

**Más allá del escollo dialéctico.
Reflexiones sobre la lectura althusseriana de Marx.**

José Ricardo Bernal Lugo
UAM-I/Universidad La Salle, México

I. Marx y el continente de las ciencias

Quizás el aporte principal de Louis Althusser a los estudios sobre Marx haya consistido en valorar su trabajo teóricamente en un momento en el que su utilización ideológica era la regla. A la distancia, resulta asombroso el revuelo provocado por la publicación de *Pour Marx* y *Lire le Capital* en los años 60, así como las delirantes objeciones sobre la prioridad de lo práctico sobre lo teórico o la indignada reacción humanista a la que ambos textos dieron lugar. Comparados con las extravagantes tesis de la vulgata marxista de la época, los planteamientos de Althusser se limitaban a sostener una apuesta analítica sumamente sensata: a saber, determinar la fertilidad de los estudios de Marx a partir de su capacidad para insertarse en el registro del conocimiento científico (Althusser, 2011a: 23ss).

Esta convicción no encontró a sus principales adversarios en las corrientes de historiadores o economistas marxistas, sino en una pléyade de filósofos inmersos en un mar de polémicas enteramente circunscritas a esta disciplina. Deudora de las reflexiones de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, buena parte de la tradición filosófica había optado por un camino analítico sumamente peculiar, el cual la llevaba a reivindicar la existencia de un “fondo de realidad” irreductible a la forma reflexiva de las ciencias modernas. Tanto la peculiar interpretación de

Heidegger sobre la historia de la metafísica occidental, como la hermenéutica gadameriana y la fenomenología posthusserliana coincidían en que la filosofía debía preocuparse por fundar un tipo de análisis capaz de aprehender ese “fondo de realidad” sin que la imposición de la forma científica moderna terminara violentándolo.

Gracias a su vinculación con Gastón Bachelard, Althusser se encontraba en un espacio teórico ajeno a estas disputas filosóficas. La epistemología bachelardiana había mostrado con claridad que los descubrimientos científicos más recientes no debían identificarse con un positivismo empeñado en traducir la realidad a meros datos calculables. De hecho, desde principios del siglo XX las conquistas de las ciencias fueron el resultado de complejos procesos de reflexión teórica cuyo desenvolvimiento terminó rompiendo con la ambigua concepción pre-científica de las cosas. Así, lejos de restringir nuestra experiencia, la ciencia nos otorgaba un conocimiento de los objetos mucho más rico que aquel que nos proveía la experiencia inmediata (Bachelard, 2011:27ss). De la misma manera, Bachelard mostró de forma convincente que el trabajo del espíritu científico ya no podía leerse en la clave de una geometrización de la realidad capaz de reducirla a una dimensión medible, sino como la edificación de un pensamiento abstracto permanentemente empeñado en construir sus objetos teóricos al mismo tiempo que se dotaba de aquellos instrumentos conceptuales que le permitían conocerlo (Lecourt, 1978:80ss).

De manera que, para Althusser, colocar en el registro de las ciencias a un autor como Marx, no significaba limitar sus aportes a un formalismo teórico propenso a negar los atributos esenciales del Hombre, sino dar cuenta de la capacidad de su discurso para construir un objeto teórico hasta entonces no conquistado por el conocimiento científico. Sin embargo, esos aportes no eran del todo evidentes, máxime en una época que había leído a Marx a través de los anteojos de su turbulenta

historia política. Ante ello, Althusser se limitó a circunscribir el aspecto de la realidad sobre el que los estudios de Marx nos otorgaban un nuevo conocimiento –o, lo que es lo mismo, a definir cuál era el objeto de su irrupción teórica en el continente de la ciencias–, al mismo tiempo que determinaba los instrumentos conceptuales con los que Marx pudo dar cuenta de ese objeto (Althusser, 2006: 97ss).

