

**Instituto de Investigaciones Gino Germani**

**VII Jornadas de Jóvenes Investigadores**

**6, 7 y 8 de noviembre de 2013**

**Rodrigo Steimberg**

**IIGG-FSOC-UBA/ CONICET**

**[rsteimberg@yahoo.com](mailto:rsteimberg@yahoo.com)**

**Eje 9 “Teorías. Epistemologías. Metodologías”**

**La reconstrucción de la problemática althusseriana**

**Resumen:** Uno de los presupuestos filosófico-epistemológicos de Louis Althusser es que el punto de partida de toda ciencia es construir su propio objeto. La tarea que nos proponemos en este trabajo será pensar a partir de algunos de los textos de su “época clásica”<sup>1</sup>, y de otros que los apoyan, qué modo de pensar la totalidad social permite soportar una empresa científica de conocimiento.

Nuestro filósofo desarrolla un abordaje que vincula al objeto de la historia con un modo de comprender qué es una totalidad social, modo este que lo sostiene. Nuestro punto de partida nos conduce directamente a un problema que le es inherentes: ¿qué tipo de totalidad social puede sostener un objeto específico para la Historia? Althusser liga, además de a la Historia como actividad de conocimiento –práctica teórica, dirá- con un modo de pensar el todo social que le permite tener un objeto, a la científicidad como tal con la el tipo de objeto de conocimiento que la Historia tiene. Es decir, el saber sobre la historia no sólo debe darse un cierto objeto de conocimiento, vinculado, insistimos, con un modo de conceptualizar el todo social, sino que en el modo en el que se construye su propio objeto se juega su estatuto científico. Pensar lo que la historia aborda no sólo le da acta de nacimiento en tanto saber específico sino que le adjudica el estatuto de disciplina científica. Nuestro trabajo intentará dar cuenta del estrecho vínculo que el filósofo encuentra entre estos dos aspectos.

---

<sup>1</sup> Ver de Ipola, E. (2007) *Althusser, el Infinito adiós*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

“es necesario interrogar con rigor *la estructura del todo social* para descubrir allí el secreto de la concepción de la historia en la cual se piensa el “devenir” de ese todo social”

Louis Althusser, *Para leer El Capital*

Para reconstruir el argumento de Althusser, iniciaremos nuestro recorrido con la descripción de sus principales interlocutores. Estos son el historicismo y el humanismo, formas ambas pertenecientes, para nuestro autor, a la misma *problemática*<sup>2</sup>.

Ambas corrientes confluyen, para nuestro filósofo, en la confusión de la aparición del desarrollo teórico con la génesis de la historia real. Ya sea que la relación entre ambos planos se plantee como una correlación biunívoca o, por el contrario, se indique que los conceptos se producen a contrapelo del devenir real, tanto el humanismo como el historicismo son atacados por Althusser en lo que concierne a la epistemología. Así lo hace porque entiende que en las premisas de tanto uno como el otro se supone que al conocer simplemente le cabe recoger de lo real su esencia. Es decir, que la realidad permite ser vista, que produce el conocimiento de sí, y este conocimiento es tan real como la realidad que es su objeto. Dicho de otro modo, tanto el humanismo como el historicismo, para Althusser, se sostienen en una teoría del conocimiento científico que reduce a este último a leer la verdad del mundo, a reproducir en la mente lo que existe ya realmente en los fenómenos. Dice Althusser: “La historia habría alcanzado, de alguna manera, este punto, habría producido este presente específico excepcional donde las *abstracciones científicas existen en el estado de realidades empíricas*, donde la ciencia, los conceptos científicos existen en la forma de lo *visible* de la experiencia como otras tantas *verdades* a cielo despejado” (Althusser, 1985: 136). Según el desarrollo anterior, si se plantea que la actividad científica consiste en contar, medir o extraer de lo real leyes, subrepticamente se tiene como supuesto que conocer *consiste en ver bien lo real, que conocer lo real consiste en apegársele*.

Su reverso aparentemente alejado, el idealismo hegeliano, blanco al que, por su herencia Althusser toma como interlocutor principal, engendra lo real como predicado de la Idea.

---

<sup>2</sup> Una problemática es una estructura teórica que opera como basamento de las categorías utilizadas, de los criterios de validez teórica y de las formas de apodicticidad, relacionando estos aspectos con el tiempo histórico en el que surgen. La estructura en que toma consistencia la problemática se compone de los siguientes elementos: a) las categorías que brinda b) las dificultades que estas categorías abren c) el recorte de problemas que estas mismas categorías implican y d) la trabazón entre este recorte y una coyuntura político-social.

Nuestro autor intenta mostrar el elemento que lo vincula con el humanismo y el historicismo recientemente descritos: su apuesta por la inseparabilidad de objeto real y objeto de conocimiento. Aunque en este caso se sostenga que la materia es una determinación que le brota al concepto puro en su desenvolverse, nuevamente, se trata de la postulación de una posible relación entre ambos planos<sup>3</sup>. Esta relación es la que Hegel consagraría en la figura del Saber Absoluto, figura bajo la cual el presente adquiere conciencia de sí, produciendo el concepto que él mismo *es*. Es decir, donde la realidad de la conciencia se hace realidad de la ciencia, por saberse que la conciencia que conoce no es más que la portadora del proceso real, una porción suya, que como porción, no hace más que cerrar el círculo, por coincidir consigo mismo el conocimiento de sí con lo real. Dicho sintéticamente, el Saber Absoluto no hace más que mostrar, *en el límite*, el supuesto que Althusser le adjudica tanto al historicismo como al humanismo: *la coincidencia en la que el ser se hace pensamiento y el pensamiento tiene por contenido saberse como ser*. Sin embargo, no nos interesa abordar con mayor detalle las críticas en el plano epistemológico que Althusser lanza tanto a lo que entiende por historicismo como a lo que piensa como humanismo. Como insistimos más arriba, nos interesa mostrar la ligazón existente para nuestro autor entre una concepción de la totalidad social y la posibilidad de hacer del conocimiento de la historia un conocimiento científico. Para esto es que hemos acompañado a Althusser en su rodeo epistemológico. Veamos ahora la necesidad de este rodeo.

