

Marxismo, historia y totalidad. *El debate lukács-althusser revisitado*

Lisandro Alejo Martínez¹

Resumen

Este trabajo aborda la discusión en torno al concepto de historia dentro del marxismo, a través de la revisión crítica de las perspectivas teóricas de Lukács y Althusser. Dicha revisión tendrá dos objetivos. En primer lugar, recuperar la intrincada relación entre los conceptos de historia y totalidad que se despliega en las obras de los autores mencionados. En segundo lugar, explorar las críticas a las concepciones ideológicas de la historia, articuladas en torno al historicismo y al progresismo. Para llevar a cabo los objetivos propuestos, nos detendremos, en un primer momento, en la lectura de la filosofía de la historia hegeliana que realiza Lukács en *Historia y Conciencia de Clase*. Para concluir, luego, con el análisis del concepto de historia que efectúa Althusser en *Para leer el capital*.

¹ Estudiante avanzado de Sociología (UBA).

Marxismo, historia y totalidad. *El debate lukács-althusser revisitado* *

1. Introducción.

A menudo suele entenderse al marxismo como sinónimo de historización, sin tener en cuenta que el concepto de historia ha sido objeto de sucesivas reformulaciones desde los orígenes del marxismo, y que cada una de ellas ha ido acompañada de una variación de las características de la totalidad social. Tanto *Historia y Conciencia de Clase*, redactada por Lukács a principios de la década de 1920, como *Para leer el capital*, publicada por Althusser a mediados de la década de 1960, pueden ser leídas como intentos de solucionar los problemas teórico-políticos de sus respectivas coyunturas, a través de análisis filosóficos en los que se tematiza la relación entre el concepto de historia y las características de la totalidad social.

La discusión entre estos dos autores, a la cual Fredric Jameson(1989) ha llamado el “debate Althusser-Lukács”, se ha convertido en una polémica que trasciende sus posiciones personales para dar lugar a un debate entre un “marxismo hegeliano” y un “marxismo estructuralista”²; inscripto a su vez en la trama más amplia de un capítulo de la historia intelectual que comienza a mediados del Siglo XX con el surgimiento del estructuralismo. Volver hoy a sus obras, desde un presente que ha sobrevivido a la muerte de la historia, de lo social y de la ideología, es un paso indispensable para la comprensión de aquellas teorías sociales que en la actualidad se resisten a dejar de lado la crítica de un capitalismo que asume niveles cada vez más globales.

Más que tomar partido por una u otra posición, nos interesa leer a ambos autores en sus propios términos para recuperar la relación entre sus conceptos de historia y de totalidad, así como sus críticas a las concepciones ideológicas de la historia, articuladas en torno a lo que cada uno de ellos entiende por historicismo y progresismo. Para llevar a cabo los objetivos propuestos, en primer lugar, nos detendremos en el problema de la cosificación, desarrollado por Lukács en *Historia y Conciencia de Clase*, para analizar luego los rasgos principales de sus críticas al historicismo y al progresismo, y la relación entre los conceptos de historia y totalidad. En segundo lugar, indagaremos sobre las críticas althusserianas a la concepción del tiempo histórico en Hegel y a la interpretación historicista de Marx en *Para leer el capital*. Finalmente, abordaremos la relación entre totalidad e historia en el pensamiento de Althusser, a partir de los conceptos de sobredeterminación, totalidad compleja y estructurada, y tiempo histórico diferencial.

2. Lukács y el problema de la cosificación.

En *Historia y conciencia de clase*, la centralidad de la historia y su relación con el concepto de totalidad pueden ser elucidadas a partir del fenómeno de la cosificación. Articulando los análisis de Marx sobre el fetichismo de la mercancía con el problema weberiano de la racionalización, Lukács da cuenta de los fenómenos estructurales de una sociedad capitalista

* Esta ponencia es una versión modificada del trabajo final requerido para la aprobación de la materia “Las aventuras del marxismo occidental II: Teoría de la Historia”, dictada en la carrera de Ciencia Política (UBA) por el Prof. Eduardo Grüner.

