



Estudios / Investigaciones

INCURSIONES ALTHUSSERIANAS
sobredeterminación, ideología e interpelación

Pedro Karczmarczyk
(coordinador)

INCURSIONES ALTHUSSERIANAS

sobredeterminación, ideología e interpelación

Pedro Karczmarczyk
(coordinador)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

2016

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Diseño de tapa: D.G.P. Daniela Nuesch

Corrección de estilo: Cristian Vaccarini

Ilustración de tapa: Daniel Goncebat, Sin título, Acrílico y tinta sobre papel, 2005.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

©2016 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1341-8

Colección Estudios/Investigaciones 59

Cita sugerida: Karczmarczyk, P. (coord.). (2016). Incursiones althusserianas : Sobredeterminación, ideología e interpelación. La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Estudios/Investigaciones ; 59). Recuperado de <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/71>



Licencia Creative Commons 3.0 a menos que se indique lo contrario

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano

Dr. Aníbal Viguera

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretaria de Asuntos Académicos

Prof. Ana Julia Ramírez

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Prof. Laura Lenci

Secretario de Extensión Universitaria

Mg. Jerónimo Pinedo

Índice

| | |
|---|-----|
| <u>Prólogo</u> | |
| <i>Pedro Karczmarczyk</i> | 6 |
| <u>Exhumando la diferencia negada. Althusser y la sobredeterminación como especificidad de la dialéctica marxista</u> | |
| <i>Alejandro Antón</i> | 13 |
| <u>En torno a la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista según Louis Althusser</u> | |
| <i>Paula Viglione</i> | 31 |
| <u>Práctica teórica e intervención en la lucha ideológico-política</u> | |
| <i>Felipe Pereyra Rozas</i> | 57 |
| <u>Práctica económica y práctica ideológica: posible articulación en algunos principios teóricos del sistema educativo nacional</u> | |
| <i>Blas Estévez</i> | 78 |
| <u>Elogio al fracaso. Perspectivas políticas para el proceso de subjetivación en Althusser y Lacan</u> | |
| <i>Luis Butierrez</i> | 102 |
| <u>Žižek, crítico de Althusser</u> | |
| <i>Luisina Bolla</i> | 127 |
| <u>Los autores</u> | 145 |

Prólogo

Hace casi cincuenta años, en 1965, se publicaron *La revolución teórica de Marx (Pour Marx)* y *Para leer El Capital (Lire le Capital)*. Desde entonces el trabajo de Althusser y su círculo de allegados no ha cesado de generar debates y controversias. Sin embargo, la publicación póstuma de su autobiografía, continuada por la de miles de páginas de correspondencia, cursos y otros escritos inéditos, ha producido un notable incremento del interés por el trabajo de este pensador. El efecto más profundo de estas publicaciones es haber contribuido a cambiar nuestra comprensión del alcance y el significado del mismo. Además de una serie de sorprendentes “escritos tardíos”, los Fondos Althusser en el IMEC (Institut Mémoire de l’Édition Contemporaine) han dado a conocer una buena cantidad de material de los años sesenta y setenta hasta hace poco simplemente inédito o inhallable. Este material ha venido viendo la luz en castellano a buen ritmo. Puede hablarse, sin muchos rodeos, de un renacimiento de los estudios althusserianos. El mismo está teniendo una peculiar relevancia en Latinoamérica, no solo debido a la enorme influencia que el pensamiento althusseriano tuvo en nuestra región en los años sesenta y setenta, sino también porque buena parte de lo que la producción póstuma mostró a plena luz (Cf. por ejemplo textos como “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” o “Retrato del filósofo materialista”, Althusser, 1994a) tuvo un anticipo con la publicación de una entrevista que la filósofa mexicana Fernanda Navarro le realizara en los años ochenta, aparecida en un opúsculo titulado *Filosofía y marxismo* (Navarro, 1988), solo publicado en francés años más tarde en *Sur la philosophie* (Althusser, 1994b).

Desde entonces el interés por la obra de Althusser no ha dejado de aumentar, multiplicándose los encuentros académicos en torno a su pensamiento, las publicaciones de volúmenes monográficos o colectivos y también de

publicaciones periódicas como *Décalages. An Althusser Studies Journal* (USA); o volúmenes especiales en revistas como *Yale French Studies* (n° 88, 1995), *Rethinking Marxism* (vol. 10 n° 3, 1998), *Er* (n° 34-35, 2005), *Borderlands* (vol. 4, n° 2, 2005), como así también un interés sostenido en publicaciones como *Crítica Marxista* (Brasil) y *Youkali* (España), a lo que cabe agregar la aparición de *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, en 2014.

Un balance preliminar de este “recomienzo” del interés por la obra de Althusser debe reconocer, cuando menos, que el mismo bastó para sacudir una serie de prejuicios que se consolidaron a partir de las trágicas circunstancias que envolvieron los últimos años de la vida de nuestro filósofo y de la crisis del marxismo, profundizada con la caída del muro de Berlín y el subsiguiente auge del neoliberalismo a escala mundial. Lo que los textos tardíos de Althusser dejaron entrever, en una primera recepción, fue una sintonía con cierta producción en el terreno de la filosofía política que se conoce como “pensamiento político posfundacional”, asociado a nombres como Laclau, Lefort, Badiou, Rancière, Nancy, Derrida. Esta tendencia de pensamiento pretendía responder, mediante la afirmación de la contingencia y la fragilidad constitutiva de los ordenamientos sociales y simbólicos, tanto a las encerronas del descentramiento del sujeto moderno como a los desafíos que planteaba el neoliberalismo devenido “pensamiento único”. Se trata de una perspectiva que disputaba, por un lado, con la carga de reproductivismo que enfrentaban los enfoques estructuralistas, y por el otro, con la convicción con la que el liberalismo creía poder afirmarse como un tranquilo y manso fin de la historia. Asentado sobre la premisa de que lo político es el terreno donde aparecen conflictos o desacuerdos que no pueden saldarse mediante patrones establecidos, que son entonces indecibles, el pensamiento de ascendencia liberal entendía que estas situaciones constituyen la oportunidad, bien para desarrollar un consenso nuevo, extendiendo los acuerdos previos de maneras novedosas, insistiendo en los diversos temas de la racionalidad práctica (de allí que se diera el renacimiento de las perspectivas aristotélicas, enfrentadas a las kantianas en el debate comunitarismo-universalismo) o bien, cuando estas estrategias fracasaban, como una ocasión para el ejercicio de la tolerancia, como el único modo de ahuyentar el fantasma del totalitarismo. Por su parte, el grupo en el que fue a abonar el pensamiento del Althusser tardío insistía en

que el fenómeno de la indecidibilidad no es propio de algunos conflictos particulares (en contraste con marcos firmemente establecidos dentro de los que se desenvolverían) sino el índice de una deficiencia que afecta constitutivamente al conjunto de los fenómenos políticos y sociales, incluidos los marcos estructurales en los que se desarrollan. Se trataba, en definitiva, de insistir en la originariedad del conflicto. Althusser pudo ser leído, en este contexto, como un posmarxista *avant la lettre*.

Los estudios que los nuevos textos hicieron posibles plantearon un serio desafío a la interpretación dominante del pensamiento del maestro de la rue d'Ulm, dejando en claro su carácter esquemático y empobrecedor. La imagen de un estructuralismo reproductivista es cuestionada no solo a la luz de las tesis sobre la importancia del encuentro y la coyuntura en la conformación de un orden, sino a partir de lúcidos análisis sobre la noción de sobredeterminación, la totalidad compleja estructurada con dominante, la articulación entre prácticas diversas dotadas de autonomía relativa, la temporalidad diferencial, la interpelación ideológica, la primacía de la lucha de clases sobre las propias clases, etc., temas nucleares del proyecto althusseriano, cuyas implicaciones —hay buenas razones para creerlo— solamente pueden apreciarse plenamente a partir de las tesis tardías. Deberíamos agregar, además, que no solo el pensamiento althusseriano está siendo releído y repensado, sino también buena parte del pensamiento crítico de los años sesenta y setenta. Los resultados de estas investigaciones son potentes. Estudios diversos han mostrado de manera satisfactoria que el contraste entre estructuralismo y posestructuralismo fue forzado a entrar en unos moldes que ejercían violencia a uno y a otro, empobreciendo la comprensión de ambos tanto en términos filosóficos como históricos. Por mencionar solo un ejemplo, desde la concepción heredada dominante no puede comprenderse cómo Deleuze pudo escribir un trabajo en general elogioso del estructuralismo como “¿En qué se reconoce el estructuralismo?” más o menos en simultáneo con la redacción de *Diferencia y repetición* (1968), considerado como uno de los mojones fundadores del posestructuralismo. Estudios acerca de la filosofía de Althusser en su coyuntura, ya sea política o teórico-filosófica, pudieron mostrar la sensibilidad y el posicionamiento de este pensador con relación a la misma, lo que se tradujo en una influencia invisibilizada, pero que no podemos dejar de lado si queremos entender nuestra propia coyuntura teórica y política. La noción de prác-

tica, central en tantos filósofos franceses, es muy plausiblemente una marca que la disputa de Althusser con la filosofía oficial del comunismo francés de los años 50 —centrada en los grandes temas de la teoría y la praxis— logró imprimir en el campo filosófico en general, con importantes consecuencias en las ciencias sociales. En la coyuntura latinoamericana actual, la inquietud que producen los planteos de Althusser se vincula, sin dudas, con el profundo cuestionamiento a la ideología jurídica implicado por su posición filosófica, forma ideológica que en los años ochenta, al calor de los procesos de transición hacia la democracia, llegó a ser difícilmente reconocible en el teatro teórico, al dejar de ser un personaje para convertirse en la escena misma de las disputas. No es aventurado, entonces, vincular este renacimiento con la emergencia de una serie de gobiernos posneoliberales en la región.