Sin embargo, una lectura atenta de la obra de Marx evidenciaba que sus descubrimientos teóricos no estaban inscritos en un discurso unitario, sino que se encontraban rodeados por conceptos prestados de otras disciplinas cuyo uso se alejaba del objeto teórico en cuestión. En todo caso, este fenómeno no debía sorprender a nadie, al menos a nadie que conociera un poco la historia de las ciencias. Sólo por dar un ejemplo: Newton no descubrió todas las categorías de la física de un sólo golpe y, en más de una ocasión, sus aportes teóricos se hallaban vinculados a problemas teológicos o a resabios de discursos precedentes. La labor de los científicos posteriores no consistió en retomar en su literalidad la totalidad de los textos de Newton para fundar sobre ellos la física moderna, sino en trabajar teóricamente el objeto abierto por aquel autor echando mano de las herramientas conceptuales que nos había heredado y sustituyéndolas cuando eran infértiles para ese propósito.

Ese era, desde luego, el camino de la normalidad científica, pero el marxismo de la época había tomado un rumbo muy diferente. En buena medida, el proyecto de Althusser consistía en regresar a Marx al sendero de la normalidad científica. Con ello, Althusser no creía saber mejor que el propio Marx lo que éste quiso decir, por el contrario, pensaba que para restablecer la fertilidad teórica del autor había que distinguir con claridad aquellos procedimientos conceptuales que le permitirían dar cuenta de su objeto de aquellos otros que terminaban oscureciéndolo (Fernández, 2002:86). Al respecto, las tesis de Althusser son de sobra conocidas: el objeto teórico que Marx

abre para el registro de las ciencias no se encuentra en sus escritos de juventud sino en *El Capital*; la lectura atenta de sus obras muestra que progresivamente se va alejando de preguntas vinculadas a la filosofía de su tiempo para lograr plantear con coherencia un verdadero problema científico; finalmente, el desarrollo de las bases del materialismo estaría estrechamente ligado a la capacidad de Marx para romper con el idealismo alemán (Althusser, 2011b: 33ss).

De esa manera, Althusser colocaba la relación entre la filosofía de Hegel y el trabajo teórico de Marx en el centro mismo de la cuestión. E, influenciado por los debates de la época, el francés centraba sus análisis en el famoso problema de la continuidad o la ruptura del Marx respecto al “método dialéctico”. Como es de sobra conocido, la ortodoxia marxista defendía que Marx había invertido la dialéctica idealista hegeliana poniéndola sobre una base materialista. Para ello, echaba mano de un célebre pasaje escrito por el autor de la *Ideología alemana* en el epílogo a la segunda edición de *El Capital*:

La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso, de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario, darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se encuentra bajo su envoltura mística (Marx, 2005: 20).

Sobre este punto, Althusser acertó al mostrar que este pasaje no tenía el carácter de una verdadera conceptualización teórica, sin embargo, siguió defendiendo la implacable tesis -elevada a dogma por el Partido Comunista- de que Marx habría fundado un materialismo dialéctico (Althusser, 2011a:28ss).

Este último paso resultaba enteramente deficiente. Una lectura atenta de la obra de Hegel muestra que la dialéctica sólo tiene sentido dentro de un proyecto idealista. A pesar de ello, Althusser tuvo el mérito de ubicarnos en las coordenadas de un

verdadero problema teórico. En efecto, en el prólogo a la primera edición de *El Capital* Marx había definido sin ambigüedad el objeto de su análisis: “lo que he de estudiar en esta obra es el *modo de producción* capitalista y las relaciones de *producción e intercambio* a él correspondientes” (Marx, 2005:6). Así, la obra cumbre de Marx no se dedicaba a analizar las leyes sucesivas de los modos de producción en el desarrollo de la historia, sino que estudiaba las condiciones de posibilidad y el modo de funcionamiento de la estructura económica dominante en las sociedades modernas. La cuestión, por tanto, estribaba en saber si, de alguna manera, el descubrimiento de esa estructura y la determinación de las reglas que permitieron su aparición y desarrollo estaban vinculados de alguna manera con el funcionamiento del “método dialéctico” tal como lo había expuesto Hegel en sus textos filosóficos.

