

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VII Jornadas de Jóvenes Investigadores

6, 7 y 8 de noviembre de 2013

Santiago Nicolás Enriquez

Universidad de Buenos Aires – Facultad de Ciencias Sociales

s.n.enriquez@gmail.com

Eje 9 “Teorías. Epistemologías. Metodologías”

Reflexiones althusserianas en torno de las refutaciones y reinterpretaciones de la totalidad marxista

Resumen: El presente trabajo intentará retomar la perspectiva con respecto al carácter teórico del marxismo a la luz de los argumentos teóricos de Croce, Gramsci y Laclau; autores que trataron de reinterpretar o refutar la metáfora del edificio base-superestructura. Se demostrará que dicha refutaciones-reinterpretaciones están fundadas en una ontologización del edificio teórico marxista, en detrimento de su carácter epistemológico, el cual es defendido por Althusser. Por último, se demostrará por medio del racionalismo de Spinoza el valor epistémico de la totalidad marxista.

Introducción y motivaciones

En el prólogo de *Crítica de la Economía Política*, Karl Marx sentencia:

“En la producción social de su vida, los seres humanos contraen determinadas relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real (die reale Basis) sobre la cual se alza un edificio jurídico y político (ein juristischer und politischer Überbau) y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social”¹.

Este famoso extracto constituye la base sobre la cual descansa “la topología marxista base-superestructura”. Dicha totalidad, comúnmente denominada “edificio marxista”, fue objeto de apasionantes debates teóricos y de diversas reformulaciones desde su gestación hasta la actualidad.

¹ Marx, K (2010). *La ideología alemana (I) y otros escritos*. Buenos Aires: Losada, p. 192-193.

Ellen Meiksins Wood afirma que “la metáfora base/superestructura siempre ha sido más problemática que útil (...) Se le ha adjudicado un peso teórico superior a sus limitadas posibilidades”². Sin embargo, la autora advierte el advenimiento y consolidación en espacios académicos del “post-marxismo” a través del post-estructuralismo, bajo la premisa de que es posible una política que no refiera a una conceptualización en clases sociales constituidas en un modo de producción social: “(el post-marxismo) concibe a la política y a la ideología como entidades que no son definidas por el modo de producción”³. Meiksins Wood sostiene que esta corriente teórica tiene antecedentes fuertes en el maoísmo, cuya concepción estaba fundada en “su rechazo del economicismo, su hincapié en las luchas políticas e ideológicas, en mayor o menor medida, independientes de las condiciones materiales”⁴.

Este rechazo al economicismo –que bien puede pensarse un rechazo al concepto de base económica- se expresa claramente en un artículo de Mouffe: “Once we abandon the *reductionist thesis* that paradigmatic ideological and políticas forms can be attributed to positions in the relations of production, there is no longer any basis for asserting the necessarily socialist character of the interests of the working class or for determining *a priori* the form that will be taken by worker’s struggles. The latter *have been extremely varied according to the specific conditions of oppression that they have challenged and the discourse through which they construct their interests and objectives at a given time*”⁵. En efecto, las teorías del discurso han sido un elemento fundamental de totalización de lo social, y un modo de desarraigarse de un “nivel analítico” clave de la teoría marxista: la esfera de las relaciones de producción.

Por lo expuesto, y en discordancia con Meiksins Wood, el presente trabajo considera necesario retomar la discusión acerca de la refutación o reinterpretación de la metáfora del edificio, puesto que los modos de totalización de lo social quizá puedan valorarse por sus imposibilidades de empleo práctico, cuanto más por sus efectos teóricos en el campo de las ciencias sociales. En ese sentido, el hecho de abandonar el “reduccionismo económico” en pos de una totalización discursiva, lleva a preguntas tales como ¿es posible volver tratar teóricamente los hechos conceptuales ocurridos en la base económica “en sí” sin caer en una

² Meiksins Wood, Ellen (2000). *Democracia contra Capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. México D.F.: Siglo XXI, p. 59.

³ Meiksins Wood, Ellen (2013). *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*. Buenos Aires: CEICS Ediciones, p. 161

⁴ Ibid.

⁵ Mouffe, Chantal (1983). Working Class Hegemony and the struggle for Socialism. *Studies in Political Economy*. 12, 21.

totalización por las teorías del discurso? ¿Trataría Laclau y Mouffe el fetichismo de la mercancía, o la existencia de dinero como signo, en tanto eventos estructurados como discursos o como existencias políticas?

El presente trabajo no responderá estas preguntas, pero sí se propondrá rastrear líneas argumentales tanto de los autores que refutaron o reinterpretaron la topología marxista como la postura teórica de Louis Althusser con respecto a la necesidad de mantener la topología marxista en la distinción de los niveles discretos económico, y político jurídico e ideológico. Por consiguiente, este trabajo, si bien parte de una preocupación similar a la de Meiksins Wood acerca del avance del post-marxismo y del post-estructuralismo sobre la tradición teórica marxista, no se centrará específicamente sobre esta cuestión, sino que intentará realizar un recorrido tres autores –uno de ellos autodeclarado post-marxista- que vivenciaron diferentes contextos de producción teórica, pero que igualmente tienen algo en común: su cuestionamiento a la instancia analítica de división en niveles. El entrecruzamiento entre estas posturas teóricas y la consideración de Althusser del valor heurístico de la metáfora del edificio quizá sean un modo indirecto de reflexión sobre la coyuntura teórica de las ciencias humanas y sociales de valoración de la discursividad. En este sentido, este trabajo considera que Althusser tiene mucho que decir acerca de esta coyuntura, sin haberse referido mecánicamente a ella.

El descubrimiento de la base económica y la episteme del presente.

¿En qué consiste la genialidad teórica de Marx? Althusser ha contestado a esta pregunta en el texto “El marxismo no es un historicismo”, en donde comienza reflexionando en torno a las concepciones de valor de Aristóteles, los fisiócratas, los mercantilistas y los economistas clásicos. Dicha reflexión se centra principalmente en la clave común de estas teorías: la lectura –y su consecuente cristalización en una teoría- como efecto de una expresión del “presente real” de cada teoría.

Así, el autor afirma que, en su concepción del valor, Aristóteles “ve” o “lee” (herauslesen) el presente de una sociedad griega basada en la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo, sin sospechar que en la forma de los valores de las mercancías todos

los trabajos se expresan como trabajo humano igual, y por lo tanto como equivalentes⁶. Del mismo modo, los fisiócratas veían en el crecimiento del trigo y la obtención de un excedente natural que pasaba al granjero, la “expresión” de su teoría⁷. Por su parte, los mercantilistas “no hicieron más que reflexionar acerca de su propio presente, haciendo la teoría monetaria de la política monetaria de su tiempo”⁸.

Sin embargo, la lectura de la economía política, con Adam Smith y David Ricardo como máximos exponentes, inaugura un nuevo interrogante. Althusser plantea que el presente de Smith y Ricardo tiene la “particularidad” de poseer como conciencia de sí, la certeza (Wirklichkeit) de que todo trabajo singular de todo ser humano es tributario de la “verdad” de que todos los hombres trabajan, gastan energía humana en la modificación de la naturaleza. Dicha certeza, explícita en el presente, puede ser expresada como trabajo indistinto, como masa de trabajo ejecutado socialmente, y como constituyente del concepto de valor en función a la proporción social de trabajo indistinto.