Los trabajos que se pueden leer a continuación son frutos de esta coyuntura. Se trata de una recolección de textos preparados en el marco de seminarios de grado y posgrado durante los últimos tres años en la UNLP. En determinado momento pude reparar en que varios de los trabajos que recibía en mi correo electrónico para la aprobación de distintos seminarios rebasaban el carácter de una producción meramente escolar. Más bien encontraba en los mismos una interrogación, una manera de trabajar las preguntas que me inquietaba de algún modo. En consecuencia, surgió la propuesta de volver a trabajar sobre estos textos en una serie de reuniones donde se expusieron y discutieron, generando algunos aportes para su reescritura. A las particularidades de la coyuntura del recomienzo althusseriano ya mencionadas, estos textos le añaden cierto destiempo propio de su contexto de producción. En efecto, la práctica docente —y quizá en particular la universitaria— está signada por un peculiar destiempo: el que va de la escucha a la apropiación o a la producción, el de la pregunta desfasada en relación a la problemática, el retardo que hace ocioso sacudir unos prejuicios que no han llegado a consolidarse, lo que en ocasiones suscita problemas inesperados. En condiciones peculiares, como creo que son las presentes, estos destiempos no carecen de productividad.

Pasemos entonces a presentar los trabajos. “Exhumando la diferencia negada. Althusser y la sobredeterminación como especificidad de la dialéctica marxista” de Alejandro Antón y “En torno a la diferencia entre la dialéctica

hegeliana y la dialéctica marxista según Louis Althusser” de Paula Viglione reexaminan la relación entre Hegel y Marx a la luz de los textos althusserianos. Viglione apunta a caracterizar la divergencia estructural que media entre ambas dialécticas de acuerdo a la originalidad de la concepción de la contradicción sobredeterminada marxista. Para ello debe recorrer los tópicos centrales del pensamiento althusseriano: la explicitación de la doble práctica de la lectura que opera en la exposición de *El Capital*, revisar la concepción del proceso de conocimiento, de la totalidad y finalmente de la contradicción, como los vectores que permiten comprender la diferencia entre la concepción hegeliana y la marxista. Alejandro Antón, por su parte, se centra en el contraste que Althusser traza entre el Marx juvenil, dominado por una problemática hegeliana y feuerbachiana, y el Marx maduro que operó una ruptura epistemológica cuyo núcleo de inteligibilidad el autor coloca en el concepto de sobredeterminación. Antón nos propone seguir a Althusser en su elaboración teórica del análisis de la práctica política de Lenin, quien apartándose de la concepción abstracta de la contradicción que dominaba las concepciones deterministas de la “II Internacional”, reconoce que la contradicción principal solo existe en las manifestaciones a través de las que se realiza, de modo que la unidad de ruptura se encuentre desplazada del lugar donde la espera una concepción abstracta de la contradicción. La sobredeterminación intentaría, entonces, dotar de existencia teórica a lo que emerge en la tesis de una contradicción que existe a través de sus condiciones de existencia, de una totalidad con una determinación que le da unidad pero no un centro. “Práctica teórica e intervención en la lucha ideológico-política” de Felipe Pereyra Rozas aborda el trazado de la distinción entre ciencia e ideología en el pensamiento de Althusser, de acuerdo a los elementos que ofrecen nociones como práctica, articulación, ideología, práctica teórica, que Pereyra Rozas se esfuerza en definir cuidadosamente. Con ese aparato conceptual analiza la autocrítica que Althusser realizara de su posición como teoricista. En “Práctica económica y práctica ideológica: posible articulación en algunos principios teóricos del sistema educativo nacional” Blas Estévez se pregunta por la articulación entre la *práctica ideológica* y la *práctica económica* en función de la *reproducción de las condiciones de producción* en el marco del Aparato Ideológico de Estado escolar. Ello lo obliga a precisar una serie de conceptos: relaciones de producción, determinación en última instancia por la economía,

ideología, interpelación, aparato ideológico, articulación entre prácticas. Una vez afinado el aparato conceptual, Estévez analiza la articulación entre la práctica económica y el aparato ideológico escolar según se desprende del análisis de los documentos que definen los principios rectores del sistema educativo nacional vertidos en los documentos maestros del Ministerio de Educación de la Nación. Luis Butierrez, por su parte, en “Elogio al fracaso. Perspectivas políticas para el proceso de subjetivación en Althusser y Lacan” se interroga por las consecuencias políticas que implican los movimientos teóricos que, cuestionando la posición tradicional que ve al discurso como una manifestación del sujeto, pasan a entender al sujeto como un efecto de los discursos. Para ello analiza las perspectivas de Althusser, Pêcheux y Lacan, buscando destacar los puntos de fragilidad y de movilidad en las posiciones enunciativas, tomando distancia frente a una ontologización de la interpelación. Luisina Bolla en “Žižek, crítico de Althusser” analiza la crítica que el filósofo esloveno dirige a Althusser en *El sublime objeto de la ideología* sobre la manera en que este concibe la “internalización” de la interpelación ideológica, que a juicio de Žižek operaría una clausura sin fisuras. Žižek encuentra en Kafka un modelo de interpelación incompleto que podría funcionar como una crítica anticipada a Althusser. Bolla recoge el guante zizekiano para continuar su lectura de *El Castillo*, pero esta vez en clave althusseriana. Para reforzar su posición, recurre a algunos textos en los cuales Althusser se ocupa del psicoanálisis.

Si la primera recepción del recomienzo althusseriano tendía a hacer de este un posmarxista *avant la lettre*, es decir, a encontrar en sus textos un posmarxismo *antes* del posmarxismo, los trabajos que presentamos parecen apuntar, así sea en “estado práctico”, a pensar los límites de esta operación. Esta osadía, la de buscar un marxismo *después* del posmarxismo, plantea la pregunta por los límites de la primera operación de lectura, por sus huecos, sus omisiones. No se trata de un borramiento, de una anulación, ni de una imposible vuelta a 1965, sino de un “retorno a Althusser”, con lo que ello tiene de desafío para nuestra coyuntura teórica. Este es, tal vez, uno de los efectos más notables de lo que más arriba designábamos como destiempo.

Pedro Karczmarczyk,
septiembre de 2014.

Bibliografía

Althusser, L. (1994a). *Écrits philosophiques et politiques*. Tomo I. Paris: Stock/IMEC.

Althusser, L. (1994b). *Sur la philosophie*. Paris: Gallimard.

Navarro, F. (1988). *Filosofía y Marxismo: Entrevista a Louis Althusser*. México: Siglo XXI.

En torno a la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista según Louis Althusser

María Paula Viglione

Coyuntura histórico-filosófica

El desarrollo filosófico que emprende Louis Althusser en el seno de la teoría marxista exige, como él mismo señala, ser enmarcado en la coyuntura histórica de los años sesenta. El movimiento comunista internacional se encontraba convulsionado a partir de dos hechos acontecidos después de la muerte de Stalin: el XX Congreso del PCUS en 1956, que proclama el inicio del proceso de “desestalinización” y la crítica del “culto a la personalidad”, y el XXII Congreso en 1961, que marca la ruptura definitiva entre el PC de China y el PC de la URSS. Ambos acontecimientos repercutieron no solo en el ámbito político sino también en el ámbito teórico-ideológico; es en el contexto de este último en el que Althusser direccionará sus críticas a las “reacciones ideológicas” de los intelectuales comunistas. Estas reacciones, que bajo largos ríos de tinta “liberadora” criticaron al “dogmatismo” staliniano, lograron reinstalar la vieja problemática moderna de la “libertad”, del “hombre” y de la “alienación” utilizando como patrocinio teórico las obras de juventud de Marx.

El resultado directo de este fenómeno se sintió a lo largo y a lo ancho de la filosofía marxista, invirtiendo la situación en la que se encontraba. Si en los años treinta y a partir de la aparición de los *Manuscritos económico-filosóficos* fueron los socialdemócratas quienes leyeron *El Capital* a la luz de aquellos y proclamaron, en su batalla contra el marxismo, la continuidad de una temática ética en ambos; ahora, desde el seno mismo de los partidos comunistas, se imponía una nueva interpretación “humanista” de la obra de Marx.

Podríamos decir entonces, que la empresa althusseriana se concentra principalmente en “trazar una línea de demarcación” entre la teoría marxista (materialismo histórico y materialismo dialéctico) y las tendencias ideológicas que revisten una forma filosófica y políticamente subjetivista. Este trazado, como se señala en el prólogo a la segunda edición de *La revolución teórica de Marx* (1965/2010), no solo vale para las “obras de juventud” y *El Capital* sino también para la influencia de Hegel y de Feuerbach en el pensamiento de Marx. En este punto, lo que se pone en juego en esta distinción no es otra cosa que la tarea de abordar y definir epistemológicamente la especificidad de la teoría marxista. Será en concordancia con esto que Althusser afirme, en el prefacio de *Para leer El Capital* (Althusser y Balivar, 1967/2010), que el problema que se plantea al núcleo conceptual de maduración teórica de Marx —esto es, fundamentalmente a *El Capital*— concierne a la diferencia específica de su objeto y de su discurso en relación al objeto y al discurso tanto de la economía política clásica como de las obras de juventud de Marx, particularmente a los *Manuscritos* de 1844. La posibilidad de plantearse este problema no es sino producto de una lectura filosófica.

Ahora bien, para llegar al núcleo filosófico del marxismo de Althusser es preciso esbozar algunas consideraciones en torno a los conceptos que forman parte ineludible de su urdimbre teórica, sin que por ello pretendamos agotarlos en su totalidad. Atendiendo a esta exigencia, desarrollamos a continuación su concepción de la lectura, dado que, estimamos, no solo cruza transversalmente su reflexión sobre el pensamiento marxista sino que también nos abre paso para introducirnos en el objetivo de este trabajo. Este último consiste en establecer una aproximación a la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista a partir de tres nociones que consideramos imprescindibles para evidenciar dicha distinción: el *proceso de conocimiento*, el *concepto de unidad-totalidad* y la *contradicción*. Será el análisis de estos tres elementos conceptuales y del rol que cumple cada uno en el marco de la estructura fundamental de la dialéctica de Hegel y de la dialéctica de Marx, los que guíen el desarrollo de este escrito.

