

Louis Althusser y la crítica al historicismo

Pedro Karczmarczyk

Centro de Investigaciones en Filosofía (CIeFi) Instituto de investigaciones en Humanidades y ciencias sociales (IdIHCS) CONICET-UNLP

pedrokarz@hotmail.com

En este trabajo abordaremos la crítica de Althusser al historicismo. El análisis que el filósofo argelino francés realiza de este problema reviste una particular actualidad en tanto que los problemas que presenta el historicismo sintonizan muy bien con algunos tópicos de la agenda de las ciencias humanas y sociales contemporánea, problemas que por otra parte que se derraman con naturalidad sobre la discusión pública. Se trata nada menos que de la tesis según la cual toda enunciación está afectada por un subíndice que es la situación histórica, siempre diferente porque acontece en ese gran fluido que es el río del tiempo histórico. Sin lugar a dudas, esta tesis está afectada por la experiencia de los grandes cambios históricos que tuvieron lugar hacia fines del siglo XX, cuando las categorías que organizaron la experiencia desde la modernidad comenzaron a mostrar sus limitaciones, o su caducidad. Desde entonces asistimos a una revolución tecnológica que nos deja muchas veces sin aliento. Es sin lugar a dudas la experiencia de un tiempo histórico vertiginoso la que convoca al río de Heráclito como una evidencia renovada en nuestras vidas. En otro registro, epistemológico, la tesis del historicismo sintoniza con la tesis del primado de la opinión sobre el saber. Puesto que nacemos en la opinión, así corre el argumento, la opinión es nuestro destino. Esta tesis es particularmente fuerte cuando se articula en la arena política, donde, según corre el argumento, la rigidez epistemológica está asociada al autoritarismo, y eventualmente al totalitarismo. La genealogía de esta tesis nos lleva a los orígenes del pensamiento político moderno, al momento en el cual se dejó de discutir cuál era el bien común de la sociedad, bajo la suposición de que los desacuerdos respecto del mismo no podían sino conducir a violentas luchas, para colocar como centro de la discusión al mal mayor, eludir la violencia, para cercar un espacio dedicado al cultivo de los intereses privados. Esta tesis no pudo sino desarrollarse en un profundo conflicto con las tendencias hacia el saber de la organización de

lo social, que atraviesan el desarrollo de la filosofía política y las ciencias sociales. Estas tendencias, en efecto, no pudieron renunciar a encontrar cierta estabilidad en los asuntos humanos, estabilidad de los intercambios, estabilidad de las situaciones, estabilidad de lo que dura y permanece, sin lo cual la heterogeneidad del tiempo histórico no sería siquiera perceptible. La disputa recae, en últimas, sobre la naturaleza del río de Heráclito, sobre la medida en que podríamos concebir o incluso sufrir algo cuya sustancia estuviera tramada sólo de cambio, sin permanencia alguna. La disputa se hace, a fin de cuentas, filosófica.

En lo que sigue nos ocuparemos del tratamiento que Althusser dio al problema del historicismo, valga esta breve introducción como una mera aclaración de los motivos que nos llevan a este tema y de la importancia que a nuestro entender el mismo reviste.

Para Althusser el término historicismo designa una problemática filosófica ideológica que obstaculiza el desarrollo de la ciencia marxista de la historia y en consecuencia también de la filosofía marxista.

Althusser caracteriza a esta problemática como una forma de “subjetivismo” filosófico y político, consistente en diversas variantes de empirismo, como el “humanismo”, el “pragmatismo”, el “voluntarismo”, etc. (Althusser 1985, p. x). El tratamiento de la cuestión del historicismo se realiza junto con la revisión de la cuestión del humanismo, pero los énfasis son distintos en *Pour Marx*, donde es el problema del humanismo el que da el tono, y en *Lire le Capital*, donde el problema del historicismo adquiere una importancia predominante.

La preocupación por el historicismo está, empero, presente desde los primeros escritos hasta los escritos más tardíos, incluyendo inéditos en vida del autor (ver sobre todo Althusser 2019).

La cuestión que organiza la problemática historicista tiene la forma de una paradoja: ¿cómo es posible que *seres históricos* alcancen un *conocimiento objetivo* de la historia?