² Tomamos estas denominaciones de Jay (1984) y De Ípola (2007) respectivamente.

que ha llevado la lógica mercantil a todos de los ámbitos de la vida social y, con ello, ha convertido al fetichismo de la mercancía en la forma de objetividad que establece los límites de la experiencia subjetiva. Así, las relaciones sociales adoptan el carácter de relaciones entre cosas y se presentan como una *segunda naturaleza*; como una entidad material, autónoma e independiente de los sujetos separada en parcelas cada vez más dispersas y especializadas. Desde el punto de vista subjetivo, la cosificación ocasiona que la actividad de los sujetos pierda su carácter transformador para convertirse en una *actitud contemplativa*, limitada a observar, calcular y prever el curso de los acontecimientos por medio del conocimiento de las leyes que rigen el funcionamiento de los sistemas parciales.

A consecuencia de la cosificación que impera en la sociedad capitalista y en el pensamiento racionalista moderno, se producen dos problemas insuperables: El *problema de la irracionalidad de los contenidos* –la imposibilidad de pensar la forma de objetividad como un producto histórico– y el *problema de la totalidad* –la incapacidad que muestra el pensamiento cosificado para pensar las formas de apariencia de los hechos particulares en relación al todo-. Frente a este carácter ahistórico y aislado que adoptan los fenómenos sociales en la sociedad capitalista, Lukács encuentra en la historia el terreno en el cual pueden llevarse a conciencia y superarse estos problemas.

3. Las críticas lukacsianas al historicismo y al progresismo.

En la trama de su argumentación, se puede encontrar una crítica a dos formas dominantes de pensar la historicidad, el historicismo alemán y el progresismo de la ilustración, que presuponen los dualismos inherentes a la sociedad capitalista (la escisión entre sujeto y objeto, entre necesidad y libertad, entre ser y pensamiento). Por un lado, se encuentra la crítica a una filosofía de la historia que tiene como eje la idea de un progreso indefinido y que proyecta una continuidad entre un momento inicial de necesidad absoluta y un momento final que encarnaría la realización de la libertad. Retomando la crítica de Hegel a Kant, el pensador húngaro señala que, a partir de esos supuestos, el progresismo establece una relación cuantitativa entre los períodos, dando lugar a una idea de transición paulatina que imposibilitaría pensar el cambio cualitativo en la historia y los modos de intervención práctica.

Por otro lado, es posible rastrear la crítica a un historicismo que, frente al carácter teleológico que adopta el devenir histórico en el progresismo, rechaza la posibilidad de concebir la historia como totalidad y se fija como meta el conocimiento de cada período histórico en sí mismo. Para esta corriente, la objetividad de ese conocimiento es posible a partir de la existencia de valores culturales compartidos por la comunidad, y de la cual forma parte el historiador. Con esa operación, sin embargo, dicha concepción deja intacta la realidad social con la que se enfrenta en el conocimiento y supone los valores culturales como algo dado e incondicionado. Aunque no pretenda más que reivindicar la autonomía de cada particularidad histórica, no hace más que leerla desde de un presente histórico cosificado para el cual es imposible pensar el devenir histórico.

4. El concepto de totalidad entre el presente histórico y la historia universal.

Frente a la escisión entre sujeto y objeto que opera en el historicismo y el progresismo, Lukács juzga la filosofía de la historia hegeliana como un intento de superar los dualismos

mediante una concepción de la historia que busca fundamentar la identidad entre la génesis histórica del sujeto y la historia misma. En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel considera la diversidad de individualidades históricas como momentos que recorre el Espíritu en el despliegue necesario hacia su propio fin inmanente. La historia se convierte, de este modo, en un devenir del Espíritu hacia formas más elevadas de conciencia de su libertad, que culmina en un momento de plena autoconciencia, desde el cual la razón puede comprenderse a sí misma como la productora de sus determinaciones.³ En esta concepción, subyace una mediación entre universal y particular que concibe a cada singularidad histórica como expresión de un universal. La razón, le otorgaría sentido a un devenir histórico que en sí mismo carecería de él, convirtiendo a la historia en una versión secularizada de una narrativa religiosa (Ipar 2003).