La reducción del conocimiento a lo real es para Althusser síntoma de otra caída: la de la totalidad marxista en la totalidad hegeliana. El orden en el que se ejecuta esta caída, ejecución que Althusser achaca a los interlocutores de los que hemos tratado de dar cuenta muy brevemente, se inicia con la puesta en relación de la ciencia y de la filosofía con el presente histórico empírico. Esta puesta en relación tiene para Althusser un término preciso: la expresión directa. Así se diga que esta expresión cuenta con infinitas mediaciones, para nuestro autor pensar en términos de expresión implica que aquello a ser expresado está, de algún modo, en lo que lo expresa. Por ejemplo, que la realidad se expresa en el conocimiento, lo cual trae aparejado que lo real está bajo la forma de lo conocido. “Estar bajo la forma”

---

<sup>3</sup> Althusser es tajante al respecto, al menos en los textos que aquí abordamos. Dice “Aunque se representa esta relación como una relación de puesta en correspondencia biunívoca *directa* de los términos de los dos *órdenes* que figuran en los dos desarrollos (el desarrollo del concepto y el desarrollo de la historia real); o aunque se represente esta misma relación como una relación de puesta en correspondencia *inversa* de los términos de los dos órdenes de desarrollo (es el fondo de la tesis de Della Volpe y de Pietranera que analiza Rancière), no se sale de la hipótesis de una relación, *allí donde no existe ninguna relación*” (Althusser, 1985: 126) No se encuentra entre nuestros objetivos desarrollar el enorme problema que esta afirmación trae aparejada :¿entonces qué y cómo conocemos, si no disponemos de ninguna relación con lo real a la hora de hacerlo?

involucra algún tipo de presencia que se vuelve legible a partir de otra cosa distinta de aquello que, justamente, se vuelve legible (sin ir más lejos, pensamos en la lógica de cualquier síntoma). Entonces, que lo real sea legible, para Althusser, no es más que un índice de cómo se plantea la relación entre los diversos tipos de prácticas que componen una totalidad social. Puesto que, en la lógica de la expresión, en cada uno de los niveles de la totalidad social asoma el resto –sólo así es posible que un nivel se exprese en el otro, si es capaz de invadir a este otro para que lo señale como lo que al mismo tiempo se oculta y en él aparece. Llegamos así al corazón de lo que Althusser identifica tanto como humanismo como historicismo (habría que agregar al economicismo a esta desafortunada lista). Ambos comparten la necesidad de hacer que la totalidad social sea expresiva de una esencia que aparece en cada una de las diversas instancias que lo componen. Así esta sea la Historia sin más –diciéndose que la economía, la moral, la filosofía, las ciencias, las religiones, etc., no hacen más que expresar el tiempo histórico en el que se desarrollan- o el Hombre –con lo que toda práctica no hará más que expresar de algún modo su esencia, aunque esta esencia consista en producirse a sí mismo (o más aún, porque así se lo supone)- lo que tendremos delante es una determinación que toma forma en otras diversas, señalando todas la esencia que manifiestan. Dice Althusser al respecto “Cuando hablemos de "corte de esencia" haremos alusión a la estructura específica de la totalidad social que permite este corte, donde todos los elementos del todo están en una co-presencia que es la presencia de su esencia, que se vuelve así inmediatamente legible en ellos. Se comprende que sea, en efecto, la estructura específica de la totalidad social la que permite este corte de esencia, ya que este corte sólo es posible debido a la naturaleza propia de la unidad de esta totalidad, una unidad "espiritual", si definimos de esta manera la unidad de una totalidad expresiva, es decir, una totalidad en la cual todas las partes sean otras tantas "partes totales" expresivas las unas de las otras y expresivas cada una de la totalidad social que las contiene, porque cada una contiene en sí, en la forma inmediata de su expresión, la esencia misma de la totalidad” (Althusser, 1985: 104-105).

El que cada determinación del todo social no haga más que expresarse en las otras que la componen implica que lo que todas ellas tienen en común sea, justamente, esta propiedad de ser reflejo de alguna otra cosa. Esta otra cosa, este principio interno, iguala las diferencias existentes entre las distintas prácticas sociales, entre las distintas instancias que componen el todo social (nos referimos aquí a las prácticas económicas, a las prácticas políticas, a las prácticas ideológicas, a las prácticas científicas, a las prácticas jurídicas, etc.). Para Althusser (y para buena parte del posestructuralismo y el posmarxismo) la mutua expresión de las

prácticas sociales introduce en ellas una forma de igualación, de homogeneidad. Algo que se presenta en todas ellas y que todas ellas, entonces, expresan. Respecto de esta presencia, dice Althusser “Es ella la que explica en sus líneas generales la famosa fórmula hegeliana que vale para todas las determinaciones del todo, comprendiendo incluso la conciencia de sí de este todo, en el saber de este todo que es la filosofía históricamente *presente*, la famosa fórmula de que *nadie puede saltar sobre su tiempo*. El presente constituye el *horizonte absoluto* de todo saber, ya que todo saber no es sino la existencia, en el saber, del principio interior del todo” (Althusser, 1985: 105).

Como intentamos mostrar anteriormente, Althusser toma como síntoma de un modo de comprender la unidad del todo social la reducción del objeto de conocimiento al objeto real. Que el objeto real se muestre por sí mismo a quien pretende conocerlo es otro modo de decir, para nuestro autor, que el presente se presenta abiertamente a la conciencia que quiere conocerlo, no teniendo más que recogerlo en su estado ya maduro. Esta recolección es una forma de reducir la distancia existente entre cada una de las instancias que conforman un todo social determinado, pues supone que todas poseen un principio común que se manifiesta en ellas, o que cada elemento del todo es capaz de expresar a los demás. La mutua expresión supone un hilo rojo que cruza a todas las prácticas sociales específicas, siendo para Althusser forma de una reducción fundamental. Insiste nuestro filósofo “Se ve manifestarse claramente, en las diferentes reducciones teóricas indispensables a la interpretación historicista de Marx y en sus efectos, la estructura fundamental de todo historicismo: la contemporaneidad que permite una lectura en corte de esencia. Igualmente se ve, ya que es su condición teórica, que esta estructura se impone de buen mal grado a la estructura de la totalidad marxista, que transforma y reduce la distancia real que separa sus diferentes niveles. La historia marxista "recae" en el concepto ideológico de historia, categoría de la presencia y de la continuidad temporales; en la práctica económico-política de la historia real, por el aplanamiento de las ciencias, de la filosofía y de las ideologías sobre la unidad de las relaciones de producción y de las fuerzas de producción, es decir, de hecho, sobre la *infraestructura*” (Althusser, 1985: 151).

