). Pero

32 Althusser, Louis. “El marxismo no es un historicismo”. Louis Althusser y Etienne Balibar. *Para leer El capital*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, pp. 130-156.

aquello que nos interesa más bien visitar aquí son los cuestionamientos que Althusser despliega acerca de la teoría política existente en los *Cuadernos de la cárcel*. En ese sentido, en su *¿Qué hacer?* hay varios señalamientos en esa dirección.

El primero de ellos, que seguramente sea el más destacado, es aquel según el cual, para Althusser, el materialismo histórico en Gramsci tiende a ser “borrado”, en la medida en que el comunista italiano no contaría en su haber con una teoría acerca de la “infraestructura”. Precisamente, para Althusser la razón por la cual Gramsci es considerado el primero teórico de las “superestructuras” es porque “la infraestructura es arrojada detrás de los bastidores”. En palabras de Althusser:

La superestructura lleva entonces, con Gramsci, una existencia fantasmal: así son las cosas, *hay* Estado, *hay* derecho, *hay* ideologías. Nada se sabe, o casi, de por qué *hay* superestructura. Todo lo que podemos hacer con esta superestructura es describirla y analizar su funcionamiento, en el mismo nivel en el que se manifiesta, como si la misma no estuviera dirigida por los lazos ocultos que la vinculan con la infraestructura.³³

La crítica de Althusser a Gramsci en este sentido es radical, ya que se pregunta hasta qué punto la teoría del comunista italiano puede ser asociada a la de Marx. Porque, según Althusser, el abandono de categorías cruciales como *modo de producción*, *infraestructura* y *reproducción* marca un corte tan abrupto con la teoría marxista que lleva a pensar que Gramsci ha construido su propia teoría, muy lejos de la de Marx. El problema reside, para el filósofo francés, en que Gramsci reduciría todo a la política, dejando una “inmensa zona blanca”, impidiendo la explicación acerca de su relación con aquella. Se pregunta Althusser: “¿Es posible tomar por un sólo instante en serio una estrategia para el movimiento obrero que haga alegremente abstracción de lo que es ‘determinante en última instancia’? Esto es amateurismo, y acaso aventurerismo”³⁴.

Al mismo tiempo, Althusser cuestiona la utilización del concepto gramsciano de *hegemonía*. Pues considera que este último promueve el abandono de la crucial categoría de *ideología*. Lo central de esta, asociada a su fórmula de los Aparatos Ideológicos del Estado, es que permite captar la materialidad de la ideología. Mientras que el concepto de *hegemonía* tendría el impedimento de comprender esa dimensión. De ese modo, en Gramsci la *ideología* quedaría prácticamente homologada al concepto de *cultura*.

Asimismo, Althusser se muestra visiblemente incomodado por la escisión que se produce en Gramsci entre estado y sociedad civil. El autor de “Ideología y aparatos ideológico del Estado” considera que Gramsci en sus *Cuadernos* provoca una reducción del Estado a la sociedad civil, de manera tal que la cuestión del Estado resulta no ser planteada. Así, según Althusser, el enfoque gramsciano reduce el aspecto de la conquista del Estado a la conquista de la sociedad civil, en la medida en que la hegemonía es identificada con la sociedad civil³⁵.

33 *Op. cit.*, p. 56; énfasis del original.

34 *Ibid.*, p. 111.

35 *Ibid.*, p. 119.

Bajo la perspectiva de lo señalado hasta aquí acerca de Althusser nos interesa aproximarnos ahora a las lecturas de Cueva sobre Gramsci en la segunda mitad de los años ochenta. En especial, en su artículo titulado “El concepto de ‘hegemonía’ y América Latina”³⁶.

Según la perspectiva de Cueva, Gramsci tenía una clara inspiración leninista, y no brindaba mayores novedades a la tradición marxista en comparación con las contribuciones ya efectuadas por Marx, Engels y el propio Lenin. Para explicar su mirada sobre este aspecto, vale citar *in extenso* sus palabras en el artículo ya mencionado en el párrafo anterior:

¿En qué consiste ese aporte gramsciano que tanto revuelo ha causado en la ciencia política marxista? Al parecer se trata, en lo esencial, de que Gramsci habría demostrado, en contra de toda una tradición, que la clase dominante se impone como tal no sólo a través de la coerción, o sea de la violencia física, sino también mediante la “hegemonía” (...)

