

Sobre la no-contemporaneidad: Marx, Bloch, Althusser¹

Vittorio Morfino

1. No-contemporaneidad e intempestividad

La cuestión de la temporalidad plural o de la no-contemporaneidad ha surgido muchas veces en la historia de la tradición marxista. Esta intervención pretende hacer foco en la cuestión tomando como punto paradigmático los diversos usos del concepto de 'no-contemporaneidad': por Marx, en su Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*; por Bloch, primero en *Herencia de este tiempo*, y luego en *Diferenciaciones en el concepto de progreso*; y finalmente por Althusser, en el "El objeto de *El Capital*". De las diferencias entre estos textos se tratará de extraer algunas directrices, así como algunas precauciones, para la utilización del concepto.

Antes de confrontar estos textos, no obstante, es necesario trazar una línea de demarcación en lo que concierne al concepto nietzscheano de 'intempestividad' [*unzeitgemässe*], para evitar algunas confusiones y lecturas superpuestas. El uso que hace Nietzsche de este concepto en las *Consideraciones Intempestivas* y de la consiguiente oposición entre contemporaneidad e intempestividad, están bajo el dominio de un dualismo: lo intempestivo es lo no-contemporáneo en relación a una contemporaneidad inauténtica (la contemporaneidad de los 'espíritus débiles' o 'filisteos') y, por lo tanto, en lo intempestivo reside una contemporaneidad más profunda, auténtica, la de esos cien hombres de 'espíritu fuerte' capaces de actuar "contra y por encima de nuestro tiempo, en favor [...] de un tiempo futuro"².

Este esquema, marcado por un profundo dualismo entre la vida y la ciencia, es utilizado por Nietzsche para leer su propio tiempo, proyectando su lectura de los griegos en *El nacimiento de la tragedia*; un tiempo dominado por la traición socrática del equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisíaco: la ciencia está separada de la vida y se convierte en la traición a la vida. De acuerdo con este esquema, debemos

... buscar nuestros modelos por medio de una mirada valiente en el mundo originario de la Antigüedad clásica: el mundo de lo excelso, de lo natural y de lo humano. *Pero allí encontraremos también la realidad de una formación esencialmente ahistórica, una formación, pese a ello, o, mejor dicho, gracias a ello, rica y llena de vitalidad.* Aunque nosotros, los alemanes, no fuéramos otra cosa que epígonos, entendiendo por esto una formación semejante a

¹ Morfino, Vittorio. "Sul non contemporaneo: Marx, Bloch, Althusser" en L. Basso, S. Bracaletti, M. Farnesi Camellone, F. Frosini, A. Illuminati, N. Marcucci, V. Morfino, L. Pinzolo, P.D. Thomas, M. Tomba. *Tempora Multa. Il governo del tempo*. Mimesis, Milano-Udine, 2013. Traducción: Carolina Collazo.

² F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, trad. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 39. [ed. or.: F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, in Nietzsche Werke, hrsg. von G. Colli e M. Montinari, Ab., Bd. 1, De Gruyter, Berlin - New York 1972].

una herencia de la que apropiarse, nada sería más grande y digno de nuestro orgullo que ser justamente epígonos y herederos³.

Es en este sentido, en las *Consideraciones Intempestivas*, la contemporaneidad de Strauss ('cultura filistea') o de un von Hartmann se contrasta con la intempestividad de Schopenhauer o Wagner. Desde el punto de vista teórico, es sumamente interesante el hecho de que, en la Segunda Sección de *Ser y Tiempo*, Heidegger proyecte la oposición autenticidad/inautenticidad en la distinción nietzscheana contemporaneidad [*zeitgemässe*]/ intempestividad [*unzeitgemässe*].

La posibilidad de que la historiografía sea de 'provecho' o 'daño' 'para la vida' se funda en que ésta última es histórica en la raíz de su ser y según esto, y en cuanto fácticamente 'existente', se ha decidido en cada caso ya por una historicidad propia o impropia. Nietzsche descubrió y dijo con equívoca penetración lo esencial sobre el 'provecho y daño de la historiografía para la vida' en su segunda *Consideraciones extemporáneas* (1874)⁴. Distingue tres formas de historiografía, la monumental, la anticuaria, y la crítica, sin indicar expresamente la necesidad de esta tripartición ni el principio que le da unidad. *La triplicidad de la historiografía tiene su base en la historicidad del 'ser ahí'*. Ésta permite al par comprender hasta qué punto la historiografía propia no puede menos de ser la unidad fácticamente concreta de las tres posibilidades. La división de Nietzsche no es casual. El comienzo de su *Consideración* permite conjeturar que comprendía más cosas de las que daba a conocer⁵.

La lectura heideggeriana nos permite poner el acento en una característica fundamental de la distinción contemporaneidad/intempestividad: no sólo está dominada por la oposición entre vida y ciencia, entre voluntad y representación, que, en última instancia, es de un vitalismo profundo, sino que también está gobernada por un radical individualismo (adornado aquí y allá por unaristocratismo patético). Se puede considerar el siguiente pasaje como un ejemplo de ello:

... se siguen escribiendo [...] desde el punto de vista de las necesidades derivadas de las *masas*, esto es, según las leyes del movimiento de las capas arcillosas más bajas de la sociedad. Sin embargo, las masas sólo me parecen un modelo útil en tres sentidos. En primer lugar, como copias borrosas de los grandes hombres, aunque copias realizadas sobre un mal papel y con arquetipos ya gastados; en segundo lugar, como resistencia frente a lo grande; y, en último lugar, como instrumento de lo grande. Por lo demás, ¡al diablo con ellas y sus estadísticas!⁶

³ *Ibíd.*, p. 109.

⁴ Se refiere a *Consideraciones intempestivas II*: F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, op. cit.

⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 427, [ed. or.: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Klostermann, Frankfurt 1976].

⁶ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, op. cit., p. 124.

El tiempo de las masas es la contemporaneidad; sólo el individuo grande, de espíritu fuerte, puede soportar lo intempestivo. En este sentido, la línea de demarcación respecto a Nietzsche queda trazada: este ensayo pretende enfocarse precisamente en la no-contemporaneidad de las masas.

2. Lo no-contemporáneo en la “Introducción” a la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel

Una genealogía del concepto de no-contemporaneidad en la tradición marxista no puede dejar de lado el uso que el joven Marx hace de él en uno de los famosos textos de la llamada 'transición al comunismo', la “Introducción” a la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, escrita entre el '43 y el '44 y publicada en el “Deutsche-Französische Jahrbücher” en 1844. Allí, Marx le adjudica a la filosofía la tarea de completar el trabajo iniciado por Feuerbach a través de la crítica de la religión: se trata, una vez que se ha demostrado que la religión es un producto del hombre, de criticar la realidad que ha producido la ilusión religiosa. Aquí hay un célebre pasaje marxista abierto por un famosísimo *quiasma* sobre la verdad:

La historia tiene, pues, la misión, una vez que el más allá de la verdad se ha desvanecido, de establecer la verdad del más acá. Una vez desenmascarada la forma sagrada que representaba la autoalienación del hombre, la primera tarea de la filosofía que se ponga al servicio de la historia consiste en desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política⁷.

Sin embargo, la introducción marxista se refiere a un texto escrito el año anterior a Kreuznach, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, que no toma en cuenta la realidad alemana -es decir, el Estado prusiano-, sino más bien la filosofía alemana del derecho y el Estado en su máxima expresión, la *Filosofía del Derecho* de Hegel, por la precisa razón que la realidad alemana es no-contemporánea:

La exposición que sigue [Marx se refiere a este mismo escrito] - contribución a esa tarea- no se vincula directamente con el original sino con una copia, con la *filosofía* alemana del Estado y del derecho. Y esto sucede sencillamente porque concierne a *Alemania*. Si tomáramos como punto de partida el *statu quo* alemán, aunque sólo fuera del único modo adecuado, es decir, de un modo negativo, el resultado sería siempre un *anacronismo*. La misma negación de nuestro presente político ya se encuentra, como un objeto polvoriento, en el depósito histórico de los pueblos modernos. Si yo niego las pelucas empolvadas, todavía me quedan las pelucas sin empolverar. Si yo niego la situación alemana

⁷ K. Marx, “Introducción” en *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Ed. Nueva, Buenos Aires, 1965, p. 11 [ed. or.: K. MARX, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, in MEW, Bd. 1, 1956].

de 1843, me encuentro, según la cronología francesa, apenas en el año 1789, mucho más alejado del centro de la actualidad. Más aún, la historia alemana se jacta de haber tenido evolución, ejemplo de la cual no se constata en ningún otro pueblo del cielo de la historia, ejemplo que ningún otro pueblo imitará. En efecto, nosotros hemos tomado parte en las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado parte en sus revoluciones. Nosotros hemos vivido una restauración, primero porque otros pueblos se han atrevido a hacer una revolución y, segundo, porque otros pueblos han sufrido una contrarrevolución, debido a dos causas: al comienzo, porque nuestros señores tuvieron miedo, y después, porque no lo tuvieron. Nosotros, conducidos por nuestros pastores, una sola vez tuvimos la compañía de la libertad: *el día de su entierro*⁸.