El todo hegeliano es aquel que suponen los interlocutores de Althusser, según este último. La posición epistemológica que hace del concepto de historia un concepto histórico da cuenta, para el filósofo, de esta caída. Es hora de enfrentarnos, entonces, a la manera pensar la unidad

del todo social que permita al concepto de historia ser un concepto científico, no invadido por una posición epistemológica reduccionista.

### **Un todo complejo a-dominante**

Althusser se propone retener la complejidad de la totalidad marxista frente a la hegeliana, aquella que cruza los planteos humanista e historicista. Nuestro autor produce una imagen de la estructura que permite pensar la fusión de prácticas específicas, las cuales no se disuelven, ni son, por lo tanto, fenómeno de ninguna otra que oficie como esencia. En la exterioridad entre las partes que conforman al todo social -la práctica política, la práctica económica, la práctica teórica-, ajena cada una a la otra, fundamenta la posibilidad de su articulación, aquella relación que construye a las partes en porciones del todo. La unidad social, entonces, pasa a ser una red de relaciones entre las partes<sup>4</sup>. “Una formación social puede ser pensada como la estructura de unificación de varios sub-sistemas diferenciados (cada una de las prácticas), caracterizada por un efecto pertinente presente en la estructura misma y en cada una de sus instancias componentes. Esta doble relación es la causalidad estructural” (Karsz, 1970: 154). La sobredeterminación o causalidad estructural es el concepto que permite comprender el efecto de una estructura en las partes que la constituyen y, a la vez, el que las partes producen sobre el todo que conforman. Dice Althusser *“Esta reflexión sobre las condiciones de existencia de la contradicción dentro de ella misma, esta reflexión sobre la estructura articulada dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción, he aquí el raso más profundo de la dialéctica marxista, aquel que traté de expresar anteriormente a través del concepto de “sobredeterminación”*” (Althusser, 2004: 170).

Ahora bien, no alcanza con simplemente enunciar que un todo social es una relación entre partes que conservan cierta independencia relativa entre sí (esta independencia es requerida para enfrentar la propuesta humanista-historicista de expresión de una práctica por otra. La independencia refiere a que las instancias sociales no reflejan en sí a otras distintas). El problema que se abre con esta exigencia es, entonces, cómo se vinculan estas distintas instancias para que la totalidad no sea una simple suma de partes. Es decir, si el riesgo que

---

<sup>4</sup> Consideramos que se muestra aquí la influencia para nada desdeñable de la problemática estructuralista que sostiene buena parte de los conceptos althusserianos. En particular, en el concepto de sobredeterminación se piensa a la unidad del todo social como una estructura, consistente entonces en una red de relaciones efectivas y sólo en eso. Al mismo tiempo, la deuda con el psicoanálisis lacaniano se torna visible al hacer de la unidad de la estructura un simple efecto. Ver Miller, J-A (1987) *Matemas I*. Buenos Aires: Manantial.

Althusser identifica en la homologación de la totalidad marxista a la hegeliana es la reducción y homogeneización de las distintas prácticas que conforman una totalidad social, el que el propio autor debe asumir es el de hacer de la unidad una simple yuxtaposición de prácticas diversas. En torno a este problema el filósofo marxista introduce su propuesta: la “determinación en última instancia” de la estructura económica sobre el resto.

Althusser concibe a esta forma de la determinación como un modo que permite jerarquizar el peso de los efectos de las diversas estructuras sobre la unidad que forman. Es decir, la determinación en última instancia permite hacer de cierta instancia, de cierta práctica organizada en forma de estructura, la económica, la dominante respecto de las demás. De este modo, la unidad será el resultado de un ordenamiento jerárquico de las eficacias que cada tipo de práctica tiene dentro del todo social. Señala Althusser: “esta "dominancia" de una estructura sobre las otras en la unidad de una coyuntura remitía, para ser concebida, al principio de la determinación en “última instancia" de las estructuras no económicas por la estructura económica; y que esta "determinación en última instancia" era la condición absoluta de la necesidad y de la inteligibilidad de los desplazamientos de las estructuras en la jerarquía de eficacia, o del desplazamiento de la “dominancia" entre los niveles estructurales del todo; que sólo esta "determinación en última instancia" permitía escapar al relativismo arbitrario de los desplazamientos observables, dando a esos desplazamientos la necesidad de una función” (Althusser, 1985: 109).

Más allá de si es la economía o no la instancia preponderante, lo que consideramos destacable del intento de Althusser es que hace de una cierta estructura aquella que organiza el lugar y la función que tendrán las restantes en el todo social sobredeterminado. De esta manera, el autor intenta evadir el problema de la expresión, que reducía a todas las prácticas sociales a ser manifestación de un principio interno único, permitiendo un índice de independencia propio para cada práctica social. Al mismo tiempo, al ser una instancia específica la que organiza la eficacia de las demás en la reproducción de la totalidad social como tal, se elude de esta manera la conversión de la totalidad en cuestión en una simple suma de partes.

Decíamos al comenzar este escrito que la posibilidad de que la historia como empresa de conocimiento tenga un objeto depende de una concepción de la totalidad social que la sustente. Veamos entonces cuál es el objeto de la historia que se sigue de este modo de comprender la unidad de una totalidad social.

