

# La temporalidad plural entre Bloch, Gramsci y Althusser

*Plural temporality between Bloch, Gramsci and Althusser*

Vittorio Morfino\*

Università degli Studi di Milano-Bicocca  
vittorio.morfino@unimib.it

DOI: 10.5281/zenodo.6615674

Recibido: 03/08/2021 Aceptado: 25/10/2021

**Resumen:** En este trabajo se analizan algunas de las formulaciones teóricas de Ernst Bloch, Antonio Gramsci y Louis Althusser que permiten dar cuenta del modo en que el problema de la temporalidad plural aparece en la tradición marxista. Reconociendo que el término "temporalidad plural" no es utilizado de manera explícita en la obra de estos autores, se busca mostrar que, sin embargo, el marxismo no ha pensado siempre a la historia de manera unívoca y estable, sino que ha podido reconocer, de diferentes maneras y en diferentes momentos, la complejidad de la pluralidad del tiempo histórico. El objetivo del trabajo consiste en dar cuenta de ciertos rastros de la temporalidad plural al interior de la tradición marxista que abonen a fortalecer una crítica del modelo lineal y progresivo del tiempo histórico.

**Abstract:** This paper analyzes some of the theoretical formulations of Ernst Bloch, Antonio Gramsci and Louis Althusser that indicate the way in which the problem of plural temporality appears in the marxist tradition of thought. Acknowledging that the term "plural temporality" is not used explicitly in the work of these authors, it is sought to show that, however, marxism has not always thought of history in a univocal and stable way, but has been able to recognize, in different ways and at different times, the complexity of the plurality of historical time. The aim of the work is to account for certain traces of plural temporality within marxist tradition that contribute to strengthening a critique of the linear and progressive model of historical time.

**Palabras clave:** Temporalidad plural, Tiempo histórico, Marxismo.

**Keywords:** Plural temporality, Historical time, Marxism.

\* Italiano. Profesor en la Universidad de Milán-Bicocca, Director de investigación en el Collège international de philosophie. Es autor de *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli* (2002), *IncurSIONI spinoziste* (2002), *Il tempo della moltitudine* (2005), *Plural temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser* (2014) y *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*. Es editor de «Quaderni materialisti» y «Décalages. An Althusserian Journal».

Publicado originalmente como "La temporalità plurale tra Bloch, Gramsci e Althusser" en Gatto, M. dir. (2020) *Marx e la critica del presente*; Torino, Rosenberg & Sellier.

Traducción de Alfonsina Santolalla, asn.713@gmail.com. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Córdoba - Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8542-2848>

## 1. La eliminación de la temporalidad plural

En *El orden del tiempo*, un libro de divulgación sobre física cuántica y teoría de la relatividad, Carlo Rovelli escribe acerca del tiempo definido por Einstein:

[Hay] un tiempo distinto para cada punto del espacio. No hay un solo tiempo; hay muchísimos. El tiempo señalado por un determinado reloj, medido por un determinado fenómeno, se denomina en física «tiempo propio». Cada reloj tiene su tiempo propio. Cada fenómeno que acontece tiene su tiempo propio, su propio ritmo (2017, p. 15).

El tiempo de la relatividad general de Einstein no describe “cómo evoluciona el mundo en el tiempo”, sino que describe “el evolucionar de las cosas en tiempos locales y el evolucionar de los tiempos locales *uno con respecto a otro*”. En definitiva, concluye Rovelli, “el mundo no es como un pelotón que avanza al ritmo de un comandante”, sino “una red de eventos que influyen unos en otros” (2017, p. 15). No puedo negar que el concepto de temporalidad plural al que aludo en el título del presente trabajo está inspirado en un horizonte de este tipo. Sin embargo, no subestimo la dificultad implicada en el paso del plano de la teoría de la relatividad al plano de la historia.