Más allá de estos esfuerzos por superar el dualismo entre ser y pensamiento, al no haber hallado las fuerzas reales de la historia y al volver a colocar cierta trascendencia, el proyecto hegeliano fracasa. Si bien Lukács mantiene la concepción de la Historia Universal como totalidad, ahora el sentido está *en* la historia y no expresada en ella (Catanzaro, 2003). Al respecto, nos permitimos citar *in extenso* un ilustrativo fragmento de su obra:

[...] *la historia como totalidad (historia universal)* no es ni la suma mecánica de los acontecimientos históricos singulares ni un principio especulativo trascendente que, por consiguiente, no pudiera manifestarse más que como por medio de una disciplina especial, la filosofía de la historia. *La totalidad de la historia es ella misma una fuerza histórica real* – aunque todavía no consciente y, por ello, no reconocida –, la cual no resulta separable de la realidad (ni, por tanto, del conocimiento) de los hechos históricos singulares sin suprimir al mismo tiempo su realidad, su facticidad. *La totalidad de la historia es el fundamento último y real de la realidad de los hechos singulares, de su facticidad, y por lo tanto, también de su cognoscibilidad.* (Lukács, 1984: 91; las cursivas son nuestras)

Tal como se desprende de la cita, la historia como “fuerza histórica real” implica erradicar toda necesidad y trascendencia externa, para convertirse en el devenir dialéctico de las cristalizaciones de la praxis histórica; un devenir en el cual, sin embargo, sólo en un momento determinado existe una clase universal capaz de experimentarlo como tal y actuar conscientemente sobre sus contradicciones. En otros términos, las clases sociales son los únicos sujetos que actúan en la historia, pero sólo con el surgimiento del capitalismo y del proletariado existe la *posibilidad objetiva* de un sujeto-objeto idéntico. Aunque en el presente de la sociedad capitalista, la cosificación afecte tanto al proletariado como a la burguesía, dichas clases tienen diversas formas de relación con su posición en el proceso de producción y difieren en las categorías mediadoras por las cuales llevan a conciencia la inmediatez. En el proletariado, con la transformación de su fuerza de trabajo en mercancía, la escisión entre sujeto y objeto se produce al interior mismo del sujeto, y puede ser llevada a conciencia. En su existencia completamente deshumanizada, el proletariado se enfrenta con la necesidad práctica del *autoconocimiento de sí mismo*, posible sólo como *conocimiento de la sociedad y de la historia como totalidad*. Su praxis está ligada a una “toma de conciencia”, a la constitución de un sujeto político, que al conocer su objeto –la sociedad capitalista y sus contradicciones–, conozca su situación en la sociedad, tome conciencia de las

³ Al respecto son ilustrativas las palabras de Hegel: “Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre. La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización, su terreno, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene –y por ella se rigen– todos los fines e intereses del pueblo; esta conciencia constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo” (Hegel, 1999: 65).

contradicciones del momento histórico y pueda llevar adelante una acción práctica que intervenga sobre ellas. De este modo, las escisiones y los problemas de la sociedad capitalista se superarían *en* la historia mediante la praxis de una clase social constituida en un sujeto político, capaz de comprender la realidad como el producto de determinadas relaciones histórico-sociales en continuo devenir, es decir, de considerar la historia como totalidad.

