

# EL CONCEPTO DE SOBREDETERMINACIÓN EN ALTHUSSER. APORTES PARA LA DISTINCIÓN DE DOS ETAPAS EN LA TEORÍA DE MARX

GERARDO AMBRIZ ARÉVALO

*Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México*

## Resumen

Debates en torno al marxismo se han dado muchos, pero no todos han generado tanta discordia como el que se dio respecto a las obras tempranas de Althusser, en las cuales se asegura que el pensamiento de Marx se divide tajantemente en una etapa de juventud que está fuertemente influida por Hegel y Feuerbach, y en otra de madurez que implica tanto una ruptura con dichas influencias, como una forma científica de entender y explicar los problemas político-sociales. En este trabajo se analizarán algunos de los argumentos que presentó Althusser, pero poniendo énfasis en el concepto de sobredeterminación, por ser el concepto que mejor refleja el corte epistemológico que postuló al distinguir dos etapas en la teoría de Marx.

*Palabras clave:* sobredeterminación, dialéctica, contradicción, corte epistemológico, ideología.

## Abstract

There has been a lot of debates concerning Marxism, but not they all have generated so many discord as the one regarding Althusser's early works, in which one assures that Marx's thought divides incisively in a stage of youth that is strongly influenced by Hegel and Feuerbach, and in other one of maturity that implies a break with the above mentioned influences, and a scientific way to understand and explain the political and social problems. In this work I will analyze some of the arguments that Althusser presented, but putting emphasis in the concept of Overdetermination for being the concept that better reflects the epistemological break that he postulated on having distinguished two stages in Marx's theory.

*Keywords:* overdetermination, dialectics, contradiction, epistemological break, ideology.

---

*Recibido: 19/10/2015. Aceptado: 16/12/2015.*

## 1. Introducción

Si el día de hoy alguien se atreviera a recopilar los debates que, dentro y fuera del marxismo, tuvieron lugar respecto al concepto de *ruptura epistemológica* de Althusser debería pensarlo dos veces. Ese esfuerzo le llevaría años de investigación, al final de los cuales acaso lograría abarcar los que se dieron en determinado círculo académico. Este hipotético proyecto de investigación se multiplicaría por no sé qué cantidad si, además, se añadiesen los trabajos donde se analiza la hipótesis althusseriana de la ruptura de Marx con Hegel. Para nadie es un secreto que dentro de la gran gama de autores marxistas, la mayor parte han dado —o dan por hecho— que la filosofía de Hegel representa la herencia más importante que recibió la teoría de Marx, al grado de que ésta no se entendería sin aquélla. El objetivo de este artículo no consiste en agotar el estudio de los debates que rodean el concepto de *corte epistemológico*, sino analizar el papel que cumple la noción de *sobredeterminación* en Althusser, ya que esta última representa el punto clave mediante el cual el francés sostiene que el trabajo de Marx se divide en una etapa hegeliana y en una no-hegeliana.

Sin duda, *Pour Marx* (1965) y *Para leer El Capital* (1965), son los dos textos más importantes de Althusser. Es en ellos donde podemos encontrar gran parte de su proyecto filosófico<sup>1</sup>, proyecto que consistió en darle el estatus de ciencia al trabajo que realizó Marx a partir de 1857, específicamente en *El capital* de 1867<sup>2</sup>. En estas obras de Althusser, aparecerá el concepto de *corte epistemológico*<sup>3</sup>, con el que señala que la obra de Marx sufrió un cambio brusco, pues pasó de un periodo “pre-científico”, donde estaba muy influido por las filosofías de Feuerbach y Hegel, a uno científico,

---

<sup>1</sup> En palabras de Althusser, este sería su proyecto: “Para poder realizar esta tarea se necesitaba una teoría y un método, era necesario aplicar a Marx mismo los conceptos teóricos marxistas a través de los cuales puede ser pensada la realidad de las formaciones teóricas en general (ideología, filosofía, ciencia). Sin una teoría de una historia de las formaciones teóricas, no se podría captar y designar la unidad específica que distingue dos formaciones teóricas diferentes. Con esta finalidad, creía poder utilizar el concepto de problemática de Jacques Martin para designar la unidad específica de una formación teórica y en consecuencia el lugar de la asignación de esta diferencia específica, y el concepto de “ruptura epistemológica” de Bachelard para pensar la mutación de la problemática teórica contemporánea a la fundación de una disciplina científica”. (Althusser, 1987, p. 23).

<sup>2</sup> Para ver cómo dividió Althusser la obra de Marx en diferentes periodos (de juventud, de maduración y de madurez) véase: (Althusser, 1987, p. 25).

<sup>3</sup> El concepto de corte epistemológico lo tomó prestado Althusser de su maestro Gastón Bachelard. Para entender este concepto en los dos autores, pero específicamente en Althusser, véase: Lecourt (1973); Vadée (1977). Roies (1974), y Balibar (1979).

donde no sólo abandonó los conceptos que venía utilizando en sus primeras obras, sino que creó otros que le permitieron ofrecer una reflexión científica acerca de las relaciones sociales existentes dentro del modo de producción capitalista.

Además del concepto de ruptura epistemológica, Althusser utilizará el de *problemática*<sup>4</sup> para indicar que en las dos etapas divididas por el corte epistemológico Marx trabajó con una serie distinta de conceptos a los que les daba unidad una problemática<sup>5</sup> o forma específica de ver e interrogar a la realidad. Mientras que en la etapa pre-científica, dice Althusser, las investigaciones de Marx estaban contaminadas por diferentes tipos de problemáticas ideológicas (kantiana, feuerbachiana y hegeliana), en la etapa científica, se puede identificar la aparición de nuevos conceptos (modo de producción, valor, plusvalor, relaciones sociales de producción, etc.) que son guiados por una problemática científica<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Etienne Balibar fue consciente de esta unidad que guardan los dos conceptos: “Althusser mostró que, para reconocer el corte, es necesario identificar las problemáticas teóricas diferentes, incompatibles, a las que pertenecen por una parte las nociones y sobre todo las cuestiones típicas de la prehistoria ideológica, y por otra parte los conceptos y los problemas típicos de la teoría científica”. (Balibar, 1979, p. 29). Tampoco Adolfo Sánchez Vázquez pasó por alto este concepto tan fundamental para entender el de “ruptura epistemológica”: “El concepto de «corte epistemológico» presupone necesariamente el de «problemática»; de ahí su importancia para Althusser, inadvertida en general por sus exegetas y críticos, ya que, como habremos de ver, el destino y necesidad del «corte epistemológico» depende del concepto de «problemática»”. (Sánchez, 1978, p. 45).