II. El papel de la dialéctica en Hegel

Al respecto, parece pertinente afirmar que la tradición marxista valoró el papel de la dialéctica en el trabajo de Hegel por encima de otros elementos de igual o mayor importancia. De hecho, en su utilización más sistemática la dialéctica sólo se entiende en relación con los otros dos “momentos” del “método especulativo”. No obstante, es verdad que la columna vertebral del proceso especulativo es el momento dialéctico, a tal punto que Hegel habla de él como el alma motriz del progreso científico (Hegel, 2005: 183). Ahora bien, a excepción de un par de menciones anteriores con sentidos difusos, Hegel echó mano del término dialéctica por primera vez en la parte del proyecto de sistema escrita entre 1804 y 1805. Ahí, la Dialéctica se encontraba estrechamente vinculada con la Lógica: mientras que los estudios habituales de esta disciplina se limitaban a colocar una tras otra las determinaciones del entendimiento, el proceder dialéctico mostraba las insuficiencias de sus formas finitas a

través de una reflexión racional que las recomponía en sus implicaciones sucesivas. Ahora bien, Hegel pretendía mostrar que el tratamiento dialéctico no evidenciaba artificiosamente la insuficiencia de las formas finitas mediante una reflexión externa a ellas, sino que esas limitaciones provenían directamente de su necesidad interna:

Hasta ahora -dice Hegel- el paso del concepto a su llegar-a-ser-otro, es decir, a su realidad, y la recogida de este llegar-a-ser-otro bajo el concepto era nuestra reflexión: un tratamiento dialéctico que desplegaba las oposiciones presentes implícitamente en el término puesto (Citado en Duque, 1999: 265).

Así, cuando en ese mismo proyecto se llegaba a la sección de la Metafísica -inmediatamente posterior a la Lógica, según la tradición de los manuales de la época-, se descubría que, en tanto estudio de lo infinito, la Metafísica no tenía por objeto otra cosa más que el despliegue dialéctico desarrollado en la Lógica. Así, la Metafísica y la Lógica compartían como objeto de análisis el proceso mediante el cual todas las categorías del entendimiento se implicaban entre sí según una exigencia interna. De ahí que, años después, la separación entre una parte del sistema dedicado a la Lógica y otra a la Metafísica terminara siendo desautorizada para dar paso a una sola Ciencia de la Lógica.

Con esta concepción dialéctica de la Lógica, Hegel se oponía directamente a la filosofía trascendental kantiana. Según el autor de la *Fenomenología del espíritu*, en la *Crítica de la Razón Pura* Kant hacía operar la Lógica fijando en su finitud las determinaciones subjetivas del entendimiento (Kant, 2009: 102ss), mientras que en la Dialéctica trascendental se encargaba de analizar aquellas ilusiones provocadas por el ilegítimo intento de conocer los objetos de la Metafísica (Kant, 2009: 312ss). No obstante, Kant había tenido la virtud de otorgarle a la dialéctica una dignidad de la que había carecido hasta entonces. Según Hegel, su mérito consistió en “quitarle toda

la apariencia de acto ordinario [propio] de la representación ordinaria, para presentarla como una operación necesaria de la razón” (Hegel, 2011: 195). Así, Kant habría mostrado que las contradicciones del pensamiento en su intento por alcanzar el dominio de la infinitud eran una necesidad del propio pensamiento; sin embargo, en lugar de llevar a sus últimas consecuencias este descubrimiento, terminaba deduciendo la imposibilidad del conocimiento para hacerse cargo de la infinitud aunque debía suponerla necesariamente en tanto Idea.