Esta conciencia que, de acuerdo a Althusser, se postula como una autocrítica, funda una episteme que puede ser leída (hearslesen) en los fenómenos, en cuyo seno de despliega la verdad de que “los productos del trabajo son la expresión pura y simple del trabajo humano gastado en su producción”⁹. Dicha verdad estructura, in-forma la expresión del valor en función de la proporción social necesaria de trabajo indistinto. En efecto, el presente y la particular conciencia de esta verdad “se ve expresado” en la concepción del valor de Smith y Ricardo, en tanto trabajo social necesario para producir, valga la redundancia, los productos del trabajo.

Para ser más precisos, esta conciencia, instalada en la experiencia social presente, produce una nueva expresión del valor, una categoría del valor de la economía clásica como resultado de un Saber: “que los trabajos privados, ejecutados independientemente los unos de los otros, aunque se entrelacen como ramificaciones del sistema social espontáneo de la división del trabajo, pueden reducirse constantemente a su medida de proporción social”¹⁰. Althusser señala que esta episteme se convierte en verdad práctica (wird praktisch wahr) en tanto “las abstracciones científicas existen en el estado de realidades empíricas, donde la

⁶ Althusser, Louis (1969). “El marxismo no es un historicismo”. En: *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, p. 134

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*, p. 135.

¹⁰ *Ibíd.*

ciencia, los conceptos científicos existen en la forma de lo visible de la experiencia como otras tantas verdades a cielo despejado”¹¹. Ahora bien, esta particularidad del presente, este Saber diferencial con respecto a otros momentos de la historia de la humanidad ¿pudieron teorizarla, positivizarla en conceptos, los economistas clásicos del mismo modo que Marx?

En este punto Althusser incurre en distinguir qué lo separa a Marx de la economía clásica y lo sitúa en un nuevo terreno que establece un giro sobre la teoría del valor de los economistas clásicos: la clave de la “episteme marxista” se funda en el modo de leer de Marx. Así, Marx lee cómo leen los economistas clásicos “su presente”, tomando de esta manera una exacta distancia de lo real, movimiento que también y simultáneamente lo aparta de la ilusión de la lectura inmediata del mundo¹². En este marco, leer a la economía clásica en Marx ya no consiste en acceder y expresar en clave del logos la porción de realidad que “se les escapó” del presente a Smith y Ricardo, sino, trabajar sobre los espacios ya ocupados por las teorías de la economía política (o mejor dicho, las lecturas realizadas por los economistas clásicos) y leer en ese terreno teórico-conceptual, lo que, por ejemplo, Smith no ve, pero ese no ver es condición necesaria del ver y expresar su teorías. Althusser dice: “Lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es lo que ve; no es lo que falta, es, por el contrario, lo que no le falta; no es aquello en que falla, es, por el contrario aquello en que no falla”¹³.

Es atinado recordar la afirmación de Foucault de que, en Marx, el ejercicio de interpretación “no interpreta la historia de las relaciones de producción, sino que interpreta una relación que se da ya como una interpretación, porque se ofrece como natural”¹⁴. El ejercicio de “interpretar interpretaciones” desplaza la concepción hegeliana de que las ideas del presente expresan la esencia del presente, en tanto existiría una correspondencia entre las ideas como verdad de un presente y los fenómenos desplegados en el presente. El movimiento teórico de Marx, por lo tanto, al no instituirse como logos de los fenómenos, “positiviza” en el terreno de los conceptos los silencios conceptuales necesarios en las teorías de los economistas clásicos. En otras palabras, no se instala en el terreno puro de “lo real”, sino que insiste en el terreno de los conceptos. Conceptos que fundan la base económica del edificio marxista.

¹¹ *Ibíd.*, p. 136.

¹² Althusser, L. (1969). “Prefacio: De El Capital a la Filosofía de Marx”. En: *Para leer El Capital*. México: Siglo XX, p. 22.

¹³ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁴ Foucault, Michel (1965). *Nietzsche, Marx, Freud*. Buenos Aires: Anagrama, p.43.

En esta clave interpretativa, Marx leyó en la construcción teórica de la economía clásica la ausencia necesaria: que la constitución teórica de la ley del valor de la economía clásica está basada, silenciosamente, en una positivación bajo la forma de fenómeno de un Saber -o verdad- cristalizado en el trabajo social indistinto. La explicación, en el libro I de *El Capital*, de la forma simple, forma relativa, forma equivalencial, forma general, y forma dinero, puede considerarse una progresiva abstracción del fenómeno concreto del trabajo al “saber presente” del trabajo social indistinto como medida del valor. En esta línea, el hecho de pensar la existencia de la mercancía dinero como limitado a “comprender la forma general del valor pura y simple”¹⁵, exenta de toda determinación de cualquier trabajo concreto, expresa la circulación de los productos del trabajo existentes como mercancías. Así, el dinero “se mueve exclusivamente en el proceso de la circulación, constituye pura y simplemente un resultado de la forma social concreta del proceso de producción, que es un proceso de producción de mercancías. Estas mercancías que actúan como dinero no entran en el consumo individual ni en el consumo productivo. Son trabajo social plasmado bajo una forma que les permite servir de simple máquina de circulación”¹⁶.

Es interesante ver en la mercancía dinero el elemento más desarrollado del fetiche de la mercancía, pues su valor es puro valor de cambio, pura circulación; y su existencia actúa como efecto de la existencia de los productos del trabajo. El dinero, actuando como “signo” de la verdad práctica o el Saber, se convierte en la clave de la episteme del presente de la economía clásica. De este modo la masa de trabajo social indiferenciado –y materializado en productos singulares del trabajo humano- se encuentra puramente representado por un “signo desnudo” y materializado que actúa como tal en los propios fenómenos. En ese sentido, podríamos denominar al dinero “signo fenoménico”, en tanto signo materializado y tributario a la verdad práctica (*praktisch Wahr*) sobre el valor-trabajo. En consecuencia, frente a la pregunta ¿Existe el “trabajo abstracto” –verdad positizada en conceptos por Marx, pero “implícita” en el silencio teórico de los economistas clásicos- en los fenómenos? Se podría contestar que no, pero sí que hay un signo que reemplaza a todos los productos del trabajo en tanto masa de trabajo indistinto.

En el libro II de *El Capital* Marx otorga importancia a la circulación del capital y del dinero como elementos puramente funcionales a la circulación de mercancías, como “una parte de la riqueza social (si al dinero se lo constituye con oro y plata) que necesita

¹⁵ Marx, K. (1973). *El Capital*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, p.36.

¹⁶ Marx, K. (1973). *El Capital*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, p. 121

sacrificarse al proceso de circulación”¹⁷. Esta “necesidad” de circulación de trabajo social se sustenta en la verdad práctica del trabajo abstracto social y se materializa en el “signo fenoménico”, el cual está soportado por la existencia real de los productos del trabajo –con sus valores de uso destinados a la producción o al consumo- que circulan. En otras palabras: Si los productos del trabajo pasan a la categoría de mercancía para entrar en una relación intercambio entre “trabajos”, y así fundar la relación social propia de un modo de producción, el dinero actúa como puro elemento de circulación, que representa materialmente el hecho de la “abstracción real” del trabajo social¹⁸.