<sup>5</sup> Albert Roies menciona la siguiente característica del concepto de problemática: “Una problemática se manifiesta de modo evidente en la terminología que confiere unidad al conjunto de los pensamientos que se piensan en su interior. Es la terminología la que tiene mayores probabilidades de sobrevivir aun cuando haya sido abandonada y sustituida por otra problemática que le dio origen; también es la terminología la que confiere, a su vez, esta unidad formal que, en general, hace reconocible, de forma inmediata, una común problemática de fondo; al mismo tiempo, una diferencia terminológica refleja, generalmente, una diferencia más profunda en el objeto teórico de varios pensadores que se refieren a un mismo tema de conocimiento”. (Roies, 1974, p. 76).

<sup>6</sup> El alcance de esta ruptura epistemológica, que supone un cambio revolucionario de una problemática ideológica a otra científica, es mencionado por Althusser de la siguiente manera: “Esta revolución teórica total sólo tiene derecho a rechazar los antiguos conceptos en la medida en que los reemplaza por conceptos nuevos. Marx funda, en efecto, una nueva problemática, una nueva manera sistemática de plantear los problemas al mundo, nuevos principios y un nuevo método. Este descubrimiento está contenido inmediatamente en la teoría del materialismo histórico, donde Marx no sólo propone una nueva teoría de la historia de las sociedades, sino también una nueva ‘filosofía’ con implicaciones infinitas. Así, cuando Marx reemplaza, en la teoría de la historia, la vieja pareja individuo-esencia humana por nuevos conceptos... propone de hecho, al mismo tiempo, una nueva concepción de la

Ahora bien, mediante el tratamiento que hace Althusser de estos conceptos logra demostrar que, a partir de cierta fecha, Marx rompe con la filosofía de Feuerbach, sin embargo no queda del todo claro que eso haya ocurrido respecto a la filosofía de Hegel, incluso en *El capital*. No obstante, Althusser no dudará en señalar que entre Hegel y Marx existe una diferencia abismal que precisamente se encuentra en el concepto que representa el corazón de lo que se conoce como dialéctica, a saber: la contradicción. El autor de *Lenin y la filosofía* (1969) asegura que para Hegel la contradicción es simple, no así en Marx que concibe la contradicción como *sobredeterminada*. A continuación expondremos las tesis de Althusser al respecto, no sin antes mostrar las críticas que hizo a los que defendieron que la diferencia entre la teoría de Hegel y la de Marx consistió en una simple “inversión” de la dialéctica del primero por parte del segundo, lo cual supondría que no hubo una verdadera ruptura.

## 2. La inversión es una metáfora y no un concepto

Pocas tesis de Althusser han provocado tanta polémica como el haber asegurado que Marx rompió totalmente con su pasado o influencia hegeliana. Eso se debe a que, en los tiempos de Althusser, casi todos los estudiosos reconocían como una verdad irrefutable que una de las grandes herencias para Marx —y en general para el marxismo— fue la filosofía de Hegel, en especial la vilipendiada y poco entendida noción de dialéctica. Incluso un marxista de la importancia de Lenin declaró que no era posible entender *El capital* de Marx, si antes no se leía y comprendía la *Ciencia de la lógica* de Hegel (Lenin, 1974, p. 180). Era pues una influencia que no se había cuestionado, al menos no de manera seria y argumentada, hasta que llegó Althusser para sembrar la semilla de la duda y de la discordia. Y no llegó simplemente para decir que Marx había *superado* a Hegel, pues el término de *superación* [Aufhebung], que es de factura hegeliana, supone una especie de continuidad entre Hegel y Marx, es decir, considera que a la vez que Marx niega la filosofía de Hegel, conserva algo de ella; más aún, que la teoría del primero es la verdad de la del segundo. Althusser fue bastante radical en esto, y afirmó categóricamente, que no existía una *superación*, sino una

---

“filosofía” [...] Digamos, en una frase, que Marx sustituye el concepto “ideológico” y universal de la “práctica” feuerbachiana por una concepción concreta de las diferencias específicas que permite situar cada práctica particular en las diferencias específicas de la estructura social”. (Althusser, 1987, pp. 189-190).

*ruptura* total de Marx respecto a Hegel; una ruptura similar a la que existe entre una ciencia y una ideología:

Para que el término de superación en sentido hegeliano tenga un sentido, no basta substituirlo por el concepto de: negación-que-contiene-en-sí-misma-el-término-negado, para hacer aparecer bien la *ruptura* en la conservación, ya que esta ruptura en la conservación supone *una continuidad sustancial en el proceso*, traducido en la dialéctica hegeliana por el paso del en-sí al para-sí, luego al en-sí-para-sí, etc. [...] Ahora bien, justamente esta *continuidad sustancial en el proceso que contiene en germen, en su interioridad misma*, su propio futuro, es lo que está aquí en cuestión. La superación hegeliana supone que la forma ulterior del proceso es la “verdad” de la forma anterior. Ahora bien, la posición de Marx, toda su crítica de la ideología, implica por el contrario que, en su sentido mismo, la ciencia (que aprehende la realidad) constituye una *ruptura* con la ideología, y que se establece sobre un *terreno diferente*, que se constituye a *partir de nuevas preguntas*, que plantea a propósito de la realidad *otras preguntas* que la ideología, o, lo que viene a ser lo mismo, que *define su objeto* de una forma diferente a la ideología. (Althusser, 1987, pp. 63-64)

Para Althusser, el término de *superación* hizo estragos en las cabezas de algunos autores que consideraron que Marx superó a Hegel en los textos que fueron escritos entre 1843 y 1844, a saber: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, *Manuscritos del 44*, y *La Sagrada Familia*. Lo que hacen los defensores de la hipótesis de la *superación* es confundir la crítica de Feuerbach con la crítica de Marx, por la sencilla razón de que no tuvieron la noción de los conceptos de *ruptura epistemológica* y de *problemática*, ni captaron que la ruptura de Marx con Hegel se dio a partir de 1845, en *La ideología alemana* y en obras posteriores. Según Althusser, si se consideran estos factores se concluirá que, entre 1843 y 1844, Marx todavía estaba inmerso en el terreno ideológico o en la problemática antropológica feuerbachiana; por lo tanto, toda la crítica que realizó durante esos años fue una crítica feuerbachiana y no marxiana:

Esta crítica a Hegel, en sus principios teóricos, no es sino la reanudación, el comentario, o el desarrollo y la extensión, de la admirable crítica a Hegel formulada, en tantas circunstancias, por Feuerbach. Es una crítica de la filosofía hegeliana como especulación, como abstracción, una crítica conducida en nombre de los principios de la problemática antropológica de la enajenación: una crítica que hace un llamado a pasar de lo abstracto-especulativo, a lo concreto-materialista, es decir, una crítica que permanece sometida a la misma problemática idealista de la que quiere liberarse, una crítica que pertenece, por lo tanto, de derecho a la problemática teórica con la que Marx va a romper en el 45. (Althusser, 1987, p. 28)

