



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
CAMPUS GUANAJUATO



Spinoza desde la óptica del materialismo histórico: indagación por
la génesis del método materialista en la modernidad

Tesis que presenta

Oscar Silvestre Romero Torres

Para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

Directora de la tesis: Dra. María Edith Velázquez Hernández

Sínodo: Dra. Gergana Neycheva Petrova, Dra. Paloma Sierra Ruiz, Mtra. Patricia Muñoz
Martínez.

Diciembre 2022

Agradecimientos:

A lo largo del presente proyecto se ha contado con la invaluable colaboración de un grupo de personas sin las cuales no hubiese sido posible cristalizarlo. Por ello considero preciso extenderles mi gratitud:

Agradezco a la Maestra Mtra. Patricia Muñoz Martínez por su acompañamiento y paciencia a lo largo del proceso de titulación y por su deferencia en su lectura del texto final.

También agradezco a las Doctoras Gergana Neycheva Petrova y Paloma Sierra Ruiz, por sus comentarios que enriquecieron y fortalecieron el resultado final de esta tesis.

Finalmente, en el aspecto académico, es indispensable agradecer a la Dra. María Edith Velázquez Hernández por su diligente, solidaria e impecable dirección en la presente investigación. Su aporte ha sido central para lograr el término de este proyecto en tiempos difíciles y complejos.

En el plano personal agradezco a mi madre, Gloria Torres López, por regalarme cariñosamente sus historias que estimularon mi imaginación y me permitieron consolidar mi vocación filosófica.

A mi padre, Wilfrido Romero Domínguez, le agradezco el respaldo de elementos materiales y teóricos que permitieron el desarrollo de mi carrera.

A mis hermanas Gloria Isela y Monserrat Romero Torres les estoy profundamente agradecido por acompañarme diligentemente, por cuidar de mí al fallecimiento de mis padres, y por ser compañeras de este largo viaje.

A mis sobrinos Abril, Gaby, Mauri, Isa y Erick les agradezco por ser la alegría y el motivo de persistir en el intento de hacer un mundo menos hostil.

Y por último a Isaac Noel Santana Romero por su apoyo en todo este trayecto como mi hermano por propia elección.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Introducción | 4 |
| Capítulo I. La aparición de Spinoza en la consolidación de la teoría de Marx | 11 |
| Contexto de Redacción del Cuaderno Spinoza | 14 |
| El Tratado teológico-político: La aplicación del método como eslabón. | 24 |
| Capítulo II Althusser: del rompimiento Epistemológico de <i>El Capital</i> al <i>Materialismo aleatorio</i> ... | 27 |
| Capítulo III Althusser: la única tradición materialista | 75 |
| Spinoza, materialismo y método. | 82 |
| Conclusiones | 93 |
| Bibliografía | 107 |

Introducción

A lo largo de la presente investigación se han presentado una serie de problemáticas que requieren ser esclarecidas para poder definir el argumento central que se trata aquí. Por ello se ha considerado conveniente enunciarlas y describirlas con la intención de mostrar de una manera más clara el punto al que se pretende llegar.

La narración del desarrollo histórico del pensamiento 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. 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 una manera radical, se atreven 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.

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. No es poca cosa, desde luego, pero habrá que advertir que la lectura que aquí se hace de todo este desarrollo está altamente influida por el materialismo histórico, especialmente en los aportes que realiza Louis Althusser, y su revisión del problema de la ideología. Lo anterior implica, por una parte, que dotar de protagonismo a este debate no sólo es resultado de la importancia que por sí mismo guarda dicha disputa, sino que existe un proyecto muy concreto de dar relevancia a esta discusión debido a que el resultado de la misma 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 presentes en esta investigación es que el nacimiento de la llamada ciencia moderna está unido a las condiciones materiales de producción circundantes 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 producto 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 a ello. 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, y sobre todo, 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. Preguntémonos 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?” (ALTHUSSER, 1985, pág. 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 esta investigación se pretende. Al interior de esta reflexión, es necesario resaltar 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, ubicados en el entorno del nacimiento de esta ciencia moderna, con desarrollos teóricos posteriores, específicamente los de Karl Marx y Louis Althusser.

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 afín 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 ve en su sistema sustancias diferentes. 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 formas. 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. Esto tiene una serie de implicaciones y objeciones que pueden ser presentadas, pero habría que admitirse que esta es una lectura presente en este desarrollo y que acerca a Spinoza a una postura materialista.

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 personaje, por decirlo de algún modo. Este empeño claramente expresado en su apéndice de la parte primera de la *Ética* y en su análisis político-religioso (TTP), 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 es materia de este trabajo, que este análisis realizado por Spinoza es materialista por alejarse de explicaciones escatológicas en aras de un análisis centrado en los hechos que existen, que “hay” (*es gibt*), de una manera concreta. Es en este punto quizá donde se encuentra la coincidencia más notoria entre los métodos de Spinoza, Marx y Althusser.

El nacimiento del mundo moderno entonces está relacionado con el debate 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.

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 una tradición filosófica que en su desarrollo más influyente tendrá a Hegel como su máximo representante. La mención de estos dos grandes pensadores sólo tiene como objeto fijar un punto histórico

específico y una escuela del pensamiento a la cual el segundo pensador que ocupa esta investigación implica una respuesta.

El entorno generado al interior de la filosofía alemana por la teoría de Hegel implica el punto máximo de una actitud en que el avance del Espíritu representa 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.

La figura de Hegel y su filosofía se erigieron en un perfil de pensamiento con sus propios dogmas, aun la izquierda de esta escuela de pensamiento no pudo, en muchos de sus representantes, como en los casos de Feuerbach y el propio Marx, alejarse de la figura central del filósofo de Stuttgart a pesar de su radicalidad.

En este entorno es que surge la figura de Karl Marx, un joven estudiante de perfil precisamente hegeliano de izquierda, quién, igual que Hegel, valora la figura de Spinoza¹ a pesar de observar que un factor que los distancia es el de tema de la historia, un elemento que en sus respectivos desarrollos filosóficos tendrá una importancia definitiva para ambos pensadores alemanes.

A lo largo del capítulo dedicado a Marx se abordará la manera en que, en un entorno en el que la influencia de Hegel es definitiva, la influencia de Spinoza en pensadores que fueron maestros y colegas de Marx es muy notable, lo que puede darnos antecedentes de la formación de cierto tipo de materialismo relacionado con el filósofo sefardí en la teoría marxiana.

La respuesta materialista al idealismo hegeliano significa no sólo una ruptura con el idealismo, sino 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.

¹ 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.

Desde luego, la escuela del idealismo alemán no es el único desarrollo filosófico. 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.

La lectura de Althusser.

Es a partir de la crítica al mundo moderno realizada por Marx y la posterior teoría marxista que surge la reflexión de Louis Althusser, quién como parte de su desarrollo teórico fija, principalmente en su obra *La revolución teórica de Marx (Pour Marx, París, 1965)*, en el proceso de redacción de *El Capital* un rompimiento no sólo con el idealismo hegeliano, sino con todo el concepto de ciencia previo.

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.

El trabajo de Althusser fue abordado desde distintas trincheras, algunas muy críticas desde el propio marxismo. La idea de que la teoría del filósofo alemán rompía de tajo con la tradición hegeliana se contraponía con una visión humanista del marxismo proveniente de los textos de juventud del teórico de Tréveris.

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 emergida a 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.

Una de las voces críticas a la teoría de Althusser es la del político y filósofo comunista inglés John Lewis, quien en el artículo “El caso Althusser” (LONDRES, 1972) objetó la supuesta desaparición del hegelianismo en la teoría de Marx después de *El capital*.

Es necesario aquí hacer una observación. La importancia de la respuesta que dará Althusser en esta polémica para la investigación aquí realizada gira en dos vertientes: 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). Como veremos, esto implica el seguimiento de esa línea metódica que se pretende trazar en esta investigación.

El segundo rasgo que se pretende mostrar es que en la respuesta dirigida a John Lewis se redactan dos libros: *Para una práctica de la crítica teórica* (1974) y *Elementos de autocritica* (1975). En este último se retoma el papel de Spinoza en la teoría de Althusser, pero sobre todo resulta una herramienta metodológica y discursiva notable para los fines del autor francés. Años más tarde, la filosofía de Althusser generará nuevos aportes en los que la presencia de Spinoza será fundamental. En esta investigación se abordarán de manera cronológica dos textos que vuelven a hacer énfasis en la relevancia del filósofo neerlandés en la teoría del autor de *Pour Marx*.

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 Baruch Spinoza. Las características de este hallazgo serán descritas para advertir nuevamente la presencia de la teoría spinocista en el desarrollo teórico del filósofo francés, sino para confirmar que hay una intervención de cierto método de tipo materialista, según la visión de Althusser.

Finalmente, se abordarán dos textos publicados a la muerte del teórico marxista, estos forman parte de un mismo proceso creativo, pero por determinación del propio escritor fueron separados para intentar dos proyectos distintos: su autobiografía titulada *El porvenir es largo* (1992) y el libro *La única tradición materialista* (1993). En ambos, la presencia de Spinoza resulta crucial tanto en el desarrollo cierto método de análisis materialista, que engloba una crítica político-religiosa, así como un análisis epistemológico.

De esta manera, a lo largo de esta investigación se fue perfilando como tema central el desarrollo de cierto modelo de investigación, de cierto método en el que se encuentran relacionados de manera directa Spinoza, Marx y Althusser. Método en el que intervienen varios factores y en el que un materialismo de tipo cósmico además de una visión del cuerpo como dispositivo y actor primordial en la investigación y la *praxis* pueden vislumbrarse.

Capítulo I. La aparición de Spinoza en la consolidación de la teoría de Marx

Para la presente investigación será de central importancia desarrollar ciertos puntos que vinculan la consolidación de la teoría marxiana² con aspectos de la teoría de Spinoza. Específicamente, aquí se abordará el vínculo de cierto tipo de materialismo entendido como una postura filosófica crítica con respecto a otras posturas que suponen una legalidad universal externa al mundo material. Retomemos lo aquí lo dicho por Vidal Peña García en su celebre 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. (PEÑA GARCÍA, 1974, pág. 54)

Es decir, el materialismo en esta reflexión es entendido como postura contraria a aquellas que, como el idealismo, por ejemplo, postulan una unidad exclusivamente racional en lo real, externa al mundo concreto al cual no se puede acceder sino exclusivamente mediado por el conocimiento, por las ideas. Por lo anterior, otra de las características del materialismo es su cualidad de inmanente, es decir que depende de sus características internas al mundo material a diferencia de una postura que afirman la trascendencia de ese mundo.³

² Al interior del presente trabajo se distinguirá *marxiano* como aquello relativo a la producción teórica elaborada por Karl Marx, a diferencia de *marxista*, considerada como los esfuerzos teóricos posteriores afiliados a la teoría del filósofo de Tréveris.

³ Es importante señalar que, a pesar de que en este trabajo se intenta esclarecer el desarrollo de una filosofía de cuño materialista, pensadores relacionados con el materialismo histórico realizan frecuentemente críticas a posturas que se asumen como materialistas pero que realizan desarrollos teóricos que resultan limitados. A pesar de ello, reconocen que sus posturas implican antecedentes directos de la tradición materialista, tal es el caso de los materialistas franceses e ingleses de los siglos XVII y XVIII entre los cuales se incluye a Feuerbach, Sin embargo, hay otros esfuerzos a los cuales se rechazan, tal es el caso del *materialismo vulgar*, una corriente filosófica surgida en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX cuyos principales representantes son Buchner, Vogt y Moleschót. A pesar de que dicha corriente también sostenía a la materia como única realidad y suscribía un ateísmo,

La ciencia surgida del trabajo teórico de Marx es denominada materialismo histórico, debido precisamente a que supone una respuesta a la filosofía idealista alemana. La cual, entre otras cosas, propone que el mundo que percibimos está en su totalidad formado por ideas, no vinculadas por objetos reales (*noúmeno*, según la teoría kantiana) a los cuáles no es posible acceder, sino por la mediación de las percepciones que de dichos objetos tenemos. La forma y las reglas por las cuales se logra y desarrolla dicha mediación está establecida por la Razón y sus objetos son de carácter universal y Trascendental, es decir, trascienden a ese mundo “material”. Esta postura filosófica desarrollada principalmente en Alemania fue preponderante a lo largo del periodo ilustrado. Dentro del idealismo hubo procesos posteriores al kantismo que reforzaron y extendieron esta perspectiva hasta que llegara a lo que aquí se considera su punto de mayor esplendor, en la cristalización de la teoría de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), quien además introduce la noción de la historia como el desarrollo del Espíritu humano en la evolución constante de la idea total absoluta del mundo. Además de esta breve caracterización del Idealismo, es importante señalar que la filosofía de Hegel llegó a predominar en los ámbitos académicos alemanes a tal grado que su interpretación provocó la formación de posturas ortodoxas de su filosofía y de respuestas antagónicas consideradas como hegelianismo de izquierda, que intentaba despojar al idealismo hegeliano de su cariz metafísico y religioso⁴.

sus autores llegaban a extremos ingenuos como el de afirmar que de la misma manera que el hígado segrega bilis, el cerebro segrega pensamiento. Evidentemente esto implica una simplificación burda del materialismo. Engel los llamaba “emisarios del *materialismo barato*”. Como señalan Rosental y Iudín: “Tal concepción significaba un retroceso, no ya con respecto al materialismo dialéctico, sino, hasta con el materialismo francés del siglo XVIII. En el materialismo vulgar son característicos el desconocimiento absoluto de la dialéctica, la defensa de, la entonces ya anticuada concepción mecanicista de las leyes del movimiento de la Naturaleza, y el idealismo en la interpretación de la Sociedad.” (ROSENTAL. M, 1946)

⁴ Los jóvenes hegelianos o el hegelianismo de izquierda es una postura crítica hacia la interpretación oficial de la filosofía de Hegel establecida en el imperio Prusiano, que describía al mismo y a la religión cristiana como el punto culminante de devenir del espíritu absoluto. Entre sus principales exponentes estaban David Strauss y Ludwig Feuerbach, entre otros. En palabras de Leszek Kolakowski podemos definir esta postura de la siguiente manera: “*Pocos años después de la muerte de Hegel, su sistema actuó, de hecho, como la doctrina oficial del estado prusiano; los apólogos de este estado echaron mano de esta teoría, y las autoridades empezaron a ocupar cátedras universitarias con hegelianos. Esta situación cambió rápidamente a mediados de los años treinta,*

Cabe advertir que, si bien, el desarrollo de la teoría de Marx combate el idealismo del sistema hegeliano, éste representa un antecedente filosófico directo dentro de la teoría marxiana. Se pueden señalar específicamente dos aspectos del hegelianismo de izquierda presentes en la teoría derivada del pensamiento del filósofo de Tréveris: en primer lugar, la lógica dialéctica, es decir, la perspectiva filosófica que sostiene que la realidad se mueve de manera progresiva a partir de contradicciones, que permiten superar estadios específicos de la historia humana. Esta perspectiva implica la intelección de la realidad como un todo. El segundo aspecto es precisamente la historia, es decir, el devenir de la humanidad por medio de la superación de momentos particulares. Desde luego, como ya se ha señalado, la diferencia cualitativa radical consiste precisamente en el enfoque materialista.

El desarrollo de estos elementos al interior de la teoría marxista implica la conformación de una filosofía materialista dialéctica (en tanto que provee una visión totalizadora de la realidad a partir de una lógica dialéctica en la transformación material), y de una ciencia con un método que muestran la transformación de la humanidad partir de la descripción histórica de los cambios presentes en las formas sociales de producción. Es importante señalar que la ciencia marxista no pretende ser un discurso especializado, sino que explica los progresos en las otras ciencias particulares a partir de las transformaciones en las formas de producción anteriormente señaladas. Estas formulaciones teóricas, elaboradas a lo largo del trabajo del propio Marx, serán nombrados *materialismo dialéctico* y *materialismo histórico* en trabajos de los marxistas Engels (1820 - 1895) y Plejanov (1856 - 1918). El nacimiento de esta perspectiva, específicamente el materialismo histórico, establece un nuevo terreno teórico (como posteriormente mostrará Althusser, a quién abordaremos más adelante).

La influencia de la teoría del filósofo de Tréveris ha impactado en amplios sectores del conocimiento y de las prácticas teóricas de varias disciplinas, y ha marcado etapas del quehacer político de manera definitiva en la historia mundial. Aunque los resultados de la práctica de la teoría marxista (hay que resaltar que parte inherente de esta teoría es su carácter

cuando se puso de relieve que los más activos discípulos de Hegel tenían ideas inasimilables a la monarquía cristiano-prusiana, y que su pensamiento incluía elementos radicales, especialmente en relación con la crítica de la religión establecida," (KOLAKOWSKI, 1980, pág. 90)

práctico) han tenido distintos derroteros y que los mismos son polémicos, es innegable la importancia de su filosofía a lo largo de la historia.

En el presente apartado se describirá la aparición de hallazgos de cierta concepción materialista spinoziana, pretendiendo extraer rasgos que nos permitan establecer factores comunes en la conformación de un método materialista de observación de la realidad en Marx. Todo lo anterior a partir de algunos pasajes del estudio introductorio elaborado por Nicolás González Varela, el traductor al español del *Cuaderno Spinoza* (Marx, 2012).

Contexto de Redacción del Cuaderno Spinoza

El *Cuaderno Spinoza* toma parte en una serie de apuntes conocidos con *Hefte y Exzerpte* (cuaderno y extractos, respectivamente) que el joven Marx hace sobre algunos pensadores tales como Aristóteles, Hume, Leibniz y, desde luego, Spinoza. Dichos apuntes son conformados por el joven Marx como parte de un proceso metodológico, típico del pensador alemán, que Nicolás González Varela⁵ describe de la siguiente manera:

- 1) lecturas de libros, con marcas de lectura y comentarios; 2) redacción de cuadernos de extractos o *Exzerptes*; 3) elaboración de cuadernos de notas marginales o memoranda; 4) confección de manuscritos monográficos o monotemáticos; 5) redacción de manuscritos "semi-públicos", con difusión restringida; 6) confección de borradores y pruebas para la imprenta; 7) finalmente los libros y panfletos que llegaban al público. (MARX K. , 2012, pág. 37)

En lo tocante al estudio de Spinoza, todo este esfuerzo se realiza aproximadamente entre marzo y abril de 1841. En esa época, Marx había entregado su disertación doctoral *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro* (1841), la cual fue dirigida por Bruno Bauer. Es decir, el *Cuaderno Spinoza* es un cuaderno de apuntes realizado por Marx cuando todavía era un joven perteneciente a la izquierda hegeliana.

⁵ Nicolás González Varela. Ensayista, editor, traductor y periodista cultural. Autor de *Nietzsche contra la Democracia* (Montesinos, Barcelona, 2010); *Los Archivos de Nación Apache* (Libros del Sur, Buenos Aires, 2011) y *Heidegger. Nazismo y política del ser* (Montesinos, Barcelona, 2017). Tradujo y realizó el estudio preliminar y notas de *Los cuadernos Spinoza*.

Desde luego, el acercamiento de Marx a la filosofía del judío sefardí es previa, pero resulta importante señalar que estos apuntes se realizan en una etapa de la formación de Marx en la que se empieza a gestar la diferenciación entre la filosofía hegeliana y la visión marxiana marcada, entre otros rasgos, por una elaboración teórica apegada al materialismo.

La explicación de Spinoza a Marx, a partir de Spinoza.

Lo anterior no implica necesariamente que la filosofía spinozista haya influido en esa parte específica del pensamiento de Marx. Los apuntes están más relacionados con la filosofía política de Spinoza contenida en el *Tratado teológico-político* (1997). Lo que Marx hace en este esfuerzo metodológico es transcribir pasajes que le interesan del *Tratado teológico-político*. En los manuscritos, que fueron publicados en 1976, la caligrafía de la mayor parte de los pasajes corresponde a Marx, pero también aparece otra caligrafía, la caligrafía de un copista desconocido al que, según se especula, Marx encargó redactar sus propios apuntes. Esto, que puede ser considerado un rasgo poco relevante, implica que Marx aprovecha el propio estilo de Spinoza para reformular su propio punto de vista. El entonces joven hegeliano emite razonamientos de Spinoza para explicar, explicarse a sí mismo, la teoría spinozista a partir de lo dicho por Spinoza mismo.

Marx estudia meticulosamente la postura liberal que implica el spinozismo en un momento histórico en el que el hegelianismo “oficial” respalda el gobierno imperial prusiano. A pesar de la inexistencia del movimiento dialéctico en la teoría del filósofo holandés, para Marx, como mucho tiempo después también para Althusser, la vuelta a Spinoza es una herramienta muy útil para desmarcarse de los delirios oficialistas del hegelianismo ortodoxo.

Sobre la influencia de Spinoza en pensadores cercanos a Marx.

Además de la notoria influencia que Spinoza ejerció en la teoría política de Marx en ese momento, y de la herramienta metodológica que implica su teoría en la toma de distancia

con respecto a ciertas posturas hegelianas, en el texto editado en español aparecen descritas por su prologuista algunas posibles influencias de filósofos más o menos cercanos a Marx, en las que asoma de manera más marcada cierto materialismo spinoziano que involucra a la presente investigación.

Una de las influencias que según González Varela se presentan en el desarrollo teórico de Marx y Engels es la de Eduard Gans (1797 - 1839), un pensador de corte panteísta que analiza de una manera crítica la teoría de Hegel, sobre todo en su revisión de categorías políticas hegelianas del Estado perfecto, tales como la representación por estamentos y órdenes, misma que Marx utilizará en su *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* (París, 1844).

De manera muy notoria, Gans es una influencia importante en el distanciamiento de Marx de la teoría de Hegel. Pero no sólo eso, se podría aludir (no sin correr el riesgo constante de ir más allá de las propias interpretaciones de los autores, como advertirá Althusser en *Elementos de autocrítica* y también con él es válido correr el riesgo de ser *heréticos*, como diría Althusser, o infieles a Spinoza) que en el panteísmo moderno de Gans, además del de Strauss y Ruge, podemos encontrar vestigios de una interpretación materialista de Spinoza. Como comenta Nicolás González:

El joven Engels también alabará a Eduard Gans, junto a Strauss y Ruge, como pensadores que hicieron época y los incluye entre los "modernos panteístas"⁶. El panteísmo militante de Gans es

⁶ Es conveniente hacer un comentario sobre la relevancia del panteísmo atribuido a Spinoza proveniente de la interpretación alemana que atribuye a la doctrina del filósofo Neerlandés y que provoca en el siglo XVII la polémica conocida como el Pantheismusstreit, Marion Heinz explicará 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. (Heinz, 2001, pág. 68) Con esa afirmación Henrich Jacobi (25 enero 1743 -10 marzo 1819) lograba atacar por medio de una mente tan lúcida como la de Lessing (22 enero 1729 - 15 febrero 1781) las bases mismas de posturas 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. Willi Goetschel describiría la lectura de Jacobi de la siguiente manera:

“consideration has traditionally been given to the theological implications of Spinoza’s thought as far as they were seen to follow logically from his metaphysics. This view has been largely determined

otra posible atracción hacia Spinoza. Finalmente, podemos señalar que la influencia del *saintsimonisme* y del protoc comunismo de Babeuf también llegaba al joven Marx indirectamente de la mano del último Fichte y su Teoría del Estado. No hay que olvidar que ciertas fórmulas de Saint-Simon son de origen spinoziano, como el reemplazo de la idea de Dios por un principio material, la famosa *Loi universelle de la gravitation*. (MARX K. , 2012, pág. 34).

Además de la crítica al sistema hegeliano, podemos observar en estos pensadores también un fuerte contenido histórico no sólo como narración de hechos pasados, sino como la explicación de un modelo de cambio social que se dirige, como en el caso de Saint-Simón, a una exaltación de los obreros, aunque sin advertir aún la necesidad de explicar dicha evolución en términos de una ciencia económica que señale los tópicos de las relaciones sociales de producción. Sin embargo, no resulta disparatado que estas interpretaciones abreen de cierta lectura del spinozismo que recalcó posteriormente en la teoría marxiana. El panteísmo atribuido a Spinoza, del cual podemos obtener ciertos rasgos materialistas, sumado a una visión dinámica de la historia pueden, de alguna manera, sentar las bases para un materialismo histórico.

Otra influencia presente en el desarrollo del pensamiento marxiano es la de August Dolega von Cieszkowski (1814 - 1894), otro alumno de Gans, quien en 1838 intentó con su

by prominence ascribed to the pantheism dispute (or Spinoza dispute) that Jacobi had so effectively sparked in the 1780s. Jacobi's striking intervention determined how generations of German philosophers would come to see, interpret, and comment on Spinoza and his philosophy. But the biased manner in which Jacobi would fashion his Reading of Spinoza as representative of a metaphysical position also led to the eclipse of interpretations of Spinoza that not only preceded Jacobi but made his own reading possible. Through Jacobi, the carefully balanced, differentiated understanding of Spinoza's import for the development of modern philosophy—a development both Mendelssohn and Lessing championed—was virtually eclipsed in a single stroke.” (Goetschel, 2004, pág. 12).

Jacobi, entre otras cosas, a diferencia del pensamiento deísta postulaba la creencia en un Dios externo, personal que no debe ser confundido con la naturaleza como sucede en la teoría de Spinoza y que no sigue las pautas del racionalismo detentado entre otros por Mendelson (1 enero 1729 - 1 enero 1786), quien era íntimo amigo de Lessing y que intentando rescatar el prestigio de su amigo abre el debate sobre Spinoza en el que participan posteriormente filósofos como Herder, Goethe y hasta el propio Kant. Dicho debate implica una nueva lectura e interpretación de Spinoza que transformaría la manera en que el filósofo judío es recibido en la filosofía alemana ilustrada.

Prolegómenos a una Historiosofía (Berlín, 1838) realizar una inversión materialista en el hegelianismo. Dicha inversión no implica un rechazo a la filosofía hegeliana, sino una reforma al interior de la misma. Si bien reconoce el papel fundamental de la *Historia del Mundo* de Hegel en el desarrollo racional del devenir, evalúa como un error dar preponderancia al Pensamiento, ya que éste, considera Cieszkowski, sólo es un momento de la Voluntad y la Acción. Eso implica dotar al hegelianismo de un carácter práctico, es decir, que la actividad práctica o *praxis* (que Marx retomará posteriormente como una parte fundamental de su teoría) sí tiene comparecencia en el entorno hegeliano. Esta connotación práctica implica la acción del ser humano sobre la materia

Cieszkowski incluso se atreve a destacar la importancia en última instancia en el Pensamiento de las relaciones de producción industriales (siguiendo a Fourier y Saint-Simon), aproximándose a la posición de un socialista utópico. Habla sin tapujos, otra vez con graves resonancias spinozianas, de una nueva rehabilitación del Materialismo: "Y esta será entonces la verdadera rehabilitación de la Materia, al mismo tiempo que la reconciliación absoluta, justa y sustantiva, de lo Real y lo Ideal. En este aspecto la Filosofía del Futuro será una trascendencia de la Filosofía más allá de sí misma." [González Varela cita aquí a Cieszkowski en *Prolegómenos para una historiosofía*] (MARX K. , 2012, pág. 76).