Tal como se desprende de lo dicho hasta aquí, en el plano diacrónico, la historia concebida como totalidad es donde Lukács intenta recuperar el carácter histórico-social de las formas de objetividad, disolver las formas de manifestación inmediata de los hechos y concebirlas como una apariencia necesaria en relación al momento histórico. Tal como señala el autor:

[L]a esencia de la historia [...] consiste precisamente en el cambio de las *formas estructurales* por medio de las cuales ocurre en cada caso el enfrentamiento con su mundo circundante y la determinación de la objetividad de su vida interna y externa (Lukács, 1984: 93; cursivas en el original).

Hablar de “cambio de las formas estructurales” implica, en el plano sincrónico, referirse a la periodización de la historia. La delimitación de los períodos se lograría a partir de la categoría de modo de producción, entendida como forma estructural que determina las relaciones sociales y las relaciones con la naturaleza en un momento determinado de la historia. De este modo, no sería muy errado sostener que el concepto de totalidad, en este plano, no apunta sino a comprender la complejidad del presente histórico y se encuentra íntimamente ligado con el concepto de mediación, por medio del cual es posible relacionar fenómenos producidos en diferentes niveles de la totalidad. A través de estos dos conceptos, Lukács evita establecer una homología directa entre las diversas esferas de la vida social y reducir todos los problemas de la sociedad a los conflictos producidos en la infraestructura⁴. Las diversas esferas de la vida social (el arte, el derecho, la ciencia, etc.), entendidas como estructuras con cierta autonomía con sus propios problemas y contradicciones, sólo pueden estar referidas a los problemas surgidos en el proceso productivo a través de una serie de mediaciones (Mészáros 1972).

5. La intervención althusseriana y la crítica al tiempo continuo-homogéneo.

Desde sus comienzos, los escritos de Althusser adoptaron la forma de intervenciones políticas por la vía del trabajo teórico y del desarrollo del pensamiento marxista. Tal como lo declara en *Para leer el capital*, la lectura sintomática permitiría formular teóricamente una filosofía marxista que se encuentra en “estado práctico” en las obras de Marx; necesaria para una reformulación del materialismo histórico y, en particular, para la producción de un concepto de historia acorde a su problemática teórica y a su concepción de la totalidad. Orientadas hacia la búsqueda de modos de plantear y resolver los problemas políticos que el marxismo enfrenta, esas intervenciones adquieren un fuerte tono polémico al poner en evidencia las

⁴ Habría que poner en cuestión la afirmación que sostendría que, para Lukács, la economía es una esencia que se expresaría inmediatamente en todas las esferas de la vida social, ya que concebirlo en estos términos entraría en contradicción con el extenso tratamiento que realiza de las diversas esferas de la vida social, pero sobre todo de la filosofía. Al referirse al pensamiento filosófico moderno, señala que, si bien éste tiene como límite de sus problemas las contradicciones producidas por el modo de producción capitalista, el pensar los problemas sociales como problemas filosóficos “posibilita a la filosofía clásica pensar hasta el final, aunque sea como problemas filosóficos, los problemas más profundos y últimos del desarrollo de la sociedad burguesa, y llevar hasta el final –sólo intelectualmente– la evolución de la clase. La filosofía clásica puede así llevar –mentalmente– las paradojas de la situación de la clase hasta su extremo más agudo, viendo así como problema, al menos, el punto en el cual resulta metódicamente necesario el rebasamiento de ese estadio evolutivo histórico de la humanidad” (Lukács, 1984: 53).

consecuencias de los supuestos teóricos de sus principales interlocutores, el progresismo soviético y el historicismo marxista.

En ese contexto, el cuestionamiento de la relación entre el pensamiento de Marx y la dialéctica hegeliana es uno de los objetivos principales de sus intervenciones. Tal como enuncian las interpretaciones tradicionales, Marx habría rescatado la dialéctica de la mistificación que sufría en el sistema hegeliano para aplicarla a la comprensión del desarrollo histórico de las sociedades, a través de la historización de las categorías de la economía política clásica. Sin embargo, desde la lectura althusseriana, esa interpretación pasa por alto el hecho de que la dialéctica y el mismo concepto de historia, tal como son tomadas del pensamiento de Hegel, remiten a una problemática específica que perduraría luego de esa operación y que es necesario interrogar. Así, la crítica de la dialéctica hegeliana, tal como señala Jameson (1989), debe ser leída como una crítica implícita, o en “clave secreta”, al progresismo del marxismo soviético.