Doble teoría de la lectura

Comencemos, pues, por el entramado que rodea su concepción de la lectura tal como la encontramos desarrollada en el prefacio a *Para leer El*

Capital, “De *El Capital* a la filosofía de Marx”. No obstante, podemos decir que ya está “prácticamente” en *La revolución teórica de Marx*, en su crítica a la lectura que han emprendido las “interpretaciones” humanistas de la obra marxista y en su propia lectura de esta. Digamos entonces que Althusser detecta en *El Capital* una doble teoría de la lectura en Marx respecto de la economía política clásica. Dicha teoría consiste en la posibilidad de leer una misma obra en dos niveles: un primer nivel que llama *literal* y un segundo nivel denominado *sintomático*.

En el caso del primero, se supone la existencia subyacente de un “sentido originario” en el texto que es preciso develar y que se encuentra expresado en la letra del autor. Leer implica aquí el *des-ocultamiento* de dicho sentido, de esa “palabra primera” inscrita en el “texto original”, que solo será aprehensible para aquel que lea detenidamente “eso” que se expresa. Althusser califica este primer nivel como una “lectura dogmática” que acata el modelo expresivo del Saber Absoluto hegeliano, esto es, el modelo profano de la religión y que, por tanto, es subsidiario de una problemática ideológica que “no es consciente de sí” en tanto no puede dar cuenta de su producción teórica. Su único mecanismo de justificación reside en la existencia “real” del texto y en sus “evidencias”, que no se depositan sino en aquellos elementos en los que reconocen su propia postura teórica. Así pues, su lectura se basa en una problemática que se duplica especulativamente en lo leído; parafraseando a Marx, “no lo saben, pero lo hacen”. Por tanto, en esta lectura *literal* hay una identificación directa entre “letra” y “discurso”: la primera contiene de manera inmediata una cadena significante que se constituye en la unidad del segundo. De modo que al acarrear un supuesto teleológico de lectura para su autorreconocimiento, solo preguntan aquello a lo que ella responde.¹

Para ilustrar esta lectura *literal* podemos señalar, por un lado, el primer nivel de lectura que hace Marx de los economistas clásicos en *El Capital*, y por otro lado, las distintas ortodoxias que leen a Marx. En el primer caso, la lectura que hace Marx del discurso de Smith, que no es medido sino a través de su propio discurso, puede resumirse en el conjunto de sus erro-

¹ Este es el caso, por tomar un ejemplo de Karsz, de Jean Paul Sartre, quien lee a Marx “para reconocerse en lo leído”; es decir, para encontrar en él una problemática humanista que se corresponde con su problemática existencialista (Karsz, 1970: 55).

res y aciertos, sus ausencias y presencias, que tienen como base conceptual el relato mítico-psicológico de la visión. Aquí los errores conceptuales de Smith quedan reducidos a una ausencia psicológica del “ver”, al “pecado de la ceguera” y, por tanto, sus aciertos a una presencia del “ver”, “la virtud de la clarividencia”.

En el segundo caso, las lecturas ortodoxas que se han hecho del pensamiento de Marx consisten, en pocas palabras, en proyectar la sombra del Marx maduro sobre el Marx joven o viceversa, considerando las distintas problemáticas en su integridad a partir de una “asociación espontánea” de los elementos teóricos de su pensamiento. Estos elementos son discriminados en “materialistas” e “idealistas”, cuya comparación exhibe el sentido de los textos en su conjunto.

Ambas lecturas se identifican —como señala Althusser en “Sobre el joven Marx (Cuestiones de teoría)” — con una teoría de las fuentes narrada en “futuro anterior” o una teoría de las anticipaciones que comparten un método analítico-teleológico: consideran que todo sistema de pensamiento es reducible a sus elementos y que estos son juzgables en referencia a un patrón que dictamina su “verdad”. En el primer caso, lo es el origen; en el segundo, el fin. A su vez, dicho método tiene como presupuesto que el mundo de las ideas contiene en sí mismo el principio de su aprehensión y de su inteligibilidad. Por tanto, se concluye que estas teorías no solamente pecan de circularidad al no reconocer una totalidad distinta de su propia norma, sino que a partir de esa autointeligibilidad o autorreconocimiento ideológico entrañan la misma dialéctica hegeliana.

Pasamos ahora a desarrollar el segundo nivel de lectura de Marx. Esta lectura *sintomática* consiste en advertir que existe una relación oculta necesaria entre lo que se “ve” y lo que “no se ve” en un texto, entre lo visible y lo invisible, y en donde lo primero no es sino un efecto necesario de la estructura de lo segundo. Aquí, la visión abandona su condición psicológica para pasar a ser la relación reflexiva del campo de una problemática determinada con sus objetos y sus problemas; es este campo estructurado de una problemática el que excluye lo invisible del campo de visibilidad y lo define como excluido. Todo problema u objeto ajeno a esa problemática entrará dentro del campo de invisibilidad como no-problema o no-objeto; lo invisible es, entonces, interior a lo visible en cuanto es definido por su estructura. Por tanto, esta lectura

admite la puesta en relación “consciente” de un texto con su problemática. Esta noción central que Althusser toma de Jacques Martin para designar “la unidad específica de una formación teórica”, le permite detectar la existencia de una estructura concreta y determinada que funciona al interior de un pensamiento y que está constituida por el conjunto de conceptos y sus posibles combinaciones que sirve como soporte y horizonte del planteamiento de problemas de dicho discurso (Althusser, 1965/2010: 23). Así, esta idea que subraya no la “materia de reflexión” sino la “modalidad de la reflexión” le permite asir crítica y objetivamente cuál es la dirección determinante y dominante de un discurso teórico, ya sea este científico, filosófico o ideológico.

De esta manera, la lectura que discierne entre texto y discurso, al investigar no lo que el texto dice haber hecho sino lo que el texto hace, permite abordarlo crítica y epistemológicamente teniendo en cuenta los siguientes ítems. La distinción de una palabra y un concepto, la existencia o inexistencia de un concepto tras una palabra y la naturaleza de un concepto según la función que ocupa en una problemática dada, exhibiendo los efectos pertinentes de su discurso. Toda lectura pasa a ser aquí —y esto es fundamental— producción de un discurso; solo lo escrito se vuelve legible mediante la transformación de la letra de un texto (materia prima) en el discurso de un texto (producto).

Pasemos ahora a ilustrar los casos en los que se exhibe esta lectura *sin-tomática*. En primer lugar y como ya señalamos, el protocolo de esta lectura es el que aplica Marx en *El Capital* cuando lee, en un segundo nivel, a los economistas clásicos. Aquí nos situamos en el terreno ambiguo de la categoría de “valor del trabajo”. Será a partir de la definición que darán estos economistas de dicha categoría que se detectará una ausencia; eso que falta y que está presente en su definición no es sino la ausencia de su pregunta, y la ausencia de su pregunta no es sino la carencia de su concepto. Esta carencia se explica a partir de que su definición no es la respuesta a la pregunta “¿cuál es el valor del trabajo?”, sino a otra pregunta que la economía política clásica no enunció en su texto. Es Marx quien al introducir el concepto de *fuerza de trabajo* restablece la respuesta de la economía política clásica y, al mismo tiempo, plantea la pregunta hasta entonces no formulada: “¿cuál es el valor de la fuerza de trabajo?”. Se explica entonces que la economía política clásica no vea lo que ella hace, pues permanece presa de una antigua problemática en la cual el nuevo problema no es visible; su equívoco consiste en ese *quid pro*

quo entre lo que ve y lo que produce. Si Marx logra leer lo que es necesariamente ilegible para estos economistas, es porque su reflexión se sitúa en una nueva problemática que le permite plantear esa pregunta inédita.

Pasemos ahora al caso de Althusser: este se asume culpable de leer a Marx utilizando las mismas reglas que él aplicó en su lectura de la economía política clásica; por tanto, pretende leer *sintomáticamente* las obras de Marx y del marxismo. Será con vistas a este propósito que, en primer lugar, a la hora de analizar la obra de Marx, detecte en ella dos problemáticas fundamentales: una primera etapa que corresponde al período de juventud 1840-1844 dominada por una *problemática ideológica*, y una segunda etapa relativa al período 1845-1883 determinada por una *problemática científica*. En este punto, ya se vislumbra la gran oposición que cruza toda la obra althusseriana y que separa a una *ciencia* de una *ideología*; esto es, que separa a una ciencia nueva en vías de su constitución y a las ideologías teóricas precientíficas que corresponden al terreno sobre el cual aquella se erige. Para pensar el carácter de esta mutación se sirve de la categoría de *ruptura epistemológica* [*coupure épistémologique*] de Gaston Bachelard, para marcar la “discontinuidad cualitativa teórica e histórica” entre dos discursos, esto es, entre una problemática científica y una problemática ideológica. Así, a partir de ella se produce un *hiatus* estrictamente epistemológico que divide dos sistemas de pensamiento, dos dominios objetuales susceptibles de conocimiento, dos horizontes de problemas, dos espacios teóricos insondables entre sí.

Considerando la cronología del pensamiento de Marx, Althusser sitúa el lugar histórico de dicha ruptura en 1845, en *Ideología alemana* y *Tesis sobre Feuerbach*.² Aquí se asiste, al mismo tiempo, a la fundación de dos nuevas disciplinas diferentes: “fundando la teoría de la historia (materialismo histórico), Marx en un solo y mismo movimiento, rompió con su conciencia filosófica ideológica anterior y fundó una nueva filosofía (materialismo dia-

² Siguiendo las referencias de Althusser en el prefacio a *La revolución teórica de Marx*, encontramos dos momentos teóricos fundamentales en el pensamiento de Marx, mediados por el momento de la ruptura:

· Primer período 1840-1844: *obras de la juventud*.

· Período de la ruptura 1845: *obras de la ruptura*.