La posición de Althusser respecto de este problema consiste en indicar que el materialismo histórico, la ciencia de la historia fundada por Marx, y las consecuencias filosóficas que se siguen de esta fundación, tienen la forma de un “antihistoricismo”. Ello implica que, para establecerse, Marx ha debido combatir las evidencias del historicismo que confluyen, por ejemplo, en la paradoja que acabamos de enunciar. Sin embargo, más bien cabría hablar de un “ahistoricismo” (2010, p.130) ya que esta última expresión da a entender que el marxismo no es una inversión de la problemática historicista, una respuesta directa

a aquello que se requiere en la “paradoja”, lo que implicaría sostener la tesis de que *seres históricos*, en el sentido en el que los concibe el historicismo, pueden alcanzar el *conocimiento objetivo* de la historia según la idea que el propio historicismo se hace del mismo. El ahistoricismo, entonces, que es aquello de lo que nos ocuparemos por contraste en este trabajo, es una consideración diagnóstica de la paradoja del historicismo, una transformación de la problemática del historicismo.

Según Althusser, Marx tuvo que romper con la problemática historicista, sobre todo en la forma que esta asumía en el marco de la filosofía de Hegel, para poder establecer una problemática que posibilita el conocimiento objetivo de la historia y del desarrollo de las sociedades humanas.

En uno de los textos más tempranos de Louis Althusser “Sobre la objetividad de la historia. Carta a Paul Ricoeur” de 1955 (ver Althusser 2015) Althusser analiza, a través de una discusión del texto de Paul Ricoeur “Objetivité et subjectivité en histoire” [1953] (ver Ricoeur 1969), la problemática historicista que había establecido en Francia Raymond Aron en consonancia con las tesis de la “escuela del sudeste” alemana (o “escuela de Baden”, representada por Rickert y Windelband) en su muy influyente *Introducción a la filosofía de la historia* [1938]. La pregunta que Aron planteaba era “Una ciencia universalmente válida de la historia ¿es posible?, ¿en qué medida lo es?” (Aron, 2007, p. 8). Según Aron, esta es la forma que debe asumir la cuestión trascendental en este dominio. Ahora bien, el planteo contiene una toma de posición previa, ya que la pregunta que Aron le plantea al conocimiento histórico es formalmente idéntica a la pregunta que Kant planteaba a propósito de la metafísica, orientada más bien a demostrar su imposibilidad. Como lo indica Althusser, Aron intenta cuestionar la posibilidad del conocimiento histórico según un esquema que remite al realismo del objeto de conocimiento, contra el cual Kant había levantado su “revolución copernicana”. Althusser destaca así que “Aron busca una respuesta a su cuestión en un objeto histórico que él constituye fuera de toda aprehensión científica y que se presenta con toda naturalidad como la ‘verdad de la historia’” (Althusser 2015, p. 20). Es decir, el objeto de la historia como disciplina científica estaría dado por las experiencias inmediatas del tiempo. El dilema que Aron quiere plantearle a la historia es análogo al del hombre corriente, que “se acuerda del pasado y lo transforma evocándolo” (Althusser, p. 20) sugiriendo que lo mismo le ocurre a cualquier sociedad: al describir su pasado, lo recrea.

Precisar la filiación kantiana del procedimiento de Aron es instructivo. Kant rechaza la posibilidad del conocimiento metafísico en función de las condiciones del conocimiento objetivo que ofrecen otras ciencias, en particular la física de Newton, que su argumento reconoce como constituidas, esto es, como un *factum*. Según este ejemplo, una impugnación de la posibilidad del conocimiento histórico debería tomar la forma de una indicación de que los principios que pretenden fundar el conocimiento histórico impiden en realidad la constitución de un campo de experiencia. Pero, como hemos señalado, la inspiración de Aron es otra, por un lado, una concepción del conocimiento como reproducción o aprehensión del “objeto real”, independiente de las condiciones impuestas por la razón para su conocimiento, que en este caso consistiría en la captación del pasado en sí mismo, del pasado “tal como realmente fue”. Por otra parte, Aron presupone una tesis metafísica sobre la naturaleza del objeto histórico, el pasado, que se supone transformado por cualquier aprehensión, y a la vez, conocido. Al respecto, Althusser indica: “Aron compara la idea vacía de una ciencia de la historia con un objeto metafísico plenamente compuesto y que se supone conocido” (Althusser, p. 27). El objeto de la historia sería, entonces, originariamente, *en sí y para nosotros*, su aparición y su ser coincidirían en su comparecencia inaugural, pero esta coincidencia no podría repetirse, ni siquiera cuando se supone la identidad del sujeto de la experiencia, como en el caso individual.¹ Bajo estas premisas, cuando la identidad del sujeto no puede darse por sentada, como en el intento de conocer otra época u otra sociedad, las dificultades no hacen sino agravarse.