Una pregunta que podría suscitar este Saber, esta verdad práctica, es, ¿es posible juzgar a este Saber presente que da lugar a la teoría del valor de la economía clásica como actuante por encima del presente propio de los economistas clásicos? En otras palabras ¿el Saber del presente de Smith y Ricardo “salta (aufheben) sobre su presente”? De algún modo Althusser responde, al plantear porqué el hecho de un conocimiento vuelto verdad práctica y actuante en los fenómenos a través de un signo fenoménico, inauguraría “el primado epistemológico del presente sobre el pasado”¹⁹. Si el hecho de que esta verdad práctica sea condición constituyente de la relación social del presente modo de producción capitalista, esto implica que dicha certeza se manifiesta en toda su significación material en las relaciones sociales inauguradas por dicho modo de producción. Sin embargo, esta verdad actuante en los fenómenos bien puede encontrar su germen implícito en otros estadios del pasado de la historia de la humanidad, en cuanto a que la verdad del trabajo social actuaría ya en los fenómenos y no tendría una cristalización epistemológica plena tal como se manifiesta en este presente del modo de producción. Por eso, cuando Althusser afirma que este Saber “salta (aufheben) sobre su presente”, permitiendo “dar cuenta de la estructura y de las relaciones de producción de todas las formas de sociedad desaparecidas con cuyos restos y elementos se edificó, cuyos vestigios, parcialmente no superados, continúan subsistiendo en ella”²⁰. En este sentido, la episteme del presente, que puede hallarse en estado seminal en el pasado, “funda” un nuevo modo de historización, una concepción marxista de la historia: la categoría epistémica “trabajo” desplegado en los fenómenos de la historia. Como puede apreciarse, esta forma de historizar sería análoga al despliegue hegeliano de la Razón en el Historia “real”,

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ “El dinero desplaza continuamente a las mercancías de la órbita de la circulación, pasando a ocupar sin cesar su puesto circulatorio (...). Así, pues, aunque el movimiento del dinero no hace más que *reflejar* la circulación de las mercancías, parece como si ocurriese lo contrario: como si éstas sólo fuesen el resultado del movimiento del dinero.” Marx, K. *Ibíd.* Tomo I, p.75.

¹⁹ Althusser, L. *Ibíd.* p.136

²⁰ *Ibíd.* p.137.

utilizando la categoría de “trabajo”. No obstante, Althusser señala que la episteme valor-trabajo inauguraría una lógica del Saber absoluto, pero al interior de la teoría marxista, la cual permite desplegar el concepto epistémico como eje de análisis de los otros estadios de la historia de la humanidad. Esto es lo que Althusser denomina el historicismo en Marx, el cual está sostenido como una “forma límite”²¹. Dicha forma límite otorga una finitud al historicismo marxista, al no desbordarlo fuera de las fronteras teóricas y de esta manera, no ontologizarlo en los hechos empíricos²².

En efecto, y al contrario del señalamiento de Althusser acerca de la forma límite del historicismo marxista, la aplicación directa de dicho historicismo sobre los fenómenos comportaría una analogía con la aplicación de la dialéctica hegeliana ontológica a la historia de la humanidad. En este punto, es indispensable remarcar la advertencia de Althusser con respecto a la confusión de la filosofía hegeliana y el conocimiento planteado con el concepto de valor-trabajo marxista. “Bajo esta condición, el método de exposición de El Capital se confunde con la génesis especulativa del concepto y es idéntica a la génesis de lo concreto real, es decir, al proceso de la “historia” empírica (...) pudiendo equivocarse en una lectura malentendida del primer capítulo del primer libro, para no caer en ese malentendido. Esta forma de historicismo puede ser considerada como una forma límite, en la medida en que culmina y se anula en la negación del saber absoluto”²³.

Este “malentendido”, fundado en la confusión del historicismo marxista con el proceso de la “historia real”, se evidencia en varios recorridos teóricos. Vale destacar que varios de estos recorridos portan la intención tanto de “reinterpretar” al marxismo, como de refutar el sistema conceptual inaugurado por el mismo. En ese sentido, la operación teórica de la negación del Saber absoluto –por la vía de la negación del concepto o fórmula epistémica de valor-trabajo- conlleva efectos teóricos sobre la totalidad marxista, y sobre la interpretación de esta totalidad. Veamos a uno de los mayores exponentes de esta operación.

Croce: la teoría marxista como necesidad

²¹ *Ibíd.*

²² Además, si se desbordaría de las fronteras teóricas se estaría contradiciendo la idea que la episteme del valor-trabajo social funda teóricamente la base económica. Desbordarlo de la teoría sería suponer que la base económica también puede desbordarse de la teoría.

²³ *Ibíd.*

Quien planteó a principios del siglo XX la negación del concepto marxista fue Benedetto Croce. En primer lugar, Croce niega la ley del valor marxista, al sostener que la misma no es un hecho empírico, sino “un hecho lógico” (eine logische Tatsache), que sirve de ayuda a nuestro pensamiento para comprender las cosas de la vida económica”²⁴. Frente a esta ausencia del hecho real, Croce afirma, al igual que Althusser, que “el error sólo podría comenzar cuando, él (Marx) u otros, confundieran la hipótesis con la realidad, y el modo de proponer y medir con el modo del ser. Hasta tanto no se caiga en semejante error, el procedimiento es incensurable”²⁵. El malentendido, que para Althusser se resuelve en un historicismo al interior de la teoría marxista que “se anula con la anulación del concepto”, es tratado por Croce en términos hegelianos: planteando un juicio al concepto en términos de su utilidad –y por ende, su necesidad- en la “historia real”.

Es aquí donde la teoría marxista encuentra cuestionado su valor epistémico y se la vincula con el espacio ontológico, en cuanto a su efectividad como lectura directa de los hechos empíricos, o mejor dicho, en términos de si puede constituirse en “ser” de la realidad. En esta operación, Croce somete la fórmula de “igualdad del valor con el trabajo social necesario” a la regla de la necesidad dentro de la ontología de lo social, y concluye que “ese hecho no dice nada sobre las necesidades de las sociedades, pero sí sobre una hipotética sociedad económica pura”²⁶. Y prosigue: “El valor será, sí, igual al trabajo; y no obstante será necesario, a consecuencia de condiciones históricas especiales (...) pero aun admitiendo que nuevas condiciones históricas hagan posible la desaparición de la sociedad de clases y el advenimiento de la sociedad comunista; admitiendo también que en esta sociedad la distribución pueda realizarse según la cantidad de trabajo aportada por cada uno, esa distribución no sería ya una emanación de la establecida por la igualdad de valor y trabajo, sino una medida adoptada por especiales razones (históricas) de conveniencia social”²⁷. Entonces, de acuerdo a Croce, la generación de una ley “general” de valor sería el resultado de una motivación de la historia real de la sociedad como efecto de sus “necesidades reales”. En este aspecto, este párrafo es clave para comprender el avance de la “historización” del propio Saber absoluto, de someter el terreno del concepto a un “presente real” que supuestamente lo soportaría: “De ahí resulta que el tiempo histórico posee, en cada uno de sus presentes, una estructura tal que permite en cada presente el “corte de esencia” de la

²⁴ Croce, Benedetto (1942). “Sobre el problema científico en el “Capital” de Marx”. En: *Materialismo histórico y economía marxista*. Buenos Aires: Imán, p. 87.

²⁵ *Ibíd.*, p. 89.

²⁶ *Ibíd.*, p. 93

²⁷ *Ibíd.*

contemporaneidad”²⁸. En este terreno, la historización de lo que Althusser plantea como la “primacía epistemológica del presente sobre el pasado”, es decir, el descubrimiento científico de la teoría marxista –expresado en su fórmula valor-trabajo social-, pierde su vínculo con cualquier momento de la historia de la humanidad, puesto que, de acuerdo a Croce, no hay tal necesidad social histórica que genere una “sociedad económica abstracta”²⁹.