Además del desacuerdo con la noción de *superación* [Aufhebung], Althusser se mostrará todavía más renuente a la metáfora de la *inversión*. Y digo metáfora porque el mismo autor de *Para leer El capital* criticará que la *inversión* haya sido considerada por muchos como un concepto y no como

una simple imagen o metáfora<sup>7</sup>, causando así malos entendidos. Althusser reconoce que el mismo Marx dio pie a esa confusión, dado que nunca explicó la diferencia que hubo entre la dialéctica de Hegel y la suya, ni hizo ninguna aclaración sobre lo que quiso decir en el siguiente fragmento que aparece en el epílogo a la segunda edición de *El capital*:

La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por primera vez, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística. (Marx, 1977, p. 20)

Por más que Marx haya tomado distancia de Hegel respecto a la dialéctica<sup>8</sup> en los términos de una *inversión*, Althusser no quedó convencido de ello ya que para él la *inversión* no refleja el verdadero *corte epistemológico* con la filosofía hegeliana, ni la revolución teórica de Marx, ni nada que se le parezca. En todo caso, la inversión de Hegel concordaría más con la filosofía de Feuerbach que, con base en una problemática hegeliana, pone en términos antropológicos lo que Hegel postuló en términos idealistas (Althusser, 1987, p. 59). Como bien dijo Enrique González Rojo (1974, p. 11), “la inversión interpretada de manera mecánica (cambio de respuestas, pero conservación de la problemática ideológica) nos sirve para entender la relación que existe entre Feuerbach y Hegel; pero no para aprehender la que existe entre Marx y Hegel o Marx y Feuerbach. Marx representa algo más que una inversión: trae consigo una revolución teórica”. Para Althusser sería absurdo pensar que por el simple hecho de cambiar de posición un mismo objeto, girándolo o volteándolo, éste cambiaría su naturaleza. Además dice Althusser que si se quiere pensar en serio el verdadero logro del autor alemán, se tiene que ir más allá de la banal tesis que señala que Marx es distinto de Hegel porque aplicó la misma dialéctica sólo que al *mundo de lo real* y no al *mundo de la idea*, y ver que la diferencia entre ellos no radica en el tipo de envoltura, sino en que Marx utiliza una dialéctica estructuralmente distinta e inconmensurable con la de Hegel:

<sup>7</sup> “He aquí el sentido de la famosa “inversión”: en esta imagen que no es más que una imagen y que no tiene por lo tanto ni el sentido ni el rigor de un concepto”. (Althusser/Balibar, 1969, p. 166). Ver al respecto el comentario de Carlos Gassmann en su artículo “Sobre lo que dijo ser y que no fue la *lectura sintomática* de Althusser”, en Caletti (2011, p. 59). También véase Galcerán (2005, pp. 135-166).

<sup>8</sup> Emmanuel Renault en su escrito llamado “¿Qué hay de dialéctico en *El capital* de Marx?”, hace un análisis muy esclarecedor de los varios usos que hicieron de la palabra “dialéctica” no sólo Marx, sino también algunos de sus seguidores o herederos (Engels, Lukács y Korsch). Véase en Fischbach (2012, p. 35).

En el fondo, esta lógica es la que está implicada en el famoso tema de la “inversión”, de la “puesta sobre sus pies” de la filosofía (o de la dialéctica) hegeliana, ya que a fin de cuentas, si no se trata *sino de una inversión*, de una puesta al derecho de aquello que estaba al revés, es claro que hacer variar un objeto todo entero no cambia ni su naturaleza ni su contenido por la virtud de una simple rotación: ¡El hombre puesto cabeza abajo, cuando camina, al fin, sobre sus pies, es el mismo hombre! Y una filosofía así *invertida* no puede ser considerada como algo *totalmente* diferente de la filosofía *que se ha invertido*, sino a través de una metáfora teórica: en verdad su estructura, sus problemas, el sentido de sus problemas continúan sometidos a la *misma problemática*. (Althusser, 1987, p. 59)

En uno de sus más célebres textos, “Contradicción y Sobredeterminación”, incluido en *Pour Marx* (1965), Althusser también arremeterá contra la *inversión*, pero en esta ocasión lo hará cuando hable a propósito de la diferencia que separa a los dos autores en su concepción de la historia, y cuando acuse de economicistas a los comentaristas de Marx que sobrevaloraron el significado de la *inversión*. Para empezar, dirá que la concepción de Hegel sobre la historia parte de una dialéctica *de los momentos de la idea*, que no significa otra cosa que explicar la vida material y la historia de los pueblos a través de la *dialéctica de la conciencia*. Mientras que para Marx, según los partidarios de la *inversión*, es la conciencia la que se explica a través de la vida material. Althusser también se referirá a esto mismo pero en los términos de la pareja Sociedad Civil-Estado. Según él, Hegel consideraba que toda sociedad está constituida por una sociedad civil, que incluye las actividades económicas, y por un Estado, que incluye la conciencia filosófica y religiosa. Y de este par, es el Estado (la vida espiritual) el que será la esencia de la Sociedad Civil (la vida material). Por el contrario, en Marx se *invierte* la relación: el Estado (la conciencia) es el fenómeno de la esencia que representa la Sociedad Civil (la economía).

Cuando uno lee esta parte, no se piensa en otra cosa que en la sonrisa que Althusser ha de haber tenido cuando lo escribió, pues, como el mismo lo dice, esos esquemas, tan utilizados por el marxismo ortodoxo, no son sino una caricatura del pensamiento de Marx, ya que reducen la diferencia que hay entre Hegel y Marx a la creencia de que la dialéctica de éste no engendra, como en aquél, los “momentos sucesivos de la idea, sino los momentos sucesivos de la economía” (Althusser, 1987, p. 88). Los apologistas de la *inversión* nunca tomaron en cuenta que Marx dejó de utilizar esos dos términos a partir de *La ideología alemana*; y si lo hizo, fue en un sentido totalmente distinto al de Hegel:

Entonces es decididamente imposible mantener, en su aparente rigor, la ficción de la “inversión”, ya que, en verdad, *Marx no ha conservado, aunque invirtiéndolos, los términos del modelo hegeliano de la sociedad*. Los sustituyó por otros que no tienen

sino relaciones lejanas con ellos. Mucho más aún, trastocó *la relación* que reinaba entre los términos. En Marx, son *a la vez los términos y su relación* lo que cambia de naturaleza y de sentido. (Althusser, 1987, p. 89)

Otra forma que utilizó Althusser, para derrumbar toda creencia de que con el simple hecho de invertir la dialéctica de Hegel se estaría engendrando la dialéctica de Marx, fue su esquema de las tres Generalidades que muestran, por un lado, cómo es el proceso para producir cualquier conocimiento científico y que establecen, por el otro, las bases para distinguir entre una práctica teórica científica y una práctica ideológica. La resumiré brevemente sólo para tenerlas presentes. El francés considera que todo proceso de práctica teórica científica consta de una Generalidad I (GI), que serían los conceptos ideológicos (la materia prima) con los que se cuenta previamente a la práctica teórica científica; de una Generalidad II (GII), que sería el método o teoría (los medios de producción) que se utilizará para transformar los conceptos ideológicos; y de una Generalidad III (GIII), que no es otra cosa que el *concreto de pensamiento* (producto) o el *conocimiento* resultante de la transformación de los conceptos iniciales. Las tres Generalidades también son enunciadas por Althusser como: generalidad abstracta o trabajada (GI), generalidad que trabaja (GII), y generalidad específica (GIII). Dichas generalidades, para Althusser, operan precisamente en la práctica teórica científica de Marx, a diferencia de Hegel, que:

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, 1987, p. 156)

En ese punto del análisis Althusser también criticará a los que piensan que Marx simplemente *invirtió* la forma de generar conocimientos científicos, para ello invita al ring a Feuerbach. Según el autor de *El porvenir es largo*, hubo un momento en el que Marx (en *La Sagrada Familia*), empapado del materialismo mecanicista de Feuerbach, sí pudo haber *invertido* a Hegel, ya que mientras éste creía que la abstracción, o el concepto de fruta, producía a “la pera, la uva y la ciruela” (Althusser, 1987, p. 157), aquél, al igual que Feuerbach, supuso lo contrario, a saber: que de las frutas reales y concretas se producía el concepto “fruta”. Pero resulta que esta inversión del idealismo al materialismo mecanicista habría durado según Althusser tan solo un momento, pues Marx todavía habría de pasar por una total transformación en su manera de practicar la teoría, donde reconoce, en primer lugar, la Generalidad II, que para él es el momento de la práctica;



donde, en segundo lugar, distingue entre concreto real y concreto de pensamiento; y donde, en tercer lugar, él no partirá, como Feuerbach o el empirismo, de lo concreto real sino de lo abstracto (sólo en esto coincide, según Althusser, Marx y Hegel). Respecto al tercer punto, Althusser afirmará que las ideologías tienen la creencia de que el conocimiento parte de lo concreto y que “un concepto científico es producido exactamente como el concepto general de fruta ‘sería’ producido por una abstracción operante sobre las frutas concretas” (Althusser, 1987, p. 157), lo cual es falso, ya que a lo concreto se llega una vez que de algo abstracto se establecieron todas sus determinaciones. Para sostener esto, Althusser tiene en mente un texto de Marx en el cual afirma que los economistas clásicos creyeron erróneamente que partían de algo concreto como la “población”, cuando en realidad *la población es una abstracción* si no se toma en cuenta una determinación como la de las clases sociales, que a su vez consta de determinaciones como el trabajo asalariado, el capital, etc. Por eso Marx dice que “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones” (Marx, 1980, p. 21).

El empirismo, en cambio, al igual que la ideología, se queda en el nivel de la experiencia inmediata y de la *representación directamente vivida* que, para Marx, son el “máximo nivel de abstracción” (Fernández, 1998, p. 254). Dicho en althusseriano, los empiristas son aquellos que se quedan atrapados en la Generalidad I, es decir, en el nivel abstracto de los conceptos ideológicos y no echan mano de una Generalidad II, o teoría, que les ayude a llegar al conocimiento o Generalidad III. Así, el conocimiento (GIII), o concreto-de-pensamiento de una fruta sólo se logra a través de una práctica teórica (Fernández, 1998, p. 256) o método científico (GII) que tiene la función de quitar todo lo ideológico que rodea al concepto abstracto (GI) de fruta, ya que “es en su origen el producto de diferentes prácticas: alimenticias, agrícolas, mágicas, religiosas e ideológicas” (Althusser, 1987, p. 158). A continuación un resumen muy apretado de lo dicho sobre las generalidades, el cual se relaciona con la metáfora de la inversión y agrega un elemento más para la tesis de Althusser sobre el corte epistemológico que distingue entre una ciencia y una ideología:

Reconocer que la práctica científica parte de lo abstracto para producir un conocimiento (concreto) es reconocer también que la Generalidad I, materia prima de la práctica teórica, es cualitativamente diferente de la Generalidad II que la transforma en “concreto-de-pensamiento”, es decir, en conocimiento (Generalidad III). La negación de la diferencia que distingue estos dos tipos de Generalidad, el desconocimiento del primado de la Generalidad II (que trabaja), es decir, de la “teoría” sobre la Generalidad I (trabajada), he aquí el *fondo mismo del idealismo hegeliano*, que Marx rechaza; he aquí, bajo la apariencia, todavía ideológica, de la “inversión” de la especulación abstracta en realidad o ciencia concretas, el punto decisivo en el

que se juega la suerte tanto de la ideología hegeliana como de la teoría de Marx... Cuando se llega a este punto se ve que, en último término, no se puede hablar ya de “inversión”. Ya que no se obtiene una ciencia invirtiendo una ideología. La ciencia se obtiene solamente si se abandona el campo en el que la ideología cree tener que ver con lo real, es decir, si se abandona su *problemática* ideológica... para fundar “*en otro elemento*”... la actividad de una nueva teoría. (Althusser, 1987, pp. 158-159)

Ahora bien, no hay que suponer, con todo lo dicho hasta ahora, que esos son todos y los más importantes argumentos de Althusser para demostrar la ruptura de Marx con Hegel; nos falta por exponer la diferencia más profunda entre ambos desde el punto de vista del francés: la noción de contradicción sobredeterminada.

### 3. Contradicción sobredeterminada

El concepto de contradicción para Althusser es central para distinguir la diferencia entre Hegel y Marx respecto a la dialéctica. Las diferencias entre las dos concepciones no se limitan a algunos detalles sin importancia; según el autor nacido en Argelia, es precisamente en el concepto de contradicción, el corazón mismo de la dialéctica, donde se encuentra la clave del gran abismo que separa la teoría de Marx de la filosofía de Hegel, ya que es lo que hace que Marx haya tenido una “concepción no hegeliana de la historia y una concepción no hegeliana de la estructura social” (Althusser, 1970, p. 105).

Ahora bien, creemos que sería muy difícil que alguien pudiera sostener, o argumentar correctamente a favor de la noción de que dos dialécticas sean iguales si tienen una manera diferente de concebir el concepto de contradicción. Es por eso que creemos que Althusser puso el dedo en la llaga cuando combatió a la contradicción hegeliana para demostrar que la dialéctica que supuestamente asume Marx en *El capital* es muy distinta a la dialéctica de Hegel<sup>9</sup>. El afirmará categóricamente que la contradicción en Hegel es simple, mientras que en Marx es sobredeterminada. Así, en lo que queda de este trabajo trataremos de ir dejando claro que el concepto de sobredeterminación que acompaña al de contradicción, además de ser una herramienta del autor francés para demostrar que cuando Hegel y Marx hablan de dialéctica están pensando cosas distintas, le ayudará a responder a la

---

<sup>9</sup> Dos autores españoles, muy influidos por Althusser, han llevado al extremo las afirmaciones de Althusser y han sostenido que no es que haya diferencia en las dos dialécticas sino que, de hecho, no hay dialéctica en *El capital* de Marx. Nos referimos a: Fernández, (1998, p. 178), Fernández (2002, p. 109) y Fernández/Alegre (2011, p. 145).

pregunta: “¿Con qué concepto pensar la determinación sea de un elemento, sea de una estructura, por una estructura?” Pero eso no es todo, el concepto de sobredeterminación lo usará Althusser como arma para combatir al marxismo economicista que tiene la hipótesis de que toda la realidad social está determinada por la economía.