Daré ahora un salto indirecto para considerar los dos grandes modelos a través de los cuales la tradición occidental ha pensado al tiempo: el círculo y la línea. El primer modelo, en términos extremadamente generales, es propio del mundo griego; el segundo es el que aparece con el cristianismo. Cristo es el punto que establece la doble dirección del tiempo histórico: el pasado como prefiguración y el futuro juicio universal. Löwith (2007) ha insistido acertadamente en que el origen de la filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX se remonta al modelo de Gioacchino da Fiore (en el *Libro della concordia tra antico e nuovo testamento*) que añade a la línea del tiempo ascendente una precisa división en épocas, que luego será recuperada desde la ilustración hasta el positivismo, desde el hegelianismo hasta el marxismo, siempre bajo la forma de un desarrollo por fases, grados, etapas. Las épocas, en este marco, aparecen como grandes áreas de contemporaneidad.

Ahora bien, me resulta sumamente interesante observar el hecho de que la construcción de estos dos modelos, el del círculo y el de la línea, ha sido posibilitada por la exclusión de la hipótesis de una multiplicidad de tiempos. Se podrían

mencionar numerosos ejemplos al interior de la historia del pensamiento. Me limitaré aquí a citar dos casos que me parecen paradigmáticos: el de Aristóteles y el de Kant.

Al inicio de su análisis sobre el tiempo, cuando se encuentra considerando las teorías del tiempo que lo anteceden para mostrar sus respectivas utilidades y límites, Aristóteles escribe:

Algunos dicen que el tiempo es el movimiento del Todo, otros que es la esfera misma. (...) [Pero] –agrega Aristóteles– si hubiese muchos mundos<sup>1</sup>, el movimiento de cualquiera de ellos sería igualmente el tiempo, y habría entonces múltiples tiempos que serían simultáneos (2015, p. 200, 218b).

Aquí Aristóteles adelanta cuáles serán las conclusiones de su análisis. Si el tiempo es el número del movimiento que marca el antes y el después, no lo será con respecto a cada movimiento, sino sólo al movimiento de la esfera. La exclusión de los tiempos múltiples es el efecto, como señala Wolfgang Weiland, de la sobredeterminación cosmológica del tiempo físico. Evidentemente, está excluyendo el problema del atomismo.

Pasemos ahora a Kant, en particular a su “Estética trascendental”, en donde establece los principios del conocimiento a priori de las dos formas de la intuición sensible: el espacio y el tiempo. En la exposición metafísica del concepto de tiempo, es decir, en la representación clara de aquello que forma parte del concepto como dado a priori, se encuentra una serie de verdades apodícticas extraídas de la necesidad a priori, o axiomas del tiempo en general:

- 1) el tiempo no tiene más que una dimensión: “tiempos diferentes no son simultáneos sino sucesivos [*verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander*]” (Kant, 2010, p. 70);
- 2) los tiempos diferentes son sólo parte de un mismo tiempo;

<sup>1</sup> Nota de la traductora: la edición de la *Física* en español consultada y citada aquí utiliza el término “mundos”, mientras que la edición en italiano consultada por Morfino utiliza el término “cieli” que, en una traducción literal, significa “cielos”.

- 3) cada magnitud de tiempo sólo se puede determinar introduciendo limitaciones “en un tiempo único que sirve de base” (Kant, 2010, p. 70).

Es en virtud de esto que Kant propone la línea como metáfora de la sucesión temporal a partir de la cual es posible deducir todas las propiedades del tiempo, con la única diferencia de que las partes de las líneas son simultáneas, mientras que las del tiempo son sucesivas. La unidad del tiempo resulta aquí garantizada por un fundamento trascendental, la temporalidad plural es excluida.

Sobre esa misma base están construidas la teoría hegeliana y marxiana de la temporalidad histórica cuyas características, considerando las debidas diferencias, son la unicidad, la linealidad, la estabilidad. Los textos de Marx a los que podría hacer referencia son numerosos, basta mencionar dos de los más famosos: el *Manifiesto del partido comunista* y el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. En el *Manifiesto* Marx y Engels trazan un camino lineal y ascendente de la historia que conduce del feudalismo al comunismo. El tiempo fundamental es el de la expansión de las fuerzas productivas. En el *Prólogo* de 1859 el mismo modelo de contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción fundamenta una concepción de la historia como sucesión de modos de producción: asiático, esclavista, feudal, capitalista.

