

Althusser y la crítica al historicismo

Pedro Karczmarczyk (IdIHCS-CONICET-UNLP)

En 1948 Raymond Aron publicaba *Introduction à la Philosophie de l'histoire* (Aron 1948) y en un encuentro sostenido en 1952, organizado por la Asociación de profesores de filosofía de la enseñanza pública, institución de la que Althusser formaba parte, Ricoeur expuso un trabajo “Objetivité et subjectivité en histoire” (ver Ricoeur 1969) en el que criticaba duramente a Raymond Aron. El artículo se publicó en el órgano de la mencionada asociación (*Revue de l'enseignement philosophique* III, 5-6) al año siguiente (junio-septiembre de 1953). Aparentemente Althusser no pudo concurrir al encuentro académico por una lesión que lo aquejaba, pero poco tiempo después (abril-mayo de 1955) Althusser publicó en la misma revista un texto titulado “Sobre la objetividad de la historia. Carta a Paul Ricoeur” (ver Althusser 2015a).

El texto de Althusser analiza las críticas que Ricoeur le realiza a Aron tomando inicialmente partido a favor de las mismas, pero pronto encuentra una inconsecuencia en el planteamiento de Ricoeur. Esta inconsecuencia muestra, según Althusser, que la distancia de Ricoeur respecto de Aron es más imaginaria que real. El texto de Althusser posee consecuencias lejanas en el trabajo de Ricoeur, en la áspera discusión posterior a la presentación de “Lenin y la filosofía” en 1967 (ver Althusser 2015b) y en *Ideología y utopía*, libro basado en unas conferencias dictadas por Ricoeur en la Universidad de Chicago en 1975, posteriormente editadas como un libro, *Ideología y utopía*, en el cual realiza un análisis crítico muy severo de la concepción althusseriana en tres capítulos (ver Ricoeur 1989, capi. 7, 8 y 9).

La primera constatación de Althusser consiste en distinguir las filiaciones a Kant de las que se reclaman Aron, el propio Ricoeur, y aquella de la que se reclama él mismo, con ciertos reparos sobre la forma en la que ideal bajo la que Kant concibe las condiciones de objetividad (ver Althusser 2015a, p. 21) que no se explicitan completamente aquí. En efecto, Aron plantea la pregunta “¿cómo es posible una ciencia histórica universalmente válida?” haciéndolo en plena conciencia de que transforma la cuestión crítica kantiana (¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* que constituyen los principios de la ciencia natural?, ver Kant 2014, pp. 50 y ss.). La pregunta kantiana que Aron planteaba a propósito de la historia es entonces la pregunta que Kant planteaba a propósito de de la metafísica, de cuya existencia Kant dudaba (Kant 2014, p. 52), y que estaba orientada a demostrar, más bien, su imposibilidad. En otros términos Aron se pregunta si son posibles juicios sintéticos *a priori* que constituyan los principios de la ciencia histórica, como Kant se preguntaba si podía haber juicios sintéticos *a priori* que constituyan los principios de la metafísica. En el caso de Ricoeur la situación es diferente. Ricoeur parte del reconocimiento de la existencia de la ciencia histórica, y en consecuencia de su racionalidad y su objetividad. La pregunta de Ricoeur es, entonces, una pregunta por el *fundamento* de lo que en la realidad se presenta como ciencia de la historia. Según Althusser, la de Ricoeur es una cuestión que *debe* encontrar su respuesta en el interior de la ciencia (histórica), como Kant la busca en el ámbito de la ciencia natural (física). Ahora bien, el planteo de Althusser nos deja con una inquietud: ¿en qué sentido la pregunta “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física?” recibe una respuesta *interior* a la física?

Detengámonos un momento en las posiciones de Aron, por su interés intrínseco y porque no es muy lejos de allí donde, según Althusser, desemboca la posición de Ricoeur. El esquema con el que Aron cuestiona la posibilidad de la existencia de la historia es, en el fondo, el de un realismo

del objeto de conocimiento contra el cual se había levantado la revolución copernicana kantiana y contra el cual se levantará posteriormente la crítica de Althusser a la concepción empirista del conocimiento (ver Althusser 2010). Para Aron, “la verdad de la historia”, la realidad u objetividad la historia, es pensado por fuera de “toda aprehensión científica” (Althusser 2015a, p. 20). Para Aron el el “objeto histórico” [tanto objeto real como objeto de conocimiento] son de las experiencias inmediatas del tiempo, con su vertiginoso fluir de perspectivas, que ya prefiguran en su interior el dilema epistemológica que Aron quiere plantearle a la posibilidad de la ciencia histórica. En efecto, el dilema epistemológico que Aron quiere plantearle a la historia está dado en la figura del hombre corriente “que se acuerda de su pasado y que lo transforma al evocarlo.” (Althusser, 2015a, p. 20).

