

El método, el tiempo, la Historia: indagación por un método materialista en Spinoza, Marx y Althusser

Óscar Silvestre Romero Torres⁴⁴

En el presente texto se realiza una indagación por un método de perfil materialista y las características que permiten conformarlo a partir de elementos presentes en las teorías de Spinoza, Marx y Althusser. Para realizar esta disertación se contrastarán los hallazgos de este método materialista con los presupuestos presentes en la narración histórica que la ideología propia de la sociedad burguesa establece para explicar el devenir de la realidad. Se aludirá para esta comparación a uno de los dispositivos más importantes producidos por la sociedad moderna burguesa: el método científico. Con ello, entre otras cosas, se mostrarán diversas maneras de comprender el periodo que convoca a los autores de este libro. Cabe señalar que no se presupone en estas líneas que el método científico sea “burgués”, pero no se considera aquí que las condiciones sociales de producción (incluso las condiciones sociales de producción del conocimiento) puedan separarse de un producto, menos aun siendo tan notable como el método científico.

Para hablar de la Modernidad es conveniente contar su historia. Uno de los problemas a los que nos enfrentamos al revisar más detenidamente lo anteriormente dicho es definir a qué nos referimos con “historia”. Desde nuestro emplazamiento, referiremos al menos dos formas de concebir la historia. Empecemos,

⁴⁴ Universidad de Guanajuato / apeironromero@gmail.com

pues, con una de esas descripciones más comunes de la manera en que la Modernidad se ve a sí misma a partir de este concepto.

La narración del desarrollo histórico del pensamiento que ahora nos ocupa fija, de una manera un tanto ortodoxa, aunque no por ello errónea, el nacimiento del pensamiento moderno a partir de la necesidad de dar certeza al conocimiento más allá de la autoridad. Desde dicha perspectiva se describe el surgimiento del pensamiento moderno como una superación del arcaico modelo medieval de conocimiento que se guiaba por el *dictum magister dixit*. Consideremos que, además de significar una manera sencilla de resumir un entorno histórico determinado, la función de narrar así el nacimiento de la modernidad filosófica está ligada a la manera optimista en que la propia modernidad se vuelve consciente de sí misma. La Ilustración, a la que podemos considerar una etapa culmen de dicha modernidad, describe la epopeya que la mentalidad humana realiza para deshacerse de los lastres de una época oscurantista anterior y la forma en que llega al despertar de una conciencia de sí misma que permitió lograr la autonomía de la tutela teológica propia del medievo. En palabras de Francisco Romero⁴⁵:

El primer rasgo de la filosofía moderna es su pugna por lograr la autonomía del pensamiento frente a los dictados del dogma teológico, y su esfuerzo por elaborar paulatinamente una nueva interpretación del mundo y de la vida, que, aunque no elimina el motivo religioso, atiende en primer término y cada vez más a la comprensión de las cosas mediante el libre uso de la inteligencia y con una firme predilección por lo natural, lo concretamente humano, lo terrenal. (1959, p. 7)

Esta manera de describir el trayecto del pensamiento supone la creación de nuevas formas que suplan la antigua manera de pensar. Nuevos discursos, nuevas prácticas que, como señala Romero, a pesar de no erradicar el elemento religioso, permitan

⁴⁵ Francisco Romero (1891-1962) fue un filósofo español-argentino de la generación del 25, discípulo de Alejandro Korn. Su aporte para la divulgación de la filosofía en Latinoamérica y su trabajo en la historiografía filosófica es de los más notables en Iberoamérica.

la superación de dicho elemento a partir del libre pensamiento. Nuevamente a la luz de esta forma de narrar el desarrollo de la filosofía, el advenimiento de un nuevo tipo de ciencia resulta necesario: “Otro rasgo del pensamiento moderno es su proximidad a la ciencia. La ciencia natural, como un sistema riguroso y en continuo crecimiento, se constituye a partir del renacimiento” (Romero, 1959, p. 8).

Desde luego, el desarrollo de este nuevo pensamiento permanece ligado a otras prácticas teóricas de las que no solo es imposible cortar de tajo con lo anterior, sino que permite explicar el paso de un modelo arcaico de pensar a esa transformación que supone el pensamiento científico moderno, como afirma Alexandre Koyré en sus *Estudios de historia del pensamiento científico*:

La evolución del pensamiento científico, al menos en el período que yo estudiaba entonces, no formaba, tampoco, una serie independiente, sino que, al contrario, estaba muy estrechamente ligada a la de las ideas transcendentales, filosóficas, metafísicas y religiosas. (2007, p. 5)

Visto desde este enfoque, se podría inferir que el desarrollo del pensamiento, aunque ligado a otras prácticas que permiten desarrollos paralelos, es un proceso que resulta preponderante. Incluso podría afirmarse que es esta evolución del pensamiento la que funge como guía de esos otros procesos.

La conquista de dicha autonomía, el análisis riguroso de la naturaleza en busca de conocimientos que permitan el dominio de ésta, la construcción de la nueva forma de conocer, de entender, de la nueva ciencia es un logro formidable del pensamiento. Uno de los aspectos presentes en ese nuevo tipo de ciencia generado durante este periodo es la conformación de un método sólido que permita de manera confiable la generación de un conocimiento aunado a una mejora técnica y, por ende, una sociedad en constante progreso material.

Sin embargo, esta narración del desarrollo de la filosofía moderna corresponde a una postura específica del tratamiento de la Historia. Dicha postura, como ya se ha señalado, involucra

una de varias explicaciones con que la Modernidad se entiende a sí misma. Una explicación que pondera la acción del pensamiento en la conformación del destino de la humanidad. El progreso constante a partir de la nueva ciencia se formula como el *telos*, no necesariamente religioso, hacia el cual habría que dirigirse.

De una manera simplista, podríamos decir que es el choque con la nueva realidad emergida de los descubrimientos geográficos y astronómicos lo que provoca esta indagación por formas de establecer verosimilitud en el conocimiento más allá de lo dicho por Aristóteles y los textos canónicos.

En esta historia de la liberación del pensamiento, el paso de la esgrima argumental del escolasticismo al encuentro con la evidencia clara y distinta requiere de la intervención de héroes, de personajes que, a pesar de tener que responder a entornos que los constriñen y a una tradición a la cual no les es posible renunciar de manera radical, se atrevan a buscar elementos que doten al conocimiento de fiabilidad. El nacimiento de la ciencia moderna necesitará entonces de personajes como Galileo y Descartes, entre otros.

Esta perspectiva se erige como una visión ampliamente aceptada. Permite explicar el avance del pensamiento como punta de lanza de una sociedad tecnificada gracias a los avances científicos. Desde luego, este tipo de narración tiene variaciones que dependen de los modelos educativos de cada país, o de las investigaciones que en diversos ámbitos académicos especializados se producen. Pero en un amplio aspecto, este relato es comúnmente aceptado en la cultura occidental. Por ejemplo: basta revisar los contenidos programáticos de la asignatura Filosofía en bachillerato para cerciorarse de que el tratamiento que generalmente se le da al inicio de la etapa moderna en el pensamiento está centrado en el debate entre racionalismo y empirismo. Tal disputa no es poca cosa, desde luego, pero habrá que advertir desde ahora que la lectura que aquí se quiere defender está altamente influida por el materialismo histórico, especialmente por los aportes que realiza Louis Althusser y su revisión del problema de la ideología. En *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, el filósofo francés expone: “Cuando Marx retoma el término 50 años después le da, desde sus obras de juventud,

un sentido muy distinto. La ideología pasa a ser el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o un grupo social” (Althusser, 1970, p. 47). Así, el planteamiento que se realiza en estas líneas asume que la Historia que hasta aquí se ha descrito implica la representación que la cultura dominante produce en aras de explicarse cómo los distintos elementos que conforman la ideología (religiosos, políticos y, desde luego, científicos) se han entrelazado para dar forma a la realidad circundante.

Considerar esto supone ya la caracterización de un tipo de Historia enfocada a dar relevancia a personajes y momentos revestidos de una importancia crucial para el desarrollo del pensamiento y, por consecuencia, del género humano. Lo anterior implica, por una parte, que dotar de protagonismo al debate entre empirismo y racionalismo no sólo es resultado de la importancia que guarda dicha disputa, sino que existe un proyecto muy concreto de dar relevancia a esta discusión debido a que el resultado de esta es la consolidación del método que dotará de certeza al conocimiento, pero no sólo en un sentido ligado a la indiscutible certeza matemática racional, sino a la experimental aportada por la postura empírica.