De acuerdo con la lectura que realiza Althusser, el concepto de tiempo histórico hegeliano posee dos características. La primera de ellas, la *continuidad homogénea del tiempo*, remite al carácter continuo que adquiere el tiempo histórico como reflejo de la continuidad del proceso de desarrollo dialéctico de la Idea. Para Hegel, el tiempo histórico no es más que el concepto en su existencia inmediata, la expresión de la esencia interior o principio interno simple de la totalidad en la continuidad del tiempo.

En virtud del carácter continuo del tiempo histórico, el cambio histórico es entendido desde la noción de contradicción, como el proceso en el cual una unidad originaria se niega a sí misma y adquiere múltiples determinaciones, para luego recobrar su identidad. Sin embargo, debido a que la enajenación supone desde el comienzo la restauración de la unidad originaria en un mayor grado de concreción, la complejidad que adquiere la Idea en su autodesarrollo no es más que un proceso de interiorización acumulativa, a través del cual las determinaciones que se han producido como momentos de manifestación de la esencia se ponen en relación con el todo⁵. De este modo, la periodización de la historia se reduce a la tarea de establecer la sucesión de “momentos” que componen el proceso de desarrollo de la Idea, y a concebir a cada uno de ellos como una nueva totalidad o un nuevo período histórico.

El análisis de la segunda característica del concepto de historia hegeliano, la *contemporaneidad del tiempo o la categoría del presente histórico*, refiere a la forma que adoptan cada uno de estos momentos históricos y a la estructura de la totalidad social que se encuentra en la base del tiempo continuo-homogéneo. En cada periodo histórico, las partes del todo, sus determinaciones artísticas, políticas, religiosas, son contemporáneos en un mismo presente, ya que cada uno de ellas expresa la presencia fenoménica de la esencia interior de la totalidad en un momento histórico determinado⁶. Ese presente histórico, en el cual conviven

⁵ Tal como señala Hegel: “el mundo y forma presentes del espíritu y su actual conciencia de sí comprende todas las fases anteriores de la historia. Estas se han desarrollado en sucesión, independientes; pero el espíritu ha sido en sí siempre lo que es y la diferencia se reduce al desarrollo de este «en sí». El espíritu del mundo actual es el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Él es quien sustenta y rige el mundo” (Hegel, 1999: 149). De allí se deriva que la categoría de superación hegeliana (*Aufheben*) entrañe, para Althusser, pensar la historia en la “modalidad del recuerdo”, como el devenir sucesivo de momentos que preparan el advenimiento del presente.

⁶ En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, abundan los pasajes que sustentarían esta lectura. Por ejemplo, cuando Hegel sostiene que: “El espíritu obra esencialmente; se hace lo que es en sí, su acto, su obra; de este modo se convierte en su propio objeto y se ofrece a sí mismo como una existencia. Y lo mismo el espíritu de un pueblo. Su actividad consiste en hacer un mundo real, que existe también en el espacio. Su

todas las determinaciones, remite a la existencia de un “todo espiritual” en el que sus partes o elementos son expresivos de la totalidad: todas sus esferas (la religión, la filosofía, la sociedad civil) son el desarrollo enajenado de aquel principio interno simple.

6. El carácter expresivo de la totalidad en el historicismo marxista.

De acuerdo con la lectura althusseriana, el historicismo marxista se propuso en un mismo movimiento colocar la política sobre la economía y superar el carácter metafísico del historicismo hegeliano, a través del concepto de praxis. El materialismo histórico, tal como Althusser considera que es entendido en la interpretación historicista, es una ideología práctica que expresa el punto de vista del proletariado y que debe pensar las condiciones bajo las cuales puede transformar las prácticas sociales en los términos de su propia teoría.