¿Cómo repercute este juicio en términos de utilidad/necesidad en la historia real del Saber absoluto, y su historización, sobre la totalidad marxista base-superestructura? Croce nos da una primera pista: si la negación de la fórmula “valor=trabajo social necesario” es la negación de un concepto económico, entonces esta negación se daría porque el concepto “expresa” una situación inexistente en su estado puro en la realidad. Dicho de otro modo, la utilidad directa del concepto económico es imposible en un hecho empírico, ya que no existe una instancia económica pura por el hecho de no existir “sociedad económica en sí misma”. No obstante, si existe una sociedad económica en la realidad es por su participación en la totalidad real³⁰:

“Marx, pues, al elevar a tipo la igualdad del valor y del trabajo, y al aplicarlo a la sociedad capitalista, parangonaba a la sociedad capitalista con una parte de sí misma, abstracta y exaltada a existencia independiente: es decir, parangón entre la sociedad capitalista con la sociedad económica en sí misma. En otras palabras: estudiaba el problema social del trabajo, y demostraba, con el parangón implícito por él establecido, el modo particular en que este problema se resuelve en la sociedad capitalista”³¹.

Esta cita, si bien no cuestiona que el despliegue de conceptos económicos pueda expresar el edificio teórico marxista, sí problematiza la aplicación de los conceptos marxistas en la “historia real”, de acuerdo al grado de correspondencia de la teoría marxista con el presente histórico. En consecuencia, la negación del saber absoluto está fuertemente relacionada con el “potencial ontologizable” de ese saber. Autores posteriores a Croce siguieron ese recorrido, en cuyo seno pueden observarse dos grandes efectos teóricos que analizaremos en este

²⁸ Althusser. *Ibíd*, p.144.

²⁹ Croce, B. *Ibíd*, p. 91.

³⁰ La postura de Benedetto Croce con respecto a la economía marxista se fundamenta en un humanismo. Croce, fiel a su concepción de las necesidades reales como motivadoras de las disciplinas humanas, llega a contraponer la economía marxista a la economía utilitarista, hedonista y purista, porque es en base a la necesidad en donde puede deducirse una ley general del valor. Ver Croce, B. “El problema de Marx y la economía pura”. En: *Materialismo histórico y economía marxista*. Buenos Aires: Imán, p. 97-107.

³¹ Croce, B. *Ibíd*, p. 95.

trabajo: la exaltación de la “historia real” y la anulación de la base económica por la vía de una ontología superestructural.

El marxismo como eficacia práctica

El primer efecto teórico fue reivindicado por Gramsci, quien afirma que, en el sintagma materialismo histórico, “era preciso poner el acento sobre el segundo término “histórico” y no sobre el primero, que es del orden metafísico. La filosofía de la praxis es el historicismo absoluto, la mundanización y la “terrenalización” absolutas del pensamiento”³². Althusser sostiene que la evocación de una filosofía de la praxis como un elemento fundamental y totalizador del marxismo, supone que la teoría marxista se encuentra bajo una interpretación – y no bajo una refutación, como en Croce- de acuerdo a su papel efectivo y político en la historia real, a su practicidad política como “concepción del mundo”.

En ese sentido, la practicidad de la teoría marxista en la “realidad” actuaría como un momento de la conciencia hegeliana de abstracción y explicación del presente real, denominado Entendimiento (Verstand). La razón (Vernunft), el otro momento de la conciencia que volvería a poner en movimiento lo que el entendimiento había fijado, y al ponerlo en movimiento lo concretiza, sale de la abstracción de la totalidad marxista, porque lo concreto es precisamente la concretización, o sea, la totalidad real³³. En este sentido, la totalidad marxista se posiciona como una variación al interior de la totalidad hegeliana, en la cual la gran determinación es la “historia real”, el despliegue de la Razón a través de la Historia. En términos topológicos, si la totalidad marxista principalmente diferencia niveles de modo vertical base-superestructura, la “reinterpretación teórica” de Gramsci se da en términos de un énfasis de la verticalidad de la historia “terrenal” –por su efectividad política en la “realidad práctica”- por sobre la “verticalidad formal-abstracta”.

Más arriba se señaló que el énfasis gramsciano en la terrenalidad de la teoría marxista no sería una refutación de Marx, sino una interpretación de la propia teoría. Por eso, Althusser señala que el problema de la “refutación” de la teoría marxista por parte de Gramsci reside en el hecho de que Gramsci interpreta la teoría marxista de un modo historicista, al considerar esta “concepción del mundo” como la primera que tiene la forma (Gestalt) de la cientificidad:

³² Althusser, L. *Ibíd.*, p.138.

³³ Dri, Rubén (2001). *Dialéctica de la conciencia a la autoconciencia*. En: Razón y Revolución N°8, p.7 Disponible en <http://www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/intelectuales/ryr8-16-dri.pdf>

“(Gramsci) tiende a pensar la relación de la ciencia marxista con la historia real en el modelo de expresión directa que da cuenta de la relación de una ideología orgánica con su tiempo”³⁴. De este modo, el marxismo ve opacado su carácter epistemológico, “su status de conocimiento”, y se ve reducido a su eficacia política-real. En este sentido, la forma de ciencia del marxismo es sólo una singularidad menor frente a su condición de “visión del mundo con la forma de la científicidad”.

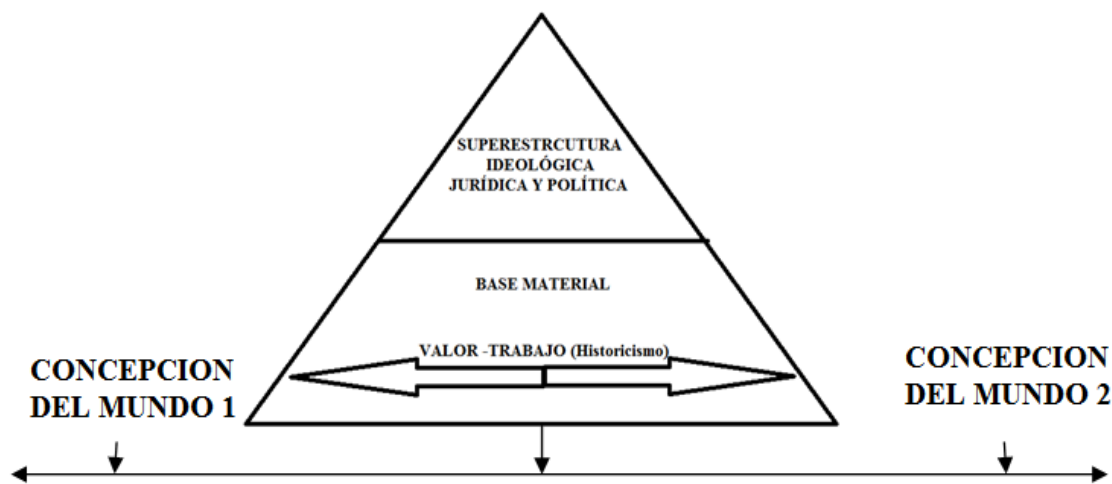
Althusser afirma que la interpretación historicista de la teoría marxista por Gramsci deviene en una interpretación de la relación de la filosofía con la política. Partiendo de la diferencia gramsciana entre “visión del mundo” y la filosofía en términos de mayor coherencia, sistematización o racionalización del último en relación al primero, Althusser sostiene que la relación entre la filosofía y una determinada visión del mundo “es, en definitiva, una relación orgánica de la filosofía con la política”³⁵. De acuerdo al autor, la concepción del mundo filosófica puede distinguirse de una concepción del mundo no-filosófica en función no solamente de la relación de la filosofía con la política, sino también de la relación de la filosofía con la ciencia. “(Gramsci) vio correctamente la relación fundamental de la filosofía con la política, pero no discernió la relación específica de la filosofía con las ciencias”³⁶. Postular solamente la relación entre la filosofía (visión del mundo racionalizada) con una concepción del mundo sin sistematizar podría llevar a homologar la filosofía con la concepción del mundo, y distinguirlos únicamente de manera formal al remarcar el “grado de organicidad” o “la singularidad de la forma de científicidad”.