Uno de los supuestos de los que aquí nos servimos es que el nacimiento de la llamada ciencia moderna está unido a las condiciones materiales de producción presentadas a ese periodo. Es decir, no fue solamente la necesidad de encontrar una vía que diera certidumbre a lo que se conoce lo que propició el movimiento intelectual que derivó en el debate moderno, sino que este periodo determinante en la historia de la filosofía y su producto más notable, el método científico, son resultado de los cambios efectuados a partir de los hallazgos realizados en el Renacimiento, sobre todo, aquellos relacionados con la geografía, las mejoras en la navegación y el surgimiento de actividades económicas relacionadas. Desde esta perspectiva, el nacimiento de una ciencia unida a la técnica repleta de resultados evidentes, concretos, planteó la conveniencia de un método que ayudara a tener un conocimiento fidedigno que facilitara alcanzar mejores resultados también en el ámbito económico. Podría, si se sigue esta línea de pensamiento, decirse que en la base del desarrollo técnico

se encuentra el nacimiento de la clase burguesa y el impulso de la ciencia como un medio del aumento de la riqueza. Preguntémosnos con Althusser y los científicos: “¿qué es un intelectual sino el producto de una historia y de una sociedad en la que la división del trabajo nos impone este papel y sus consecuencias? ¿Acaso las revoluciones que conocemos o que vemos no anuncian el nacimiento de un nuevo tipo de intelectual?” (1985, p. 16).

Esta manera de explicar la producción filosófica en el nacimiento del mundo moderno comprende un debate en sí misma, pero eso implica un esfuerzo que supera por mucho lo que en este trabajo se pretende. En cambio sí es necesario, por una parte, señalar que existe una manera distinta de narrar el desarrollo del mundo moderno que no se centra en resaltar el trabajo de los grandes teóricos, ni los puntos cruciales a partir de los cuales se presentan los cambios en el pensamiento moderno, sino que trata la manera en que los medios sociales de producción propician las condiciones de dichos desarrollos poniendo énfasis en otro sujeto histórico, es decir, en aquellos seres humanos pertenecientes a la clase trabajadora. Por otra parte, es importante recalcar que existe un problema que gira en torno al método y, más aún, se intentará tender una línea que relaciona los esfuerzos filosóficos de Baruch Spinoza con desarrollos teóricos posteriores, específicamente los de Karl Marx y Louis Althusser, en la búsqueda de un método de corte materialista capaz de hacerse cargo de una noción de historicidad no producida por premisas supuestamente objetivas, como las del método científico.

Los motivos por los cuales es conveniente, a la luz de esta investigación, resaltar la figura de Spinoza son varios: a pesar de ser un pensador al que se ha clasificado como racionalista, no es un pensador completamente fiel a la visión de Descartes. Las divergencias con el autor de *El Discurso del método* son varias. Una de ellas, que interesa a esta cavilación, es que el filósofo sefardí no distingue en su sistema sustancias diferentes, lo que rinde un enfoque inmanentista. Como es conocido, para el filósofo judío toda la naturaleza corresponde a una sola sustancia con diferentes atributos, por lo que la materia participa de esa sustancialidad, aunque en una de sus infinitas expresiones. En

cierto sentido, esto rechaza la preponderancia de la sustancia pensante sobre la extensa del sistema cartesiano en el proceso de conocimiento claro y distinto. Además, la teoría de Spinoza sugiere una polémica con el cartesianismo de tal forma que la *res infinita*, es decir Dios en el sistema cartesiano, no es una sustancia distinta a la del pensamiento, o *res cogitans* correlativa en la teoría cartesiana, ni a la de la *res extensa* o la materia, por decirlo de alguna manera. Por tanto, al volver la realidad divina algo inmanente no existe ninguna fuerza externa que determine la dirección o destino que siga la realidad, la Historia. Caracterizar de esta manera la teoría de Spinoza puede levantar objeciones. Sin embargo, habría que admitir al menos que esta lectura que acerca al filósofo Sefardí a una postura materialista está presente en sus desarrollos teóricos. Esto es, una postura filosófica crítica con respecto a otras que suponen una legalidad universal externa al mundo material. Retomemos lo aquí lo dicho por Vidal Peña García en su célebre disertación sobre el materialismo en Spinoza:

Desde el punto de vista ontológico-general, el materialismo se constituye, fundamentalmente, como una doctrina crítica, como todo lo contrario que el dogmatismo. Y es crítica, ante todo, porque la Idea de Materia (en cuanto Materia ontológico-general [M]), en cuanto Idea filosófica (y no mítica o metafísica) es asumida como la Idea de una radical pluralidad, no sometida a una legalidad universal. Es la Idea misma de «Universo» —de «Cosmos»— en cuanto totalidad omnicomprendiva ordenada, la que la Idea de Materia cuestiona: por eso es crítica. (1974, p. 54)

Es decir, el materialismo en esta reflexión es entendido como postura contraria a aquellas que, como el idealismo, postulan una unidad exclusivamente racional en lo real, externa al mundo concreto al cual no se puede acceder sino exclusivamente por medio del conocimiento, por las ideas.

Otro motivo que impulsa a esta investigación a tener al filósofo judío como una figura central es su crítica a la visión tradicional de un Dios como personaje externo al mundo, por decirlo de algún modo. Este empeño, claramente expresado en

el apéndice a la parte primera de la Ética demostrada al modo geométrico y en su análisis político-religioso contenido en el *Tratado Teológico-Político* (ТТР), supone el desapego a una postura tradicional con respecto al *telos* dictado por una consciencia superior, y a las narrativas relacionadas con ello. Podría decirse, en una lectura nuevamente muy relacionada con la visión de Althusser, que este análisis realizado por Spinoza es materialista porque se aleja de explicaciones escatológicas en aras de un análisis centrado en los hechos, lo que “hay” (*es gibt*)⁴⁶, de una manera concreta. Es en este punto, quizá, donde se encuentra la coincidencia más notoria entre los métodos de Spinoza, Marx y Althusser.

En el marco del nacimiento del mundo moderno, entonces, se presenta el debate filosófico entre el racionalismo y el empirismo con respecto a la manera en que el conocimiento puede ser certero y fidedigno. La creación del método científico, la aparición de la ciencia newtoniana, los resultados concretos en una incipiente tecnociencia y otros eventos relacionados nos conducirán, junto con el creciente empoderamiento de la clase burguesa, al que es considerado uno de los puntos más altos de la filosofía ilustrada: la aparición del criticismo kantiano.

El aporte de la teoría de Immanuel Kant es crucial para entender la concepción hegemónica de la Modernidad. En muchos sentidos, a ella se debe la conciencia que la ilustración tiene de sí misma, y a la par plantea el proyecto que una de las primeras modernidades establece. En el fondo del proyecto moderno ilustrado subyace la idea de que este nuevo ser humano,

⁴⁶ Esta expresión propia del trabajo de Martin Heidegger es retomada por Louis Althusser a lo largo de su última etapa de trabajo teórico, especialmente en la conformación de la idea de una familia de pensadores materialistas bajo la denominación de *materialismo aleatorio* o *materialismo del encuentro*. El concepto de *es gibt* o *hay* podemos verlo en el siguiente pasaje de *Ser y tiempo*: “El mundo no es en sí mismo un ente intramundano, y, sin embargo, determina los entes intramundanos hasta el punto de que éstos sólo pueden hacer frente, y los entes descubiertos mostrarse en su ser, en la medida en que *hay* mundo. Pero ¿cómo *hay* mundo? Si el *ser ahí* está constituido ónticamente por el *ser en el mundo*, y a su ser es inherente con igual esencialidad una comprensión del ser de su *mismo*, por indeterminada que sea, ¿no tiene entonces una comprensión del mundo, una comprensión preontológica, que sin duda puede carecer y carece de ideas ontológicas explícitas?” (Heidegger, 1971, p. 86).

independiente de la tutela de discursos teológicos, responde a un *telos* que paradójicamente no refiere a un destino “histórico”; es decir, hay la idea de que el futuro es constante, el futuro es la construcción que hoy, ahora, se está conformando. Esto supone, desde la perspectiva de esta investigación, una de las características de la Modernidad: el hecho de que el proyecto ilustrado que Kant representa no dota de particular importancia en su sistema al proceso histórico, porque el camino que traza hacia su destino es condicionado por el ahora. Desde luego, la Historia juega un papel importante dado que describe el progresivo avance del conocimiento humano, sin embargo, no juega un papel central en desarrollo teórico. Esta actitud se ve reflejada en la siguiente opinión contenida en *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, que Kant redacta en 1784.

