

Condiciones para una estética althusseriana en España: paradigma circulatorio e historia intelectual

VIOLETA GARRIDO Universidad de Granada, España / ORCID 0000-0002-8678-8390 / violetagarrido@ugr.es

Resumen

El presente artículo se propone exponer de manera general las condiciones históricas, políticas y editoriales en las que circularon las obras del filósofo francés Louis Althusser en las postrimerías de la dictadura franquista, prestando especial atención a las lecturas que se hicieron de las mismas desde el campo académico y, fundamentalmente, desde los estudios literarios. Se trata de un asunto insuficientemente abordado hasta el momento y que pasa por alto una de las principales contribuciones a la teoría literaria contemporánea, el estudio de Juan Carlos Rodríguez sobre las primeras literaturas burguesas españolas y europeas. Para ello, utilizaremos algunas de las herramientas brindadas por la sociología de los intelectuales de inspiración bourdieusiana.

Palabras clave: althusserianismo / transición política / Juan Carlos Rodríguez / España / circulación de las ideas

Conditions for an Althusserian aesthetics in Spain: circulatory paradigm and intellectual history

Abstract

This article sets out to provide a general overview of the historical, political and editorial conditions in which the works of the French philosopher Louis Althusser circulated in the aftermath of the Franco dictatorship, paying special attention to the readings that were made of them from the academic field and, fundamentally, from literary studies. This is a subject that has been insufficiently addressed so far and which overlooks one of the main contributions to contemporary literary theory, Juan Carlos Rodríguez's study of early Spanish and European bourgeois literatures. To do so, we will use some of the tools provided by the Bourdieusian-inspired sociology of intellectuals.

Key words: althusserianism / political transition / Juan Carlos Rodríguez / Spain / circulation of ideas

Recibido: 18/4/2022. Aceptado: 30/6/2022

Para citar este artículo: Garrido, V. (2022). Condiciones para una estética althusseriana en España: paradigma circulatorio e historia intelectual. *El taco en la brea*, (16) (junio–noviembre). Santa Fe, Argentina: UNL. e0076 DOI: 10.14409/el.taco.8.16.e0076



Algunas consideraciones introductorias¹

La hipótesis fundamental que guía nuestro trabajo es la siguiente: algunos teóricos de la literatura de la segunda mitad del siglo XX recibieron la influencia decisiva del pensamiento althusseriano en el desarrollo de sus trabajos, pero la circulación de las ideas en las cuales se apoyaron (al menos durante una parte de su carrera académica) siguió una trayectoria desigual que entronca con la jerarquía constitutiva del sistema de intercambios internacionales (Heilbron, 1999). Existe, por tanto, algo que podría denominarse como «teoría literaria postalthusseriana», en el sentido de que la manera que aquellos propusieron de acercarse a los textos literarios y a los productos artísticos en general era deudora de ideas relacionadas con la lectura sintomática, la autonomía relativa de las instancias de una formación social, el funcionamiento de la ideología en los productos culturales y el papel que desempeñan estos en la realidad social, por citar solo algunas. La utilización de ese término (o del de «crítica postalthusseriana», etc.) para definir esquemáticamente la actividad de esos teóricos pertenecientes a generaciones posteriores a la del filósofo no implica que dichos autores se atuvieran exclusivamente a los conceptos desplegados por Althusser o que no los problematizaran críticamente, haciendo evolucionar así su obra hacia otros horizontes. Lo que ello demuestra, en todo caso, es que mostraron intereses que convergían con una serie de cuestiones muy concretas que Althusser había planteado ya con la publicación de sus dos primeros libros en 1965 —las cuales siguieron, por cierto, en las décadas siguientes un camino plagado de autocríticas aún insuficientemente abordado—. Habría que tener en cuenta además que, aunque pudiera describir cierta posición intelectual, la etiqueta de «althusseriano» o «althusseriana» se utilizó sobre todo como una suerte de «arma arrojadiza» en las luchas que configuraron el estado de los campos intelectuales de los distintos países en un momento determinado (especialmente en la década que va desde mediados de los años 60 hasta mediados de los 70), como ha observado Francisco Vázquez García (2009:324), por lo que es posible rastrear su uso desde el punto de vista de la adquisición de capital simbólico y en la medida en que afectó a las posiciones de los agentes en tales campos.

Así pues, conviene examinar la dinámica de importación de los conceptos althusserianos y su utilización en el campo de la teoría literaria a través de un estudio de caso concreto, el de España, cuestión sobre la que aún no hay estudios publicados más allá de la interesante tentativa de carácter general de César de Vicente Hernando (2005). Será necesario estudiar la intersección entre el campo académico y el editorial en un país semiperiférico, condicionado en gran medida primero por el régimen fascista de Franco (1939-1975) y luego por el papel que fue adquiriendo en la división internacional del trabajo con la integración en la Comunidad Europea en el marco de la globalización, lo que algunos economistas llaman la «integración diferenciada» de los países del sur de Europa (Charnock, Purcell y Ribera-Fumaz, 2016). Por razones de espacio, en esta ocasión habremos de centrarnos en el estudio de la primera etapa mencionada, que emplazó al país en una posición muy periférica en el campo internacional de producción cultural, lo cual produjo un cierto retraso en la recepción del corpus althusseriano que sin embargo se vio en cierto modo compensada por la radicalización que experimentó el campo intelectual a partir de los años 60.

El enfoque que se desprende de lo anterior está vinculado con la propuesta realizada por Bourdieu en su artículo «Les conditions sociales de la circulation internationale des idées» (2002): básicamente, que las ideas circulan sin su contexto y eso conduce a reinterpretaciones

conforme a la estructura del campo de recepción. Estas transferencias de un campo nacional a otro se producen a través de una serie de operaciones sociales —selección, marcaje, lectura— que tienen lugar en espacios específicos (libros, revistas, encuentros, conferencias, becas y ayudas, etc.). El uso del concepto abstracto de campo en general, y de campo intelectual en particular, permite asimismo la autonomización metodológica de un espacio de actividad relativamente autónomo, definido relacionamente según principios de oposición, estructurado en posiciones particulares por una distribución desigual del capital específico del campo, y dinámico (ya que «ces positions évoluent en fonction des luttes internes au champ qui imposent une temporalité propre») (Sapiro, 2013:71). Además, la noción de campo permite superar la oposición entre lectura interna y análisis externo sin renunciar a los resultados y exigencias de ambos enfoques (Bourdieu, 1992).