Lo cual es desde luego cierto, pero no constituye propiamente una novedad dentro del pensamiento marxista-leninista. *La ideología alemana*, de Marx y Engels, está enteramente dedicada a demostrar que las ideas dominantes en una sociedad son precisamente las de la clase materialmente dominante (...)

Y en cuanto a Lenin, casi huelga aclarar que para él todo proceso de dominación social comprende un importante momento de dominación *cultural* (...)

¿En dónde reside entonces la novedad real del pensamiento gramsciano? Tal vez no tanto en sus escritos cuanto en una lectura muy particular de ellos, que tiende a separar el momento ideológico-cultural de la dominación de clase de esa dominación misma.³⁷

Sucede que Cueva observa con gran preocupación la difusión de una versión *culturalista* del arsenal teórico gramsciano en América Latina. Una lectura que agudiza uno de los elementos más deficientes, según su punto de vista, en el corpus de la obra de Gramsci, cual es el manejo insuficiente de la economía política. De esa forma, para Cueva el gramscismo habría perdido de vista las condiciones estructurales de constitución y desarrollo de la hegemonía burguesa. Es decir, sus bases materiales. Y con ello, sus reflexiones se habrían visto afectadas por un elevado grado de indeterminación, que convertía a la autonomía relativa propia de las esferas política, ideológica y cultural, en autonomía absoluta. Produciendo así, bajo el pretexto de reparar los límites del reduccionismo y el mecanicismo, una problemática disociación entre hegemonía y dominio de clase³⁸.

A su vez, en distintos artículos de los años ochenta Cueva se encargó de desarrollar una crítica persistente hacia el modo en que era concebida mayoritariamente por ese entonces el concepto de *democracia* (ello lo podemos encontrar fundamentalmente en su libro *Las democracias restringidas de América Latina*). Precisamente por esa razón, el gesto de Cueva por esos años fue el de señalar con insistencia la relación que existe entre las posibilidades de desarrollo democrático y las condiciones materiales en que ese desarrollo se produce³⁹. Y su propósito no fue el de erigir una mirada “determinista” o “economicista” para entender la

36 Cueva, Agustín. “El concepto de ‘hegemonía’ y América Latina”. *Ideología y sociedad en América Latina*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1988.

37 *Ibid.*, pp. 30-31; énfasis del original.

38 *Id.*

39 *Ibid.*, p. 43.

democracia, sino el de impugnar la disociación entre el análisis del régimen político y las condiciones materiales en que este se desenvuelve.

De ese modo, como cierre de este apartado nos interesa remarcar cómo las preocupaciones de Althusser y Cueva en materia ideológica se ubicaron en un mismo lugar. Ambos autores detectaron en los debates marxistas en los que producen sus intervenciones una influencia creciente del politicismo y el societalismo culturalista. Y a su vez, en ambos casos la figura de Gramsci fue apuntada como articuladora de ese retroceso ideológico.

Así, el punto clave en Althusser y Cueva es que los dos observan cómo las crisis que atraviesan las izquierdas en sus respectivas regiones son tramitadas por medio de un gesto común: el abandono de la teoría marxista. Por eso, sendos autores remarcan con fuerza la importancia de persistir en el empleo de las categorías fundamentales de *El capital* y su crítica de la economía política. Si bien “los usos de Gramsci” (para recordar el título del célebre libro de Portantiero) es un tema que aún guarda notable actualidad, en la medida en que los conceptos del marxista sardo se han difundido de forma notoria en el lenguaje político, lo cierto es que tanto Althusser como Cueva lograron detectar con sabiduría y premonición el modo en que, en sus respectivos contextos de producción, la obra de Gramsci cumplía un rol destacado en la reconfiguración ideológica regresiva de las izquierdas a nivel global. Por tal motivo, consideramos valiosa su confluencia argumental, ya que creemos que nos permite seguir indagando qué aspectos de esa regresión ideológica aún persisten en el debate marxista contemporáneo.