Es la historia misma, a través de su curso en los pueblos modernos, la responsable de llevar a cabo una crítica de la realidad alemana: el presente alemán es el pasado de los pueblos modernos, las condiciones alemanas están "*por debajo del nivel de la historia*"⁹. Sin embargo, una crítica de la realidad alemana no tiene sentido ni siquiera para otros pueblos en la medida en que "el *statu quo* alemán es la *forma acabada y sincera del ancien régime*, y el *ancien régime* es la *falta oculta del Estado moderno*"¹⁰:

La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos; y éstos siguen siendo importunados por las reminiscencias de ese pasado. Para estos pueblos, es instructivo ver el *ancien régime*, que entre ellos ya vivió su *tragedia*, cómo representa ahora su *comedia* bajo el aspecto del espectro alemán. Su historia era *trágica* mientras era el poder preexistente del mundo; en cambio, la libertad era un capricho personal; en otros términos, mientras se creía y debía creer en la justificación del *ancien régime*. Durante el tiempo en que el *ancien régime* estaba en lucha, como orden del mundo existente contra el mundo aún en gestación, vivía al amparo de un error de la historia universal, que no era simplemente un error personal. Por esto, su caída fue trágica. Por el contrario, el actual régimen alemán es un anacronismo, una contradicción flagrante con axiomas universalmente reconocidos, es la vanidad del *ancien régime* expuesta ante los ojos del mundo; y aquél sólo se imagina creer aún en sí mismo y exige al mundo la misma ficción¹¹.

Presente y reminiscencia en Inglaterra y Francia; pasado, anacronismo e imaginación en Alemania: la lucha se inscribe en este entramado temporal.

Sin embargo, hay un aspecto sobre el cual Alemania es contemporánea con el presente: la filosofía. Los alemanes viven el presente de otros pueblos a través de la filosofía:

⁸*Ibid.*, pp. 12-13.

⁹*Ibid.*, p. 15.

¹⁰*Ibid.*, p. 17.

¹¹*Ibid.*, pp. 19-20.

Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos *filosóficos* del presente sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la historia de Alemania. Entonces, si, en vez de criticar las *oeuvres incomplètes* de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal -es decir, la *filosofía*- nuestra crítica figura en el centro mismo de los problemas sobre los que el presente dice: *that is the question*. Lo que para los pueblos avanzados es ruptura *práctica* con la situación moderna del Estado, para Alemania, donde la situación aún ni siquiera existe, es, antes que nada, ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de esta situación. La *filosofía alemana del derecho y el Estado* es la única *historia alemana* que se halla a la altura del moderno presente *oficial*. Por eso el pueblo alemán tiene que incluir a esta historia hecha de sueños en el estado de cosas existentes, y someter a crítica, no sólo a esta historia existente, sino también, y al mismo tiempo, a su prolongación abstracta¹².

En este sentido, se hace necesaria la crítica marxista de la filosofía hegeliana del derecho, ya que, unida al surgimiento del proletariado alemán, permitiría a Alemania llegar “a una praxis *à la hauteur des principes*, es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo a *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura* humana, que será el futuro más inmediato de estos”¹³.

La no contemporaneidad, el anacronismo de Alemania con respecto a otros pueblos, donde por ‘otros’ se entiende naturalmente Francia e Inglaterra, combinado con la contemporaneidad de la filosofía alemana, establece las condiciones para un salto hacia el futuro de otros pueblos:

La filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*: igualmente, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en las profundidades de este ingenuo suelo popular, se realizara la emancipación de los *alemanes*, que hará de ellos verdaderos hombres¹⁴.

Se podría resumir lo dicho hasta aquí con el siguiente esquema:

t1	Presente político alemán	Pasado de los pueblos modernos	<i>Ancien régime</i>
t2	Filosofía alemana del Estado	Presente de los pueblos modernos	Estado moderno
t3	Crítica de la filosofía alemana del Estado	Futuro de los pueblos modernos	Revolución social

En este juego retórico de anticipaciones y retrasos, de contemporaneidad y no-contemporaneidad, de reminiscencias y prefiguraciones, de imaginación y

¹²*Ibíd.*, pp. 23-24.

¹³*Ibíd.*, p. 28.

¹⁴*Ibíd.*, p. 39.

realidad -vigente, además, en la vieja Europa septentrional- Marx no renuncia, sin embargo, como se desprende del esquema, a la idea de un tiempo fundamental, respecto del cual se dan la contemporaneidad y la no-contemporaneidad, los avances y retrasos, fases preestablecidas a través de las cuales es necesario pasar: *ancien régime*, Estado moderno, libertad humana.

3. Lo no-contemporáneo en Herencia de este tiempo

Tomemos ahora un segundo modelo de "no-contemporaneidad", presente en *Herencia de este tiempo* de Ernst Bloch, una colección de artículos escritos entre 1924 y 1934, publicada en 1935. Se trata de un intento de reformulación del concepto de Marx y Engels de 'supervivencias', con el propósito de comprender el surgimiento del nazismo y, al mismo tiempo, pensar una estrategia política en aquella coyuntura. El corazón de este texto reside, como dice el propio Bloch en el prefacio de 1935, en el artículo titulado "No-contemporaneidad y el deber hacia su dialéctica" [*Ungleichzeitigkeit und pflicht zu ihrer dialektik*]. Éstas son sus palabras iniciales:

No todos están en el mismo ahora [*Nicht alles sind im selben Jetzt da*]. Lo están sólo exteriormente, porque hoy son visibles. Pero no por eso conviven a la vez con los otros [*Damit aber leben sie noch nicht mit denAnderen zugleich*]. Ellos cargan con mucho de lo anterior, que se mezcla con lo actual¹⁵.

Esta anterioridad, esta inactualidad, está en el centro del análisis blochiano de la sociedad alemana y del ascenso de Hitler al poder:

También las masas fluyen hacia ella [la inactualidad], porque el ahora insoportable parece al menos diferente con Hitler, porque él pinta para todos una imagen de las buenas y viejas cosas. Nada menos esperado, ni más peligroso, que esta fuerza de ser a la vez encendida y miserable, contradictoria y no-contemporánea. Los trabajadores ya no están solos entre sí y los empresarios. Fuerzas muy anteriores, de un sustrato muy distinto, comienzan en medio¹⁶.

El tiempo de los jóvenes de origen burgués, privados de las expectativas de vida burguesas¹⁷, el tiempo de los campesinos¹⁸ y el tiempo de la clase media

¹⁵ E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, in *Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt, 1962, p. 104 [traducción de Ignacio Rial-Schies para esta edición] En la traducción italiana a cargo de L. Boella, la cita ha sido modificada de la siguiente manera: "L'esperienza dell'attualità non è la stessa per tutti" (Milano, Il Saggiatore, 1992, p. 82); Jean Lacoste traduce: "tous ne sont pas présents dans le même temps présent" (*Héritagede ce temps*, Payot, Paris, 1978, p. 90); y Mark Ritter traduce: "not all people exist in the same Now" (*Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics*, «New German Critic», 11, 1977, p. 22).

¹⁶ *Ibid.*, p. 104.

¹⁷ "El aire picante de la juventud hace que el fuego de izquierda, si arde, arda todavía más fuerte; pero se 'renueva' hacia la derecha, por eso la juventud de círculos burgueses y

empobrecida¹⁹, son todos tiempos no contemporáneos que constituyen la fuerza del poder nazi: “Con el retroceso de Hitler, lo no-contemporáneo parecerá quizás más débil: sin embargo, permanece como núcleo y fundamento tanto de la sorpresa nacionalsocialista como de cualquiera otra sorpresa heterogénea futura”²⁰.

Lo que Bloch enfatiza fuertemente en su análisis de la sociedad alemana es que su no-contemporaneidad (*Ungleichzeitigkeit*) no es sólo una no-contemporaneidad subjetiva:

... de ningún modo se trata aquí de un hombre pequeño que se equivoca [*der sich täuscht*]. La necesidad trae, además de neblinas con el tufillo de lo antiguo, también otras reales, con las que hay que calcular [*Die Not bringt neben Frühe aus Muff auch echte, mit der zu rechnen ist*]. Hoy hay botas de miseria que llegan tan lejos al pasado como en los cuentos de hadas lo hacían las botas de la suerte. Si la miseria afectara solo a los hombres contemporáneos,

engañados, es fácilmente seducida por la derecha: lo joven, orgánico y sanguíneo es un buen suelo para los Nazis.” (*Ibid.*, p. 105).

¹⁸ Los campesinos tienen, según Bloch, un doble rasgo no-contemporáneo, el primero se relaciona con la propiedad de los medios de producción, el segundo con “una tenacidad para enraizar, que viene de la materia que trabajan, que los sostiene y alimenta” (*Ibid.*, p. 107). Ellos “se apegan al antiguo suelo y al ciclo de las estaciones” (*Ibid.*). Por lo tanto, continua Bloch, “no sólo la crisis agraria empuja a los granjeros a la derecha, donde son apresados por aduanas, donde les prometen el retorno exacto de los viejos tiempos. También su existencia atada, la forma antigua relativa de sus relaciones de producción, sus valores morales, su vida calendaria en el ciclo de una naturaleza inmutable contradice la urbanización, atada a la reacción por todavía entenderse no contemporáneamente. Aún la sobriedad de los granjeros es de vieja desconfianza, no es ilustrada, y hasta su despierto sentido de la propiedad (del suelo, de la finca sin deudas) está mucho más enraizada en las cosas que la capitalista. Tanto la sobriedad como el sentido de la propiedad como el individualismo granjero (propiedad como instrumento de la libertad, la casa como castillo) provienen del tiempo precapitalista, de relaciones de producción, que ya habían demandado la división de tierras cuando todavía no había un ciudadano económicamente individual” (*Ibid.*).