· Segundo período 1845-1883, subdividido en: a) 1845-1857: *obras de la maduración*; b) 1857-1883: *obras de la madurez*.

léctico)” (Althusser, 1965/2010: 24). La instauración de esta nueva ciencia de la historia implica una *revolución teórica* que, a su vez, indica la novedad de una problemática filosófica. Es preciso aclarar dos cuestiones: en primer lugar, en la fundación del materialismo histórico la nueva problemática teórica, que es la condición *sine qua non* para su constitución, se encuentra modificada prácticamente; en segundo lugar, es esta nueva ciencia la que “provoca” el nacimiento del materialismo dialéctico, el cual se encuentra en retardo con relación a aquella. Esto último se explica por razones cronológicas y epistemológicas: las revoluciones filosóficas siempre están precedidas por las revoluciones científicas que se encuentran en “estado práctico” en aquellas, de modo que es necesario un período de maduración histórica y un largo estudio reflexivo para lograr una consolidación teórica explícita.³

En segundo lugar, otro propósito que encontramos en la lectura *sintomática* que hace Althusser de las obras de Marx, reside en darle una existencia teórica a la filosofía marxista; y esta tarea no es otra que la de plantearse la cuestión de la *especificidad* de la dialéctica marxista. En este sentido, la posibilidad de este planteo reside en la presencia de una respuesta que tiene como reverso la ausencia de su pregunta. Dicha respuesta se halla en el “Epílogo a la segunda edición” de *El Capital*, donde Marx declara que ha “invertido” la dialéctica hegeliana. La pregunta ausente correlativa a esa respuesta no es sino “¿cuál es la diferencia específica que distingue la dialéctica marxista de la dialéctica hegeliana?” (Althusser y Balibar, 1967/2010: 38). Así, esta metáfora de la inversión exhibe simultáneamente, en su exterior, la carencia de una pregunta real y, en su interior, la ausencia del concepto detrás de la palabra. Esta ausencia sintomática es la que llevará a Althusser al planteo de dicha pregunta y a la investigación crítica de su respuesta.

A partir de esta lectura se abrirá un nuevo horizonte de reflexiones que permitan repensar el legado teórico y político marxista. Y ello se evidencia en la detección de un nuevo concepto que, si bien está ausente en la letra de Marx, está presente en los efectos de su discurso. Se trata de un concepto

³ Acudiendo nuevamente a los aportes de Saúl Karsz en “Lectura de Althusser”, se menciona la referencia althusseriana a varios ejemplos que ilustran esta relación: Platón y la matemática griega, Descartes y Galileo, Leibniz y el cálculo infinitesimal. Se añade en el *Curso de filosofía para científicos* el caso de Kant y la física newtoniana y el de Husserl y la lógica matemática (Karsz, 1970: 78).

latente en su filosofía y cuya explicitación teórica permite desentrañar la tan añorada *especificidad* de su dialéctica. Este concepto no es otro que el de la eficacia de una estructura sobre sus elementos, o, en otras palabras, el concepto de *sobredeterminación*. Podríamos decir entonces, utilizando una metáfora derrideana, que mediante esta nueva noción Althusser no solo acepta la herencia de Marx sino que la reafirma; y reafirmarla implica “reactivarla de otro modo y mantenerla con vida (...) escoger conservarla con vida” (Derrida y Roudinesco, 2003: 12). Vayamos entonces al despliegue de esta reactivación.

El problema de la “inversión”

Nos abocamos ahora al problema de la “inversión” que hace Marx de la dialéctica hegeliana, esto es, al problema de la *especificidad de la dialéctica marxista*. Dedicemos apenas unas líneas al mencionado “Epílogo a la segunda edición” de *El Capital*, donde Marx sentencia que la dialéctica en manos de Hegel “estaba cabeza abajo” y que “es necesario darla vuelta [‘invertirla’ -*umstülpen*], para descubrir así el núcleo [*Kern*] racional que se oculta bajo la envoltura mística [*mystischeHülle*]” (Marx, 2008: 20). La lectura literal-hermenéutica y comúnmente aceptada ha interpretado aquí que la “inversión” refiere a la naturaleza de los objetos, esto es, al mundo de la Idea en Hegel y al mundo de lo Real en Marx, a los cuales había que aplicar un mismo método, la dialéctica, que quedaba intacta en cuanto tal. Se planteaba entonces el problema del “sentido” de la dialéctica, pero considerado en su externalidad: se reemplaza el idealismo de Hegel por el materialismo de Marx, de modo que la dialéctica mistificada que antes funcionaba en la cabeza ahora pasa a caminar, purificada y restituida, sobre sus pies; y no solo sobre sus pies, sino sobre sus “verdaderos” pies, pues desmitificar implica aquí “extraer” la envoltura nociva del mito hegeliano para dejar intacto lo que tiene de “verdadero”.

Esta interpretación, que consiste en hacer una lectura hegeliana de Marx donde la “inversión” de un idealismo especulativo pasa a ser un materialismo especulativo (*Manuscritos*) o una crítica antropologista (Feuerbach), encuentra no ya una ruptura *epistemológica* sino una ruptura *ideológica* entre Marx y Hegel. En este sentido, Althusser dirá que leer la “inversión” como un problema de aplicación del método a sus objetos es una cuestión predialéctica que no solo supone la quimera de una dialéctica pura, anterior a la “conta-

minación” hegeliana, sino que, rigurosamente, no tiene sentido para Marx. Por el contrario, la expresión de la “inversión” que no es sino “indicativa”, “metafórica”, implica plantear el problema de la naturaleza de la dialéctica considerada en sí misma, esto es, dejar de lado el “sentido” de la dialéctica para pasar a preguntarse por el problema de la transformación de sus estructuras en ambos autores. En este punto, se esboza ahora la cuestión real a la que tanto Marx como sus discípulos dieron respuesta.

No obstante, dicha respuesta de la práctica marxista, tanto de la práctica teórica de Marx como de la práctica política de Lenin y Mao Tse-tung, se encuentra en “estado práctico”; “se trata ahora de enunciarla bajo la forma teórica, es decir, de pasar de lo que [...] es reconocimiento práctico de una existencia, a su conocimiento teórico” (Althusser, 1965/2010: 149). Para articular teóricamente esta solución, Althusser tomará como base, entre otros, los siguientes textos: la “Introducción” de 1857 a los *Grundrisse*, el “Prefacio” a *Para una crítica de la economía política* de 1859 y *El Capital* de Marx; los *Cuadernos filosóficos* escritos en el período 1914-1916 de Lenin y *A propósito de la contradicción* de 1937 de Mao. Señalamos, una vez más, la importancia de esta reestructuración a partir de un “cambio de elemento” que contemple la ruptura epistemológica, no solo entre Hegel y Marx sino también en el interior mismo del pensamiento del segundo. De ella depende conocer la novedad del materialismo histórico respecto de la economía política clásica y la originalidad de la propuesta del materialismo dialéctico que ya ha “ajustado sus cuentas” con el hegelianismo, evitando así que la *revolución teórica* de Marx sea disuelta en la problemática ideológica anterior.⁴

⁴ Podríamos mencionar aquí las distintas referencias que hace Althusser con respecto a la ruptura de Marx con Hegel. En primer lugar, en “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, se menciona la expresión “liquidar cuentas [*Abrechnung*] con nuestra conciencia filosófica anterior” del prefacio de Marx a *Para una crítica de la economía política* de 1859. Luego, en “De *El Capital* a la filosofía de Marx” refiere, por un lado, al prefacio de Engels de 1885 al segundo libro de *El Capital*, donde este identifica la “inversión” con un “cambio” de su teoría, esto es, dice Althusser, con un cambio “de su problemática”. Por otro lado, también señala que en el capítulo sobre el salario de *El Capital*, Marx utiliza la expresión “cambio de terreno” para indicar, nuevamente, el viraje de dicha problemática (Althusser, 1965/2010: 135, nota 3; Althusser y Balibar, 1967/2010: 33-34, nota 13).

Núcleo teórico de la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista

Proceso de conocimiento

Pasemos ahora a analizar los distintos elementos filosóficos que hacen a la estructura fundamental de la dialéctica hegeliana y de la dialéctica marxista. Para llevar a cabo esta tarea, seguimos la línea expositiva de Althusser en “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)” en la cual se explica, en primer lugar, cómo funciona el *proceso de conocimiento* en el sistema filosófico de Hegel, con sus variantes empiristas, y cómo funciona en el materialismo dialéctico.

Comencemos por el modelo de explicación hegeliano que no es sino el modelo del desarrollo de una interioridad, pues el lugar que ocupa el proceso del trabajo científico en este sistema radica en ser un fenómeno que expresa otra realidad, la esencia del movimiento dialéctico de la Idea, mediante el cual lo universal abstracto se produce a sí mismo como concreto. Así, es este movimiento el que se expresa en la realidad del trabajo científico y que remite a una unidad del proceso que se despliega de lo abstracto a lo concreto como la autogénesis del concepto, esto es, como un despliegue expositivo de dicha unidad. De modo que en esta serie dialéctica no hay una diferencia fundamental entre “proceso” y “resultado”, sino que este último se encuentra contenido ya en la interioridad del primero: en este sistema, todos los elementos o momentos alienados del desarrollo, sus mediaciones, solo son inteligibles como momentos de esa totalidad simple y originaria a la que remiten y en la cual se restituyen mediante el movimiento dialéctico de aquella. Son negaciones que luego son conservadas y superadas para adquirir la conciencia de su pertenencia al seno original.

Esta teoría hegeliana de la expresión en el núcleo mismo del proceso cognoscitivo cae “en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo” (Marx, 2007: 21-22). Dicha ilusión radica, como señala Althusser, en una doble confusión: en primer lugar, identifica el proceso de producción del conocimiento con el proceso real de la génesis de lo concreto. En segundo lugar, toma el concepto universal del que se parte en todo proceso cognoscitivo por la “esencia y motor” de dicho proceso, bajo la forma de un desarrollo simple: el desarrollo del *in-sich* [en-sí] al *für-sich*

[*para-sí*]. Esta segunda confusión es la que posibilita la primera. Podríamos decir entonces que uno de los vicios ideológicos fundamentales del sistema hegeliano radica en la llamada “ilusión especulativa”: la identificación de ser y pensamiento, del concreto-de-pensamiento [*Gedankenkonkretum*] y del concreto-real, y de sus respectivos procesos de producción. En este sentido, el “pecado especulativo por excelencia” pasa a ser “el pecado de abstracción que invierte el orden de las cosas, y considera el proceso de autogénesis del concepto (abstracto) como el proceso de autogénesis de lo real (concreto)” (Althusser, 1965/2010: 156).