## Historia(s) sobredeterminada(s)

Lo que se gana según Althusser con pensar la totalidad social como una sobredeterminada es la posibilidad de hacer historia de cada una de las instancias relativamente autónomas que componen la totalidad social. En el modelo hegeliano, por el contrario, y por ende en el historicismo y el humanismo, la única Historia posible era la de la esencia que se manifestaba en todos y cada uno de los fenómenos sociales. Así, la Historia era una Historia única, pues cualquier fenómeno que se observara remitiría al principio que estaría expresando<sup>5</sup>. En cambio, al ser la totalidad marxista una sobredeterminada cada instancia posee un ritmo propio de desarrollo, ritmo que ni se subordina ni es expresivo del de ninguna otra instancia. Remarca Althusser: “Así, la especificidad de estos tiempos y de estas historias es *diferencial*, puesto que está fundada sobre las relaciones diferenciales existentes en el todo entre los diferentes niveles: el modo y el grado de *independencia* de cada tiempo y de cada historia están, por lo tanto, determinados necesariamente por el modo y el grado de *dependencia* de cada nivel en el conjunto de las articulaciones del todo” (Althusser, 1985: 110). El ritmo en el que cada tipo de práctica (insistimos, nos referimos por instancia a la estructuración que un tipo de práctica sufre, convirtiéndose en, por ejemplo, instancia económica, instancia jurídica, etc. No está de más aclarar que por estructura se entenderá un sistema de relaciones que asigna a sus elementos una posición, un sentido y un rol) se desenvuelve depende de su lugar en la estructura de estructuras en que consiste el todo social sobredeterminado. A su vez, como indica Althusser, este ritmo posee una independencia relativa a este lugar, pudiendo no ser el mismo que aquel que sigue otra instancia. Dicho de otro modo, el todo sobredeterminado abre la posibilidad de construir historias diferentes para cada instancia social. Althusser destaca que “no existe historia en general, sino estructuras específicas de historicidad fundadas, en última instancia, en las estructuras específicas de los diferentes modos de producción” (Althusser, 1985: 119), mostrando que de lo que se trata es de analizar la estructura de la totalidad que permite a la historia dejar de ser la manifestación del desarrollo de un principio único –siendo entonces una Historia Universal- para tomar por objeto las distintas instancias específicas que componen un todo social específico. Es decir, hacer tantas historias como instancias, tantos ritmos de desarrollo como elementos

---

<sup>5</sup> En este sentido la crítica althusseriana es completamente acertada. A partir de ella podría comprenderse la necesidad del planteo de Hegel en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* en lo tocante al Espíritu del Pueblo como unificador de todas las manifestaciones de una sociedad determinada y así, a todas ellas como formas concretas necesarias en las que éste principio se mostraba.



relacionados en una estructura, tantas independencias relativas como dependencias de cada instancia a las demás.

Hasta aquí nos hemos limitado a contraponer la propuesta de Althusser a la de sus interlocutores: el humanismo y el historicismo. Nuestra pregunta será: ¿Qué habilita pensar el concepto de sobredeterminación que la totalidad hegeliana no permite, de cara al conocimiento de la historia? Para dar una respuesta, vale recordar que la crítica epistemológica recuperada más arriba era índice de la reducción de la totalidad marxista, por el humanismo y el historicismo, a la totalidad hegeliana. Lo que, a nuestro entender, Althusser pretende introducir en la historia en tanto saber es su estatuto científico. Esto se consigue a través de un modo de comprender la totalidad social, modo que se resume en su concepto de sobredeterminación. Hay en Althusser, así, un estrecho vínculo entre una forma de pensar una totalidad y la científicidad de la historia que de ella se desprende. Se trata de precisar el nudo gordiano de este vínculo.

### **El materialismo histórico o la Ciencia de la historia.**

Para mostrar que Althusser vincula al objeto que la historia debe tener con su estatuto de ciencia se nos impone una primera mediación: delimitar en qué consiste la científicidad y qué tipo de saber es el que es capaz de especificarla. Se nos impone, entonces, el análisis de lo que nuestro autor denomina Dialéctica Materialista<sup>6</sup>.

Althusser propone, de entrada, una definición a la que luego terminaremos por desembocar: la producción de conocimientos es una práctica, la práctica teórica. Como tal, forma parte del conjunto de las prácticas que conforman una sociedad. En el concierto de las prácticas teóricas, cuyos objetos son representaciones y conceptos, se distinguen la práctica teórica científica y la práctica teórica ideológica. Por el momento, retomaremos una primera determinación que Althusser adjudica a la teoría, determinación que toma forma dentro de las

---

<sup>6</sup> Nuestro análisis pretende abordar las dos obras mayores de Althusser, *Para leer El Capital* y *La Revolución Teórica de Marx*. No desconocemos lo que el propio autor denomina su “autocrítica”, particularmente, el modo en el que pretende subvertir la relación aquí planteada entre filosofía, ciencia e ideología. Por lo cual nuestro enfoque pretende mostrar un modo de vincularse la la Ciencia de la Historia, o el materialismo histórico, y la filosofía marxista, o Materialismo Dialéctico en un período particular de la copiosa producción althusseriana. Por otro lado, no hacemos intervenir en este concierto el papel de la ideología, circunscribiendo nuestra mirada a un aspecto sumamente parcial. Por lo demás, la interpretación del corte-complementariedad que Althusser plantea entre la ciencia y la ideología ha sido objeto de diversos análisis. Consultar Thompson, E.P. *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1980. y la de Balibar, E. *Escritos por Althusser*. Bs. As. Nueva Visión, 2000. Ver también AA.VV., “Leer a Althusser”. ER, Revista de Filosofía. N° 34 – 35, Barcelona, 2005.