Condiciones previas para la recepción, circulación y apropiación crítica del pensamiento althusseriano en España

El campo editorial español está estrechamente relacionado con otros campos editoriales nacionales del mismo ámbito lingüístico, es decir, en este caso, los de América Latina (Larraz, 2014). Este es un factor importante a tener en cuenta para el tema concreto que nos ocupa, ya que, cuando el golpe de Estado fascista de Franco en 1936 sitúe al país en una posición muy periférica en el campo internacional de la producción cultural debido, entre otras cosas, al exilio masivo de los intelectuales progresistas, serán principalmente los mercados argentino y mexicano (y algunas editoriales españolas establecidas en Francia) los que abastezcan al campo español de novedades —a veces a través de canales clandestinos: contrabando de libros, salas de lectura secretas en algunas librerías, etc.— sobre todo en el caso de los ensayos de carácter políticos. Así, mientras que en los años 60 otros países del entorno contaban con democracias más o menos efectivas y normalizadas con campos académicos dotados de recursos, el régimen autoritario de Franco vivía en una semiautarquía económica muy notable, con un régimen de partido único en el campo político, y con un campo intelectual heterónomo y una censura institucionalizada en el campo cultural, que, aunque había conocido mutaciones a lo largo de los años, sobreviviría hasta el final de la dictadura en 1975 (Cornellà-Detrell, 2021). Este aparato se encargó de controlar la educación, la investigación, los medios de comunicación y la producción artística destruyendo, por un lado, la producción cultural del periodo republicano anterior y, por otro, produciendo positivamente una «nueva» cultura según unos patrones ideológicos muy concretos: los del «nacional-catolicismo» franquista.

En este sentido, el sistema de la censura contribuyó a delimitar, en virtud de imperativos políticos y morales, el espacio de posibles del campo intelectual, y restringió la circulación de ciertos textos y productos culturales por razones ideológicas. El régimen franquista obstaculizó no solo la publicación y la lectura, sino la posibilidad misma de asimilar en el propio campo algunas de las propuestas de la crítica y de la literatura contemporáneas. No obstante, tras el periodo más puramente autárquico de la posguerra, la dictadura intentó, a partir de los años 60, modernizarse con vistas a la incorporación a la Comunidad Económica Europea, tanto en el plano económico —con el llamado «desarrollismo»— como en el cultural —la «apertura cultural» a través de la Ley de Prensa e Imprenta de 1966—. Aquello dio lugar al surgimiento de un importante movimiento de disidencia editorial que convirtió al marxismo en la subcultura dominante de la

oposición, la cual también vivió sus propios debates internos (Rojas Claros, 2017). Como señala Gabriel Albiac, de quien se hablará más adelante, «En el 67 en España no había alternativas; la única oposición al franquismo eran las distintas variantes de los diferentes movimientos comunistas» (2007:64). La oposición, que ocupaba una posición dominada en el campo del poder, se hizo cada vez más dominante en el campo intelectual, promoviendo la modernización de las estructuras académicas, culturales y editoriales del país.

Aunque tras la victoria de los fascistas y durante los años 40 y 50 el marxismo estuvo fuertemente perseguido y solo se permitía escribir sobre él desde posiciones claramente antimarxistas (Ribas, 2002), a partir de la etapa «modernizadora» antedicha el país conoció un importante movimiento de importación de textos marxistas que continuó durante la transición a la democracia —especialmente los relacionados con el «marxismo occidental», muchos de los cuales, como se sabe, prestaban especial atención a las cuestiones estéticas—, incluidos los de la escuela althusseriana. Este fenómeno de crecimiento editorial, que sin embargo no escapó a la represión directa del régimen, tuvo un origen heterogéneo, ya que estuvo vinculado a ciertos círculos académicos, al Partido Comunista de España (PCE), muy poderoso en la época, y a ciertos sectores más progresistas de la Iglesia católica, entre otros (Rojas Claros, 2016). En cualquier caso, España se caracterizaba por ser fundamentalmente un país importador (donde, no obstante, los productos teóricos importados se entremezclaban con los problemas locales) y sus circuitos de importación estaban profundamente afectados por las circunstancias políticas que acabamos de describir, lo cual dio lugar a una llegada tardía y escalonada de los distintos corpus de teoría marxista y de otros movimientos teóricos de vanguardia (Vidal Beneyto, 1981:17). Por esta razón, y por otras que se explicarán más adelante, no puede decirse que el althusserianismo como tal fuera una tendencia claramente dominante en el campo intelectual (ya que competía con otras corrientes), pero sí lo suficiente como para que sus redes organizaran varias conferencias importantes de Althusser en España en 1976 y produjeran en el subcampo de la crítica literaria o cultural expresiones muy originales.

La primera recepción de la obra del filósofo francés en España tuvo lugar en una época de crisis del Estado fascista y del movimiento comunista. Esa crisis estuvo marcada, entre otras cosas, por una reestructuración del campo filosófico español, que a su vez implicó una reestructuración general del campo intelectual, ya que las redes filosóficas influyeron en muchos intermediarios del mundo editorial y de la crítica cultural (Vázquez García, 2009:30). Una de las transformaciones más visiblemente ligadas a la reestructuración del campo intelectual tuvo que ver con el crecimiento exponencial de los estudiantes universitarios en los años 60 y, en consecuencia, con la transformación sociocultural de la universidad como institución (Rojas Claros, 2006:65), sin que pueda llegar a hablarse de una «masificación» de la misma. Se trataba más bien de un acceso de las clases medias urbanas a la universidad. La situación española confirma en todo caso las hipótesis que exponía Bourdieu en *Homo academicus* para el caso francés, ya que los nuevos estudiantes se concentraban también en facultades del polo dominado desde el punto de vista del poder temporal (Ciencias y Filosofía y Letras) y en las nuevas titulaciones emergentes (Ciencias Económicas y Políticas, Psicología y Biología) (Hidalgo Nácher, en prensa).

Eso tuvo al menos dos consecuencias importantes con respecto a la circulación de textos críticos: en primer lugar, el aumento del número de estudiantes produjo un espacio de socialidad paralelo al de las clases formales, con redes de aprendizaje informales propensas a la

radicalización política (círculos de lectura privados, seminarios paralelos en casas particulares, bares o parroquias, etc.). Por otro lado, la urgencia de atender la nueva demanda educativa hizo que muchos estudiantes de humanidades recién licenciados (principalmente en filosofía y literatura) se convirtieran en profesores en condiciones precarias, quienes conformaron junto a sus alumnos un público lector de revistas (*Triunfo*, *Cuadernos para el diálogo*) y editoriales no académicas (Alianza) con ediciones más accesibles. El polo dominante del campo académico en las facultades de humanidades, la estilística tradicional de origen católico representada por Dámaso Alonso (y por otras figuras menores como Alarcos Llorach, Bobes Naves o García Berrio), comenzó a leer el estructuralismo y el formalismo ruso desde la lingüística, consiguiendo integrarlos así en el método oficial e ignorando su especificidad (produciendo lo que algunos han llamado estructuralismo católico o espiritualista). La editorial del polo dominante del campo, Gredos, presentó por ejemplo a autores como Saussure, André Martinet y Louis Hjelmslev, pero ignoró por completo a Lévi-Strauss y al resto de aportaciones posteriores (Hidalgo Náchter, 2021:67-68). Esos movimientos de apropiación funcionaron en realidad como un instrumento de control sobre el acceso a otros paradigmas científico-literarios y a otros campos del conocimiento (Vidal Beneyto, 1981:21).