Será Feuerbach quien critique este vicio hegeliano en *Sobre filosofía y cristianismo* (1839), destacando el uso incorrecto de la abstracción, por su carácter especulativo, e indicando simultáneamente su uso correcto, de carácter materialista. Ya no es el concepto universal, en su autodesarrollo, el que produce lo concreto, sino que es este último el que produce al primero. He aquí la “inversión liberadora” que hace Feuerbach, concibiendo la autogénesis de lo real como la génesis del concepto, y que se pretende, mediante una lectura literal de *El Capital*, atribuirle a Marx. El problema, señala Althusser, es que el acto de abstracción que extrae, ya sea del concepto (Hegel) o de lo real mismo (Feuerbach) su esencia pura, permanece preso del “mito ideológico”, es decir, se mueve en el horizonte de una problemática ideológica.

En “De *El Capital* a la filosofía de Marx” se ilustra este marco ideológico de la abstracción, que tanto Hegel como Feuerbach comparten con la concepción empirista del conocimiento y que están la base de la lectura literal ya expuesta. Dicha concepción pone en escena el dualismo entre un sujeto y un objeto dados donde la naturaleza del proceso de conocimiento está en función del objeto real. Así, la operación gnoseológica que se lleva a cabo consiste en la abstracción real, esto es, en la extracción de la esencia del objeto real que luego estará en posesión del sujeto. Lo real pasa a estar constituido aquí por dos esencias: la esencia pura y la esencia impura. El conocimiento tendrá la función de separar ambas partes con el objetivo último de eliminar la parte impura de lo real, que ocupa una posición externa al objeto (su “superficie visible”), para dejarnos ahí ante la vista, la parte pura de lo real, ubicada en la posición interna del objeto (su “núcleo invisible”), para *des-ocultarla*, aunque sin dejar rastros de dicha operación de limpieza en su resultado.

No obstante, Althusser encuentra a modo de síntoma el “juego de pala-

bras” que fundamenta esta concepción. Aquí, tanto el objeto que se pretende dilucidar, la parte esencial de lo real, como la operación de conocimiento, cuyo lugar se deposita en la distinción misma de lo real, están inscriptos enteramente en la estructura misma de ese objeto real; de modo que todo el conocimiento ya está incluido en ella. De esta manera, esta concepción *dice* establecer una diferencia entre el objeto de conocimiento y el objeto real, al afirmar que este último existe independientemente del sujeto y de su operación cognitiva y que, por tanto, se distingue de aquel. Pero lo que *no dice* es que esa diferencia la reduce—y por tanto la suprime— a una sencilla distinción entre las partes de un único objeto, el objeto real, que incluye al objeto de conocimiento. En consecuencia, señala el filósofo, la ambigüedad de este juego de palabras no se forma alrededor de la palabra *real*, que es su “máscara”, sino alrededor de la palabra *objeto*, que es su verdadera cara y el responsable de la identificación entre objeto de conocimiento y objeto real.

Pasemos ahora a considerar el proceso de conocimiento en Marx, tal como lo expone en la “Introducción” de los *Grundrisse*, y la articulación teórica que hace Althusser de ella para pensar una nueva concepción de conocimiento concebido como *producción*. Aquí no solo se rechaza la identificación hegeliano-empirista entre objeto real y objeto de conocimiento que ya había denunciado Spinoza, sino también entre los procesos de producción que competen a cada cual. Concentrémonos en el objeto de conocimiento de la práctica científica y en su proceso productivo para entender cómo funciona el materialismo histórico en cuanto tal. Este proceso, a diferencia del proceso histórico del objeto real, acontece por entero en el pensamiento según la función que cumplan las categorías pensadas en dicho proceso. El hecho de que “ocurra en el pensamiento”, significa concebir a este último como un modo de producción determinado de conocimientos, que está

constituido por una estructura que combina [*Verbindung*] el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los medios de producción teórica de que dispone (su teoría, su método y su técnica, experimental u otra) y las relaciones históricas (al mismo tiempo teóricas, ideológicas y sociales) en las que produce” (Althusser y Balibar, 1967/2010: 47).

De este modo, dicho “pensamiento” se instituye como un sistema específico de producción teórica definido por su propia estructura combinatoria,

que se vale de la *materia prima* (Generalidad I o “generalidad trabajada”) y de los *medios de producción* (Generalidad II o “generalidad que trabaja”) para producir un *conocimiento* (Generalidad III o “generalidad específica”) entendido como *Gedankenkonkretum*.

Es este proceso productivo de conocimientos, es decir, el trabajo científico de transformación de la materia prima (constituida ya sea de conceptos ideológicos o de conceptos ya elaborados científicamente pero concernientes a un estadio anterior de la ciencia) en “conceptos específicos”, lo propio de esta práctica teórica y lo que se desarrolla por entero en el “pensamiento”. Marx llama a este método que parte de lo abstracto (Generalidad I) para llegar a lo concreto (Generalidad III), el “método científico correcto”. Podríamos decir entonces que el objeto de conocimiento como totalidad-de-pensamiento pasa a ser aquí “un producto del pensamiento y de la concepción”, un “producto del trabajo de elaboración que transforma [*Verarbeitung*] intuiciones [*Anschauung*] y representaciones [*Vorstellung*] en conceptos [*in Begriffe*]” (Marx, 2007: 22). En este sentido, Althusser dirá que el conocimiento trabaja sobre su propio objeto de conocimiento que difiere del objeto real, al ser el primero siempre-ya materia prima, ya elaborada por una estructura compleja que la constituye como tal objeto. De allí que toda ciencia sea “ciencia de una ideología”.

A diferencia del sistema hegeliano y del feuerbachiano, no existe una identidad esencial entre la Generalidad I y la Generalidad III, ni tampoco una operación de abstracción que permite obtener la primera a partir de lo real-concreto; sino una *transformación real* que puede pensarse bajo la forma bachelardiana de “ruptura epistemológica”. De este modo, concebir la complejidad del proceso de la práctica teórica de la ciencia como un modo de producción específico significa romper tanto con la ideología hegeliana como con la ideología empirista que supone la “inversión”. Pues, como dice Althusser, “no se obtiene una ciencia invirtiendo una ideología” (Althusser, 1965/2010: 159).

Unidad-totalidad

Una vez esbozada la cuestión del proceso cognoscitivo de la práctica teórica, nos trasladamos a la noción de *unidad-totalidad* imbricada en la problemática hegeliana y en la problemática marxista, en vistas a acercarnos a la diferencia fundamental de sus dialécticas.

Comencemos con Hegel. Con lo expuesto recientemente ya se vislumbra la característica fundamental de esta unidad: su carácter “espiritual” y su “simplicidad originaria” inserta en la totalidad. Así, esta unidad originaria se desarrolla dialécticamente a través de un proceso simple en el que se desgarran en dos contrarios, en el que se enajena como otredad, pero al mismo tiempo conserva su identidad primigenia. Si bien cada uno de los contrarios se establece como el opuesto y la abstracción del otro, ambos “son la misma unidad, pero en la dualidad; la misma interioridad, pero en la exterioridad” (Althusser, 1965/2010: 163). Aquí, el proceso dialéctico consiste en el despliegue expositivo de esa unidad, que será alienada, escindida, para luego ser reabsorbida mediante la superación, de la cual resulta una nueva unidad “enriquecida” por el trabajo pasado de su doble negación. No obstante, ella nunca pierde ni su carácter de unidad ni su simplicidad originarios, ya que la pluralidad y la complejidad aparentes del proceso no son sino el fenómeno de aquella que expresa su esencia. En dicho proceso, alienación [*Entfremdung*] y superación [*Aufhebung*] constituyen un círculo en el que la unidad simple “se escinde para ex-ponerse y se expone para restituirse”, esto es, no sale de sí más que para volver a sí: el principio es el fin y viceversa.

De esta manera, la consecuencia que se sigue de este supuesto de la unidad de una esencia simple es que todas las diferencias concretas de la totalidad hegeliana, incluidas sus esferas (sociedad civil, Estado, etc.), quedan reducidas a “momentos” de la enajenación [*Entäusserung*] de aquella. Así, estas diferencias que aparentan tener una existencia independiente en “esferas visibles” articuladas, solo existen en y por esa unidad “espiritual” que se enajena en ellas, de modo tal que únicamente son planteadas para ser negadas, siendo, por lo tanto, “igualmente indiferentes” (Althusser, 1965/2010: 168).

Examinemos ahora la noción de *unidad-totalidad* en el marco de la dialéctica marxista. Empecemos por señalar que las dos características fundamentales de la unidad hegeliana —su simplicidad y su carácter originario— son rotundamente excluidas en esta nueva perspectiva. En la “Introducción” de 1857 Marx demuestra no solo que la existencia de una categoría o esencia simple ya supone la existencia de un todo complejo estructurado de la sociedad; sino que además esa pretendida simplicidad nunca es originaria ya que es

siempre producto de un proceso complejo que le “asigna su sentido”.⁵ Como indica Althusser, “no nos encontramos nunca en la realidad con la existencia pura de la simplicidad, sea esta esencia o categoría, sino con la existencia de ‘concretos’, de seres y de procesos complejos y estructurados” (Althusser, 1965/2010: 163). Así, en primer lugar, al rechazar cualquier supuesto mítico de un “origen radical”—es decir, de un punto cero del proceso— se establece la existencia de un todo social siempre-ya-dado. Y, en segundo lugar, al rehusar la categoría de “unidad simple” se reconoce la realidad de una unidad compleja estructurada.

¿En qué consiste la complejidad de la unidad marxista? En el seno de la totalidad social, Marx distingue entre “instancias” que se articulan por la determinación específica de la estructura, que constituye la base económica, y la superestructura que engloba tanto la instancia jurídico-política (el Estado y el derecho) como la instancia ideológica (ya sea religiosa, moral, política, jurídica, etc.). Aquí, cada una de las instancias de la sociedad posee un índice de eficacia específico: la estructura constituye la “determinación en última instancia” y la superestructura posee una “autonomía relativa” y cierta “reacción” con respecto y sobre dicha base económica. De este modo, en la teoría marxista no solo se modifican los “términos” sino también la “relación” entre ellos. Esta ya no reside en el modelo hegeliano fenómeno-esencia-verdad de, sino en una nueva concepción relacional basada en instancias determinantes que se dan en el marco de dicho complejo estructura-superestructura y que constituye, como señala reiteradamente Althusser, la esencia de toda formación social.