prácticas teóricas. Dice: “llamaremos *teoría* a toda práctica teórica de carácter científico” (137). Entonces, dentro de las prácticas teóricas encontramos el objeto que buscamos: la ciencia. Si la historia detenta un estatuto científico, deberá formar parte de uno de los componentes de toda práctica teórica. Ahora bien, Althusser también llama “teoría” (entre comillas), en *Sobre la dialéctica materialista*, a los conceptos fundamentales con los que opera una ciencia determinada. Por último, propone además retener la palabra Teoría, en mayúscula, a la teoría de la práctica en general, capaz de elucidar el vínculo que toda práctica tiene con su propia teoría. Señala Althusser: “En este doble sentido, interesa la teoría a la práctica. La “teoría” interesa a su propia práctica directamente. Pero también, en la medida en que es pensado y enunciado, el problema de la relación de una teoría con su práctica interesa a la Teoría general misma (la dialéctica) ya que en ella se expresa teóricamente la esencia de la práctica teórica en general, y, a través de ella, la esencia de las transformaciones, de la “evolución” de las cosas en general” (Althusser, 2004: 138). Pero, además, Althusser introduce aquí una definición fundamental, concerniente a la Teoría: la Teoría, en tanto teoría de la relación entre la teoría y la práctica, es capaz de distinguir aquello que decide lo específicamente científico de una práctica teórica (en tanto la práctica teórica es una forma específica de la práctica). Es decir, la Teoría, que Althusser asocia a la dialéctica materialista, enuncia en qué consiste la científicidad de una práctica teórica. De ahí que en la relación de la dialéctica marxista con la hegeliana esté en juego un saber que hace al estatuto científico de la práctica teórica. A este respecto, Althusser indica: “La única Teoría capaz de suscitar, de plantear, la cuestión previa de la validez de estas disciplinas, de criticar la ideología bajo todos sus disfraces, incluido el disfraz de las prácticas técnicas de las ciencias, es la Teoría de la práctica teórica (en su distinción de la práctica ideológica): la dialéctica materialista o el materialismo dialéctico, la concepción de la dialéctica materialista en su *especificidad*” (Althusser, 2004: 140-141). *Es decir, la dialéctica materialista es la teoría que iguala a la práctica teórica con la práctica científica separándola de la práctica ideológica, por tener por objeto la relación entre la teoría y la práctica en toda práctica.* Para conocer qué puede hacer de la historia un tipo de saber con estatuto científico debemos abordar qué es la dialéctica materialista en el planteo de Althusser.

Nuestro filósofo introduce aquí una observación que hila su exposición y facilita la nuestra. Sentencia que la dialéctica materialista se encuentra en estado práctico en el desarrollo teórico

de *El Capital* y en la acción política de los bolcheviques<sup>7</sup>. Más allá de lo problemático de los casos seleccionados, lo que nos interesa destacar es que si Althusser pudiera dar cuenta del proceso de la práctica teórica de Marx (cosa que por supuesto se lanza a hacer), entonces estaría, inmediatamente, despejando en qué consiste la dialéctica materialista y, de ahí, aquello que distingue a la práctica teórica y la dota de carácter científico. Habrá, así, una práctica teórica aún no teóricamente enunciada que contiene la forma de la científicidad. Será cuestión de analizar, con Althusser, las determinaciones de esta práctica teórica para fundamentar la científicidad del materialismo histórico<sup>8</sup>.

### **La práctica teórica marxista**

La ciencia no parte de la nada para producir conocimientos. Muy por el contrario, a través del cuerpo de nociones que conforman su estructura teórica en un cierto período histórico, su “teoría”, (Generalidad II), trabaja sobre los conceptos ideológicos de los que parte (Generalidad I). Estos conceptos bien pueden haber sido elaborados por un estado anterior de la producción científica. El resultado de la práctica teórica es la transformación de las nociones ideológicas, que tiene como materia prima, en conceptos científicos rigurosos que ofrecen el conocimiento del objeto real que se examina (Generalidad III).

Althusser remarca que la Generalidad I, de la que parte el conocimiento científico, posee dos características destacadas. En primer lugar, no constituye “hechos brutos”. La ciencia no trabaja sobre existentes, sino sobre conceptos. Esto implica, y es el segundo aspecto, que estos conceptos forman parte ya de la actividad científica misma. Es decir, reconocer lo que oficia como materia prima de la práctica teórica científica es parte ya de su constitución, justamente, como ciencia. Dice Althusser: “Cuando se desarrolla una ciencia ya constituida, esta trabaja, por lo tanto, sobre una materia prima (Generalidad I) constituida de conceptos todavía ideológicos o de “hechos” científicos, o de conceptos elaborados científicamente pero pertenecientes a un estado anterior de la ciencia (una ex-Generalidad III). Transformar la

---

<sup>7</sup> Dice Althusser: “La solución de nuestro problema teórico existe ya, desde hace mucho tiempo, en estado práctico, en la práctica marxista. Plantear y resolver nuestro problema teórico consiste, por lo tanto, finalmente, en enunciar teóricamente la “solución” que existe en estado práctico, aquella que la práctica marxista ha dado a una dificultad real encontrada en su desarrollo, cuya existencia ha señalado y con la cual, según confesión propia, ha arreglado ya sus cuentas” (Althusser, 2004: 134-135)

<sup>8</sup> Dice Althusser: “el materialismo histórico tiene por objeto los modos de producción que han surgido y que surgirán en la historia. Estudia su estructura, su constitución y las formas de transición que permiten el paso de un modo de producción a otro”. Esta definición está encabezada por el siguiente título “EL MATERIALISMO HISTORICO ES LA CIENCIA DE LA HISTORIA” (Althusser, 1972: 38). Se trata, para nosotros, de analizar por qué el materialismo histórico debe tener por objeto un todo social sobredeterminado como para erguirse en Ciencia de la historia.

Generalidad I en Generalidad III es el trabajo y la producción de la ciencia” (Althusser, 2004: 152). Como se ve, Althusser insiste en que el proceso de la práctica teórica científica se mueve por entero en el terreno de los conceptos, transformando aquellos de carácter ideológico en conocimientos científicos sobre el objeto real. Asimismo, destaca el autor que la práctica teórica se desarrolla en el elemento del pensamiento, como práctica que no trabaja sobre cosas reales sino con materias primas que se mueven en su ámbito, en el terreno de lo pensado (obviamente, el pensamiento es real. Introducirnos en esta problemática excede por mucho tanto los fines del este trabajo como las capacidades de su autor).