Precisamente en este punto Hegel pretende ubicar la radicalidad de su planteamiento. El autor de la *Fenomenología del espíritu* consideraba que la filosofía debía llevar hasta sus últimas consecuencias el problema del infinito. De hecho, lo que explica que la filosofía sea necesariamente idealista es el hecho de que ella debe hacerse cargo de la infinitud y no una supuesta prioridad de las ideas sobre la materia como muchas veces se ha defendido:

La proposición que lo finito es ideal constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo o por lo menos lo tiene como su principio [...] La filosofía es [idealismo] tanto como la religión porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser no verdadero, como un último, un absoluto o bien, como un no-puesto, inengendrado, eterno (Hegel, 1976: 136).

Antes de mostrar las razones que explican la inevitable vinculación entre el idealismo y la dialéctica es preciso dar un breve rodeo. En el proyecto de sistema de entre 1804 y 1805 Hegel mostraba el rendimiento de la Dialéctica para superar la finitud de las formas del entendimiento mostrando su verdad dentro del proceso reflexivo que las implica sucesivamente. Sin embargo, en los años siguientes Hegel ampliará esta consideración a todas las partes del sistema de la filosofía tal como era

pensado en la época: a saber, Lógica, Metafísica, Filosofía de la Naturaleza, Ética y Religión. Desde el periodo de Jena, el oriundo de Stuttgart había criticado los manuales de filosofía que colocaban todas las partes del sistema de forma yuxtapuesta, él, en cambio, consideraba que debía desarrollarse la necesidad que vincula a cada una de las partes de ese sistema. Pero cuando, unos años después, su proyecto de madurez llegó a ver la luz, éste se había convertido en algo mucho más ambicioso: una Enciclopedia de las Ciencias. Con lo cual, el desarrollo de la necesidad que vincula al sistema de la filosofía terminaba convirtiéndose en el desarrollo misma del devenir racional de las ciencias en su conjunto.

En este último proyecto, la dialéctica ocupaba un lugar semejante al que tenía en la Lógica redactada entre 1804 y 1805; sin embargo, aquí aparecía definida explícitamente en relación con otros dos momentos. En oposición al entendimiento –primer momento- que fijaría cada una de las determinaciones de las ciencias en su finitud, la dialéctica negaba el carácter autoconsistente de las mismas mostrando las inevitables contradicciones en las que recaía cada determinación cuando se asumía como una totalidad en sí misma; sin embargo, esta negación no las disolvía en la nada, sino que las incorporaba en un momento posterior que las conservaba superándolas –momento especulativo- (Hegel, 2005: 183-185). Todo este movimiento en su conjunto definía el procedimiento especulativo, aunque en ocasiones Hegel se refería a él como “la dialéctica”. Sin embargo es fundamental comprender que, para el alemán, este tratamiento no era intercambiable por ningún otro método elegido arbitrariamente, sino que se erigía como el único procedimiento viable para satisfacer las exigencias de una filosofía concebida necesariamente como filosofía idealista.

Como hemos visto, Hegel consideraba que la filosofía compartía con la religión su objeto de estudio: a saber, la verdad en tanto verdad de lo incondicionado (Hegel, 2005: 99-100); no

obstante, señalaba que se distinguía de ella porque el proceder filosófico debía suponer la forma de la necesidad racional –es decir, la forma de la ciencia (Hegel, 2005: 110). En ese sentido específico la filosofía era necesariamente idealista y especulativa (dialéctica): ella no sólo debía mostrar que cada una de las determinaciones del espíritu adquiere su verdad como momento de la totalidad de un proceso infinito, sino que debía evidenciar el paso de una determinación a otra como un paso necesario. En el dominio de la Enciclopedia de las Ciencias esto significaba que la filosofía no podía detenerse en el estudio de una determinación específica dentro de una ciencia particular, sino que debía mostrar la vinculación racional y necesaria de todas las ciencias como expresiones de la razón en su devenir.