Ahora bien, incluso si aceptáramos que la pregunta planteada por Aron a la historia es correcta, lo que implicaría conceder la premisa fáctica que niega que haya una ciencia de la historia, el procedimiento de Aron resultaría reprochable, puesto que el rechazo del conocimiento metafísico por parte de Kant se realiza en función de las condiciones del conocimiento objetivo que ofrecen otras ciencias constituidas. La dificultad que habría que mostrar es la imposibilidad de establecer principios que definan un campo de experiencia en la historia, lo que se debería hacer por medio de un análisis de los principios putativos efectivamente existentes. El procedimiento de Raymond Aron, sin embargo, es otro: rechaza la idea de una ciencia de la historia, en nombre de dos principios. En primer lugar de la idea que Aron se hace de esa ciencia, como una reproducción o incluso una re-presentificación de su objeto, y por otra parte, en una metafísica del objeto histórico, el pasado, concebido como un material sutilísimo, cuya naturaleza se transforma incluso si es el mismo hombre quien lo invoca al recordararlo: “Aron compara la idea vacía de una ciencia de la historia con un objeto metafísico que se supone plenamente compuesto y que *se supone conocido*” (Althusser, 2015a, p. 27).¹

Ricoeur, que ha denunciado la operación de Aron, se ha escamoteado a sí mismo, en principio, la posibilidad de hacer un juicio de esas características. La cuestión es si Ricoeur logra atenerse a estos principios que él mismo se fija.

Es interesante ver cómo, de acuerdo a Althusser, Ricoeur queda prendido del planteo de Aron. Aron reconoce que en la historia hay teoría, por ejemplo en la economía, pero considera que la misma está manchada “por un relativista y una arbitrariedad irremediables” (Althusser, 2015a, p. 22), debido a que “el carácter equívoco” de la realidad histórica impide una unificación teórica rigurosa, el historiador, no puede eludir hacer una elección: “elige el sentido de su pasado, se dota *a priori* de una teoría que es la de su pueblo, la de su clase, cuando no la de sus humores.” (Althusser 2015a, p. 23) de manera que el *a priori* de su teoría se sustenta, en última instancia, en valores. Esto significa que la objetividad y la racionalización de la historia sólo pueden ser retrospectivas, lo que no es sino una manera de trazar una distinción entre la “cosa en sí” y la “cosa para nosotros”. Otorgándole los oropeles de lo *noumenal* a la historia vivida, de la que todos tenemos necesariamente experiencia, cuando menos fragmentariamente, Aron produce un objeto prodigioso, una cosa en sí conocida, a partir de la cual establece la relatividad de toda enunciación histórica.

Ricoeur intenta salir de este atolladero distinguiendo entre una “subjetividad buena” y una “subjetividad mala”, lo que constituye en principio una buena orientación, o al menos así le parece a Althusser: por un lado identifica la “mala subjetividad” con la esta tesis de Aron, (ver nota 10, p. 22), por otro lado, Ricoeur indica que puesto que la “subjetividad buena” es subjetividad trascendental, no hay riesgo de subjetivismo.

1 O bien: “La idea misma de comparar, para decidir acerca de la posibilidad de una ciencia, la idea de esa ciencia posible con el supuesto objeto no conocido de esa ciencia, y por ende constituido fuera de toda aprehensión objetiva como una cosa en sí, ¡es el mismo tipo de proceder metafísico que nos devuelve cabalmente a la época y a la ingenuidad precríticas!” Althusser 2015 a, p. 21, ver también p. 27.

La distinción entre una buena y una mala subjetividad debería permitir distinguir entre ciencia e ideología, y podría hacerlo si la subjetividad buena fuera identificada correctamente (es decir, por sus funciones) con la subjetividad trascendental y la mala se identificara con la subjetividad empírica, de la que la subjetividad trascendental podría ayudarnos a explicar cómo se constituye.