Las Generalidades II constituyen un cuerpo de conceptos unificados en mayor o menor medida. Como se intentó mostrar más arriba, es este propio cuerpo conceptual el que sostiene no sólo las respuestas que una ciencia determinada alcanza sino las preguntas que se plantea. De ahí que la materia prima, las Generalidades I, ideológicas, cobren sentido como punto de partida ya dentro del cuadro que constituyen estas Generalidades II.

Althusser propone esta serie de conceptos para responder (más allá de nuestra consideración respecto de su éxito) a las confusiones que pueda suscitar otro planteo respecto de la dialéctica materialista. Recordemos que en el proceso más arriba descrito, el de la práctica teórica que según Althusser Marx lleva a cabo, se encuentra en estado práctico la dialéctica marxista. Con lo que, de entender este proceso de otro modo, la suerte de la dialéctica quedará en el mismo movimiento comprometida. Lamentablemente para Althusser, ha habido otros modos de comprender el proceso en cuestión. Tanto así ha sido que él mismo se encarga de describir sus principales problemas. Estos otros modos de entender en qué consiste la dialéctica marxista son agrupados por nuestro autor bajo el lacónico mote de *empirismo*.

El empirismo o la “teoría del conocimiento” (que es, como vimos, la del historicismo y la del humanismo) cae en dos equívocos fundamentales. En primer lugar, esconde la diferencia existente entre la generalidad que produce la ciencia y la de los conceptos ideológicos de los que parte, tomando esta transformación como un auto enriquecimiento de la generalidad ideológica que oficia como punto de partida. Así, el momento de producción científica pasa simplemente a ser un mediarse la abstracción consigo misma. Un negarse su carácter general para asumir una forma concreta enriquecida. Cabe destacar que esta forma ideológica de comprender el proceso de producción de conocimientos está asociada inmediatamente a la filosofía de Hegel. De ahí que Althusser exprese alguna de sus posiciones en lo que hace al empirismo del siguiente modo: “De esta manera, Hegel desconoce las diferencias y

transformaciones cualitativas reales, las discontinuidades esenciales que constituyen el proceso mismo de la práctica teórica. Les impone un modelo ideológico, el del desarrollo de una interioridad simple. Lo que equivale a decir, Hegel decreta que la generalidad ideológica que les impone es la esencia única constitutiva de estos tres tipos de generalidades –I, II, III- empleados en la práctica teórica” (Althusser, 2004: 156). Asumir que se trata de Generalidades *distintas* implica que una “teoría” científica no es el simple devenir implicado en su materia prima. En todo caso, que en la producción de todo concepto científico interviene una transformación real, una práctica de elaboración que no se engendra en las consecuencias inherentes a los propios conceptos.

La consecuencia más feroz del rechazo althusseriano de Hegel es que la “teoría”, el cuerpo conceptual de una ciencia, es una reestructuración de los conceptos que toma por materia prima, señalando así sus límites. Es decir, que la continuidad entre los problemas que una “teoría” abre –entendiendo por problemas, en este caso, no las preguntas que una “teoría” habilita a construir sino la materia prima de la que parte para resolver estos problemas- no son más que la contracara de su diferencia específica para con los conceptos que toma como inicio de su recorrido.

Sin embargo, de cara a nuestro objeto, elucidar el vínculo entre totalidad sobredeterminada como objeto del saber sobre la historia y cientificidad que este objeto le otorga a este saber, transformándolo en Ciencia de la historia o materialismo histórico, existe un problema aún mayor en la lectura empirista de la dialéctica marxista<sup>9</sup>. El problema en cuestión reside en la igualación de objeto de conocimiento con objeto real, en la confusión de las transformaciones producidas entre los dos planos. El empirismo confunde al resultado de la práctica teórica, que desde el punto de vista del pensamiento es un concreto, pues es el resultado de una transformación, con el concreto real que oficia como objeto a conocer por la práctica teórica. Es decir, se concibe a lo real como resultado del pensamiento. El empirismo, para Althusser, es así equivalente al idealismo más craso. Ahora bien, el problema para el marxismo aparece cuando la práctica teórica de Marx, forma de la dialéctica marxista en acción, es pensada como una mera “inversión” de la de Hegel, que se identifica, correctamente, con el idealismo que Althusser describe con minuciosidad. De este modo, la dialéctica marxista debe poner a lo real allí donde Hegel hacía lugar a la idea y a la idea allí donde Hegel depositaba a lo real.

---

<sup>9</sup> Lectura que, como insistimos, es la que llevan a cabo tanto el humanismo como el historicismo.

Con lo que el concreto de pensamiento, el producto del trabajo del pensar<sup>10</sup>, ya no es el que engendra a lo real en su devenir sino lo real mismo lo que produce en su propio desenvolvimiento la necesidad del pensar. La “inversión” de Hegel conserva los términos a ser invertidos; para Althusser esto engendra que la confusión persista. Pues en esta manera de entender a la dialéctica marxista, que no evita que nuestro autor la catalogue de empirista, hace del punto de partida de la práctica teórica un objeto real. Dice Althusser: “Por lo tanto, es esencial no confundir la distinción real de lo abstracto (Generalidad I) y de lo concreto (Generalidad III) que concierne únicamente a la práctica teórica, con otra distinción, esta vez ideológica, que opone la abstracción (que constituye la esencia del pensamiento, ciencia, teoría) a lo concreto (que constituye la esencia de lo real)” (Althusser, 2004: 154). Si el pensamiento debe arrancar y finalizar en lo real (lo cual equivale a decir que lo real toma la forma de pensamiento, pues en ningún momento el pensamiento adquiere grado alguno de especificidad), para Althusser, se liquida lo que distingue a la práctica teórica: tener por punto de partida un objeto que ella misma ha construido como objeto teórico (Generalidad I). Señala en este sentido “Al pretender ser “concreta”, al tener por finalidad lo “concreto” esta concepción pretende ser “verdadera” como concepción, pretende ser, por lo tanto, conocimiento: pero ha comenzado por negar la realidad de la práctica que produce, justamente, el conocimiento. Permanece en la misma ideología que declara “invertir”, es decir, no en la abstracción en general, sino en una abstracción ideológica determinada” (Althusser, 2004: 154). Llegamos, así, al corazón del problema en el que se vinculan los problemas del empirismo con los de la totalidad social que implica la dialéctica hegeliana. En otras palabras, si la dialéctica marxista se construye en franco salto respecto de la hegeliana, que es una forma de empirismo, y ésta última liquida la especificidad de la práctica teórica, la dialéctica marxista implica que la actividad científica, la práctica teórica, tiene una consistencia propia, distinta de otras prácticas. La dialéctica marxista reclama un espacio de independencia relativa a la práctica teórica, independencia en marcha en el trabajo conceptual de Marx a partir de su distinción entre objeto de conocimiento y objeto real. Es decir, la dialéctica marxista reclama un todo social sobredeterminado. Reconstruyamos cómo y por qué.