Además la minuciosidad, digna de alabanza, con que ahora concebimos la historia contemporánea, despertará en todos el escrúpulo de saber cómo nuestros lejanos descendientes podrán cargar con el peso histórico que les legaremos dentro de algunos siglos. Sin duda, los documentos de las épocas más antiguas se habrán perdido para ellos desde mucho tiempo atrás, y será apreciada tan sólo por lo que les interesa, a saber, por lo que los pueblos y gobiernos produjeron o entorpecieron desde el punto de vista cosmopolita. (2004, p. 32)

A partir de esta expresión podemos observar lo siguiente: el filósofo de Königsberg considera que la etapa a la que él pertenece ha desarrollado un punto tan alto en el análisis de la realidad, que no queda otra cosa que futuro, el pasado quedará sólo como curiosidad arqueológica que dará cuenta de la manera en que una inadecuada interpretación de la realidad por parte de sus antecesores impidió o produjeron un punto de vista cosmopolita, *universal* podría decirse. Un presente tan minucioso que sólo puede dar paso a un constante avance, al futuro finalmente.

La construcción del conocimiento es sobre un mundo, en cierto sentido, inmutable. Superada ya la influencia del mundo antiguo, el conocimiento se erige como universal, de manera

similar al tiempo simultáneo y absoluto newtoniano⁴⁷. Por tanto, el tiempo universal transcurre de manera matemática, uniforme, es evanescente.

Desde luego habría que considerar la propia concepción del tiempo que Kant describe en la *Crítica de la razón pura*:

Según esta idealidad, el tiempo no es nada prescindiendo de las concepciones subjetivas de la intuición sensible y no puede ser atribuible a los objetos en sí mismos (independientemente de su relación con nuestra intuición), ni en calidad de subsistente ni en la de inherente. Sin embargo, no hay que comparar tal idealidad, como tampoco la del espacio, con las subrepciones de la sensibilidad, ya que en este último caso se supone que el mismo fenómeno en los que esos predicados inheren tiene realidad objetiva. Esta realidad no se da en el caso del tiempo, salvo en la medida que es empírico, es decir, salvo en la medida en que se considera el objeto mismo, como mero fenómeno. (KrV. B53/A36)

Ante estas definiciones, habría que puntualizar lo siguiente: aunque en los párrafos anteriores se hace una asociación entre los conceptos de tiempo e historia, es claro que no hacemos referencia a lo mismo. La Historia transcurre en el tiempo, desde luego. También habrá que señalar que la definición de Newton del tiempo como algo simultáneo y absoluto, como un evento físico, no está directamente relacionado con el tiempo como ese elemento de la estética trascendental mismo que radica en el sujeto y que es caracterizado como un factor interno al sujeto. Sin embargo, es una condición a priori y, por tanto, universal, tal como el tiempo que describe Newton. En palabras de Kant: “Sin embargo, esto último se verifica perfectamente si el tiempo no

⁴⁷ Es preciso recordar que la filosofía kantiana tiene como modelo la ciencia newtoniana. Como nos indica Virgilio Niño: “El tiempo en la mecánica newtoniana tiene un carácter absoluto, explícitamente en sus *Principia Mathematica* se lee: ‘el tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí mismo y por su propia naturaleza fluye uniformemente sin relación a nada externo y se dice con otro nombre duración. El tiempo relativo, aparente y vulgar es alguna medida sensible y exterior (precisa o desigual) de la duración mediante el movimiento, usada por el vulgo en lugar del verdadero tiempo; hora, día, mes y año son medidas semejantes...’” (2001, p. 27).

es más que la condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones. En efecto entonces podemos representarnos esta forma en la intuición interna previamente a los objetos y, por tanto, a priori” (2005, p. 51).

Recapitulemos: el concepto de tiempo se abordó de distintas formas a lo largo del desarrollo de la filosofía. Desarrollos notables se encuentran por ejemplo en San Agustín, quién al postular la eternidad de Dios atribuye también el tiempo a la conciencia humana. Esto es: Por una parte, San Agustín afirma que la eternidad y la perfección de Dios se presentan de manera simultáneamente eterna, En el capítulo XI 9-3 de *La palabra eterna de Dios* el filósofo cristiano expresa:

Tú palabra que está siendo dicha sempiternamente y con las que están dichas sempiternamente todas las cosas.

Porque no se acaba la que estaba siendo dicha y se dice otra para que puedan decirse todas, sino que todas lo son simultánea y sempiternamente. De otro modo ya habría tiempo y cambio, y no habría una verdadera eternidad ni una verdadera inmortalidad. (2010, p. 553)

Más adelante, Agustín afirma que el lugar en el que el tiempo radica es en el alma humana. En el mismo capítulo antes citado en el apartado titulado *No: sólo hay tiempo presente* 20-26, puede leerse: “‘hay tres tiempos: presente de los hechos pasados, presente de los presentes y presente de los futuros’. De hecho, estos tres son algo que está en el alma y no los veo en otra parte (Agustín, 2010, p. 567).

Pero también hay en el propio Agustín una idea de historia como el proyecto al cuál se dirige la creación divina, En el inicio de *La ciudad de Dios* el obispo de Hipona explica el plan de la obra de la siguiente manera:

[...] pretendo defender la gloriosa Ciudad de Dios, “así la que vive y se sustenta con la fe (2) en el discurso y mudanza de los tiempos, mientras es peregrina entre los pecadores, como la que reside en la estabilidad del eterno descanso, el cual espera con tolerancia hasta que la Divina justicia venga a su juicio” y ha de

conseguirle después completamente en la victoria final que ha de sobrevenir. (Agustín, 1893, p. 1)

Esto permite un discurso particular, nuevamente, asociado a las condiciones sociales de producción, es decir, a la ideología establecida en el medievo. La eternidad alude a una quietud del tiempo. Los presupuestos que permitirían asumir que las condiciones de la realidad cambiarán no se presentan en un plano cósmico, por decirlo de alguna manera. La realidad divina es constante, no cambia como no cambia El Creador mismo. Sin embargo, hay una historia, y en este proyecto histórico se da cumplimiento a la voluntad divina. Nuevamente, tiempo e historia no son lo mismo, la creación cumple en el tiempo que le afecta el plan del divino del creador, quien no es afectado por el tiempo. Dicho desde el materialismo histórico, las condiciones de vida asociadas a este planteamiento permiten que las condiciones sociales de producción permanecieran. Hay cierta quietud en ese sentido. Pero, al no cambiar esas condiciones sociales de producción, se cumple con la Historia que tiene como *telos* cumplir el plan divino.

El despertar de la conciencia moderna ilustrada presente en Kant, desde la perspectiva de este análisis, también involucra una postura relacionada con las nuevas formas sociales de producción. Esto es, el ritmo acelerado que adquieren las formas modernas de producción hacen que el tiempo percibido por el sujeto trascendental (dicho sea de paso el protagonista en esta nueva narrativa con respecto a la medieval), hace que el conocimiento (nuevo *telos* en la etapa ilustrada) sea evanescente, transcurra, aunque ese conocimiento, por su cualidad de universal y total (absoluto como el tiempo newtoniano), no requiera darle importancia al proceso histórico porque, nuevamente, la Historia es ahora.