Sin embargo, cuando Ricoeur describe el funcionamiento de la buena subjetividad, su propuesta comienza a hacer agua. La “buena subjetividad” que Ricoeur quiere convertir en subjetividad trascendental no es más que el “espíritu recto”, la honestidad intelectual.

La buena subjetividad de Ricoeur es lo mejor que puede ofrecer la subjetividad empírica, pero a fin de cuentas no es más que eso: una variante de la subjetividad empírica. Por esta razón Ricoeur recae en una teoría ideológica de la ideología y en su conceptualización la ciencia no pasa de ser un procedimiento decisorio, es decir, puramente metodológico, que no puede distinguir un mito histórico de una explicación histórica científica más que por el “método crítico”, es decir, por la coherencia y exhaustividad con la que un historiador ordena sus documentos, estando sujeto a control por los demás. (ver p. 23)

Ahora bien, la apelación a la coherencia y a la voluntad de comprender racionalmente nos deja a merced del problema que planteaba Aron, ya que siempre son posibles varias teorías, es decir, varios sistemas de interpretación, incompatibles entre sí pero internamente coherentes. Ricoeur, que ha rechazado el planteo de Aron desemboca así en el mismo principio que antes criticaba: “la racionalidad de la historia atañe a ese juicio de importancia que sin embargo carece de un criterio seguro.” (Ricoeur, cit. en Althusser 2015a, p. 24).

A esta altura el problema de la posición de Ricoeur está claro: si bien la intención de objetividad es una condición necesaria para la existencia de una ciencia, estas intenciones son lo contrario de lo que pretenden ser, es decir, son otras tantas manifestaciones subjetivas (en el sentido de la mala subjetividad) si los distintos noémata no refieren a un objeto idéntico o ideal, a lo que Althusser llamará más tarde un objeto de conocimiento. Si Husserl encontró una salida del psicologismo y del subjetivismo, recuerda Althusser, es porque Husserl no definió a la física de Galileo por una mera “intención de objetividad”, sino que le dio a esa intención “una estructura que corresponde precisamente a la teoría general del objeto físico, “lo que puede ser determinado matemáticamente”” (p. 25). Lo que caracteriza la objetividad de una ciencia es una teoría general del objeto. Un objeto ideal compartido, una definición compartida del objeto, es lo que posibilita que las intenciones de distintos sujetos puedan concordar en lugar de contraponerse irremediadamente, por más profesión de fe de objetividad que acarreen.

Ahora bien, las ciencias de la naturaleza, nos dice Althusser, recorren un ciclo que pasa por la observación, la abstracción, la teoría. Si dejamos de lado el empirismo de la génesis implícito en esta caracterización podemos concentrarnos en un momento que añaden, la experimentación. Esta, de acuerdo a Althusser, incluye varios momentos: a) la experiencia del laboratorio y b) los efectos obtenidos a partir de los hallazgos teóricos (técnica).

En este punto Althusser debe enfrentar una objeción clásica pero no por ello menos severa. ¿Es que puede haber experimentos en historia? Es claro que en la historia no se puede repetir una experiencia, como en un laboratorio. En este punto Althusser ofrece una respuesta interesante pero sin embargo distante y vaga:

Ahora bien, *porqué no podría haber verificación de una teoría en una realidad que se transforma si la teoría es precisamente una teoría de la transformación de la realidad? Me parece que el marxismo, teoría general del desarrollo de las sociedades, contiene en sí la exigencia el momento de la sumisión a la práctica de la historia real.* (Althusser 2015a, p. 26)

Althusser añade inmediatamente: “...es la historia real la que opera la “crítica” de fundamental de las intenciones subjetivas de los individuos como de las teorías generales que dan cuenta del devenir de las formaciones sociales.” (p. 26).

En una nota al pie precisa todavía más su posición: la “práctica” de la revolución de 1905 inspiró en Lenin una corrección de una tesis de Engels sobre posibilidad de la toma del poder por el proletariado en el marco de la democracia burguesa, proponiendo su teoría sobre el poder de los soviets.