Con todo, el punto clave de este modelo de temporalidad histórica se constituye por el concepto de revolución. Dado que la lucha de clases es el campo constitutivo de la historia, la revolución se presenta en el *Manifiesto* bajo la forma de “la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación” (Marx y Engels, 2014, p. 74); en el *Prólogo*, la revolución aparece como “contradicción” (Marx, 2014a, p. 200). Como la sociedad capitalista nace en el seno de la sociedad feudal, así también la sociedad comunista nace en el seno de la capitalista: en este sentido, en el capítulo 24 de *El Capital* Marx dirá que “la violencia es la partera de la historia”, en la medida en que no la crea por sí misma pero ayuda al nacimiento de una nueva sociedad dentro de la antigua.

Si se quisiera identificar en el marxismo un texto que encarna plenamente y radicaliza al extremo estas características, habría que señalar seguramente a *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* en donde Stalin, estableciendo una doble correspondencia sin desperdicio –modo de producción = sociedad y fuerzas

productivas = relaciones de producción<sup>2</sup>–, enumera “cinco tipos *fundamentales* de las relaciones de producción: el comunismo primitivo, la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo” (Stalin, 1979, p. 276). El cambio de una sociedad a otra se produce por la no-correspondencia temporal entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sin embargo, subraya Stalin, “las nuevas fuerzas productivas y las nuevas relaciones de producción congruentes con ellas no surgen desligadas del viejo régimen, después de desaparecer éste, sino que se forman en el seno de él” (Stalin, 1979, p. 279). A esta afirmación le sigue la página en la que, a través del juego de correspondencia y no-correspondencia de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, recorre la totalidad de la historia humana, desde la comunidad primitiva hasta el socialismo (Stalin, 1979, p. 280).

Ahora bien, cuando evoco el concepto de temporalidad plural con respecto a la tradición marxista, ¿cuál es la operación que estoy realizando? ¿Qué características de la temporalidad marxista busco discutir o someter a indagación? En primer lugar, hay que decir que el término temporalidad plural no se encuentra de forma abierta y explícita en el marxismo. Es posible decir que el concepto, o más bien, el problema que el concepto contiene está marcado por una serie de términos de los que aquí haré una breve, inicial e incompleta lista: *Ungleichzeitigkeit* (no-contemporaneidad), *multiversum*, estratificación, *temporalité différentielle*.

La hipótesis que quisiera formular es la siguiente: estos términos aparecen como síntomas de la insuficiencia de un modelo de desarrollo histórico lineal y por etapas. Me limitaré aquí a considerar aquellos casos en los que se utilizan en la tradición marxista con el objetivo de mostrar cómo se trata el problema de la temporalidad plural y dentro de qué límites. Por razones de espacio me veo obligado a excluir del análisis los propios textos marxianos en los que surgen estos problemas, que constituyen una referencia importante para lo que estoy pensando, desde la *Introducción a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, a las muchas versiones de las *Cartas a Vera Zasušlic*, pasando por el *18 Brumario*, cuya centralidad para esta perspectiva resulta indiscutible.

<sup>2</sup> “Según sea el modo de producción existente en una sociedad, así es también, fundamentalmente, esta misma sociedad” (Stalin, 1979, p. 275); “Según sean las fuerzas productivas, así tienen que ser también las relaciones de producción” (Stalin, 1979, p. 276).

## 2. *Ungleichzeitigkeit* y *multiversum* en Ernst Bloch

El primer autor al que aludo aquí para atestiguar la existencia de una tradición subterránea de la temporalidad plural es Bloch, quien ha desarrollado el tema en dos textos fundamentales: *Herencia de esta época* y *Diferenciaciones en el concepto de progreso*. El primero está compuesto por una serie de artículos que aparecieron entre 1924 y 1934 y fueron publicados juntos en 1935. El objeto de estudio del libro es el ascenso de Hitler al poder y la imposibilidad de explicar dicho fenómeno histórico a través del esquema de la contradicción capital/trabajo. El centro del libro es el capítulo de 1932 “Acontemporaneidad y obligación a su dialéctica”. El *incipit* de Bloch es deslumbrante: “*Nicht alles sind in selben Jetzt da*” (1962, p. 104)<sup>3</sup>.