¹⁹ “Una clase media caída en la miseria quiere regresar a la preguerra, donde las cosas iban mejor. Está en la miseria, y por eso propensa a la revolución, pero su trabajo está lejos de terminar y sus recuerdos la hacen totalmente extraña al tiempo. La inseguridad que convierte la nostalgia por lo pasado en un empuje revolucionario, coloca en medio de la gran ciudad a formaciones como no se veían desde hace siglos. Pero también aquí la miseria no descubre nada o no todo, sino que expresa la misma no-contemporaneidad, que por largo tiempo estuvo latente o a lo sumo parecía de ayer, pero desde un ayer que se refresca en una manía de bailar casi misteriosa. Antiguas formas de ser regresan de tal manera en las ciudades, junto a antiguas formas de pensar y representaciones del odio, para hacer de la codicia judía la razón de la explotación. Se cree en la ‘servidumbre a los intereses’, como si la economía se hubiera quedado en 1500, y las superestructuras que parecían haber sido superadas hace tiempo, regresan y se erigen como imágenes completas de la ciudad medieval en el estilo actual. Aquí se cree en el don de la sangre nórdica, ahí está el castillo de la aristocracia que apoya a Hitler, ahí la iglesia del Reich Alemán, una iglesia de tierra, donde el pueblo ciudadano se siente el fruto del suelo alemán y lo honra como sagrado, como confesión de los héroes alemanes y de la historia alemana” (*Ibid.*, pp. 108-109).

²⁰ *Ibid.*, p. 111.

aunque sean de distinta posición, proveniencia y consciencia, no podría hacerlos marchar en tan distintas direcciones, y especialmente no tan lejos hacia atrás. No podrían ‘comprender’ tan poco al idioma comunista, como aquel que está orientado contemporánea y precisamente hacia la economía más avanzada. Los hombres contemporáneos podrían, a pesar de todas las mediaciones que los mantienen económicamente tontos, a pesar de todas las apariencias que tienen lugar en ellas, no dejarse embrutecer y romantizar tan arcaicamente. Es por eso que la clase media se opone de una manera distinta al devenir mercancía que la proletaria, porque está en la producción de forma mediada [*archaisch verwildern und romantisieren*]. También porque el empleado hasta hace poco al menos no estaba tan anulado, tan despojado en su trabajo, en su posición tan desprotegido; además de eso, constituyeron pequeñas posibilidades individuales de ascenso, a diferencia de los proletarios. Pero cuando ahora todavía, tras la proletarización total y la desprotección, tras la caída de un más alto nivel de vida y cualquier perspectiva de una carrera, las masas de empleados no acuden a los comunistas o al menos a los socialdemócratas, al contrario: entonces reaccionan fuerzas abiertamente que no solo recubren el devenir mercancía subjetiva-ideológicamente (que fue un caso exclusivo del centro no radicalizado hasta después de la guerra), sino que lo hacen realmente, precisamente por esa *no-contemporaneidad real* [*realer Ungleichzeitigkeit*]. Entonces afectan los estímulos y reservas de las épocas precapitalistas y superestructuras, verdaderas no-contemporaneidades incluidas, que vuelven reciente a una clase en zozobra, o permite volverla reciente. Pero aquí, no solo los granjeros y las pequeñas personas, sino también los antiguos Señores se han mantenido frescos, es decir viejos. La calle que el capital interrumpió mediante la tierra ‘orgánicamente’ transferida, tiene en su versión alemana especialmente mucha niebla y baches. [Ya en la guerra se había demostrado] que Alemania no es solo uno de los grandes países capitalistas y que la casta de *junkers* no es solo una apariencia²¹.

Una sociedad, por lo tanto, no es un espacio homogéneo impregnado por un único tiempo que constituiría el campo de juego de la contradicción simple. Según Bloch, Alemania en particular es

el país clásico de la no-contemporaneidad [*klassische Land der Ungleichzeitigkeit*], es decir, de los restos no superados de formas económicas antiguas del ser y de la consciencia [...] La ‘relación desigual del desarrollo’, como consigna Marx en la introducción a la *Crítica de la economía política* sobre la producción material con respecto a la artística, persistió materialmente lo suficiente para obstaculizar así la influencia dominante y unívoca del pensamiento capitalista, es decir, el pensamiento de la contemporaneidad. Junto al feudalismo del Este del río Elba se sostuvo a la vez un museo de relaciones e interacciones alemanas, una superestructura anacrónica [*deutsche Wechselwirkungen und*

²¹*Ibid.*, pp. 112-113.

anachronistischer Überbau] que, a pesar de ser económicamente anticuada y necesitar ser derribada, sigue dominando²².

En consecuencia, la revolución marxista no sólo encuentra oposición en la contemporaneidad capitalista, sino también en la no-contemporaneidad arraigada en la estructura material de la sociedad:

Junto a ella y en una no-contemporaneidad mucho más errada está también esto, a saber: junto al granjero desesperado, al pequeño-burgués fallido, está en Alemania fácilmente la naturaleza, el espectro de la historia; la crisis económica, que libera a este espectro, se desarrolla en un país con especialmente mucho material precapitalista²³.

Lo que Bloch llama 'espectros de la historia', las ideologías de épocas anteriores, retornan con más facilidad porque en Alemania están presentes las estructuras materiales de esas épocas pasadas.

Sobre la base de este análisis, Bloch hace una distinción entre la contradicción subjetivamente no-contemporánea y la contradicción objetivamente no-contemporánea:

Lo contradictorio es aquí, entonces, el elemento subjetivamente no contemporáneo, como remante de tiempos anteriores, existente en el presente objetivamente no contemporáneo. [...]La contradicción no contemporánea es de esta manera lo contrario de una contradicción pujante, explosiva, no está junto al proletariado como la clase hoy históricamente decisiva, no está en el campo de batalla entre el proletariado y el gran capital como espacio de la decisión hoy. Si la contradicción no contemporánea se ha liberado solo como su contenido en la *periferia* de los antagonismos capitalistas, es así una otredad casi casual o al menos torcida; de manera que entre la contradicción no contemporánea y el capitalismo emerge un hiato, un desgarramiento, que se deja consolar o llenar de niebla²⁴.

Para dominar esta concepción de la contradicción, Bloch desarrolla una teoría de la "dialéctica en múltiples niveles": el desarrollo social no se puede explicar a través de la famosa dialéctica propuesta por Marx en su "Prólogo" de 1859 entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, una dialéctica simple que supone la contemporaneidad de la sociedad consigo misma y un desarrollo lineal del tiempo histórico (en el sentido de que el presente está preñado del futuro, es decir, que el futuro existe ya en el presente²⁵), más bien, necesita una dialéctica que "amplíe el tiempo actual":

²²*Ibid.*, pp. 113-114.

²³*Ibid.*, p. 114.

²⁴*Ibid.*, pp. 116-118.

²⁵ "Al llegar a una determinada fase del desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la

La contradicción subjetivamente no contemporánea es ira contenida, la contradicción objetivamente no contemporánea, pasado no realizado; la contradicción subjetivamente contemporánea es la acción revolucionaria libre del proletariado, la contradicción objetivamente contemporánea es el futuro impedido contenido en el presente, la buena acción técnica obstruida, la sociedad nueva obstaculizada, con la cual la vieja se embaraza en sus fuerzas productivas²⁶.

Contra el modelo de la dialéctica basada en la contradicción simple, Bloch propone una "dialéctica pluritemporal y pluriespacial", que tiene en cuenta lo multirítmico y el contrapunto. Y, sin embargo, no llega al fondo de la cuestión hasta el momento en que parece concebir esta complejidad como temporal y no estructural. También en Bloch, como en el joven Marx, aunque con una complicación de la escena, la pluralidad de los ritmos es sólo aparente, todavía hay un tiempo fundamental respecto al cual se definen la contemporaneidad y no-contemporaneidad; un tiempo fundamental que transcurre inexorablemente en la dirección del comunismo, sin importar cuántos fragmentos del pasado puedan intervenir impidiendo temporariamente su curso regular.

La pluralidad de ritmos parece ser una condición momentánea, a la espera que el *praesens* -como dice el Bloch de *Experimentum mundi*- se haga *praesentia*, y que finalmente nos sea dado decirle al instante: "detente, ¡qué hermoso eres!"²⁷.

4. No-contemporaneidad y progreso

Bloch vuelve a utilizar el concepto de "no-contemporaneidad" en una conferencia celebrada en 1955 en la Akademie der Wissenschaft de la DDA -de la cual fue nombrado miembro-, titulada *Diferenciaciones en el concepto de progreso*; en una coyuntura política completamente diferente, Bloch si sirve del concepto de no-contemporáneo para complejizar la cuestión de una ideología del progreso cuyo objetivo polémico es claramente el marxismo ortodoxo del régimen.