Desde luego, este carácter práctico del que Cieszkowski dota al hegelianismo, aunado al análisis de la modificación industrial de la materia como parte central del devenir histórico, tiene una implicación política también. En este sentido, es importante retomar otra influencia que aparece en Marx y que tiene como antecedente a Spinoza. Dicha influencia es la de Moritz Hess (1812 - 1875). Como señala Nicolás González Varela:

Existe una posible fuente oculta de inspiración a la lectura de Spinoza: se trata del extraño libro de Moritz Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit* ("Historia Sagrada de la Humanidad"). El libro, que anunciaba un Reino de Dios sobre la Tierra en forma de una Nueva Jerusalén socialista, unía el atávico mesianismo judío, junto con las filosofías de Spinoza y de Hegel, amalgamadas con las teorías sociales de Babeuf y Fourier. (MARX K. , 2012, pág. 100).

Podemos observar cómo la visión comunista de Hess, a pesar de su talante sionista, tiene puntos de conexión con la posterior teoría de Marx, aunque ésta estará alejada, desde

luego, de los elementos religiosos. Entre esos puntos de conexión está una visión que incluye el materialismo y devela la influencia spinozista en Marx que es señalada por González de la siguiente manera:

Este libro está considerado la primera expresión del pensamiento socialista en la Alemania del siglo XIX. ¿Deísmo y Materialismo son dos partes indivisibles del mismo principio, como más adelante señalará Marx? Debemos decir entonces que la presencia de Spinoza en el joven Marx excede la directa mención de su nombre, y es inspiración directa en tres direcciones fundamentales: I) en la maduración de una Kritik teológica y política materialista; II) en la construcción de la relación práctica Hombre-Naturaleza; III) en su perspectiva filosófica y ontológica "no-dualista". Parfraseando a Althusser, nos preguntaremos: ¿si se quiere encontrar un antepasado filosófico a Marx, en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza? (MARX K. , 2012, pág. 101).

Es importante señalar que en el inciso III González Varela hace referencia precisamente a que, a diferencia del dualismo propuesto por Hegel quién es un antecedente de la teoría marxista, quizá el origen del materialismo presente en el filósofo de Tréveris tiene como antecedente el inmanentismo propio de la teoría de Spinoza. Este punto será abordado más adelante.

De este modo, Hess colabora en formar una visión política no dualista y no trascendente, rasgos característicos del marxismo. Ahora bien, es importante señalar estas influencias que participan en la conformación del materialismo de Marx y que, de una u otra manera, están emparentados con Spinoza. Debo señalar que en esta investigación se considera como una parte central en la conformación de dicho materialismo la disertación de Marx para obtener el grado llamada *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro* (1841). Lo anterior porque, además de que nos provee referencias de cómo los filósofos griegos helenistas, le sirven a Marx para iniciar su toma de distancia con Hegel, el materialismo encontrado en esos filósofos es altamente susceptible de ser relacionado con Spinoza.

Ya en su inicio Marx critica y se separa críticamente del mismo Hegel: "Hegel ha definido bien el carácter general de estos sistemas... pero... su concepción de lo que él llamaba 'Filosofía

Especulativa' *par excellence* le impedía a este gigantesco pensador reconocer la gran importancia que estos sistemas tienen para la Historia de la Filosofía Griega y, de un modo más general, para el Espíritu griego." [González Varela cita a Marx en *Neuer Entwurf der Vorrede*, (*Borradores para el prefacio*) en: Karl Marx / Friedrich Engels; MEGA (2), Berlín, 1975] Y tiene dos antídotos poderosos: Epicuro y Spinoza. (MARX K. , 2012, pág. 92)

Más allá, es posible que el tratamiento del materialismo de los antiguos filósofos griegos y cierta crítica a los grandes sistemas filosóficos griegos previos a los helenísticos hayan sido retomados del propio Spinoza. Lo que no sólo implica la utilización de Spinoza como herramienta metodológica, sino una relación clara entre los materialismos de Epicuro, Marx y Spinoza.

También puede deducirse, como hipótesis plausible, que el mismo descubrimiento del Materialismo antiguo, pudo haberle sido sugerido por el propio Spinoza, quien en una carta a Hugo Boxel de 1674, le confiesa en medio de una polémica sobre la superstición y la existencia de los Lemures: "La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no tienen para mí gran valor. Me habría sorprendido mucho que hubiera citado a Epicuro. Demócrito, Lucrecio o incluso a alguno de los atomistas o los que defendían las tesis atomistas.

No es de extrañar, en cambio, que los que hablan de 'Cualidades Ocultas', 'Especies Intencionales', 'Formas Substanciales' y mil otras necesidades, hayan inventado Espectros y Espíritus, dando fe a las sibilas, para quitarle autoridad a Demócrito, cuya fama envidiaban tanto que entregaron sus libros, de tan merecido renombre, al fuego." [En esta cita Nicolás González Varela retoma Spinoza en *Epistolae*, LVI, traducción propia. En español: Correspondencia completa, Hiperión, Madrid, 1988] (MARX K. , 2012, pág. 114)

Además de encontrar en los filósofos griegos y en Spinoza motivos para iniciar su alejamiento de Hegel y la conformación del materialismo, la tesis doctoral de Marx refleja, de cierta forma, el ambiente en el que está inmerso. Una época de arduo trabajo en la que, junto a sus colegas y profesores, el joven hegeliano intenta conformar una crítica a una filosofía dominante en el sentido teórico, pero también desde el aspecto social. ¿Cómo afrontar al Espíritu Absoluto que lo permea todo teóricamente y políticamente? Una vía es precisamente el materialismo y, otra, la política.

Lo anterior se muestra en el hecho de que, como ya se mencionó, Marx realiza los apuntes o transcripciones precisamente en el trabajo que refleja el pensamiento político de Spinoza, el *Tratado Teológico-Político*.

Hegel mismo, en su *Vorlesungen*, había ignorado al Spinoza político, mientras Marx lo afronta y valora, poniendo en primer lugar, contra la tradición interpretativa, su *Tractatus theologico-politicus*, una obra anónima aparecida en 1670, la primera y madura formulación pública, exotérica, del pensamiento de Spinoza. (MARX K. , 2012, pág. 112)

Así como en Marx, la política y el tratamiento de la naturaleza material, cósmica e inmanente, se presenta en la obra de Spinoza. Habremos de recordar que el *Tratado Teológico-Político* fue redactado en medio del muy dilatado proyecto que fue la *Ética demostrada al modo geométrico* y, por tanto, ambas obras spinocistas mantienen un vínculo teórico necesario. Hay motivos para suponer que, de la misma manera que para Marx el materialismo, el análisis de las condiciones materiales de vida y las consecuentes relaciones sociales de producción implican la necesidad de una praxis política. Para Spinoza, las consecuencias de su visión de Dios como Naturaleza y, por tanto, como materia bajo uno de sus atributos, tienen su correlativa necesidad política en tanto tratamiento de cuerpos.

Extractos de cartas de Spinoza copiadas por Marx.

Si bien este Spinoza político rara vez aparece en escritos posteriores de Marx, la aparición y elección de los pasajes transcritos por el creador del materialismo histórico muestran la relación entre la visión materialista del mundo y la ya señalada necesidad de una política acorde a ella. Sin embargo, además de la transcripción de pasajes del *Tratado Teológico-Político*, Marx también transcribe fragmentos de cartas en las que se nos muestra el pensamiento del filósofo sefardí. A continuación, reproduciré fragmentos de dos de las cartas retomadas por Marx en su *Cuaderno* (2012), en las cuáles considero que se muestra claramente que existe la presencia de un cierto materialismo y de una visión del cuerpo como materia, lo cual nos servirá para abordar ese aspecto de la materia posteriormente.

Carta de Spinoza a Oldenburg, 1665:

Pero aun concibiendo a la Sustancia como causa en cada parte de su encuentro o unión con la totalidad. Como ya os señalé en mi primera carta, escrita cuando vivía todavía en Rijnsburg, he tratado de demostrar que es parte de la naturaleza de la Sustancia poseer una esencia infinita e ilimitada, (se sigue que) cada una de las partes posee una relación propia (con la naturaleza de la Sustancia corpórea) y sin ella no puede ni siquiera ser concebida. (MARX K. , 2012, pág. 240)

En este pasaje, Spinoza describe cómo es necesaria una relación con la naturaleza de la sustancia corpórea sin la cual la concepción de la sustancia/naturaleza no sería posible. Más allá de si existe en Spinoza un materialismo (lo cual desde luego en este proyecto estamos inclinados a afirmar), el hecho de que Marx lo haya transcrito implica que lo consideró relevante y podemos ver en él (en este fragmento) un posible antecedente de la ciencia marxista en cuanto a la necesidad de que la misma se cierna hacia el conocimiento de lo que *se es*⁷ (*es gibt*), exaltando desde luego que este principio es de cuño materialista. Esto es, tanto en Marx como en Spinoza, la ciencia, el conocimiento, debe proceder sobre la materia que es lo que es conocible, porque sin ella la ciencia no sería posible. Más adelante, veremos cómo Althusser retoma este tema en un análisis de los tipos de conocimiento que Spinoza describe en la *Ética*.

Carta de Spinoza a Lodewikj Meyer, 1663:

Para volver a nuestro tema de conversación, si deseáramos determinar todos los movimientos de la materia, que se han producido hasta ahora, queriéndolos determinar, tanto en su duración como en su número y tiempo, no deberíamos hacer absolutamente nada más sino privar, a la sustancia corpórea, la única que puede pensarse como existente, de sus propias Afecciones, tales como se dan en su naturaleza. Esta (la existencia de Dios) figura de esta forma, tal y como la he encontrado en un judío llamado Rab Chasdai. (MARX K. , 2012, pág. 254)

⁷ Este “lo que es” o “lo que hay” será retomado más adelante por Althusser en la conformación de su teoría del Materialismo del encuentro o Materialismo Aleatorio asociándolo al *Es gibt* tomado de la filosofía de Martin Heidegger.

Nuevamente, en este segundo pasaje se encuentra la necesidad de que, para conocer o determinar los movimientos de la materia, lo que implicaría un procedimiento científico, deberíamos privar a la sustancia corpórea de sus afecciones, lo cual es imposible ya que, como se señala en el mismo fragmento, la sustancia corpórea es la única que puede ser pensada como existente. Es decir, para poder hacer ciencia de algo, esta cosa tendría que poder pensarse y, por lo tanto, ser parte del atributo extenso de la naturaleza.

Hallazgos sobre la relación Spinoza y Marx a la luz de esta investigación.

A partir de este recorrido por ciertas influencias de tipo spinozista en Marx, puede derivarse que el joven hegeliano, previamente a 1844, consolida, a la par de la crítica de su propio hegelianismo, características de su teoría que en la madurez se reflejan en la necesidad de concordancia entre una realidad de naturaleza material, que es lo único que puede ser estudiado de manera metódica por una ciencia que describa cómo esta realidad material es transformada, generando con dicha actividad transformadora relaciones sociales de producción que implican, a su vez, una necesaria praxis política sustentada en todo lo anterior. Es decir, a pesar de que en la teoría del filósofo sefardí no existe este elemento dinámico atribuible a la teoría hegeliana en Marx, parece que entre Spinoza y Marx se guardan muchas similitudes en cuanto a su visión de la ciencia, el método, la política y, desde luego, un cierto tipo de materialismo.

Es necesario señalar que la conformación de la teoría marxista del materialismo histórico se encuentra en una etapa muy temprana. Sin embargo, es posible considerar que los hallazgos encontrados en esta lectura de Spinoza permiten fortalecer el perfil materialista de la ciencia del autor de *La ideología alemana*. El rompimiento que supone la incursión posterior de la ciencia marxiana en *El Capital* será el tema central que, como veremos en el siguiente capítulo, Althusser describirá como el rompimiento epistemológico con el que Marx inaugura un nuevo y vasto campo teórico que marcará un punto fundamental en la crítica de la filosofía moderna que se realiza desde el marxismo.

El Tratado teológico-político: La aplicación del método como eslabón.

En el apartado anterior mostramos, a partir del análisis y contextualización que realiza Nicolás González Varela, el impacto de la teoría de Spinoza en el joven Marx. Como se puede observar, los apuntes que conforman los *Cuadernos Spinoza* (2012) son principalmente transcripciones del *Tratado Teológico-Político* (Ámsterdam, 1670) del pensador holandés. Debido a lo anterior, es conveniente realizar ciertos apuntes sobre la obra antes mencionada, ya que, como se verá posteriormente la lectura que realizan tanto Marx como Althusser del *Tractatus theologico-politicus*, supone un vínculo entre los tres autores en la conformación de un método materialista.

En la introducción al *Tratado Teológico-Político* hecha por Atilano Domínguez (Spinoza, 1997), el traductor resalta tres ideas fundamentales que nos ayudan a comprender aspectos presentes en el Tratado que desarrollan, en un sentido teórico-práctico (dicho esto en alusión al concepto de *Teoría de la práctica teórica* althusseriano que abordaremos posteriormente), el sistema de spinozista. Es decir: la redacción de la *Ética* supone la conformación de un sistema teórico del filósofo sefardí que ya tenía cierta madurez en el momento en que Spinoza inicia la construcción del *Tratado teológico-político*, texto en el que podemos ver de cierta manera la aplicación del sistema presente en la *Ética* en un sentido práctico, a pesar de no estar del todo terminado en ese momento cuanto a su redacción. Dicha aplicación gira en torno a la revisión de la lectura que se hace de las sagradas escrituras y a la situación política de Holanda en ese momento.

Como se había mencionado, Atilano Domínguez señala tres ideas que le resultan fundamentales en el *Tratado teológico-político*, dichas ideas son las siguientes:

En primer lugar, la idea de necesidad le sirve para exponer su concepto de ley divina natural y de derecho natural y para rechazar la idea tradicional de milagro como hecho sobrenatural. Esa doctrina y su fundamento, la idea de voluntad y el entendimiento de Dios, ya estaba expuesta con todo detalle en sus *Pensamientos metafísicos*, así como en el *Tratado breve*. Otra idea importante es la distinción entre imaginación o experiencia y entendimiento o razón, expuesta en la segunda parte de la *Ética* (ya redactada) y en el *Tratado de la reforma del entendimiento*. Ella le da la clave para la

definición de profecía como conocimiento imaginativo, por palabras o imágenes, es decir, por signos, y de certeza profética como certeza moral, intermedia entre la incertidumbre imaginativa y la certeza matemática o racional (cap. I y II). Esa idea le ayuda, además, para perfilar el concepto de historia o, más concretamente, de historias de milagros (cap. V/2 y VI/4) y, sobre todo, para distinguir entre fe y razón, teología y filosofía (cap. XIV-XV). Cabe apuntar, finalmente, la idea de que la sociedad y el Estado son necesarios, idea esbozada en la cuarta parte de la *Ética* y expuesta reiteradamente en este tratado. (Spinoza, 1997, pág. 28)

A partir de lo expuesto por Domínguez, podemos considerar que hay en el *Tratado teológico-político* un rechazo a una teleología, lo cual supone también un inmanentismo. Esto implica un rechazo, de principio, a lo que posteriormente será el idealismo y, con ello, la implicación de cierto tipo de materialismo que es, en parte, lo que interesa a la presente investigación. Por otra parte, el análisis llevado a cabo por Spinoza establece el seguimiento de un método que rechaza en su teoría epistemológica a la imaginación por provocar una serie de prejuicios perniciosos en la lectura de la realidad. Recordemos que en el *Apéndice* al libro I de la *Ética*, el filósofo holandés afirma: “todas las nociones con las que el vulgo suele explicar la Naturaleza, son simples modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino tan sólo la constitución de la imaginación” (SPINOZA, 2000, pág. 73). Además, en esta búsqueda de un método para encontrar el conocimiento verdadero, el *Tratado teológico-político* sirve como ejemplo en el que se realiza un análisis de la situación particular derivada de los supuestos religiosos y políticos de su entorno. Es decir, derivado de un contexto histórico particular. Como afirmaría Domínguez más adelante en la introducción:

La convicción de que la religión, cristiana y judía, es un hecho histórico, lleva a Spinoza a elaborar un método general de hermenéutica bíblica y a ponerlo a prueba en ciertos temas candentes, como la autenticidad del *Pentateuco*, el significado de las notas marginales, la fijación del canon, etc. La Escritura, dice Spinoza, no es una carta enviada por Dios del cielo a los hombres. Es un conjunto de textos que hay que analizar con el mismo rigor con que examinamos el nitro, la sangre o las pasiones humanas. (Spinoza, 1997, pág. 29)

De esta manera, podemos considerar que la historia juega un papel preponderante en el análisis realizado por Spinoza. Ciertamente, no la historia desde la perspectiva derivada de la filosofía hegeliana que influencia a Marx, por ejemplo, pero sí una historia, un pasado, que

condiciona el contexto en que la religión y la política son tomadas en la época de Spinoza. Postura que, para su momento, es sumamente revolucionaria y, en parte, explica el vilipendio del que fue objeto la filosofía spinocista.

A la luz de lo hasta aquí expuesto encontramos que, para los fines de la presente investigación, hay indicios en Spinoza de cierto método epistemológico de tipo materialista que hace uso en su análisis de la historia en un sentido contrahegeliano (como veremos más adelante Althusser refuta en su análisis la centralidad de la importancia de la obra teórica de Hegel en Marx a partir de textos de rompimiento como *El Capital*). Dicha utilización de la historia ayuda a explicar un entorno particular, históricamente determinado, inmanente.

Finalmente, debemos observar que, a la luz de las propias definiciones realizadas por Spinoza, el papel que juega el cuerpo como un dispositivo de análisis de la realidad es innegable: “cuanto más apto es el cuerpo para hacer o padecer, más apta que las demás es su alma para percibir a la vez más cosas” (SPINOZA, 2000, pág. 88), afirma el pensador holandés en la segunda parte de su *Ética*.

En los siguientes apartados del presente trabajo se intentará encontrar los elementos que nos permitan evidenciar la relación entre las teorías de Althusser, Spinoza y Marx en la conformación del método epistemológico antes descrito, caracterizado por su materialismo y la preeminencia del cuerpo como dispositivo de entendimiento de la realidad.

Capítulo II Althusser: del rompimiento Epistemológico de *El Capital* al Materialismo aleatorio.

Louis Althusser (1918 -1990) fue un pensador francés de filiación marxista. Gran parte de sus esfuerzos teóricos están dirigidos a resaltar el papel que el autor de *El Capital* juega en lo que él afirma es la inauguración de una nueva forma de análisis de la realidad a partir del descubrimiento de lo que Althusser denomina como el *Continente historia*. Esto es, un análisis de la realidad integral en el que las formas de las estructuras sociales de producción económica y de conocimiento permiten vislumbrar nuevas formas de entender la realidad. Estos esfuerzos se muestran principalmente en *La Revolución teórica de Marx* (1965) y en *Para leer El Capital* (1967), aunque esta postura se consolida en textos posteriores.

Uno de los elementos que resalta en estos esfuerzos teóricos es la negación de la influencia directa de Hegel en la teoría marxiana posterior al *El Capital*, lo cual implica de cierta forma la negación de un humanismo en la obra madura del filósofo de Tréveris. Dicho factor abre un debate con John Lewis que provoca una respuesta en la que se retoma la importancia de Spinoza en el método de análisis de la realidad y que continúa el esfuerzo presente en *Para Leer El Capital* de relacionar al filósofo sefardí con Karl Marx.

En un momento posterior es posible notar un cambio en el pensamiento de Althusser a lo largo de la escritura del *Materialismo aleatorio* (1982). Esto es la detección de características en una familia de pensamiento del materialismo filosófico en el que se incluye a pensadores tan diversos como Epicuro, Lucrecio, Hobbes, Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau, Heidegger, entre otros y, desde luego, incluye a Spinoza como parte central de este desarrollo. Aunque nunca deja su filiación marxista, en los últimos textos, editados después de su muerte, la presencia del filósofo judío toma particular fuerza al incluirlo entre los pensadores (junto con Maquiavelo) de los que afirma detentan *La única tradición materialista* (1993).

Leer el Capital

Como ya mencionamos, la presencia de Marx y Spinoza a lo largo de la obra de Louis Althusser es constante. Desde luego, la del filósofo de Tréveris es definitiva ya que el grueso de la obra del autor francés tiene como objetivo central el análisis de la teoría marxista. En uno de los textos más celebrados de Althusser, *Lire le capital (Para leer El Capital)* (1967), las menciones de Spinoza resultan muy importantes en la consolidación de aspectos que al interior de esta investigación son muy reveladores: la búsqueda de un materialismo que une las teorías de Spinoza, Marx y Althusser. Además de la importancia de ese mismo materialismo en la construcción de un método que, a la luz de la teoría althusseriana, es el aporte más importante y el rompimiento epistemológico que supone el desarrollo teórico de Marx.

Dicho rompimiento se había argumentado ya dos años antes de la aparición del texto que aquí nos ocupa en *La revolución teórica de Marx (Pour Marx, París, 1965)*. Pero es en *Para Leer El Capital* donde las menciones a Spinoza contribuyen el esfuerzo althusseriano de encontrar un quiebre con la *influencia* del idealismo hegeliano en el aporte teórico de Marx. Lo anterior enmarcado también en un momento en que varios desarrollos teóricos, particularmente en Francia, hacen una revisión de la teoría del holandés y su confrontación con cierto cartesianismo presente en Husserl y Sartre, entre otros.

Esto sirve al interior de la presente investigación para mostrar, por una parte, la influencia de Spinoza en la definición de la teoría epistemológica de Althusser y, por otra, la posible intervención de cierto método en Marx como lector de Spinoza, como se muestra en los *Cuadernos Spinoza* que se abordaron anteriormente en este trabajo.

De la lectura de lo ausente.

El libro *Para leer El Capital* de Althusser es un proyecto en el que se incluyen varios textos generados al interior de un grupo de estudios en el que varios autores presentan lo que suponen hallazgos en la que se considera la obra cumbre de Marx. En el presente apartado se

retomarán ciertas menciones que se consideran importantes en la definición del método materialista por el que se indaga.

Parte del esfuerzo realizado en *Para leer El Capital* implica la definición precisamente de la noción de historia, no sólo como lectura del pasado, ni como un proceso dialéctico de la conciencia en un sentido hegeliano. Parte del rompimiento que supone la teoría de Marx radica precisamente en la lectura de un objeto histórico de una manera crítica, de tal forma que nos permita realizar un análisis del presente, un análisis de lo inmanente.

De esta manera, podemos vislumbrar que para el filósofo francés la verdadera ciencia desarrollada en la teoría de Marx, es decir, el materialismo histórico⁸, no implica solamente el entendimiento del pasado para entender el presente, sino la posibilidad real de un análisis del problema concreto, presente. Dicho análisis nos permite leer el presente y encontrar de manera crítica la historia que nos ha llegado y que tiene un sentido ideológico. De esto se deriva que, para el autor francés, esta nueva ciencia es una ciencia de la historia, pero no un historicismo. Esto es, a diferencia de enfoques como, por ejemplo, el hegeliano que considera a la historia como la explicación de lo presente, pero revestida de un sentido teleológico, es decir, que prioriza a la historia misma, la postura elaborada por Marx implica la revisión de los procesos históricos a partir de la realidad que sucede de manera efectiva sin un *telos*. En palabras del propio Althusser sobre el historicismo:

Se llega, de esta forma, a rebajar el conocimiento científico, o la filosofía y, en todo caso, la teoría marxista, a la unidad de la práctica económico-política, al corazón de la práctica "histórica", a la historia "real". Se llega así al resultado exigido como condición teórica por toda interpretación historicista del marxismo: la transformación de la totalidad marxista en una variación de la totalidad hegeliana. (ALTHUSSER L. , Para Leer el capital, 1972, pág. 148)

En el prefacio titulado "Del Capital a la Filosofía de Marx" se elabora una definición compleja de lo que puede denominarse la lectura o el acto de leer. Leer es no sólo un acto

⁸ Resulta necesario señalar que Althusser diferencia entre *materialismo dialéctico* como filosofía marxista, y *materialismo histórico* como la ciencia y su consecuente método. Esta consideración se formula a partir de los trabajos teóricos marxistas desarrollados Engels, Plejanov y Lenin, entre otros.

pasivo en el que el lector recibe cierta información, tampoco es la interpretación de lo que en el texto se dice. Existe la posibilidad de encontrar en lo que se lee algo que vaya más allá.

No se trata de entender lo que se dice, sino de encontrar las preguntas necesarias para encontrar lo que se calla, y ese es uno de los aportes más importantes de Marx. Él encuentra en las exposiciones de los teóricos clásicos no sólo la mostración de cómo funcionan los elementos participantes en la economía, sino aquellas cosas que se omiten. Con ello, Marx no sólo lee el texto escrito, lee la realidad que se escinde de un proyecto idealista, de una descripción que justifica lo que podemos suponer implica cierto tipo de ideología. Es decir, con su lectura, Marx señala las lagunas que se hacen en la descripción clásica de la economía que conforma, junto con otras descripciones, un entramado de ideas que no sólo se enfocan a explicar la realidad, sino que justifican el estado de las relaciones sociales de producción presentes.

Lo anterior puede ser ejemplificado en cuanto el concepto de fuerza de trabajo que Marx desarrolla en *El Capital*. En su desarrollo, Marx cita constantemente a teóricos de la economía clásica, por ejemplo, a Adam Smith, y encuentra que hay claras omisiones en cuanto a la pregunta de qué es lo que intercambia el obrero en el proceso de la economía: “si Marx puede ver lo que escapa a la mirada de Smith, es porque él ha ocupado ya ese nuevo terreno que la antigua problemática había producido, sin darse cuenta, en lo que había de respuesta nueva” (Althusser Louis, 1972, pág. 32), afirma el filósofo francés. Esto es, si el filósofo de Tréveris puede notar esta nueva lectura es porque él mismo inaugura un terreno teórico donde dicha lectura, que supera a la antigua, es posible.