Coexistencia y contemporaneidad no son términos idénticos: en otras palabras, hay una multiplicidad de tiempos coexistentes. Existen fuerzas provenientes del pasado que confluyen en el poder de Hitler. El tiempo de los jóvenes de extracción burguesa, el de los campesinos, el de la clase media empobrecida, son algunos de los tiempos no-contemporáneos que coexisten. Estos tiempos no son simplemente subjetivos, no son sólo diferentes modos de experimentar una misma contemporaneidad: están anclados en una no-contemporaneidad objetiva de la sociedad alemana. La sociedad alemana no es un espacio homogéneo permeado por un único tiempo que constituye el campo de juego de la contradicción simple: Alemania es el “*klassische Land der Ungleichzeitigkeit*”<sup>4</sup> (Bloch, 1962, pp. 113-114), en Alemania conviven con el presente capitalista las estructuras pre-capitalistas y es precisamente la presencia objetiva de estas estructuras la que favorece el anclaje subjetivo de un imaginario nazi: “la naturaleza y el espectro de la historia vienen en ayuda del campesino desesperado y del pequeñoburgués en bancarrota” (Bloch, 2019, p. 120).

Propongo aquí indagar cuál es la relación entre contemporaneidad y no-contemporaneidad, entre contradicción contemporánea y no-contemporánea. La contradicción no-contemporánea, dice Bloch, se interpone en el camino de la contradicción contemporánea que ve la fuerza motora de la historia en el

<sup>3</sup> Nota de la traductora: en castellano, el texto citado dice: “No todos viven en un mismo *ahora*” (Bloch, 2019, p. 111).

<sup>4</sup> Nota de la traductora: en castellano, el texto citado dice: “clásico país de la acontemporaneidad” (Bloch, 2019, p. 119).

proletariado. Para pensar la sociedad alemana es necesario hacer “de un *ahora* turbulento algo más amplio” (Bloch, 2019, p. 126), es necesario dotarse de una dialéctica de múltiples niveles, una dialéctica pluri-espacial y pluri-temporal, capaz de heredar todos esos tiempos desde una perspectiva política comunista.

El segundo texto, *Diferenciaciones en el concepto de progreso*<sup>5</sup>, pertenece a una coyuntura completamente diferente, la posguerra, y es una conferencia dictada en 1955 en la Academia de las Ciencias de la República Democrática Alemana (la ex RDA). El tema de debate es la filosofía de la historia eurocéntrica como ideología del colonialismo, pero también subyacente al marxismo ortodoxo, el *Histomat*, con su idea de tiempo lineal y escalonado. El ataque de Bloch a esta perspectiva es complejo y articulado. Intentaré resumirlo en algunos puntos:

- 1) crítica de la identificación entre sucesión y progreso;
- 2) crítica de la homogeneidad temporal de la estructura y la superestructura;
- 3) crítica de la concepción de un orden progresivo de las fases de la superestructura;
- 4) insuficiencia de la partición de la historia en épocas y etapas;
- 5) crítica del vector naturaleza-historia.

Para pensar el progreso, concepto al que Bloch no renuncia, es necesaria una concepción del tiempo histórico como *multiversum* (término acuñado por Novalis). Nuevamente, no se trata de un tiempo subjetivo, de una multiplicidad de modos de imaginar el tiempo. También se trata de esto, pero no únicamente. *Multiversum* refiere a una multiplicidad de tiempos en un plano real: multiplicidad que se da fundamentalmente en entramado y en interacción y que, sin embargo,

<sup>5</sup> Nota de la traductora: Morfino cita el texto Bloch, Ernst (1990). *Sul progresso*. Guerini, Milano. No tengo conocimiento de la existencia de una traducción de este texto al español. Para la presente traducción he consultado, además de la italiana, la siguiente edición en inglés: Bloch, Ernst. “Differentiations in the Concept of Progress”. En: Bloch, Ernst (1970). *A Philosophy of the Future*. Herder and Herder, New York.

no presupone la continuidad, sino que la concibe como efecto del entramado mismo, así como a la discontinuidad.