Ricoeur, en su crítica, reconoce la dificultad de las preguntas de Aron, e intenta restituir las preguntas kantianas mediante el reconocimiento de la existencia de una ciencia de la historia, y en consecuencia, de su racionalidad y objetividad. En otros términos, Ricoeur cree que puede salir del atolladero en el que desemboca el planteo de Aron distinguiendo entre una subjetividad mala y una subjetividad buena, que no sería otra que la subjetividad trascendental, ámbito donde los problemas del subjetivismo ya no se plantean. Sin embargo,

¹ Recordemos la crítica a la *psychologia rationalis* contenida en el “Paralogismo sobre la sustancialidad del alma”, donde Kant se empeña en distinguir el yo del alma, es decir, el “sujeto lógico” del pensamiento, la función de unificación lógica de la actividad pensante de un “sujeto real” comprendido como lo permanente en los distintos modos de aparición sensible de una cosa, condición que atañe al “yo empírico” o “alma” pero no al sujeto lógico o trascendental. Cualquier intento de aprehender reflexivamente este sujeto trascendental, la actividad de síntesis permanente que constituye según Kant la forma de la conciencia, nos dará como resultado algo diferente, el yo empírico, que es un sujeto real, un sustrato pasivo y no al sujeto activo que Kant supone como lo formalmente permanente en el pensar. Este tipo de consideraciones sostienen una tradición de reflexión epistemológica sobre las ciencias humanas según la cual no hay una ciencia de lo subjetivo, ya que toda ciencia es una ciencia de objetos. Ver Kant (2014, p. 308 [B 410-411; A 348])

cuando Ricoeur analiza las operaciones de la buena subjetividad en la práctica de la historia, no logra más que ofrecer una versión metodológica de la misma. La buena subjetividad ricoeuriana corresponde a la honestidad intelectual, requerida, por ejemplo, por el establecimiento de las pruebas documentales. Esta subjetividad buena, la honestidad intelectual, es una condición necesaria para la objetividad del conocimiento, pero no suficiente, ni tampoco es la condición más sustantiva en este empeño. En efecto, la mera apelación a la subjetividad buena nos deja a merced del problema que planteaba Aron, para cada situación pueden proponerse varios sistemas de interpretación internamente coherentes pero incompatibles entre sí. Althusser nos recuerda, al respecto, que si la inspiración de Ricoeur en ese momento, Husserl, logró sortear las dificultades del psicologismo y del subjetivismo en general fue porque no definió, por ejemplo, a la física de Galileo por su mera intención de objetividad, sino porque le dio a esa intención “una estructura que corresponde precisamente a la teoría general del objeto físico: ‘lo que puede ser determinado matemáticamente’ ” (Althusser 2015, p. 25).

Este texto tiene la ventaja de ponernos frente al problema del historicismo tal como se lo encontró Althusser y toda una generación de pensadores marxistas que se toparon con la obra de Marx y con la realidad de la política marxista en el siglo XX, donde la “anomalía” que la revolución rusa representó respecto a las presuntas “leyes objetivas de la historia” llevó a una exploración de los aspectos filosóficos del pensamiento de Marx, buscando en el elemento subjetivo aquello que daría cuenta de la excepcionalidad de los acontecimientos históricos, empeño que encontraba insumos proteicos en los escritos juveniles de Marx (ver Althusser 2010, p. 131).