Como se puede ver, a partir de la revisión que Marx hace de economistas anteriores, el filósofo alemán encuentra, con su lectura que va más allá de lo literal, nuevos conceptos en los vacíos que históricamente dichos autores han dejado. A su vez, Althusser encuentra que Marx no es el primero que establece este esfuerzo de *leer* la realidad en este sentido más profundo:

El hecho de que Spinoza haya sido el primero en plantear el problema del leer, y por consiguiente del escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato; el hecho de que en él, por primera vez en el mundo, un hombre haya unido de ese modo la esencia del

leer y la esencia de la historia en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero es lo que nos permite entender por qué Marx sólo pudo llegar a ser Marx fundando una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia, y, en último análisis, el que esa fundación se haya consumado en la disipación del mito religioso de la lectura. Allí donde el joven Marx de los Manuscritos del 44 leía a libro abierto, inmediatamente, la esencia humana en la transparencia de su alienación (Althusser Louis, 1972, pág. 21).

Como podemos ver, para Althusser el filósofo holandés juega un papel central en la conformación de una teoría que señala aquello que, por su inmediatez, se explica por medio de lo imaginario y que, a la vez, indaga por lo verdadero más allá de lo aparente. En este párrafo Louis Althusser muestra la influencia de Spinoza no sólo en la conformación de este tipo de enfoque, sino en la teoría de Marx en particular. Podemos encontrar también que en la lectura del filósofo francés podemos encontrar un antecedente materialista en Spinoza dada la confrontación con el modelo cartesiano al detentar un modelo inmanentista a diferencia de la sustancialidad cognitiva sostenida por Descartes. Y, por último, vemos la manera en que se vincula a la teoría de Spinoza con la propia disertación que Althusser realiza sobre la ideología.

Habría que señalarlo varias veces a lo largo de la presente investigación: la lectura que Althusser realiza pareciera a veces estar construida de manera tal que las teorías de los grandes pensadores parezcan tener una relación polémica que reafirme lo que el escritor de *La revolución teórica de Marx* le interesa decir. Sin embargo, esta construcción con “arreglo a fines” no implica que la reflexión realizada por Althusser sea errónea. Ciertamente, Spinoza no confrontaría a Hegel por obvias cuestiones de temporalidad (como sí lo hace Marx), pero esta forma de argumentar que, como veremos posteriormente, está presente en buena parte de la obra del autor francés es la contribución en la cual reúne diversos esfuerzos teóricos en el camino de rechazar una ideología idealista burguesa.

La anterior referencia hecha sobre el aporte de Spinoza como el primero en la construcción de este método de lectura tiene como antecedente el Spinoza del *Tratado Teológico-Político* que en el Capítulo VII aborda el método a partir del cual interpreta las sagradas escrituras en su análisis de las mismas, como vimos anteriormente.

... debemos abordar el verdadero método de interpretar la Escritura y discutirlo a fondo; puesto que, si lo desconocemos, no podremos saber con certeza qué quiere enseñar la Escritura ni el Espíritu Santo. Dicho en pocas palabras, el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. (Spinoza, 1997, pág. 193)

La manera de abordar la Escritura, de leer pues, no es diferente entonces a la manera de leer la naturaleza, o Dios, o la realidad económica. Leer la historia, parece afirmarse en la teoría althusseriana, es interpretar el presente a partir de encontrar los fallos, los silencios, las omisiones que se hacen para describir la realidad. Spinoza denuncia los excesos cometidos por los religiosos y los políticos. Marx denuncia los abusos de los burgueses. Ambos con una fuerza lectora indiscutible.

La definición del terreno

Desde luego, se tiene que advertir que cuando se habla de lectura no se hace sólo referencia a un proceso neutral, por decirlo de alguna manera. La lectura implica en sí misma una posición en el discurso y un área del conocimiento a partir de los cuales se abordará el texto. *El Capital* ha sido analizado a la luz de muchas lentes a lo largo de los últimos años, dichas lentes implican una diversidad de disciplinas y, dentro de ellas, hay una variedad considerable de posturas que deben definirse para delimitar el terreno epistemológico de la reflexión.

La lectura que se realiza desde el grupo de estudios que produce *Para leer El Capital* y que aquí nos ocupa es filosófica. Más específicamente, es materialista y está enmarcada también en la reflexión del que puede considerarse el problema que se encuentra en la base de la modernidad, es decir el problema del conocimiento.

Althusser afirma que Marx, como lector de la economía clásica, encuentra que autores como Smith o Ricardo no se percatan de respuestas a preguntas subyacentes en todo el desarrollo de sus respectivas teorías. Esto sucede porque a pesar de ser preguntas que resultan evidentes al hacer una revisión crítica, como la realizada por el filósofo de Tréveris, el terreno

de discusión, como se señaló anteriormente, no ha surgido aún. Esto es, porque los elementos que permiten formular una nueva respuesta no han sido producidos en el entorno de las condiciones estructurales ni materiales teóricas necesarias para evidenciar dichas preguntas.

El ejemplo que plantea Louis Althusser es el del “valor del trabajo”, que en términos de la economía clásica se podría formular como: el valor del "trabajo" es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para la reproducción del "trabajo". (Althusser, 1972, pág. 27)

Antes de continuar es conveniente hacer una aclaración en relación con la concepción marxiana del trabajo. En los *Manuscritos: economía y filosofía* (1844) que Marx redacta en su juventud y que implican su primer acercamiento crítico hacia la economía tradicional, el pensador de Tréveris desarrolla una reflexión donde muestra la manera en que el trabajador es alienado de su propia producción. El trabajo debería ser la posibilidad humana de desarrollarse en sus múltiples capacidades. Sin embargo, el trabajador a partir de las condiciones sociales de producción se ve limitado a realizar una función en el marco de la *división del trabajo*. Esto se muestra en la siguiente definición:

Pues, en primer término, el trabajo, *la actividad vital*, *la vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida.

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con que el hombre se funda inmediatamente. (MARX K. , *Manuscritos: economía y filosofía*., 1980, pág. 185)

Como puede observarse a partir de esta definición, el tratamiento que el joven Marx da a esta problemática implica dotar de un papel central al trabajo (desde luego, se hace referencia al trabajo como una *actividad vital consciente*) en la realización del

desarrollo integral de los seres humanos. Esto es, existe en esta postura un sesgo humanista.

Desde luego, que el trabajo realizado por Marx en esta etapa supone la génesis de su abordaje posterior de la economía política. Pero es necesario aclarar que, para Althusser, los trabajos de madurez del autor de *El Capital* implican un rompimiento con su teoría anterior. Según el filósofo francés, ni el humanismo ni el historicismo son factores de los que Marx pretende alejarse.

En *El Capital*, sección tercera, Capítulo V, *Procesos de trabajo y proceso de valorización* aparece la siguiente definición: “El uso de la fuerza de trabajo es *el trabajo mismo*.” (MARX C. , 1959, pág. 130). Desde luego, Marx retoma aspectos anteriores. Pero es necesario acotar que, para Althusser, *El Capital* es una obra en la que se muestra un trabajo más de tipo científico, es decir, un estudio en el que se aplica el método de análisis de la realidad a partir de la observación de los medios sociales de producción, y no de la narrativa ideológica que los explique.

Retomemos el análisis que sobre la pregunta clásica del valor del trabajo hace Althusser. Anteriormente, se expuso que la definición de la teoría económica clásica: es el valor del "trabajo" es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para la reproducción del "trabajo". Esta definición es clara, y parece ser convincente a la luz de las condiciones que producen esta teoría clásica de la economía. Sin embargo, al hacer una lectura más detenida podemos observar que hay elementos que no aparecen en esta definición clara y convincente, esto es, que no se ha tomado en cuenta que el trabajo no es algo que se realice por sí mismo: el trabajo es realizado por un trabajador que pone su fuerza de trabajo, misma que no ha sido tasada en esta consideración teórica. De esta manera, el autor de *La revolución teórica de Marx* nos muestra que la formulación de la respuesta de una pregunta no realizada que inquiere por la fuerza trabajo debería ser: "El valor de la fuerza de trabajo es igual al valor de las subsistencias necesarias para el mantenimiento y la reproducción de la fuerza de trabajo" (Althusser Louis, 1972, pág. 28).

Esta modificación en la respuesta supone también un cambio en la pregunta y, por lo tanto, en la reflexión en torno a la cuál esta se formula. Esta nueva pregunta establece un nuevo terreno. El cambio de postura que permite ver una problemática ausente en otras

perspectivas. Este ejemplo permite visualizar cómo nuevos terrenos de discusión plantean cambios radicales en cuanto a las producciones de nuevos conocimientos.

Si seguimos el argumento de Althusser, podemos vislumbrar el sentido en que él afirma que la teoría marxista significa un quiebre y, al mismo tiempo, una nueva producción de conocimientos. Para el filósofo francés, Marx inaugura un nuevo terreno *El Continente Historia*, lo llama. En esta topografía está incluida la transformación de los conceptos científicos a lo largo de la historia, los cambios desde la ideología, etc.

¿De qué manera, desde qué postura, realiza Marx esta lectura que permite encontrar una nueva ciencia que desarrollará a la vez nuevos preceptos epistemológicos? La respuesta a la pregunta que antecede requiere establecer el perfil de la filosofía marxista que, como señalamos anteriormente, es de tipo materialista.

A la luz de lo que se pretende en la presente investigación es preciso retomar la aparición de Spinoza y el materialismo que se le adjudica en esta disertación al asociarlo con la teoría Marxista y la de Althusser.

Luego de la exposición sobre la lectura realizada por Marx al campo de la ciencia económica clásica en *El Capital*, Althusser describe ciertas características de la filosofía marxista. Al interior de esa disquisición, se encuentra presente la siguiente cita que además de hacer mención de Spinoza nos permite elaborar una explicación de las características mencionadas anteriormente.

De este modo entramos en la vía que nos ha sido abierta -casi sin darnos cuenta, porque no la hemos meditado verdaderamente- por dos grandes filósofos en la historia: Spinoza y Marx. Spinoza, en contra de lo que es preciso llamar el empirismo dogmático latente del idealismo cartesiano, nos previno, no obstante, de que el objeto del conocimiento o esencia era en sí absolutamente distinto y diferente del objeto real, ya que, para retomar su célebre expresión, no hay que confundir dos objetos: la idea del círculo, que es el objeto de conocimiento, con el círculo, que es el objeto real. Marx retomó esa distinción con toda la fuerza posible en el capítulo III de la Introducción de 1857. (Althusser Louis, 1972, pág. 46)

La vía a la que hace referencia el autor de *Elementos de autocrítica* puede definirse de una manera simple como materialismo. Sin embargo, es necesario exponer las características de la disputa existente de la que hace referencia.

Althusser expone que existen dos tipos de empirismos, uno detentado por lo que tradicionalmente se denomina racionalismo y que en este párrafo identifica como *empirismo dogmático*. Y, otro, que se deriva de la percepción de los sentidos y que, en otro momento, llamará *empirismo sensualista*. En ambos casos, el conocimiento se desprende de un objeto material, el cuál es imposible conocer en cuanto tal. En el caso de la filosofía cartesiana, debido a que los datos recibidos por la experiencia sensual son imprecisos y, por lo tanto, no pueden producir ideas claras y distintas, hay entonces una disociación con lo que el autor de *La revolución teórica de Marx* llamó objeto concreto, dicho objeto no puede ser el objeto de conocimiento en esta perspectiva ya que el conocimiento, las ideas, se presentan en el plano cognitivo, con certezas como la de la existencia de un yo pensante, o ideas que no pueden derivarse de la sensibilidad, tales como el infinito. Dicho plano cognitivo, hay que mencionarlo, es de una naturaleza sustancialmente distinta a la extensión.

Por otra parte, el empirismo sensualista, a diferencia del denominado dogmático por parte de Althusser, establece la imposibilidad de conocer el objeto concreto de cualquier forma, dado que, incluso en desarrollos teóricos como el del irlandés George Berkeley, la existencia y el conocimiento de la masa es imposible. Lo único existente y posible de conocer son las impresiones sensibles que producen las ideas, que son el objeto de conocimiento.

Ambos tipos de empirismo, desde la lectura althusseriana, suponen la disociación del objeto de conocimiento con el objeto concreto. Para establecer una postura contraria a este idealismo (dado que en ambos casos el conocimiento se produce y, en cierto sentido, se limita a las ideas dado que no es posible conocer el objeto concreto y ambos casos son precedentes del idealismo posterior a ellos) Althusser recurre a los materialismos de corte marxista, como el de Lenin, específicamente en su texto *Materialismo y empiriocriticismo* (1909). Desde luego, también recurre a Spinoza como se nota en la cita previa que se retoma a continuación: “Spinoza, en contra de lo que es preciso llamar el empirismo dogmático latente del idealismo cartesiano, nos previno, no obstante, de que el objeto del conocimiento o esencia era en sí absolutamente distinto y diferente del objeto real”. (ALTHUSSER L. , Para Leer el capital, 1972, pág. 46)

No es raro que, en este sentido, Althusser en su exposición explique que en el proceso de conocimiento la distinción de las ideas puede compararse con el proceso de separar un

metal específico de la demás materia a la cual está adherida. En el proceso de conocimiento habría que distinguir entre dos objetos: el metal de su entorno burdo y, de la misma manera, el objeto de conocimiento del objeto real o, mejor dicho, concreto. Dicho de otra manera, no hay que confundir la idea del círculo con el círculo, tal como el ejemplo que da Spinoza en la *Ética*.

Esta distinción entre idea y objeto no excluye la posibilidad de conocimiento del objeto concreto ni su existencia, como puede inferirse de los dos tipos de empirismos postulados por Althusser. El entendimiento produce el objeto de conocimiento a partir del objeto concreto. A pesar de que se ha señalado en la presente investigación la particular manera en que Althusser interpreta la teoría spinocista, podemos considerar que dicha interpretación tiene bases que pueden ser sólidas.

En Spinoza, el conocimiento procede primero de la imaginación de las cosas. Este tipo de conocimiento inmediato, podría decirse, es tan burdo como la materia que rodea al metal del ejemplo, y el mismo tiene que depurarse hasta otro nivel en el que el entendimiento pueda distinguir de manera clara sus objetos en los distintos atributos de una misma materia.

Spinoza afirma en el libro II de la *Ética*:

Digo expresamente que el alma no tiene un conocimiento adecuado de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confusos, siempre que percibe cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada exteriormente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones. Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante. (SPINOZA, 2000, pág. 102)

A partir de esto, podremos observar ciertos paralelismos entre las propuestas expresadas: el alma no tiene un conocimiento adecuado de sí misma ni de los cuerpos exteriores, cada que los ve a la luz del orden de las afecciones en que se le presentan. Sin embargo, esos cuerpos-afecciones, pertenecientes a la misma sustancia que el pensamiento, aunque bajo atributos distintos, son objetos concretos que cuando se disponen de manera interna se hacen distinguibles, de forma clara. Es decir, existen dos objetos que parten de una sola realidad

inmanente, pero dispuestos en dos atributos, uno material o concreto y, otro, un objeto de conocimiento según el entendimiento.

En la propuesta de Althusser, el objeto concreto es afectado por la manera que materialmente está condicionado en un momento determinado, enmarcado en un entorno estructural de relaciones de producción específico. Por su parte, el objeto de conocimiento es producido, modificado por las consideraciones teóricas relacionadas con las estructuras culturales de producción teórica. Las ideas son la materia prima con la que se produce el conocimiento, y son determinadas por los proceso y relaciones de producción del propio conocimiento. Aquí se infiere la definición althusseriana de la filosofía como: *Teoría de la practica teórica*. Es decir, como la teoría de la producción del conocimiento en sus diferentes áreas. Entonces Marx, según la perspectiva de Althusser, inaugura y define un nuevo terreno teórico. Lo produce altamente influido por Spinoza, quien tiende las posibilidades de que el conocimiento de los objetos concretos en la producción de objetos de conocimiento sea posible. Es decir, se puede afirmar que en el desarrollo teórico de Spinoza existe la posibilidad de aprehender los cambios que se producen en el exterior del cuerpo humano, y con ellos los cambios *históricos* que hacen posible que se intuya la existencia, presencia, o la modificación de los cuerpos externos que se producen en lo que Marx se podría definir como los medios sociales de producción. Retomemos lo dicho por Spinoza en el segundo libro, demostración de la proposición 17:

Pues, mientras el cuerpo humano está así afectado, también el alma humana (por 2/12) contemplará esta afección del cuerpo, esto es (por 2/16), tendrá la idea de un modo existente en acto, la cual implica la naturaleza del cuerpo exterior; es decir, que tendrá una idea que no excluye, sino que pone la existencia o la presencia de la naturaleza del cuerpo exterior. Y, por tanto, el alma (por 2/16cl) contemplará el cuerpo exterior como existente en acto o como presente, mientras no sea afectada, etcétera. (SPINOZA B. , 2000, pág. 94)|

El terreno, la ideología, la historia.

La definición de este nuevo terreno supone la inauguración de una perspectiva, de la revisión de un problema a través de una nueva lente. Hay la producción de un nuevo conocimiento, y

hay que reiterar que este conocimiento no se produce, según esta postura, de una manera espontánea, ni tampoco bajo la dinámica estricta de una legislación epistemológica de condiciones puras. En este sentido, Althusser continua con el deslinde de la teoría marxista con el idealismo como podemos observar en el siguiente pasaje:

Cuando Marx nos dice que el proceso de producción del conocimiento -por consiguiente, de su objeto, distinto del objeto real, que es aquello que éste debe apropiarse precisamente bajo el "modo" de conocimiento- ocurre por completo en el conocimiento, en la "cabeza" o en el pensamiento, no cae, ni por un segundo, en un idealismo de la conciencia, del espíritu o del pensamiento, ya que el "pensamiento" de que se trata aquí, no es la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta, a quien el mundo real haría frente como materia; este pensamiento no es tampoco la facultad de un sujeto psicológico, aunque los individuos humanos sean sus agentes. Este pensamiento es el sistema históricamente constituido de un aparato de pensamiento, basado y articulado en, la realidad natural y social. Este pensamiento es definido por el sistema de las condiciones reales que hacen de él, si puedo arriesgar esta fórmula, un modo de producción determinado de conocimientos (Althusser Louis, 1972, pág. 47)

La determinación de este modo producción del conocimiento está mediado por un sistema de ideas que explica, en cada momento histórico, diversas prácticas: religiosas, legales, políticas, teóricas, etc. Esto es, el conocimiento es justificado por ese entramado de ideas que explica la manera en que la vida (en amplio sentido) se desarrolla. Este componente que el filósofo de Tréveris indica como un componente de la super estructura es a lo que llamamos *ideología*.

Pero hay que señalar que a diferencia de lo que supone la explicación ideológica que Marx denuncia, no es a partir de estas ideas y supuestos que se organiza la vida de los seres humanos, sino que es la situación real, immanente, la sirve como base para construir dichas ideologías. Esto supone la famosa inversión del método dialéctico marxista con respecto a la filosofía hegeliana que menciona Marx en el postfacio a la segunda edición de *El Capital*. (Marx, 1959, pág., XXIII)

En la literatura de Marx no existe, como tal, una definición sucinta de ideología. Pero existen grandes esfuerzos teóricos por elaborar descripciones de cómo ésta funciona. Muestra de ello

es, evidentemente, *La ideología alemana* (1932) de donde se toma el siguiente extracto: "... todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales" (Marx K. E., 2008, pág. 30)

Desde luego, estos son ejemplos de algunas de las formas en las que la ideología se muestra, pero hay otras y, en el sentido que aquí nos ocupa, es decir en la búsqueda de un método materialista que une a Althusser con Marx y Spinoza, debemos señalar aquel sentido que refiere a la formación o producción del conocimiento, un ideológico de la práctica teórica.

Antes de continuar, es necesario aclarar que en la presente investigación se considera a la ideología no específicamente con la carga de un discurso político que se asume partidario de una forma de pensamiento u otra. A pesar, desde luego, que es inevitable desde el análisis que se realice a partir de un sistema de producción existente realmente (en el sentido de producción económica y de pensamiento) asumir una postura política. La manera en que se trata aquí a la ideología es en función a la forma en que ella proporciona la apropiación del mundo, es decir, cómo los hombres concebimos la manera en que el mundo funciona.

Aquí se plantea un problema que resulta típico cuando se habla del proceso epistemológico de descubrimiento científico con respecto a la ideología: ¿cómo es posible la creación de nuevos conocimientos si la ideología supone un círculo cerrado en sí mismo? Es decir, si esta manera de concebir el mundo que implica un entramado de ideas cerrado, completo, está realizado ya, cómo es posible que Newton, Einstein, o el mismo Marx, logren encontrar nuevas formas de explicar el mundo. ¿Cómo es posible este rompimiento epistemológico planteado ya por Bachelard (1938) o la revolución en las ciencias de Kuhn (1962)? ¿Cómo, en fin, se realizan estos cambios dentro del conocimiento si el discurso ideológico ha planteado que la explicación de la realidad que supone este tipo de ciencia tiene una apariencia de permanencia?

Ante la pregunta de si es posible escapar de una ideología e instalarnos en una nueva, regresamos al Althusser que señala:

Esta vía nos conduce a una revolución en la concepción tradicional de la historia de las ciencias, que todavía hoy está profundamente impregnada de la ideología de la filosofía de las Luces, es decir, de un racionalismo teleológico y, por consiguiente, idealista. Comenzamos a sospechar, e incluso a poder probar con cierto número de ejemplos ya estudiados, que la historia de la razón no es ni una historia lineal de desarrollo continuo, ni es, en su continuidad, la historia de la manifestación o de la toma de conciencia progresiva de una Razón, presente por entero en el germen de sus orígenes y cuya historia no haría sino ponerla al descubierto. Sabemos que este tipo de historia y de racionalidad no es sino el efecto de la ilusión retrospectiva de un resultado histórico dado, que escribe su historia en "futuro anterior" que concibe su origen como la anticipación de su fin. La racionalidad de la filosofía de las Luces, a la cual Hegel dio la forma sistemática del desarrollo del concepto, no es sino una concepción ideológica tanto de la razón como de su historia. La historia real del desarrollo del conocimiento se nos presenta hoy sometida a leyes muy diferentes de aquella esperanza teleológica del triunfo religioso de la razón. (Althusser Louis, 1972, pág. 50)

De lo anterior podemos observar ciertos puntos que es necesario resaltar de lo dicho por el autor de *La revolución teórica de Marx*: por una parte, es claro que una ideología no cambia a partir de un punto crucial. Marx mismo, a pesar de la definición de este nuevo terreno que implica lo que Althusser denomina *el continente historia*, puede desembarazarse de su propia pertenencia a una ideología propia de la ilustración. A final de cuentas, esta toma de conciencia de un método distinto, de una práctica analítica de la realidad, aplicado a un área del conocimiento como la historia y la economía no evade el hecho de que Marx mismo pueda llegar a conclusiones pertenecientes a la ideología en la cual se encuentra situado. Es decir, a pesar de que el aporte de Marx implica un rompimiento epistemológico y la definición de un nuevo terreno y la aplicación de un nuevo método, este rompimiento no implica, como observa más adelante Althusser en el propio *Para leer el Capital*, que en Marx se avizora el triunfo de la razón a partir de la toma de conciencia de las prácticas en un mundo inmanente. Hay, podría decirse, elementos de una ideología de las luces, incluso en el rompimiento epistemológico marxiano.

Por otro lado, a pesar de que no hay posibilidades de escapar del todo de la ideología en la que los sujetos están ubicados históricamente, el cambio efectivo en las prácticas teóricas sí implica un cambio en la toma de conciencia a partir, precisamente, de la historia.

Derivado de la cita anterior, es claro que lo que se propone es que la historia a la que se hace referencia no es un relato lineal de sucesos que explican la evolución de amplios aspectos de la realidad en las diferentes prácticas existentes. Lo anterior implicaría una continuidad en el progreso del espíritu por sí mismo, es decir, nuevamente la ingenuidad ante el entramado de ideas que explican la realidad.

La historia aquí concebida es un proceso en el que las prácticas existentes en las relaciones sociales de producción (económicas, teóricas, políticas) explican a partir de sí mismas, en su toma de conciencia de la realidad presente, los procesos anteriores que conformaban la explicación de la realidad, es decir la ideología anterior. Hay, podría decirse, una retroyección en el entendimiento de la historia, la situación presente explica los procesos anteriores.

La cuestión de la historia aquí plantea un problema muy evidente entre el contraste de Spinoza con Marx y Althusser, esto es: si es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad (Spinoza, 1997, pág. 112), el proceso del conocimiento implicaría intuir un conocimiento claro y distinto de una realidad dada, como se pretende si es que se ha podido seguir hasta aquí un materialismo presente en la teoría del filósofo sefardí, que tendría la característica de ser eterno, permanente. Lo que implicaría un contraste entre el materialismo spinocista con el materialismo histórico.

Antes de continuar, es necesario realizar ciertas advertencias para poder proseguir con la exposición del problema central de la presente indagación.

1.- Así como se ha advertido que la lectura que Althusser hace de Spinoza está permeada por su adhesión al materialismo histórico, es probable que la lectura que se hace de Spinoza en esta investigación esté altamente influida por el filósofo francés. Sin embargo, esto no haría sino confirmar que los procesos dentro de la práctica filosófica están altamente influidos por la ideología. A final de cuentas la manera en que se entranan esta serie de ideas que forman la explicación de la realidad que implica la ideología nos brindas las herramientas para el análisis que aquí se formula.

2.- Sí nos apegamos a la explicación previa en este apartado, la práctica teórica de Spinoza está mediada por un entorno ideológico específico influido por prácticas filosóficas,

religiosas, políticas, etc. relacionadas con el origen mismo de la modernidad y con el perfil de pensador judío. En apoyo a esto, el señalamiento incluso de la técnica de la redacción del filósofo sefardí está íntimamente relacionada a la ideología provista por la religión judía “el auténtico y difícil reto de traducir la *Ética* de Spinoza consiste en transmitir al lector la fuerza y claridad de su sereno y acerado razonamiento, no exento, sin embargo, de lo que alguien ha descrito como síntesis de dialéctica talmúdica, viveza hispánica y parsimonia holandesa”, afirma Atilano Domínguez en la introducción a la célebre *Ética* (Spinoza, 1997, pág. 24). Podría considerarse entonces que de ahí procede un probable rechazo a la historicidad antes referida.