### 3. La estratificación del tiempo en Antonio Gramsci

El segundo autor que quiero analizar aquí es Gramsci, algo que para algunas posturas puede resultar paradójico dado lo importante que es el *Prólogo* de 1859 para su pensamiento, dentro del cual se podría identificar como forma-límite una filosofía de la historia en la que el determinismo economicista permite elaborar una concepción de la política entendida como revolución permanente, activa o pasiva. Dicha filosofía de la historia prohíbe cualquier referencia a una temporalidad plural, precisamente porque está construida sobre un tiempo único del que los demás tiempos serían sólo variaciones medibles a partir del eje normal/patológico.

Aún es posible, contrariamente a esta forma-límite, hacer emerger a *otro* Gramsci. Un lugar fundamental, en este sentido, es el Cuaderno 11 II, “Apuntes para una introducción y una iniciación en el estudio de la filosofía y de la historia de la cultura”, donde Gramsci analiza las formas de la “filosofía espontánea” contenida en el lenguaje, en el sentido común y en la religión popular, cuya característica fundamental es la de ser “disgregada y ocasional”. Gramsci opone esta filosofía espontánea a la filosofía crítica consciente, una alternativa que parece jugarse en esa forma-límite de su pensamiento anteriormente mencionada: actividad o pasividad con respecto a una historia del mundo cuyo camino aparece como establecido. Es sin embargo precisamente aquí donde emerge un elemento teórico que rompe con esa simple alternativa porque la heteronomía es “«impuesta» mecánicamente por el ambiente externo”, pero éste, lejos de estar permeado por un presente homogéneo, en realidad está constituido por una pluralidad de temporalidades. La concepción del mundo es ocasional y disgregada cuando

se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta en forma extraña: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas toscamente localistas e intuiciones de una filosofía futura tal como la que será propia del género humano unificado mundialmente (Gramsci, 1981, p. 246, Tomo 4 C. 11, 12).



Es innegable que hay en estos pasajes una referencia al tiempo único y progresivo de una *Weltgeschichte* en la que se establece no sólo el tiempo presente sino también el futuro, el del “género humano unificado mundialmente”; y sin embargo, lo más interesante aquí es la temporalidad plural que atraviesa a individuos y grupos sociales: la simultaneidad de una multiplicidad de tiempos, que significa paradójicamente coexistencia, pero no convivencia. Esta temporalidad plural, que no está presente explícitamente en el texto de Gramsci, es referida por medio de una serie de términos: “estratificación”, “anacronismo”, “fósil”. Un primer ejemplo privilegiado es el del lenguaje:

Si es cierto que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, también será cierto que por el lenguaje de cada uno se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla sólo un dialecto o comprende la lengua nacional en grados diversos, participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos restringida y provincial, fosilizada, anacrónica en comparación con las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses serán limitados, más o menos corporativos o economistas, no universales. Si no siempre es posible aprender más lenguas extranjeras para ponerse en contacto con vidas culturales distintas, es preciso al menos aprender bien la lengua nacional. Una gran cultura puede traducirse en la lengua de otra gran cultura, o sea que una gran lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura, o sea ser una expresión mundial. Pero un dialecto no puede hacer lo mismo (Gramsci, 1981, p. 246-247, Tomo 4 C. 11, 12).

Un segundo ejemplo es proporcionado por la filosofía: “hay que explicar cómo sucede que en todo tiempo coexistan muchos sistemas y corrientes de filosofía, cómo nacen, cómo se difunden, por qué en la difusión siguen ciertas líneas de fractura y ciertas direcciones (...)” (Gramsci, 1981, p. 248, Tomo 4 C. 11, 12).