Entonces, si la sistematicidad es el criterio de distinción entre la filosofía y la mera concepción del mundo, fuera de este “criterio formal”, es fácil homologar a la teoría marxista con una concepción religiosa o cualquier otra concepción del mundo. Esta posible homologación invita a una primacía del “juicio histórico” o de la horizontalidad de la historia real, movimiento que bien realiza Croce. Como la teoría marxista, fuera de su grado de organicidad, tiene el mismo status que otras concepciones del mundo, un criterio para su valoración puede no pasar por una lectura en el terreno de sus propios conceptos, sino por su correspondencia con los “hechos empíricos” o su practicidad.

³⁴ Althusser, L. *Ibíd.*, p. 143

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.*



En este sentido, partiendo de este “efecto de homologación”, si Gramsci valoró la teoría marxista por su vinculación con la política, con la praxis política real, Croce –repetimos lo que planteamos en párrafos anteriores- utilizó este efecto teórico de homologación de concepciones del mundo en función de su correspondencia con la “historia real”: “Cuando el criterio es claro y firme, aunque abstracto y unilateral, sus forzadas explicaciones rivalizarían con no menos forzadas ilustraciones, como títeres o muñecos de resorte. La historia escrita según la llamada teoría del materialismo histórico nos da un ejemplo de ello”³⁷.

El segundo efecto teórico planteado deviene de pensar la posibilidad de reconstruir a la sociedad de modo racional e inteligible mediante la totalidad marxista. En este sentido, este efecto teórico va más allá del cuestionamiento realizado por Croce a través de la refutación de la ley de valor, sino que se basa en las subsiguientes teorías que trataron las relaciones entre la base y la superestructura. Una de las más importantes fue la teoría de Althusser, quien intenta pensar dicha relación ya no en términos hegelianos en tanto el movimiento de lo económico a lo político e ideológico se daría como un movimiento de la esencia al fenómeno, o de la Razón realizada o de la Astucia de la Razón³⁸. En cambio, Althusser sostiene que la relación entre la base y la superestructura constituye una relación “sobredeterminada”, lo cual implica que la superestructura no refleja la base, sino que existe un vínculo refractario en donde la superestructura tiene una “autonomía relativa” con respecto a la base pero se encuentra determinada “en última instancia” por las relaciones de producción. La determinación en última instancia y la sobredeterminación, de acuerdo a Althusser, actúan para no reducir las

³⁷ Croce, Benedetto (1960). *La historia como hazaña de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 14.

³⁸ Althusser, L. (1967). “Contradicción y sobredeterminación”. En: *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI, p.91.

formas de la superestructura a “puro fenómeno”, a pura ontología de “lo real”³⁹, sino que intenta otorgarle a la superestructura una relación de verticalidad con la base, manteniendo de este modo la episteme marxista.

Laclau se instala en una discusión con los postulados de Althusser sobre la redefinición de la totalidad marxista, y cuestiona que los elementos de “determinación en última instancia” o “autonomía relativa de la superestructura” puedan aportar a la “inteligibilidad de lo social”⁴⁰. Así, Laclau vuelve de algún modo a poner en relación directa a la teoría marxista con lo real social, ya no en términos de una regla de correspondencia o practicidad como en Croce o Gramsci, sino ahora en términos de la regla de inteligibilidad: ¿es la sociedad y su complejidad aprehensible mediante la teoría marxista?

Para Laclau, la totalidad marxista en términos de totalidad racional o cierre de lo social no puede constituirse en “signo estable” de lo social, puesto que lo social se constituye por una relación inestable entre fuerzas antagónicas. Así, toda separación en niveles base o superestructura es considerado una separación “metafísica” que no da cuenta de la “eficacia relativa de cada esfera constitutiva de lo social”⁴¹. De este modo, vemos estallar la topología marxista vertical y encontrar a cada esfera en una relación horizontal con las demás puesto que ninguna tiene primacía sobre la otra y cada una tiene una determinada autonomía. Sin embargo, el vaso comunicante de cada esfera de lo social se daría a través de lo político. Un ejemplo que plantea Laclau se refiere a la transición de la plusvalía absoluta a la relativa, (la cual) lejos de ser el simple resultado de la lógica interna de la acumulación de capital, es, en buena medida, la consecuencia de la eficacia de las luchas obreras. Es decir, que el mismo espacio económico se estructura como espacio político, y que la guerra de posición no es la consecuencia superestructural de leyes de movimiento exteriores a aquella⁴².

Si la totalidad marxista no refleja lo social, tampoco en Laclau hay una búsqueda de un edificio teórico estable para pensar la sociedad en términos de reflejo: así, la inteligibilidad de lo social es siempre inestable, por la propia inestabilidad de la lucha política. En este punto es posible vincular los mismos movimientos teóricos de Gramsci con la refutación laclausiana al edificio marxista. Si en Gramsci la filosofía marxista –o la totalidad marxista- se vincula por excelencia con la política, en Laclau la primacía de la política se daría vinculando los espacios

³⁹ *Ibíd.*, p. 93.

⁴⁰ Laclau, E. (1993). “Posmarxismo sin pedido de disculpas”. En: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, p.130

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*

delimitados al interior del edificio marxista como estructurados “realmente” por la dimensión central de la política. Así los hechos de la base económica, al teorizarse que su estructura “real” es política, redefine en la misma dirección la afirmación de Croce acerca la inexistencia de la base en “estado puro”, o “en sí”. En efecto, los hechos de la base económicas serían “realmente” fenómenos que ocurren –en términos marxistas- en la “superestructura” en tanto son fenómenos políticos estructuralmente⁴³.

Para que quede más clara la posición de Laclau podemos remitirnos a otro elemento de la superestructura, además de lo político: lo ideológico. Laclau afirma que si el concepto de ideología - la manera en que los hombres viven su relación con sus condiciones de existencia⁴⁴-, podría ser asumido como “distorsión” o “no reconocimiento de las condiciones de existencia”, hay que pensar cómo se accede a dicho espacio extra-discursivo o espacio extra-ideológico donde bien podría hallarse la base económica en estado pleno y positivo⁴⁵. Althusser también plantea esta cuestión, y, luego de sostener que la relación de sobredeterminación es condición universal aclara: “Jamás la dialéctica económica juega al estado puro (...) ni en el primer instante ni en el último suena jamás la hora solitaria de la *última instancia*”⁴⁶. De este modo vemos que Althusser afirma la existencia dentro del terreno de la episteme marxista un paralelismo entre los dos niveles del edificio marxista que no se resuelve por ninguna de estas dos instancias vía la apelación a una instancia ontológica que juzge “una posible resolución del paralelismo base-superestructura”. Si Althusser sostiene dichos niveles es por su misma defensa al carácter epistémico del propio edificio marxista: un conocimiento fundado por un objeto teórico y no por un objeto real. Caso contrario, advierte el autor, se produciría una “caída teórica”, a través de la cual se realizarían “un aplanamiento de los niveles distinguidos por la teoría marxista” y una “serie de reducciones que son el efecto, en el orden de la producción de conceptos, del carácter empirista del proyecto”⁴⁷.