En virtud de tales objetivos, la relación que el historicismo establece entre la teoría y la historia real puede ser leída sintomáticamente como la “presencia ausente” de la problemática hegeliana. Esa interpretación de la obra Marx, que encuentra en el “historicismo absoluto” de Gramsci⁷ su formulación más acabada, tiende, al igual que el historicismo hegeliano, a pensar el objeto y la actividad del conocimiento como expresión directa de la historia real. Sin embargo, al reducir la práctica teórica y la filosofía a la práctica política de un sujeto histórico, y al concebir el conocimiento como expresión directa de la historia real, el historicismo no haría más que manifestar sintomáticamente la persistencia de una concepción expresiva de la totalidad⁸, presente también en el economicismo. De este modo:

[L]a historia marxista ‘recae’ en el concepto ideológico de historia, categoría de la presencia y de la continuidad temporales; en la práctica económico-política de la historia real, por el aplanamiento de las ciencias, de la filosofía y de las ideologías sobre la unidad de las relaciones de producción y de las fuerzas de producción, es decir, de hecho, sobre la infraestructura (Althusser, 2010: 150).

7. Sobredeterminación y totalidad social compleja y estructurada; hacia una reformulación del concepto de tiempo histórico

Si en la definición de la totalidad expresiva hegeliana, se encuentran los fundamentos de la concepción del tiempo histórico continuo-homogéneo, Althusser considera necesario *leer* la especificidad de la dialéctica marxista, que se encuentra funcionando en “estado práctico” en la obra de Marx y en la práctica política del marxismo, para producir la definición teórica de un tipo de totalidad que sustente otra concepción de la historicidad. En ese sentido, en

religión, su culto, sus costumbres, sus usos, su arte, su constitución, sus leyes políticas, el orbe entero de sus instituciones, sus acontecimientos y actos, todo esto es su obra, todo esto es ese pueblo” (Hegel, 1999: 70).

⁷ El carácter absoluto del historicismo de Gramsci, frente a lo que sería el historicismo “relativo” de Hegel, radica en la eliminación del presente privilegiado del saber absoluto.

⁸ Esta concepción de la historia como un tiempo continuo-homogéneo, compartida por el historicismo y el progresismo, se encuentra en la base de una ideología empirista del conocimiento. En el prólogo de *Para leer el capital*, sostiene que “[e]s desde la historia, desde la teoría de la historia, desde donde se podía pedir cuentas a la religión histórica de la lectura: descubriendo que la historia de los hombres, que está en los libros, no es, sin embargo, un texto escrito sobre las páginas de un libro; descubriendo que la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde habla una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras” (Althusser, 2010: 22).

“Contradicción y sobredeterminación”, contrasta los rasgos que asume la contradicción en Hegel y en las obras del marxismo, para remitirse posteriormente a la estructura de la totalidad social. A diferencia de aquel marxismo hegeliano que, al considerar a la contradicción principal (entre fuerzas productivas y relaciones de producción) como una contradicción que se expresa en los diversos niveles de la totalidad, reduce la existencia de una pluralidad de contradicciones a una contradicción simple; Althusser considera que la práctica teórica, ni la práctica política, deben reducir esa complejidad, sino que es preciso leerla donde aparece. Precisamente, con el concepto de *sobredeterminación* designa esa complejidad de relaciones en las que existe la contradicción principal, que nunca existe en estado puro, sino que siempre se encuentra formando parte de una pluralidad de contradicciones, que producen efectos entre sí y son necesarias para la constitución del sistema en su conjunto.

