

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

María Paula Viglione

(UNLP-Fahce)

pau_viglione@hotmail.com

Introducción a la coyuntura histórico-filosófica

El desarrollo filosófico que emprende Louis Althusser en el seno de la teoría marxista exige, como él mismo señala, enmarcarlo 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 sólo 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* [1844], fueron los socialdemócratas los que leyeron *El Capital* a la luz de aquéllos 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*, no sólo 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*, 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.

Aquí, leer filosóficamente a Marx es leerlo *sintomáticamente*. Y emprender una lectura *sintomática* no es otra cosa que poner en relación la materia prima textual con la *problemática* que está en su base conceptual, subrayando, no la “materia de reflexión” sino la “modalidad de la reflexión” para asir la *dirección determinante y dominante* que opera en un discurso. En este sentido y, motorizado por este horizonte teórico de lectura, Althusser detecta *dos problemáticas* fundamentales que trazan la obra de Marx: 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 pre-científicas que corresponden al terreno sobre el cual aquélla se erige. Para pensar el carácter de esta mutación, se sirve de la categoría de *ruptura epistemológica* [*coupure epistemologique*] 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 pensamientos, 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 *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*. Aquí se asiste, al mismo tiempo, a la fundación divergente de dos nuevas disciplinas: “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 dialéctico)*” (Althusser, 2010: p. 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 en relación a aquélla. 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 aquéllas, de modo que es necesario un período de maduración histórica y un largo estudio reflexivo para lograr una consolidación teórica explícita.

El propósito althusseriano radica, justamente, en darle una existencia teórica a la filosofía marxista. Y, para ello, es preciso comenzar teóricamente por trazar la línea demarcatoria que diferencia la *dialéctica hegeliana* y la *dialéctica marxista*. De este modo, el objetivo que guíe este trabajo será el de ex-poner una aproximación a esta diferencia, tomando como eje el análisis del lugar teórico que ocupan, en el marco de la *estructura fundamental* de la dialéctica de Hegel y de la dialéctica de Marx, las tres nociones siguientes: el *proceso de conocimiento*, el concepto de *unidad-totalidad* y la *contradicción*. Este desarrollo nos permitirá esclarecer las consecuencias que se derivan de la lectura *sintomática* que hace Althusser de las obras de Marx y que abren un nuevo horizonte reflexivo que permite repensar el legado teórico y político marxista. Pues exponer la diferencia estructural de ambas dialécticas no es sino ex-poner la cuestión de la *especificidad de la dialéctica marxista*. Y ésta se ubica al nivel de un nuevo concepto que Althusser detecta como latente en la filosofía de Marx, esto es, que si bien está ausente en su letra, está presente en los efectos de su discurso. 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 este nueva noción Althusser no sólo 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-Roudinesco, 2003: p. 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. Dedicamos apenas unas líneas al “Epílogo [*Nachwort*] 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: p. 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 sólo sobre sus pies, sino sobre sus “verdaderos” pies, pues des-mitificar 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 económico-filosóficos*) o a una crítica antropologista (Feuerbach), encuentra, como señala Saúl Karsz, no ya una ruptura *epistemológica* sino una ruptura *ideológica* entre Marx y Hegel. En este respecto, Althusser dirá que leer la “inversión” como un problema de aplicación del método a sus objetos es una *cuestión pre-dialéctica*, que no sólo supone la quimera de una dialéctica pura, anterior a la “contaminación” 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, 2010: p. 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 una “cambio de elemento” que contemple la *ruptura epistemológica*, no sólo entre Hegel y Marx sino también al 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.

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

[1. 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, como ya señalamos con antelación, 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* al interior del sistema filosófico de Hegel, con sus variantes empiristas, y cómo funciona al interior del 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. Pues en este sistema, todos los elementos o momentos alienados del desarrollo, sus mediaciones, sólo 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 aquélla. 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: pp. 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-sichal für-sich*. 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, 2010: p. 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 éste 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 presa 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*. Esta 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 (el núcleo) y la esencia impura (la escoria). 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 palabras* 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 aquél. 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 sólo 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. Dicho 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 éste 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, 2010: p. 47). De este modo, este “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: p. 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, 2010: p. 159).