Un tercer ejemplo es el que constituye la religión:

Toda religión, incluso la católica (...) es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de pequeño-burgueses y obreros urbanos, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales igualmente variado e inconexo. Pero en el sentido común influyen no sólo las formas más toscas y menos elaboradas de estos variados catolicismos, actualmente existentes; han influido y son componentes del actual sentido común las religiones precedentes y las formas precedentes del actual catolicismo, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas ligadas a las religiones pasadas (...) (Gramsci, 1981, p. 262, Tomo 4 C. 11, 12).

Además, en el Cuaderno 27 se encuentran interesantes reflexiones sobre el folklore que Gramsci sugiere estudiar como

«concepción del mundo y de la vida», implícita en gran medida en determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (también ésta por lo general implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo “oficiales” (o en sentido más amplio de las partes cultas de la sociedad históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico (1981, p. 203, Tomo 6 C. 27, 1)<sup>6</sup>.

Y agrega:

Concepción del mundo no sólo no elaborada y sistemática, porque el pueblo (o sea el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que hasta ahora ha existido) por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo, aunque éste sea contradictorio, sino incluso múltiples – no sólo en el sentido de distinto y yuxtapuesto, sino también en el sentido de estratificado desde lo más burdo hasta lo menos burdo si no es que además debe hablarse de un conglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales, además, sólo en el folklore se encuentran los documentos sobrevivientes mutilados y contaminados (1981, pp. 203-204, Tomo 6 C. 27, 1).

<sup>6</sup> GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 6, C. 27, 1, p. 203.

“Múltiple” y “estratificado”: la multiplicidad y la estratificación de la temporalidad no están depositadas en las masas como grados sucesivos de la historia del espíritu y recapituladas desde un presente pleno, sino que están relacionadas a una doble materialidad: la del rastro y la de la práctica. En otras palabras, los cuerpos son rastreados por esta multiplicidad de temporalidades a través del lenguaje, el folklore, el sentido común, la religión, la filosofía, dando lugar a concepciones del mundo “bizarras”, “incoherentes”, “compuestas”, “heteróclitas”. *Rastro*, o mejor, *rastros*<sup>7</sup> es el nombre de la temporalidad plural en Gramsci: rastros de prácticas que producen prácticas. No sólo no es rastreable en Gramsci una contemporaneidad que atraviesa todos los niveles de la sociedad, sino que además cada nivel es no-contemporáneo, afectado estructuralmente por una pluralidad de tiempos que es, por así decir, un dato original, o sea que viene antes de cualquier linealidad o estabilidad. Naturalmente esta concepción gramsciana está relacionada tanto con la reescritura de la sexta tesis sobre Feuerbach como con la cuestión de la relación estructura-superestructura en términos de relaciones de fuerza económica, política y militar. En particular en el Cuaderno 13, 17, luego de haber expuesto los tres grados o momentos de las relaciones de fuerza política, Gramsci escribe:

En la historia real estos momentos se implican recíprocamente, por así decirlo horizontalmente y verticalmente, o sea según las actividades económico-sociales (horizontales) y según los territorios (verticalmente), combinándose y escindiéndose diversamente: cada una de estas combinaciones puede ser representada por su propia expresión organizada económica y política. Con todo, hay que tener en cuenta que a estas relaciones internas de un Estado-nación se entretajan las relaciones internacionales, creando nuevas combinaciones originales e históricamente concretas (1981, p. 37, Tomo 5 C. 13, 17).

En principio, metodológicamente, es la pluralidad, una pluralidad de la temporalidad, la que naturalmente afecta también a la espacialidad. No obstante, no se trata de una pluralidad diseminada, entendida en sentido posmoderno: es, en cambio, una pluralidad en la que predomina la “combinación”, en la que el “juego local” incide en el vínculo nacional-internacional. Lejos de colocar las relaciones sociales en una línea temporal única y progresiva –en la que, como sostiene Marx en el “Prólogo” a la primera edición de *El Capital*, las sociedades

<sup>7</sup> Nota de la traductora: el término de Morfino en italiano es *tracia* y en plural *tracce*.