No obstante, a mitad de los 60 y fundamentalmente a partir de 1968 ciertos círculos intelectuales empezaron a conocer la controversia Barthes-Picard y algunas obras de Lukács, Goldmann y Della Volpe. Fueron llegando entonces los textos traducidos de pensadores y críticos franceses vinculados a las nuevas corrientes, inicialmente en forma de recopilaciones de textos y principalmente por mediación de editoriales argentinas como Siglo XXI, Losada o Amorrortu, por citar algunas de las más conocidas. La circulación de Barthes, Foucault o Todorov no puede separarse de hecho de la publicación de obras de teóricos marxistas clásicos inaccesibles durante décadas debido a la guerra y a la fuerte represión que la siguió.² Los intelectuales progresistas comenzaban de este modo a acceder a los materiales con los que podían fundamentar sus posiciones políticas y estéticas, que privilegiaban la idea de un arte social para el cual la literatura se pensaba como un instrumento de transformación y se valoraba en función de su contenido (Chicharro, 2004:108-109).

La hegemonía del marxismo: críticas y elogios al proyecto althusseriano

El progresivo acceso a autores considerados posestructuralistas (Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida) y a algunos autores de la Escuela de Frankfurt (especialmente Adorno y Benjamin) favoreció, además del abandono de la teoría del reflejo, la aparición en el campo intelectual de una izquierda «neonietzscheana» vinculada a las iniciativas contraculturales de la bohemia madrileña y barcelonesa —la cual constituiría uno de los polos críticos del althusserianismo (Vázquez García, 2009:85)—. Uno de los primeros críticos con el filósofo francés pertenecerá sin embargo a la esfera del Partido Comunista. Jorge Semprún criticó la posición mostrada por Althusser en su artículo «Marxisme et humanisme» (1965) por negar la posibilidad de un encuentro entre el humanismo socialista y el humanismo liberal o cristiano, punto clave en la estrategia de reconciliación nacional del PCE desde 1956 (De Vicente Hernando, 2005:141-142). Semprún se sumergió también en el debate sobre el estalinismo que agitaba al PCF: postuló que el estalinismo era una desviación del leninismo, y que superarlo no significaba «enfermer le marxisme dans une forteresse abstraite et anhistorique» —la práctica teórica de Althusser—, sino aceptar el humanismo como «caballo de batalla» (Semprún, 1968: 42).³

El filósofo José Luis López Aranguren, líder de uno de los núcleos de base religiosa de la «red filosófica alternativa» que acabaría alcanzando la hegemonía en el campo con la llegada de la democracia (Vázquez García, 2009:158-160), criticó igualmente el antihumanismo althusseriano por su cientificismo en *El marxismo como moral* (1968). Esta obra, concebida como un diálogo entre cristianos y marxistas en el contexto del antifranquismo, reconocía, sin embargo, la necesidad de un análisis estructural —para el que proponía una «ética estructural» desarrollada en otros trabajos del autor (López Aranguren, 1968:69)—. En España, el problema de la ética superó los límites del debate filosófico para convertirse en una forma de unidad entre distintos sectores de la sociedad contra el franquismo (De Vicente Hernando, 2005:142). El debate entre cristianos y marxistas era importante desde principios de los años 60, cuando algunos sectores del catolicismo comenzaron a radicalizarse, y contó también con la presencia de Althusser.⁴ La crítica de Aranguren, que data del año 68, pone de manifiesto que las ideas del filósofo francés ya habían llegado a España. La mayor parte de la obra de Althusser fue traducida inmediatamente al español por su principal traductora de la época, Marta Harnecker, una estudiante chilena que entra en contacto con el medio de Althusser en 1964.⁵ Se puede decir que la obra de Althusser tuvo más impacto entre grupos izquierdistas, en un contexto de radicalización y diversificación de la izquierda estudiantil en torno a 1968.

Esta izquierda se presentaba como alternativa al burocratismo que encarnaba el Partido Comunista (Vázquez García, 2009:272 y 326). Los sectores opositores del campo filosófico se dividieron en una izquierda alternativa que ya hemos llamado *neonietzscheana* o «culturalista» —representada por Fernando Savater, Eugenio Trías y otros— y una izquierda marxista —representada en el campo editorial por la editorial Equipo Comunicación y por Manuel Sacristán en el campo académico, entre otros—. Esta división, que se hizo explícita en los diferentes órganos de expresión de cada grupo, estaba vinculada a una lucha entre las dos capitales culturales del momento: Madrid y Barcelona, aunque en las dos ciudades y en otras había miembros de ambos grupos (Hidalgo Náchter, en prensa). Althusser fue leído (y criticado) por esos dos flancos. Eugenio Trías, por ejemplo, se hizo eco de la idea del «proceso sin sujeto» y de la autonomía relativa en sus primeras publicaciones. En *La filosofía y su sombra*, el filósofo abordaba el problema epistemológico y suscribía la tesis antihumanista: «A la pregunta: “¿Quién actúa?”, no respondemos ya, al modo humanista: es el hombre el que actúa; respondemos de muy otro modo: la clase social, el grupo, el sistema es quien actúa» (Trías, 2019:218). La filiación con el proyecto althusseriano, que no obstante se fue debilitando con el tiempo, era evidente: en *Teoría de las ideologías* (1970), Trías (1987:48) identificaba una multiplicidad de unidades infraestructurales que operaban en última instancia en el terreno de la cultura, si bien consideraba que la noción de autonomía relativa no conseguía sustraerse del todo a la tónica clásica de la construcción.⁶

La izquierda más ortodoxa vinculada al PCE también difundió la obra de Althusser, primero a través de la editorial Ciencia Nueva (1965-1970), de gran acogida entre el público progresista, y después exponiendo críticamente sus tesis fundamentales en Equipo Comunicación (1970-1979), que nació del mismo núcleo que Ciencia Nueva para continuar la labor editorial ante las dificultades de la censura. Algunas de las obras de Equipo Comunicación⁷ criticaban el estructuralismo althusseriano al considerar que prescindía del sujeto revolucionario, del individuo que hace la historia, y que se equivocaba en el tratamiento de la dialéctica (Bozal, 2012:288-289). Cabe destacar que las críticas del Equipo Comunicación se anticiparon a las que seis años más tarde

haría Thompson en *The Poverty of Theory*, pues ya caracterizaban las ideas de Althusser como «un pensamiento estalinista vuelto del revés» (AA. VV., 1971:83). El proyecto de Equipo Comunicación se proponía introducir el estructuralismo y la semiótica integrándolas con la crítica marxista (es decir, hacer confluír «vanguardia política y vanguardia lingüística o científica».⁸