El concepto de sobredeterminación lo extrajo Althusser de la teoría psicoanalítica<sup>10</sup>, pues con él se podía mostrar, haciendo un paralelismo entre análisis del inconsciente y teoría social, que algún hecho o acontecimiento dentro de una formación social puede estar condicionado simultáneamente por varios factores. La definición que se da en el *Diccionario de psicoanálisis* de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Portalis, nos puede acercar un poco a lo que Althusser tenía en mente cuando pensó la sobredeterminación:

Hecho consistente en que una formación del inconsciente —síntoma, sueño, etc.— remite a una pluralidad de factores determinantes. Esto puede ser tomado en dos sentidos bastante diferentes: a) La formación de que se trata es la resultante de varias causas, siendo que una sola no basta para dar cuenta de ella; b) La formación remite a elementos inconscientes múltiples, que pueden organizarse en secuencias significativas diferentes, cada una de las cuales, en un cierto nivel de interpretación, posee su coherencia propia. (De Ípola/Lezama, 2012, p. 136)

La explicación por parte de Althusser desde luego que no será tan sencilla como la que se puede obtener en un diccionario y aparecerá en dos de los más complejos e importantes textos de *La revolución teórica de Marx*, a saber: “Contradicción y sobredeterminación” y “Sobre la dialéctica materialista”. En el primero relaciona el concepto en cuestión a la tesis de Lenin sobre el “eslabón más débil” que enuncia que “una cadena vale lo que vale su eslabón más débil” (Althusser, 1987, p. 76). Según la interpretación de Althusser, la idea de Lenin tiene un sentido eminentemente teórico-práctico, pues cuando se está a la defensiva, se intenta proteger los puntos débiles de un sistema, o cuando se está a la ofensiva, permite descubrir el lado más vulnerable del sistema que se quiere derrumbar. Además dice que la tesis del “eslabón más débil” inspiró a Lenin cuando en su reflexión sobre la revolución rusa formuló preguntas clave como las siguientes: “¿Por qué fue posible la revolución en Rusia?” Y “¿Por qué logró la victoria?” (Althusser, Id.). Dichas preguntas fueron pertinentes ya que para el marxismo dogmático, o dialéctico-hegeliano: el modo de producción socialista surgiría “necesariamente” de las entrañas del modo de producción capitalista, lo cual no era el caso de una Rusia semifeudal que estaba muy lejos de las condiciones

---

<sup>10</sup> Para entender la relación de Althusser con el psicoanálisis véase: Gillot (2010), Fernández (2005) y De Ípola (2012).

materiales de los países capitalistas más avanzados de Europa. Entonces, las dos preguntas sólo podían responderse si se considera que, dentro de la cadena de estados imperialistas, Rusia era el “eslabón más débil”, y su debilidad consistía tanto en su atraso económico como en la “acumulación y la exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado” (Althusser, 1987, p. 77). ¿Cuáles fueron esas contradicciones?:

Contradicciones de un régimen de explotación feudal reinante, bajo la impostura de los popes, sobre una enorme masa campesina “inculta”, al comienzo mismo del siglo XX, tanto más feroz cuanto más aumentaba la amenaza, circunstancia que acercó singularmente la rebelión campesina a la revolución obrera. Contradicciones de la explotación capitalista e imperialista desarrolladas en gran escala en las grandes ciudades y en los barrios suburbanos, las regiones mineras, petroleras, etc. Contradicciones de la explotación y de las guerras coloniales, impuestas a pueblos enteros. Contradicción gigantesca entre el grado de desarrollo de los métodos de la producción capitalista..., y el estado medieval del campo. Exasperación de la lucha de clases en todo el país, no solamente entre explotadores y explotados, sino aun en el seno de las clases dominantes mismas... A lo que fueron agregándose, en el detalle de los acontecimientos, otras circunstancias “excepcionales”, ininteligibles fuera de este “entrelazamiento” de contradicciones interiores y exteriores de Rusia. (Althusser, 1987, p. 77)

Para Althusser, la experiencia rusa nos debe obligar a abandonar la tesis marxista acerca de que en toda formación social existe una única contradicción principal capaz de determinar su presente y su paso hacia el futuro, a saber, la contradicción entre capital y trabajo. Obviamente Althusser se está refiriendo a los marxismos hegeliano, ortodoxo, fatalista, mecanicista y dogmático, que no consideraron que Marx nunca dio cabida en su obra a la creencia de que la caída del capitalismo vendría irremediablemente por estar preñado de una contradicción simple que lo haría estallar<sup>11</sup>. Tanto para

---

<sup>11</sup> Carlos Fernández Liria y Luis Alegre son en la actualidad dos de los herederos más importantes de la lectura de Marx hecha por Althusser, los cuales ha denunciado de forma contundente y clara aquel tipo marxismo que, basado en la dialéctica de Hegel, sostiene que en Marx hay una filosofía de la historia, es decir que su finalidad era la de dar cuenta de las leyes de la historia (o las contradicciones) que propiciaron que del modo de producción feudal se pasara al modo de producción capitalista; las mismas leyes que harán, tarde o temprano, que se pase de esta última al modo de producción comunista. Lejos de eso, el objetivo de Marx era más modesto, ya que, según estos autores españoles, sólo buscó dar cuenta de las leyes en una de las etapas de la historia: las leyes de la sociedad capitalista: “Así pues, Marx no descubriría, como tantas filosofías de la historia lo habían hecho ya, que la historia fuera cíclica, sino más bien que el capitalismo podía permanecer eternamente estancado en una estructura contradictoria, en virtud de que a la consistencia estructural en cuestión le correspondía un desenvolvimiento cíclico que, lejos de anunciar su necesaria superación, formaba parte de los dispositivos propios de su permanencia... La <<historia>> no tenía nada que decir sobre la posibilidad de que el capitalismo permaneciera indefinidamente en

Marx, como para Lenin, dice Althusser, la revolución está *a la orden del día* si existe una contradicción general (por ejemplo, la de capital-trabajo), pero se está muy lejos de una “situación de ruptura revolucionaria”, y mucho más lejos aún del triunfo de la revolución. Para que esto último suceda, la contradicción general o principal debe *fusionarse* a otras contradicciones o cúmulo de circunstancias.