avanzadas indican a las otras “la imagen de su propio futuro”<sup>8</sup>—, la historia gramsciana está constituida por una originaria pluralidad de temporalidades cualquiera sea el nivel de observación: individuo, grupo social, nación, escena internacional. Se trata de una concepción de la temporalidad evidentemente ligada a la cuestión gramsciana de lo “molecular”. Pero pluralidad no es la palabra definitiva de Gramsci, porque el concepto de hegemonía permite reconducir esta pluralidad, si no a la unidad de una Historia, a procesos de unificación, es decir, a la articulación compleja y conflictiva de una pluralidad dada, en la que juegan un papel fundamental los aparatos hegemónicos y los intelectuales. El nombre gramsciano del resultado de este proceso de unificación es “bloque histórico”: unidad y contemporaneidad se dan siempre como un efecto provisorio, relativo y contingente, como la estabilización de una relación de fuerzas constitutivamente abierta y atravesada por otras temporalidades. Considero que este es el sentido de la relectura gramsciana del concepto marxiano de revolución permanente.

#### 4. La temporalidad diferencial de Louis Althusser

El tercer testigo es Althusser y su concepto de *temporalité différentielle*. El marxismo con el que polemiza Althusser no es muy distinto de aquel con el que polemiza, implícitamente, Bloch en el texto de 1955. El texto clave en este sentido es *Bosquejo del concepto de tiempo histórico*, en el que Althusser desarrolla en el marco de una teoría explícita del tiempo una serie de premisas implícitas en el concepto de sobredeterminación y contradicción sobredeterminada.

Si la contradicción hegeliana, la contradicción simple, se juega en una totalidad social temporalmente homogénea, la contradicción sobredeterminada se desarrolla en un todo social complejo y estructurado según una jerarquía de contradicciones. En *Para leer el Capital* Althusser critica explícitamente la concepción hegeliana, o mejor, hegeliano-marxista del tiempo basada en la continuidad homogénea y en la contemporaneidad. En particular, la crítica de la idea de contemporaneidad es fundamental para la construcción de la teoría de la temporalidad de lo que Althusser llama el *todo social estructurado* marxista. El movimiento clave consiste,

<sup>8</sup> Escribe Marx a propósito de la relación Inglaterra-Alemania: “El país industrialmente más desarrollado [*entwickelter Land*] no hace sino mostrar al menos desarrollado [*minder entwickelten*] la imagen de su propio futuro” (2014b, p. 220).

como lo hacía en Bloch pero en otro contexto histórico, en separar los conceptos de coexistencia y contemporaneidad:

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 formulaciones 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 fenómenos (Althusser, 1969, pp. 109-110).

Cada nivel del todo social marxista tiene un tiempo propio que debe ser construido teóricamente, con sus ritmos, sus continuidades, sus giros y sus discontinuidades. Ahora bien, cada uno de estos tiempos no transcurre en el vacío sino que se articula con los demás, se entrelaza con los demás; la especificidad de estos tiempos es, por tanto, “diferencial”. En otras palabras, agrega Althusser:

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 preciso, absolutamente 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 visible (Althusser, 1969, p. 111).

Marx fue, según Althusser, particularmente sensible a esta exigencia: en *El Capital* mostró 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, en cambio, 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, rotaciones...”, tiempo que puede ser exhibido sólo a través del concepto y que, por tanto, debe ser construido. La dificultad de la empresa teórica de Althusser está en pensar, por un lado, en la autonomía de estos tiempos y, por otro lado, en

su articulación en el todo; por una parte, en la determinación en última instancia de la economía y, por otra parte, en la sobredeterminación estructural de esta instancia cuya hora solitaria nunca llega.