Tanto en los prefacios a la primera como a la segunda edición de *Pour Marx* Althusser distingue las distintas formas de subjetivismo que han sido el elemento en el que Marx desarrolló su pensamiento. En el “Prefacio: Hoy” de 1965, Althusser indica las distintas formas en las que su generación, convencida de haber alcanzado tierra firme con la política comunista de inspiración marxista, y simultáneamente convencida de “la imposibilidad de toda ideología filosófica”, se inclinaba, debido a la dificultad para pensar genuinamente este hallazgo, a postular la imposibilidad de la propia filosofía. Las diferentes versiones del “fin de la filosofía” presentes en los escritos juveniles de Marx gozaron, entonces, del favor de los militantes: una *superación práctica o ética* de la filosofía mediante la realización concreta de

los ideales que ésta expresa de manera alienada; una *superación positivista o crítica* de la filosofía asociada a la tesis del carácter menguante de la ideología filosófica, en tanto que “fantasmas atravesados” por la luz de la verdad (Althusser 1985, 20-21); o bien, una superación en la modalidad historicista, de resonancias hegelianas, que hace de la filosofía la expresión adecuada de la esencia de un momento histórico, que es la forma asumida por Sartre, por ejemplo, al hacer del marxismo la “filosofía insuperable de nuestro tiempo”, (ver Althusser 2010, p. 148, 1972, p. 45). En el prefacio a la segunda edición a *Pour Marx* (1967) Althusser destaca la “intervención en dos frentes” que organiza esta colección de artículos. Por un lado, una intervención que concierne al frente filosófico, sobre la naturaleza de la confrontación entre Hegel y Marx. Por otra parte, trazar una línea de demarcación entre los fundamentos de la ciencia y la filosofía marxistas y las ideologías premarxistas que acechan al marxismo, como el “humanismo” (Althusser 1985, p. x)

Ambas cuestiones están íntimamente relacionadas. Althusser destaca cómo, para despejar la posibilidad del conocimiento de la historia, Marx tuvo que romper con el humanismo, de acuerdo al cual la esencia humana es inherente a cualquier individuo humano (ver Althusser 1985, p. 188). Veamos la forma que esto tomaba en el humanismo de Feuerbach. El filósofo alemán concebía la diferencia específica de la especie humana confrontando la peculiar relación que esta establece con el dominio objetivo con las relaciones que otras especies o seres establecen con sus dominios objetivos. A esta tesis le subyace el supuesto de que el dominio de objetos de un sujeto refleja su esencia (ver Feuerbach 1963, p. 18). Así, la cebra es significativa para el león, está en su horizonte, pero no está en el horizonte de un animal herbívoro. Para los seres humanos, en cambio, no hay restricción de principio en el dominio de objetividad con el que pueden relacionarse. Todo ocurre aquí como si la ruptura con el instinto se pensara como algo que ocurre de manera positiva en la individualidad subjetiva concreta, reemplazando allí el horizonte restringido en que consiste el instinto por un horizonte universal. La diferencia se reduciría al matiz que hace que la subjetividad humana supere la restricción específica que caracteriza la relación con un dominio de objetos de cualquier otra especie. En consecuencia, los seres humanos son, para Feuerbach, sujetos universales, su horizonte no está determinado, sino que es absoluto. Los escritos juveniles de Marx se mueven en una problemática semejante, ya que piensan que la humanización (ruptura con el instinto) ocurre por medio del trabajo, comprendido, de

acuerdo al modelo hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo, como represión de los deseos particulares inmediatos (ver Hegel 1966, pp. 113 y ss.). De esta manera, la negación de la particularidad, la posposición de la satisfacción, quebraría el vínculo inmediato del sujeto con el objeto propio del instinto y, instaurándose como voluntad y como libertad, abriría positivamente un dominio de objetos universal. En consecuencia, la respuesta no hace más que reponer, en el plano de las respuestas, aquello que suscitaba la pregunta.