---

<sup>10</sup> Como se vio más arriba, Althusser no le reconoce a Hegel hacer del pensamiento un trabajo, y por ende una práctica, sino una mera forma de desenvolvimiento de lo que los conceptos llevan en sí. Es decir, para Althusser no hay en Hegel un trabajo del pensamiento sino uno de los conceptos por sí mismos que engendran al pensamiento. Nuestra expresión “trabajo del pensamiento” referida a la inversión de la dialéctica hegeliana es inexacta. Sin embargo, la conservamos para no incurrir en términos que compliquen más aún la exposición, ya de por sí escabrosa.

Retengamos las palabras de Althusser. “Negar la realidad de la práctica que produce, justamente, el conocimiento” es el secreto de todo empirismo, es decir, de todas aquellas concepciones que hacen de la producción de conocimientos un simple “devenir” de lo real. Como intentamos mostrar más arriba, ya sea que se plantee que las tareas de la ciencia se reducen a capturar la esencia de lo real, esencia que de este modo se ofrecería a una visión aguda; que se haga al conocimiento un reflejo de lo real, con lo que la práctica de conocer debe atarse de pies y manos para permitir entrar en ella a lo real –es decir, debe negarse como práctica, como actividad- o que se conceda que, de algún modo por demás místico, lo real, al desenvolver todas las potencias que le caben, pone en la cabeza de los hombres su conocimiento por ser esta una determinación que le pertenece al propio desenvolvimiento de la materia (pensamos en Feuerbach y en el marxismo hegeliano de Lukács. Por lo demás, la filosofía de Lukács resulta perfectamente enmarcable en la teoría de la dialéctica marxista como “inversión” de la de Hegel), todas estas concepciones comparten la reducción de la actividad de conocer, de la práctica teórica. Es decir, comienzan por negar que haya una especificidad que atañe a la ciencia en tanto práctica<sup>11</sup>.

Decíamos con Althusser que la Generalidad I, materia prima de la práctica teórica, no es un hecho bruto sino ya una representación, un pensamiento. El pecado empirista consiste en hacer de este punto de partida un concreto real, encerrando de ese modo a la práctica teórica en el marco del objeto a conocer. Es decir, obligándola a no moverse un ápice de su punto de

---

<sup>11</sup> Nuestra exposición intenta ser fiel a la de Althusser. Sin embargo, cabe hacer aquí algún comentario que aclare nuestras posiciones más generales. Para el autor de estas líneas, un planteo como el de Lukács, que para Althusser condensa todas las determinaciones del historicismo, no necesariamente desemboca en una negación de la especificidad de la ciencia. Asumir que el conocimiento de la materia es una forma concreta de su desenvolvimiento no implica, repetimos, para quien escribe, que necesariamente deba quitarse rápidamente de encima la particularidad de esta forma concreta. Es decir, asumir que el conocimiento científico de lo real es un momento del desarrollo de lo real mismo no involucra descartar lo específico de este momento. Esta diferencia expandirá todas sus consecuencias a la hora de pensar la totalidad social marxista (expansión que frenaremos por no encontrarse dentro de los objetivos del trabajo).

Coincidimos con Althusser en que fórmulas tan abstractas y generales como las de Lukács, por tomar un ejemplo, de callar respecto de las formas específicas en las que se realiza el conocimiento de lo real, es decir, la autoconciencia de lo real mismo –la conciencia de que la conciencia es una parte de la materia, o de que la toma de conciencia está inscrita en la historia de la que se toma conciencia – y, fundamentalmente, de por qué lo real necesita del conocimiento científico como una de sus formas concretas, no hacen más que clausurar lo particular del conocimiento científico, sus modos, sus tiempos, sus características, en una palabra, su especificidad. Vale decir, si no se contesta por qué la clase obrera necesita tomar conciencia de su posición en la historia para convertirse en el sujeto de la superación del modo de producción capitalista se cae en una suerte de necesidad de la historia que no es capaz de dar razones de, justamente, su necesidad. Es decir, en cierta forma de escatologismo. En este sentido, nuestra posición no rechaza por entero un planteo del estilo del de Lukács – historicista, según Althusser- pero le exige dar cuenta de las causas y los modos en los que se produce la toma de conciencia que el desenvolvimiento de la materia produce. Ahora bien, en caso de plantearse la crítica en este sentido, el problema con el historicismo no es de raíz, no se inscribe en su programa, sino en su silencio sobre lo particular de la práctica científica. Calificar a esta última de momento no tiene por qué invalidar un análisis sobre las determinaciones de este momento.

partida para intentar conocerlo. En otras palabras, si el punto de partida de la ciencia es un concreto del que las abstracciones intentarán dar cuenta, entonces no es dueña de su punto de partida, no produce el lugar desde el que iniciar su análisis. Escribe Althusser: “La Generalidad I, el concepto de “fruta”, por ejemplo, no es el producto de una “operación de abstracción” efectuada por un “sujeto” (la conciencia, o aun ese sujeto mítico: “la práctica”) (...) Mientras el conocimiento no ha roto con la ideología, toda Generalidad I está profundamente marcada por la ideología, que es una de las prácticas fundamentales, esenciales, a la existencia de un todo social. El acto de *abstracción* que extraería de los individuos concretos su esencia pura *es un mito ideológico*. La Generalidad I es por esencia inadecuada a la esencia de los objetos de los que debería ser extraída por medio de la abstracción” (Althusser, 2004: 158). La ciencia produce su propio punto de partida, que no es ya un objeto real. Por eso la “inversión” de Hegel no hace más que poner otra abstracción como materia prima de la práctica teórica, materia prima que niega, subrepticamente, los caracteres propios de esa práctica. Añade Althusser ”He aquí por qué considerar el concepto de “inversión” como un *conocimiento* es aceptar la ideología que lo sostiene, es decir, aceptar una concepción que niega la realidad misma de la práctica teórica” (Althusser, 2004: 158). La dialéctica marxista implica que la relación entre la teoría y la práctica -problema que, recordamos, le atañe- es tal que la teoría se produce por entero en la teoría, no como objeto real.