3.- Otro aspecto en el que Althusser une los esfuerzos de Spinoza y Marx es precisamente el rechazo de sus contemporáneos hacia los terrenos teóricos que ambos inauguran, a las lecturas que intuyen preguntas ausentes en la teoría previa a ellos, referidas al inicio del análisis de *Para leer El Capital*. Parafraseando al filósofo francés, diremos que mucha tierra se ha echado sobre las teorías de estos dos hombres, las propuestas filosóficas generadas por ellos no han servido a la conformación, consolidación y permanencia de una ideología dominante en sus respectivas épocas. Las respuestas ontológicas, la descripción de Dios, las teorías del conocimiento provistas, la preponderancia del papel que juega el cuerpo en el proceso del conocimiento implican en Spinoza una crítica a las prácticas políticas, religiosas y filosóficas de su época. Mientras que las críticas al idealismo, a las estructuras de producción y las relaciones sociales, al concepto de historia, entre otras, suponen la crítica a los supuestos ideológicos en las prácticas jurídicas, epistemológicas, económicas y filosóficas circundantes de la ideología ilustrada, propias de la época de Marx.

Sin embargo, a la luz de esta investigación, es pertinente aventurar la siguiente postura: no es del todo preciso que la postura materialista epistemológica del conocimiento en Spinoza sea totalmente opuesta al materialismo histórico.

En la teoría del conocimiento spinocista se establecen tres géneros del conocimiento. El primero y más común pertenece al meramente imaginativo: "... todas las nociones con las que el vulgo suele explicar la Naturaleza, son simples modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino tan sólo la constitución de la imaginación" (Spinoza, 1997, pág. 73). Este primer tipo de conocimiento es una explicación común circundante que expresa

ideas inadecuadas y confusas es, puede decirse, un entramado de ideas producidas a partir de supuestos inmediatos dados, que expresan la realidad inadecuadamente.

Estas imaginaciones, si bien son descritas como inadecuadas, son una forma de explicación muy primitiva en el común de los hombres, pero es posible un cambio cualitativo tal que puede elevarse a otro tipo de conocimiento. Lo anterior lo consideramos ya que otro de los objetivos de esta investigación es la inclusión del cuerpo como el vehículo del método epistemológico, no como proveedor de las impresiones empiricistas que generan las ideas solamente, sino como un dispositivo efectivamente involucrado en la formación del conocimiento: “Si el cuerpo humano ha sido afectado por un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, el alma humana contemplará ese cuerpo exterior como actualmente existente o como presente, hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de dicho cuerpo.” (Spinoza, 1997, pág. 94)

Más allá, existe la posibilidad de encontrar un tipo de conocimiento más elevado, un tercer tipo de conocimiento consistente en ideas adecuadas: “Por idea adecuada entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.” (Spinoza, 1997, pág. 77). Esto es, claro que las ideas no son los objetos, por ser pertenecer a un atributo diferente del de la materia, pero podríamos nuevamente sugerir que este proceso de adquisición de ideas verdaderas implica la producción de conocimientos a partir de material previamente existente que suponen las ideas inadecuadas, producidas en ocasiones por preguntas no planteadas, no leídas en la lectura de la realidad.

De manera más clara, a pesar de que la posibilidad del objeto de conocimiento esté siempre presente, de manera eterna, es decir como realidad inmanente, el proceso de su intuición o su conocimiento está sujeto al paso que va de una imaginación vulgar o simple, que explica de una manera inadecuada la realidad de forma inmediata (como a la postre sucede con toda ideología), hacia la comprensión más clara y adecuada consistente, en una etapa al menos, en la conciencia de los procesos de producción sociales del conocimiento. Si el conocimiento es un proceso, implica una historicidad, aunque sea por la condición aparentemente temporal de los seres humanos, el tiempo en que nos percatamos o elevamos al tercer tipo de conocimiento.

Nuevamente, retomemos lo dicho al principio de este apartado: quizá la muestra más clara de la aplicación del método materialista es el *Tratado Teológico-Político* de Baruch Spinoza. En él, el filósofo sefardí critica la ideología religiosa a partir del planteamiento de las prácticas políticas religiosas existentes en su momento. Lo hace no presentando la historia del pueblo judío como un evento lineal que explica su situación actual en su época, sino que denota los errores actuales que se han cometido a lo largo de la historia en el pasado, hecho que coincide con la descripción realizada anteriormente de la historia no como un proceso lineal, sino como una explicación determinada en un momento sobre los hechos que han conformado la realidad existente. De ahí que digamos que pueden suponerse puntos de coincidencia entre la postura materialista de Spinoza y el materialismo histórico.

En los capítulos posteriores se indagará por reflexiones en la obra de Althusser que refuercen la valoración de Spinoza en la conformación del método que es el objeto de esta investigación, así como algunos cambios significativos producidos al interior de la propia teoría del filósofo francés.

Elementos de autocrítica

1. La aparición de Elementos de autocrítica

El texto *Elementos de autocrítica* de Louis Althusser es publicado en 1974. En dicho trabajo aparecen artículos que quedaron excluidos de la edición de la respuesta a John Lewis (la edición en español lleva el nombre de *Para una crítica de la práctica teórica*, 1974, Siglo XXI). Estos trabajos tienen como antecedente una polémica iniciada cuando en enero de 1972 el filósofo y político John Lewis⁹ publica en la revista *Marxism Today* el artículo “El caso

⁹ John Lewis (1889 – 1976), filósofo y político inglés de filiación marxista, autor de “*The Life and Teaching of Karl Marx*”(1965) y “*Socialism and the Individual*”(1961), escribió en 1972 el mencionado texto “The case Althusser” publicado en el periódico del partido comunista británico *Marxism Today* en el cuál analizaba la teoría de Althusser llevándolo al diván (como sugiere el título del artículo) y diagnóstica al paciente Althusser de cierto teoriticismo, en una clara defensa del humanismo presente en la teoría marxista proveniente de los textos de juventud del filósofo de Tréveris. Dicho humanismo, según Althusser, proviene de la etapa hegeliana de Marx y rompe con ella en textos que consolidan su teoría como *La ideología Alemana* y, principalmente, en *El Capital*.

Althusser”. El artículo dirige una serie de críticas a las posturas que Althusser expone en artículos redactados a lo largo de un poco más de un lustro, los años que van de 1960 a 1967, y que fueron recogidos en dos de sus obras más reconocidas: *La revolución teórica de Marx* (*Pour Marx*, 1965) y *Para leer El capital* (*Lire Le Capital*, 1967).

Meses después, en junio de 1972, Althusser redacta una respuesta al artículo de Lewis, la cual fue publicada en los números de octubre y noviembre de la misma revista *Marxism today* bajo el sencillo título de “Respuesta a John Lewis”.¹⁰

2. La polémica Lewis-Althusser:

Abordemos algunos puntos de la polémica desatada entre estos dos pensadores para vislumbrar el desarrollo teórico que nos lleva a la figura de Spinoza, primero en un sentido metódico y, posteriormente, en la búsqueda de hallazgos que indiquen la presencia de cierto materialismo derivado de la lectura que Althusser hace de Spinoza.

A) *El diagnóstico del paciente Althusser.*

En “El caso Althusser” John Lewis describe que en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial gran parte de los esfuerzos de la teoría marxista se centraron en el redescubrimiento de la importancia de Hegel para entender los trabajos de Marx de manera adecuada. Lo anterior propiciado por la publicación de los *Manuscritos de 1844*, en la década de 1930, en los que se encuentran varios indicios de un humanismo en la teoría marxista. Dos posturas emergentes dentro del marxismo se presentan a partir de esto: en una, la presencia de Hegel se extiende a lo largo de todo el *corpus* de Marx; en la otra, dicha influencia hegeliana se limita a los trabajos del joven Marx (hasta 1844) y, posteriormente, se le considera en declive. Althusser, según Lewis, pertenece a esta segunda postura con una particularidad: para Althusser, la influencia hegeliana luego del 1844 deja de tomar parte en la teoría de Marx de manera definitiva. Esto incluye conceptos como alienación, negación de la negación y

La versión utilizada en esta investigación es un facsimilar publicado en el periódico *Australian left review* en octubre del mismo 1972.

¹⁰ Para la presente investigación se utiliza el libro *Para una crítica de la práctica teórica* (1974, Siglo XXI) emanado del artículo *Respuesta a John Lewis* publicado previamente en *Marxism Today* en octubre y noviembre de 1972.

Aufhebung. Además de esto, según Lewis, Althusser niega la existencia de un humanismo en la teoría marxista y, de hecho, propone un antihumanismo marxista. Debido a esto, lo que parece quedar en la teoría de Althusser es sólo mero formalismo teórico (al sacar de la ecuación el factor humano, la postura althusseriana parece proceder como un mera formalidad metodológica, por decirlo de alguna manera); una parodia de escolasticismos marxista, según los propios términos de Lewis.

Para Althusser, dice Lewis, Marx abandona su hegelianismo en los *Manuscritos económico- filosóficos de 1844* (MOSCÚ, 1932) y excluye los conceptos del hegelianismo en la redacción de *La ideología Alemana* (MOSCÚ, 1932). Iniciando con ello una nueva etapa en un dramático rompimiento con toda la teoría marxiana anterior. Esto, para Lewis, es un mito. No hay evidencia de tal rompimiento. A partir de aquí, la exposición de Lewis se centra en mostrar la constante aparición de terminología hegeliana a lo largo de los trabajos posteriores a *La ideología Alemana*. Además, muestra la presencia del humanismo en Marx a partir de la influencia de un ilustre hegeliano de izquierda: Ludwig Feuebach.

Lewis acusa, a lo largo de todo el artículo, a Althusser del desconocimiento de la teoría marxista y, por tanto, de no ser capaz de ver que al interior del marxismo el hombre toma su papel como el sujeto central en el cambio de la historia. Según Lewis, Althusser olvida que son los hombres los que a partir de sus condiciones modifican y propician los cambios.

Marx refutes Althusser's "theoretical antihumanism" in the same argument, for he declares that "the entire history of the world is nothing but the begetting of men through human labour". "By activity in the world, and changing it, he at the same time changes his own nature and develops the potentialities that slumber within him".²⁸ Thus, man's making of his world is at the same time his making and re-making of himself and his achievement of his own full development as man (LEWIS, 1972, pág. 20)

A partir de esto, se acusa a Althusser de no dar en su visión del marxismo la relevancia al hombre como factor de cambio, de traicionar dicha importancia en aras de remarcar el sistema, la supuesta "ciencia marxista". Esto llevaría a la ciencia de Marx por derroteros del mero formalismo alejándose de la praxis, conduciéndola a aquello que pretendía atacar: el idealismo.

Finalmente, luego de exponer sus argumentos contra Althusser, Lewis lo describe como un católico y, precisamente por ello, juega con la idea de su escolasticismo, para rematar diciendo:

Althusser is prepared to defend his case on the field of a battle for the right word. There are two words in particular on which he is prepared to fight to the last: firstly, he refuses to admit that Marxism is a humanism; secondly, he refuses to say that it is Man who makes history. If these are his dogmas, he may keep them. (LEWIS, 1972, pág. 26)

B) *La respuesta del paciente.*

Meses más tarde, Althusser responde el artículo de Lewis no sin advertir primero que, desde luego, han cambiado muchas cosas en su postura mostrada en textos escritos casi doce años antes (recordemos que los libros a los que alude Lewis contienen textos redactados por Althusser desde 1960). Sin embargo, existen en la crítica de Lewis aspectos en los que Althusser no está dispuesto a transigir y serán expuestos brevemente a continuación.

En el primer apartado, Althusser señala que Lewis establece su crítica sólo en el ámbito de la filosofía. Ningún tema de los que aborda tiene que ver con los eventos sucedidos luego de 1965 (fecha en que los últimos textos de *Para leer El capital* fueron escritos), ni el XX Congreso, ni la división del Movimiento Comunista Internacional, ni la *Primavera de Praga* o el *Mayo francés* aparecen mencionados por Lewis. Él, afirma Althusser, es un espíritu puro cuyo ámbito de discusión es el teórico.

Luego de señalar ese punto, Althusser define lo que entiende como filosofía a la luz de la necesidad de que la misma toque a la política. La filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría (ALTHUSSER, 1974, pág. 15).

En seguida, Althusser resume la crítica que Lewis redactó en “El caso Althusser” en dos partes: 1) Althusser no conoce la filosofía de Marx, y 2) no conoce la historia de la formación del pensamiento de Marx. Y, posteriormente, se dispone a contestarlos.

Abordando el primer punto, Althusser señala tres “tesis” que constituyen en Lewis los primados de la teoría marxista: no. 1, el hombre hace la historia; no. 2, el hombre hace la

historia rehaciendo la historia ya hecha, “trascendiendo”, por la negación de la negación, la historia ya hecha; no. 3, el hombre conoce sólo lo que hace.

La respuesta que da Althusser a estas tres tesis bien puede pasar sólo por revisión de lo que los términos, significan (¿qué es hacer la historia?, o ¿qué es trascender?). En ese sentido, todo quedaría en un problema semántico y regresaríamos al punto del teoreticismo. Pero veamos: si el hombre hace la historia y, luego, la trasciende negándola, tendríamos que decir que el hombre hace la historia negándola, yendo más allá de ella. La historia se convierte en producto y la materia prima y, aún más, se convierte en el escenario de la transformación, de este hacer del hombre. El hombre transforma la historia para hacer historia dentro de la historia. Si este es el caso, el hombre se vuelve un ser omnipotente. Esto es, el hombre no sólo es capaz de *hacer* la historia, sino que es capaz de transformarla a partir de la negación, dicho sea de paso una negación que volverá a ser negada. El ser humano puede hacer lo que se le venga en gana porque es el hacedor y transformador formidable de la historia. Es obvio que Lewis tiene que ser humanista. Y, además de humanista, sartreano. El hombre que Lewis describe está apegado a su libertad.

El problema es que no hay situación específica histórica en la cual el hombre desarrolle todo eso. Lewis no habla de medios de producción, de relaciones sociales de producción. Lewis entiende la libertad en un sentido burgués, hegeliano. La trascendencia, para él, tiene ese sentido. El humanismo basado en este hombre con libertad que le permite trascender la historia es, para Althusser, un bonito entramado de conceptos entendidos en la más pura tradición idealista burguesa revestida de marxismo.

Posteriormente, Althusser responde con una comparación entre lo que Lewis afirma y lo que el marxismo-leninismo postula, según la visión althusseriana:

- *El hombre hace la historia*, de Lewis, vs *las masas hacen la historia*.
- *El hombre hace la historia trascendiendo la historia* vs *la lucha de clases es el motor de la historia*.

De estas confrontaciones obtenemos que el sujeto histórico es distinto. No es el hombre (lo que implicaría una abstracción), sino la masa real y con condiciones históricas específicas de relaciones sociales de producción la que se erige como el actor principal. ¿De qué? Pues, no

de hacer la historia, sino de *mover* la historia. No se trata de que esta masa haga algo. No es una creación, es un movimiento, una transformación. De esta manera, Althusser refuta a Lewis con conceptos tomados del marxismo-leninismo en lo que ciertamente parece un juego de terminologías. Pero, como se advierte en el mismo texto, las palabras implican armas, *armas en que la lucha de clase forja su propia ciencia y su propia filosofía*.

Con respecto a la tercera tesis de Lewis que dice que el hombre sólo conoce lo que hace, Althusser la contrasta con la afirmación *el hombre sólo conoce lo que es*. Habrá que señalar dicha afirmación como un juicio con un contenido altamente spinocista.

Detrás de esta contraposición, según Althusser, se encuentra la sujeción de la dialéctica al materialismo, el ser sobre el pensamiento, es decir: a diferencia del primer enunciado en el que el hombre es lo prioritario, ese hombre ideal del que ya hablábamos y que conoce lo que hace (con la capacidad infinita que posee el verbo hacer), en el segundo enunciado lo prioritario es lo que es, es decir, hay un principio materialista, realista, nominalista quizá.

Es importante revisar el papel que juega el Sujeto en estas posturas: mientras que en el primer caso (el hombre sólo conoce lo que hace), el Sujeto principal es el Hombre; en el segundo (el hombre sólo conoce lo que es), no hay dicho sujeto como tal, no hay personificaciones, porque para el marxismo-leninismo no hay un sujeto histórico particular, son las masas y sus procesos histórico-económicos reales lo que se conoce.

Esta tesis es, a la vez, tesis de existencia, tesis de materialidad y tesis de objetividad: plantea que no se puede conocer sino lo que existe; que el principio de toda existencia es la materialidad y que toda existencia es objetiva, es decir “anterior” a la “sujektividad” que la conoce, y es independiente de ella. (ALTHUSSER, 1974, pág. 39)

Así, se muestra la prioridad característica de la teoría marxista de la práctica sobre la teoría. La masa no tiene tanto contacto con la historia, dado que dicho contacto o papel en el desarrollo de la historia se ha descrito por medio de la ideología dominante burguesa. Sin embargo, esta masa tiene más relación con la naturaleza, con lo material, porque es lo que transforma por medio de su trabajo.

Esta transformación, esta cercanía con lo que se conoce, con la materia, es el principio rector de esa teoría marxista que es la que Althusser defiende. No una ciencia de lo ideal, de lo formal, sino una que detenta el primado de la materia y de los procesos sociales de producción por encima de conceptualizaciones idealistas y formales de la ciencia burguesa.

Esta teoría, es decir, la filosofía como lucha de clases tiene aplicación en los ámbitos políticos, desde luego; pero también en otros ámbitos. Esta filosofía, como teoría unida a la práctica y, por tanto, a todas las prácticas sociales mantiene un vínculo con las ciencias, las artes, etc.

Los esfuerzos de dotar al marxismo militante de una filosofía, dice Althusser, frecuentemente resultan en un retroceso, en un desconocimiento de la ciencia marxista, como sucede en los casos de Sartre y Lewis, quienes pretenden filosofar desde el marxismo negando, a partir de su humanismo idealista, el papel de la masa en su realidad dentro de las relaciones sociales de producción.

Con respecto al segundo punto en el que Lewis acusa a Althusser de ignorar el proceso de formación del pensamiento de Marx, el autor de *La revolución teórica de Marx* reconoce en favor de Lewis el acierto de denunciar la supuesta desaparición de las nociones hegelianas de alienación o negación de la negación que Althusser sostiene como consecuencia del corte epistemológico hecho por Marx. Es verdad que dichas nociones no desaparecen.

Sin embargo, a pesar de que los conceptos hegelianos aparecen en ciertas obras, en otras, dichos conceptos están ausentes. Y, si bien se puede dudar del concepto de corte o ruptura epistemológica aplicada a Marx, lo cierto es que a partir de 1845 la aparición de nueva terminología y la formación de un nuevo aparato teórico marxista es evidente.

Si a pesar de esta construcción de una nueva teoría, en la que incluso se rechazan autores antes ensalzados, como Proudhon o Feuerbach, no se quiere etiquetar este cambio como ruptura, habrá que observar de todas maneras que las categorías hegelianas aparecen cada vez menos en los textos del Marx maduro.

Althusser reconoce lo que para él implica su error en los trabajos anteriores a 1965. Al anunciar la ruptura en la revolución teórica de Marx, se ha caído en el error de proclamar

un cambio en la ciencia. Es decir, nuevamente se toma a la teoría como un modelo ideal, formal. Althusser acepta haber caído en lo que llama un teoreticismo. Sin embargo, este error, cometido casi una década antes, fue matizado a lo largo de los trabajos posteriores. En el *Curso de filosofía para científicos* (1967) y en *Lenin y la filosofía* (1969), Althusser intenta corregir estos rasgos de teoreticismo, ponderando la definición de filosofía con la que parte esta respuesta: *la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría.*

Negar el corte epistemológico sobre la base de la aparición de terminología hegeliana o de otra especie en escritos de Marx posteriores a 1844 implica querer establecer el desarrollo de la teoría marxiana en una línea científica y filosófica todavía idealista. Desde luego que Marx sigue teniendo influencia y necesidad de utilizar los conceptos que le son cercanos. Pero la presencia de influencia y terminología hegeliana en los trabajos posteriores a los manuscritos de 1844 no impide observar una superación al interior del trabajo marxiano, un distanciamiento de ellos para formar un cambio teórico. Más importante, un cambio teórico ligado a la lucha de clases. Negar esto es, a fin de cuentas, enmarcar la teoría de Marx en el mismo tipo de esfuerzo intelectual de sus antecesores, es decir, es un intento reaccionario dentro del mismo seno marxista, tal y como sucede con Lewis.

Finalmente, Althusser argumenta que esta necesidad de hacer que Marx permanezca en una teoría idealista responde también a entornos políticos: el humanismo “añadido” a Marx se presenta ante la necesidad de desmarcarse de la figura de Stalin, por ejemplo. Volver a Marx un humanista implica adoptar la condena del XX Congreso contra Stalin y el famoso culto a la personalidad. Esto implica una mascarada que enarbola al Marx de juventud y su humanismo, su vinculación con conceptos como la Libertad, el Hombre, los Derechos Humanos, propios de la ideología ilustrada, y otro más nuevo como socialismo con rostro humano propuesto en enero de 1968 en Checoslovaquia, para colar posturas burguesas en el entorno marxista. Desde luego que era necesaria una crítica a Stalin, pero no una que regresara a conceptos idealistas alejados de la práctica política y de la lucha de clases.

Los conceptos humanistas en Marx ostentados por intelectuales marxistas burgueses enclaustrados en sus casas, haciendo crítica remota, merecen, afirma Althusser, la crítica de todos los comunistas.

3. Elementos de autocrítica, la extensión de la respuesta.

Además de la “Respuesta a John Lewis” publicada en *Marxism today* y la posterior publicación de un libro que incluía algunas notas, Althusser redacta una serie de textos compilados en *Elementos de autocrítica* (ALTHUSSER, 1975). En ellos, además de continuar la defensa de su postura, en los primeros apartados describe los elementos en los que erró en cuanto a su posición en *La revolución teórica de Marx y Para leer El capital*. Como ya se había advertido antes, Althusser renuncia a la idea de desestimar la ruptura como algo inexistente o irrelevante. Sin embargo, es claro que a la distancia el autor ha corregido y reconsiderado la manera en que aborda dicha ruptura. Esta ruptura de la teoría de Marx con el idealismo hegeliano no es un evento salido de la nada, no se comporta como un momento crucial sino como un desarrollo teórico complejo en el que intervienen también elementos tomados de la ideología burguesa. No podría ser de otra forma: para poder distanciarse de aquella ciencia burguesa, la nueva ciencia tendría que nacer de la propia contradicción con aquella.

Desde luego, eso regresaría a la teoría marxista a Hegel, con quien el marxismo tiene una relación irrenunciable. Pero el marxismo no es sólo la consecución de una lógica de contradicciones, es decir una dialéctica, eso lo reduciría a un mero formalismo, lo volvería ciencia burguesa, la mera enunciación de lo que es un error por estar fuera del idealismo científico, por pertenecer a la mera ideología. Esto es, la ciencia marxista o materialismo histórico, no se limita a explicar la manera en cómo se desarrolla el conocimiento humano. Desde luego, puede decirse que hay una lógica, pero la transformación del pensamiento explicada sólo como la transformación de las ideas, entendiendo dicha transformación como un *telos* humano, es el entramado ideológico propio en el momento en que se desarrolla la filosofía marxiana. La ruptura de la ciencia marxista implica el análisis de las relaciones de producción existentes. Porque explica el desarrollo histórico, pero desde el materialismo.

Habría que regresar a la lucha de clases, al motor que mueve la historia, pero no como mera inyección de lucha de clases a la teoría, no se trata de meterla con calzador.

Con toda evidencia, no supimos ver claramente este punto en 1965. No comprendimos la dimensión excepcional del papel de la lucha de clases en la filosofía de Marx y en el dispositivo conceptual del mismo *El capital*. Exacto: aun sospechando que la ciencia marxista

no sea «una ciencia como las demás» (...), pero faltos de argumentos para explicar en qué consistía su diferencia, acabamos tratándola de «ciencia como las demás», recayendo así en los peligros del teoricismo. (ALTHUSSER L. Elementos de autocrítica, 1975, pág. 43)

Althusser además se defiende ante la acusación de ser un estructuralista. Si bien acepta que cayó en la tentación teoricista, dicho yerro consistió en no advertir la importancia de la lucha de clases en la filosofía de Marx, no por el papel del hombre como advertían sus detractores, ya que los hombres finalmente son portadores de los cambios, pero no quienes los hacen. Hay que recordar que los que hacen los cambios son las masas, las que asumen sus posiciones de clase en el devenir histórico como ya se había mencionado en la “Respuesta a John Lewis”.

El error de omitir la importancia de la lucha de clases en el proceso, en efecto, dotó a la ciencia de Marx de una visión cercana al formalismo. Pero no cercana al estructuralismo que es, a final de cuentas, una teoría atribuible a casi cualquier postura reciente. Se puede acusar a casi cualquier tendencia filosófica o científica de estructuralista simplemente con eliminar algún rasgo de tipo psicologista.

Lo que importa recordar es que el estructuralismo no es una filosofía acabada, sino un conjunto de temas difusos que no realizan su tendencia-límite más que en ciertas condiciones muy definidas. Según lo que se «entiende» por estructuralismo (por ejemplo: el antipsicologismo), según lo que se aparente tomar de él cuando uno se limita a cruzar conceptos que él había, a su vez, «tomado prestados», según se entre en la lógica extrema de su inspiración se es o no se es estructuralista y se es, más o menos, estructuralista. (ALTHUSSER, 1975, pág. 41)

El desapego a la noción de hombre junto con el error ya explicado de no dar importancia a la lucha de clases en el desarrollo de la filosofía marxista reviste en efecto a la postura de Althusser de estructuralismo. Pero, como él afirma, esto fue así porque, como se ha citado arriba, en sus trabajos anteriores no se comprendió el papel que juega la lucha de clases en la filosofía de Marx, lo que provocó el tratamiento erróneo del materialismo histórico como una de las demás ciencias (dentro del entramado ideológico propio del idealismo), recayendo en el teoricismo. Aunque, como señala el propio Althusser: “Pero no fuimos estructuralistas” (ALTHUSSER, 1975, pág. 43)

4. Spinoza en Elementos de autocrítica.

Luego de negar la influencia estructuralista en sus posturas, Althusser expone cuál ha sido el origen de su desviación teoricista, y la encuentra nada menos que en Spinoza. Advierte que, si bien las posturas que señala como influidas por el spinozismo no son enunciadas directamente en la obra del filósofo sefardí, dichas posturas pueden inferirse de la lectura de su obra.