En el campo académico, aunque por aquellos años se produjeron múltiples estudios de enorme interés alrededor de Althusser (cf. de Vicente Hernando, 2005), sobresalía la figura de Gabriel Albiac, militante del PCE hasta 1976, que creó desde Madrid una de las redes centrales del marxismo occidental vinculada al pensamiento althusseriano y que se convirtió en «la voz de Althusser en España» (Fernández Liria *et al.*, 2012:112) entre una generación de jóvenes estudiantes que luego ocuparían posiciones destacables en el campo académico (Moreno Pestaña, 2009:308). Con Althusser comenzó a trabajar en su tesis sobre niveles de textualidad de *El capital*. Algunas de las intervenciones de Albiac⁹ se enmarcaban en el debate en torno a la condición clasista del Estado y a la dictadura del proletariado, sobre lo cual versó la conferencia de 1976 de Althusser en Madrid. En el otro centro de producción teórica, Barcelona, los althusserianos se agrupaban alrededor de la figura de Emilio Lledó, director de la mayoría de tesis de la época sobre el asunto (cf. de Vicente Hernando, 2005). Ya entonces existía entre ellos la conciencia de que esos trabajos demostraban el desarrollo autónomo y productivo del marxismo en el país, cuya máxima expresión sea tal vez lo que se abordará en la siguiente sección. Pero también reconocían que la recepción de ese pensamiento se hallaba desconectada del movimiento obrero. Manuel Sacristán y su entorno representaban el polo antialthusseriano del campo académico local, pues para el primero el marxismo no era una ciencia: solo había una ciencia, la positivo-empírica, y el marxismo debía aspirar a construir sus herramientas de transformación a partir de sus resultados. Los debates más atractivos no radicaban en el sentido de la ruptura epistemológica, sino en la importancia y los efectos de la ciencia como fuerza productiva. Sacristán (2020:175) consideraba que la obra de Althusser era más una interpretación —encuadrada dentro de la *tradición* marxista— que un trabajo de análisis filológico del pensamiento marxiano.¹⁰

Althusser leído (literariamente) en Granada

La crítica literaria althusseriana se desarrolló fundamentalmente fuera de los centros del campo gracias al grupo de Juan Carlos Rodríguez, profesor de la Universidad de Granada y miembro del PCE. Aunque el núcleo de Rodríguez mantuvo relaciones con algunos de los grupos mencionados, incluso con los más reticentes a las ideas althusserianas, este se distingue sobre todo por su constancia en el tiempo: mientras que muchos de los otros grupos del subcampo crítico sucumbieron o se modificaron radicalmente una vez superado el periodo de la transición a la democracia —como demuestra la investigación de Vázquez García (2009) para el caso del campo filosófico—, los postulados de Rodríguez (y su activismo) persistieron inclusive en los 90 cuando el marxismo estaba más que deslegitimado en el campo académico. Por ello Hernández García (2017) analiza en profundidad algunas de las estrategias de exclusión (o relegación a los márgenes) de Rodríguez en el campo, lo que denomina «la dialéctica presencia/ausencia de JCR en el interior de la historiografía crítico-literaria», desde las cuales sin embargo se reconocía el talento de su trabajo. Pese a todo, su éxito entre el estudiantado local fue patente (García, Olalla y Soria, 2015) y siempre mantuvo un número considerable de colaboradores, con los que llegó a crear, en aquellos difíciles años, una Asociación de Estudios Marxistas en la universidad que

contó con la visita de antiguos althusserianos como Balibar o Badiou (Rodríguez, 2013:206). Rodríguez había entrado en contacto con la filosofía althusseriana en 1968 aproximadamente mientras trabajaba en su tesis doctoral, lo cual lo condujo a reescribirla por completo. Tal fue el interés que Rodríguez se trasladó más tarde a París para trabajar con Althusser algunos años, como Albiac, en el contexto de la disolución del grupo tradicional de la ENS que acompañaba al filósofo (Rodríguez, 2016:123). Se trataba de un caso típico de estudiante universitario brillante que se desplazaba de su posición periférica a una metrópolis científica para ampliar su formación y trabajar con personalidades de renombre, un tipo específico de flujo transnacional entre los existentes (Heilbron, Jeanpierre y Guilhot, 2009).

A pesar de ser una ciudad periférica en un territorio, Andalucía, históricamente subdesarrollado, el ambiente intelectual de Granada en los años 70 se hacía eco de todas las novedades que se traducían y llegó a ser conocido como la «fortaleza althusseriana» en el contexto del Estado español (Enríquez del Árbol, 2006:44). Muy pronto, como atestigua el estudio de Moreno Pestaña (2021) al respecto, el grupo afín a Rodríguez entró en contacto con Althusser para recibir recomendaciones y dar a conocer el trabajo del joven profesor, que alternaba entre el campo propiamente académico y el campo editorial. Como director de la colección «Manifiesto» de la editorial Akal, Rodríguez encargó a Juan Manuel Azpitarte (uno de sus colaboradores) la edición de un volumen titulado *Para una crítica del fetichismo literario* (1975), que contenía uno de los primeros textos de Pierre Macherey traducidos al español (junto a otros de Althusser, Poulantzas, Balibar, Sollers y Guyotat). Su antólogo la define como «la quintaesencia de lo que se podía encontrar en ese momento en el campo de los estudios literarios sobre Althusser». Según Azpitarte, «[“Manifiesto”] era una colección un poco creada con el objeto de difundir y de profundizar en el pensamiento de Althusser, y de adaptarlo sobre todo a la cuestión literaria y al contexto español (...). Era una colección militante, entre comillas».¹¹ Aquello atestiguaba efectivamente la existencia de un grupo de militantes vinculados a la universidad, conocedores de su posición periférica e interesados en indagar en el patrimonio althusseriano, razón por la cual invitaron al filósofo a pronunciar en la ciudad una conferencia que titulará «La transformación de la filosofía» (1976) ante más de 3000 personas —la más exitosa de las que impartiera en el país, acontecimiento que testimoniaba el ambiente de expectación que rodeaba al filósofo.¹²

Dicha conferencia ostentaría un lugar privilegiado en el programa autocrítico emprendido por Althusser en los 70, con el que buscaba profundizar en las dinámicas de explotación del saber científico que llevaba a cabo la filosofía tradicional, de la que el marxismo como práctica filosófica distinta debía diferenciarse. El texto de la conferencia, traducido a toda prisa por Rodríguez y por Azpitarte, se publicó rápidamente en la editorial de la universidad para el público hispanohablante, antes incluso de que pudiera encontrarse en su lengua original. Según observa de Moreno Pestaña (2021:13-14), todo ello indica que Granada no fue en absoluto un ejemplo de «herodianismo», concepto utilizado irónicamente por Claude Grignon y Jean-Claude Passeron que hace referencia a la dependencia complaciente de los intermediarios culturales provinciales respecto a las metrópolis intelectuales.