V. A modo de conclusión

Tal como lo señala en *Sobre la reproducción*, lo propio de la ideología para Althusser, mediante su condición interpelatoria, es imponer las evidencias como verdades que no podemos dejar de reconocer⁴⁰. A partir de ello, la labor teórica del filósofo comunista francés ha estado definida por un ejercicio incensante de la *lucha ideológica*, entendiendo por ello el combate contra todas aquellas verdades presentadas ante los sujetos como evidencias, ya que, en definitiva, esa es la *fuerza* con la que se impone la *ideología dominante*.

En ese sentido, aquello sobre lo que nos interesaba dar cuenta en las páginas de este trabajo es la posibilidad de pensar el desarrollo de esos combates ideológicos a partir de los aportes realizados contemporáneamente *desde* América Latina, y en particular, a través de la pluma de algunos destacados autores latinoamericanos. Ese interés residía en dos razones.

En primer lugar, porque las contribuciones de los autores de nuestra región que se enlazaron con las de Althusser nos permiten poner en valor a la teoría marxista producida *desde* América Latina. Pero no con el objeto de mostrar una especificidad latinoamericana de la cual debiéramos sentir orgullo, sino más bien para calibrar la potencia de las producciones intelectuales llevadas a cabo en estas latitudes. Porque creemos que las mismas, tal como se puede notar en los textos de Aricó, Zavaleta y Cueva repasados más arriba, tienen la capacidad de medirse sin complejo de inferioridad con los desarrollos conceptuales más refinados que fueron acuñados en los países capitalistas avanzados (de los que Althusser es un

40 *Op. cit.*, p. 228.

notable ejemplo). Y porque a su vez pensamos que, en cualquier caso, si existieran diferencias o matices como consecuencia de cierta especificidad nacional o regional, ello no expresaría una muestra de “atraso” intelectual o de una traba en un posible (y exclusivo) acceso a una universalidad, sino más bien el modo mismo de producir teoría, es decir, a partir del caso concreto (de lo cual la centralidad del concepto de *formación económico-social* que Aricó recupera de Lenin, planteada más arriba, no es más que una fiel demostración).

En segundo lugar, porque las principales corrientes ideológicas con las cuales debatí Althusser en los textos escogidos son compartidas por los intelectuales latinoamericanos en los que aquí optamos por focalizarnos (Aricó, Zavaleta y Cueva). Nos referimos a las tendencias ideológicas politicistas, espontaneístas y del reformismo economicista. Y más aún, creemos fructífera la recuperación de este aire de familia en el combate ideológico con esas corrientes porque todavía en nuestros días ellas siguen constituyendo los más peligrosos acechos de la ideología dominante a los que se ven sometidos los movimientos populares. Por lo tanto, visitar ese ejercicio de la crítica que Althusser compartió con los autores latinoamericanos seleccionados, sigue teniendo vigencia y productividad política.

En resumidas cuentas, hemos ponderado este diálogo construido entre Althusser y *nuestras* herencias teóricas latinoamericanas, porque consideramos que es un modo de seguir produciendo y pensando la teoría marxista *desde* América Latina. Esperamos que las páginas de este trabajo hayan constituido al menos un pequeño aporte en ese sentido.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis. “El marxismo no es un historicismo”. Louis Althusser y Etienne Balibar. *Para leer El capital*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.
- Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- Althusser, Louis. *Sobre la reproducción*. Madrid, Akal, 2015.
- Althusser, Louis. *¿Qué hacer?* Santiago de Chile, Doble ciencia editorial/Polvora editorial, 2022.
- Aricó, José María. *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. México, El Colegio de México, 2011.
- Cortés, Martín. *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires, Siglo XXI/Ediciones CCC, 2015.
- Cueva, Agustín. “El concepto de ‘hegemonía’ y América Latina”. *Ideología y sociedad en América Latina*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1988.
- Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- Harnecker, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.
- O’Donnell, Guillermo. *El Estado burocrático-autoritario*. Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- Zavaleta, René. “Las formaciones aparentes en Marx”. *Clases sociales y conocimiento*. La Paz, Los amigos del libro, 1988.

-Zavaleta, René. “El Estado en América Latina”. *El Estado en América Latina*. La Paz, Los amigos del libro, 1990.

-Zavaleta, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz, Plural, 2008.