Althusser se dice herético en cuanto a su herencia spinozista, pero ser herético es ya una manera de tributo a Spinoza. Este comentario podría tomarse como una mera ironía althusseriana. Sin embargo, al reconocer dicha influencia, el mismo Althusser continúa el esfuerzo autocrítico al mostrar que, como sucede con el propio Marx y su relación con la teoría hegeliana, cualquier esfuerzo filosófico está influido por posturas que le anteceden o circundan y permanecerán, de una forma u otra.

Althusser afirma a continuación que hay un regreso a Spinoza porque *no es fácil la filosofía a la luz del marxismo*. Recordemos que, como se mencionó anteriormente, uno de los puntos más importantes de esta autocrítica recae en el hecho de que, en sus obras anteriores, Althusser mantuvo a la filosofía marxista en el ámbito de lo meramente teórico, que no supo evitar que el corte epistemológico evadiera el idealismo formalista.

Así pues, este regreso a Spinoza implica un retroceso, pero uno necesario para poder identificar y corregir, deshacerse de aquello que implica el motivo de su desviación teoricista. La filosofía marxista habría de regresar a la filosofía anterior para reafirmarse a sí misma en la diferencia: para utilizar el léxico, los conceptos de otras posturas, para resignificarlos o señalarlos y excluirlos.

Este regreso, estos rodeos han sido necesarios y frecuentes en el desarrollo de toda la filosofía, pero hay en este regreso razones específicas para valorar el aporte del spinozismo:

Si hace falta dar una razón, una sola razón, la razón de las razones, hela aquí: realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver algo más claro en la filosofía de Marx. Conviene precisar: el materialismo de Marx nos obligaba a pensar su rodeo necesario a través de Hegel; realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver más claro el rodeo de Marx a través de Hegel. (ALTHUSSER, 1975, pág. 47)

Si la dialéctica hegeliana es idealista y absoluta, ¿cómo puede la marxista ser materialista y crítica? Althusser observa que esta tensión entre el idealismo y materialismo se había presentado antes entre el propio Hegel y Spinoza. Habrá que aclarar que, desde luego, Spinoza no se afirma a sí mismo como materialista, pero es ahí donde se comete la injusticia al propio spinozismo: no se puede afirmar el materialismo en la obra del filósofo sefardí, pero se puede a partir de sus posiciones teóricas sentar ciertas bases que sirvan al materialismo, tal y como la historia de la filosofía lo hizo en varias de sus vertientes (como es el caso del materialismo francés del Siglo XVII y XVIII, por ejemplo¹¹). Sobre este punto quiero hacer énfasis, ya que servirá a los propósitos de la presente investigación más adelante. Si bien el Spinozismo no se declara materialista, no podría hacerlo, la manera de abordar ciertos conceptos, como el de sustancia, bien pueden analizarse a la luz de una lectura que lo dota de rasgos que un cierto materialismo posterior sostiene.

Continuemos con la disertación de Althusser, quien señala que en Hegel se inicia un proceso dialéctico en el que la lógica se aliena en la Naturaleza que, a su vez, se aliena en el Espíritu, el cuál regresa nuevamente a la Lógica completando un círculo que volverá a iniciar. Esto implica (de una manera muy sintetizada) todo el proceso de la dialéctica hegeliana el

¹¹ Esta postura filosófica ostentada por pensadores como La Mettrie, Helvecio, Diderot y Holbach, entre otros, tiene en efecto antecedentes en ciertas interpretaciones de Descartes (específicamente en su teoría física) Locke y Spinoza entre otros. Cabe señalar también que, aunque el marxismo reconoce en esta tendencia filosófica un enorme avance la postura filosófica materialista, también señala que está relacionada con una ideología progresista burguesa, que apela a la formación de una conciencia social ciudadana pero que no aporta a una postura de clase. Ejemplos de ello se puede ver en críticas hechas por Engels, Lenin y el propio Marx. En *La sagrada familia* (Frankfurt 1845), Marx hace una revisión sobre esta postura filosófica y dirige una crítica contra la visión que muestra Bruno Bauer sobre ella. Curiosamente, el error que encuentra Marx al respecto radica en que la lectura de Bauer está emanada del propio Hegel, y que es él quién asocia de manera determinante a Spinoza con el materialismo francés del siglo XVII y XVIII. Cabe mencionar que una postura laudatoria que puede haber influido en la apreciación el joven Marx de este tipo de materialismo es la de Feuerbach a quien el propio Marx retoma en *La crítica como fundamento*: “...el corazón —el principio femenino, el sentido de lo finito, la sede del materialismo— tiene mentalidad francesa. 'La cabeza —el principio masculino, la sede del idealismo—, alemana. El corazón es revolucionario, la cabeza reformista. La cabeza realiza las cosas, el corazón las pone en movimiento. Pero sólo donde hay movimiento, ebullición, pasión, sangre, sensibilidad, hay también espíritu.” (MARX K. , Textos selectos, Manuscritos de Paris, Manifiesto del partido comunista, Crítica del programa de Gotha, 2012, pág. 375) retomado de *Principios de la filosofía del futuro*.

cual, señala Althusser, no posee un inicio. Althusser retoma al propio Hegel en el comienzo de la Lógica: el ser es la Nada. Esto es, no existe un origen.

En Spinoza, advierte Althusser, el inicio es Dios, pero para negarlo como Sujeto en la universalidad de su sola potencia infinita (ALTHUSSER, 1975, pág. 48). Esto es, en ambos casos se niega la trascendencia, el más allá. A pesar de los antagonismos, de las tesis y la antítesis, de los diversos atributos de Dios, es decir; de la naturaleza, hay una identificación con la totalidad en ambas posturas.

Sin embargo, en Hegel esta negación de la trascendencia que inicia por la Nada conduce a un devenir que supone fines. En el sistema hegeliano hay una *Historia del Espíritu* que implica un telos. Cosa que no sucede con Spinoza dado que no hay una Nada a la que negar, Spinoza empieza por Dios, por la totalidad, no se requiere de finalidades. Aquí resulta conveniente citar en extenso al propio filósofo judío en el Apéndice al libro I de la *Ética*:

Y, como todos los prejuicios que aquí me propongo señalar, depende este único, a saber, que los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aun, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto; por eso, consideraré primero sólo éste. Buscaré, pues, en primer lugar, la causa de que la mayoría de los hombres se contenten con este prejuicio y de que todos sean por naturaleza tan propensos a abrazarlo; después mostraré su falsedad; y, finalmente, cómo de éste han surgido los prejuicios acerca del bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, y acerca de otras cosas similares.

[c] No es éste, sin embargo, el lugar de deducir esto de la naturaleza del alma humana. Será suficiente con que tome por fundamento aquello que todos deben reconocer, a saber, que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar la utilidad y son conscientes de ello. Pues de esto se sigue: 1) que los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran. Se sigue: 2) que los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen; de donde resulta que

siempre ansían saber únicamente las causas finales de las cosas hechas y, tan pronto las han oído, se quedan tranquilos, ya que no tienen motivo alguno para seguir dudando. Mas, si no logran oírlas de otro, no les queda más que volverse sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines por los que suelen ser determinados a tales cosas; y así, necesariamente juzgan el ingenio de otro por el suyo propio. Además, como tanto en sí mismos como fuera encuentran no pocos medios que conducen en buena medida a conseguir su utilidad, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para alimentar los peces, etc.: ha resultado que consideran todas las cosas naturales como medios para su utilidad. Y como saben que ellos han descubierto esos medios, pero no los han preparado, han tenido motivos para creer que es algún otro el que ha preparado esos medios para que ellos los usen. Pues, después de haber considerado las cosas como medios, no pudieron creer que ellas se hicieran a sí mismas, sino que a partir de los medios que ellos mismos suelen preparar, debieron concluir que se da algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de libertad humana, que les proporcionaron todas las cosas y las hicieron todas para su uso. Y, [p. 68] como nunca habían oído hablar del ingenio de tales rectores, también debieron juzgar de él por el suyo propio; y, en consecuencia, afirmaron que los dioses lo dirigen todo a la utilidad de los hombres, a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor. De donde ha resultado que cada uno, de acuerdo con su ingenio, haya excogitado diversas formas de rendir culto a Dios, para que Dios les amara más que a los otros y dirigiera toda la Naturaleza a la utilidad de su ciego deseo y de su insaciable avaricia. Y así, este prejuicio derivó en superstición y echó hondas raíces en las almas, lo cual fue motivo de que cada uno pusiera todo su empeño en comprender las causas finales de todas las cosas y en explicarlas. Pero, mientras pretendían mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, que no sea para utilidad de los hombres), no parecen haber mostrado otra cosa sino que la Naturaleza y los Dioses deliran lo mismo que los hombres. (SPINOZA B. , 2000, pág. 67)

Siguiendo este razonamiento de Spinoza, Althusser vislumbra, en este telos aparente, la gestación de una teoría de la ideología. ¿Es necesario añadir que si Spinoza niega todo uso del Fin, hace en cambio la teoría de su ilusión, necesaria y, por tanto, fundada? En el Apéndice al Libro I de La ética, y en el *Tratado teológico-político* encontramos lo que, sin

lugar a dudas, puede ser calificado como la primera teoría de la ideología con sus tres características: a) su «realidad» imaginaria; b) su inversión interna; y c) su «centro»: ilusión del sujeto. (ALTHUSSER, 1975, págs. 48-49). Esto, afirma Althusser, además de la evidente suposición de indicios de teoría de la ideología en Spinoza, implica una radicalidad que no es posible ver en Hegel. Radicalidad que se dirige hacia la religión (lo que no sucede en el caso hegeliano), rasgo ideológico dominante en la época de Spinoza, que él mismo califica como imaginaria, o producto del primer tipo de conocimiento. Esto es, se puede observar en Spinoza la idea de que el primer género del conocimiento es una intuición imaginaria la que explica la realidad de una manera inmediata, poco reflexiva y que nos lleva a la superstición. Además, existe una inversión interna debido a que la explicación generada implica la existencia de algo externo a la realidad circundante, que tiene como protagonista a un sujeto que sostiene esta relación con una fuerza trascendente. Esta crítica elaborada por Spinoza implica esa radicalidad ya señalada, ya que desnuda a la religión de estas narraciones entre dos sujetos (Moises y Dios, o el pueblo judío y su creador). Con esto, Althusser explica que Spinoza desarrolla una teoría que ataca al pensamiento religioso en un momento en que la religión es la ideología dominante. Este hecho no aparece en la teoría hegeliana ya que en ella la explicación depende de un elemento trascendente, frecuentemente explicado por la vertiente oficial del hegelianismo como Dios, además de que, la inversión (que sugiere la inversión propia que más adelante realizaría el propio Marx del sistema hegeliano) entre el sujeto y el mundo está explícitamente planteada. Todo esto puede explicar que en Spinoza se encuentra aquella radicalidad que no es posible observar en Hegel.

Sin embargo, como señala el propio Althusser: “Pero al mismo tiempo se resistía a considerar la ideología como simple error o ignorancia desnuda, ya que fundaba el sistema de este imaginario sobre la relación de los hombres con el mundo «expresado» por el estado de sus cuerpos.” (ALTHUSSER, 1975, pág. 49).”

Este materialismo de lo imaginario puede bien constituir un exceso (lo cual acepta Althusser), pero le sirve como motivo para exponer que, al criticar la ilusión imaginaria del sujeto, se critica también la noción abstracta en la ideología jurídica burguesa de Sujeto, es decir, se llega a un sujeto vacío. Lo anterior porque la filosofía hegeliana denosta la subjetividad en aras de la lógica. Según Althusser, Hegel reprocharía a la filosofía de Spinoza

permanecer en la substancia, porque la propuesta hegeliana enarbola al Espíritu como el Sujeto de la Historia y muestra a la lógica encaminada a un telos que dirige el devenir. A partir de esta contradicción, Spinoza nos muestra en Hegel el alejamiento de la vida de los sujetos, de sus condiciones materiales de vida. Para Althusser, Sujeto y Fin implican el mito hegeliano develado a partir del retorno a Spinoza.

Como último punto en el apartado de Spinoza, Althusser retoma la cuestión de la verdad. Retoma la frase *verum index sui et falsi* la cual traduce como: lo verdadero se indica a sí mismo y a lo falso. Al enunciar el corte o ruptura epistemológica, Althusser asume que después de la creación de la nueva ciencia marxista (el materialismo histórico) habrá que tomar distancia de la ciencia precedente ya que ésta, al ser idealista y formalista, se torna falsa.

Pues bien, a partir de esa mostración de la verdad por sí misma como verídica y, por extensión, a partir de la mostración de aquello que no es la verdad, Spinoza logra eludir el problema del criterio de verdad. La verdad es verificable, comprobable por sí misma. Althusser afirma que en este retorno que él hace a Spinoza, el filósofo sefardí se aleja de la verificación de lo verdadero que requiere lo que posteriormente sería el idealismo. Esto es, la verdad no requiere ser verificada o cotejada con el *telos* que la dotaría de certidumbre, ella se devela a sí misma tal cual es, no como debería de ser, y por tanto no necesita de un discurso que la valide. Lo que es más, en el entorno de la teoría de Spinoza podemos afirmar que no existe la necesidad de la verificación de la idea con la cosa externa a ella, dado que las ideas son modos concretos bajo el atributo del pensamiento, así como los objetos son modos concretos, también, en su atributo extenso. Corresponden a la misma sustancia siguen una misma lógica, a una misma naturaleza interna, inmanente, que se valida a sí misma. En palabras del propio Spinoza:

En cuanto a lo último, a saber, por qué medios puede un hombre saber que tiene una idea verdadera, que concuerda con su objeto ideado, acabo de mostrar de forma más que suficiente que eso sólo procede de que tiene una idea que concuerda con su objeto ideado, es decir, de que la verdad es su propia norma. (SPINOZA B. , 2000, pág. 110)

Contrariamente, Spinoza afirma que lo verdadero se indica a sí mismo. O sea, la verificabilidad de lo verdadero depende de la producción de lo verídico, es un proceso, no una mera validación de datos a partir de la contrastación de lo que se considera la verdad, sino una producción a partir de la propia actividad teórica.

Aquí, a Althusser le resulta necesario volver a contrastar a Spinoza con Hegel. Este último asumía lo verdadero como parte de un proceso histórico interno. Lo verdadero no resulta importante por su calidad de verdad sino como parte de la consecución de su finalidad, de su telos, en el devenir histórico. En cambio, en Spinoza no se requiere una validación ya que la verdad, como se ha dicho antes, se indica a sí misma. Es en este punto en el que Althusser acepta que al definir el conocimiento como producción al interior de la actividad teórica lo que sucedió fue lograr alejarse del idealismo a partir de Spinoza.

Desde luego, Althusser hace jugar a Spinoza en terrenos que no son los suyos, pero este discurrir hace que la figura del filósofo sefardí deleve los vicios de la dialéctica idealista de Hegel para mostrar cómo la dialéctica materialista puede evitar el mero formalismo de la lógica hegeliana. Se busca, entonces, lograr que la dialéctica juegue con figuras tópicas, con lugares específicos, que esta teoría nueva aborde la realidad a partir del análisis de las relaciones sociales de producción, que analice la realidad a partir de elementos concretos, por decirlo de alguna manera. Se trata de evitar la tentación idealista dentro del materialismo marxista.

Así pues, Althusser explica por qué para él fue más necesario el retorno a Spinoza y, no como decían sus detractores, abrazar el mero estructuralismo. La intuición de un cierto tipo de materialismo en Spinoza, y la necesidad de mostrar las diferencias entre la dialéctica hegeliana y la marxista a partir de la problemática de la verdad (que se muestra a sí misma) como producción de la práctica teórica, sirve como plataforma para iniciar la indagación por esta nueva ciencia inaugurada por Marx.

Desde luego, estos hallazgos no emparentan a Spinoza con la teoría marxista, pero sí lo erigen como un antecedente en la búsqueda de indicios materialistas que complementan aquello de lo que el hegelianismo sí dotó a la teoría marxista, y que no se encuentra en Spinoza: la contradicción.

5. Spinoza más allá de su papel metodológico en *Elementos de autocrítica*.

Además de la notoria influencia que ejerce Spinoza en la formación personal de Althusser, cabe resaltar que la manera en que se presenta a lo largo del texto tiene que ver con un asunto metodológico en la exposición de su defensa. Como se señala en el apartado dedicado a Spinoza, expuesto arriba, hay una estrategia que consiste en dar un rodeo al idealismo a partir de un contraste con cierta forma de ostentación de la naturaleza material para anular ciertos elementos hegelianos.

El peligro es claro: si abrazamos el spinocismo habrá que desmarcarse luego de él mismo porque, a final de cuentas, Althusser no pretende más que tomarlo como una estrategia. Spinoza no incluye en su visión del mundo la importancia de la historia, hay en su teoría, por decirlo así, cierta quietud, y el sistema marxista pretende el dinamismo constante.

Sin embargo, a pesar de que la utilización de Spinoza en Althusser es confesada como meramente una estrategia (quizá una disculpa), lo cierto es que si bien Spinoza aparecerá en la formación personal de los filósofos posteriores a él (en ocasiones como influencia directa, otras con una influencia polémica), no sólo como telón de fondo de sus propias teorías, su identificación de Dios con la naturaleza implica un acercamiento determinante a la conceptualización de la materia en la historia de la filosofía. De tal manera es que se establece el conocimiento (el primero género como materialidad en la imaginación), la concepción de ese entorno material. El pensamiento y la extensión son atributos diversos, pero no son cosas distintas, por decirlo de alguna manera. Desde luego, utilizar la palabra cosa podría resultar poco conveniente, pero se hace uso de esa palabra precisamente para aludir a que el spinocismo también tiene su influencia polémica con el problema de la sustancia en Descartes. Mientras que para el francés estos dos planos son cosas distintas, para el filósofo sefardí son la misma cosa.

Esta cosa (*res*), este plano, que si bien es diverso (diverso en el sentido de que tiene distintas formas de vertirse, de ser, de expresarse, no como opuesto sino sólo como otra forma) es único. Lo anterior se puede inferir de la interpretación que Althusser hace para emparentar al materialismo con Spinoza. Pero esta huella no queda en el materialismo histórico, sólo en Althusser.

En 1841, tres años antes de los celebrados cuadernos publicados en la década de 1930, Marx escribió una serie de apuntes que son publicados hasta 1976 como *Cuaderno Spinoza* (MARX, 2012). Si bien los apuntes que realiza son en un sentido más político emparentado con un perfil liberal plasmado en el *Tratado teológico-político* (SPINOZA, 2018), no es disparatado suponer que, a partir de la lectura del holandés, el padre del materialismo histórico empezará a definir su concepto de materialidad, curiosamente alejado de la trascendencia propuesta por Hegel de quien precisamente en esa época era un asiduo estudioso.

De esta manera, el materialismo histórico no sólo es influido de una manera metodológica por Spinoza, sino que el autor toma parte, además, de la formación de líneas de pensamiento cercanas a la política, en la formación posterior del concepto de la materialidad en Marx. La transformación de esta cosa (que es una, aunque bajo diversos atributos) de esta materialidad a partir del trabajo humano es parte fundamental de la teoría marxiana.

El materialismo insospechado

Aproximadamente una década después de la polémica con Lewis, Althusser realiza un trabajo en el que describe una corriente filosófica que incluye a pensadores de teorías filosóficas muy diversas, entre los cuales figura Spinoza. En el presente apartado se describirá de una manera muy breve las implicaciones y características de esta *corriente subterránea* a la que Althusser referirá con los nombres de *materialismo aleatorio*, *materialismo del encuentro*, o *materialismo contingente*. En un segundo momento, se retomará exclusivamente la manera en la que el autor de *Para leer el Capital* (1967) introduce a Spinoza en esta insospechada familia de materialistas.

1. El materialismo del encuentro.

Para describir las características del materialismo del encuentro es necesario recurrir a la figura del *clinamen* que Lucrecio retoma de la teoría atomista de Epicuro. Según esta postura, los átomos caen constantemente como lluvia sobre el vacío, y de manera fortuita/aleatoria se presenta una desviación que provoca el choque de dos átomos, esto provoca una reacción en

cadena por medio de cual los átomos adquieren una consistencia material, corpórea, por decirlo de alguna manera, en función de su aglomeración.

Cabe aquí retomar de manera directa una cita que ilustre lo dicho por Lucrecio: “Establecido esto, es indudable que ningún reposo se ha concedido a los átomos a través del profundo vacío, sino que, agitados en continuo y vario movimiento, unos rebotan, después de chocar, hasta grandes distancias, mientras otros sufren golpes dentro de un breve espacio.” (LUCRECIO., 2012, pág. 165)

Así, esta desviación, este choque accidental, provoca la realidad material existente. Nada hay previo a esta toma de consistencia de la materia. No hay un origen predeterminado porque tampoco hay una finalidad, un telos, que dictamine de manera previa cómo debió surgir todo, y bajo qué reglas debe proceder la realidad. Es, a un tiempo, la posibilidad de la libertad total porque nada hay predeterminado, pero también la ausencia de un logos que conduzca, que dé sentido a la realidad. Ausencia, pues, de razón.

Debido a esta última característica, la corriente derivada de este tipo de materialismo ha sido ocultada, para que no ponga en tela de juicio toda la otra interpretación de la realidad que tradicionalmente liga a la libertad humana con una lógica, con la racionalidad en el devenir del mundo. Se interpretó a esta corriente materialista como si fuese un idealismo de la libertad. Así, este tipo de materialismo ha sido subterráneo y ha callado los alcances que él mismo implica. El propio materialismo de filiación marxista se asumiría como distinto a este materialismo de la contingencia: “incluso al materialismo comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo.” (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 32).

De esta manera, este materialismo proscrito afirma que nada hay antes de la desviación fortuita que provoca el choque de los átomos, nada hay entonces para poder urdir un discurso filosófico que describa eso, no hay intención, voluntad, causa, fin, sentido. En eso Epicuro es claramente contrario a Platón y a Aristóteles. La desviación no es producida para crear el mundo, es la persistencia de la unión, de la aglomeración de los átomos lo que

genera el mundo, es una unión fortuita, contingente, pero ha permanecido. Tomó la consistencia que de otra manera no habría podido dar a los átomos su propia realidad de haber continuado su caída en el vacío.

La contingencia se vuelve lo necesario, porque para que las cosas tengan existencia no ha participado en ello más que el hecho de que hay cosas. La filosofía, nos dice el filósofo francés, no tiene más que dar cuenta de esto, no hay necesidad de profundizar en el origen, ni en el sentido, ni en la finalidad de la realidad, sólo acotar que *hay* dicha necesidad. Posteriormente, Althusser pregunta qué filosofías han tenido la audacia de retomar alguna manera las tesis de Epicuro (desde luego, debe considerarse que puede haber en la pregunta un guiño al materialismo histórico, recordemos que la tesis doctoral de Marx gira en torno a las diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro).

En este punto Althusser retoma el concepto alemán “*es gibt*” (retomado de la teoría de Heidegger) aludiendo a que la tarea de la filosofía tiene como papel expresar y disertar “lo que hay”:

«es gibt», «hay», «es dado así», que retoman la inspiración de Epicuro. «Hay el mundo, la materia, los hombres»... Una filosofía del «es gibt», del «es dado así» le ajusta las cuentas a todas las cuestiones clásicas acerca del Origen, etc. Y «abre» un claro que restaura una especie de contingencia trascendental del mundo, al que somos «arrojados», y del sentido del mundo, que nos remite a la apertura del Ser, a la pulsión original del Ser, a su «envío» más allá del cual no hay nada que buscar. (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 35)

Parece que nada hay que preguntar sobre el origen. Cuando lo cierto es lo que existe, lo que ya está arrojado en el mundo, de eso es de lo que habrá que hacer filosofía, “Levantar el acta del *es gibt*”, dice Althusser. Por supuesto, habrá que advertir que participar de dichas similitudes no vuelve a Heidegger materialista, ni a Epicuro le quita lo que hay de materialismo en él al ser referido por un filósofo de la existencia. Es la convergencia en ese esfuerzo por refutar las pretensiones idealistas lo que los hace pertenecer a esta corriente subterránea que presenta Althusser.

Posteriormente, se nos presenta a Maquiavelo como otro testigo del proceder de esta corriente materialista subterránea. Para el autor de *El Príncipe* (1513) la unidad de la nación italiana dependerá de que se puedan generar las condiciones para que las Ciudades Estados puedan unirse, encontrarse. El Estado Nacional necesita de la unificación de estas ciudades que se comportan como átomos, como unidades mínimas individuales e independientes que podrían tomar consistencia si la fortuna (factor indispensable a lo largo de la teoría creada por Maquiavelo) propicia el encuentro que podría presentarse o no.

En resumen, un país atomizado, en el cual cada átomo se precipita en caída libre sin encontrarse con el de al lado. Es preciso crear las condiciones de una desviación, y por ende de un encuentro, para que la unidad italiana «tome consistencia». ¿Cómo hacerlo? Maquiavelo no cree que ninguno de los Estados existentes, especialmente los Estados de la Iglesia, los peores de todos, pueda asumir el papel de la unificación. (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 36)

Que el Estado italiano tome consistencia requiere de condiciones que se reúnan de manera aleatoria: debe haber un Estado átomo, que coincida con un hombre que pueda dirigirlo a partir de reunir la virtud y la fortuna necesaria para que todo pueda consolidarse. Podemos ver que en este proceso debe existir cierto tipo de *clinamen* para que todo tome consistencia, se materialice.

Una filosofía singular que es un «materialismo del encuentro» pensado a través de la política y que, como tal, no supone nada preestablecido. Es en el vacío político donde el encuentro debe realizarse, y donde la unidad nacional debe «tomar consistencia». Pero este vacío político es en primer lugar un vacío filosófico. (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, págs. 38-39)

Posteriormente, en este recorrido de exponentes filosóficos se retoma la teoría política de Thomas Hobbes y la incluye en esta escuela subterránea. Según Hobbes, toda la sociedad descansa sobre el temor, dice Althusser, el temor de ser desposeído, de que otro realice una acción que nos resulte perjudicial. Este temor nos hace estar en una alerta constante por el estado de guerra en el que la humanidad es su propia depredadora. En general, este estado de guerra es latente, puede presentarse o no, puede tomar consistencia a partir de que los seres humanos actuemos haciendo chocar nuestras pasiones con otras.