El movimiento de apertura consiste en remarcar las sombras inherentes a cada progresar, refutando la idolatría de la sucesión de tiempo en sí mismo:

Tampoco desde esa perspectiva hay un índice seguro de líneas temporales del progreso, siguiendo al cual lo posterior en la historia siempre o también solo en términos generales represente una suma progresiva superadora de lo pasado. Si esto parece una perogrullada, a Hegel no le resultó algo semejante; ya que la guerra del Peloponeso tras la era de Pericles y la guerra de los

base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella", K. Marx, "Prólogo" a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo I, Editora política, La Habana, 1963, p. 373 [ed. or., K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Erstes Heft, Berlín, 1859].

²⁶ E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, in *Werkausgabe*, op.cit., p. 122.

²⁷ E. Bloch, *Experimentum mundi*, in E. BLOCH, *Werkausgabe*, Bd. 15, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, pp. 81-114.

treinta años después del Renacimiento, presentaron serias dificultades para su concepto de negación, que en cualquier otro lugar favorecía al progreso²⁸.

El segundo movimiento consiste en poner de relieve el fundamental eurocentrismo del concepto de progreso, que sitúa a Europa como un fin natural del proceso histórico, en última instancia, al servicio de la ideología del imperialismo colonial. Bloch denuncia la sobrevaloración del concepto de lo 'clásico' configurado por Europa. Bloch usa el Partenón como ejemplo de clasicismo elevado a un modelo normativo que termina poniendo en las sombras no sólo otras formas de arte no europeo como las esculturas africanas, templos indios o pagodas chinas, sino también otras formas de arte que ha madurado en Europa como el Gótico o el Barroco. Este clasicismo está al servicio del dominio del hombre blanco.

Por esta razón, según Bloch, el énfasis en la no-contemporaneidad interna en la historia europea complica aún más el panorama, porque al estar al servicio del hombre blanco, la historia se convierte en una escena lineal y progresiva. En este sentido, Bloch evoca una vez más el pasaje marxista de la "introducción" del '57, en el que se destaca la desigualdad del desarrollo entre el arte griego y la técnica griega, para resaltar la condición inversa presente en la sociedad capitalista: a saber, que no hay sincronía entre el progreso de la estructura y el progreso de la superestructura. De hecho, el uno puede ser el enemigo del otro:

Así, Bach o Leibniz no corresponden, con su contraataque poderoso, de ninguna manera a la miseria de la Alemania de entonces. Solo les mojó los pies, mientras por otro lado un desarrollo capitalista podía ser perjudicial para las musas. 'La producción capitalista', dice Marx en las 'Teorías sobre el plusvalor', 'es enemiga de ciertas ramas productivas espirituales, como el arte y la poesía'. Sin esta perspectiva, sin esta separación de la épica económica y del florecimiento del estado, se llegaría 'sino a la ilusión de los franceses del siglo XVIII, que Lessing parodió tan bellamente'; lo cual significa a su vez: política y arte no estuvieron, en el ascenso burgués, relacionadas con la base determinante y la superestructura por ella determinada: el progreso en ambas no acontece necesariamente de la misma manera, al mismo ritmo y sobre todo en el mismo grado²⁹.

Sin embargo, en la complicación del concepto de progreso no entra en juego sólo la 'no-contemporaneidad' de la estructura y la superestructura; se juega también, según Bloch, en la discontinuidad de los supuestos estadios de la superestructura. En este sentido, pueden ser consideradas como aporías del progreso lo que durante mucho tiempo fueron entendidos como los estadios simples de formas más complejas, por ejemplo considerar a las "esculturas egipcias [como] el rígido predecesor [steife Vorgänger] del arte griego"³⁰, "así, por mucho tiempo, se vio a las obras visuales egipcias como predecesores rígidas de las

²⁸E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, in *Werkausgabe*, Bd. 13, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, p. 119 [traducción de Ignacio Rial-Schies para esta edición.].

²⁹*Ibid.*, p. 122.

³⁰*Ibid.*, p. 123.

griegas”, evaluación que se deriva de un ideal clásico de la belleza que coloca al ideal griego como *telos*. En realidad, Egipto y China, constituyen aporías con respecto al concepto de progreso, precisamente porque se resisten al reduccionismo que los ubicaría como una fase pre-griega del desarrollo de la humanidad:

Las aporías del concepto de progreso previas, orientadas linealmente hacia Europa, son consideraciones que tienen una amplia historia del arte a su favor, incluyendo al arte con mérito estético producido fuera de Grecia, y sobre todo fuera de Europa³¹.

No obstante, Bloch considera a la manipulación colonial del progreso tan reaccionaria como su negación ahistórica. El progreso debe ser pensado, en cambio, como un carruaje con muchos caballos: no sólo debe reemplazar la idea de Oriente como la prehistoria de la actualidad de China, India y África, sino que también debe poder pensar estas culturas sin recurrir al *telos* de la civilización del hombre, devolviéndoles el "concepto de orgullo de los hombres de color para culturas nacionales no mediadas por Europa". En este sentido el mismo Partenón, en la medida en que se funda "en formas estilísticas antiguas y pre-asiáticas, aparece en su verdadera gran humanidad, no clasicista".

El problema es cómo sistematizar el inmenso material histórico. En este sentido, Babilonia y Egipto pueden constituir el pasado de Europa; pero no se puede decir lo mismo de India y China. Una respuesta podría ser proporcionada por la geografía fragmentaria de los ciclos de la cultura, según la cual Egipto, India y China serían mundos en sí mismos con fases de infancia, juventud, adultez y vejez (la referencia principal es evidentemente Spengler). De este modo se podría eludir la aporía surgida del material histórico no europeo, pero al precio de concebir la historia como constituida por islas, una suerte de "circo americano". Sin embargo, Bloch agrega:

Cuando las comunicaciones escasas o interrumpidas entre pueblos eventualmente los separan en distintos niveles sociales, no producen ninguna perturbación en la marcha uniforme: tampoco una sinfonía (por traer un ejemplo formal aquí metódicamente útil) muestra continuamente todas las voces, por el contrario [...]. Sin duda, una topización tan multívoca es mucho más difícil de representar que una periodización; ya que la topización requiere, al menos si pretende la universalidad, un multiverso también en el tiempo³².

Más allá del esquema de la línea continua y del esquema de épocas entendidas como islas (dentro de las cuales, sin embargo, se reproduce el esquema de la línea en la forma de las fases de la vida de una civilización) se trata de pensar la historia a través del concepto de temporalidad plural, representada en la metáfora del *multiversum*, expresión que Bloch retoma de William James, quien, sin embargo, la usó para pensar en la multiplicidad de esferas de experiencia de la psique.

La idea de Bloch es bastante diferente. El *multiversum* no está relacionado con la experiencia, es, por así decirlo, ontológico. Por ello, Bloch propone una reflexión

³¹*Ibíd.*, p. 125.

³²*Ibíd.*, pp. 128-129.

sobre el tiempo: “el tiempo sólo es en cuanto algo acontece” [Zeit ist nur dadurch, daß etwas geschieht]”³³. Por supuesto, esto parece claro respecto el tiempo vivido y, sin embargo, Bloch inmediatamente agrega que “en el tiempo meramente vivido esto es plenamente claro”³⁴, distanciándose evidentemente de una cuestión de la temporalidad plural en los términos de una filosofía de la experiencia. Por otro lado, el tiempo cronológico es una progresión simétricamente dividida en espacios iguales y, como tal, puede ser referido a la serie numérica, permaneciendo indiferente a los contenidos. Por lo tanto, es una mera abstracción de lo vivido y los conceptos de vacío o lleno no se aplican a él, porque en él todo está igualmente lleno y vacío:

Y si es cierto que la rueda de la historia, al menos a la larga, no gira hacia atrás, entonces esta rueda, aunque provenga de la rueda original, y todavía gire hacia adelante como las agujas del reloj, tiene impuesto absolutamente un *tiempo tendencial*, uno muy cualitativo, un tiempo para nada neutral en sí³⁵.

El mero flujo del tiempo cronológico carece por lo tanto de contenido y de valor. Sin embargo, no se trata de establecer una mera oposición entre el tiempo de la física y tiempo de la historia (a la manera hegeliana), porque si es cierto que el tiempo es uniforme respecto a la materia inanimada (Galileo y Newton) -es decir, que una de las marcas distintivas del tiempo histórico, la irreversibilidad, está completamente ausente en el tiempo de la física-, entonces lo propio de la nueva física, caracterizada por la teoría de la relatividad y la física cuántica, modifica la concepción newtoniana del tiempo, entendido “como una variable cuantitativamente ‘uniforme’ e independiente capaz de establecer relaciones numéricamente exactas”:

Así es sobre todo a lo largo de la crítica de Einstein a la condición newtoniana de una simultaneidad de todos los acontecimientos, sin importar cuán distantes se encuentren. Se sabe que solo hay simultaneidades (al menos con diferencias tan insignificantes que pueden ser descartadas) en lugares vecinos [...]. Lugares muy distantes no tienen ni un instante igual; y ello no solo por una *mensurabilidad* faltante de esa simultaneidad (que sería una comprobación exclusivamente operativa-idealista, y no una material-real), sino que, según Einstein, cada lugar tiene su propio tiempo, al menos en lo que respecta al instante³⁶.