A este respecto Althusser hace dos acotaciones. En primer lugar, él dice que con su tesis no le está restando importancia al papel principal que juega, dentro de una unidad de ruptura, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, ya que ella domina y está activa en cualquier contradicción posible incluso en y durante su *fusión*<sup>12</sup>. En segundo lugar, la dominancia de la contradicción principal (sobre las contradicciones secundarias) no implica que las otras contradicciones pierdan su consistencia y *eficacia* propia a raíz de la dicha fusión, ni que sean su epifenómeno, ya que así como la contradicción (nivel, instancia, práctica o estructura)<sup>13</sup> principal determina a las otras contradicciones (niveles, instancias o estructuras), éstas, al mismo tiempo, determinan a aquélla. Es por esto que para Althusser la contradicción principal en Marx está sobredeterminada:

Ello quiere decir que las “diferencias” que constituyen cada una de las instancias en juego... al fundirse en una unidad real, no se “disipan” como un puro fenómeno

---

esa situación, [que] la lucha de clases fuera capaz de forzar en ella un paso a otra consistencia estructural y otro consiguiente modo de producción, o sencillamente [que] el conflicto se resolviera en un estúpido apocalipsis nuclear. Ni la historia contenía ninguna ley al respecto, ni, lo que es más grave, el propio modo de producción capitalista contenía en su interior ninguna necesidad de probarse a sí mismo en su superación, agotando todas las posibilidades de su devenir contradictorio hasta convertirse en otra cosa [en un modo de producción capitalista]” (Fernández/Alegre, 2011, p. 185).

<sup>12</sup> La categoría de fusión o condensación, junto a la de desplazamiento, forman parte del concepto de sobredeterminación, y tiene relación tanto con el psicoanálisis como con algunas leyes de la dialéctica. Althusser se refiere a ellas, en “Sobre la dialéctica materialista”, de la siguiente manera: “Para dar cuenta de una realidad donde reina la identidad de los contrarios, es decir: 1) el paso, en condiciones determinadas, de un contrario al lugar de otro, el cambio de papeles entre las contradicciones y sus aspectos (llamaremos a este fenómeno de sustitución desplazamiento); 2) “la identidad” de los contrarios en una unidad real (llamaremos a este fenómeno de “fusión” condensación)”. (Althusser, 1987, p. 175). Ver también Althusser (1996, p. 38). Un comentario claro sobre las dos categorías se puede leer en Gillot (2010, p. 53).

<sup>13</sup> En este caso Althusser utiliza a estos términos como conceptos de contradicción. Juan José Martínez Olghín dice al respecto lo siguiente: “En efecto, esta articulación [en forma estructurada] implica la consideración de las diferentes y desiguales contradicciones, es decir, de la contradicción principal y las contradicciones secundarias, como estructuras, niveles, prácticas o instancias constitutivas de la estructura compleja de la totalidad social”. (Martínez, 2011, p. 25).

en la unidad interior de una contradicción simple. La unidad que constituyen con esta “fusión” de ruptura revolucionaria, la constituyen con su esencia y su eficacia propias, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción. Constituyendo esta unidad, constituyen y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima, pero, haciéndolo, indican también la naturaleza de dicha unidad: que la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; que ella es ella misma afectada, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima; podríamos decir: sobredeterminada en su principio. (Althusser, 1987, p. 81)

A diferencia de la contradicción sobredeterminada en Marx, la contradicción en Hegel será simple, pese a que a primera vista aparezca con cierto grado de complejidad en su obra *Fenomenología del espíritu*. Según el autor de *Maquiavelo y nosotros*, la contradicción simple de Hegel, conformada entre la *conciencia sensible* y su saber, va adquiriendo, a través de su desarrollo dialéctico, una creciente autoconciencia y “complejidad”, sólo que su complejidad no es la misma que en la sobredeterminación<sup>14</sup> y sí la complejidad de una *interiorización acumulativa*, es decir, “Hegel indica que toda conciencia tiene un pasado suprimido-conservado [aufgehoben] en su presente mismo, y un mundo... y que, por lo tanto, posee también como pasado los mundos de las esencias superadas” (Althusser, 1987, p. 82). En suma, la contradicción originaria, simple y céntrica (la conciencia sensible y su saber), determina y no es determinada por algo exterior a ella:

Debido a que el pasado no es jamás sino la escuela interior (en sí) del futuro que encierra, esta presencia del pasado es la presencia ante sí de la conciencia misma, y *no una verdadera determinación exterior a ella*. *Círculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro*, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos. Pero éste no es el caso. (Althusser, 1987, p. 82).

La no sobredeterminación de la contradicción hegeliana se entiende un poco mejor cuando Althusser acude a la *Filosofía de la Historia de Hegel*, específicamente al ejemplo de la Roma antigua<sup>15</sup>. Él sostendrá que para

<sup>14</sup> A esto responderá Paul Ricoeur de forma contraria: “Podríamos decir que también en Hegel hay sobredeterminación. En cualquier capítulo de la Fenomenología, podemos leer que cada figura tiene tantos elementos en conflicto que precisamente la dialéctica debe desarrollarse hacia otra figura”. (Ricoeur, 1991, p. 161).

<sup>15</sup> Carlos Fernández Liria, al analizar el concepto althusseriano de sobredeterminación, muestra que la contradicción en Hegel es simple y no sobredeterminada, pero lo hace citando

Hegel, Roma, así como toda sociedad, aglutinó una contradicción principal y diferentes determinaciones concretas como: leyes, costumbres, religiones, artes, educación, un sistema económico y político, etc. Pero esa aparente complejidad, es eso, sólo aparente, pues ésta no implica que su contradicción principal estuviera sobredeterminada. Para Hegel, todas esas determinaciones eran los fenómenos de su verdad, a saber: la contradicción o *principio interno simple*, que ha ido aglomerando la totalidad de los principios internos de sociedades anteriores ya superadas-conservadas, y que será el mismo que ocasione el hundimiento de Roma y el nacimiento de una formación social distinta:

Así Roma: su gigantesca historia, sus instituciones, sus crisis y sus empresas, no son sino la manifestación en el tiempo y luego la destrucción del principio interno de la *personalidad jurídica abstracta*. Este principio interno contiene en él, *como ecos*, todos los principios de las formaciones históricas superadas, pero como ecos de sí mismo, y a ello se debe que no tenga sino un centro, que es el centro de todos los mundos pasados conservados en su recuerdo, razón que explica que sea simple. Y en esta simplicidad misma aparece su propia contradicción: en Roma, la conciencia estoica, como conciencia de la contradicción inherente al concepto de personalidad jurídica abstracta, que apunta sin duda al mundo concreto de la *subjetividad*, pero *yerra el tiro*. Esta contradicción hará estallar a la misma Roma y producirá aquello que la continuará: *la figura de la subjetividad* en el cristianismo medieval. (Althusser, 1987, p. 83)