Dicho clínicamente requeriría de tener una descripción de los conceptos básicos, atómicos, que desatarían la consistencia de esta situación política, de esta naturaleza de los átomos cayendo en el vacío: “Para descomponerlo en sus elementos es necesario llegar hasta esos «átomos de sociedad» que son los individuos, dotados de conatus, es decir, del poder y de la voluntad de «perseverar en su ser», y es necesario también hacer el vacío delante de ellos para despejar el espacio de su libertad.” (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 46)

El filósofo francés cita el *Leviatán* (1651) de Hobbes en su capítulo XIV y nos indica que la libertad que todo individuo pretende es *ausencia de obstáculo*, es decir vacío como condición de movimiento de posibilidad en la que su voluntad podría cumplirse. Pero el encuentro, el choque que daría la consistencia se presenta porque a pesar de que los átomos caen libremente por el vacío, su condición es que los átomos-individuos están en todas partes. El choque provoca que el deseo de libertad nos dirija a eliminar el obstáculo. La muerte se torna una necesidad para que los átomos puedan vivir libremente. Deshacerse del otro, económica, política, o socialmente hablando, parece imperativo. Pero esta justificación al alcanzar a todos los átomos también se prefigura como una condición para la eliminación propia, por eso es necesario un contrato que descansa, como se advirtió anteriormente, en el miedo.

Althusser advierte del papel que ideológicamente juega la creación de un Leviatán para proteger a los individuos de este estado de guerra natural derivado del choque con otros. No se trata de denunciar un estado totalitario, sino de explicar la necesidad de la existencia de este Estado para procurar una libertad muy clara, la libertad del mercado. Aunque lejos de las implicaciones de Epicuro y Maquiavelo, la consolidación de los individuos átomos que dan consistencia a un Leviatán procede de la misma manera que la creación del mundo, y que la aparición de un Estado Nación.

Más adelante, Althusser describe la manera en que procede el materialismo aleatorio en la teoría de Rousseau, específicamente en la que se ve plasmada en el segundo discurso, es decir en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755). Ahí Rousseau refiere a dos estados de naturaleza: el estado de pura naturaleza, origen

radical de todo, y el estado de naturaleza derivado de las modificaciones que se establecen sobre el anterior.

A diferencia de otros iusnaturalistas (como el propio Hobbes), Rousseau no piensa que el estado de naturaleza sea un estado social. Lo que no implica una valoración positiva o negativa. En el estado de naturaleza, los individuos andan aislados sin chocar, sin encontrarse. Desde luego, hay momentos en que los individuos/átomos se palpan, tienen sexo, se reproducen, pero eso no establece ningún choque, ningún encuentro, no materializa nada, no hay esa relación social aún.

La relación social se establece por una necesidad nacida de la contingencia, una catástrofe, una sacudida violenta que trastocó la realidad volviendo consistente la necesidad de asociarse con los otros y notarlos, la consolidación se presenta por este choque violento en el que los átomos se percatan del otro, son conscientes de la existencia ajena. Como consecuencia, nace la relación de unos y otros: lenguaje, comercio, guerra. Este estadio dejó de ser *pura naturaleza* y se convirtió en *Estado de naturaleza humana socializada*.

Este estado a pesar de ser natural se mantiene por cuestiones que no se derivan de la voluntad de los individuos, la consistencia se da por la unión, por la convergencia de los individuos/átomos pero no se mantiene por ellos, sino por las consecuencias que hacen que el hombre, que se nota a sí mismo y al otro, se vea perfectible, piadoso, en fin, preparado para mantener esta condensación. Así, el contrato del segundo discurso de Rousseau no es algo legítimo, no se deriva de la *pura naturaleza*, es algo posterior al *clinamen* social, por decirlo de alguna manera, es una respuesta que intenta evitar una nueva caída en el vacío. Esto es, a partir de la condensación los hombres se vuelven conscientes de su condición actual y, harán lo posible por mantener la cohesión de su condición actual, sin embargo, no se percatan de que la caída en el vacío persiste, las condiciones de la realidad son frecuentemente cambiantes y nuevos choques o encuentros se presentarán

Como fuese, estas apariciones desde la nada desde la contingencia denotan que algo *hay*, que esta existencia se presenta y podría ser de otra forma, pero para esa otra forma se necesitan otros encuentros, otros choques diversos. De ahí que haya diversos reglamentos en

las diferentes naciones, porque *hay* diferentes cosas reglamentadas de maneras distintas. De esta manera, se plantea este devenir sin una teleología, esta necesidad de que todo haya sido aleatorio, contingente, provocado por distintos tipos de *clinamen*, que a su vez implica una contingencia de lo necesario, porque nada hay antes de lo que *hay (es gibt)* y necesariamente es.

Dicho de otra manera: los átomos materializados, las esencias singulares, los individuos, las coyunturas (Maquiavelo), los Estados reales o sus pueblos responden a una sola manera de proceder, el encuentro contingente que refuta una forma legítima, correcta o racional. Lo mismo sucede con el devenir histórico, la historia misma.

Para decirlo en términos polémicos, cuando se plantea la cuestión del «fin de la historia», vemos alinearse en un mismo campo a Epicuro, Spinoza, Montesquieu y Rousseau, sobre la base, explícita o implícita, de un mismo materialismo del encuentro o, en sentido fuerte, de un pensamiento de la coyuntura. Evidentemente también Marx, pero forzado a pensar en un horizonte desgarrado entre lo aleatorio del encuentro y la necesidad de la Revolución. (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 53)

Es aquí cuando Althusser llega al punto que quiere abordar en cuanto a la teoría marxista se refiere: luego de hacer énfasis en que esta corriente subterránea de pensamiento no es teleológica, y de afirmar que el origen del mundo se encuentra en la nada, o que no hay origen antes de la cosa existente, el filósofo francés aborda el papel que tiene la filosofía. Ha dicho:

[...] la filosofía sólo puede describir lo que sucede a partir de que el mundo existe; sólo entonces, narra el devenir a partir de lo dado, pero no puede indagar por la racionalidad antes del origen.

Así pues, no hay fin ni del mundo, ni de la historia, ni de la filosofía, ni de la moral, ni del arte ni de la política. Estos temas —temas que, de Nietzsche a Deleuze y Derrida, el empirismo inglés (Deleuze) o Heidegger (Derrida mediante), se nos han vuelto familiares y fecundos para toda comprensión no sólo de la filosofía, sino de todos sus pretendidos «objetos» (ya sea la ciencia, la cultura, el arte, la literatura o

cualquier otra expresión de la existencia)— son esenciales para este materialismo del encuentro, tan disfrazados como lo fueron bajo las especies de otros conceptos. (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 55)

Esta corriente no se asume como materialista más que provisionalmente por oponerse al idealismo, y con ello a una tradición filosófica que en cierto sentido se ha vuelto hegemónica.

Diremos entonces que el materialismo del encuentro se basa en la tesis de la primacía de la positividad sobre la negatividad (Deleuze), en la tesis de la primacía de la desviación sobre la rectitud del trayecto recto (cuyo Origen es desviación y no razón), en la tesis de la primacía del desorden sobre el orden (pensemos en la teoría del «ruido»), en la tesis de la primacía de la «diseminación» sobre la posición del sentido en todo significante (Derrida), y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo. Diremos que el materialismo del encuentro se basa también por completo en la negación del Fin, de toda teleología, ya sea racional, mundana, moral, política o estética. Diremos por último que el materialismo del encuentro no es el de un sujeto (ya fuese Dios o el proletariado), sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable. (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 55)

Así, no hay condiciones para suponer que el mundo se conduce con una finalidad previa, pero también cabe afirmar que a partir de su aparición los átomos enganchados que permiten que las cosas existan, se consoliden, se presenta una serie de sucesos que determinan como es la realidad, sucesos aleatorios y momentáneos también.

Para dar una idea de la corriente subterránea del materialismo del encuentro, tan importante en Marx, y de su represión bajo la forma de un materialismo de la esencia (filosófica), es preciso hablar del modo de producción. Nadie negará la importancia de este concepto que no sólo sirve para pensar toda «formación social», sino también para periodizar la historia, esto es, para fundar una teoría de la historia. (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 64)

Para hablar de ese modo de producción en la teoría marxista de la historia, Althusser advierte la existencia de dos concepciones distintas: la primera está presente en *La situación de la clase obrera* de Engels y la segunda en *El Capital*.

Sobre el primer modo de producción diremos que el encuentro se produce entre el empresario, o utilizando la figura que utiliza Marx, *el hombre de los escudos*, y el trabajador, que lejos de esos escudos sólo tiene su fuerza de trabajo. Este encuentro se presenta varias veces en la historia, de ahí que haya tomado consistencia pero de manera temporal. A pesar de su temporalidad, esta toma de consistencia ha dado lugar a que *haya* cierto estado de cosas que pueden generar leyes tendenciales que, sin embargo, sólo son una serie de circunstancias aleatorias que se erigen sobre la realidad presente.

Para decirlo de otra forma, estos elementos no existen en la historia para generar los medios de producción, sino que existen por una combinación aleatoria y por eso pueden generarse leyes a partir de lo que sucede hasta que los átomos/factores dan consistencia a un estado de producción.

El error que, según Althusser, se comete es pretender que todos los elementos del modo de producción capitalista se dieron de manera necesaria para generar a la clase obrera, Cuando lo que debería observarse es que estos elementos se dieron de manera aleatoria y como consecuencia se produce esta clase obrera.

Por otro lado, tendríamos que analizar la teoría del surgimiento de la clase burguesa contenida en *El Capital*. Parece ser que la emergencia de esta clase social se produce por una dialéctica de descomposición en la que la desintegración de la fase feudal previa da como resultado el surgimiento de su contrario. Se privilegia, así, la ley y la estructura para explicar el cambio de una fase a otra, y el surgimiento de la clase burguesa cuando, nuevamente, ésta se produce por la coincidencia de acontecimientos generados aleatoriamente.

Concluamos pues que el error en el que caen Marx y Engels consiste en dar más importancia a una estructura que provee las circunstancias para que las condiciones existan,

que a la propia existencia de las circunstancias mencionadas. Lo anterior por buscar una racionalidad y teleología en la explicación de la realidad, lo cual acerca a la teoría marxista al idealismo, en lugar de explicar la realidad como una serie de circunstancias existentes a partir de las cuales se generan ciertas leyes que explican la historia, lo que acercaría a este materialismo histórico al materialismo del encuentro.

Spinoza.

Con respecto a Spinoza y su inscripción a esta línea del pensamiento, Althusser, de una manera ingeniosa, afirma que la teoría spinozista procede, al tratar la de demostrar la totalidad del vacío:

al ser la estrategia filosófica de Spinoza radical y de una extrema complejidad. Spinoza combate en un mundo lleno, acechada cada una de sus palabras por adversarios que ocupan, o creen ocupar, todo el terreno, por lo que necesita desarrollar una problemática desconcertante: desde arriba, para poder dominar todas las consecuencias.

Sostendré la tesis de que el objeto de la filosofía es para Spinoza el vacío (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 41)

Mientras sus contrincantes religiosos (en especial los escolásticos) empiezan por demostrar al mundo y de ahí remontarse a Dios, o en el caso de Descartes se empieza por la certeza de la existencia del alma para remontarse también a la existencia de Dios, Spinoza empieza por Dios mismo.

Al hacerlo, Spinoza niega la existencia del más allá porque todo lo existente es la *Substancia*, la Totalidad. Todo es, por decirlo de alguna manera, inmanente. Así, Althusser procede a equiparar a la totalidad absoluta con la nada absoluta: *¿qué diferencia hay entre el Todo y nada puesto que nada existe fuera del Todo...?* (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 42).

Lejos de ser un mero recurso retórico, Althusser señala que, de la misma manera que para Epicuro, el Dios de Spinoza no es más que naturaleza fuera de la que no existe nada.

¿Qué es entonces este Dios spinozista? Una substancia absoluta, única e infinita, dotada de un número infinito de atributos infinitos. Evidentemente, esto es una forma de decir que cualquier cosa que pudiese existir no existe jamás si no es en Dios, ya sea esa «cualquier cosa» conocida o desconocida. Pues nosotros sólo conocemos dos atributos, la extensión y el pensamiento, y además, no conocemos todas las potencias del cuerpo, al igual que del pensamiento no conocemos la potencia impensada del deseo. Los otros atributos, infinitos en número e infinitos ellos mismos, están ahí para cubrir todo lo posible y lo imposible. (ALTHUSSER L. , Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 42)

Infinitos atributos implicarían un paralelismo de infinitos que no se encuentran, que corresponden a tan distintas maneras que no sería posible que algunos de ellos se encontraran jamás. Por otro lado, siguiendo el planteamiento del autor de *Elementos de autocrítica* valdría preguntar si una infinidad de atributos puede también provocar una infinidad de encuentros. Si de esta infinidad de atributos pueden abrirse infinidad de posibilidades, en realidad ¿qué podemos decir de él? (¿y si nada podremos decir sería mejor callar?) ¿Es Dios, o la naturaleza, siquiera cognoscible?

Esta introducción en la problemática del conocimiento nos lleva necesariamente a diferenciar entre Descartes y Spinoza. Para el autor francés, el buen sentido nos deberá llevar al discernimiento claro y distinto. Mientras que para Spinoza pasar del primer al tercer género de conocimiento no era algo necesario, podría no darse. Es un encuentro, una especie de clinamen del entendimiento.

Si lo anterior fuese así, no queda nada necesariamente nada por entender, ni moral, ni ética. ¿Qué le queda a la filosofía ante esta imposibilidad del conocimiento? Al parecer, propiciar el encuentro. *La Ética* de Spinoza más que definir la naturaleza hace un esfuerzo por darle un sentido, por darle un encuentro cognitivo, un esfuerzo de deconstrucción que resignifica las impositivas posturas religiosas, sin pretender, según Althusser, que nada haya sólido, fijo, verdadero.

Capítulo III Althusser: la única tradición materialista

Tras la muerte de Louis Althusser, acaecida el 22 de octubre de 1990, algunos de los apuntes que realizaba con la intención de realizar una autobiografía fueron publicados con el título de *El porvenir es largo* (Althusser, *El porvenir es largo*, Los hechos., 1992). En esos borradores aparecen muchas veces referencias de Spinoza y la influencia que su filosofía ejerció en el desarrollo de la teoría del autor francés. En el proceso de selección y edición de los textos que formarían parte del libro autobiográfico que sería finalmente publicado se decidió dejar fuera una sección que el propio Althusser dejó separada del resto del cuerpo del borrador en una carpeta rotulada como “La verdadera tradición materialista”. El texto está constituido por tres capítulos: Spinoza, Maquiavelo y Situación política: ¿El análisis concreto?

Existen en la redacción vestigios que indican que el texto estaría dentro del capítulo XVIII de la autobiografía, sin embargo, parece que el autor de *La revolución teórica de Marx* había decidido publicarlos en otro proyecto. Oliver Corpet lo expone de la siguiente manera en la introducción de la autobiografía.

Parece que Louis Althusser quería utilizar estas páginas para otra obra sobre La verdadera tradición materialista. Pero, además de estos tres capítulos que representan sesenta y un folios guardados en una carpeta que lleva ese título, no hay elementos de información más precisos sobre este proyecto de libro inacabado; esas páginas, en especial los dos capítulos sobre Maquiavelo y sobre Spinoza, serán quizás objeto de una publicación posterior. (Althusser, *El porvenir es largo*, Los hechos., 1992, pág. 16)

A pesar de que estos textos, redactados en 1985, fueron publicados por separado, (*L'avenir dure longtemps*, en 1992 y *La única tradición materialista*, un año después), existen rasgos que permiten afirmar que forman parte del mismo proceso creativo. Como afirma el traductor de *La única tradición materialista* (Althusser, *La única tradición materialista.*, 2007) Juan Pedro García del Campo: “...en ocasiones, se recogían expresiones literales de la versión inicial suprimida” (Althusser, *La única tradición materialista.*, 2007, pág. 132).

Para los propósitos de la presente investigación se retomarán, en primer lugar, algunos extractos del capítulo XVII de *El porvenir es largo* en los que se señala el acercamiento de Althusser a la filosofía de Spinoza. Posteriormente, se abordarán algunos pasajes del capítulo “Spinoza” pertenecientes al proyecto *La única expresión materialista*.

La aparición de Spinoza en el camino a Marx.

Al ser una autobiografía, el texto es en principio una narración en un tono muy personal. El encuentro con la teoría de Marx, por ejemplo, es posterior al encierro sufrido por Althusser en un campo de concentración, a manera de consolación y por la insospechada vía de las organizaciones de acción católica, el filósofo francés se encuentra con la lucha de clases y, por extensión, con la teoría marxista.

Desde luego, el camino a la comprensión filosófica de Marx está lleno de encuentros con otros esfuerzos teóricos.

Así, cuanto más me adentraba en Marx, más filosofía leía, y más me apercibía de que Marx había pensado, sabiéndolo o no, en pensamientos de gran importancia en los autores que le habían precedido: Epicuro, Spinoza, Hobbes, Maquiavelo (parcialmente a decir verdad), Rousseau y Hegel. Y me convencía cada vez más que la filosofía de Hegel y de Feuerbach había servido a la vez de «punto de apoyo» y de obstáculo epistemológico en el desarrollo de sus propios conceptos incluso en su formulación (Althusser, *El porvenir es largo*, Los hechos., 1992, pág. 282)

Así en la lectura que realiza Althusser de la filosofía en su esfuerzo de encontrarse con Marx, el hallazgo de la crítica al idealismo hegeliano lo llevó a buscar las bases del materialismo. Esto es, en la búsqueda del dispositivo epistemológico de lo que constituirá lo que él considera la ciencia verdadera, tema central en su desarrollo teórico, Althusser indaga en autores previos a Marx los rasgos materialistas de la filosofía marxiana.

Cabe aquí señalar que no es el materialismo el único rasgo que el autor francés investigará. Desde luego a la par del materialismo se tiene que agregar la indagación por el

papel de la historia desde Marx y antes de él. Pero es necesario para los propósitos de la presente investigación centrarse en el materialismo de manera prioritaria.

Al principio del capítulo XVIII Althusser aborda el problema de la objetividad, o mejor dicho de la objetualidad.

Por lo que se refiere a mi relación con el marxismo, pienso que sólo ahora veo con claridad. Una vez más, no se trata de la objetividad de lo que he podido escribir, es decir de mi relación con uno o varios objetos objetivos, sino de la relación con un objeto <<objetal>>, es decir interno e inconsciente. Únicamente de aquella relación objetal intento hablar por el momento. (Althusser, El porvenir es largo, Los hechos., 1992, pág. 284)

A partir de lo antes citado planteemos entonces: ¿de qué manera podremos acceder al conocimiento de estos objetos? Si partimos del principio de que esta nueva ciencia es un materialismo, es necesario establecer qué conocer, además de una lógica que nos permita conocer y asir estos objetos. Requiere, por decirlo de alguna manera, de un dispositivo o de un vehículo también material que establezca una relación con esta realidad cósmica que se pretende encontrar en esta investigación.

Althusser encuentra dicho vehículo material dirigido a lo material en el cuerpo. La historia personal del filósofo francés se describe en los párrafos posteriores narrando la difícil relación que tuvo con su cuerpo debida en buena parte a la educación recibida por su madre quien tenía aversión a muchos factores relacionados con la materialidad (la suciedad, la sexualidad, etc.). La narración va desde la vista como punto de partida distante de dicha materialidad, la necesidad de la conciencia de su propio cuerpo guiada por la práctica del fútbol soccer, la toma de conciencia de su olfato hasta el trabajo bucólico en los huertos de su abuelo en Bois de Boulogne y Marvan donde, como él mismo alude, empieza a pensar con su cuerpo: “Por fin era feliz en mi deseo, ser un cuerpo, existir antes que nada dentro de mi cuerpo” (Althusser, El porvenir es largo, Los hechos., 1992, pág. 287).

Podemos advertir entonces que, en la lectura que hace del marxismo, Althusser encuentra por una parte la herramienta para combatir el idealismo hegeliano, además de una defensa del materialismo a través del vínculo entre la corporalidad y lo objetual por la otra.

Cuando «encontré» el marxismo me adherí a él por mi cuerpo. No ya porque representara la crítica radical de toda ilusión «especulativa», sino porque me permitía no sólo vivir, a través de la crítica de toda ilusión especulativa, una relación auténtica con la realidad desnuda sino igualmente poder vivir en lo sucesivo también aquella relación física (de contacto, pero en especial de trabajo sobre la materia social o cualquier otra) en el pensamiento mismo. (Althusser, *El porvenir es largo*, *Los hechos.*, 1992, pág. 287)

El cuerpo resulta, entonces, un protagonista en su desarrollo teórico. No sólo el cuerpo como materia cognoscente, como realidad material que establece contacto con otra materia, sino como agente mismo de la transformación de la realidad material por medio del trabajo. El cuerpo como agente mismo de la historia. El materialismo histórico, entonces, se vislumbra como una realidad que supone la ciencia desarrollada en la teoría marxista.

En el marxismo, en la teoría marxista, encontraba un pensamiento que tenía en cuenta la primacía del cuerpo activo y trabajador sobre la conciencia pasiva y especulativa, y consideré aquella relación como el materialismo mismo. (Althusser, *El porvenir es largo*, *Los hechos.*, 1992, pág. 288)

El encuentro de esta corporalidad en la búsqueda que hace Althusser del materialismo a la luz de la teoría marxista está relacionado con cierta lectura de la teoría de Spinoza. Sin embargo, no es este concepto el retomado directamente en la narración hecha por el autor de *Para leer El capital*. Antes de llegar a ese punto, se continúa con el trayecto por otros esfuerzos teóricos, entre ellos, el del autor que ocupa este trabajo:

Pero antes de llegar a Marx mismo, tengo que hablar del rodeo que di a través de Spinoza, Maquiavelo y Rousseau: fueron mi «camino real» hacia él. Lo he indicado ya, pero sin dar las razones profundas.

Había encontrado en Spinoza (además del célebre Apéndice del Libro 1) una prodigiosa teoría de la ideología religiosa, este «aparato de pensamiento» que pone el mundo al revés, tomando las causas por fines y todo el pensamiento entero en su relación a la subjetividad social. (Althusser, *El porvenir es largo*, Los hechos., 1992, pág. 289).

Althusser encuentra, a partir de su muy particular lectura, una descripción del desarrollo de la ideología política en la teoría del primer género de conocimiento. Esto es, el filósofo francés halla en la teoría spinocista de los géneros del conocimiento una herramienta para explicar el desarrollo de la ideología.

Para él, el primer género del conocimiento era sencillamente el mundo, es decir, la inmediatez de la ideología espontánea del sentido común. (Althusser, *El porvenir es largo*, Los hechos., 1992, pág. 289). A pesar de que con respecto al primer género no abunda más en este momento, al parecer podemos describir el ascenso a partir del primer al tercer género de la siguiente manera: la primera instancia se refiere al mundo como se presenta de manera inmediata, es decir, la explicación que nos proporciona es la de los objetos, pero sólo de su aparición ante nuestra conciencia, como cosas particulares. De lo anterior, se remonta al tercer género y lo ejemplifica con el *Tratado teológico-político*. Afirma que en él se presenta el ejemplo más acabado de este tipo de conocimiento, a saber: el que proporciona la inteligencia de un objeto a la vez singular y universal (era, debo reconocerlo, una lectura bastante hegeliana de Spinoza (Althusser, *El porvenir es largo*, Los hechos., 1992, pág. 289).

Desde luego, esta peculiar lectura dialéctica en Spinoza podría alejarnos de la revisión del materialismo en aras de profundizar en la teoría de la ideología que tanto espacio ocupó en el quehacer filosófico de Althusser. La exposición de la imposibilidad en los profetas de entender el mensaje divino del que son portadores le permite al autor francés visualizar la manera en que la ideología opera en los que se someten a ella. Sin embargo, hay que aclarar

que el mismo filósofo francés intenta indagar por la existencia de la materialidad misma de la ideología.

Esto provocaba mi admiración, como la concepción de Spinoza sobre las relaciones entre la ideología religiosa del pueblo judío y su existencia material en el templo, los sacerdotes, los sacrificios, las observancias, los rituales, etc. Debía, al seguirle en este punto, como por otra parte Pascal a quien yo admiraba mucho, insistir más adelante intensamente sobre la existencia material de la ideología, no sólo sobre sus condiciones materiales de existencia (lo que ya se encuentra en Marx y, antes y después de él, en un gran número de autores), sino sobre la materialidad de su existencia misma. (Althusser, *El porvenir es largo*, Los hechos., 1992, pág. 289).

El desarrollo althusseriano en esta exposición vincula, hasta aquí, la figura de Spinoza con cierto tipo de materialismo. Encuentra en la obra del holandés fundamentos de un método asociados con esta verdadera ciencia o materialismo histórico señalando al cuerpo como el dispositivo material para el acercamiento con la realidad objetual. Así desde la propia postura epistemológica detentada por el francés se presenta otra relación con la teoría spinocista por la vía de los géneros del conocimiento que, si bien, está fuertemente relacionado con una teoría política y de la existencia de la materialidad de la ideología, lo cierto es que en el fondo se encuentra también la indagación por el conocimiento de la realidad, de la cosa material por conocer. Se vislumbra pues una interpretación en la que Althusser además de alejar a Spinoza del idealismo lo acerca al materialismo del que el autor francés se asume como depositario.

No obstante, no saldaba mis cuentas respecto a Spinoza. Era un pensador que había rechazado toda teoría del conocimiento (de tipo cartesiano o más tarde kantiano), un autor que había rechazado el papel fundador de la subjetividad cartesiana del cogito, para contentarse con escribir, como un hecho: «el hombre piensa», sin sacar ninguna consecuencia trascendental. Era también un nominalista, y Marx me enseñaría que el nominalismo es el camino real hacia el materialismo, (Althusser, *El porvenir es largo*, Los hechos., 1992, pág. 290)

Más adelante, el filósofo francés nos recuerda que él encuentra en la teoría spinozista un materialismo radical que no infiere finalidad alguna. Althusser, como ya lo vimos en el apartado referente al materialismo del encuentro o materialismo aleatorio, supone en la teoría de Spinoza la ausencia de una predeterminación del destino de la realidad.

Derivado de lo anterior parece advertirse que Althusser no encuentra una intencionalidad creadora en la materialidad del dios de Spinoza, sino la existencia de la propia materialidad como uno de los infinitos atributos de Dios, sin finalidad, sino como un aspecto de la realidad de la que la filosofía tendría que dar cuenta.

Nada más materialista que este pensamiento sin origen ni fin. Más adelante sacaría mi fórmula de la historia y de la verdad como proceso sin sujeto (originario, fundador de todo sentido) y sin fin (sin destino escatológico preestablecido), porque negarse a pensar en el fin como causa originaria (en el rechazo especular del origen y del fin), era realmente pensar como un materialista. (Althusser, *El porvenir es largo*, Los hechos., 1992, pág. 290.)