En otras palabras, la narración histórica relacionada con la ideología dominante requiere personajes protagonistas: en el caso del periodo medieval el personaje central es el Dios creador y externo que no se ve afectado por el tiempo, ya que es eterno; sin embargo, dicta el devenir histórico al fijar el plan divino que debe cumplirse. En el caso de la visión propuesta por la ilustración kantiana el tiempo transcurre para un nuevo personaje, a saber,

el sujeto trascendental, quien es caracterizado de tal forma que a partir de las condiciones que le permiten el conocimiento le hacen percibir el tiempo como algo que siempre, actualmente, se acaba. Pero hay que advertir que este desvanecimiento supone dos cosas: por una parte, la conciencia de que el tiempo se acaba a cada momento le imprime un sentido de premura a la Modernidad, aludiendo a la postura presente en esta deliberación, diremos que esto se encuentra relacionado con las condiciones sociales de producción, la percepción de que cada momento es importante aprovecharlo porque el tiempo transcurre de manera permanentemente irrefrenable, es un elemento que a partir del entramado de ideas que conforma la ideología explica por qué se debe aprovechar el momento. Por otra parte, aunque como se ha afirmado anteriormente el sistema diseñado por Kant no reviste de importancia el proceso histórico, en el fondo esto se presenta porque la función de la Historia está contenida en otro *telos*, aquel por medio del cual la Razón, otro personaje protagonista en la narración kantiana, ha cumplido ya con la misión de ir a la consolidación de la autonomía por medio del conocimiento universal⁴⁸. Podemos afirmar entonces que las características aquí señaladas corresponden también a las del método científico. Esto es, el método científico, como elemento ideológico de la Modernidad que aquí se describe, es un dispositivo que permite la consecución permanente y continua del conocimiento liberador y universal de una manera cada vez más veloz y eficaz. Pero todo esto no tendría importancia si el método no incidiera de una manera efectiva en transformar las relaciones sociales de producción, esto es, si el método no auxiliara a producir más, de una manera más rápida, urgente, porque como se infirió antes, el tiempo siempre presente se agota. Cabe resaltar un aspecto

⁴⁸ Podría resultar polémica esta aserción, sobre todo si consideramos al sujeto trascendental como el verdadero protagonista de la epopeya del pensamiento. Pero habría de considerarse que, al menos en el prólogo a la primera edición, Kant describe a la razón como un actante que se erige como protagonista y destino frente a los problemas que constantemente surgen y le acosan. "La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades" (KrV. A VII).

que no se ha considerado aquí: el personaje actante que se alude en esta narración es la clase burguesa que requiere una mayor producción en un tiempo más rápido, y para la cual el acceso al conocimiento universal es posible gracias a la posibilidad de tener un tiempo libre, que aunque evanescente, le permitiría instruirse ¿qué papel podría jugar ese sombrío personaje que se encuentra en la zaga del argumento central de la Historia contada por el entramado de ideas que supone la ideología?

Cabe puntualizar que, en un momento previo y desde otra orilla del pensamiento, distante del idealismo kantiano, el tiempo es visto desde una especie de eternidad: *es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad* (Spinoza, E2s2). La distinción señalada desde la perspectiva que aquí se presenta radica en el perfil con el que en estas líneas se ha caracterizado a la filosofía de Spinoza, es decir desde el materialismo. Por una parte, tenemos que recordar que desde el materialismo no se considera ningún factor externo en el desarrollo de la realidad y, por tanto, no se infiere un destino, un *telos*, que dirija la realidad. Por otra parte, no se sigue de esta eternidad una imposibilidad de la historia. Desde luego que el propio Spinoza responde a su circunstancia ideológica y responde a condiciones sociales de producción. Pero, en su caso, el concepto de Historia no se refiere a la narración del avance teleológico dictado por una voluntad divina externa como en el caso del medievo, ni de un destino marcado por la liberación de la Razón en su búsqueda de autonomía, como en el caso del idealismo kantiano. La Historia que aquí se atribuye al filósofo judío supone el análisis de una realidad específica inmanente cuyo ejemplo más claro, es necesario reiterar, es el TTP, al que habría que considerar como uno de los productos más claros de un método distinto al científico que aquí se advierte.

Continuemos con el enfoque del aporte del idealismo representado por el filósofo de Königsberg: al reunir en un solo sistema las condiciones *a priori* del conocimiento y la experiencia, Kant logra realizar una síntesis de elementos característicos del debate epistemológico de la modernidad temprana. La imposibilidad de conocer el *nóumeno* y la posibilidad de conocimiento

como representación marcan el inicio de la tradición filosófica denominada como Idealismo, que en su desarrollo más influyente tendrá a Hegel como su máximo representante.

Con la irrupción de la teoría hegeliana en el desarrollo de la filosofía idealista alemana se presenta un momento crucial, en el que se muestra un optimismo en cuanto al avance progresivo del Espíritu, lo que supone, al interior de dicha postura, el punto máximo de la grandeza de lo humano. La identificación de lo real con lo racional, en un sistema de avance progresivo a partir de la contradicción constante, del surgimiento de una síntesis de contrarios, y la posibilidad de que a partir de este sistema se pueda hablar de la totalidad de lo real es, sin duda, uno de los momentos más importantes en el desarrollo de la filosofía. Aunque este recuento bastante condensado no alcance a reflejar la grandeza y complejidad de la filosofía hegeliana, podemos suscribir el juicio de que, con su aparición, la filosofía moderna muestra uno de los puntos más relevantes de su desarrollo, a grado tal que algunos autores, como Habermas, a quien retomaremos posteriormente, afirman que la Modernidad propiamente dicha inicia con el autor de *La fenomenología del Espíritu*. Hay que señalar que dicho desarrollo está directamente relacionado con el concepto de Historia. A este respecto, convienen las impresiones de Jürgen Habermas: “pues bien, fue Hegel el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad; a Hegel será menester recurrir, por tanto, si queremos entender qué significó la interna relación entre modernidad y racionalidad” (1989, p. 15). Según esta perspectiva, en la teoría hegeliana radica la concepción de que el sistema de ideas que conforma, que es el mundo, es a la vez en sí mismo el momento cumbre del momento actual guiado por un *telos* histórico. La Modernidad como tiempo siempre actual. Más adelante señalará el mismo Habermas:

Hegel empieza utilizando el concepto de modernidad en contextos históricos como concepto de época: la «neue Zeit», es la «época moderna». Lo cual se corresponde con el modo de hablar de ingleses y franceses: modern times o temps modernes designan en torno a 1800 los tres últimos siglos transcurridos

hasta entonces. El descubrimiento del «Nuevo Mundo», así como el Renacimiento y la Reforma —acontecimientos que se producen todos tres en torno a 1500— constituyen la divisoria entre la Edad Moderna y la Edad Media. Con estas expresiones deslinda también Hegel, en sus lecciones de filosofía de la historia, el mundo cristiano-germánico, que surgió, por su parte, de la antigüedad romana y griega. (1989, pág. 15)

A partir de esto resulta claro que Hegel marca un punto en la conciencia moderna que no sólo declara su diferencia con el mundo medieval que, como ya se ha señalado, es una de las características propias de la autoconciencia del nuevo periodo, sino que se erige como el punto culminante, y por tanto actual, de un desarrollo histórico que gracias a una lógica dialéctica sigue en constante devenir. El tiempo no sólo es el actual, sino que además de ser uno de los elementos que permite el conocimiento intuye una dirección. El futuro es un destino al que se llega siempre de manera actual sobre la base del pasado. La Historia ocupa entonces un lugar determinante en el pensamiento. Retomando a Koselleck, Habermas afirmará después:

Koselleck muestra cómo la conciencia histórica que se expresa en el concepto de “nova aetas” o “Edad Moderna” constituye una mirada transida de filosofía de la historia: un hacerse reflexivamente cargo de la propia posición desde el horizonte de la historia en su conjunto. (1989, p. 16)

De esta manera la postura hegeliana implica, como se infiere de lo anteriormente dicho, un cambio con respecto al proyecto kantiano, esto en varios sentidos: A diferencia de la descripción hecha por el filósofo de Königsberg el personaje principal de la narración que hace Hegel sí está revestido por factores históricos. A diferencia del sujeto trascendental kantiano que tiene como *telos* el logro de la autonomía a partir del conocimiento de una manera universal y definitiva, el Espíritu Absoluto hegeliano (el protagonista de esta nueva crónica) no sólo está condicionado por la transformación constante de las ideas en constante desarrollo, sino que su destino es lograr ese devenir de una manera dialéctica,

es decir, la Historia sucede a partir de la superación permanente de este nuevo sujeto histórico en contraste consigo mismo o con el que antes fue mejor dicho. Visto de esta forma el tiempo sigue siendo evanescente, pero tiene un sentido, no es una especie de eternidad sino un proceso en que el entramado de ideas, vistas como la realidad absoluta, está en constante conformación.