Dos años antes, en 1974, Rodríguez publicó *Teoría e historia de la producción ideológica (Las primeras literaturas burguesas, 1)* —el título completo anunciaba una serie que nunca llegó a completarse—, un texto en el que polemizaba ya desde el título con *Pour une théorie de la production littéraire* (1966), obra del principal colega de Althusser ocupado por entonces en las cuestiones

específicamente literarias, Pierre Macherey. Aunque el libro del primero trataba de las primeras literaturas burguesas en España y Europa —es decir, de la *producción* de las literaturas burguesas, noción común a ambos autores, que hacía referencia al esfuerzo de elaboración (trabajo) sobre unos materiales previamente existentes—, enfatizaba sobre todo la condición *histórica* del discurso literario (no solo en el sentido foucaultiano de que cada época genera lecturas y discursos diferentes, sino en el sentido de las condiciones ideológicas de posibilidad para el surgimiento de la literatura como tal). Según Rodríguez, Macherey utilizaba el término «producción» para oponerse a la creencia romántica en el genio. Rodríguez, por su parte, lo utilizaba para oponerse al *a priori* kantiano, es decir, para refutar la idea de que existiría siempre una subjetividad previa (el «yo poético»), plena de facultades, que sería capaz de construir el texto literario a partir de ellas (Rodríguez, 2013:193). El autor español quería centrar su estudio en «el proceso ideológico global», es decir, en los otros discursos paralelos —los discursos no literarios— procedentes del mismo nivel ideológico (el burgués, en este caso).

La diferencia que se produce en las formaciones capitalistas entre los discursos literarios y los teóricos radica en la especificidad de los primeros. Pero no a la manera meramente internalista que proponen el formalismo o la estilística, sino porque la literatura permite expresar la existencia de un individuo libre y autónomo capaz a su vez de expresar artísticamente su intimidad, lo cual funciona como la legitimación ideológica básica de las relaciones capitalistas (en las que los individuos venden «libremente» su fuerza de trabajo a los dueños de los medios de producción) (Rodríguez, 2017:23). Mientras que para Macherey la historicidad del texto venía señalada en parte por el ámbito de la reproducción, Rodríguez consideraba que la historicidad del texto constituía su lógica productiva, es decir, «aquello sin lo cual el texto no puede existir (no puede funcionar ni “en sí mismo” ni “fuera de sí”）」(6). Se trataba de un argumento que pretendía combatir las concepciones «eternizantes» de la literatura burguesa. Una consecuencia inmediata es que Macherey suscribía a su manera la tesis barthesiana de la muerte del autor, pero Rodríguez otorgaba a la categoría de autor (o crítico, que juzga en primera instancia, o lector, que juzga en última instancia) una posición central: los discursos literarios solo pueden existir a partir de la aparición del individuo autoconcebido como libre y autónomo.

Pues lo que Rodríguez llama la «matriz ideológica burguesa»¹³ exige que la articulación entre las distintas clases (dominantes y dominadas) se conciba siempre desde la imagen de que todos los individuos son individuos libres, iguales entre sí y poseedores de su propia verdad interior —son presupuestos ideológicos opuestos a los del siervo feudal—. En cualquier caso, los discursos no pueden escapar a la dominación de un determinado «inconsciente ideológico». En el caso de la literatura europea del siglo XVI, la que analiza Rodríguez, la forma en que los individuos demuestran su condición de libres es expresando su intimidad a través del discurso poético (que comienza a forjar la distinción entre lo público y lo privado propia de la sociedad burguesa). Si la naturaleza propia de la literatura es ser la *obra* de un *autor* (un *objeto* producido por un *sujeto*), pero el sujeto como tal no ha existido siempre, sino que es la categoría privilegiada en la que se expresa y objetiva el funcionamiento básico de la matriz ideológica burguesa, la existencia de la literatura también está delimitada históricamente. Esta es la tesis fundamental de la teoría literaria de Rodríguez, ya indicada en Macherey pero insuficientemente desarrollada.

Cuando Macherey se pregunta, siguiendo al Marx de los *Grundrisse*, cómo es posible que los fenómenos literarios de la antigüedad sigan interpelándonos en el presente, se mantiene de hecho

en el marco ideológico burgués, ya que concibe implícitamente que la literatura es universal y ha existido siempre. Aunque reconoce que textos como la *Iliada*, por ejemplo, se han transformado en textos «literarios» en retrospectiva (Macherey y Balibar, 1974:33), Macherey no establece de hecho ninguna diferencia entre la Odisea y las obras de Verne que analiza, por poner un ejemplo. Para él en ambos casos la relación sujeto/obra, la estructura subyacente, permanece inalterada; en ambos casos se trata de «hechos de lenguaje» o de prácticas lingüísticas (la única especificidad de la literatura propiamente dicha, la del periodo burgués, sería el hecho de que estas prácticas se inscriben en el proceso de escolarización). Del mismo modo, cuando Macherey critica los supuestos de la práctica crítica dominante, parte de la base de que la crítica siempre ha estado ahí y no es una categoría histórica que necesite de individuos libres y autónomos capaces de realizar el ejercicio de la lectura y el juicio para funcionar. Esto sucede porque la matriz ideológica burguesa universaliza la noción de individuo, es decir, la traslada a todos los tiempos e intenta hacerla pasar por una *realidad* tanto política como espiritual.

Por otro lado, Rodríguez difiere de Macherey y de Balibar en el nivel de importancia atribuido al lenguaje literario y al aparato escolar. Para los estudiosos franceses, a los que Rodríguez atribuye el mérito de poner de relieve la complejidad de la función del hecho literario en las sociedades modernas, la escuela desempeña un papel discriminatorio fundamental: la enseñanza de la lengua común (limitada a las escuelas primarias públicas) y la enseñanza de la lengua literaria (reservada a los estudios universitarios) reproduce y legitima las diferencias de clase (en definitiva, las diferencias entre el trabajo manual y el intelectual). La función última de los discursos literarios sería, pues, la producción de nuevos discursos que, a su vez, reproducirían las condiciones de dominación «inscritas en los originarios discursos literarios y en su condición lingüística de clase, etcétera» (Rodríguez, 2017:20). Sin embargo, Rodríguez objeta lo siguiente: lo literario no puede explicarse única y exclusivamente desde la dinámica de la escolarización, pues aunque la escuela es un aparato del Estado, no es ella la que crea la ideología, sino solo la que la materializa y reproduce. Para el teórico español, la ideología, es decir, el inconsciente ideológico, se crea en el corazón mismo de las relaciones sociales (por eso la posición de sus homólogos franceses le parece un tipo de «sociologismo institucionalista»). Así, la función de la ideología presente en las obras literarias, según Rodríguez, «es pues engrasar, hacer funcionar las relaciones sociales desde las que nace, convirtiéndolas en la única vida posible» (2013:100).

A Rodríguez le interesaba especialmente la situación ideológica de los momentos históricos de transición —del feudalismo al capitalismo, en este caso, caracterizado por una potenciación del nivel político (del que carecía en el feudalismo) con el que se establece como dominante—. Puede percibirse ya la influencia del pensamiento althusseriano en lo concerniente a la división tripartita del modo de producción: el nivel político, el nivel económico y el nivel ideológico, y su interés por la mirada psicoanalítica, que desarrollaremos a continuación. No obstante, una de las principales críticas de Rodríguez a Althusser es precisamente su «ahistoricismo», sobre todo la idea de que la ideología no tiene historia y que el individuo–sujeto siempre ha existido. A la luz de esta crítica, el conjunto de la teoría literaria de Rodríguez puede interpretarse como una respuesta al «maestro», como un intento de historizar el inconsciente y la ideología. En principio, el profesor español acepta los dos presupuestos básicos de la definición althusseriana de ideología: por un lado, que la ideología muestra relaciones imaginarias con las condiciones reales de existencia; por otro, que por mediación de los aparatos ideológicos del Estado, la ideología se

convierte en una cuestión de interpelación (es decir, de reconocimiento de uno mismo cuando es interpelado por otro). En resumen: la ideología es incoherente y está llena de contradicciones, como exponía Macherey, para quien la obra literaria suponía una suerte de *mise en scène* de esas contradicciones.