[2. 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 desgarra 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, 2010: p. 163). Pues 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 su carácter de unidad ni su simplicidad originarias, ya que la pluralidad y la complejidad aparentes del proceso no son sino el *fenómeno* de aquélla que expresa su *esencia*. En dicho proceso, *alienación* [*Entfremdung*] y *superación* [*Aufhebung*] constituyen un círculo en el que la unidad simple “se escinde para exponerse y se ex-pone 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 aquélla. Así, estas diferencias que aparentan tener una existencia independiente en “esferas visibles” articuladas, sólo existen en y por esa unidad “espiritual” que se enajena en ellas, de modo tal que sólo son planteadas para ser negadas, siendo, por lo tanto, “igualmente *indiferentes*” (Althusser, 2010: p. 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. Marx en la “Introducción” de 1857 demuestra no sólo 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”. Como indica Althusser, “no nos encontramos nunca en la realidad con la

existencia pura de la simplicidad, sea ésta esencia o categoría, sino con la existencia de 'concretos', de seres y de procesos complejos y estructurados" (Althusser, 2010: p. 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 de 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 sólo se modifican los "términos" sino también la "relación" entre ellos. Ésta 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, existen 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 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 (Althusser, 2010: p. 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 a 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, 2010: p. 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*. Ésta 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 ésta puede trasladar sus efectos de determinación a otra práctica. El ejemplo más claro de ello radica en el feudalismo donde, si bien lo económico es lo determinante en última instancia, el rol dominante lo ocupa la ideología religiosa. Subrayamos la importancia de distinguir estas dos posiciones, pues confundirlas implica caer en la “desviación” del economicismo 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” (Callinicos, 1981: p. 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.

Concluyendo 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” (Althusser, 2010: p. 176) donde encontramos el rasgo característico de la totalidad social en Marx y nuestro puntapié para pasar a abordar la noción de *contradicción*.

[3. 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, 2010: p. 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 carácter 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), Hegel considera que sólo la contradicción inicial entre 'conciencia sensible' y 'saber' 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 complejidad 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 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 remiten sino a un sólo 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 *Entäusserung* fenoménica y, por tanto, la *Entfremdung* de ese principio espiritual, que 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: p. 149). Podríamos decir entonces que es la simplicidad de este principio interno, esencia de todos los períodos históricos, el 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, entendido como *Entfremdung*. En este sentido, la contradicción hegeliana es motora como *negatividad*, esto es, 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” 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 “envoltura mística” 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 “sobre-impresión” [*surimpression*] de

Jacques Lacan, teniendo en cuenta que “es necesario poseer una palabra nueva para designar una precisión nueva” (Althusser, 2010: p. 171, nota 46). Esta precisión consiste en la complejidad de una contradicción que es indisociable de las “condiciones formales de su existencia”, esto es, 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 atraviesa. En este sentido, la naturaleza de la unidad estructurada de una formación social reside en la naturaleza de su contradicción; pues ésta no radica en la manifestación de dicha unidad como unidad pre-existente, 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” (Karsz, 1970: p. 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 sólo la existencia de múltiples contradicciones en un mismo proceso sino también la complejidad que reviste a éste. 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 reflejado al 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” (Althusser, 2010: pp. 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 al nivel relacional que existe entre las *relaciones de producción* y las *fuerzas productivas*, donde las primeras no son una manifestación hegeliano-fenoménica 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.⁷ 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 sólo temporal y relativa, en tanto que la desigualdad es el estado fundamental” (Mao Zedong, 1968: p. 356). Para entender el sentido de esta “ley” del *desarrollo desigual de las contradicciones*, es preciso tener en cuenta no sólo las dos distinciones anteriores sino también considerar que la relación de dominación-subordinación entre las contradicciones “está inscripta” en la estructura articulada dominante del todo complejo. Así, el que la desigualdad sea el “estado fundamental” de las contradicciones

implicaque los papeles que ocupan ellas 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 a 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 su desplazamientos, condensaciones y mutaciones, etc., e inversamente debido a que *esta variación es la existencia de esta invariante*” (Althusser, 2010: p. 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, este invariante puede ser transfigurado 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 sólo 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” (Althusser, 2010: p. 174), “tocamos” la dialéctica marxista.

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*.⁸

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 hacer 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 respecto, que una de las apuestas filosóficas más importantes de Louis Althusser radica en el concepto de *sobredeterminación*. Pues aquí nos situamos al nivel de la producción de un *nuevo concepto*, como “condición de posibilidad teórica absoluta” para pensar y conocer un *nuevo objeto*, es decir, para pensar “los fenómenos económicos *determinados por una estructura* (regional), a su vez determinada por *la estructura (global)* del modo de producción” (Althusser, 2004; p. 200). En este respecto, si Marx analizó los fenómenos económicos tramados en la *complejidad* del todo social, la apuesta de Althusser consiste en haberlos inscripto en un marco filosófico que inaugure una nueva noción de

causalidad, que no es sino la noción de *causalidad estructural*, “implícita” en el concepto de *sobredeterminación*. Pues este concepto no puede explicarse ni desde la causalidad mecánico cartesiana, donde la eficacia pasa a ser “transitiva y analítica”, ni desde la causalidad leibniziano-hegeliana, donde los elementos son “*parstotalis*” y, por tanto, *expresiones* fenoménicas del todo esencial.