Podríamos exponer esto mismo de acuerdo a la reestructuración teórica althusseriana enfatizada en la noción de *práctica*. En la totalidad social marxista existe un conjunto de prácticas diferenciadas, cada una de las cuales constituye una *instancia* delimitada y se distingue por la especificidad de su materia prima, su transformación y su producto. Así, existe la práctica económica, la práctica teórica (científica y filosófica), la práctica política, la práctica ideológica, todas ellas articuladas en torno a la *práctica social*. Esta

⁵ En este texto en el que Marx analiza las categorías de la economía política, sobran ejemplos que comprueban el análisis althusseriano. Respecto de la *producción* ver: Marx, 2007: 5; respecto del *valor de cambio*, 2007: 22; sobre la *propiedad*: 2007: 23; sobre el *trabajo*: 2007: 24 y 26.

última constituye, según Althusser, “la unidad compleja de las prácticas que existen en una sociedad determinada”, esto es, la unidad coyuntural donde convergen las relaciones y las articulaciones entre las diferentes prácticas (1965/2010: 136). De este modo, si bien cada una de ellas se diferencia por su especificidad, también se encuentra articulada con las otras prácticas. Cada una tendrá una “autonomía” que es relativa a su posición ocupada respecto de las restantes, y esto en el marco de la práctica social que las reúne y posibilita su interacción.

Podríamos decir entonces que la unidad de la totalidad marxista que organiza y reúne las relaciones entre las diversas prácticas, es compleja en tanto cada una desempeña una determinada posición que es necesaria para la constitución de ese todo social. Althusser establece un mecanismo que distingue tres tipos de articulaciones en el seno de la práctica social y que permite precisar dichas posiciones.

La *posición determinante en última instancia*, que, como ya señalamos, corresponde a la práctica económica y establece el límite de la autonomía de las otras prácticas y sus respectivas posiciones; pues su mecanismo y su eficacia específica repercuten y permiten analizar los mecanismos y las eficacias de las restantes. Es imprescindible tener en cuenta que “la determinación en última instancia por la economía se ejerce, según los estadios del proceso, no accidentalmente, no por razones exteriores o contingentes, sino esencialmente, por razones interiores y necesarias” (Althusser, 1965/2010: 177). Esto significa que la posición fundamental que ocupa la infraestructura o instancia económica no es intercambiable por la posición de otra instancia, sino que este proceso de producción y reproducción de las condiciones materiales de existencia tendrá siempre el rol determinante en tanto define el modo de producción del que depende toda formación social.

Otra articulación de la unidad social que detecta Althusser es la *posición dominante*. Esta se da siempre en el marco de una “coyuntura” histórica y corresponde a la práctica que ocupa el rol de estructura reguladora en un momento específico de la articulación social. Así, la posición dominante que tenga una práctica dependerá de los desplazamientos de la práctica económica, en tanto esta puede trasladar sus efectos de determinación a otra práctica. El ejemplo más claro de ello radica en el feudalismo, en el cual, si bien lo económico es lo determinante en última instancia, el rol dominante lo ocu-

pa la ideología religiosa. Subrayamos la importancia de distinguir estas dos posiciones, pues confundirlas implica caer en la “desviación” del economismo que tanto Engels —en su lucha contra el “oportunismo” de la Segunda Internacional— como Lenin habían criticado.

Por último, nos topamos con la *posición decisiva* que concierne a la práctica política. Como bien señala Althusser respecto de su análisis de los textos de Lenin de la revolución de 1917, esta práctica tiene por objeto el “momento actual”, esto es, el presente concreto sobre el cual interviene y actúa en esa coyuntura histórica situada. Agreguemos, siguiendo a Alex Callinicos, que esta noción de coyuntura “es para Althusser el fundamento de la política marxista, porque las posibilidades de la revolución dependen de las condiciones particulares creadas por las relaciones desiguales que constituyen una formación social” (1981: 46). En este sentido, podemos decir que la coyuntura constituye el “punto nodal” de la práctica social; lo cual implica que la articulación de las prácticas diferenciadas también se ejerce en función de la situación política actual.

Para concluir con el tratamiento de la unidad-totalidad marxista, insistimos en que dicha totalidad consiste en el sistema jerárquicamente articulado de sus instancias o estructuras; de modo que es esencial a la naturaleza de dicha totalidad que esté estructurada y que sea compleja. Y precisamente porque es una estructura y no una entidad como en la totalidad hegeliana, está presente en cada una de las instancias o estructuras articuladas y relacionadas que la componen. Esta estructura de estructuras: he aquí lo que Althusser denomina *estructura dominante* [*structuré à dominante*]. Y es precisamente en esta “acción recíproca entre la infra y la superestructura” donde encontramos el rasgo característico de la totalidad social en Marx y nuestro puntapié para pasar a abordar la noción de *contradicción* (Althusser, 1965/2010: 176).

Contradicción

Es interesante plantear la cuestión del núcleo de la dialéctica, tal como lo hace Lenin, desde el punto de vista del “estudio de la contradicción en la esencia misma de las cosas” (Althusser, 1965/2010: 160). De acuerdo con esto, señala Althusser, detectar la especificidad de la contradicción en Hegel y en Marx nos permitirá acercarnos a la especificidad de cada dialéctica y, por tanto, a su diferencia fundamental. A continuación, nos abocaremos al carác-

ter teórico de la contradicción en sí misma, para luego pasar a considerar su papel motor en el desarrollo del proceso dialéctico de cada autor.

Comencemos, pues, con la caracterización de la contradicción tal como aparece en el sistema hegeliano. Al igual que en el caso de la unidad-totalidad, el rasgo distintivo de la contradicción en este esquema es su simplicidad, pese a su apariencia de complejidad. Aclaremos este punto: en la *Fenomenología del espíritu* (1807/2009), Hegel considera que solo la contradicción inicial entre ‘conciencia sensible’ [*das sinnliche Bewusstsein*] y ‘saber’ [*das Wissen*] puede considerarse simple, pues a medida que el proceso dialéctico avanza y la conciencia logra enriquecerse, la contradicción va adquiriendo mayor complejidad. No obstante, señala Althusser, esta complejidad no es la de una articulación de estructuras con índices de eficacia propios, sino la complejidad de una “interiorización acumulativa”. De este modo, a lo largo de cada momento de su devenir evolutivo, la conciencia va experimentando su propia esencia; pues en su presente suprime y conserva [*aufgehoben*] su pasado y al mismo tiempo los mundos latentes que corresponden a las diversas figuras históricas, sin ser afectada por ellos como determinaciones diferentes o exteriores a ella. Es decir, estas figuras fantasmagóricas de su historicidad no son otra cosa que alusiones de la conciencia misma en su presente. Así, todo el despliegue de las experiencias de la conciencia no remite sino a un solo centro que es el único que las determina.

En este sentido, la posibilidad de reducir todas las determinaciones que constituyen los elementos del mundo histórico-concreto radica en que no son sino la enajenación [*Entäusserung*] fenoménica y, por tanto, la alienación [*Entfremdung*] de ese principio espiritual; dicho principio constituye su Verdad. Ya hemos destacado que en la estructura de la dialéctica hegeliana la *Entfremdung* y la *Aufhebung* constituyen dos momentos inescindibles en tanto ambas forman un círculo; “la primera despliega, hacia adentro, un desarrollo contradictorio que la segunda efectúa hacia atrás, como reconciliación de lo contradictorio” (Karsz, 1970: 149). Podríamos decir entonces que es la simplicidad de este principio interno —esencia de todos los períodos históricos— la que posibilita la simplicidad de la contradicción hegeliana. Pues, al ser la totalidad socio-histórica el despliegue reflejado de dicho principio simple, también sus determinaciones contradictorias serán espejo de esta simplicidad.

Según lo expuesto hasta aquí, nos trasladamos ahora al papel motor que cumple esta contradicción en el despliegue del proceso dialéctico. Así pues, tal como sentencia Althusser, lo que le otorga movimiento a este proceso es el “trabajo de lo negativo” entendido como “lo que se mantiene a sí mismo en el ser otro”, esto es, como *Entfremdung*. En este sentido, la contradicción hegeliana es motora como negatividad, es decir, como negación de la negación, como labor reflexiva de esa *Entfremdung* que sufre la Idea y que luego será restaurada a su seno de simplicidad y origen. Una vez más, se ilustra la estructura cíclica del sistema; pues el papel que juega la contradicción es el de una “astucia de la razón” [*List der Vernunft*] en tanto constituye una anticipación de su resolución en la *Aufhebung* hegeliana. Así, el supuesto teórico de un principio simple y originario no es otra cosa que la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo, esto es, su forma ideológica: he aquí la “*mystische Hülle*” que afecta toda la estructura de la dialéctica hegeliana.

Nos ubicamos ahora en lo que Althusser considera la “especificidad de la dialéctica marxista”: su contradicción, que es siempre una *contradicción sobredeterminada*. Este término de “sobredeterminación” [*surdétermination*] lo toma de la lingüística y del psicoanálisis, aparentemente de la noción de “sobreimpresión” [*surimpression*] de Jacques Lacan, teniendo en cuenta que “es necesario poseer una palabra nueva para designar una precisión nueva” (Althusser, 1965/2010: 171, nota 46). Esta precisión consiste en la complejidad de una contradicción que es indisociable de las “condiciones formales de su existencia”, o sea, indisociable de la totalidad social estructurada en instancias en la que se inserta. De modo que si bien determina al cuerpo social y a sus diferentes instancias y niveles, también se encuentra determinada por ellos y por la coyuntura histórica nacional e internacional que la atraviesa. En este sentido, la naturaleza de la unidad estructurada de una formación social reside en la naturaleza de su contradicción; pues esta no radica en la manifestación de dicha unidad como unidad preexistente, sino que la constituye como tal. De modo que la totalidad marxista es la existencia de sus contradicciones.