En este sentido, Bloch cree que de la idea de espacio de Riemann podría derivarse una reflexión sobre “un concepto del tiempo no rígido (que también beneficiaría a un concepto no rígido de la historia)”³⁷

El *campo* no pertenece así a una forma homogénea estática, sino a aquella del acontecer material cambiante [...] por eso puede el

³³*Ibíd.*, p. 129.

³⁴*Ídem.*

³⁵*Ibíd.*, p. 130.

³⁶*Ibíd.*, pp. 131-132.

³⁷*Ibíd.*, p. 132.

espacio físico enseñarle algo al tiempo, y eso es que él, en su línea histórica, también puede ser comprendido como discontinuo, donde todo es curvo, o al menos rico en curvaturas. Una multidimensionalidad de la línea del tiempo, como la requiere la riqueza geográfica del material histórico, es completamente extraña a la misma física³⁸.

Ahora bien, es precisamente esta perspectiva del *multiversum* y de la pluridimensionalidad la que le permite a Bloch ver la insuficiencia de fraccionar en épocas la historia de la humanidad: Antigüedad, Edad Media, etc. Esta partición parece contener, en sus nombres, diversos sucesos, y sin embargo, el tinte otorgado a la temporalidad de cada época es puramente exterior, es un tinte que pierde sus matices. El tiempo que transcurre a través de ellas está cosificado, permanece como un sustrato invariable a pesar de la subdivisión cronológica, “casi tanto como a la edad de una persona, se le adjudica [al tiempo] figurativamente aspectos como ‘época griega o judaica del género humano’ y similares” mientras que “también hay una y otra vez, un aspecto inaugural al ‘comienzo de un nuevo siglo’, por no mencionar los acentos místico-numéricos (del año 1000, también del 1524).”

Se trata, por el contrario, de enfatizar la especificidad:

Ahora es altamente llamativo que, aunque no lo haga la historiografía corriente, sino más bien sus ‘disciplinas especiales’ de la historia del ser y de la consciencia, que pertenecen en conjunto a la historia, nos hayan dado a conocer hace rato estructuras temporales propias y aún así legítimas. Ahí está ante todo el tan importante concepto económico del tiempo de trabajo, donde la misma hora es contabilizada por algún múltiplo dependiendo de la cualidad del trabajo en ella realizado. Además hay estructuras temporales completas en la superestructura; aquí solo hace falta señalar a los ritmos musicales y poéticos, sobre todo a la forma de la frase. Hay un tiempo calmo en la forma de la frase de la fuga, uno tenso, que da lugar a las tensiones, en la sonata. Hay un tiempo rodante, amplio en la épica, a diferencia del tiempo del drama, que se apiña materialmente (no artísticamente) o se recorta o se sobrepone o se interseca. En la construcción de la sonata como del drama aparece además una relación dominante-tónica propia del tiempo aquí específico: ya no es, por así decirlo, la forma crónica, sino aguda, al servicio de la forma del desarrollo del golpe sobre golpe, del triunfo o la derrota que se acercan y golpean verticalmente³⁹.

Pero no sólo hay una multiplicidad, una pluridimensionalidad de los tiempos en un plano ontológico, hay una multiplicidad de formas de imaginar el tiempo. Bloch resalta el hecho de que no se trata sólo de cómo civilizaciones enteras existen en el tiempo, sino también cómo éstas contienen, en su mitología, en su religión, su propia forma de imaginar el tiempo (por ejemplo, el tiempo griego está casi privado de futuro, mientras que el tiempo cristiano es a la inversa):

³⁸*Ibíd.*, pp. 133-134.

³⁹*Ibíd.*, pp. 134-135.

... pero ya en el problema señalado de la coloración del tiempo de los periodos históricos particulares y sobre todo, de modo legítimo, de las *superestructuras* particulares de estructuras temporales variadas. Estas estructuras temporales variadas no son en fin aquellas [...] que traen el progreso de la economía, técnica, arte simplemente sobre el mismo denominador común. Lo cual a la vez resulta en que, bajo el material diverso, que hace variar al concepto histórico del tiempo en forma y contenido, que a la vez adapta materialmente, se encuentra al final también el *material de la meta*, al cual el avance de las líneas temporales está relacionado en cuanto a su valor. Justamente estas relaciones con la meta todavía no homogeneizada varían además de los tipos de progreso, también las estructuras temporales, en las cuales, estos distintos -y con frecuencia inequívocos- tipos de progreso (en la economía, técnica, arte, etc.) acontecen. El todo de la respectiva tendencia social comprende, como totalidad de la respectiva tendencia temporal, también a las esferas del movimiento historizadas temporalmente de esa tendencia, pero el flujo de las distintas capas queda en la totalidad comprendida generalmente. Y por eso requieren especialmente de reflexiones respecto del tiempo-contenido ya no solo de forma homogénea, -requieren de hecho una suerte *de tiempo de Riemann*. Es decir, un tiempo con una métrica variablemente comprensible, según su distribución y sobretodo aquí -todavía puestos a distinta distancia- contenidos de la meta de la materia histórica⁴⁰.

En esta dirección, Bloch considera que se puede evocar la teoría leibniziana del tiempo, según la cual, como el espacio, el tiempo sería una forma activa de la fuerza, y sus movimientos, una modalidad del movimiento:

... concepción dinámica del tiempo que en sus consecuencias no considera las series temporales de la historia humana como inmutables y en todas partes igualmente constituidas. Y recién ahí se ve una *diferencia* entre los *millones de años prehistóricos* (por no hablar de los billones geológicos o cosmológicos) y el *par de milenios de historia cultural* desde el tiempo neolítico. Aquí prevalece no solo la diferencia cronométrica, sino aquella de la profundidad del ser-tiempo mismo, una diferencia cualitativa-estructural ante todo, en resumen una mutabilidad también en la serie. Esto en toda *unidad general del contexto del desarrollo histórico*, pero no como una temporalidad lineal, más bien como uno cronológicamente *diferenciado y federativo*, y así fecundamente *centrado*⁴¹.

Por supuesto, contra Leibniz es posible tomar una posición que Bloch define como “formalismo y estática categorial”⁴², de la cual Hartman sería el modelo perfecto, cuando declara que el tiempo transcurre indistintamente a través de todo, “siempre el mismo, absolutamente igual, pase lo que pase”. En realidad, no hay formas de tiempo en sí mismas:

⁴⁰*Ibíd.*, pp. 135-136.

⁴¹*Ibíd.*, p. 136.

⁴²*Ibíd.*, 137.

No hay ninguna métrica diferente discutible *por fuera* de la vida social de su 'tiempo', como si una estructura temporal se viviera y cambiara como tal. Pero igual de poco hay en la historia del tiempo puro del reloj, o lo que resulta igual, tiempo como contenedor abstracto-neutral⁴³.

Ciertamente, si el tiempo es sólo donde algo sucede, debemos preguntarnos si el ritmo de este acontecimiento influye en el tiempo, es decir, si el choque de las olas estrellándose sobre las rocas durante cientos de miles de años es igualmente largo e igualmente denso como el breve año del '17 ruso. Esta cuestión le exige a Bloch ser entendida en un sentido objetivo sin referencia al tiempo vivido, es decir, en un sentido bergsoniano:

Las secuencias temporales, no solo la histórica, deben ser comprendidas en contexto con la distribución de distinta densidad de los acontecimientos histórico-materiales, sus tendencias y contenidos. Entonces existe también una diferencia intensiva-cualitativa del *mismo tiempo histórico* contra el *tiempo natural*, y es aquella que aparece en la 'historia natural', distinta, por lo tanto, de aquella señalada como componente T en la física. En consecuencia resulta aquí que el tiempo natural demuestra justamente una *densidad menor* en su extensión formalmente tanto más larga que el tiempo cultural-histórico. Es, en comparación, una pequeñez inflada enormemente de tiempo intensivo-cualitativo; como ya la naturaleza humanizada contiene una pequeñez de *ser* replegado. Y sus millones, billones de años, que ante los par de milenios de la historia humana parecen yacer en una fila homogénea (o simplemente parecen yacer), son así, por usar una comparación no demasiado comprensiva pero ilustrativa, como un tipo de tiempo inflacionario, en comparación el tiempo 'dorado' histórico-cultural⁴⁴.

Sin embargo, no se debe caer en el error cometido -en cierto sentido paradigmático- por Hegel, el de considerar el tiempo de la naturaleza como el pasado del tiempo histórico, como una especie de "pretérito absoluto":

... en una verdadera topología universal-histórica de los tiempos se debe pensar en el problema de una línea del tiempo natural que *no siempre se transforma en una escritura de la historia (o historiografía)*. La línea de consecución entre el antes y el después no se sostiene solo de *un antes agotado de la naturaleza*, no solo del *antes que apunta a todos lados de la historia cultural*. Y aún así, la enorme construcción de la naturaleza se da más bien como el escenario sobre el cual todavía no se desarrolló la parte que le corresponde en la historia humana, como aquello que al ser y la conciencia humana-histórica le aparecen ya como el ojo abierto del ser natural entero. Un ser natural, que no solo yace antes de nuestra historia y carga con ella, sino que la rodea

⁴³*Ibíd.*, 136.