Advirtamos aquí que en este contexto el método científico es un dispositivo que muestra un momento dentro del desarrollo constante de la conciencia humana, un elemento representativo del momento histórico, una idea en el sistema ideológico específico dentro de este constante devenir. Además en este sistema filosófico idealista el personaje que supone clases consideradas inferiores sí desarrolla un papel específico: en este juego dialéctico se presentan personajes principales, héroes como se decía previamente, que representan el punto culminante de un punto histórico, pero si se sigue la lógica de este modelo estos héroes tendrán que ceder paso a su contrario tal como sucedió cuando los personajes del medioevo dieron paso a los contrarios sometidos representados por la clase burguesa. Muestra de ello es lo expresado por el filósofo de Stuttgart en el párrafo 247 de su *Filosofía del derecho*:

Como para el fundamento de la vida familiar es una condición la tierra, como base y terreno estable, así, para la industria, el elemento natural, que la anima hacia lo externo, es el mar. En el deseo de la ganancia, por el hecho de exponerla al peligro, el deseo la eleva al mismo tiempo por encima y cambia al arraigarse en el terruño y en el círculo limitado de la vida civil (sus placeres y anhelos), por el elemento de la fluidez del peligro y de la pérdida. Así, además, el deseo, por medio de ese gran intermediario de la unión, lleva a tierras lejanas en las relaciones comerciales una vinculación jurídica que inicia el contrato y en la que se encuentra, igualmente, el más grande medio de civilidad, y el comercio adquiere su sentido para la historia universal. (Hegel, 1968, p. 206)

Como puede observarse, es el ascenso de la clase burguesa comerciante por encima de la agrícola lo que muestra el avance del Espíritu en el contexto de la historia universal.

Desde luego esta narrativa está situada desde la perspectiva de un filósofo en el contexto en que la sociedad burguesa se erige como la clase dominante, ¿qué sucede con la clase trabajadora que se encuentra en la base de producción en este periodo histórico? Este personaje sigue siendo secundario, la masa trabajadora está formada por *trägers*, simples portadores del papel que se les asigna en el argumento central de este desarrollo del *telos* histórico.

Sin embargo, a pesar de las divergencias presentes entre los dos modelos, lo cierto es que ambos narran el trayecto en el que un personaje central, un héroe, sigue el destino que lo erige como el punto culminante de cierta historia. Independientemente de si dentro del sistema correspondiente se le dote de importancia central o no a la Historia, ya sea en el caso del *sujeto trascendental* o del *espíritu absoluto* como héroes de esta épica, se puede perfectamente vislumbrar el rostro del verdadero protagonista: la clase burguesa. Las divergencias mostradas en realidad corresponden al mismo proyecto producido al interior de la construcción de la sociedad burguesa que se asume como constante, permanente.

Así, la figura de Hegel y su filosofía establecieron un perfil de pensamiento preponderante con sus propios dogmas, e incluso con sus propias revisiones al interior del mismo sistema. Aun la izquierda de esta escuela de pensamiento no pudo en muchos de sus representantes, como lo muestra el caso de Feuerbach y el propio Marx, entre otros, alejarse de la figura central del filósofo de Stuttgart, a pesar de la radicalidad con la que se le enfrentan.

En este entorno es que surge la figura de Karl Marx, un joven estudiante que presenta un perfil precisamente de hegeliano de izquierda, quién, igual que Hegel, valora la figura de Spinoza⁴⁹, a pesar de observar que un factor que los distancia es el de tema de la Historia, un elemento que en sus respectivos desarrollos

⁴⁹ El acercamiento de Hegel a Spinoza en un sentido laudatorio corresponde a su etapa de juventud y a su amistad con Schelling. Mientras más se aleje de este último más crítico será con Spinoza.

filosóficos tendrá una importancia definitiva para ambos pensadores alemanes. Es necesario señalar que a pesar de que en este trabajo se sostiene que la influencia de Spinoza resulta definitiva en el pensamiento de ambos pensadores, la percepción que los alemanes tienen del filósofo neerlandés está mediada por una discusión en torno a cierto panteísmo atribuido a Spinoza: el debate conocido como *Pantheismusstreit*. Marion Heinz explica el inicio de esta polémica de la siguiente manera: “Ante todo, ¿cuál es el motivo de este debate? El debate se enciende por la afirmación de Jacobi ‘de que Lessing en sus últimos días había sido un spinozista decidido’, según decía el mismo Jacobi que se lo había confesado Lessing en una conversación” (2001, p. 68). Con esa afirmación, Henrich Jacobi (1743-1819) lograba atacar por medio de la crítica a una mente tan lúcida como la de Lessing (1729-1781), las bases mismas de la postura ilustrada al asociar al pensador de Kamenz con Spinoza, quien no gozaba de buen prestigio debido precisamente a la interpretación del filósofo marrano como un pensador judío, panteísta, que negaba la voluntad de Dios y la libertad humana.

Como ya se ha dicho, este debate condicionará la manera en que Hegel y Marx reciben la filosofía de Spinoza, pero mientras que en el primer caso en este trabajo se considera que se lleva a cabo una refutación de la filosofía spinocista, en el segundo parece ser que de cierta manera la obra del filósofo sefardí, específicamente en primera instancia en la lectura del TTP, contribuye a la construcción del materialismo presente en la obra de Marx y, con ello, a la conformación de un método distinto al hegeliano y al prototípico método científico, propio de la Modernidad.

Cabe señalar que no solo para Hegel, sino que la influencia de Spinoza en pensadores que fueron maestros y colegas de Marx es muy notable, y puede darnos antecedentes de la formación de cierto tipo de materialismo relacionado con el filósofo sefardí en la teoría marxiana. Dicho materialismo incide en la concepción de Historia que aquí se quiere rescatar.⁵⁰

⁵⁰ Cabe especial mención el trabajo que a este respecto realiza en el *Cuaderno Spinoza* (Marx, 2012), Nicolás González Varela, ensayista; editor; traductor y periodista cultural.

Podemos observar, entonces, que la respuesta materialista al sistema hegeliano significa no sólo una ruptura con el idealismo, sino como ya hemos mencionado, quizá el aporte más importante de la teoría de pensador de Tréveris, es decir, la fundación de un nuevo método y la discusión epistemológica derivada del mismo que es parte central de esta disertación.

Con respecto a este último punto es necesario resaltar que: Como ya señalamos dos factores que inciden en la formación teórica de Marx son el hegelianismo como escuela dominante de pensamiento en el momento en el siglo XIX, y la discusión previa existente sobre las implicaciones que guarda la recepción de la filosofía de Spinoza en el desarrollo del pensamiento ilustrado y posterior. Resulta claro a partir de elementos que se han expuesto anteriormente que esos dos elementos filosóficos presentan características que son polémicas entre sí, por una parte, la visión spinocista de un mundo material inmanente, que observa la realidad desde una perspectiva eterna y para el cuál aparentemente (y es necesario subrayar la condición aparente de este último rasgo) la Historia no es un factor relevante en la conformación del entendimiento de la realidad. Por otra la visión de la realidad estrictamente ideal, dirigida externamente por el *espíritu absoluto* quien se vuelve consciente de sí mismo a partir del desarrollo histórico y que por ende requiere de esta historia para que el conocimiento total y absoluto sea posible.

Es posible afirmar que la unión de estos dos elementos en la constitución de la filosofía marxista se observan en el sistema de análisis de la realidad producido por el autor de *El capital*, es decir, un materialismo que no requiere y que es crítico de intervenciones externas y teleológicas, que apela a una realidad inmanente existente en el momento presente por una parte, y el análisis también por medio del devenir histórico que explica el transcurrir de la realidad hasta este punto actual, con la diferencia de que el sujeto actante de esa historia no es el mismo que el del proyecto idealista, el sujeto histórico de este nuevo método es la clase proletaria. Simplificando es posible esbozar que el materialismo histórico tribute en buena medida su materialismo a Spinoza, y su visión histórica a una interpretación desde la izquierda de Hegel.