Podríamos decir entonces, que así como la complejidad del todo social reside en la interacción de las diversas estructuras según la posición que ocupan en él; la complejidad de la contradicción como *sobredeterminación* radica en que cada una de ellas, en el seno de una estructura particular, implica y

afecta a las otras estructuras. Como indica Karsz, “la sobredeterminación es el efecto de la estructura-a-dominante sobre cada uno de sus componentes” (1970: 161). Ello significa que si bien la contradicción que domina una formación social es fundamentalmente económica, se encuentra “especificada” y reflejada en las formas de la superestructura, lo político y lo ideológico, y en la “situación histórica” y el “contexto mundial” en el que se desenvuelve. De esta manera, la superestructura no constituye un “epifenómeno” de la estructura sino que, pese a estar subordinada a ella, constituye simultáneamente su condición de existencia. Se explica entonces que “jamás la dialéctica económica juega al estado puro”, ya que la unidad que aquí se trata implica siempre una coexistencia relacional entre las diversas instancias y los diversos niveles contradictorios de la totalidad social y la respectiva autonomía que cada uno de ellos posee.

En este punto es preciso recurrir a los aportes teóricos fundamentales de Mao en *Sobre la contradicción*, donde retoma la mencionada idea de Lenin del núcleo de la dialéctica como el estudio de la contradicción en la esencia de las cosas. A partir de aquí y siguiendo esta premisa leniniana, formula tres conceptos “esenciales” a la dialéctica marxista en tanto constituyen su carácter específico. En primer lugar, la distinción entre *contradicción principal* y *contradicciones secundarias*. Ello supone no solo la existencia de múltiples contradicciones en un mismo proceso sino también la complejidad que reviste a este. En segundo lugar, la distinción entre el *aspecto principal* y el *aspecto secundario* de cada contradicción, lo cual implica que la misma complejidad del proceso —es decir, el hecho de que exista una “pluralidad de contradicciones” y, entre ellas, una dominante— se encuentra reflejada en el interior de cada contradicción. Podríamos decir entonces, que ambas distinciones remiten a la existencia de un proceso complejo que nunca aparece como el fenómeno de un proceso simple sino como una realidad compleja siempre-ya-dada; o, como lo expresa Marx en la “Introducción” de los *Grundrisse*, como un “todo concreto y viviente ya dado”.

Es importante señalar que esta “relación de dominación-subordinación” entre las contradicciones implica que ellas mismas son necesarias para la constitución de la totalidad compleja marxista. En palabras de Althusser: “cada contradicción, cada articulación esencial a la estructura, y la relación general de las articulaciones en la estructura dominante, constituyen otras

tantas condiciones de la existencia del todo complejo mismo” (1965/2010: 169-170). Esta relación de mutua necesidad y determinación, podemos encontrarla en diversos compartimentos de esta reactivación althusseriana del discurso de Marx. En el todo estructurado social, se da en el nivel relacional que existe entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, donde las primeras no son una manifestación hegeliano-fenomenológica de las segundas, sino su condición de existencia. Lo mismo ocurre, como ya mencionamos, cuando analizamos el vínculo entre la estructura y la superestructura.

No obstante, aquí es imprescindible subrayar que este “mutuo condicionamiento de existencia” en el que se inscriben las contradicciones, no “anula” la estructura dominante que gobierna sobre ellas y en ellas: la *determinación en última instancia* de la economía,⁶ sino que, podríamos decir, la especificidad de cada contradicción y el rol que le incumbe a cada una de ellas ostenta el modo en cómo opera la sobredeterminación; he aquí el “rasgo más profundo” de la dialéctica marxista.

Ahora bien, nos queda por explicitar el tercer concepto que introduce Mao y que formula de la siguiente manera: “en toda contradicción, el desarrollo de los aspectos contradictorios es desigual. A veces ambos parecen estar en equilibrio, pero tal situación es solo temporal y relativa, en tanto que la desigualdad es el estado fundamental” (Mao Zedong, 1968: 356). Para entender el sentido de esta “ley” del desarrollo desigual de las contradicciones, es preciso tener en cuenta no solo las dos distinciones anteriores sino también considerar que la relación de dominación-subordinación entre las contradicciones “está inscrita” en la estructura articulada dominante del todo complejo. Así, el que la desigualdad sea el “estado fundamental” de las contradiccio-

⁶ Althusser refiere en este punto que “la más bella demostración de la invariabilidad de la estructura dominante en la aparente circularidad de los condicionamientos” la da Marx en la “Introducción” a los *Grundrisse* cuando aborda la relación entre la producción, la distribución y el consumo en el proceso del intercambio. “El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad [...]. Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está determinada por los otros momentos [...]. Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre siempre en todos los conjuntos orgánicos” (Marx, 2007: 20).

nes implica que los papeles que ellas ocupan en determinadas condiciones no son inamovibles, sino que mutan así como muta el mismo devenir histórico.

Althusser propone una nueva terminología, otra vez extraída del psicoanálisis, para dar cuenta de estas formas de adopción de la contradicción. Cuando una contradicción principal pasa a ser contradicción secundaria y el aspecto principal toma el lugar del aspecto secundario y viceversa, se produce un *desplazamiento*. Este “fenómeno de sustitución” da cuenta del paso— en palabras de Mao— de un “contrario” al lugar de otro. A su vez, llamará *condensación* al “fenómeno de fusión” de múltiples contradicciones en una unidad real que posibilitará el punto nodal estratégico de “mutación revolucionaria” o “refundición”. Ambas formas de metamorfosis asumidas por la contradicción y ejemplificadas por Lenin en su análisis de la revolución del 17, son “decisivas” para la práctica política y también, añade Althusser, para la práctica teórica marxista.

Esta desigualdad no admite excepciones bajo ningún aspecto. Así, Althusser decreta:

Esta desigualdad es, por lo tanto, sin duda, interior a la formación social, ya que la estructuración dominante del todo complejo, esta invariante estructural, es ella misma la condición de las variaciones concretas de las contradicciones que la constituyen, por lo tanto, de sus desplazamientos, condensaciones y mutaciones, etc., e inversamente debido a que esta variación es la existencia de esta invariante (1965/2010: 177).

El que la totalidad marxista sea calificada de “invariante estructural” implica dos cuestiones. Por un lado, que no es esta totalidad la que varía sino que es el sistema explicativo de las variaciones de las estructuras y de las contradicciones, justamente porque es ella misma el mecanismo que articula dichas variaciones. Por otro lado, que su existencia es “estructural” en tanto existe por medio de los efectos que ejerce sobre estas estructuras y contradicciones que la componen. Sin embargo, como ya hemos indicado, esta invariante puede ser transfigurada por medio de la sobredeterminación de la contradicción principal y de la condensación de diversas contradicciones (como fue el caso de Rusia). En este sentido, podríamos decir que el hecho de que esta invariante sea la condición de la variación de las contradicciones y a la inversa, no significa otra cosa que la acción recíproca entre la instancia

económica y la instancia superestructural: su relación siempre *sobredeterminada*. Si este es el “rasgo más profundo” de la dialéctica materialista es porque no solo afecta al carácter de la totalidad social sino también a su contradicción. Definiendo entonces esta especificidad de la contradicción marxista como “compleja-estructural-desigualmente-determinada”, “tocamos” la dialéctica marxista (Althusser, 1965/2010: 174).

Por último, nos queda por señalar el papel motor que cumple dicha contradicción en el desarrollo del proceso histórico. De acuerdo con Althusser, en el seno de la teoría marxista, la contradicción es propulsora del movimiento de la historia en tanto involucra una lucha real que se sitúa en terrenos precisos de la estructura compleja de la sociedad. De modo que este “enfrentamiento” se encontrará atado a la relación y al papel que cumplan las contradicciones en el marco de la estructura dominante. La cuestión fundamental aquí radica en que la condensación de esta lucha real como punto nodal estratégico es “inseparable” del desplazamiento de la contradicción que ocupa el rol dominante. Pues ambos constituyen orgánicamente lo que Mao llama “la identidad de los contrarios”, que bajo determinadas condiciones alcanzarán la mutación que propicia la situación revolucionaria o “refundición del todo”.

Recordemos que la *posición decisiva* que corresponde al “momento actual” y que permite actuar sobre la singularidad histórica del presente es la práctica política. De allí que cobre validez teórica la idea de Marx de la “lucha de clases” como “motor de la historia”, pues la lucha política constituye la “condensación real”, la “fusión” de una acumulación de contradicciones que posibilita una unidad de ruptura.⁷

Conclusiones

Luego del tratamiento que hemos llevado a cabo en el desarrollo de este trabajo, no se pretende aquí redundar sobre lo ya expuesto. Simplemente ha-

⁷ Es posible ampliar esta cuestión a partir de los tres momentos o “fases” (no-antagónico, antagónico y explosivo) que acontecen en todo proceso y que no son sino formas de la existencia de la contradicción (Althusser, 1965/2010: 179-180). Y respecto de la última fase, donde entra en escena la idea desarrollada por Marx en el capítulo IX del libro I de *El Capital* que refiere a la alteración, en determinadas condiciones, de cambios cuantitativos en diferencias cualitativas, ver el comentario de Engels, señalado por Althusser, en el capítulo XII de la sección primera del *Anti-Dühring*. Podríamos añadir que también Mao en *Sobre la contradicción* aborda la cuestión de los cambios cuantitativos y cualitativos (Mao Zedong, 1968: 366).

cer hincapié en que el móvil que ha guiado este escrito pretendió aproximarse, aunque sea sumariamente, a los puntos fundamentales que entrañan la diferencia althusseriana entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista. Y remarcar, en este sentido, que más allá de los reproches teóricos que se le pueden hacer a Althusser, consideramos hay un punto en el que ha acertado con firmeza, y este radica no solo en la disyunción teórica que está en la base estructural de ambas dialécticas, sino también en la disyunción de problemáticas que cruzan la cronología teórica de los discursos de Karl Marx.

Dediquemos unas pocas palabras a esa primera disyunción, que estimamos se vuelve inteligible si analizamos cómo procede teóricamente cada filósofo en la producción de sus conocimientos. En la dialéctica de Hegel, por su mismo carácter de repetición especulativa, la sistematicidad de su discurso funciona como espejo de la sistematicidad de la realidad. Aquí, no hay práctica teórica sino práctica ideológica, pues no hay un proceso de apropiación de lo real que se transforma en objeto-de-conocimiento, sino reproducción del discurso de la realidad en realidad de su discurso. De allí que, como afirma Karsz, la cuestión del “status” de la dialéctica no tiene sentido en el marco de esta problemática.