En otra dirección actúa Laclau para resolver el problema. Confinando todo elemento de lo social a un espacio superestructural, al plantear que la distorsión es constitutiva de lo social, Laclau afirma que al ser “el no reconocimiento ideológico” necesario, todo elemento extra-

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ Althusser L. (1967). “Marxismo y humanismo”. En: *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 194.

⁴⁵ Laclau, E. (2002). “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”. En: *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE, p.11.

⁴⁶ Althusser, L. “Contradicción...”*Ibíd.*, p.93.

⁴⁷ Althusser, L. “El marxismo no es...”, *Ibíd.*, p.146.

discursivo o toda crítica de la ideología será necesariamente “intra-ideológica”⁴⁸. En ese sentido, el pensamiento de lo social como una totalidad de las características del edificio marxista constituye “una de las formas más altas de no reconocimiento”⁴⁹. Si dicho conocimiento se funda como status de ciencia, Laclau sostiene que no se puede resolver el hecho del reconocimiento si vivimos, en un no reconocimiento constitutivo de lo social. En base a esto, Laclau realiza un movimiento teórico basado en la “fundación” de nuevos conceptos de lo apartan de toda referencia al edificio marxista y lo instalen en un terreno donde esos conceptos refieren a “lo real social”. Un ejemplo interesante lo da cuando, al evocar la distorsión constitutiva –lo ideológico como un elemento eterno-, Laclau no pretende instalarse en un terreno superestructural, sino que se aparta de la propia conceptualización del edificio marxista, y, postulando la universalidad política, sostiene que lo político no es una superestructura sino que tiene el estatus de una “ontología de lo social”. Esto es clave para comprender hasta qué punto la confrontación de la teoría marxista con una ontología lleva a necesariamente a deshacerse de algunos conceptos que remitan al edificio marxista y rescatar aquellos con “potencial ontologizable” en lo real social. Es aquí donde encontramos una refutación del edificio por vía de la ontología de lo social, pero ésta vez enfatizando la primacía de lo ideológico o lo político, fundamentos “reales” de lo social.

Althusser dio cuenta de ésta operación teórica que se aparta de la teoría de la historia marxista, de esa historia que, como ya dijimos tiene arraigo en la génesis especulativa del Saber absoluto por medio de la fórmula valor=trabajo social necesario. Dicha episteme, como ya se planteó, genera el fundamento (der Grund) para pensar en una base económica y su contradicción propia Capital-Trabajo. Althusser afirmó que dicha Contradicción principal se “encuentra *siempre* especificada por las formas de la superestructura”⁵⁰ bajo la forma de la sobredeterminación. Pero, “si no se funda la sobredeterminación en los conceptos mismos de la teoría de la historia marxista, esta categoría permanecerá en el aire ya que, aunque exacta, aunque verificada por la práctica política, hasta aquí no es sino descriptiva y, por lo tanto, contingente”⁵¹. Luego, el autor agrega que esta sobredeterminación no está basada en “situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia”⁵², por lo que las instancias que constituyen las superestructuras jamás se disipan como puro fenómeno, como puro hecho histórico empírico. Así, Althusser plantea que si bien no existe en lo “real social” tal

⁴⁸ Laclau, E. “Muerte y resurrección...”. *Ibid.*, p. 13.

⁴⁹ *Ibid.*, p.45.

⁵⁰ Althusser, L. “Contradicción...”. *Ibid.*, p. 86.

⁵¹ *Ibid.*, p.87

⁵² *Ibid.*, p.93.

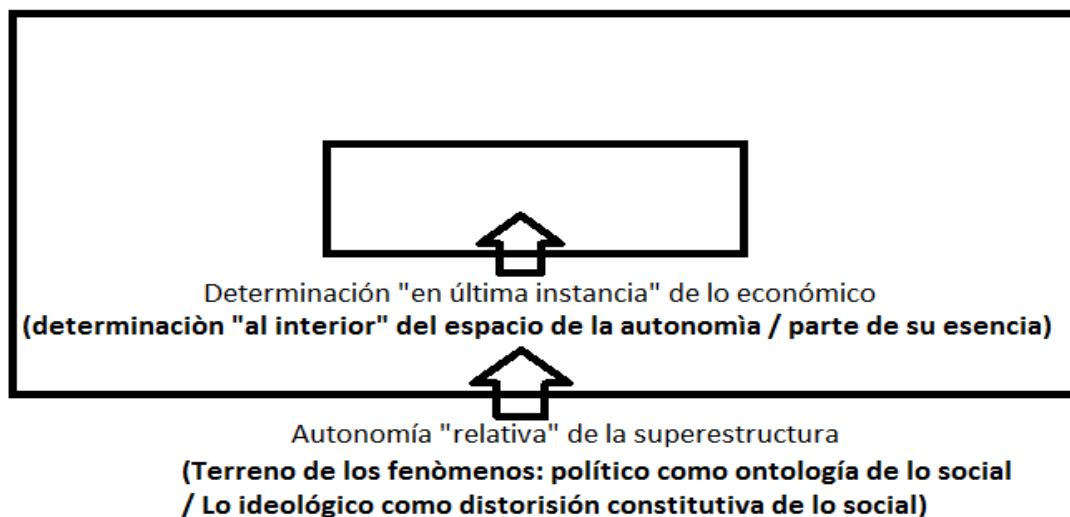
contradicción Capital-Trabajo/base económica/ley del valor=trabajo si no es a través de “un modelo pedagógico”, es necesario hacer nuevamente “un esfuerzo por elevar la pedagogía”, pero manteniéndose en el terreno que presupone también un esfuerzo teórico, un esfuerzo que concierne a la epistemología.

De este modo, puesto que Althusser sigue insistiendo en la totalidad marxista, en el legado del historicismo especulativo de Marx, trabaja sobre el aparato conceptual del marxismo. En efecto, si Althusser debe darle un giro teórico a la teoría marxista, lo hará dentro del propio terreno de la teoría marxista, sin pretensiones de fundacionalismo teórico como vimos que se expresa en Laclau en su movimiento de refutación del edificio marxista. Entonces, es entendible lo que Althusser sostiene como desafío teórico de elaborar “la teoría de la esencia propia de los elementos de la superestructura”⁵³, mientras que Laclau se deshace del concepto de superestructura por vía de la ontologización de lo político. En este sentido, la resolución laclausiana, en donde la pretensión de “superación” de Marx se da refutando el edificio marxista bajo la anulación de la contradicción de la base económica para situarse teóricamente en el espacio de lo “real social”, la práctica política es el elemento que actúa como universalidad actuante en los fenómenos. De este modo, se produce una fusión del puro fenómeno contingente de lo social con una expresión teórica que da cuenta de su ontología política, por lo que la concepción laclausiana de la inestabilidad de las fuerzas antagónicas expresaría el movimiento de lo “social-real”.