La aparición de Spinoza en el capítulo XVIII de *El porvenir es largo* finaliza con la declaración de lo que más vivamente impactó en el filósofo francés. La idea del cuerpo humano no sólo como un dispositivo metodológico, sino como un elemento activo, el cuerpo como materia potente, no en un sentido aristotélico, sino como fuerza viva. Lo anterior reafirma la importancia de la teoría spinocista en el encuentro con Marx señalado al inicio de este apartado, pero no sólo eso, este vínculo es relevante además en el desarrollo vivencial del autor francés.

Este aspecto de la filosofía de Spinoza es común en Althusser y otros pensadores, algunos de ellos se retoman en este trabajo y otros más pertenecen a tradiciones filosóficas alejadas del materialismo histórico.

Pero lo que seguramente me sorprendió más, es la teoría del cuerpo en Spinoza. Este cuerpo, del que un gran número de potencias nos resultan en realidad desconocidas, este cuerpo del que la mens (mal traducida por el alma o el espíritu) es la idea, la idea misma mal traducida por aquel término, porque Spinoza la pensaba como una potentia, y a la vez como impulso (fortitudo) y como la obertura al mundo (generositas), como don gratuito. Más adelante encontraría allí la anticipación sorprendente de la libido freudiana, así como la teoría de la ambivalencia: sorprendente cuando pensamos que para Spinoza, para dar un único ejemplo, el temor es lo mismo que su contrario la esperanza, y que las dos son «pasiones tristes», contrarias al conatus vital, todo expansión y alegría, del cuerpo y del alma, unidos como uña y carne. (Althusser, El porvenir es largo, Los hechos., 1992, pág. 292)

Estos elementos nos permiten identificar la relación que a lo largo de la teoría de Althusser mantienen, desde su perspectiva Spinoza y Marx. Cabe señalar que la relación se presenta de una manera compleja pero que permite al propio pensador francés construir elementos de su propia filosofía.

Cabe señalar que la importancia de la filosofía de Spinoza es tal que incluso, como veremos en el siguiente apartado, requirió de un mayor desarrollo teórico.

Spinoza, materialismo y método.

Revisaremos ahora lo dicho en el apartado que fue separado del grueso del texto autobiográfico. En general, podemos observar que lo contenido en ese artículo ahonda en cuestiones relacionadas con el método y el desarrollo de la ciencia moderna desde la perspectiva althusseriana.

Al inicio de este apartado se hace una alusión a Pascal y una frase que implica el desarrollo de la historia de la ciencia que el filósofo francés relaciona a la posibilidad material de la existencia histórica que le preocupaba.

.. en particular a esa extraña frase sobre la historia de las ciencias según la cual los modernos sólo son más grandes que los antiguos porque se encaraman sobre sus

hombros. Pero no era eso lo mejor. Encontraba allí una teoría de la experiencia científica no referida a sus condiciones de posibilidad (como después en Kant) sino a sus condiciones materiales de existencia histórica, es decir, la esencia de una verdadera teoría de la historia. (Althusser, *La única tradición materialista*, 2007, pág. 133)

Casi de inmediato advierte la importancia que Spinoza toma en su investigación por medio de un notable contraste en el propio desarrollo de su teoría. Althusser advierte que a pesar de ser un dogmático, el holandés utiliza esta postura férreamente teórica y cerrada, por decirlo de alguna manera, para proponer posturas contrarias que no solamente no implican esa “cerrazón” sino todo lo contrario, porque producen precisamente libertad.

Pero Spinoza, al que he leído ampliamente sin llegar a comprender bien, sin llegar nunca, en todo caso, a estar totalmente de acuerdo, me reservaba revelaciones totalmente distintas. Ahora veo, si no lo que Spinoza ha querido pensar y decir realmente, al menos las profundas razones de mi atracción hacia él.

Descubrí en él una extraña contradicción: este hombre que razona *more geometrico*, mediante definiciones, axiomas, teoremas, corolarios, lemas y deducciones, esto es, de la forma más “dogmática”, era en realidad un incomparable liberador del espíritu. ¿Cómo era posible que el dogmatismo pudiera no sólo desembocar así en la exaltación de la libertad sino además “producirla”? Mas adelante formularía la misma apreciación acerca de Hegel: también un dogmático, pero que había desembocado en la crítica radical de Marx que, en cierto modo, él había producido o inducido. (Althusser, *La única tradición materialista.*, 2007, pág. 133)

Althusser asumía que la verdad de la filosofía radicaba en sus efectos, así que en el desarrollo de su propia actividad teórica el autor de *Para leer el Capital* logra establecer que tanto Spinoza como Hegel utilizan métodos teóricamente dogmáticos o rígidos para ir en sentidos contrarios a sus contrapartes teóricas, es decir Descartes y Kant, respectivamente. Al ir por

derroteros opuestos, las propuestas teóricas tanto de Spinoza como de Hegel, a pesar de su exposición rígida, producen el efecto de “liberar” a sus filosofías de propuestas dogmáticas.

Y yo, siguiendo por lo demás al mismo Hegel en esta cuestión, entendí la razón de las tesis de Spinoza como tesis antitéticas a las de Descartes, cuyos efectos quería combatir tomándolas a la inversa, al igual que Hegel, en la exposición aparentemente “dogmática” de su filosofía, quería combatir los efectos de las tesis filosóficas de Kant utilizando tesis opuestas a las suyas para abrir un nuevo espacio de libertad. (Althusser, *La única tradición materialista.*, 2007, pág. 134)

Sin embargo, no es sólo un asunto de exposición o de contraargumentación. En el fondo, Althusser descubre en ambos debates la disputa epistemológica de lo que él llama una “concepción subjetivista trascendental de la verdad y el conocimiento”:

El paralelismo iba más lejos: ya no hay “cogito” en Spinoza (sino tan solo la proposición factual “homo cogitat”, el hombre piensa), ya no hay sujeto trascendental en Hegel sino un sujeto como proceso (paso por alto su teleología [inmanente]). (Althusser, *La única tradición materialista.*, 2007, pág. 134)

Si bien se ha propuesto aquí que la postura de Spinoza resulta liberadora, habría que preguntarse de qué es lo que libera el pensador judío en esta indagación epistemológica tan característica de la modernidad. En la respuesta a esta pregunta encontramos el contacto con algunos nudos que quedaron sueltos en la edición final de *El porvenir es largo*, esta respuesta va en torno al papel de la imaginación en los géneros del conocimiento en la teoría spinocista.

La imaginación no sólo reina sobre el primer género de conocimiento, sino también sobre el segundo, porque las “naciones comunes”, por ejemplo la abstracción del árbol a partir de la reducción de todas las impresiones de árboles individuales, está aún relativamente contaminada por la imaginación y por la palabra que la enuncia. (Althusser, *La única tradición materialista.*, 2007, pág. 134)

Para Althusser, el primer género de la teoría spinocista implica un tipo de conocimiento (aunque en realidad Althusser no considera a la imaginación una manera de conocimiento en estricto sentido) mediado por un lastre. Es, entonces, un conocimiento falso por tener adiciones impropias de un conocimiento científico. A diferencia de Engels, señala el filósofo francés, a pesar de ser una adición impropia no es una adición extraña, sino una especie de *Lebenswelt* inmediato. Lo anterior en un sentido más cercano a Wittgenstein que a Husserl, es decir como el mundo más inmediato, la primera explicación que intuimos. Con respecto a esto, el propio Althusser acepta: “Posiblemente era forzar un poco a Spinoza decir de ese modo que el primer género, la imaginación, era el *Lebenswelt* inmediato, pero así era como yo lo interpretaba.” (Althusser, *La única tradición materialista.*, 2007, pág. 135).

Posteriormente, el texto explica de qué manera, desde la perspectiva de Althusser, la teoría spinocista desentraña el papel de la imaginación como constituyente de este *Lebenswelt* común.

Spinoza lo explicaba con una claridad ejemplar en el Apéndice al Libro I de la *Ética*. La imaginación es: 1) poner el sujeto (humano) en el centro y en el origen de toda percepción, de toda acción, de todo objeto y de todo sentido, pero: 2) invertir así, por eso mismo, el orden real de las cosas, puesto que el orden real se explica (y no se “comprende”, noción subjetiva si no subjetivista totalmente extraña a Spinoza) por la sola determinación de las causas, mientras que la subjetividad de la imaginación explica todo por los fines, por la ilusión subjetiva de los fines de su deseo y de sus expectativas. Se trata, hablando con propiedad, de invertir el orden del mundo, hacerlo andar, como dirán Hegel y Marx, “de cabeza”; se trata, como decía Spinoza de manera soberbia, de poner en marcha todo un “aparato” (Althusser, *La única tradición materialista.*, 2007, pág. 135)

La imaginación, entonces, supone la lectura althusseriana, en busca de una explicación del mundo que nos rodea, procede de tal forma que no toma al mundo como el objeto de conocimiento, sino que prepondera el papel del sujeto y de su búsqueda de sentido en el

mundo, y por tanto de su finalidad. Esto se refleja en la construcción de un imaginario en el que se introduce la idea de Dios que se aborda en el apéndice del Libro I de la “Ética”.

Es en el Apéndice al Libro I donde Spinoza desarrolla la admirable crítica de la ideología religiosa, donde el sujeto humano dotado de deseos convertidos en fines se proyecta en Dios como causa originaria y final del Universo, como la causa (en realidad, en absoluto la causa) y como el origen de todo sentido, es decir, de toda finalidad del Universo. Que todo sentido sea fin, es decir, escatología de un sentido originario, ¡qué profundidad crítica! (Althusser, La única tradición materialista., 2007, pág. 135)

Cabe aludir que este aspecto implica una herramienta para realizar una crítica no sólo al racionalismo cartesiano, sino también a las filosofías posteriores de la corriente idealista, y la consecuente atribución de, al menos, un materialismo de tipo ontológico que podría emparentarse con el materialismo histórico. Si bien el fenómeno de la concepción de la historia puede ser un factor determinante en el alejamiento de estas posturas, otro elemento que parece emparentarlas es la aplicación de los respectivos métodos en aspectos políticos y religiosos en la lectura de Althusser.

Spinoza hablaba de *amor intellectus Dei* y de *beatitudo*, que son sin duda efectos filosóficos en la cabeza y el cuerpo del hombre, pero no daba ningún ejemplo concreto de este conocimiento llamado “intuitivo”. Ahora bien, yo encontré un ejemplo del mismo en mi opinión perfecta (y en esto creo que posiblemente voy a sorprender) en el *Tratado Teológico-político*, en el que Spinoza trata de la historia, y muy concretamente de la historia del pueblo Judío. (Althusser, La única tradición materialista., 2007, pág. 136).

Aquí encontramos, nuevamente, una extensión de lo dicho en el libro autobiográfico anteriormente tratado. Si el conocimiento de un objeto en particular puede llevarnos al conocimiento universal, o dicho de otra manera si la aplicación del análisis a un caso concreto

nos puede llevar a postular verdades universales, entonces, según el propio Althusser, esta es una la vía para poder acercarnos al conocimiento del tercer género.

Cualquiera admitirá sin dudarle que todo caso (médico o de otro tipo) es singular. ¡Pero, el que un caso singular sea al mismo tiempo universal, constituye un problema y un escándalo! Sin embargo, es precisamente ese el desafío al que hay que responder teóricamente. Para afrontarlo, tomaré un rodeo: el de la medicina o, si se prefiere, el del análisis, pero puede ser también el de un pueblo y su historia como hace Spinoza, porque ¿hay algo más singular que el caso coyuntural de un pueblo histórico que conoce una historia y unas condiciones absolutamente singulares, de lo que poder obtener por abstracción algún conocimiento universal? (Althusser, La única tradición materialista., 2007, pág. 136)

Desde luego, esto acarrearía problemas de validación (aspecto que hay que revisar constantemente considerando que aquí se plantean problemas metodológicos) ¿cómo podríamos pretender obtener verdades universales de fenómenos que son singulares? Y más aún cuando esto fenómenos son de un ámbito como la historia. Las objeciones aluden entre otras a la objeción de dotar de carácter científico a la historia o a los fenómenos emergidos de la religión.

Las respuestas que sugiere Althusser son las siguientes:

Con respecto la imposibilidad de obtener verdades universales de análisis de objetos singulares hace un símil con casos de estudio médico.

Spinoza nos advertiría de ello, él que habla en el caso del “conocimiento del tercer género” de una intuición, exactamente de la misma manera en que después el médico hablará de una “intuición crónica” y el analista de Einsicht o de insight (intuiciones), exactamente igual que el político (el sentido de la coyuntura).

¿Cómo abstraer cualquier cosa de intuiciones singulares y, por tanto, no comparables? (Althusser, La única tradición materialista., 2007, pág. 136)

Continuando con la respuesta a las objeciones antes señaladas y aplicadas en campos que tradicionalmente no pueden ser tomados como objetos de conocimiento universal, Althusser señala que desde Spinoza, tal como lo hizo también Marx en su momento, esto es hacer caso omiso de posturas que sugieren que las cosas de la vida social no son merecedoras de ser postuladas como conocimiento verdadero.

En la vida individual y social no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares - pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes; no por generalidades, sino por constantes repetitivas que se pueden volver a encontrar con sus variaciones singulares en otras singularidades de la misma especie o género. (Althusser, *La única tradición materialista.*, 2007, pág. 136)

Todo esto permite al autor de *La revolución teórica de Marx* visualizar en este devenir teórico elementos que le permitan desarrollar uno de los aspectos que más interesan en su filosofía, a saber, la ideología. Esto porque el desarrollo de los aspectos que hasta aquí hemos revisado pueden ser conjuntados a la luz de dicha problemática.

Eso es justamente lo que pensaba encontrar en el Tratado Teológico-político, que es un conocimiento y una elucidación de una historia singular: la de un pueblo singular, el pueblo judío. Y no es una casualidad si Spinoza puede emplear en ella, como ejemplificación de una constante repetitiva, su teoría de la ideología religiosa, su teoría del lenguaje, su teoría del cuerpo y su teoría de la imaginación, que yo creía que posiblemente era la primera forma histórica de una teoría de la ideología.

Porque en el fondo, en el “conocimiento de tercer género”, no estamos nunca ante un nuevo objeto, sino ante una forma nueva de relación de apropiación (el término es de Marx) de un objeto que está siempre ya ahí desde el primer género de conocimiento: el “mundo”. (Althusser, *La única tradición materialista.*, 2007, pág. 137)

Otro aspecto que sobre la ideología retoma Althusser y que también es señalado en su autobiografía es el de la existencia material de la ideología. Al fin de cuentas, estos métodos siguen siendo materialistas no sólo por el rechazo a las posturas idealistas, sino por la búsqueda en la propia existencia material de la ideología.

... siguiendo a Spinoza y Pascal en este asunto, yo insistiría con fuerza en la existencia material de la ideología: no sólo en sus condiciones sociales materiales de existencia (su relación con los intereses, cegados por la imaginación, de un grupo social) que encontramos en primer lugar en Rousseau, en Marx, y en numerosos autores, sino en la materialidad de su misma existencia. (Althusser, *La única tradición materialista.*, 2007, pág. 138)

Otro aspecto, que retoma una mayor fuerza que en lo esbozado en *El porvenir es largo* es la existencia de una postura radicalmente materialista por vía del nominalismo. En este sentido, Althusser insiste y extiende su afirmación heredada de Marx de que el nominalismo es la vía directa al materialismo. Esto también alude a la postura planteada en *El materialismo del encuentro*. Spinoza, desde la perspectiva del filósofo francés, al no postular ninguna teleología, y al aludir a la realidad existente por sí, sin depender de otra cosa más que de ella misma, de tener como motor de su desarrollo lo que se “es” (*es gibt*) de manera factual, participa entonces de esta tradición oculta del materialismo más radical y, afirma Althusser, el único posible.

¡Además era nominalista! Yo había leído en Marx que el nominalismo era la “vía directa” hacia el materialismo. A decir verdad, estoy seguro de que el nominalismo es, no tanto la vía directa hacia el materialismo, sino el único materialismo que es posible concebir. ¿Cómo procedía Spinoza? Sin intentar nunca una génesis trascendental del sentido, de la verdad, o de las condiciones de posibilidad de toda verdad, sea el sentido y la verdad lo que sea, se instalaba en la factualidad de una simple constatación: “tenemos una idea verdadera”, “tenemos una norma de verdad”, no en función de una fundación originaria perdida en los

comienzos, sino porque es un hecho que Euclides, gracias a dios, dios sabe porqué, ha existido como una singularidad universal factual, y [que no es] necesario, como pretende Husserl, “reactivar su sentido originario”, [que] basta con pensar en el resultado factual de su pensamiento, en su resultado bruto, para disponer de la potencia de pensar. (Althusser, La única tradición materialista., 2007, pág. 139)

Finalmente, el apartado dedicado a Spinoza aborda un tema que resulta fundamental en todo este desarrollo. De la misma forma que sucede con los temas del método, el conocimiento y la Ideología, en este texto se aborda nuevamente al cuerpo como factor fundamental no sólo como mero receptor o dispositivo metodológico, sino también como un factor activo, participe y actor importantísimo del desarrollo de la realidad.

¿Hay que añadir a esto una teoría extraordinaria? Sí, la del cuerpo, fundada sobre el famoso paralelismo de los atributos. Ese cuerpo (nuestro cuerpo orgánico material) del que no conocemos “todas las potencias”, pero del que sabemos que está animado por la potencia esencial del conatus, que anima también el conatus del estado correspondiente de la mens (palabra intraducible: mens no es el alma ni el espíritu sino, más bien, la potencia, la fortitudo, la virtus de pensar). Ahora bien, ese cuerpo, Spinoza lo pensaba como potentia o virtus, es decir, como fortitudo, pero al mismo tiempo como [generositas], esto es, impulso, apertura al mundo, don gratuito. (Althusser, La única tradición materialista., 2007, pág. 139)

Esta teoría del cuerpo nos lleva necesariamente en el planteamiento althusseriano a abordar la teoría de las pasiones en Spinoza, planteada desde la propia teoría del cuerpo de la segunda parte de la *Ética* Spinocista. La unión entre los dos atributos de la substancia que en la ética rechazaría el problema cartesiano y plantea el paralelismo absoluto entre el pensamiento y la materia.

Hemos visto que el alma (la “mens”, la actividad del espíritu) no está en nada separada de la actividad del cuerpo orgánico; que, por contra, el alma sólo

piensa en la medida en que es afectada por las impresiones y movimientos del cuerpo, que, por tanto, no sólo piensa con el cuerpo sino en él, consustancialmente unida a él antes de cualquier separación, puesto que esta unión, que jamás constituye un problema, contrariamente a lo que sucede en Descartes, se funda en la infinidad de los atributos de la substancia y su paralelismo estricto. En Spinoza, el dominio de las pasiones, lejos de poder ser interpretado como una liberación “intelectual” de la eficacia negativa de las pasiones, consiste, por contra, en su [asunción] conjunta, en el desplazamiento interno de las “pasiones tristes” a “pasiones alegres”. Del mismo modo que en Freud, más adelante, ningún fantasma desaparece nunca sino que - y ese es el efecto de la cura - se desplaza de una posición dominante a posición subordinada, en Spinoza, ninguna pasión desaparece nunca, sino que se desplaza de una posición de “tristeza” a posición de “alegría”. El “amor intellectus Dei” no es en absoluto un amor “intelectual”, es el amor del individuo entero, modo finito de la substancia infinita, amor del cuerpo substancialmente unido (desde la substancia constitutiva, es decir Dios) al amor de la “mens”, y efectuando en los movimientos de la “mens” los movimientos mismos del cuerpo, los del conatus fundamental: “Cuanta más potencia tiene el cuerpo, más libertad tiene el espíritu”. (Althusser, La única tradición materialista., 2007, pág. 143)

Podemos ver, entonces, que a lo largo del proceso creativo que implica el desarrollo de las posturas reflejadas en los dos textos se configura una descripción bastante completa de la lectura que Althusser hace de Spinoza.

Resulta claro, a partir del análisis aquí realizado, que la figura de Spinoza aparece como clave para entender no sólo la teoría de Althusser, sino que se presenta constantemente en el desarrollo de su filosofía, desde el mero análisis de la ciencia propuesta por Marx, hasta la creación o hallazgo de la familia filosófica del materialismo aleatorio.

Para los intereses de esta investigación resulta altamente relevante establecer que, a partir de la lectura de Althusser, existe cierta especie de materialismo en Spinoza que se presenta en otros representantes del materialismo histórico. De una u otra manera, este materialismo es metodológico y, por tanto, implica un problema epistemológico. Hay una materia cósica que es conocida, que se devela porque al determinarse, al mostrar su realidad niega a aquellas cosas que no son, *omnis determinatio est negatio*. Además, esta realidad cósica implica también la búsqueda de su verdad, un problema que gira en torno a la veracidad del conocimiento, y también el acceso a esa verdad por medio del cuerpo, de una cosa que conoce a otra cosa en un proceso integrado.

Así, la presente investigación ha encontrado hasta este momento al menos tres elementos en la filosofía de Spinoza que mantienen contacto con el materialismo histórico: La presencia de un método de tipo materialista, la búsqueda de un conocimiento verídico, y la participación del cuerpo como agente activo en la realidad.

Conclusiones

A lo largo del desarrollo de esta investigación ha sido posible encontrar elementos teóricos que nos permitan identificar la existencia de un método materialista que, precisamente por pertenecer a dicha postura filosófica, presentan características que unen las teorías de los pensadores que se abordan principalmente en este trabajo: Baruch Spinoza, Karl Marx y Louis Althusser.

Es importante señalar que aunque la postura materialista puede ser asociada al surgimiento mismo de la filosofía, ya que el enfoque de los pensadores presocráticos se aleja de interpretaciones que pretenden que la realidad sea explicada por causas trascendentes y, por el contrario, se acercan a la búsqueda crítica¹² de un principio material que explique el mundo desde los elementos mismos del mundo, los esfuerzos de esta disertación se enfocan en explicar la existencia del ya mencionado método materialista en el origen mismo de la modernidad. Esto debido a que los descubrimientos e innovaciones técnicas realizados durante el renacimiento, relacionados con actividades como el comercio y la navegación, modificaron la manera en que se entiende el mundo (ejemplos de ello son el cambio al modelo heliocéntrico o la redondez del planeta), y generaron la búsqueda de características que permitieran dar certidumbre al conocimiento mismo como respuesta a los modelos medievales, además de que ponderan la indagación por un método que lograra ese fin. Desde la perspectiva teórica a la que esta investigación se adscribe, es decir desde el materialismo, pero más específicamente desde el materialismo histórico, estos cambios en el enfoque filosófico están ligados a transformaciones en los medios sociales de producción y, con ello, al nacimiento de una nueva clase social: la burguesía.

La necesidad de que el conocimiento genere certidumbre incide en aspectos teórico-prácticos. En el origen de esta nueva forma de producción se requiere un fundamento epistemológico que respalde el progresivo avance tecnocientífico. Esta necesidad implica,

¹² El sentido de la crítica que aquí se alude, es la postura reaccionaria con respecto al pensamiento de tipo religioso o mítico con el cuál se explica la realidad, es decir, esta crítica se encuentra en el origen del discurso filosófico en cuanto a su carácter de *racional*.

desde cierta perspectiva, la formación de un espíritu que dote de sentido a la nueva realidad, de un *telos* coincidente con los presupuestos presentes en las nuevas formas sociales de producción y reproducción de la realidad.

En este entorno surge la figura de Spinoza. Cabe señalar que a pesar de que podría considerarse que los enfoques y las temáticas a partir de las cuales se desarrolla la filosofía del pensador judío podrían considerarse que no son precisamente materialistas, al interior de esta investigación se adopta la postura de Vidal Peña que se ha desarrollado en la introducción de este trabajo y que indica que: el materialismo es una postura ontológica crítica, esto en el sentido de que no se apega a reglas universales establecidas por agentes externos al mundo o trascendentes. Así, la consideración de Dios como una realidad equiparable a la naturaleza y la descripción de éste como una realidad inmanente, como una totalidad que no requiere de nada externo porque todo se encuentra contenido en él, nos permite considerar que la teoría de Spinoza concuerda filosóficamente con el materialismo. Esto en contraposición, por ejemplo, al cartesianismo que considera a Dios sustancialmente distinto a la realidad extensa y a la pensante.

Desde luego, la teoría epistemológica de Spinoza descrita en la *Ética* es fundamental para la conformación del método que aquí se pretende establecer. Los tres tipos de conocimiento postulados por el pensador judío suponen, además de una progresiva superación de explicaciones supeditadas a fuerzas externas a la realidad en aras de la comprensión del mundo por sus características inmanentes, una teoría de la historia. Lo anterior ya que a pesar de que la doctrina spinocista es reconocida por su comprensión del mundo *bajo una especie de eternidad*, el entendimiento del mundo se presenta, nuevamente, de una manera progresiva. La imaginación asciende de una explicación inmediata y poco reflexiva, que describe la realidad afectada por fuerzas externas, hacia el esfuerzo del entendimiento por comprender a la realidad que se desarrolla por leyes internas que se despliegan en atributos infinitos de los cuales intuimos dos, el pensamiento y la extensión. Como ya se ha dicho, este paso del primer al tercer tipo de conocimiento implica una superación progresiva que podemos caracterizar como historia, un ámbito de saber que procede desde el conocimiento de los hechos presentes y pasados para comprender el

mundo¹³. O, al menos, es así como lo interpreta Althusser cuya recepción de Spinoza, afianzada fuertemente en el *TTP*, se expone extensamente en el tercer capítulo de este trabajo.

Sin embargo, a pesar de que la teoría epistemológica de Spinoza es fundamental para el desarrollo del método materialista, por el cual se indaga en esta investigación, es prioritario observar la aplicación de dicho método a la realidad circundante. Por lo anterior, es central observar que el *Tratado Teológico-Político* es el ejemplo más claro de la puesta en práctica de este método. La interpretación, la lectura de *Las escrituras* desde una perspectiva en la cual Dios, o la naturaleza, no interviene dictando el rumbo de la realidad, sino que la misma se determina por las reglas inherentes a la propia naturaleza. Que ella misma, la naturaleza, sienta las bases para el comportamiento humano en la busca de la felicidad, consistente en la comprensión de esa legalidad universal interna, implica un esfuerzo de características materialistas que, por consecuencia, aborda las condiciones del comportamiento humano con base en el tratamiento de los cuerpos y la organización social establecida, también, a partir del encuentro entre cuerpos. De esta manera, parece vislumbrarse una clara línea que vincula el desarrollo teórico de Spinoza con otras posturas materialistas posteriores.