En la dialéctica de Marx, en cambio, se establece una diferencia cualitativa entre el proceso de “apropiación cognitiva” y el proceso “material” del que se apropia. Es decir, el núcleo conceptual que se expone en *El Capital* no es una repetición especulativa del “movimiento aparente” que se “expresa” en el modo de producción capitalista, sino que allí se produce una sistematicidad distintiva. Es a partir de esta que es posible detectar la dimensión ideológica de la economía y de la política para pasar a producir un efecto-de-conocimiento que conduce al conocimiento del “movimiento real”. En este marco hay posibilidad de una práctica teórica puesto que hay proceso de transformación; esto es, hay, de hecho, producción de conocimiento. Solo aquí cobra sentido preguntarse por el estatus de la dialéctica.

Podríamos decir entonces que la relación entre Marx y Hegel se entiende althusserianamente como un “cambio de terreno”, en el sentido de una *ruptura epistemológica* entre una *ciencia* y una *ideología*. Y como toda relación entre una práctica científica y una práctica ideológica, esta se vuelve, a su vez, necesaria e inadmisibles. “Necesaria” porque, como se afirma hacia el final de “Sobre el joven Marx (Cuestiones de teoría)”: “en todo gran descu-

brimiento histórico, el individuo que será su autor se ve sometido a la condición paradójica de tener que aprender el arte que le permitirá decir lo que va a descubrir en aquello mismo que debe olvidar” (Althusser, 1965/2010: 70). En este punto, Althusser señala que la “liberación” por parte de Marx de su “punto de partida” no solo conlleva una significación “negativa” —la emancipación de la cáscara ideológica que recubría la problemática de la filosofía hegeliana— sino también una significación “formadora”.

De este modo, si bien la relación entre Marx y Hegel es “necesaria” si consideramos que para comprender la revolución teórica del primero es preciso conocer la filosofía del segundo; dicha comprensión se torna “inadmisible” si no atendemos a la *ruptura epistemológica* que existe entre ambos, esto es, entre una ideología y una ciencia: esta diferenciación se torna “vital” para el desarrollo de la práctica política y teórica marxista.

En relación con esto último, podríamos decir que una de las apuestas filosóficas más importantes de Louis Althusser radica en el concepto de *so-bredeterminación*, pues este concepto no solo permite abordar la diferencia específica entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista, sino que también permite, y esto es fundamental, dar cuenta teóricamente de la práctica política y teórica marxista. Identificar y asumir este tipo particular de determinación lleva a la comprensión de las variaciones y las mutaciones históricas y concretas que se dan en una sociedad compleja y estructurada. De modo que, por un lado, dicha comprensión posibilita el reconocimiento de la situación actual y la ocasión de actuar políticamente en esa coyuntura precisa en la que estamos inmersos. Y, por otro lado, esta nueva noción le concede dinamismo a la “ciencia de la historia de las formaciones sociales” en tanto abre camino, parafraseando a Althusser, al “juego” entre sus categorías; y así, explicar teóricamente el “juego” entre las contradicciones, que no es sino el “juego” entre las articulaciones de la estructura dominante.

Concluimos este trabajo destacando la importancia de esta apuesta althusseriana por reestructurar teóricamente el discurso marxista y la apertura que de ella se desprende para repensar el legado de Marx; para impedir —utilizando una expresión de Lenin— que este se convierta en una “flor estéril”; pues mientras las condiciones que dieron origen a sus reflexiones no sean superadas, el marxismo continuará siendo la única filosofía viva de nuestro tiempo.

Bibliografía

- Althusser, L. y Balibar, E. (1967/2010). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1965/2010). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Callinicos, A. (1981). *El marxismo de Althusser*. México: Premia.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2003). *Y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1807/2009). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Karsz, S. (1970). Lectura de Althusser. En: S. Karsz, J. Pouillon, A. Badiou, E. De Ipola y J. Rancière. *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- Mao Zedong (1968). Sobre la contradicción. En: Mao Zedong. *Obras escogidas de Mao Tse-tung I* (pp. 333-369). Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras. Recuperado de: <http://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/OC37s.html#s0>
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858)*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). *El Capital*. México: Siglo XXI.

Los autores

Luisina Bolla

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Participa en los proyectos de investigación a cargo del Dr. Pedro Karczmarczyk y de la Dra. María Luisa Femenías, analizando la intersección teórica entre marxismo y feminismo. Desarrolla tareas docentes como adscripta en la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Becaria doctoral del CONICET, actualmente elabora su plan de Doctorado en Filosofía, proponiendo una relectura de la filosofía de Louis Althusser desde la filosofía de género, en diálogo crítico con las corrientes materialistas actuales en el ámbito del feminismo. Ha publicado diversos trabajos en revistas, en actas de congresos y capítulos de libros, entre ellos en el volumen colectivo *El sujeto en cuestión*, Pedro Karczmarczyk (comp.), recientemente publicado en esta editorial.

E-mail: luisinabolla@gmail.com

Luis Fernando Butierrez

Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata, actualmente se desempeña como docente de *Problemas filosóficos contemporáneos* en dicha institución. Es becario doctoral de la UNLP, encontrándose actualmente en la etapa de escritura de su tesis para el Doctorado en Filosofía, cuyo título es “Ipseidad, alteridad y lenguaje en el pensamiento de Martin Heidegger”. En línea con esta investigación en el marco de la Filosofía contemporánea, ha publicado diversos trabajos en revistas, capítulos de libros, Congresos y Jornadas especializadas en diferentes áreas. Asimismo, es miembro y alumno del Centro Descartes (CABA), especializándose en la perspectiva del lenguaje y las consideraciones de la subjetividad en el pensamiento de Jacques

Lacan, con el asesoramiento de Germán García.

E-mail: luisbutierrez@yahoo.com.ar

Alejandro Daniel Anton

Estudiante de la Licenciatura en Ciencias de la Educación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), participa del proyecto de investigación a cargo del Dr. Pedro Karczmarczyk (H653). Actualmente se encuentra desarrollando su tesis de grado bajo la dirección del Dr. Karczmarczyk sobre la recepción de Althusser y Bourdieu en el espacio intelectual de las Ciencias de la Educación.

E-mail: greenarrow87@gmail.com

Blas Estévez

Estudiante del Profesorado de Filosofía. Profesor de Educación Física. Docente de la cátedra Educación Física 5 desde 2011. Adscripto y colaborador de la cátedra Historia de la Educación General desde 2008 al 2012. Actualmente ejerce la docencia en diferentes escuelas secundarias públicas y experimentales. Participa como colaborador en el grupo de investigación dirigido por el Dr. Pedro Karczmarczyk (Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo) y como coordinador en el grupo *Subjetividad, arte y educación* (CICES). Ha cursado gran parte de la Maestría en Ciencias Sociales (FaHCE).

E-mail: estevezblacho@yahoo.com.ar

Pedro Karczmarczyk

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. En esta institución se desempeña como Prof. Adjunto de Filosofía contemporánea y dirige el equipo de investigación “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en el pensamiento contemporáneo”. Es Investigador Adjunto de CONICET. Ha publicado dos libros (*Gadamer: aplicación y comprensión*, 2007; y *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*, 2011), compilado otro (*El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, 2014) y se ha desempeñado como editor de números especiales de revistas (“Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología” en *Estudios de epistemología*, Univ. Nac. de Tucumán, N° 10, 2013; “La actualidad del pensamiento de Michel Pêcheux”

Décalages. An Althusser Studies Journal, Occidental College, Los Ángeles, N° 4, 2015 y “La filosofía de Louis Althusser a 50 años de *Lire le Capital*” *Representaciones*, vol. 11, n° 1, Sirca ediciones-UNC, Córdoba, 2015). Ha publicado artículos en revistas especializadas, argentinas y del exterior.

E-mail: pedrokarcz@hotmail.com

Felipe Pereyra Rozas

Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, participa del proyecto de investigación a cargo del Dr. Pedro Karczmarczyk (H653) y desarrolla tareas como adscripto en la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Actualmente se encuentra elaborando su tesis de licenciatura bajo la dirección del Dr. Karczmarczyk sobre el concepto de “ideología” en la obra de Louis Althusser.

E-mail: felipeprozas@gmail.com

María Paula Viglione

Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. El presente trabajo fue producto del seminario “La filosofía materialista. Introducción a la producción teórica de Louis Althusser” dictado por el Dr. Pedro Karczmarczyk en el año 2011. Actualmente se encuentra cursando los seminarios específicos para su tesis de licenciatura vinculados a la filosofía del siglo XX. Dicha tesis estará orientada al abordaje de los conceptos de “tiempo” e “historia” en las reflexiones filosóficas de Walter Benjamin y de Martin Heidegger.

E-mail: pau_viglione@hotmail.com

El objetivo de esta publicación es presentar una serie de estudios sobre la filosofía de Althusser realizados en seminarios de filosofía en grado y posgrado en la FaHCE-UNLP. Dichos trabajos se inscriben en un contexto marcado por la aparición póstuma de textos inéditos de Althusser, artículos, libros, como así también cursos, clases y cartas. Los capítulos abordan con una tenacidad sorprendente algunos aspectos de la filosofía de Althusser un poco a contrapelo de la tendencia dominante. Era para creer, con Lenin, que la lengua se mueve... hacia donde duele el diente. En consecuencia, si la primera recepción del recomienzo althusseriano tendía a hacer de Althusser un posmarxista *avant la lettre*, es decir, a encontrar en sus textos un posmarxismo *antes* del posmarxismo, los trabajos que presentamos apuntan, así sea en “estado práctico”, a pensar los límites de esta operación. No se trata de un borramiento, de una anulación, ni de una imposible vuelta a 1965, sino de un “retorno a Althusser”, con lo que ello tiene de desafío para nuestra coyuntura teórica. Éste es, tal vez, uno de los efectos más notables de los textos que presentamos.

ISBN 978-950-34-1341-8