Es interesante pensar el giro teórico de Laclau se da confrontando el edificio marxista con la empiria, porque es aquí donde Laclau de algún modo se acerca a la concepción hegeliana de lo político-ideológico como esencia de lo económico –“el mismo espacio económico se estructura como espacio político”. A este respecto, se podría pensar que Laclau mantiene la discusión en términos hegelianos, ya que considera a la relación entre la base y la superestructura bajo la égida de una dialéctica hegeliana invertida (no es lo político ideológico lo que determina lo económico sino al revés). Para comprender más en profundidad esta premisa habría que analizar cómo este autor se desliga de los dos conceptos que complejizan la relación base-superestructura y no la reducen a una determinación hegeliana simple –por medio de los conceptos de “autonomía relativa de la superestructura” y “determinación en última instancia por la base económica”-: en un plano lógico, el autor afirma que toda autonomía significa autodeterminación, pero que si la autonomía tiene una determinación

⁵³ *Ibíd.*

última significa que esa misma determinación es parte de la esencia misma de la categoría de autonomía⁵⁴. En función a este razonamiento, es posible hacer una analogía con lo planteado anteriormente acerca de la superestructura: si la autonomía es la superestructura política-ideológica, la cual constituye el terreno del no reconocimiento de la contradicción de la base económica, o en otros términos, el espacio de los fenómenos; y si ésta superestructura se viese limitada por la propia contradicción no reconocida, entonces, la esencia de la superestructura misma, o la totalidad del espacio de los fenómenos, contendría como esencia su propia determinante. Este modo de aplanamiento de los niveles distinguido por el marxismo se produciría reduciendo la contradicción no reconocida, inexistente en los hechos empíricos (pues si nadie reconoce tal contradicción, no se la reconoció jamás en la realidad) pero posible de existir en el espacio del concepto; y plantear que dicho hecho conceptual y teórico forma parte de la autonomía de lo superestructural, o, en una reformulación laclausiana, de la ontología de lo social⁵⁵. En conclusión, este razonamiento lógico que plantea Laclau vuelve a considerar el espacio conceptual de la teoría marxista como una variación de la totalidad hegeliana ontológica, o en otros términos, el hecho conceptual se pierde en la totalidad del fenómeno real.



Si volvemos a los primeros párrafos de la presente exposición, también comprobamos mediante este razonamiento el retorno al espacio de la primacía del presente por sobre el espacio propiamente epistémico del edificio marxista. Si el presente vuelve a motivar la

⁵⁴ Laclau, E. "Posmarxismo...". *Ibíd.*, p.129.

⁵⁵ Laclau, E. (2004). "Prefacio a la segunda edición". En: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE, p.14.

generación el aparato conceptual, se estaría consumando en el terreno de la teoría lo que se supone es una “superación” de la teoría marxista utilizando elementos propios de la ontología hegeliana. Pero lo más interesante de este retorno a los hechos empíricos, extremando sus consecuencias teóricas, reside en la vuelta misma a la idea de la teoría como lectura lo real, semejante a las teorías económicas cuestionadas por Marx. Si el mérito de Marx fue interpretar interpretaciones, una forma de desplazar el sistema conceptual marxista consistiría en volver a los fenómenos para refutar la totalidad marxista.

Spinoza y la defensa althusseriana de la episteme marxista

Althusser, al notar estas tendencias teóricas, sostuvo que si había un desafío, éste no pasaba por una superación de la teoría marxista: “es necesario renunciar a toda lógica de la “superación”, o renunciar a decir la primera palabra (...) aun teóricamente queda mucho por hacer (...) una investigación, y una concepción rigurosa de lo que les pertenece propiamente, es decir, de lo que los distingue para siempre de los fantasmas”⁵⁶. Luego, Althusser afirma que uno de los fantasmas es la “sombra de Hegel”⁵⁷. Por consiguiente, si hay que trabajar sobre la teoría marxista, dicho trabajo debe ser dentro de su mismo terreno en el que juega la teoría marxista: el terreno de la epistemología, del conocimiento.

Un modo de justificación filosófica de la postura althusseriana puede encontrarse en Spinoza. En su obra *Ética*, Spinoza hace una férrea defensa de la autonomía relativa del mundo de las ideas: “Advertiré a los lectores que deben distinguir cuidadosamente entre una Idea o una concepción del Alma y las Imágenes de las cosas que imaginamos. Es necesario también que se distingan entre las ideas y las palabras con que designamos las cosas. Porque, en efecto, muchos hombres o confunden enteramente estas tres cosas, las imágenes, las palabras y las ideas, o no las distinguen con suficiente cuidado, o, en fin, no aportan a esta distinción bastante prudencia”⁵⁸. Asimismo, en su “Tratado de la reforma del entendimiento”, afirma: “La idea verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es algo distinto de lo que ella es la idea (...) y, como es algo distinto de aquello de lo que ella es idea, será también, por sí misma, algo inteligible”⁵⁹. Paso siguiente, Spinoza aporta un ejemplo: “Pedro, por ejemplo, es

⁵⁶ Althusser, L. “Contradicción...”. *Ibid.*, p. 96

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Spinoza, B. (1940). “De la Naturaleza y del Origen del Alma”. En: *Ética*. Buenos Aires: Librerías Prelado, p. 104.

⁵⁹ Spinoza, B. (1989). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid: Tecnos, p.17.

algo real: la verdadera idea de Pedro es la esencia objetiva de Pedro, algo real en sí y algo enteramente distinto de Pedro mismo...por lo cual, es evidente que para conocer la esencia de Pedro no es necesario conocer la idea misma de Pedro, y mucho menos la idea de la idea de Pedro”⁶⁰.

Estos extractos echan luz sobre varias de la problemáticas subyacentes en las exposiciones teóricas expuestas acerca de la teoría marxista. Más acá, vemos la resolución de Laclau acerca la autonomía relativa-determinación en última instancia afirmando que la esencia de la autonomía relativa contiene su propia determinación en última instancia -hecho conceptual- al interior de su propio espacio, reinterpretado como espacio ontologizado por lo político y lo ideológico. Sin embargo, si la idea promovida por la teoría marxista tiene su propia esencia, diferente de la esencia del hecho empírico, sería una contradicción, en términos de Spinoza, el hecho de reconocer la esencia de la idea de la determinación de la base al integrarla, bajo la condición de una relación de subsunción, como parte de la esencia de la ontología política e ideológica ocurrida en el terreno de la autonomía. Más allá, encontramos a Croce, refutando la historia marxista por propiciar “ilustraciones, como títeres o muñecos de resorte que nada expresan sobre la historia real”, también señala la esencia de la idea de la historia marxista en función de la expresión de la esencia de un presente histórico. Nuevamente, se observa la misma confusión de yuxtaponer la esencia del terreno de los conceptos marxistas con la esencia de la empiria.

En efecto, esta distinción del terreno conceptual con el terreno de la realidad -que puede sostenerse desde un dualismo cartesiano res cognitans-res extensa-, en Spinoza no se resuelve por ninguna de las instancias involucradas, puesto que el estatuto de la necesidad se mantiene en el paralelismo de los atributos del pensamiento y la extensión. “Conviene pues, observar aquí, sobre todo, que nos engañamos fácilmente cuando confundimos las nociones generales con las singulares; los seres de razón y las abstracciones, con lo real”⁶¹. Si las ideas son producto de –o motivadas por- el propio devenir de la historia real, entonces estaríamos recayendo en la confusión que plantea Spinoza de confundir las abstracciones con el supuesto presente que la soporta, o mejor dicho, confundir las esencias de la ideas con la esencia de la realidad. En esta confusión o yuxtaposición, podemos plantear que todas las ideas pueden

⁶⁰ *Ibíd.*, p.18.

⁶¹ Spinoza, B. (1940). “De la Naturaleza y del Origen del Alma”. En: *Ética*. Buenos Aires: Librerías Prelado, p. 120.

graficarse en una gran horizontal histórica y cada una de ella conlleva una efectividad histórica real.