Además, es necesario observar que, por lo anterior descrito, el método materialista histórico no tiene la utilidad de servir a la ideología dominante como justificación de las relaciones sociales de producción como lo ha hecho el método científico, sino más bien tiene la vocación de denunciarlo.

Desde luego el idealismo alemán no es el único desarrollo filosófico relevante para presentar al método científico como un factor preponderante en la Modernidad. Existen otros esfuerzos que siguieron extendiendo la importancia de la metodología científica y el papel de la propia ciencia. Los resultados prácticos, los avances de la tecnociencia, y otras consecuencias de la ciencia moderna, mostraron lo conveniente que resulta centrar los esfuerzos del conocimiento en producir ciencias especializadas que nos permitan describir e incidir directamente en el mundo que nos rodea. Dominar la técnica por medio de la ciencia nos permite, idealmente, mejorar las condiciones de vida de los seres humanos. Este tipo de pensamiento enarbolado por esfuerzos teóricos, como la escuela positivista, representan una tradición emergida del nacimiento del mundo moderno.

El marxismo, alejado del optimismo de estas posturas filosóficas, implica una respuesta y una crítica al proyecto moderno temprano. Sin embargo, es necesario hacer un comentario con respecto a la visión que del tiempo y la historia se presentan en el análisis de la teoría marxista. Lo anterior ya que de la misma en que Spinoza ha sido interpretado de una manera sesgada debido a que establece una respuesta distinta a la que sigue el proyecto burgués y su proyecto de Modernidad, la teoría marxista también ha sido leída desde ciertas perspectivas que van desde una recriminación recalcitrante de quienes respaldan al proyecto moderno hasta una interpretación condescendiente de ciertos pensadores posteriores. Como afirma Althusser:

Que no vengan a oponernos aquí que somos de otro siglo, que ha pasado mucha agua debajo de nuestros puentes, que nuestros problemas ya no son los mismos. Nosotros hablamos precisamente de un agua viva que todavía no ha corrido. Conocemos bastantes ejemplos históricos, comenzando por el de Spinoza,

de hombres que trabajaron encarnizadamente a fin de lapidar para siempre y sepultar bajo espesas capas de tierra las fuentes hechas para saciar su sed, pero que su temor no les permitía aprovechar. Durante casi un siglo, la filosofía universitaria ha cubierto a Marx con la tierra del silencio, que es la tierra de los cadáveres. (1972, p. 36)

A este respecto, una de las lecturas que se hace de la teoría marxista y que lo trata como un factor que conforma la modernidad es la de Marshall Berman y de la cuál es conveniente hacer algunos comentarios en aras de tratar los conceptos de historia y del tiempo. Para Berman, la teoría de Marx fija un punto al cual las modernidades actuales tendrían que regresar para hacer una reflexión sobre sí mismas:

[...] podría resultar que el retroceso fuera una manera de avanzar: que recordar los modernismos del siglo XIX nos diera la visión y el valor para crear los modernismos del siglo XXI. Este acto de recuerdo podría ayudarnos a devolver el modernismo a sus raíces, para que se nutra y renueve y sea capaz de afrontar las aventuras y peligros que le aguardan. Apropiarse de las modernidades de ayer puede ser a la vez una crítica de las modernidades de hoy y un acto de fe en las modernidades —y en los hombres y mujeres modernos— de mañana y de pasado mañana. (1989, p. 27)

En parte importante de ese replanteamiento de la Modernidad, Berman retoma una frase inscrita en el *Manifiesto del Partido Comunista* que indica que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, frase que, dicho sea de paso, da título al libro del filósofo estadounidense. Esto implica que el ritmo acelerado de la Modernidad imprime al proyecto moderno una condición de evanescencia, que aquí mismo se ha atribuido en líneas anteriores. Desde esta perspectiva, Marx inscribe su análisis al proyecto moderno utilizando como herramienta propia del conocimiento la observación de los medios sociales de producción en constante progreso.

De esta manera, la influencia de la teoría hegeliana en el método marxista es definitiva. Al concepto hegeliano de la historia bastaría agregarle el análisis político-económico de la evolución

de los medios sociales de producción, del cambio en la materia, se podría decir, quizá aderezarlo con un poco de pesimismo, para encontrar afinidades mayores con el materialismo histórico. Pero esto resulta una simplificación de la propia teoría marxista que, como hemos señalado anteriormente, a pesar de que la influencia hegeliana en la teoría de Marx es notoria, no es definitiva. Es más, si lo observamos desde la perspectiva provista por Althusser, el verdadero aporte que realiza la teoría marxiana es a partir del rompimiento que el propio Marx hace con la filosofía de Hegel. El autor de *El capital* define con su desarrollo filosófico todo un nuevo terreno de estudio científico. No basta resumir el aporte del filósofo de Tréveris que implica el materialismo histórico como un: Hegel + economía. Volveremos a esto posteriormente.

Más adelante, Berman, lejos del mero pesimismo que desde cierta perspectiva se le atribuye al marxismo, señala una apología del papel que la burguesía ha tenido en el progreso humano:

Las paradojas centrales del Manifiesto se hacen presentes casi en el comienzo mismo: específicamente desde el momento en que Marx empieza a describir a la burguesía. «La burguesía», comienza, «ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario». Lo sorprendente de las siguientes páginas de Marx es que parece no haber venido a enterrar a la burguesía, sino a alabarla. Escribe un elogio apasionado, entusiasta, a menudo lírico de las obras, ideas y logros de la burguesía. De hecho, en estas páginas consigue alabar a la burguesía con más profundidad y fuerza de lo que sus miembros supieran jamás alabarse. (1989, p. 86)

Por su puesto que Marx hace una apología de la burguesía. él mismo y la filosofía de la que procede y la que produce son un fenómeno moderno en cuya base se encuentra el nacimiento de esa clase social, como se mencionó al inicio del presente texto. Negar el aporte de esa clase social implicaría negar también el propio sistema marxista que, desde la perspectiva de Althusser, delimita un nuevo campo de la ciencia que supone la creación del método materialista histórico. Si Marx negara el aporte de

la burguesía en el desarrollo de la humanidad, simplemente negaría su propia teoría. Inmediatamente, Berman señala que este entusiasmo no puede permanecer porque, en un racionamiento dialéctico, la burguesía debería generar su propia negación, su propio aniquilamiento. Permítasenos citar en extenso:

Desgraciadamente, para bochorno de los burgueses, no pueden permitirse volver los ojos a los campos que han abierto: amplios horizontes pueden convertirse en abismos. Sólo pueden seguir desempeñando su papel revolucionario, si niegan toda su extensión y profundidad. Pero los pensadores y trabajadores radicales son libres para ver a dónde llevan los caminos, y para seguirlos. Si la buena vida es una vida de acción ¿por qué habría de estar limitada la gama de actividades humanas a las que resultan rentables? ¿Y por qué habrían de aceptar pasivamente los hombres modernos, que han visto lo que puede conseguir la actividad humana, la estructura de su sociedad tal como les viene dada? Puesto que la acción organizada y concertada puede cambiar el mundo de tantas maneras, ¿por qué no organizarse y trabajar unidos y luchar por cambiarlo todavía más? La “actuación ‘revolucionaria’, práctico-crítica” que acabe con la dominación burguesa será la expresión de las energías activas y activistas que la propia burguesía ha liberado. Marx comenzó alabando a la burguesía, no enterrándola; pero si su dialéctica funciona, serán las virtudes por las que la alababa las que finalmente la enterrarán. (1989, p. 88)

Aquí resulta prudente hacer el siguiente señalamiento: como se indicó anteriormente, al interior de este trabajo existe una lectura asociada a Louis Althusser, se tiene, por consecuencia, que afirmar que la lectura que Marshall Berman hace considera que la teoría de Marx es un hegelianismo con elementos de economía, mientras que la postura althusseriana niega la influencia total de Hegel a partir de textos a los cuales denomina como “de rompimiento”, específicamente *El capital*. Desde luego que el materialismo histórico, igual que el hegelianismo, ponderan a la Historia como un elemento primordial en el desarrollo del pensamiento. Pero mientras que para Hegel ésta marca las transformaciones y sirve en un marco racional como el ariete que abre paso hacia el *telos*

humano, en el caso de la teoría de Marx (nuevamente desde la lectura de Althusser) no existe tal *telos*.