Si la contradicción simple refleja el carácter expresivo de la totalidad social, la sobredeterminación de una contradicción principal por las contradicciones secundarias alude a la existencia de distintos niveles con eficacia propia, relativamente autónomos y articulados entre sí en un todo complejo y estructurado. Esta concepción de la totalidad remite a una relación entre las partes y el todo que, a diferencia de la causalidad expresiva hegeliana, concibe la eficacia de la estructura sobre sus elementos a partir de los efectos que produce⁹. La totalidad compleja y estructurada está presente en cada una de sus instancias como la articulación que mantiene con las restantes; como el conjunto de relaciones y de jerarquías entre sus estructuras. De este modo, en los términos en que Althusser plantea la causalidad, la infraestructura no es una esencia que se expresaría en los distintos niveles del todo, sino que la determinación en última instancia por la economía fija el índice de eficacia y la jerarquía que tiene cada estructura en la totalidad social. Sin embargo, las posiciones de las instancias no están dadas de una vez y para siempre, ya que los niveles o estructuras diferenciales que se articulan en la totalidad social existen en una determinada coyuntura, donde una estructura ocupa el lugar de dominante (Karz, 1970). A partir de la instancia que se encuentra en esa posición, pueden definirse las características del todo complejo en un momento de su existencia histórica y los lugares específicos de intervención política.¹⁰

Dado el carácter complejo y estructurado de la totalidad, la historia no puede ser pensada como el discurrir de un tiempo histórico continuo-homogéneo. Cada una de las instancias que la componen tiene un tiempo propio, ya que una formación social sólo existe históricamente como una totalidad en la que intervienen temporalidades históricas diferenciales, articuladas entre sí según la estructuración del todo complejo. “Hablar de temporalidad histórica diferencial es, pues, obligarse absolutamente a situar el lugar y a pensar en su propia articulación la función de tal elemento o de tal nivel en la configuración actual del todo” (Althusser, 2010: 117). De este modo, el concepto de tiempo histórico sólo puede ser pensado en relación a la articulación de temporalidades diferenciales en una coyuntura histórica. La práctica teórica, por ende, debe producir un conocimiento a partir de los ritmos, cadencias y

⁹ Es interesante observar que al momento de tratar la cuestión de la causalidad estructural, Althusser hace referencia a la importancia del pensamiento de Spinoza en la obra de Marx, y la define como “causa inmanente en el sentido spinozista del término, de que *toda la existencia de la estructura consiste en sus efectos*, en una palabra, que la estructura que no sea sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos” (Althusser, 2010: 204; cursivas en el original).

¹⁰ Tal como señala Badiou, el tipo coyuntural es definido por la instancia que ocupa el lugar de dominante en la jerarquía de eficacia, de modo tal que “se puede concebir todo tipo de coyuntura: coyuntura-a-dominante política (crisis en el Estado), ideológica (combate anti-religioso como el del siglo XVIII), económica (gran huelga), científica (ruptura decisiva, como la física galileana), etc.” (Badiou, 1970: 268).

periodizaciones propios de cada instancia del Todo complejo, teniendo siempre presente que mantiene relaciones estructurales con otras prácticas.

A modo de cierre.

Si hay algo que tienen en común los planteos de Lukács y Althusser, es su reivindicación del marxismo como un pensamiento crítico comprometido con la emancipación social. Sin embargo, como se desprende de lo tratado hasta aquí, la concepción de la historia y de la totalidad social son objetos de disputa. Tal es así que entre estas dos interpretaciones se produce una crítica cruzada, que a menudo ha implicado acusar a la posición contraria de estalinista (Žižek, 2000).

Desde el marxismo hegeliano de Lukács, se le podría imputar a Althusser y su grupo mantenerse en una postura teórica cosificada que niega relación dialéctica entre teoría y práctica y, junto con ello, la posibilidad de que el conocimiento de la historia permita orientar la acción práctica del proletariado. Asimismo, la totalidad compleja y estructurada podría ser vista como un entramado histórico incognoscible para la conciencia de los sujetos históricos, quienes requerirían de la existencia de ideologías para orientarse en un mundo social por esencia opaco y, a consecuencia de ello, el conocimiento científico se convertiría en el único instrumento disponible para comprender la estructura de relaciones que componen la sociedad (Eagleton, 1997).