En el texto “Sobre la dialéctica materialista”, Althusser complementará el concepto de sobredeterminación con otras categorías importantes para su comprensión y para la distinción entre Hegel y Marx. Para eso Althusser acudirá de manera más explícita a la famosa obra de Mao Tse-tung, *Sobre la contradicción*, donde el comunista chino explica algunas características de la contradicción que no deben pasarse por alto: “En el proceso de desarrollo de una cosa compleja hay muchas contradicciones y, una de ellas, una

---

un fragmento de sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, donde queda claro por qué no es así; que es un espíritu, y solamente uno, el que determina a los diferentes factores sin ser, a su vez, determinado por éstos: “Suele decirse que, en la historia de la filosofía, deben ser tomadas en cuenta las circunstancias políticas, la religión, etc., porque ejercen gran influencia sobre la filosofía de cada época, como ésta sobre ellas. Pero, cuando se parte de categorías como las de “gran influencia”, contentándose con esto, lo que se hace es enfocar ambos factores en una conexión externa y situarse en el punto de vista de que cada uno de estos lados tiene existencia propia y sustantiva. Aquí nos proponemos, sin embargo, enfocar esta relación con arreglo a otra categoría, no según la de la influencia que cada uno de los factores ejerce sobre el otro. La categoría esencial es la de la unidad de todas estas diversas formas, ya que es un espíritu y solamente uno el que se manifiesta y se plasma a través de estos diversos momentos” (Fernández, 1998, p. 183).

es necesariamente la principal, cuya existencia y desarrollo determina o influye en la existencia y desarrollo de las demás contradicciones” (Tse-tung, 2010, p. 125). De esta reflexión de Mao, Althusser deducirá los siguientes tres puntos que serían los que constituyen la especificidad de la dialéctica marxista: “1. La distinción entre la contradicción principal y las contradicciones secundarias; 2. La distinción entre el aspecto principal y el aspecto secundario de la contradicción; y 3. El desarrollo desigual de la contradicción” (Althusser, 1987, p. 160).

De los tres puntos, Althusser tomará los dos primeros para establecer la diferencia entre un “todo complejo estructurado” de Marx (que lleva implícito la sobredeterminación de la contradicción principal) y una “totalidad social” de Hegel, y el tercer punto, para definir lo que es una “estructura a dominante”. Respecto al todo complejo estructurado que defiende Althusser, a simple vista se puede captar, viendo el esquema que extrajo de Mao, que su totalidad es compleja ya que supone la existencia de varias contradicciones dentro de ella, de las cuales una será la principal y las otras serán secundarias. Además de que cada contradicción tiene el aspecto principal de que en ella se refleja *la complejidad del proceso*, ¿cuál complejidad?: “La existencia en él de una pluralidad de contradicciones entre las cuales una es la dominante” (Althusser, 1987, p. 161).

Esto va ligado a la categoría de “estructura a dominante”, que en Mao sería “la ley del desarrollo desigual de las contradicciones” (Althusser, 1987, p. 166). Para Althusser el todo complejo estructurado marxiano además de estar conformado por diversas contradicciones (sean económicas, políticas o ideológicas), siempre contendrá una contradicción (estructura, instancia o práctica) que domine a las otras. De hecho, si el “todo” defendido por Marx no fuera complejo, ni estuviera estructurado, no sería posible la determinación mutua ni el dominio de una contradicción sobre las otras. En otras palabras, “es necesario volver a esas diferencias, esenciales a la contradicción marxista, que distinguen en todo proceso complejo una contradicción principal y, en toda contradicción, un aspecto principal. Retengo esta diferencia sólo como índice de la complejidad del todo, ya que es sin duda necesario que el todo sea complejo para que una contradicción pueda dominar a las otras” (Althusser, 1987, p. 166).

Esto último llevó a Althusser a aclarar que no se debe confundir el todo complejo estructurado con una dispersión de contradicciones, incluyendo a la contradicción dominante, donde ninguna de las diferentes contradicciones establece relaciones entre sí. El marxismo, dice él, no “sacrifica la unidad en el altar del “pluralismo””; de lo que habla el marxismo es de una “unidad de la complejidad, donde dicha unidad se da gracias al modo



de organización y de articulación de la complejidad” (Althusser, 1987, p. 167). La unidad, o más bien, el tipo de unidad que supuestamente tiene una totalidad social es una característica adicional que hace la diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Marx. Mientras que en Hegel la totalidad tiene una unidad simple, en Marx tendrá, lo acabamos de ver, una unidad compleja estructurada. Para Althusser lo único que tienen en común las dos concepciones de totalidad son: “1) el nombre; 2) una cierta concepción vaga de la unidad de las cosas; 3) enemigos teóricos” (Althusser, 1987, p. 168). Frente a estas pequeñas coincidencias entre Hegel y Marx, Althusser sugiere también tres diferencias de fondo:

La totalidad hegeliana: 1) no está realmente, sino sólo en apariencia, articulada en “esferas”; 2) que su unidad no consiste en su misma complejidad, es decir, en la estructura de esta complejidad; 3) que, por lo tanto, carece de esta estructura dominante, condición absoluta que permite que una complejidad real sea una unidad, y que sea realmente el objeto de una práctica, que se propone transformar esta estructura: la práctica política. (Althusser, 1987, p. 169)

Dicho lo anterior, nuevamente Althusser hace una aclaración, y la hace de una forma casi similar a como vimos que lo hizo en “Contradicción y sobredeterminación”. El todo complejo estructurado a dominante de Althusser está constituido por contradicciones principales y secundarias que interactúan y se determinan mutuamente. Si a esto no se agrega la categoría de sobredeterminación que supone la determinación de las contradicciones secundarias por parte de la contradicción principal, y viceversa (la determinación de la principal por las secundarias), y se plantea una determinación unilateral, no reflexiva, de la principal sobre las secundarias, sería justo decir que se está cayendo en el economicismo, pues se estaría diciendo que la estructura económica, o contradicción principal, es la esencia de las superestructuras ideológicas, o contradicciones secundarias, que son los fenómenos, y, por ende, que la primera subsiste por sí sola sin la necesidad de las segundas<sup>16</sup>. Althusser dice que:

---

<sup>16</sup> Esta parte, y la que veremos unas líneas más abajo, fue comentada por Carlos Fernández Liria con la claridad que lo caracteriza: “Dadas, por ejemplo, una instancia económica y una instancia ideológica, la cuestión no reside en ser materialista por considerar a la primera determinante[...] Althusser acertó con agudeza al descubrir contra toda la tradición marxista que la cuestión no estaba entre optar por la primacía de lo económico o lo ideológico, sino en impedir que uno de los dos términos se arrogase el papel de “relación infinita”. Pero si las instancias están dadas, entonces el juego entre ellas no puede ser pensado en términos de una única determinación. Será legítimo buscar la instancia determinante más o menos “en última instancia”, pero esa instancia será siempre afectada por las instancias que ella determina”. (Fernández, 1998, pp. 183-184).