Por ello, en el párrafo 9 de la Enciclopedia de las Ciencias, Hegel señalaba que la filosofía no rechazaba los descubrimientos de las ciencias particulares, sino que mostraba las verdades descubiertas por cada una de ellas como momentos de un proceso racional más amplio:

La relación entre la ciencia especulativa y las otras ciencias consiste, por consiguiente, sólo en esto: no en que aquella deje del lado el contenido empírico de éstas, sino que lo reconoce y usa, de tal modo reconoce lo universal de estas ciencias que lo convierte en contenido propio y en estas categorías [de esas ciencias] introduce otras y las hace valer (Hegel, 2005: 111).

Así, la filosofía como ciencia especulativa se distinguía de todas las otras ciencias por ser una ciencia de lo infinito. Ella no trataba de determinar la totalidad interna de una disciplina, sino que intentaba mostrar reflexivamente la necesidad del proceso del espíritu en una totalidad que siempre estaba por redefinirse. “El todo de la filosofía –dice Hegel- constituye [...] una ciencia, pero se la puede ver también como un todo compuesto de varias ciencias particulares” (Hegel, 2005:118). Dentro

de este marco analítico la filosofía no podía ser verdadera ciencia especulativa si, además de dar cuenta de las determinaciones de la Lógica, no daba cuenta de la Mecánica, la Física, la Orgánica, la Antropología, la Psicología, el Derecho, la Moralidad, el Arte, la Religión y, finalmente, regresaba a la filosofía para mostrar que su contenido era la demostración reflexiva de la necesidad de ese mismo proceso. Si esto es así, resulta evidente que un procedimiento dialéctico sólo adquiere sentido en el marco de un proyecto idealista, según el cual la verdad nunca se localiza en la finitud de una determinación o una ciencia particular, sino en la implicación necesaria del desenvolvimiento del espíritu como espíritu absoluto.

III. Marx y la apertura de la historia a la ciencia

De ahí que una inversión de la dialéctica capaz de volverla materialista no parecía tener ningún sentido, al menos si se consideraba la función teórica que este concepto cumplía en el sistema de Hegel. La única forma por la cual podría afirmarse que *El Capital* procede dialécticamente sería mostrando que el texto desarrolla reflexivamente la necesidad de cada una de las categorías de la ciencia abierta por Marx, pero también —y sólo de esta manera— si en la misma obra semejante ciencia se muestra como momento necesario del desarrollo de una totalidad infinita. Aquí no se trata de afirmar o negar la posibilidad de un tratamiento semejante, simplemente de constatar que ese proceder no se corrobora en la lectura de *El Capital*. En ese sentido, Althusser no se cansó de insistir que el objeto de análisis de *El Capital* no suponía ninguna totalidad infinita, sino el nivel económico de una “totalidad estructurada” a la que Marx llamaba modo de producción (Althusser, 2011a: 28). Si el autor del *Manifiesto comunista* había inaugurado un dominio del conocimiento para el análisis científico era precisamente el dominio de los modos de producción.

Pero esto significaba que en *El Capital* Marx había cerrado cualquier vía por la cual su objeto fuera equiparable al de la filosofía idealista. En efecto, aceptar que era posible estudiar la verdad de un modo de producción específico sin que éste tuviera que mostrarse como un momento necesario de una totalidad mayor implicaba asumir un procedimiento incompatible con cualquier forma de idealismo. Marx parecía estar plenamente consciente de ello y, por lo mismo, distinguió su tratamiento teórico de la filosofía idealista mediante el concepto de “materialismo”. En este sentido, el materialismo no se oponía al idealismo por una supuesta prioridad de la materia sobre las ideas, sino porque Marx no estaba dispuesto a asumir que el conocimiento verdadero de un objeto debía implicar necesariamente el conocimiento de la Idea como desarrollo del espíritu en su devenir.