Ahora bien, el ejemplo que Althusser elegía en *Sur la reproduction* (1969) para ilustrar el mecanismo de la interpelación que hacía a los hombres «siempre-ya» sujetos —Yahvé dirigiéndose a Moisés a través de la zarza ardiente— estaba, según Rodríguez, mal elegido, porque era profundamente ahistórico. Aunque Althusser sabe que la individualidad está siempre subyugada por el inconsciente, todo funciona en él como si hubiera una individualidad previa a esa sujeción. Para evitar toparse con ese problema —la creencia en la condición ahistórica de la interpelación— Rodríguez (2022) establece una clara diferencia entre el «yo libidinal», víctima de sus pulsiones, y el «yo histórico», la configuración histórica del inconsciente libidinal, que adoptaría la forma de un inconsciente ideológico. Yahvé no hace de Moisés un «sujeto», sino el «siervo» de Dios, es decir, el delegado de su voz ante el pueblo (Rodríguez, 2013:178). Por otra parte, para estos pensadores franceses la ideología siempre conservó la condición de una visión no científica —recuérdese el estatuto ambiguo que le otorga Macherey (2014:74) en *Pour une théorie de la production littéraire*—. Para Rodríguez, en cambio, la ideología produce «verdades» según la lógica específica de cada modo de producción: en el modo de producción capitalista, el individuo, el agente de los contratos de compraventa de fuerza de trabajo, existe como tal, y expresa en la literatura su «alma bella» (en Petrarca, por ejemplo) —noción que contrasta con la «sangre» feudalizante—. Rodríguez llama, siguiendo parcialmente a Bachelard, «animismo» o «mecanicismo» a esta realidad ideológica del primer capitalismo.

De todo ello se desprende que Rodríguez maneja una concepción «ampliada» del modo de producción, al igual que Poulantzas en obras como *Pouvoir politique et classes sociales dans l'État capitaliste* (1968): a la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción —lo que Althusser consideraba estrictamente un modo de producción— hay que añadirle una superestructura propia de cada modo de producción. Es importante subrayar esta diferencia porque Althusser exploraría varias posiciones a lo largo de los años; la primera, ligada a su idea «restringida» del modo de producción, tomaba la historia de la filosofía como algo autónomo, constante a lo largo del tiempo, es decir, cuya superestructura representaba el tránsito entre varios tipos de formación social —un concepto específicamente althusseriano que designaba la convivencia compleja de varios modos de producción (uno dominante y otros dominados) en una sociedad dada (cf. Moreno Pestaña, 2021:36)—. Por ello, Rodríguez (2017:64), en una célebre nota de la página 37, le acusa de no vincular cada ideología teórica al modo de producción concreto que le corresponde. Aunque no sabemos si la lectura del autor español influyó en él, Althusser anuncia en Granada la posibilidad de otra práctica de la filosofía —de la que, como se ha dicho, el marxismo formaría parte— que en adelante presupone la exploración de una concepción más amplia del modo de producción. Desde esta perspectiva, la filosofía tenía ahora un «exterior», que dependía de las prácticas científicas y políticas, pero esta normalmente había tendido a absorberlas —explotarlas— en su sistema filosófico y a «olvidarlas», por lo que la filosofía era entonces más ideológica que nunca. Conviene citar un pasaje más largo en el que Althusser aborda la necesaria historicización de la filosofía, cuya semejanza con los postulados de Rodríguez referidos a la literatura es llamativa:

[La filosofía] no está fuera del mundo, fuera de los conflictos y de los acontecimientos históricos. En su forma concentrada, la más abstracta, la de las obras de los grandes filósofos, es algo que está al lado de las ideologías, como una especie de laboratorio ideológico donde experimentalmente se pone a punto, en la abstracción, el problema fundamentalmente político de la hegemonía ideológica, es decir, de la constitución de la ideología dominante. (2021:98)

El libro de Rodríguez, que se iniciaba con la provocativa frase «La literatura no ha existido siempre», supuso la primera (y prácticamente la única) tentativa española de aplicar el programa althusseriano a los estudios literarios, siguiendo la máxima expuesta por Althusser en *Pour Marx* (1996:198) según la cual cada región del conocimiento requiere principios de trabajo similares a los que se encuentran en *El Capital* para la ciencia de la historia. La acogida de dicha obra resultó ser moderada, si bien contó con la lectura elogiosa del propio Althusser (Rodríguez, 2016:38). El autor era consciente de ello y en el prólogo a la segunda edición de 1989, donde afirmaba que el libro no había perdido vigencia, subrayaba asimismo que, de hecho, el silencio sobre la obra era indicativo de algo positivo: la imposibilidad de decir nada serio en su contra (Rodríguez, 2017:25).

Conclusiones provisionales e indicios para el porvenir

Las páginas que anteceden han proporcionado una visión general de las circunstancias políticas, editoriales y teóricas en las que circuló la obra de Althusser y de los principales teóricos de la literatura y el arte más o menos vinculados a su nombre, lo cual contribuye a esbozar el panorama de un periodo muy estimulante de la historia intelectual reciente del Estado español. La censura y la represión política del franquismo provocaron un retraso en la llegada de la filosofía francesa, que se vio compensada por la radicalización de los intelectuales y de los militantes de los partidos de la oposición, principales sectores por los que circuló el corpus althusseriano. Esta dinámica circulatoria especial condicionó la forma en la que se realizaron las lecturas particularmente «estéticas» de Althusser, que estuvieron, por una parte, ligadas al intento «ortodoxo» por desacreditar el antihumanismo althusseriano a través del estructuralismo lingüístico y, por otra, al anhelo por comprender de manera profunda el funcionamiento ideológico de las formaciones sociales de transición, asunto que ya había tratado parcialmente Balibar en su contribución a *Lire le capital* (1965) y que podía servir para entender mejor la evolución de la poesía lírica de autores del Siglo de Oro como Garcilaso, Calderón de la Barca, Fray Luis de León o Fernando de Herrera, los cuales formaban parte de un canon del hispanismo dominado hasta entonces por los sectores más reaccionarios del campo académico, muy cercanos *establishment* franquista.