Este es tal vez el punto más discutible de este trabajo. El objeto de la teoría está formulado con una vaguedad mayúscula en un contexto donde todo exigía un mayor cuidado: “la transformación de la realidad” nos parece ser un objeto abusivo para una ciencia, a menos que se considere que esa ciencia es el materialismo dialéctico que revela las leyes fundamentales de la transformación de la materia.

Como conclusión realizaremos una anotación para una investigación ulterior, indicando que las formulaciones tardías de Althusser acerca del objeto de la ciencia histórica en términos del concepto de modo de producción o de la relación de producción parecen acercarse por su forma a aquello que Kant señalaba como principios *a priori* de la ciencia natural, que son principios de conservación (del movimiento, de la materia, etc.). Se trata de aquel elemento que debe permanecer estable para hacer comprensibles las transformaciones en su dinamismo. En escritos posteriores Althusser apela a “la relación de producción capitalista”² para explicar la velocidad de las transformaciones en este modo de producción, velocidad cuya aceleración viene requerida y es explicada por la estabilidad de la relación de producción capitalista (ver Althusser 2022, p. 50-51, ver también pp. 44-48). Así concebida, entendemos, la relación de producción explica tan poco su ruptura o transformación como el principio de inercia explica una desviación del movimiento. Desde esta perspectiva, la coyuntura, ese objeto imposible para el hegelianismo, puesto que sólo puede aprehender en su dependencia respecto del concepto y por ello desprovisto de toda contingencia, es aquello para cuya comprensión debemos producir conceptos, que sin embargo se escapa en cuanto tal a la conceptualización. Deberíamos preguntarnos, entonces, si no se debe a una desmesura propia de la ruptura con el pensamiento hegeliano que Althusser haya querido establecer la diferencia del pensamiento de Marx respecto del de Hegel en términos de un *concepto* de la coyuntura (y de *dialéctica* materialista) cuando lo específico del pensamiento de Marx consiste en haberse colocado en un terreno diferente que el de Hegel, que es el de la filosofía y del idealismo, es decir, en el terreno de la ciencia, mediante la elucidación de la ley fundamental de la sociedad moderna.

Referencias:

Aron, Raymond *Introduction à la Philosophie de l'histoire*. París, Gallimard, 1948

Althusser, Louis (2010) “De *El capital* a la filosofía de Marx” en su *Para leer El capital*, México, siglo XXI, pp. 18-77, trad. de Marta Harnecker.

Althusser, Louis (2015a) “Sobre la objetividad de la historia. Carta a Paul Ricoeur (1955)” en su *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, pp. 17-33, trad. de Raúl Sánchez Cedillo. [Hay otra versión castellana de este texto: “Ensayo y propósito. Sobre la objetividad de la historia (Carta a Paul Ricoeur)” en *Cuaderno Gris*. Época III, 2 (1997): 115-126, trad. de Gabriel Aranzueque (Número

2 Sobre el empleo de “relación de producción” en singular, ver Althusser 2019, pp. 112 y ss.

monográfico coordinado por Gabriel Aranzueque (coord.): *Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* disponible en: <http://hdl.handle.net/10486/159>]

Althusser, Louis (2015b) “Lenin y la filosofía (1968)” en su *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, trad. de Raúl Sánchez Cedillo. [A partir de la página 145 en nota a pie se incluye la transcripción de la discusión tras la conferencia, que no había sido incluida en versiones castellanas anteriores]

Althusser, Louis (2019) *Escritos sobre la historia (1963-1986)*, Santiago de Chile: Pólvora Editorial-Doble Ciencia Editorial, ed. G. M. Goshgarian, trad. de Pedro Karczmarczyk, Carolina Collazo y Marcelo Starcenbaum.

Althusser, Louis (2022) *¿Qué hacer?*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial-Doble Ciencia Editorial, ed. G. M. Goshgarian, trad. de Pedro Karczmarczyk.

Kant, Immanuel (2014) *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos. Estudio preliminar de José Luis Villacañas, traducción castellana de Pedro Ribas.

Ricoeur, Paul (1969) “Objetividad y subjetividad en la historia”. *Tarea*, 2, pp. 7-24. Traducción castellana de Cristina Escofet. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1130/pr.1130.pdf

Ricoeur, Paul (1989) *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, compilado por George H. Taylor, trad. castellana de Alberto Bixio.