Para concluir, quisiera subrayar aquello que está en juego en la operación que intenté realizar, cepillando, por así decirlo, la tradición marxista a contrapelo, en el intento de hacer emerger lo que se podría llamar, haciendo eco del último Althusser, la corriente subterránea de la temporalidad plural. La apelación a una pluralidad de tiempos se realiza siempre en nombre de una crítica de un modelo lineal, escalonado y progresivo del desarrollo histórico. En consecuencia, se ve afectada una teoría que piensa a la revolución como el resultado necesario de una contradicción fundamental que se supone marca el tiempo de la historia. Pero, ¿en nombre de qué alternativa se lleva a cabo esta crítica? Es claro que, si el determinismo económico es rechazado, no lo es en nombre de algún indeterminismo, de un voluntarismo o de una teoría abstracta de la decisión y de la libertad. Así como la filosofía de la historia con su continuismo es una secularización de un modelo cristiano, también la filosofía de la discontinuidad radical seculariza el modelo paulino según el cual “Dios viene como un ladrón en la noche”. Interrupción repentina e imprevista en una línea del tiempo que, aún así, se presupone. El esfuerzo que hay que hacer, al reflexionar sobre estas tradiciones, es el de pensar la continuidad propia del modelo de historia escalonada y progresiva, en su complejidad y en su contingencia: pero no como medida universal de lo particular, sino como un particular entre otros, de los cuales sea posible también pensar, en todos los casos, el entrelazamiento específico de los tiempos que albergan en su interior para lograr vislumbrar el espacio de una acción política emancipadora.

## Referencias

Althusser, Louis (1969). "El objeto de *El Capital*". En: Althusser, Louis; Balibar, Étienne. *Para leer El Capital*. Siglo XXI, Buenos Aires. [Edición citada por Morfino: Althusser, Louis (1996). "L'objet du *Capital*". En: AA.VV. *Lire Le Capital*. Puf, Paris].

Aristóteles (2015). *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Gredos, Madrid.

Bloch, Ernst (2019). *Herencia de esta época*. Tecnos, Madrid. [Edición citada por Morfino: Bloch, Ernst (1962). "Erbschaft dieser Zeit". En: *Werkausgabe*. Suhrkamp, Frankfurt].

Bloch, Ernst (1990). *Sul progresso*. Guerini, Milano.

Gramsci, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Era, México DF. [Edición citada por Morfino: Gramsci, Antonio (1975). *Quaderni dal carcere*. Einaudi, Torino].

Kant, Immanuel (2010). *Crítica de la razón pura*. Gredos, Madrid. [Edición citada por Morfino: Kant, Immanuel (1968). "Kritik der reinen Vernunft". En: Kant, Immanuel. *Kant Werke*. Gruyter & Co., Berlin].

Löwith, Karl (2007). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Katz Editores, Buenos Aires. [Edición citada por Morfino: Löwith, Karl (1949). *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. University of Chicago Press, Chicago].

Marx, Karl (2014a). "Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política". En: Marx, Karl. *Antología*. Siglo XXI, Buenos Aires. [Edición citada por Morfino: Marx, Karl (1974). "Vorwort a Zur Kritik der politischen Ökonomie". En: Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Marx Engels Werke*. Dietz, Berlin].

Marx, Karl (2014b). *El Capital. Prólogo a la primera edición*. En: Marx, K. *Antología*. Siglo XXI, Buenos Aires. [Edición citada por Morfino: Marx, Karl (1962). "Vorwort zur ersten Auflage, in Das Kapital". En: Marx, Karl. *MEW*. Dietz, Berlin].

Marx, Karl; Engels, Friedrich (2014). "Manifiesto del partido comunista". En: Marx, Karl. *Antología*. Siglo XXI, Buenos Aires. [Edición citada por Morfino: Marx, Karl; Engels, Friedrich (1959). "Manifest der Kommunistischen Partei". En: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx Engels Werke*. Dietz, Berlin].

Rovelli, Carlo (2018). *El orden del tiempo*. Anagrama, Barcelona. [Edición citada por Morfino: Rovelli, Carlo (2017). *L'ordine del tempo*. Adelphi, Milano].

Stalin, Iósif (1979). "Sobre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico". En: Stalin, Iósif. *Obras escogidas*. Nentori, Tirana. [Edición citada por Morfino: Stalin, Iósif (1946). "Del materialismo dialettico e del materialismo storico". En: Stalin, Iósif. *Questioni del leninismo*. Edizioni in lingue estere, Mosca].