Sin embargo, la institucionalización democrática del campo de la filosofía y de la crítica literaria marginó rápidamente las opciones más puramente marxistas en favor de la semiótica y la deconstrucción, alimentando una importante red de académicos derrideanos (de Peretti, 2015). Esta se dio a partir de los años 80, en consonancia con la agravada crisis del marxismo a escala internacional —del que Althusser había dado fe en «Marx dans ses limites» (1978, inédito hasta 1994)— y el «revival» conservador que representaba el proyecto neoliberal, el cual coincidía a su vez con las difíciles circunstancias personales que vivía entonces Althusser, incapacitado judicialmente y apartado de la vida pública a causa del asesinato de su mujer, Héléne Legotien. Por esta razón entre otras, el grupo de Rodríguez, que además estaba alejado geográficamente de los centros de producción intelectual (Madrid y Barcelona), no alcanzó una excesiva importancia a

nivel nacional (aunque fue respetado por los círculos académicos de izquierda de otros puntos), a pesar de que sus hallazgos representaron la primera aplicación de la teoría a un objeto de carácter local (la literatura española). Rodríguez continuó el programa inaugurado en *Teoría e historia de la producción ideológica*, ampliándolo con objeto de abarcar lo que se conoce como «literatura picaresca». En *La literatura del pobre* (1994), por ejemplo, el autor profundizaba en el estudio de las formas de subjetivación de los pobres tal y como estos aparecían individualizados en las novelas de la época.

Los conceptos de inconsciente e ideología en el sentido althusseriano —relación imaginaria con las condiciones reales de existencia— se relacionaban en la obra de Rodríguez con la literatura española y europea de los siglos XVI y XVII con el fin de construir una teoría sobre el nacimiento del sujeto moderno. Sin duda, se hace pertinente seguir profundizando en los vínculos aquí indicados someramente que el trabajo de Rodríguez pudo establecer con el intenso proceso de reflexión que emprendió Althusser a propósito de las operaciones de explotación llevadas a cabo por la filosofía dominante, un trabajo comenzado ya en *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967) y continuado de muy diversas maneras en los cuantiosos inéditos que se conocieron tardíamente, a partir de 1992 en la edición del IMEC coordinada por François Matheron, pero que sin duda problematizaban, no sin contradicciones, los presupuestos ahistorizantes de la filosofía hegemónica erigida como «ciencia del todo» (Althusser, 2017). La originalidad de Rodríguez radica en que supo transferir exitosamente conceptos propios del campo filosófico (los utilizados por Althusser) al campo de la crítica literaria haciéndolos funcionar en su propio proyecto. Sería pertinente estudiar en qué condiciones pudo hacerse a la inversa.

Notas

1 Agradezco especialmente la generosidad de Max Hidalgo Nácher, quien estableció las condiciones de posibilidad de este trabajo embrionario nutriéndolo de referencias fundamentales sobre la discusión abordada y compartiendo con la autora sus propias investigaciones en curso.

2 A título de ejemplo, en 1969 se publicaron simultáneamente *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan* (Anagrama), *Literatura y sociedad. Problemas de metodología en sociología española* (Martínez Roca) y *Escritos sobre el arte de Marx y Engels* (Península) —al año siguiente *Cuestiones de arte y literatura* en la misma editorial— y *Literatura y revolución de Trotsky* (Ruedo Ibérico) (Hidalgo Nácher, en prensa).

3 Esta «polémica sobre el humanismo» se publicó en español en 1968 gracias a Siglo XXI (en un volumen con textos de Althusser, Semprún, Michel Simon y Michel Verret).

4 Algunos de los textos de Althusser sobre el tema fueron editados en 1969 por Jesús Aguirre en el volumen colectivo *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo* (Morán, 2014:895-900).

5 En 1967 Siglo XXI publicó en México *La revolución teórica de Marx*, en 1968 apareció en España *Montesquieu, la política y la historia* (Ciencia Nueva) y en Argentina *La filosofía como arma de la revolución*, esta última sin el famoso «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», que se incorporó a la segunda edición del mismo año. *Para leer el capital* se publicó en México en 1969 (Siglo XXI), donde al año siguiente aparecería *Lenin y la filosofía* (De Vicente Hernando, 2005:141). A partir de los años 70, el espacio de las revistas también participó en la recepción de los textos de Althusser —e incluso antes, pues en 1966 la revista teórica del PCE, *Realidad*, ya publicó un artículo de Manuel Ballester en el que abordaba críticamente la cuestión de la ruptura epistemológica— y reprodujo artículos de otros autores sobre su pensamiento. Como ejemplo, cabe mencionar *El viejo topo*, revista rupturista fundada en 1976 en Barcelona, que publicó en su número 10 (1977) artículos de Althusser y algunos textos althusserianos sobre la dictadura del proletariado (Hidalgo Nácher, en prensa).

6 La editorial Anagrama, fundada en 1969 en Barcelona y comprometida con los neoneietzscheanos —publicó a Foucault,

Derrida, Deleuze y Lévi-Strauss durante esa década y contaba con algunos de sus miembros en su consejo de redacción— también tradujo algunos textos de Althusser en la sección filosófica de la colección «Cuadernos Anagrama», dirigida por el mismo Trías: *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos* (1970), «Freud y Lacan» (1970), «La concepción del mundo de Jacques Monod» (en *Del realismo «físico» al realismo «biológico» —1972—*) y *Posiciones* (1977).

7 *Ajuste de cuentas con el estructuralismo* (1968), *Teoría práctica teórica* (1971), *Alienación e ideología* (1971) y *Problemas actuales de la dialéctica* (1971).

8 El objetivo de Equipo Comunicación y del resto de editoriales críticas mencionadas radicaba en la «acumulación primitiva de capital». Esta acumulación de capital simbólico, que no pudo producirse antes debido a las dificultades impuestas por la dictadura, se logró a través de las transferencias de capital que los autores traducidos (entre ellos, y esto es lo destacable, Althusser), ya establecidos en sus ámbitos originales e internacionalmente, hacían a las editoriales españolas. Siguiendo el análisis de Bourdieu sobre esta cuestión, en este caso la condición simbólica del catálogo (la identidad que aporta a la editorial) muestra la aspiración de los editores de actualizar el canon del pensamiento marxista.

9 En esa época, Albiac publicó *Louis Althusser: cuestiones de leninismo* (Zero, 1976), *Al margen de El Capital* (Cupsa, 1977) y tradujo en 1976 *Cinq études du matérialisme historique* de Balibar, por citar solo algunas contribuciones. Debatí con Gustavo

Bueno a propósito de la noción de «ruptura epistemológica» en la revista *Sistemas* (nº 5-7, 1973-1974) y compiló los volúmenes *El debate sobre la dictadura del proletariado* (1976) y *Debates sobre el eurocomunismo* (1977).

10 Todo lo que Sacristán escribió sobre Althusser lo ha recogido Salvador López Arnal —que también señala algunas de sus convergencias— en «Antología de textos de Manuel Sacristán sobre Louis Althusser (1918-1990)», *Rebelión*, <https://rebellion.org/antologia-de-textos-de-manuel-sacristan-sobre-louis-althusser-1918-1990/>.

11 Estas afirmaciones las proporcionó el propio Juan Manuel Azpitarte, a quien agradezco su enorme amabilidad, en una conversación telefónica que tuvo lugar el 13 de junio de 2021.