Esto resulta del principio mismo enunciado anteriormente por Marx: que en ninguna parte existe una producción sin sociedad, es decir, sin relaciones sociales; que la unidad, más allá de la cual es imposible remontarse, es la de un todo en el que, si bien las relaciones de producción tienen por condición de existencia la producción misma, la producción, a su vez, tiene por condición de existencia su forma: las relaciones de producción. Aquí es importante comprender bien que este mutuo condicionamiento de existencia de las “contradicciones” no anula la estructura dominante que reina sobre las contradicciones y en ellas (en este caso la determinación en última instancia de la economía). (Althusser, 1987, p. 170)

Otra forma de combatir al economicismo, por parte de Althusser, consistió en aclarar la tan malentendida “determinación en última instancia de la economía” mencionada al final de la cita. La aclaración es importante para Althusser ya que, como se verá, es una fórmula que alguna vez fue mencionada por Marx y por Engels<sup>17</sup>, misma que retoma para construir su concepto de sobredeterminación. La determinación en última instancia, no consiste en que la estructura económica sea el único determinante en cualquier formación social, o que sea la que determine totalmente sin ser determinada por la superestructura ideológica. Esa es una tesis economicista que debe rechazarse, y no representa de ninguna manera el tipo de causalidad estructural que defendieron los dos amigos alemanes, donde las estructuras se determinan mutuamente dejando intacta, “de una parte, la determinación en última instancia por el modo de producción (económico); de la otra, la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica” (Althusser, 1987, p. 91). Como prueba de ello es el fragmento de una carta escrita por Engels que cita Althusser:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas,

---

<sup>17</sup> Si bien es cierto que Althusser reconoce el esfuerzo de Engels por explicar “la determinación en última instancia” para escapar del economicismo, y de plantear cierta complejidad estructural, también lo criticará dejando ver que, como comenta al respecto Carlos Fernández Liria, la tesis del alemán conlleva “efectos epistemológicamente perversos, ya que reducir a “polvo microscópico” —una “muchedumbre infinita de causalidades”— el problema de cómo se determinan y articulan las diferentes eficacias que atraviesan lo histórico es remitir a ese asilo de ignorancia que es el infinito para pretender hablar de algo cuando en realidad no se pone nada en juego”. (Fernández, 2004, p. 120).

las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores... la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de contradicciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante —el acontecimiento histórico— ... (Marx/Engels, 1955, p. 520)

En suma, para Althusser la concepción marxiana de la contradicción, de la totalidad social, o del movimiento de la historia, no obedece a un principio simple que arrastramos desde el inicio de ésta, y que rige lo que pasa, o lo que pasará. Eso ocurre tanto con las tesis señaladas de Hegel, como con las tesis economicistas que creen erróneamente que la contradicción principal (llámese estructura económica o contradicción capital-trabajo), dentro de una formación social, por sí sola es capaz de moldear a las restantes contradicciones (llámense superestructuras ideológicas o contradicciones secundarias) e impulsar un cambio revolucionario hacia otro modo de producción:

Es aquí donde me parece que puede aclararse la expresión de *contradicción sobredeterminada* que he propuesto anteriormente... Jamás la dialéctica económica juega al *estado puro*. Jamás se ve en la historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia”. En resumen, la idea de una contradicción “pura y simple”, y no sobredeterminada, es, como lo dice Engels en relación con la “frase” economista: “una frase vacua, abstracta y absurda”. (Althusser, 1987, p. 93)

## Bibliografía

- Althusser, L. (1970), “Sobre la relación de Marx con Hegel”, en Hyppolite, Jean (dir. congr.), *Hegel y el pensamiento moderno*, España: Siglo XXI.
- (1974), *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1975), *Elementos de autocrítica*, Barcelona: Laia.
- (1987), *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI.
- (1996), *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*, México: Siglo XXI.
- (2002), *Para un Materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros.
- (2003), *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Ediciones Akal.

- Althusser, L./ Balibar, E. (1969), *Para leer El capital*, México: Siglo XXI.
- Balibar, E. (1979), “De Bachelard a Althusser: El concepto de “corte epistemológico””, en *La filosofía y las revoluciones científicas*, México: Editorial Grijalbo.
- De Ípola, E./Lezama, A. (2012), *Louis Althusser. Una introducción*, Buenos Aires: Editorial Cuadrata.
- Fernández Liria, C. (1998), *El materialismo*, Madrid: Editorial Síntesis.
- (2004), “El estructuralismo. El sentido de una polémica” en Navarro Cordón, Juan M. (coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Madrid: Editorial Síntesis.
- Fernández Liria, C./Alegre Zahonero, L. (2011), *El orden de El capital*, Madrid: Akal.
- Fernández Liria, P. (2002), “Regreso al «campo de batalla»”, en Althusser, L., *Para un Materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros.
- (2005), “Psicoanálisis y materialismo histórico en Louis Althusser”, en *Leer a Althusser. Monográfico de ER, Revista de Filosofía*, No. 34-35, pp. 167-208, disponible en línea en [http://www.elortiba.org/pdf/er\\_-\\_leer\\_a\\_althusser.pdf](http://www.elortiba.org/pdf/er_-_leer_a_althusser.pdf).
- Fischbach, F. (coord.). (2012), *Marx. Leer El capital*, Madrid: Ediciones Akal.
- Galcerán, M. (2005), “El Hegel oculto del joven Althusser” en *Leer a Althusser. Monográfico de ER, Revista de Filosofía*, No. 34-35, pp. 135-166, disponible en línea en [http://www.elortiba.org/pdf/er\\_-\\_leer\\_a\\_althusser.pdf](http://www.elortiba.org/pdf/er_-_leer_a_althusser.pdf).
- Gillot, P. (2010), *Althusser y el psicoanálisis*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- González Rojo, E. (1974), *Para leer a Althusser*, México: Editorial Diógenes.
- Lecourt, D. (1973). *Para una crítica de la epistemología*, Argentina: Siglo XXI.
- Lenin, V.I. (1974), *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires: Ediciones Estudio.
- Martínez Olghín, J. (2011), “El concepto de historia en la filosofía de Louis Althusser”, en Caletti, S./Romé, N./Sosa, M. (comps.), *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- Marx, K. (1977), *El Capital*, México: Siglo XXI Editores.
- (1980), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo I, México: Siglo XXI.
- Marx, K./ Engels, F. (1955), *Obras escogidas*, Tomo II, Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- (1974), *La ideología alemana*, México: Ediciones de Cultura Popular.

- Ricoeur, P. (1991), *Ideología y utopía*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Roies, A. (1974), *Lectura de Marx por Althusser*, Barcelona: Laia.
- Sánchez Vázquez, A. (1978), *Ciencia y Revolución*, Madrid: Alianza Editorial.
- Tse-tung, M. (2010), *Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid: Akal.
- Vadée, M. (1977), *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico*, Valencia: Pre-Textos.