Con todo, los volúmenes publicados de *El Capital* ni siquiera agotaban el estudio del modo de producción capitalista. Marx únicamente había desarrollado con cierto detalle el análisis científico de su nivel económico, aunque, ciertamente, también había esbozado un conjunto de conceptos fundamentales para comprender las dimensiones jurídica, política e ideológica del mismo (Althusser, 2011a: 29ss). Ante lo cual, el camino que debía seguir la teoría marxista consistía en trabajar el terreno abierto por Marx para tratar de dar cuenta de las vinculaciones existentes entre el registro económico y los ámbitos político, jurídico e ideológico. De igual forma se habría un campo de estudio respecto a las condiciones de posibilidad y el funcionamiento interno de los otros modos de producción, así como la investigación de las razones que explicaban el tránsito de un modo de producción a otro.

Nada se alejaba más de este proyecto que la convicción de la ortodoxia estalinista según la cual Marx habría descubierto una ciencia que permitía conocer las leyes necesarias de la historia. En todo caso, el autor de *El Capital* había mostrado que,

en un terreno distinto al de la matemática o la física, era posible analizar teóricamente la necesidad de un conjunto limitado de elementos cuya posición dentro de un sistema estructurado explicaba el funcionamiento general de una totalidad finita. Para ello, Marx había tenido que construir teóricamente aquellos conceptos (medios de producción, plus-trabajo, plus valor, fuerza de trabajo, etc.) capaces de aprehender los fenómenos sociales que intentaba analizar; esto con el fin de mostrar su funcionamiento en el interior de un sistema enmarcado por un conjunto de condiciones limitadas. Sin embargo, Marx sabía que estas condiciones, así como el lugar ocupado por cada uno de los elementos mencionados eran el resultado de modificaciones históricas coyunturales imposibles de incorporar a un modelo predictivo (Althusser, 2006: 246ss).

Sólo en este sentido puede afirmarse que Marx abrió el continente de la historia para el registro las ciencias (Alegre, Fernández, 2010: 31ss). Desde luego no lo hizo mostrando que la lucha de clases era el “motor” de la historia, ni descubriendo las leyes necesarias del desarrollo histórico, mucho menos sacando a la luz la historicidad del hombre como su esencia originaria, sino mostrando que en una realidad producida históricamente como la de los modos de producción el conocimiento podía localizar un conjunto de elementos necesarios que explicaban su funcionamiento general. Ciertamente, a muchos filósofos humanistas una conclusión como ésta no les parecía digna de su disciplina, máxime si ésta se concebía como un saber dedicado a vislumbrar lo más profundo de la esencia del hombre. No obstante, el objeto de estudio de *El Capital* tenía muy poco que ver con ese supuesto Hombre al que se apelaba para obtener respuestas ante los más diversos problemas. Pero ocurría que trabajando modestamente para desarrollar un conocimiento cada vez más amplio de ese modo de producción se podían comprender mejor algunas de las determinaciones del ser humano en las sociedades modernas, mientras que tomando el

atajo del Hombre para entender todos los ámbitos de la realidad sólo fomentaba un simulacro de conocimiento. Un simulacro tanto más pernicioso cuanto disfrazaba la ignorancia de la especificidad de los objetos bajo la apariencia de un saber más profundo que todos los saberes.

Bibliografía

- Alegre, Luis; Fernández, Carlos, (2010). *El Orden de El Capital*, Madrid, Akal.
- Althusser, Louis, (2011a). *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI.
- _____, (2011b). *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
- _____, (2006). *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI.
- Bachelard, Gastón, (2011). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI.
- Duque, Félix, (1999). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal.
- Fernández, Pedro, (2002) “Regreso al «campo de batalla»”, en: Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros.
- Hegel, G.W.F, (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid, Alianza.
- _____, (1976). *Ciencia de la Lógica*, Argentina, Ediciones Solar.
- _____, (2011). *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada.
- Lecourt, Dominique, (1978). *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI.
- Marx, Karl, (2005). *El Capital. Tomo I. Vol 1*. México, Siglo XXI.