12 «Althusser era como un Padre de la Iglesia, un san Agustín o Tomás de Aquino de la Trinidad Sagrada, Marx, Engels, Lenin. Sus dos libros más cuantiosos estaban en los escaparates de todas las librerías». Muñoz Molina, Antonio, «Liturgia del gurú», *El País*, 8 de julio de 2017.

13 Rodríguez define la noción de matriz ideológica como «la reproducción, en el nivel de la ideología, de la contradicción básica de clases que constituye cada tipo de relaciones sociales» (2017:13). La matriz consiste en «ideas-ejes» que se presentan como verdades naturalizadas (por ejemplo, el ser humano es libre o el ser humano es siervo de un señor). Estas nociones son los elementos esenciales e inalterables de la realidad, cuya enunciación borra inmediatamente la matriz en cuanto tal (en cuanto ideología).

Referencias bibliográficas

- AA. VV.** (1971). *Teoría práctica teórica*. Alberto Corazón.
- Albiac, G.** (2007). Los consuelos prohibidos. Entrevista (por Quintana Paz, M.A.). *Cuaderno gris*, (9), 61-88.
- Althusser, L.** ([1965]1996). *Pour Marx*. La Découverte.
- Althusser, L.** (2017). *Ser marxista en filosofía*. Akal.
- Althusser, L.** (2021). *La transformación de la filosofía*. Editorial Universidad de Granada.
- Bourdieu, P.** (1992). *Les règles de l'art. Gènes et structure du champ littéraire*. Seuil.
- Bourdieu, P.** (2002). Les conditions de la circulation sociale des idées. *Actes de la recherche en sciences sociales*, (145), 3-8.
- Bozal, V. et al.** (2012). A propósito de Redor y Equipo Comunicación. En Albarrán Diego, J., *Arte y transición* (pp. 283-296). Brumaria.
- Charnock, G.; Purcell, T.F. y Ribera-Fumaz, R.** (2016). New International Division of Labour and Differentiated Integration in Europe: The Case of Spain. En *The New International Division of Labour: Global Transformation and Uneven Development*. Palgrave Macmillan.

- Chicharro, A.** (2004). *Para una historia del pensamiento literario en España*. CSIC.
- Cornellà-Detrell, J.** (2021). Importación, venta y consumo de libros ilegales durante el franquismo. En Fernando Larraz, M.S. y Mengual, J. (Eds.), *Pliegos alzados. La historia de la edición, a debate* (pp. 237–252). Trea.
- De Peretti, C.** (2015). Las Spanish-speaking connections de Derrida. *Alea*, 17(1).
- De Vicente Hernando, C.** (2005). Las lecturas de Althusser: la conflictiva recepción de su obra en España. *Er. Revista de Filosofía*, (34/35), 247–275.
- Enríquez del Árbol, C.** (2006). *Escritos filibusteros*. Libros del Laberinto.
- Fernandez Liria, C. et al.** (2012). Discusión sobre «El orden de El Capital». *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo*, (39), 110–130.
- García, M.Á.; Olalla, Á. y Soria, A.** (2015). *La literatura no ha existido siempre. Para Juan Carlos Rodríguez*. Editorial Universidad de Granada.
- Heilbron, J.** (1999). Towards a Sociology of Translation: Book Translations as a Cultural World-System. *European Journal of Social Theory*, 2(4), 429–444.
- Heilbron, J.; Jeanpierre, L. y Guilhot, N.** (2009). Vers une histoire transnationale des sciences sociales. *Presses de Sciences Po*, (73), 121–145.
- Hernández García, J.A.** (2017). JCR. Ser marxista en literatura. *Pensar desde abajo*, (6), 59–80.
- Hidalgo Nacher, M.** (2021). Genealogía de la teoría literaria y herencias teóricas del franquismo: la estilística y la renovación crítica de los años sesenta. En Larraz, F. y Santos Sánchez, D. (Eds.), *Poéticas y cánones literarios bajo el franquismo* (pp. 55–80). Iberoamericana Vervuert.
- Hidalgo Nacher, M.** (en prensa). *Teoría en tránsito. Arqueología de la crítica y la teoría literaria españolas de 1966 a la posdictadura*. Ediciones UNL.
- Larraz, F.** (2014). ¿Un campo editorial? Cultura literaria, mercados y prácticas editoriales entre Argentina y España. *Cuadernos del CILHA*, 15(2), 123–136.
- López Aranguren, J.L.** (1968). *El marxismo como moral*. Alianza.
- Macherey, P. y Balibar, É.** (1974). Sur la littérature comme forme idéologique. Quelques hypothèses marxistes. *Littérature*, (13), 29–48.
- Macherey, P.** (2014). *Pour une théorie de la production littéraire*. ENS Éditions.
- Morán, G.** (2014). *El cura y los mandarines: historia no oficial del bosque de los letrados*. Akal.
- Moreno Pestaña, J.L.** (2009). La querrela del materialismo. A propósito de *Opaco, demasiado opaco*. *Materialismo y filosofía. Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (49), 303–322.
- Moreno Pestaña, J.L.** (2021). El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de *La transformación de la filosofía*. En Althusser, L., *La transformación de la filosofía* (pp. 7–67). Editorial Universidad de Granada.
- Ribas, P.** (2002). El marxismo español desde el final de la Guerra Civil hasta hoy. En Plà, R. et al., *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo* (pp. 133–154). Feijóo.
- Rodríguez, J.C.** (2013). *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*. Akal.
- Rodríguez, J.C.** (2016). *Pensar la literatura: entrevistas y bibliografía*. ICILE.
- Rodríguez, J.C.** ([1974]2017). *Teoría e historia de la producción ideológica*. Akal.
- Rodríguez, J.C.** (2022). *Freud: la escritura, la literatura. Inconsciente ideológico e inconsciente libidinal*. Akal.
- Rojas Claros, F.** (2006). Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, (5), 59–80.
- Rojas Claros, F.** (2016). La difusión del marxismo durante el franquismo: el caso de Artiach Editorial (1969–1974). *Revista Historia Autónoma*, (9), 147–170.

- Rojas Claros, F.** (2017). Edición y censura de libros de Marx y Engels durante el franquismo (1966–1976). *Nuestra Historia*, (3), 103–126.
- Sacristán, M.** (2020). *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*. Montesinos.
- Sapiro, G.** (2013). Le champ est-il national? *Actes de la recherche en sciences sociales*, (200), 70–85.
- Semprún, J.** (1968). Marxismo y humanismo. En Althusser, L.; Semprún, J. et al., *Polémica sobre marxismo y humanismo* (pp. 34–48). Siglo XXI.
- Trías, E.** (1987). *Teoría de las ideologías y otros textos afines*. NeXos.
- Trías, E.** ([1969] 2019). *La filosofía y su sombra*. Galaxia Gutenberg.
- Vázquez García, F.** (2009). *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963–1990)*. Abada.
- Vidal Beneyto, J.** (1981). *Posibilidades y límites del análisis estructural*. Editora Nacional.