La *causalidad estructural* que opera prácticamente en el discurso de Marx y que sirve para pensar la “eficacia de una estructura de estructuras”, consiste, como afirma en su artículo “Sobre la génesis” de 1966, que “un efecto B (que es considerado como elemento) no es el efecto de una causa A (de otro elemento), sino el efecto de un elemento A en tanto que este elemento A está inserto en las relaciones que constituyen la estructura en la que está “prendido” y situado A”. Aquí, la “causa” pasa a aprehenderse como una “relación”, es decir, como los desplazamientos que la estructura de la totalidad ejerce sobre sus elementos y permite su articulación. Esto implica, como afirma en “El objeto de *El Capital*”, que “toda la existencia de la estructura consista en sus efectos”, esto es, que “la estructura que no sea sino una combinación específica de sus propios elementos, no sea nada más allá de sus elementos”. En este sentido, se abandona la condición de independencia lógica entre los términos que planteaba la causalidad humeana y que se detecta también en la causalidad expresiva; pues el todo ya no es separable de sus partes, es más, ni uno ni otro pueden concebirse separados. Ya notamos en este respecto, la mutua necesidad de existencia que acarrea la estructura económica y la superestructura, pues la primera no existe sino a través de la segunda; o, en otros términos, la relación interna que acarrea toda contradicción.

Podríamos decir entonces, que así como gran parte de la filosofía moderna tuvo que emprender movimientos filosóficos para preservar los descubrimientos científicos de su época (Galileo, Newton), del mismo modo Althusser se consagra a la misma tarea para preservar y hacer espacio conceptual al descubrimiento científico de Marx. En este sentido, pensará una estructura que sea, en el sentido spinozista, causa “inmanente” de sus efectos, y donde lo social no se entienda a partir de individuos, sino de la subordinación, siempre-ya acaecida, de estos individuos bajo relaciones sociales. Nos interesa subrayar no sólo este primado de la relación en la ontología de lo social, sino también que el antagonismo y la oposición que estructura la totalidad social son, esencialmente, constitutivos de ella.

Mediante el concepto de “sobredeterminación” o de “causalidad estructural”, Althusser no sólo logra establecer la *diferencia específica* entre la dialéctica hegeliana y la

dialéctica marxista, abandonando deconstructivamente las oposiciones metafísicas centradas en el binomio “esencia interior/fenómeno exterior” que han inundado tanto las lecturas de Marx como la práctica filosófica en general. Sino que también pretende, y esto es fundamental, dar cuenta teóricamente de la *práctica política y teórica marxista*. Podemos añadir que 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 re-pensar el legado de Marx; para impedir, utilizando una expresión de Lenin, que éste se convierta en una “*flor estéril*”. Pues mientras las condiciones que dieron origen a sus reflexiones no sean superadas, el marxismo continuará siendo la filosofía viva de nuestro tiempo.

Referencias bibliográficas:

Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2010.

Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El Capital*, “De El Capital a la filosofía de Marx”, México, Siglo XXI, 2010, trad. de Marta Harnecker.

Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El Capital*, “El objeto de *El Capital*”, México, Siglo XXI, 2004.

Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Cepe, 1972.

Althusser, L., “Sobre la génesis”, trad. de Juan Pedro García del Campo, descargado del sitio web: <http://es.scribd.com/doc/185761142/Althusser-Sobre-la- genesis>

Callinicos, A., *El marxismo de Althusser*, México, Premia, 1981, cap. II “El sistema. Lecturas y problemática”.

De Ipola, E., *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Derrida, J. y Roudinesco, E., *Y mañana, qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, “Escoger su herencia”.

Engels, F., *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring (Anti-Dühring)*, en Marxist Internet Archive Sección español, sección primera, cap. XII. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/ad-seccion1.htm#xiii>.

Ferro, M., *La Revolución rusa*, Madrid, Cuadernos Historia 16 n° 25, Madrid, 1995.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1989, “Introducción general”.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, “Prólogo” e “Introducción”.

Lenin, V. I., *Obras Escogidas* en 12 tomos, Moscú, Ed. Progreso, 1973, Tomo IV (1914-1915), “En torno a la dialéctica”. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas04-12.pdf>.

Mao Zedong, *Sobre la contradicción*, en Marxist Internet Archive Sección español, mayo del 2001; extraído de *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1968. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/OC37s.html#en1>.

Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador 1857-1858), México, Siglo XXI, 2007, “Introducción”.

Marx, K., *El Capital*, México, Siglo XXI, 2008, “Epílogo a la segunda edición” (1873) y Libro I, sección tercera, cap. IX.

Karczmarczyk, P., “La cuestión del sujeto entre Althusser y Wittgenstein”, *II Jornadas Espectros de Althusser*, 2011, pp. 446-492.

Karsz, *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1970.