Marx, al enunciar por medio de la ciencia materialista histórica la manera en que los medios sociales de producción condicionan la vida humana, realiza un análisis actual, inmanente, es el factor que permanentemente se encuentra ahí (el *es gibt*). Son estas relaciones y medios sociales de producción lo que nos permite dar cuenta de la Historia, que es la manera en que las cosas se transforman. Pero la historiografía que da cuenta de ello no va del pasado al presente en dirección de un futuro. Es a partir de un presente, de los medios de producción actuales, de los hechos teóricos que “hay”, que se elabora la Historia; de un presente actual que se explica el devenir hasta su momento. El futuro en construcción no sigue un *telos* determinado externo. El mismo se construye a partir de la realidad material inmanente, lo que se muestra como una consecuencia lógica inherente al interior de la filosofía marxista, es decir, del materialismo dialéctico. Marx no juega a ser vidente. Critica (como el mismo Spinoza) este vaticinio del futuro. Podríamos decir que lo ve todo *bajo una especie de eternidad*, porque en su paso a niveles superiores de conocimiento, aquellos que nos permiten comprender la realidad, entiende que la revolución es necesaria, habrá que repetir, no por un sino determinado, sino porque es una consecuencia lógica, ya que la lógica que él ostenta es dialéctica y materialista.

Es a partir de la crítica al mundo moderno realizada por Marx y la posterior teoría marxista que surge la reflexión del otro filósofo del que se encarga este texto: Louis Althusser, quien, como ya se señaló previamente, muestra en su desarrollo teórico, principalmente en *La revolución teórica de Marx* (1965) y en *Para leer El capital* (París, 1967), cómo Marx realiza un distanciamiento con la filosofía hegeliana, dicho rompimiento es evidente sobre todo en *El capital*, donde se sientan las bases de una nueva ciencia a partir de la delimitación de un territorio cognitivo emergente: el continente Historia. A partir de esto se infiere no solo un rompimiento con el hegelianismo, sino con todo el concepto de ciencia previo.

El aporte de Marx, según Althusser, radica precisamente en que dicho punto de distanciamiento implica la formación de un método científico y de toda una nueva ciencia que describe a la realidad de una manera más global y desde un materialismo que explica las condiciones sociales de producción. Esta nueva ciencia es el materialismo histórico y, para Althusser, la cuestión del método que esta ciencia sigue es primordial.

El seguimiento de la aplicación de este método se puede ver (y no podría ser de otra forma) en las posturas polémicas que el análisis desde esta manera específica de abordar el materialismo histórico presenta, por ejemplo: el trabajo de Althusser fue abordado desde distintas trincheras, algunas desde el propio marxismo fueron muy críticas con la postura del filósofo francés. La idea de que la teoría del filósofo alemán rompía de tajo con la tradición hegeliana iba en contra de una visión humanista presente en la teoría marxiana descubierta en los textos de juventud del teórico de Tréveris recientemente publicados. No resulta casual la lectura humanista de la teoría marxiana. La misma está inserta en la crítica que se realiza al comunismo staliniano y la condena de sus resultados tras la muerte del líder soviético. Omitir ese humanismo presente en Marx, en sus escritos como joven hegeliano, era volver al propio marxismo una teoría intransigente, autoritaria, como el caso soviético mostró. Pero ¿por qué es importante revestir de humanismo a Marx? Aventuremos la siguiente respuesta: El marxismo es una contestación a ese modelo ideológico proveniente precisamente de la familia de pensamiento que incluye entre otros a Kant y Hegel, y que se ha caracterizado en estas líneas como un curso argumental que, de manera idealista, externa, constante, detenta la expresión y la narración, la Historia de una clase social dominante: la burguesa.

He aquí el quid, el humanismo descubierto en los textos de juventud que comunistas entusiastas atribuyen a la teoría de Marx, es en realidad que en el fondo desean que el marxismo cumpla con características idealistas que por definición no le corresponden al teórico materialista. Volver la teoría marxista un humanismo anhela volver a Marx un buen ciudadano dentro de los márgenes de la ideología dominante burguesa. Desde luego la presencia de

la clase trabajadora es ya un hecho en este debate, pero la misma es llevada por la vía del cumplimiento de un *telos* humanista, más emparentado con Hegel que con el Marx de *El capital*.

Esta polémica muestra al interior de esta investigación características más en las que es conveniente hacer otra puntualización: la primera observación es que a lo largo del desarrollo teórico del filósofo francés la intervención de sucesos políticos específicos en su análisis está siempre presente. La aplicación del método implica hacer un análisis de las condiciones económico-políticas del momento histórico desde el que se habla. Esto supone una similitud con el análisis que Spinoza realiza en su crítica a la religión (TTP). Y es, en buena parte, el más claro ejemplo de que existe la aplicación de un método, distinto al tradicional método científico, que une una tradición materialista presente en Spinoza, Marx y Althusser.

El segundo rasgo que debe advertirse es que este análisis no pretende centrar sus esfuerzos en la descripción de las odiseas enfrentadas por formidables héroes del pensamiento. Los personajes son distintos, y la historiografía lo será también. Esta Historia alterna, como señalamos anteriormente, no está exenta de verse encerrada en sus propios dogmas y elementos ideológicos, pero no existe la pretensión de narrar la épica de los grandes personajes: ni de aquellos que encarnan las cualidades más altas de la humanidad, ni de los sujetos principales como el *sujeto trascendental* y el *espíritu absoluto*. Eso es sólo una representación, y, por lo tanto, la narrativa histórica lejos de explicar, como se pretende, cómo se ha transformado la realidad, se convierte en una narrativa de ficción que en efecto explica, pero explica relaciones humanas no existentes:

[...] toda ideología, en su formación necesariamente imaginaria no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación

imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven. (Althusser, 1970, p. 56)

El método materialista no explica ni cómo procederá el futuro ni en estricto sentido cómo el pasado ha logrado el formidable recorrido hacia el presente: el método materialista por el que aquí se indaga analiza las condiciones del presente, y desde ahí explica a los sujetos históricos sin pretender que estos tengan un destino, ni creer a pies juntillas lo que se ha dicho de su pasado. Spinoza analizó en su presente las condiciones, las relaciones de autoridades religiosas y políticas, y desde ahí inicia un recorrido hacia el pasado para explicar el presente de su propia comunidad; Marx delimitará un nuevo campo que muestra de manera científica cómo las condiciones materiales de los procesos sociales productivos transforman su realidad circundante, Althusser analiza desde su presente la realidad de las relaciones sociales de producción y se remonta a Spinoza y Marx para explicarlo. Esa es en parte la otra Historia de que no cuenta epopeyas pasadas, sino las tribulaciones de un tiempo presente. Eso es, al menos lo que se ha podido descubrir al acercarnos a este método materialista.

Posteriormente, el desarrollo de la filosofía del autor de *Para leer El capital* da un vuelco en el que se pondera más aún la tradición materialista, bajo una nueva lectura y del que es conveniente hacer referencia específicamente de dos textos.

En el primero, *Para un materialismo aleatorio* (1986), Althusser describe una corriente de pensamiento caracterizada por un materialismo inadvertido en la cual intervienen pensadores de distintas épocas desde Epicuro hasta Derrida, y entre los cuáles Althusser cuenta a Spinoza y desde luego a Marx. En ese texto describe cómo la realidad, la materialidad, se presenta de manera aleatoria, es decir, existe hasta que las condiciones (políticas, materiales, productivas) se combinan para producir esa realidad que debe ser analizada. El papel de la filosofía, y de la Historia en cierto sentido, es la de dar cuenta de la manera en que esa realidad se va presentando. La filosofía se convierte entonces en el factor que da cuenta de cómo esa realidad producida de manera aleatoria se desarrolla. Por medio de esta descripción Althusser continúa con una descripción de lo

materialista en la que el pensamiento se desnuda de pretensiones futuristas, ya que la realidad inmanente depende de lo que está pasando siempre, ahora.

Posteriormente, inmersos en un solo proceso creativo se generan dos textos publicados a la muerte del teórico marxista y que, por determinación del propio escritor, fueron separados para intentar dos proyectos distintos: su autobiografía titulada *El porvenir es largo* (1992) y *La única tradición materialista* (1993). En ambos, la presencia de Spinoza resulta crucial tanto en el desarrollo de cierto método de análisis materialista que engloba una crítica político-religiosa, así como un análisis del proceso de conocimiento del que aquí se ha dado cuenta.