⁴⁴*Ibíd.*, pp. 138-139.

constantemente, como algo todavía poco formalmente conciliado o en cuanto al contenido con el tiempo histórico⁴⁵.

En conclusión, no es pensable, según Bloch, una nueva antropología marxista sin una nueva cosmología marxista, que niegue la flecha del tiempo que va de la naturaleza a la historia. Es precisamente la construcción de esta cosmología la que nos ofrecería los instrumentos para negar también el progreso único y lineal que se despliega a lo largo de la historia:

Cuanto más claramente fracasa la orientación tradicional puramente occidental -por no hablar de su descrédito imperialista-, tanto más fuertemente ayuda una orientación utópicamente abierta, propiamente experimental. Solo así pueden cientos de culturas fluir en una unidad del género humano, que recién entonces se constituye, en un tiempo histórico no sostenido linealmente, en una orientación histórica no sostenida fijamónádicamente. África y Asia en el coro conforman, como es la voluntad de la unidad del género humano, un recorrido tan polirítmico como polifónico hacia esa unidad bajo un sol, que primero se activó y teorizó en Europa, y que quisiera iluminar una comunidad realmente sin esclavitud. El concepto occidental del progreso, en sus revoluciones al fin y al cabo no implicó una cima europea (tampoco una asiática o africana), sino la de una tierra mejor enteramente⁴⁶.

Mientras que en *Herencia de este tiempo*, el modelo explicativo de la temporalidad plural se utilizó para explicar la formación del nazismo en la sociedad e historia alemanas, en *Diferenciaciones en el concepto de progreso*, el modelo de temporalidad plural se aplica a la historia mundial [*Weltgeschichte*] con el preciso propósito de subvertir la concepción lineal de la historia, típica del hegelianismo y de cierta escolástica marxista, marcada por un tiempo en fases a la vez históricas y geográfica y guiada por un *telos* eurocéntrico. En este texto, Bloch parece abandonar la idea de un tiempo fundamental como medida de los demás, a favor de un *multiversum* temporal que encontraría una recomposición en el horizonte escatológico del comunismo.

5. Althusser y la no-contemporaneidad estructural

Finalmente, llegamos a Althusser, quien propone su teoría del tiempo histórico a mediados de los años sesenta. Para entender el uso específicamente althusseriano del concepto de 'no-contemporaneidad', es fundamental retomar el concepto de 'sobredeterminación', propuesto por Althusser en *La Revolución teórica de Marx* para trazar una línea de demarcación entre la contradicción hegeliana y la contradicción marxista: mientras que la contradicción hegeliana es el desarrollo de una unidad simple cuyo *telos* está ya contenido en su origen, la contradicción marxista está siempre 'sobredeterminada', en la medida que se desarrolla dentro de uno todo complejo estructurado dominante. Basándose en el ensayo de Mao

⁴⁵*Ibíd.*, pp. 141-142.

⁴⁶*Ibíd.*, pp. 145-146.

sobre la contradicción⁴⁷, Althusser afirma que en un proceso histórico es necesario distinguir la contradicción principal de las secundarias, así como también el aspecto principal y el aspecto secundario de la contradicción para comprender su desarrollo desigual. Pero Althusser da un paso más:

Si toda contradicción se sitúa dentro de un todo complejo estructurado dominante, no se puede pensar el todo complejo fuera de sus contradicciones, fuera de su relación de desigualdad fundamental. Dicho de otra manera, cada contradicción, cada articulación esencial a la estructura, y la relación general de las articulaciones en la estructura dominante, constituyen otras tantas condiciones de la existencia del todo complejo mismo. Esta proposición es importantísima, ya que significa que la estructura del todo, la 'diferencia' de las contradicciones esenciales y de su estructura dominante, constituye la existencia misma del todo; que la 'diferencia' de las contradicciones (que exista una contradicción principal, etc.; y que cada contradicción tenga un aspecto principal) es la condición misma de existencia del todo complejo. Más claro, esta proposición implica que las contradicciones 'secundarias' no son simplemente un fenómeno de la contradicción 'principal', que la principal no es la esencia y las secundarias unos de sus tantos fenómenos (...) Implica, por el contrario, que las contradicciones secundarias son necesarias a la existencia misma de la contradicción principal, que constituyen realmente su condición de existencia, tanto como la contradicción principal constituye a su vez la condición de existencia de las primeras⁴⁸.

⁴⁷Escribe Mao: "Pero, ocurra lo que ocurra, no cabe ninguna duda de que en cada etapa de desarrollo de un proceso hay sólo una contradicción principal, que desempeña el papel dirigente. De este modo, si en un proceso hay varias contradicciones, necesariamente una de ellas es la principal, la que desempeña el papel dirigente y decisivo, mientras las demás ocupan una posición secundaria y subordinada. Por lo tanto, al estudiar cualquier proceso complejo en el que existan dos o más contradicciones, debemos esforzarnos al máximo por descubrir la contradicción principal. Una vez aprehendida la contradicción principal, todos los problemas pueden resolverse con facilidad (...) Como queda dicho, no hay que tratar de un mismo modo todas las contradicciones de un proceso, sino distinguir entre la principal y las secundarias y concentrarse en aprehender la principal. Ahora bien, en cada contradicción, sea principal o secundaria, ¿cabe tratar de un mismo modo sus dos aspectos contradictorios? Tampoco. En toda contradicción, el desarrollo de los aspectos contradictorios es desigual. A veces ambos parecen estar en equilibrio, pero tal situación es sólo temporal y relativa, en tanto que la desigualdad es el estado fundamental. De los dos aspectos contradictorios, uno ha de ser el principal, y el otro, el secundario. El aspecto principal es el que desempeña el papel dirigente en la contradicción. La naturaleza de una cosa es determinada fundamentalmente por el aspecto principal de su contradicción, aspecto que ocupa la posición predominante. Pero esta situación no es estática; el aspecto principal y el no principal de una contradicción se transforman el uno en el otro y, en consecuencia, cambia la naturaleza de la cosa", Mao Tse-tung, "Sobre la contradicción" [1937] en *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Tomo I, pp. 333-70, Ediciones en lenguas extranjeras, Peking 1966 [Esta edición: Marxists Internet Archive, mayo 2001, pp. 355-356].

⁴⁸ L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2010, pp. 169-170 [ed. or. L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1963].

Según Althusser, las condiciones de existencia a las que refiere el marxismo clásico no son, por lo tanto, el contexto del desarrollo de la contradicción, sino la forma en que existe el todo social, que a su vez no es otra cosa que sus contradicciones.

Pero, si las condiciones no son sino la existencia actual del todo complejo, son también sus contradicciones mismas, reflejando cada una en sí la relación orgánica que mantiene con las otras, en la estructura dominante del todo complejo⁴⁹

La contradicción por lo tanto, concluye Althusser, está siempre “determinada por la complejidad estructurada que le asigna su papel, como (y perdónese esta espantosa expresión) compleja-estructural-desigualmente-determinada... Preferí, lo confieso, una palabra más corta: sobredeterminada”⁵⁰. En un horizonte teórico de este tipo no se ofrece una contemporaneidad simple para el juego de los opuestos, ni siquiera en la perspectiva escatológica de una presencia que finalmente resuelve la complejidad de los planos temporales al desenredar la madeja en un tiempo pleno.

La pregunta es abordada explícitamente desde la perspectiva de una teoría de la temporalidad en una sección de *Para leer El Capital* titulado “Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico”, donde, como en Bloch (aunque de un modo más claro), se recurre nuevamente a Hegel como “contraejemplo pertinente”, un Hegel en cuya filosofía de la historia opera una concepción de un tiempo marcado por dos características fundamentales:

- 1) La continuidad homogénea del tiempo;
- 2) La contemporaneidad o categoría del presente histórico.

Estas dos características no son más que las dos coordenadas de la idea, sucesión y simultaneidad, en su desarrollo sensible. De las dos, es la segunda la que para Althusser adquiere mayor importancia, dado que siendo “condición de posibilidad de la primera es la que nos va a entregar el pensamiento más profundo de Hegel”⁵¹. De hecho, la categoría de contemporaneidad es la que precisamente expresa la estructura de la existencia histórica de la totalidad social:

- 1) El momento como momento del desarrollo que debe recibir una periodización.
- 2) El momento como momento del tiempo, como presente.

Este es el telón de fondo de la famosa afirmación de Hegel en *Filosofía del Derecho*:

⁴⁹*Ibíd.*, p. 172.

⁵⁰*Ibíd.*, p. 174

⁵¹ L. Althusser, “El objeto de *El Capital*”, en L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El Capital*, trad. Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 2010, p. 104 [ed. or: L. Althusser, «L’objet du *Capital*», in AA.VV., *Lire Le Capital*, PUF, París].

Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón. Por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, *hijo de su tiempo*; y, también, *la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento* [so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfasst]. Es insensato, también, pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, como que cada individuo deje atrás a su época y salte más allá sobre su Rodas⁵²

El presente es para Hegel el horizonte absoluto de todo conocimiento, porque todo conocimiento no es más que la existencia, en el conocimiento, del principio interno del todo. En este horizonte, un conocimiento del futuro es imposible y, por lo tanto, es igualmente imposible una ciencia de la política, es decir, “un saber que nos lleve a los efectos futuros de los fenómenos presentes”⁵³: los individuos *Weltgeschichtliche (World-historical)* “no perciben ni conocen el porvenir: lo adivina en un presentimiento”⁵⁴.

En esta teoría hegeliana del tiempo histórico que “es tomada del empirismo más común, del empirismo de las falsas evidencias de la ‘práctica’ cotidiana, que volvemos a encontrar en su forma más ingenua en la mayoría de los historiadores, en todo caso, en los historiadores conocidos por Hegel”⁵⁵, Althusser ve el modelo de una concepción extremadamente extendida de la historia también en el estructuralismo, en el que el par homogeneidad/contemporaneidad se traduce en la distinción diacronía/sincronía: “es la concepción de un tiempo histórico continuo-homogéneo, contemporáneo a sí mismo, la que está en la base de esta distinción”⁵⁶. La sincronía es la contemporaneidad entendida en el sentido hegeliano, mientras la diacronía no es más que el devenir de ese presente en la “secuencia de una continuidad temporal”⁵⁷. Y, al contrario de lo que uno podría pensar, esta representación ingenua del tiempo histórico está presente incluso en la historiografía de los “Annales”. Por supuesto, los historiadores de esta escuela encuentran que hay diferentes tiempos (cortos, medianos y largos) y observan sus interferencias como resultados de su encuentro, pero no plantean el problema en términos conceptuales sobre la estructura de todo que determina estas variaciones. Creen que pueden medir estas variantes refiriéndolas al tiempo continuo y homogéneo⁵⁸.

Según Althusser, se trata entonces de pensar, a través de la diferencia con Hegel, la temporalidad del todo complejo en el pensamiento de Marx. ¿Cuál es la

⁵² G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, trad. Angélica Mendoza de Montero (de la versión italiana de Francisco Messineo, publicada bajo la dirección de Benedetto Croce y G. Gentile), Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968, p. 35 [ed. or.: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Sämtliche Werke*, Band VI, herausgegeben von G. Lasson, Leipzig, Meiner 1930].

⁵³ L. Althusser, “El objeto de *El Capital*”, op. cit., p. 106.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁶ *Ídem.*

⁵⁷ *Ídem.*

⁵⁸ Sobre la relación entre la teoría del tiempo histórico althusseriano y la historiografía de la Escuela de los Annales cfr. P. Schöttler, *Althusser and Annales historiography. An impossible dialogue?*, en E. A. Kaplan - M. Sprinker (ed.), *The Althusserian Legacy*, Verso, London - New York 1993, pp. 81-98.

temporalidad del todo social? No es la contemporaneidad -el presente histórico hegeliano-, dado que ésta posee un centro expresivo que se irradia uniformemente en cada punto de la circunferencia. No es lo sincrónico, que según la definición de De Saussure, alude a “una extensión de tiempo más o menos larga durante la cual la suma de modificaciones acaecidas es mínima”⁵⁹: la ontologización de la lingüística saussuriana en el estructuralismo hace posible que en la sincronía pueda rastrearse una suerte de ‘gramática general’ de una época cuyo paradigma será la noción foucaultiana de ‘episteme’ en *Las palabras y las cosas*⁶⁰. No es la *multiplicidad de los tiempos* de la historiografía de los «Annales», ya que esta multiplicidad conserva una relación fundamental con el flujo homogéneo de un tiempo que es la medida de los otros. Se trata de comprender qué forma de temporalidad pertenece al momento actual, a la situación concreta tal como se presenta al conocimiento, y para ello, es necesario “*constituir el concepto marxista del tiempo histórico* a partir de la concepción marxista de totalidad social”⁶¹. El todo social marxista:

... es un todo cuya unidad, lejos de ser la unidad expresiva o ‘espiritual’ del todo de Leibniz y Hegel, está constituida por un cierto tipo de *complejidad*, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y ‘relativamente autónomas’ que coexisten en esta unidad estructural compleja, articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía⁶²

La concepción marxista de la totalidad social es presentada por Althusser en un comentario sobre un pasaje de la “Introducción” de 1857 en la que Marx afirma: “En cada formación social hay una rama de producción particular que determina la posición y la importancia de todas las demás y las relaciones propias de aquélla determinan asimismo todas las demás relaciones”⁶³. El todo, para Marx, es “un *todo orgánico jerarquizado*”⁶⁴, una totalidad que decide precisamente la jerarquía, el grado y el índice de efectividad entre los diferentes niveles de la sociedad.

¿Cuál es la temporalidad de este todo jerarquizado? No es la contemporaneidad hegeliana:

⁵⁹ F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 125 [ed. it. cit., F. SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, édition critique par R. Engler, Tome 1, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1968, p. 227, tr. it. a cura di T. De Mauro, Laterza, Bari 1967, p. 123].

⁶⁰ Cfr. M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008 [ed. or. *Les mots et les choses, un archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966].

⁶¹ L. Althusser, “El objeto de *El Capital*”, op. cit., p. 107.

⁶² *Ídem*.

⁶³ K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (Anexo), trad. Marat Kuznetsov, Editorial Progreso, 1989, p. 150 [ed. or.: K. Marx, “Einleitung” zu den *Grundrissen der Kritik der politischen ökonomie*, in Marx -Engels, *Gesamtasgabe*, Zweite Abt., Bd. 1, Teil 1, Dietz Verlag, Berlin 1976].

⁶⁴ L. Althusser, “El objeto de *El Capital*”, op. cit., p. 109.

La coexistencia de diferentes niveles estructurados, el económico, el político y el ideológico, etc., por lo tanto, de la infraestructura económica, de la superestructura jurídica y política, ideologías y formaciones teóricas (filosofía, ciencias). Ya no pueden ser pensadas en la coexistencia del *presente hegeliano*, de ese presente ideológico donde coinciden la presencia temporal y la presencia de la esencia en sus fenómenos⁶⁵

Un tiempo continuo y homogéneo "ya no puede ser retenido como el tiempo de la historia"⁶⁶, ni es posible pensar "en el mismo tiempo histórico el proceso de desarrollo de los diferentes niveles de todo"⁶⁷: cada nivel, de hecho, tiene "un tiempo propio, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los 'tiempos' de los otros niveles"⁶⁸.

A cada formación social le corresponde el tiempo y la historia del desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción, de la superestructura política, de la filosofía, de las producciones estéticas: "cada una de estas historias tiene cadencias propias" y sólo pueden ser conocidas si se determina el concepto de la especificidad de su temporalidad, con su desarrollo continuo, sus revoluciones, sus rupturas. No se trata de sectores independientes, sino relativamente autónomos, autonomía relativa que se basa precisamente en cierto tipo de articulación del todo, un cierto tipo de dependencia: "la especificidad de estos tiempos y de estas historias es *diferencial*, puesto que está fundada sobre las relaciones diferenciales existentes en el todo entre los diferentes niveles"⁶⁹. Y Althusser agrega:

No basta decir, como lo hacen los historiadores modernos, que hay periodizaciones diferentes según diferentes tiempos, que cada tiempo posee sus ritmos, los unos lentos, los otros largos, también es necesario pensar estas diferencias de ritmo y de cadencia en su fundamento, en el tipo de articulación, de desplazamiento y de torsión que enlaza entre sí estos diferentes tiempos. Digamos, para ir más lejos aún, que no hay que contentarse con pensar sólo la existencia de los tiempos *visibles* y mensurables, sino que es necesario, plantear el problema del modo de existencia de los tiempos *invisibles*, con ritmo y cadencias invisibles que deben ser descubiertas bajo las apariencias de cada tiempo visible⁷⁰.

Según Althusser, Marx fue particularmente sensible a esta exigencia: en *El Capital* muestra cómo el tiempo de la producción económica no puede ser leído en la continuidad del tiempo de la vida o de los relojes; se trata de un tiempo complejo y no lineal, un tiempo de tiempos que debe ser construido a partir de la estructura propia de la producción, de los diversos ritmos que marcan la producción, la distribución y la circulación. Tiempo esencialmente invisible e ilegible, opaco, "entrecruzamiento complejo de diferentes tiempos, de diferentes ritmos,

⁶⁵ *Ibid.*, pp 109-110.

⁶⁶ *Ídem.*

⁶⁷ *Ídem.*

⁶⁸ *Ídem.*

⁶⁹ *Ídem.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 111.

rotaciones, etc.”⁷¹, tiempo que puede ser exhibido sólo a través del concepto que, por lo tanto, debe ser construido; de la misma manera en que para Freud debe construirse el tiempo del inconsciente para comprender algunas características de la biografía. Y Althusser enfatiza cómo en la construcción de este concepto no tienen ninguna utilidad las categorías de continuidad y discontinuidad, ya que éstas representan “el relieve misterioso de toda historia”; se trata de construir categorías “infinitamente más complejas, específicas para cada tipo de historia, en las que intervienen nuevas lógicas”⁷².