Para que la práctica teórica adquiera especificidad y, por lo tanto, independencia relativa respecto de las otras prácticas que se estructuran en una totalidad social se debe rechazar el modelo de la totalidad hegeliana. Pues habíamos visto que este implicaba la reducción de cada una de las instancias sociales a ser expresión de una esencia única, sea esta la Historia o la Práctica/Praxis. Dice Althusser: “*Reducir o identificar* la historia propia de la ciencia a aquella de la ideología orgánica y a la historia económico-política, es finalmente, reducir la ciencia a la historia como a su “esencia”. La caída de la ciencia en la historia solo es aquí el índice de una caída teórica: aquella que precipita a la teoría de la historia en la historia *real*; reduce el objeto (teórico) de la ciencia de la historia a la historia real; confunde, por lo tanto, el objeto de conocimiento con el objeto real” (Althusser, 1985: 145). Con la separación de objeto real y objeto de conocimiento, inherente a la práctica teórica, se nos muestra una separación más profunda: la de la totalidad marxista respecto de la hegeliana. Si identificamos a esta última como la que el historicismo toma por base, organizada por la reducción de todas las instancias sociales a ser expresión de una “esencia”, aquella que Althusser propondrá se



asentará en la independencia relativa entre instancias. Es decir, nuevamente, será una totalidad social *sobredeterminada*. Para cerrar nuestro recorrido, expondremos por qué esta sobredeterminación permite actuar a la ciencia, permite su práctica.

Lo hace así porque abre la necesidad de que la ciencia trabaje. Si la ciencia fuese la simple expresión de la Historia, entonces como hemos reiterado a lo largo del trabajo, no habría necesidad de un trabajo específicamente científico. No habría necesidad de la práctica teórica. El conocimiento se produciría por el devenir de lo real, sería una forma que expresaría una necesidad de la Historia misma. Con lo que la Historia sería la madre y partera de su propio conocimiento; sería la Historia la encargada de dar cuenta de sí misma y el saber científico sobre ella se limitaría a recoger este resultado ya conseguido. Es decir, la ciencia se limitaría a expresar a la Historia. Althusser, en un párrafo, condensa la búsqueda a la que aquí nos hemos consagrado: “Es, por ejemplo, a condición de reducir toda práctica a la práctica experimental, o a la "praxis" en general, después de asimilar esta práctica-madre a la práctica política, como todas las prácticas pueden ser pensadas como dependientes de la práctica histórica "real"; como la filosofía y aun la ciencia y, por lo tanto, el marxismo igualmente, pueden ser pensados como la “expresión” de la historia real. Se llega, de esta forma, a rebajar el conocimiento científico, o la filosofía y, en todo caso, la teoría marxista, a la unidad de la práctica económico- política, al corazón de la práctica "histórica", a la *historia "real"*. Se llega así al resultado exigido como condición teórica por toda interpretación historicista del marxismo: la transformación de la totalidad marxista en una variación de la totalidad hegeliana” (Althusser, 1985: 148).

## **Conclusiones**

Hemos intentado reconstruir la relación que Althusser en *Para leer El Capital* y en *La Revolución Teórica de Marx* teje entre el objeto de la Ciencia de la historia, el todo social sobredeterminado, con *el estatuto científico que sólo ese objeto le permite tener al saber que lo aborda*. Pues sólo un todo social pensado en su sobredeterminación abre una especificidad a la práctica teórica.

Para lograr este cometido hemos pasado por la descripción de la dialéctica marxista que Althusser construye, tomando así la elucidación de la práctica teórica de Marx como índice de lo que otorga el carácter de científico a un conocimiento determinado. El contenido de la dialéctica nos ha mostrado que es necesario pensar lo particular del conocimiento científico –

la diferencia entre objeto de conocimiento y objeto real-; el pasaje de la Generalidad I a la III, pasaje que se mueve por entero en el pensamiento, es decir, que construye sus propios puntos de partida. A causa de esto, hemos vuelto sobre nuestro análisis del todo social sobredeterminado como premisa necesaria de la independencia de la práctica teórica. Resumidamente, hemos encontrado a este tipo de totalidad social como fundamento de una diferencia real entre prácticas, y así, de que la ciencia sea capaz de construir su punto de partida no como una mera recolección de lo que tiene delante sino como un objeto auténticamente teórico. Sólo en el espacio ganado por la práctica teórica es posible pensar alguna posibilidad para una auténtica dialéctica marxista. De lo contrario, se clausura toda densidad, toda sustancialidad a la tarea de construcción de la ciencia de su propia materia prima.

#### **BIBLIOGRAFIA:**

Althusser, L. (2004). *La Revolución Teórica de Marx* (26ª Edición en español). México: Siglo XXI editores.

Althusser, L. y Badiou A. (1972). Materialismo histórico y materialismo dialéctico, En Cuadernos de Pasado y Presente (Comp.) *Materialismo histórico y materialismo dialéctico* (2ª Edición) (pp. 37-61). Córdoba: Pasado y Presente.

Althusser, L. y Balibar E. (1985) *Para leer El Capital* (20ª Edición en español). México: Siglo XXI editores.

Karsz, S. (1970). Lectura de Althusser. En S. Karsz (comp.). *Lectura de Althusser* (pp. 13-230). Buenos Aires: Galerna.