De un modo algo paradójico, la crítica althusseriana al marxismo hegeliano tiene cierta afinidad temática con la crítica del estructuralismo a las filosofías de la conciencia y, en particular, a la dialéctica hegeliana. Conceptos como totalidad, praxis, mediación o superación dialéctica se convierten en los blancos centrales de la crítica althusseriana. Dicho esquemáticamente, la reapropiación crítica de la filosofía de la historia hegeliana que Lukács produce, no sería más que una nueva reformulación secular de una narrativa teológica de la historia. De este modo, la Historia Universal tendría al comunismo como el *telos* y al proletariado como su sujeto, y la totalidad funcionaría como un criterio normativo, a partir del cual se podrían juzgar los diversos períodos históricos según su distancia con la realización plena de la libertad, representada por el comunismo.

Teniendo presente las posiciones de ambos autores, habría que interrogar su presencia en el pensamiento contemporáneo y, en particular, en cierto posestructuralismo de corte lacaniano, como el de Laclau o Žižek. A modo de hipótesis para futuros abordajes, podríamos pensar que posiblemente los planteos lukacsianos permanecerán ausentes o formarán parte de una posición frente a la cual se construye el pensamiento de los autores. Por el contrario, la forma en que el posestructuralismo retomaría la obra de Althusser sería más compleja. A menudo criticado explícitamente, podría rastrearse cierta afinidad entre sus problemas y los modos de tratarlos.¹¹

¹¹En nuestro país, se ha abordado la relación entre Althusser y el pensamiento contemporáneo en diversos trabajos, entre ellos, Caletti (2011), Caletti y Romé (2011), y Caletti, Romé y Sosa (2011).

Bibliografía

- Althusser, Louis 1967 (1965) “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)” en *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).
- Althusser, Louis 2010 (1965) *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).
- Badiou, Alain 1970 “El (re)comienzo del materialismo dialéctico” en Karz (comp.) *Lectura de Althusser* (Buenos Aires; Galerna).
- Caletti, Sergio (comp.) 2011 *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek* (Buenos Aires: Editorial Prometeo).
- Caletti, Sergio y Romé Natalia (comps.) 2011 *La intervención de Althusser. Revisiones y debates* (Buenos Aires: Editorial Prometeo).
- Caletti, Sergio, Romé, Natalia y Sosa, Martina (comps.) 2011 *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático* (Buenos Aires: Editorial Imago Mundi).
- Catanzaro, Gisela 2003 “¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad” en Ipar y Catanzaro, *Las aventuras del marxismo*. (Buenos Aires: Gorla).
- De Ípola, Emilio 2007 *Althusser, el infinito adiós* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Eagleton, Terry 1997 (1995) *Ideología. Una introducción* (Barcelona: Paidós)
- Hegel, Georg 1999 *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Madrid: Alianza).
- Ipar, Ezequiel 2003 “George Lukács y la cultura moderna” en Ipar y Catanzaro, *Las aventuras del marxismo*. (Buenos Aires: Gorla).
- Jameson, Fredric 1989 “Sobre la interpretación” en *Documentos de cultura, documentos de barbarie: la narrativa como acto socialmente simbólico* (Madrid: Visor).
- Jay, Martin 1984 *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (California: University of California Press).
- Karsz, Saúl 1970 “Lectura de Althusser”; en Karz (comp.) *Lectura de Althusser* (Buenos Aires; Galerna).
- Lukács, György 1984 (1923) “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y Consciencia de Clase* (Madrid: Sarpe) Vol. II.
- Mészáros, István 1972 *Lukács' concept of dialectic* (Londres: The Merlin Press).
- Žižek, Slavoj 2000 “From History and Class Consciousness to The Dialectic of Enlightenment... and Back” en *New German Critique*, N° 81.