La insistencia en el carácter epistemológico de la teoría marxista y en su no ontologización, la encontramos en Althusser al plantear la “novedad revolucionaria de la teoría” generada por Marx. Althusser plantea que para “resistir a la tentación del empirismo” es necesario comprender a la teoría marxista como una forma de existencia muy específica: la producción del conocimiento en la teoría marxista se da por el conocer un objeto formal-abstracto, diferente de un objeto concreto real. Pero cuidado: la producción del objeto formal-abstracto no se da, como considera Croce, como una pura especulación en el terreno de los conceptos, sino:

“Por el contrario, ni concierne ni tiene en vista más que objetos *reales*, el conocimiento solo tiene sentido porque permite forjar los instrumentos teóricos, los conceptos teóricos formales y abstractos, que permiten producir el conocimiento de los objetos real-concretos. Entiéndase bien, este conocimiento de los objeto formal-abstracto está sometido a una historia material (...) Pero, una vez producidos y constituidos, estos objetos formal-teóricos pueden y deben ser objeto de un trabajo teórico en el sentido fuerte, ser analizados, pensado en su necesidad, sus relaciones internas y desarrollados, para arrancarles todas sus consecuencias”⁶².

Al igual que el ejemplo de Spinoza con Pedro y la idea de Pedro, el objeto real puede tener un correlato con el objeto formal-abstracto, pero esto no debe llevar a una confusión entre existencias, y sus relaciones con otras existencias. En otras líneas, Althusser retoma que la autonomía del trabajo teórico conlleva un “método de exposición teórica”⁶³, el cual “debe *exponer* con rigor la necesidad de estas relaciones (internas)”⁶⁴ En ese sentido, dicho método de exposición está motivado por el objeto formal-abstracto y no por su subsunción con una historia concreta. Bajo ésta premisa, Althusser plantea que el método de exposición en *El Capital*, donde “aparentemente” los capítulos de historia concreta –el trabajo en Inglaterra, la acumulación primitiva, etc.- se asemejarían a las descripciones empíricas, hay una funcionalidad ilustrativa de los conceptos de la teoría marxista: “son elementos para una historia marxista, pero no capítulos de una historia marxista.”⁶⁵

⁶² Althusser, L (1967). *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*. Barcelona: Anagrama, pp. 23-24.

⁶³ *Ibíd.*, p. 26.

⁶⁴ *Ibíd.*, p.28.

⁶⁵ *Ibíd.*, p.30.

La palabra “aparentemente”, en Althusser, podría ser interpretado en los giros teóricos propiciados por Croce, Gramsci y Laclau: la apariencia de que la teoría marxista, al referir una “realidad” puede resumirse como relato histórico unilateral y abstracto (Croce), ideología con forma de científicidad (Gramsci) o una teoría que propicia cierre de los social sin comprender la apertura real de lo social (Laclau).

Pero, también, dicha apariencia en la teoría marxista puede echar luz sobre la supuesta aplicación de la dialéctica hegeliana en el propio terreno de la teoría marxista de manera invertida. Si la defensa de Althusser del estatuto epistemológico consiste en enfatizar el carácter de episteme del marxismo, en dichas condiciones, el uso del método de la dialéctica hegeliana tiene un empleo en su carácter de “idea de la dialéctica”, quitándole de ese modo la envoltura mística que transfigura lo existente⁶⁶. Althusser plantea que la aplicación de una idea de la dialéctica al terreno finito de la teoría no implica una aplicación directa de Hegel, sino la dialéctica hegeliana trabajada-transformada. Puesto que la idea de la dialéctica reducida a su forma (Gestalt) racional, le dio a Marx la posibilidad de poner en movimiento conceptos/fórmulas como el valor-trabajo socialmente necesario; sin embargo, en ese movimiento positivo de los conceptos persiste “la inteligencia de su negación”, es decir, el carácter perecedero como teoría, los límites propios por su estatuto de conocimiento. En esta instancia, es preciso volver a lo planteado por Althusser acerca del historicismo marxista como forma límite que se anula con la anulación del Saber puesto en movimiento por la dialéctica hegeliana trabajada-transformada: si la anulación del Saber anula el historicismo, se evidencia que la idea de la dialéctica también se anula simultáneamente en este movimiento teórico. ¿Qué inaugura este movimiento de negación? Como ya se demostró, un retorno a Hegel ya no como idea de la dialéctica, o dialéctica desmitificada-trabajada-transformada, sino una dialéctica ontologizada, el fantasma de Hegel: “Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto (lo real) la simple forma externa en que toma cuerpo”⁶⁷. Tal como expusimos con los autores que confrontamos con la postura althusseriana, el retorno de Hegel no es explícito sino que emerge como exponente de un movimiento que ocurre en un espacio óntico, en lo real, y actúa eficazmente como argumento sobre la refutación – o reinterpretación- de la totalidad marxista.

⁶⁶ Althusser, L. (1968). “Sobre la relación de Marx con Hegel”. En: *Hegel y el pensamiento moderno*. Siglo XXI, p.106.

⁶⁷ Marx, K. *El Capital*, Tomo I. *Ibíd.*, p. 23.

Conclusión

En su obra *El orden del discurso*, Foucault se refiere a la obra de Jean Hyppolite y señala que “su obra, a los ojos de muchos, está acogida bajo el reino de Hegel, y que toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel. Pero escapar a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte”⁶⁸.

Este maravilloso extracto podría resumir y expresar tanto la intención de Althusser de defender el estatuto epistemológico de la teoría marxista, como la intención del presente trabajo de “iluminar” la sombra de Hegel proyectada en los argumentos teóricos de Croce, Gramsci y Laclau. Por eso, quizá la frase de Foucault podría completarse con las intenciones teóricas de estos autores: salir del espacio epistemológico inaugurado por Marx utilizando herramientas de la ontología hegeliana para luego, por qué no decirlo, inaugurar una nueva epistemología sobre la base de postulados ontológicos.

Los rastros de esta confrontación teórica, que de algún modo echan luz tanto sobre los efectos teóricos de la teoría marxista como sobre los efectos de la filosofía hegeliana en el terreno de la práctica teórica, son indispensables para comprender qué se juega en el terreno del conocimiento al apartarse, como afirma Marx, del carácter místico de la dialéctica hegeliana: al entender de Althusser, lo que se juega es el propio status de conocimiento, la propia autonomía spinoziana del mundo de la ideas.

Por eso, si para iluminar la sombra de Hegel es necesario, como plantea Althusser, echar un poco más de luz marxista sobre Hegel mismo, quizá, y complementando con lo planteado por Foucault, esta luz sobre la sombra, no repare que detrás nuestro, fiel a las leyes de la física, se está gestando una nueva sombra que anuncia que nuestra práctica teórica no está aún cerrada.

⁶⁸ Foucault, M. (1973). *El orden del discurso*. Barcelona: Ariel, pp. 58-59.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L (1967). *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*. Barcelona: Anagrama.
- Althusser, L. (1968). *Hegel y el pensamiento moderno*. Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1969). *Para leer El Capital*. México: Siglo XX.
- Croce, Benedetto (1960). *La historia como hazaña de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Croce, B. (1942). *Materialismo histórico y economía marxista*. Buenos Aires: Imán.
- Dri, Rubén (2001). *Dialéctica de la conciencia a la autoconciencia*. En: Razón y Revolución N°8. Disponible en <http://www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/intelectuales/ryr8-16-dri.pdf>
- Heráclito (1963). *Fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar.
- Laclau, Ernesto (1993). “Posmarxismo sin pedido de disculpas”. En: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, p.130
- Laclau, E. (2002). “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”. En: *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2004). “Prefacio a la segunda edición”. En: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE, p.14.
- Marx, Karl (1973). *El Capital*. Tomo I y II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K (2010). *La ideología alemana (I) y otros escritos*. Buenos Aires: Losada.
- Spinoza, Baruch. (1940). *Ética*. Buenos Aires: Librerías Prelado.
- Spinoza, Baruch. (1989). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid: Tecnos.