El *momento actual* es, por lo tanto, un entrelazamiento diferencial de tiempos. ¿Qué sucede si se somete este momento a una ‘corte de esencia’? Althusser responde:

La co-existencia que se comprueba en el ‘corte de esencia’ no descubre ninguna esencia omnipresente que constituya el presente mismo de cada uno de los ‘niveles’. El corte que ‘vale’ para un nivel determinado, ya sea político o económico, que correspondería a un ‘corte de esencia’ para lo político, por ejemplo, no corresponde, en absoluto, con los de los otros niveles, el económico, el ideológico, el estético, el filosófico, el científico, que viven en otros tiempos y que conocen otros cortes, otros ritmos y otras puntuaciones. El presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia del otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque⁷³ articulado⁷⁴.

Una formación social es, por lo tanto, un *entrelazamiento de diversos tiempos* de los cuales es necesario pensar la diferencia y la torsión producidas por la articulación de los diferentes niveles de la estructura. ¿Cuál es el riesgo implícito en esta teoría de la temporalidad? Pensar el corte de esencia en un modo no lineal pero escalonado, pensando la ausencia de un nivel con respecto a la presencia de otro, como un adelanto o un retraso. “Si hiciéramos esto -escribe Althusser-, recaeríamos, como lo hacen a menudo los mejores de nuestros historiadores, en la trampa de la ideología de la historia, donde el adelanto y el retraso son sólo variantes de la continuidad de referencia y no efectos de la estructura del todo”⁷⁵. Para hacer esto es necesario liberarse de la evidencia de la historia empírica y producir el concepto de historia. Si las diferentes temporalidades se refieren a un mismo tiempo, se vuelve a caer en la ideología de un tiempo homogéneo: “si no podemos efectuar un ‘corte de esencia’ en la historia, es en la unidad específica de la estructura compleja del todo donde debemos pensar el concepto de dichos retrasos, adelantos, sobrevivencias, desigualdades de desarrollo, que coexisten en la estructura del presente histórico real: el presente de la *coyuntura*”⁷⁶.

Para hablar usando las metáforas de avance y retraso, se debe pensar el lugar y la función de esa temporalidad diferencial en el todo, es decir, en su

⁷¹*Ibíd.*, p. 112.

⁷²*Ibíd.*, p. 114.

⁷³ N.T.: Podría también traducirse como “descentramiento”.

⁷⁴*Ibíd.*, pp. 114-115.

⁷⁵*Ibíd.*, pp. 115-116.

⁷⁶*Ibíd.*, p. 117.

sobredeterminación. Una teoría de la coyuntura es por lo tanto indispensable para una teoría de la historia. De esto podemos extraer dos conclusiones:

- 1) el par diacronía / sincronía desaparece;
- 2) no se puede hablar de historia en general, sino sólo de las formas de "estructuras específicas de la historicidad".

Así, en Althusser encontramos el modelo de temporalidad plural utilizado para pensar la temporalidad específica de una formación social. Dicho modelo niega rotundamente que pueda haber un tiempo fundamental como medida de los demás, un tiempo que fluya homogénea y linealmente, respecto del cual los otros serían adelantos o retrasos. Por supuesto, la estructura dominante de la totalidad social impone una influencia decisiva, en última instancia, del tiempo de la producción en los otros tiempos: sin embargo, esta influencia es impensable como un reloj fundamental del ser, por un lado porque, como dice explícitamente Althusser, "la hora solitaria de la 'última instancia' no suena jamás", y, por otro, porque el mismo tiempo de la producción no es un tiempo simple y lineal, sino un tiempo complejo, un tiempo de tiempos que debe ser construido conceptualmente, invisible, irreductible al tiempo visible de los relojes.

6. Conclusiones

Si tuviéramos que resumir brevemente el recorrido de esta investigación, que naturalmente no pretende ser exhaustiva, sino que se limita a intentar rastrear una línea al interior de la tradición marxista, se podría subrayar cómo en los textos y autores tratados hemos visto aplicar el modelo de la temporalidad plural a objetos teóricos diversos:

- 1) En Marx, el modelo de la temporalidad plural es utilizado para explicar los diferentes desarrollos de la singularidad de pueblos al interior de la historia europea. Por una parte, la no-contemporaneidad de las condiciones alemanas respecto a Francia e Inglaterra, por otra, la no-contemporaneidad de la filosofía alemana respecto a la sociedad alemana y su contemporaneidad respecto a los desarrollos históricos de Francia e Inglaterra, y por lo tanto, a su crítica del futuro de estos pueblos (que Marx identifica *tout court* con el futuro de la humanidad).
- 2) En el Bloch de *Herencia de este tiempo*, el modelo de la temporalidad plural es utilizado para explicar la historia alemana del período post Primera Guerra Mundial, en particular la formación del nazismo, valiéndose de la no-contemporaneidad tanto en el nivel de lo real como en el de lo imaginario (del plano subjetivo y del plano objetivo, para usar los clásicos términos de Bloch) de determinadas clases sociales, con el fin de complejizar el modelo marxista de la contradicción simple entre capital y trabajo.
- 3) En el Bloch de *Diferenciaciones en el concepto de progreso*, la temporalidad plural es propuesta como un grandioso modelo no sólo para pensar en una "historia mundial" [*Weltgeschichte*] que refuta la unilateralidad y la articulación

en épocas historiográficas, sino que también permite pensar el *multiversum* histórico al interior de una cosmología marcada por un tiempo estructuralmente plural.

- 4) Finalmente, en “Bosquejo del concepto de tiempo histórico”, Althusser utiliza el modelo de la temporalidad plural para pensar el presente de cada formación social, la no-contemporaneidad de los elementos que las constituyen, que incluso estando organizados de forma jerárquica, no admiten un tiempo fundamental como medida de su curso.

Pueblos, clases sociales, formaciones sociales, historia humana e historia natural deben, por lo tanto, pensarse bajo el signo de la no-contemporaneidad, es decir, debemos pensar en lo que Nietzsche llamó con desprecio 'la historia de la masas' y de sus producciones reales e imaginarias a la luz de un *multiversum*, de un concepto de temporalidad plural que renuncie a una unidad de medida externa y trascendente, y que construya cada vez el objeto y las complejas relaciones del objeto en su especificidad. ¿Qué significa una operación de este tipo? Significa, en primer lugar, renunciar a un sujeto colectivo pleno y tomar distancia de la idea que, del *Manifiesto a Historia y conciencia de clase*, hasta los últimos escritos de Negri, ha atravesado y quizá dominado la tradición marxista, según la cual el sujeto colectivo surgiría de la estructura social misma en la forma de un devenir sujeto de la sustancia, un devenir cuya gramática fundamental estableció Hegel en *La ciencia de lógica*. En segundo lugar, significa renunciar a los modelos preestablecidos de desarrollo, a las simplificaciones, a las proyecciones de una realidad particular en otra, descubriendo la trampa del tiempo único, de adelantos y retrasos, de residuos y supervivencias, dando lugar una verdadera arqueología, no en el sentido foucaulteano (en cuyo seno sociológico sobrevive en el fondo una suerte de contemporaneidad original de la *episteme*)-, sino en el sentido en que Gramsci habla de la persona como un sitio arqueológico. Esto no significa renunciar a la universalidad de la razón, significa que la razón se da sólo dentro de lo que el joven Marx llama 'lógica específica del objeto específico' o de lo que Gramsci designa bajo la metáfora de la 'traducción', que va más allá de un aristocrático sentimiento de 'intempestividad' respecto a nuestro tiempo: desenredar la madeja de los tiempos, de nuestros tiempos, significa tratar de heredarlos en el sentido blochiano, incluso sabiendo que debajo de ellos no corre el tiempo inderogable de nuestra victoria. Se trata de intentar pensar una estrategia política a su altura.

Bibliografía

- Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2010.
- Althusser, L., “El objeto de *El Capital*”, en L. ALthusser y É. Balibar, *Para leer El Capital*, trad. Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 2010.
- Bloch, E., *Erbschaft dieser Zeit*, in *Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt, 1962, [traducción de Ignacio Rial-Schies para esta edición].
- Bloch, E., *Experimentum mundi*, in E. BLOCH, *Werkausgabe*, Bd. 15, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.
- Bloch, E., *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, in *Werkausgabe*, Bd. 13, Frankfurt, Suhrkamp, 1975 [traducción de Ignacio Rial-Schies para esta edición].

- De Saussure, F., *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 1945.
- Foucault, F. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*, trad. Angélica Mendoza de Montero, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, FCE, Buenos Aires, 2009.
- Mao Tse-Tsung, "Sobre la contradicción" [1937] en *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Tomo I, Ediciones en lenguas extranjeras, Peking 1966 [Marxists Internet Archive, mayo 2001].
- Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política* (Anexo), trad. Marat Kuznetsov, Editorial Progreso, 1989.
- Marx, K., "Introducción" en *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Ed. Nueva, Buenos Aires, 1965.
- Marx, K., "Prólogo" a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo I, Editora política, La Habana, 1963.
- Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, trad. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.