Desde luego, ciertas implicaciones que la teoría spinocista conlleva propiciaron una confrontación con la consecuente resistencia hacia la crítica radical que supone la filosofía de cuño materialista. El desarrollo posterior hegemónico en la filosofía tomó derroteros ideológicos (entendido esto último como el entramado de ideas culturales, políticas, filosóficas, científicas que explican la realidad) asociados con una visión en la que el devenir depende del *telos* dictado por fuerzas externas al entorno material, y que justifica el ascenso a las prácticas de poder de la incipiente clase burguesa. Dios, el buen sentido, la Razón, la ciencia y el Espíritu, toman en distintos momentos y sistemas filosóficos su lugar como el factor que da sentido, regularidad, unidad y finalidad al devenir.

Una de las expresiones más influyentes y acabadas de esta forma de pensamiento hegemónico es la teoría idealista de Hegel. El hegelianismo dotó al idealismo de un sentido

¹³ “Si no quieres repetir el pasado, estúdialo” Cita retomada de: Carpintero, Enrique; Vainer, Alejandro. *Las huellas de la memoria: psicoanálisis y salud mental en la Argentina de los '60 y '70, 1957-1983*, p. 51. Volumen 1. Editorial Topía, 2004.

de avance a partir, entre otros elementos, de una visión de la historia rumbo a la superación humana como destino. En este entorno, altamente influido por Hegel, surge la figura de Marx como un joven hegeliano de izquierda.

Es conveniente subrayar al joven hegeliano de izquierda por, al menos, dos motivos: por una parte, debemos observar que en la teoría de Marx el factor de la historia toma un lugar central sin duda alguna, y ello está relacionado directamente con su origen teórico de bases hegelianas. Pero habría que preguntarse ¿qué tipo de historia es el que se describe finalmente en la teoría marxiana madura? Ciertamente, al interior de esta investigación se considera que en el desarrollo de la filosofía materialista de Marx el concepto de historia se transforma radicalmente y, con ello, la forma en que se aplica el método por el cual se indaga en esta investigación. Sin la intención de ir incluso más allá del propio teórico de Tréveris, no se trata de poner a Hegel de cabeza (o, en realidad, de ponerlo de pie), sino que el trabajo de Marx implica cambiar completamente el terreno, el campo de batalla en el que se desarrolla la historia. Como hemos visto, es precisamente esta la postura que sostiene Althusser a quien se le ha dedicado una porción importante de esta investigación. Volveremos a ello.

El otro factor por el cuál es importante señalar al joven hegeliano de izquierda es porque en su formación se presentan elementos que nos ayudan a inferir la presencia de la teoría spinocista en la formación de su perfil filosófico materialista. Es necesario formular una advertencia: podemos observar en ciertos textos marxianos una crítica muy ácida a la filosofía de Spinoza. Particularmente, en *La sagrada familia* Marx dirige una crítica hacia la visión descrita por Bruno Bauer sobre el materialismo inglés y francés de los siglos XVII y XVIII. En dicha crítica, señala que la descalificación que se hace de esos pensadores ilustrados tiene su origen en el hecho de que el propio Hegel vincula el pensamiento de estos materialistas de la época ilustrada a la figura de Spinoza, lo cual, desde la perspectiva del autor de *El Capital*, es un error. Acto seguido, realiza una contundente defensa de los materialistas del Siglo XVII y XVIII (a quienes, por cierto, desde el marxismo se les ha dirigido también ciertas críticas por considerarlos, por lo menos, ingenuos; casos ejemplares de dicha crítica se presentan en la obra del propio Marx, de Engels y de Lenin). Lo anterior implica, de cierta forma, una crítica a la teoría spinocista, refuta su presencia en un

antecedente filosófico materialista y explica su inconveniente inserción atribuyéndola a una mala interpretación de Hegel. El Marx maduro, entonces, parece rechazar la influencia de Spinoza en su propio materialismo. Había, entonces, que indagar en el joven hegeliano si existe un antecedente en el que se encuentre la figura de Spinoza.

En el primer capítulo de este trabajo se aborda, a partir de los hallazgos presentados por Gómez Varela en *Cuadernos Spinoza*, las connotaciones que guarda el acercamiento de un joven estudiante de filosofía que, a pesar del entorno altamente influido por el hegelianismo, encuentra teóricos que a partir de la disputa panteísta conocida como *Pantheismusstreit* y que tiene como figura central al autor de la *Ética*, además de otros esfuerzos teóricos que aluden al filósofo judío. Dicha influencia se ve reflejada en la transcripción de textos spinocistas como apuntes de estudio en una etapa de la conformación del pensamiento materialista en el joven Marx. No resulta para nada casual, a la luz de lo investigado en este trabajo, que en su mayoría los extractos contenidos en lo que se denominan *Cuadernos Spinoza* sean de lo que aquí consideramos el ejemplo más claro de la aplicación del método materialista de Spinoza, es decir, el *Tratado Teológico-Político*. Así, desde la perspectiva de este trabajo, es posible afirmar que la presencia del pensamiento materialista de Spinoza se encuentra presente en la formación del propio pensamiento materialista de Marx. Desde luego, habría que responder por qué en momentos posteriores se rechaza la influencia de Spinoza, y no podemos dejar de observar que la imagen que llega a Marx del autor de la *Ética* también está mediada por el propio Hegel. Esto es, la perspectiva de Spinoza que el Marx maduro adopta es la descrita por Hegel. De esta manera, en el camino de la transformación del terreno teórico que va del idealismo hegeliano al materialismo histórico, al Spinoza que se refuta es al que presenta la teoría del filósofo de Stuttgart, sin advertir la influencia que tuvo en el desarrollo de su propio materialismo y, por extensión, de su método.

A pesar de la gran influencia que el pensamiento de Marx tuvo posteriormente (hecho que se muestra en los movimientos obreros y revolucionarios afines a su teoría), las posturas filosóficas contrarias al autor de *El Capital* rebatieron al materialismo marxista con gran dureza. Lo contrario hubiese refutado a la propia teoría de Marx. Recordemos que parte del método materialista histórico nos conduce a observar las profundas contradicciones

establecidas entre las clases sociales que se despliegan en la realidad interna existente. Dicho de otra manera: la confirmación de que es necesario establecer de manera profunda las contradicciones entre la clase burguesa y trabajadora se puede ejemplificar mediante la contienda establecida entre aquellos que sostienen que el devenir depende de las reglas establecidas externamente (por el Espíritu, por la ciencia, por la Razón o por una inadecuada interpretación de la evolución como perfeccionamiento y no como adecuación, por ejemplo), contra la postura materialista histórica que advierte que ese discurso ideológico antagónico se erige intencionalmente a justificar de una manera trascendente su dominio, y mantener dicha contienda en ese terreno, en el meramente ideológico, en lugar de ubicarnos en una disputa en el que las profundas diferencias entre aquellos que transforman efectivamente la realidad material dada a partir de los medios sociales de producción en constante cambio, todo esta confrontación confirma el perfil dialéctico de la filosofía materialista histórica del marxismo.

En el marco de esta encarnizada confrontación, como en el caso de Spinoza, surge una serie de interpretaciones en el mejor de los casos erróneas que desprestigian, por decirlo de alguna manera, las implicaciones de la filosofía de Marx. Desde luego, lo anterior también requiere de la formación de teorías que esclarezcan, mantengan y extiendan la teoría marxista. Uno de esos esfuerzos lo representa el trabajo del pensador francés Louis Althusser, quién desarrolla en el marco de la teoría marxista una defensa de la importancia filosófica del pensador de Tréveris apoyado, en gran medida, en la figura de Spinoza.

En la presente investigación, se abordó a la teoría de Althusser en dos momentos. En el primero, Althusser profundiza sobre las características del sistema propuesto por Marx, aclara los principios materialistas de la ciencia marxista, es decir, del materialismo histórico, y expone de manera detallada la forma en que el método es aplicado. Cabe señalar que a lo largo de la conformación teórica de Althusser se retoma en varios momentos la figura de Spinoza lo cual constituye indicios que confirman, a la luz de las disertaciones elaboradas por el pensador francés, la existencia de un método de cuño materialista que unen a los dos pensadores. En una segunda instancia de este primer momento, el autor de *Para Leer El Capital* desarrolla una teoría del materialismo en la que aborda a una serie de pensadores que van desde Epicuro y la lectura que de él hace Lucrecio hasta notables pensadores del siglo

XX, entre los cuales se cuentan, en cierto sentido, a Heidegger y Derrida, entre otros, continuando, desde luego, su esfuerzo de preponderar la figura de Marx en esta insospechada familia filosófica que denomina *materialismo del encuentro* o *materialismo aleatorio*. A lo largo de este tratamiento teórico, se describe cómo esta familia de pensamiento desarrolla, cada autor desde su postura particular, una teoría ontológica y epistemológica que, por las implicaciones que guarda con el materialismo, incide en teorías políticas derivadas de este perfil filosófico. Así, a lo largo de este desarrollo el filósofo francés describe cómo en la teoría del *clinamen* epicúreo se origina la realidad a partir del encuentro de los átomos en el vacío, cómo las relaciones entre los humanos se gestan a partir del choque entre cuerpos, como en el caso de Spinoza, cómo las sociedades se erigen a partir del encuentro de los humanos como podría inferirse con Rousseau, cómo los Estados se forman con el choque de sociedades como puede advertirse a partir de Maquiavelo, etc. Althusser afirma que de la misma forma que, desde cierta perspectiva materialista, la realidad se comporta de una manera aleatoria, es decir, se consolida a partir de choques o encuentros que definen la realidad inmanente, y es sobre estos encuentros que la filosofía da cuenta de la realidad, da cuenta del mundo efectivamente existente en constante construcción a partir de nuevos choques o encuentros. Desde luego, cabe reafirmar, en este proceso de conformación de la filosofía materialista que narra Althusser las figuras de Marx y Spinoza toman una importancia notable.

En un segundo momento, se abordan consideraciones que Althusser realiza acerca del final de su carrera teórica. En el tercer capítulo, se describe el proceso creativo en el que, en el entorno de la redacción de su autobiografía *El porvenir es largo*, aparecen esfuerzos que sugieren un proyecto en el que se propone desarrollar una línea teórica en la que aparecen particularmente los trabajos de Maquiavelo y Spinoza además, desde luego, de Marx. Este proyecto toma por nombre *La única tradición materialista*, al que se dedica la parte final de este trabajo. En él, Althusser trata profundamente las implicaciones que se derivan del tratamiento del método filosófico spinocista ratificando, en beneficio de esta investigación, una línea metódica que une al propio Althusser y a Marx con el filósofo sefardí.

Así, a la luz de la información hasta aquí expuesta, resulta necesario formular una serie de consideraciones que a continuación se presentan en tres apartados.

El método.

Aunque a lo largo de este proyecto se ha caracterizado al método científico como producto de una creciente transformación en las condiciones materiales de producción, es decir, en cambios profundos en amplios sentidos y ámbitos: el económico desde luego, pero también en el teórico, en el político, en el de las estratificaciones sociales derivadas del surgimiento de la burguesía como personaje central en la narración que explica y justifica los derroteros que ha tomado el mundo a partir del surgimiento de la modernidad, es necesario advertir que no se asume en estas páginas una postura que refute los logros que la ciencia moderna ha producido en la progresiva comprensión de la realidad. Todo lo contrario.

Si bien es cierto que lo que aquí se describe es una crítica a cierto tipo de perspectiva, en la que se afirma que los logros de dicha ciencia son atribuibles a un telos, a un proceso en el que se cumplen las pautas de un destino, de un sino que ha de cumplirse de manera inexorable guiados por factores externos, trascendentes a la propia realidad circundante: La Razón, el Espíritu, la propia ciencia, etc. Es necesario recalcar que la crítica se dirige a esa perspectiva, dado que en el fondo ella misma supone la legitimación ideológica del ejercicio del poder. Pero no es al método científico a lo que se dirige esta crítica.

A pesar de que no es posible establecer distancia alguna entre el producto, es decir el método científico, y las condiciones que rodean su surgimiento y su perfeccionamiento a lo largo de la práctica científica, es precisamente por ese proceso en constante construcción que el método es efectivo. No se duda aquí entonces de la efectividad del método, es en una enorme medida dicha eficacia la que ha permitido la permanencia del relato que respalda la hegemonía burguesa.

Lo que se pretende dilucidar es que dicho relato es parcial, y omite de manera deliberada el otro aspecto que se deriva de aquella otra perspectiva científica que nace de la teoría marxista, el materialismo histórico. A lo largo de su desarrollo teórico el mismo Althusser dedica la primera parte de su quehacer filosófico a mostrarnos la preponderancia de esta nueva ciencia propiciada por Marx, pero no como una alternativa, sino como un progreso dentro del propio proceso moderno.

Una de las diferencias notables entre una y otra perspectiva es la pretensión de que la ciencia es un discurso meramente teórico, y que su estatus de veracidad se obtiene de estar separado de otras prácticas discursivas como la social, la política etc. éstas dependen de distintas perspectivas y por tanto no pueden tener la pureza, por llamarlo de algún modo, que tiene la ciencia. La hiperespecialización de los distintos discursos científicos mantienen un aparente andamiaje que los vuelve independientes de otros, dicha independencia los dota de cierta apariencia discursiva que les permite no “contaminarse” de otros discursos más engañosos. Sin embargo, dicha autonomía ha provocado que los nuevos discursos científicos requieran establecer diálogos con otras esferas del conocimiento. La interdisciplinariedad pretendida en nuestros tiempos supone la posibilidad de establecer puntos de contacto que realicen un análisis que sea progresivamente más integral. Pero ¿Es posible formular un análisis más preciso e integral de la realidad sólo mediante el establecimiento de enlaces entre distintas disciplinas? Desde la perspectiva de esta investigación tendríamos que decir que no, que es precisamente este enfoque que se ha caracterizado desde el inicio del presente párrafo, el que implica la diferencia con el método materialista histórico.

Así, en el desarrollo que se realiza en esta investigación, se muestra que el aporte de la teoría marxista es el de un análisis que no desasocia la teoría de las condiciones materiales de producción, al contrario, lo muestra de una manera integral y desde una perspectiva científica. Ello, entre otros motivos, porque el objeto de estudio que persigue es la realidad material, inmanente, que no requiere de discursos teleológicos. Así, permítase el exceso, se diría que el objeto de estudio es el mismo que persigue Spinoza, es decir, una comprensión progresivamente mejor de la naturaleza comprendida con la totalidad, pasando de un primer género del conocimiento que requiere de explicaciones imaginativas inmediatas, que suponen la intervención de agentes externos (como se describe en el apéndice al primer libro de la *Ética*) en busca de conseguir un entendimiento superior, más integral por decirlo de algún modo.

Desde luego cabe mencionar que a lo largo de la modernidad se han trazado nuevas rutas metodológicas que persiguen también una comprensión más integral de la realidad. Otros esfuerzos teóricos muy notables inician tratamientos enfocados en lograr también una comprensión más integral de la realidad. La fenomenología, la hermenéutica, la etnografía,

la arqueología derivada de la teoría de Foucault, son algunos de los desarrollos teóricos más notables en este sentido, y comparten con el materialismo histórico la demostración de factores que suponen la sumisión, el ostracismo, del propio ser humano con respecto a los discursos hegemónicos que se practican a lo largo de la modernidad. Sin embargo, la piedra de toque sobre la cual el marxismo erige su propuesta teórica es la transformación histórica de la realidad a partir de los constantes cambios en las relaciones sociales de producción. Lo anterior no sólo implica una diferencia en el enfoque metodológico, ni sólo es una limitación a denunciar los excesos en los que la ideología dominante recae. La diferencia es otra, y implica sostener la radicalidad postulada por el marxismo, en la raíz del análisis del método (de nuestro método permítaseme decir) materialista histórico se encuentran los factores que le dan nombre: la transformación progresiva de la materia a lo largo de la historia, y las relaciones sociales que la condicionan. Fijar los principios del análisis en otro aspecto resulta, al menos, una omisión cómplice.

Finalmente, con respecto al método, habrá que señalar que al interior de la presente investigación se considera que la lógica que se presenta en el método, que es posible caracterizar como materialista y que une a Spinoza, Marx y Althusser, se mueve de tal forma que, como se deriva del rechazo de la existencia de cualquier telos, se presenta como un clinamen. Esto es, la realidad que se analiza con este método es siempre emergente, se deriva de una realidad dada, la que es, la que está. A partir de ella se erige todo análisis posible, la teoría, en específico la filosofía, tomará cuenta de lo emerja, de lo que aparezca a partir de la colisión de factores que chocan constantemente. Ello se desprende de que no hay un sino marcado. Desde luego que una de las características de la ciencia moderna es su capacidad predictiva a partir de leyes observadas al interior de los distintos discursos científicos. No es posible, ni siquiera deseable, refutar las implicaciones de las leyes newtonianas, por ejemplo, pero la realidad parece comportarse con una complejidad creciente, aleatoria por decirlo de alguna manera, que se incrementa a raíz de nuevos encuentros, de nuevos choques. Lo anterior es una clara referencia al segundo momento en el que se desarrolla la teoría de Althusser, esto es, a su materialismo del encuentro o aleatorio. Sin embargo, en el fondo se encuentra el eco de reminiscencias spinocistas, el choque de los cuerpos, el entendimiento de los mismos, la correspondencia de las ideas con los objetos, parecen presentar ciertamente

una relación entre dicho clinamen y la teoría de Spinoza o, al menos, del Spinoza de Althusser.

Así la caracterización del método aquí descrito se avoca a analizar la realidad inmanente a partir de las condiciones sociales de producción, dicha realidad supone una complejidad creciente a partir de nuevas condiciones que se presentan históricamente y que, por consecuencias implícitas, asume la superación del discurso ideológico hegemónico en aras de la revisión de la realidad concreta.

La historia.

Uno de los aspectos que aparentemente resulta más problemático a lo largo de los esfuerzos de enlazar las teorías aquí presentes es el factor de la Historia. En específico resulta complicado a la luz de que la teoría de Spinoza supone ver la realidad bajo una especie de eternidad, podría decirse que esto implica cierta inmovilidad en la sustancia que es eterna y que por lo tanto no se ve afectada por el paso del tiempo. Por su parte la teoría marxista, a pesar de su diferenciación con el hegelianismo ostenta como parte primordial de su método a la historia como explicación de la transformación constante de la realidad a partir de las condiciones sociales de producción.

Por lo anterior, es necesario realizar dos comentarios: en primer lugar, resulta al menos curioso que, como se ha señalado en el apartado de Leer el Capital, Althusser señala que se han generado innumerables intentos de mostrar que tanto las teorías de Spinoza y Marx han quedado en desuso, que sus esfuerzos son obsoletos precisamente por el paso de la historia. Incluso aquellos como Frederic Lordon, quién realiza un interesante esfuerzo de enlazar la teoría de las pasiones de Spinoza con la crítica al capitalismo desde el marxismo, realicen comentarios como:

El capitalismo contemporáneo nos muestra un paisaje pasional muy enriquecido y mucho más diferenciado que en tiempos de Marx. Para plantearse mejor el choque frontal de los monolitos “capital” y “trabajo”, el marxismo ha tardado mucho tiempo en tomar nota de ello – y ha salido desplumado- (LORDON, 2015. Pág. 19)

Con este respecto se debe acotar: Desde luego que la teoría marxista ha considerado a lo largo de su desarrollo análisis que ha caído en desuso, es más, hay perspectivas dentro del mismo marxismo que no sólo resultan obsoletas sino contrarias al propio principio materialista que se encuentra en la base de dicha teoría. Esto es, suponer bajo una base científica que la revolución se puede predecir de una manera inexorable es caer, en cierto sentido, en aspectos de propios del idealismo o de aquellas posturas teóricas que aquí se han objetado. En esta investigación se considera que desde luego una transformación en los medios sociales de producción debe ser una consecuencia de las tensiones dialécticas que se presentan entre las clases sociales antagónicas. Pero hay que recordar que la historia que se deriva de los supuestos marxistas se contrapone a la idea de un telos que habría que conseguir. El materialismo histórico realiza un análisis del presente, de la realidad material inmanente, no del futuro. Por lo tanto es cierto, por una parte que el marxismo frecuentemente cae en desuso, el motivo es porque en nosotros quedan aun resabios de la ideología hegemónica. Sin embargo no es casual que desde posturas antagónicas al marxismo se intente mostrar esta obsolescencia como algo inherente a una postura retrograda, las implicaciones derivadas del marxismo provocan que estos teóricos que denuncian la obsolescencia del marxismo lo hagan en defensa, precisamente, desde un sistema ideológico obsoleto. El análisis marxista es siempre nuevo porque tiene que analizar la realidad material presente, actual. La historia, a la que hacemos referencia, en distinción con el modelo idealista, es una que habla de las condiciones presentes ya sea bajo una especie de eternidad o como parte del análisis de los medios sociales de producción.

En un segundo momento es conveniente advertir que la presencia de una dirección progresiva en cuanto al comprensión del mundo también supone un proceso histórico. Como se ha señalado anteriormente, el paso del primer al tercer tipo de conocimiento supone una superación progresiva, un avance en cuanto a la comprensión de la realidad, esa es otra característica de la historia aquí se describe.

Así, a la luz de lo que investigado en este trabajo es posible afirmar que, si bien la historia no tiene reglas estrictas que indiquen un camino que necesariamente tiene que ser seguido, dado que esto revestiría al método que aquí se alude de lastres idealistas, sí es posible formular una historia, una que analice la realidad presente existente y que implique la

progresiva comprensión del mundo material y sus constantes transformaciones a partir de las condiciones sociales de producción. La actualidad de la teoría de Spinoza y Marx, se deriva precisamente de que están avocadas a entender el mundo materialmente existente que los circunda.

El cuerpo.

En principio la presente indagación tenía como una de sus pretensiones revisar el papel del cuerpo como dispositivo para la investigación del principio material. Sin embargo, el papel que juega la corporalidad humana no se limita a la posibilidad de comprender la realidad inmanente. Es claro a la luz de la teoría spinocista que no se trata sólo de un dispositivo, la materialidad del cuerpo corresponde directamente no sólo a los a uno de los atributos de la materia eterna e infinita. El cuerpo es la materialidad presente, la posibilidad de comprender esa historia progresiva a la que se ha aludido previamente, la relación de la potencia con la felicidad, está también directamente relacionada con aspectos inherentes al materialismo histórico. La prohibición del uso y goce del propio cuerpo en aras de cumplir los dictados de un telos determinado, impuesto de manera trascendente es el principal impedimento para lograr la plenitud, el origen de pasiones tristes y por tanto de una incorrecta comprensión de la totalidad. La búsqueda de esta comprensión y por tanto del logro de pasar del primer al tercer género de conocimiento debe ser progresivo y para ello se debe, progresivamente también comprender las circunstancias de las relaciones sociales de producción y superar aquellas que impiden el cumplimiento de las potencias humanas. La descripción realizada por Althusser en su autobiografía *El porvenir es largo* de cómo en un momento determinado logra disfrutar del conocimiento de su entorno a partir de su cuerpo, alejado de los prejuicios impuestos por la ideología hegemónica representada por su madre es una excelente analogía de este proceso.

No basta entonces que la ideología de una minoría dominante sea sustituida orgánicamente por otro tipo de intelectualidad de la mayoría. El problema de la ideología debe ser revisado constantemente, desde el presente, desde una revisión siempre crítica que permita comprender y denunciar la manera en los cuerpos son sometidos por las condiciones sociales de producción impuestas por esa misma ideología hegemónica.

Finalmente cabe señalar que a lo largo de este proyecto han surgido diversas temáticas que bien valdría la pena abordar de una manera más abundante, sin embargo es posible afirmar que ha sido posible a partir de esta indagación identificar cierta unidad de un método que une las teorías de Spinoza, Marx y Althusser, que dicho método está revestido de una actualidad que es pertinente abordar desde el panorama del discurso filosófico contemporáneo.

Bibliografía

- ALTHUSSER, L. (2019). *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Santiago de Chile: Polvora.
- ALTHUSSER, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Ediciones Quinto Sol.
- ALTHUSSER, L. (1972). *Para Leer el capital*. México: Siglo veintiuno editores.
- ALTHUSSER, L. (1974). *Para una práctica de la crítica teórica*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- ALTHUSSER, L. (1975). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Editorial Laia.
- ALTHUSSER, L. (1978). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo veintiuno editores.
- ALTHUSSER, L. (1985). *Curso de filosofía para científicos*. Barcelona: Planeta Deagostini.
- ALTHUSSER, L. (1992). *El porvenir es largo, Los hechos*. Barcelona: Ediciones Destino.
- ALTHUSSER, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena libros.
- ALTHUSSER, L. (2007). La única tradición materialista. *YOUKALI*, 132 - 154.
- BACHELARD, G. (1982). *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ENGELS, F. (1968). *Anti-Dühring*. Madrid: Ciencia Nueva.
- ENGELS, F. (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.
- GOETSCHEL, W. (2004). *Spinozas modernity*. Madison: University of Wisconsin Press.
- GONZÁLEZ, N. (2014). Marx y el aenigma Spinoza. *Cálamo. Revista de estudios jurídicos.*, 167-183.
- HEINZ, M. (2001). La posición de herder en el conflicto del panteísmo. *Universidad Nacional de Colombia*, 67-78.
- HOBBS, T. (1980). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KOLAKOWSKI, L. (1980). *Las principales corrientes del marxismo. Vol. 1*. Madrid: Alianza.
- KUHN, T. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEWIS, J. (1972). The Althusser case. *Australian left review* , 16-26.
- LORDON, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- LUCRECIO. (2012). *De la naturaleza*. Barcelona: Acantilado.
- MARX, C. (1959). *El capital, tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- MARX, K. (2012). *Cuaderno Spinoza*. (N. GONZÁLEZ VARELA, Trad.) Madrid: Ediciones de Intervención Cultural/Montesinos.
- MARX, K. (2012). *Textos selectos, Manuscritos de Paris, Manifiesto del partido comunista, Crítica del programa de Gotha*. Madrid: Gredos.
- PEÑA GARCÍA, V. (1974). *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Revista de Occidente.
- PLEJANOV, J. (1967). *Materialismo militante*. México: Grijalbo.
- ROSENTAL, M, I. P. (1946). *Diccionario filosófico marxista*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- SPINOZA, B. (1997). *Tratado teológico-político*. Barcelona: Altaya.
- SPINOZA, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (A. DOMINGUEZ, Trad.) Madrid: Trotta.