Es preciso señalar que el esfuerzo que implica abordar los eslabones de las teorías filosóficas que aquí se han esbozado implica un proyecto más basto que el presente, porque son muchas las características que unen a cierto método de cuño materialista que involucran a los tres pensadores que son el tema abordado en estas líneas. Por ese motivo a continuación se retomarán algunos puntos en los que es conveniente detenerse.

En primer lugar, es posible mostrar una perspectiva desde la que los métodos científico y materialista son revestidos de objetivos distintos. Mientras que el primero centra sus esfuerzos en crear las condiciones necesarias para poder controlar los efectos provocados por el desarrollo de la ciencia, por cuestiones relacionadas al avance efectivo que genera la tecnociencia burguesa, en una perspectiva que nos guía por un destino racional, por un *telos* que permite la evolución de la humanidad hacia un futuro constantemente combustible (y quizá por tanto inexistente porque esta intuición del futuro como evanescente llevará a los posmodernos a preguntarse por la necesidad del fin de la Historia). En el caso del método materialista se busca el análisis de una realidad dada, constantemente existente, que no requiere de una intuición de futuro, sino que observa la manera que se construye, y las determinaciones precisamente relacionadas con la manera en que la sociedad se estructura a partir de las condiciones materiales de producción, no sólo económica, sino de la propia condición de la producción del conocimiento de aquella realidad inmanente.

Por otra parte, es necesario observar que, de lo anteriormente dicho, los dos métodos parten de concepciones distintas del *tiempo*. Ello relacionado con el hecho de que ambas parten de posturas e intenciones distintas: mientras que el entorno en el que se produce el método científico el avance cronológico requiere una celeridad, de una visión del futuro como un destino, al cuál es necesario adaptarse constantemente, porque la realidad resulta efímera, combustible. En esta visión, el resultado de lo que somos, y el destino marcado hacia lo que seremos, está marcado por lo que hemos logrado, por el pasado que hemos construido. En cambio, el método materialista que aquí suponemos no implica, en cierto sentido, esa celeridad, desde luego que el mundo es evanescente y que acaba en cada momento, pero permítase retomar a uno de los autores fundamentales para este trabajo: “Sin embargo, en Dios existe necesariamente una idea que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano bajo una especie de eternidad” (Spinoza, E5p22). De esta manera, al interior de este método se ven las cosas (todas las cosas, Dios, es decir la naturaleza) bajo una especie de eternidad, y tenemos que advertir que aquí se considera a la actualidad como algo siempre presente. A partir de este presente, se sientan las bases de un futuro, pero no pretendiendo adivinarlo, sino observando las condiciones que se presentan para construirlo. De la misma forma podría afirmarse que el pasado no es la forma en que se explica cómo ha resultado el presente, sino que desde la actualidad podemos observar y comprender el pasado. Desde esta perspectiva, pasado y futuro son construidos, pero no condicionados por el presente.

Por último, es preciso señalar que cuando se habla aquí de la Historia también se consideran estas dos perspectivas: mientras que en la primera la Historia, esta narración que explica lo que somos, implica la intuición de un *telos* que nos guiará hacia lo que seremos (mediante la aplicación del método científico, o la fijación del destino por medios de la Razón total y absoluta que cumple con su finalidad) siguiendo inexorablemente la lógica presente en esta especie de hado. Desde el otro enfoque, la Historia es en efecto la explicación de lo que hemos llegado a ser, pero no porque este haya sido nuestro sino, no hay en el

materialismo esta pretensión. Desde luego que hay la concepción de un futuro, pero no sigue las reglas de ningún destino, es, otra vez, la explicación de la realidad actual y la construcción de ese futuro. En palabras de Louis Althusser:

Contrariamente a lo que pensaban Hegel, Engels y Stalin, pero de acuerdo a lo que pensaba Marx (a pesar de algunos deslices), no hay leyes de la historia.

Hay una necesidad histórica individual y social de la cual se puede hacer teoría científica: los conceptos de materialismo histórico y materialismo de lo aleatorio de Marx son la prueba de ello. (2019, p. 197)

Así, es posible hacer un recuento de los hallazgos encontrados a lo largo de esta disertación: Hay un método distinto a lo que de manera tradicional se ha considerado la ciencia, un método materialista que también se consolida a lo largo de la Modernidad, pero que, sin embargo, no corresponde al plan tradicional presente en la ideología de clase impuesto por la sociedad burguesa dominante, que no requiere contar la historia de sujetos heroicos particulares, guiados por fuerzas externas, que le dan sentido a la realidad y al progreso.

Este método en cambio considera el análisis de las condiciones presentes a la realidad subyacente, a la que “hay” (*es gibt*), que existe, no a la que debería ser, porque la realidad es como se presenta a cada momento. A diferencia del método científico tradicional, este método materialista no pretende dominar lo que pasa en el futuro ni justificar por medio del pasado las condiciones sociales de producción del presente. Este método se ocupa del presente y construye su historia en la explicación integral del proceso a partir del trabajo productivo de otros sujetos históricos. Los hombres que al transformar la realidad por medio del trabajo permiten el constante avance hacia el futuro.

De esta manera es posible afirmar que el método vislumbrado en esta investigación procede sobre una realidad inmanente, permanentemente presente debido a su actualidad, que explica dicho presente (aquella actualidad) a partir de una revisión progresiva de la comprensión de la realidad, es decir, a partir de un procedimiento

histórico que parte de la comprensión del presente para explicar el trayecto que ha posibilitado la realidad circundante. Lo anterior implica desde luego analizar y describir las condiciones de las relaciones sociales de producción. Finalmente, por principios derivados de esta perspectiva materialista, se entiende que la realidad se comporta en una complejidad aleatoria creciente, lo cual implica la observación de los constantes encuentros que constituyen la realidad materialmente existente. Desde luego, la indagación por el método aquí descrito requiere de caracterizaciones que requieren de esfuerzos teóricos posteriores más extensos.

Por último y quizá lo más complejo de explicar: la ideología propia de la sociedad burguesa ha planteado una concepción del tiempo teleológicamente orientada que permite, a partir de una racionalidad instrumental, postular una realidad evanescente, y con ello la necesidad de una premura constante que infunde la constante urgencia de vivir, de producir, de reproducir, impidiendo con ello un análisis de la realidad distinto y más complejamente comprensivo. Es decir, ante la intuición de un constante trayecto hacia la nada, la narración moderna burguesa sugiere que todo tiene que ser hecho con premura, asegurar el futuro, aferrarse a él por medio de la creación constante, de la producción constante de un porvenir que nos permita estar ahí. Produce porque el mundo no es eterno parece susurrarnos al oído. Por su parte el método materialista desde luego que considera el transcurrir del tiempo, pero eso no le genera una sensación de premura, porque las cosas son siempre presentes, aparecen y se transforman a cada momento, no por seguir un *telos* porque no hay reglas que condicionen el futuro. La Historia sucede siempre bajo una especie de eternidad porque narra el constante proceso de comprensión de la realidad presente.

Referencias

- Agustín, S. (1893). *La ciudad de Dios*. Imprenta de la viuda de Hernando y C.
_____. (2010). *Confesiones*. Gredos.

- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Ediciones Quinto Sol.
- _____. (1972). *Para Leer el capital*. Siglo veintiuno editores.
- _____. (1985). *Curso de filosofía para científicos*. Planeta Deagostini.
- _____. (2019). *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Polvora.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo XXI.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Hegel, G. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Claridad.
- Heidegger, M. (1971). *El Ser y el tiempo* (4a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). P. Ribas (Ed.). Alfaguara.
- _____. (2004). *Filosofía de la historia / Qué es ilustración*. Terramar Ediciones.
- Koyré, A. (2007). *Estudios de la historia del pensamiento científico*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2012). *Cuaderno Spinoza*. (N. González Varela, Trad.) Ediciones de Intervención Cultural/Montesinos.
- Niño, V. (2001). El tiempo en la mecánica de Newton, la relatividad especial y la mecánica cuántica. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 2(5), 25-34.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, Trad.). A. Domínguez (Ed.). Trotta.