Nótese que, si nos movemos en el marco de estas presuposiciones, de esta problemática, la existencia de la sociedad no requiere de una explicación propiamente social, explicación que intervendría a lo sumo en la génesis, en la ontogénesis de los individuos humanos, como ocurre en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, donde la “lucha a muerte” sirve para diferenciar dos posiciones, las del amo y la del esclavo, que se caracterizan por su esencia interior, es decir, externa a sus condiciones de existencia sociales. Una de las posiciones es la de la libertad, concebida como una esencia interior a expensas de sus condiciones sociales de existencia como *esclavo*, la otra posición es caracterizada como dependiente y no libre, porque su ejercicio del dominio y del mando, que es lo que la constituye como la posición del *amo*, es concebida como una mera condición de existencia, como una mera apariencia evanescente contrastan con su esencia interior (el amo no domina sus propias pasiones o deseos y se encuentra a sus expensas, es decir, es esclavo de las mismas). Si el futuro de la humanidad pasa por la posición del esclavo, según Hegel, ello ocurre porque, en él está dada la presuposición que, de acuerdo a esta problemática constituye la esencia interior de la sociedad y de la historia: individuos humanos libres y racionales que estarían en condiciones de establecer por su propia cuenta una relación con la naturaleza puesto que pueden establecer una relación consigo mismos (ver Althusser 2010 p. 123). La historia para Hegel no tiene sino el sentido de hacer que esta esencia interior coincida con su manifestación exterior.

La ruptura de Marx con esta concepción humanista ocurrió al reconocer que las condiciones de existencia de un fenómeno no son un accidente que pueda pensarse a distancia del fenómeno, sino que son la existencia de un fenómeno en un momento dado (ver PM 171). La tesis de que las condiciones existentes son las condiciones de existencia rompe con cualquier posible idealismo de la esencia, y en particular con la idea de una esencia interior. Esta tesis, nos advierte Althusser, puede confundirse con un “concepto empírico”, con la mera comprobación de lo que existe, pero en realidad se trata de un concepto teórico cuyo

funcionamiento podemos apreciar a partir de la definición de la esencia misma del objeto de la historia: el todo complejo siempre-ya-dado que posee la unidad de una estructura articulada con dominante, la forma de una jerarquía articulada (Althusser 1985, p. 160 y ss.).

Pero intentemos avanzar menos precipitadamente, digamos por ello que Marx comprendió que las relaciones de producción no son relaciones intersubjetivas, que podrían estar o no presentes sin que ello afecte a la posibilidad de la producción, a la realización de objetos útiles a partir de la naturaleza, puesto que ésta estaría garantizada por la esencia o naturaleza humana: “en ninguna parte existe producción sin sociedad” (Althusser 1985, p. 170). Una manera “límitrofe” (sobre el uso de este término ver Althusser 1985 pp. 202-206) de decir esto mismo es indicar que las relaciones *hombre-hombre* son las condiciones de existencia de la producción, es decir, de la relación *hombre-naturaleza* (ver Althusser 1985, pp. 170-171). Decimos que se trata de una manera “límitrofe” de expresarlo porque, una vez realizado el enunciado, su contenido teórico nos fuerza a suprimir el término “hombre”, que ya no cumple ninguna función teórica y pronto se revela como un estorbo. A partir de ese momento nos vemos obligados a reconocer que no hay producción en general, lo que habilitaría una predicación distributiva en función de una esencia interior que podría verificarse en circunstancias diversas: la producción estaría garantizada siempre y en todo momento por el hombre como unidad productiva (esencia interior), sean cuales fueran las condiciones sociales de existencia bajo las cuales se realiza esta esencia (ya sea que el trabajador se presente como esclavo, siervo o proletario, etc.), sino solamente producciones particulares, es decir, particularizadas de acuerdo a su forma. Como lo indica Althusser, la ruptura de Marx con Hegel tiene que ver con la tesis según la cual “Si bien las relaciones de producción tienen por condiciones de existencia a la producción misma, la producción a su vez tiene por condición de existencia su forma: las relaciones de producción” (ver Althusser 1985, p. 170), que no es sino una particularización de la tesis más general que venimos de enunciar y que apunta ya en el sentido de desarrollar una problemática científica en condiciones de reemplazar la problemática subjetivista, humanista e historicista.

La crítica del subjetivismo, que subyace tanto a la crítica al humanismo como al historicismo, implica reconocer que la relación con la naturaleza no es un problema que esté resuelto de antemano, como cuando “explicamos” la no restricción de la especie humana a un dominio de objetos específico mediante una capacidad para relacionarse irrestrictamente con

los objetos, sino que permite reconocer que el subjetivismo es una repuesta hecha a la medida del problema. Es como si nos preguntáramos, ¿cómo tienen que ser las *capacidades* de los individuos humanos para que la relación que la *especie humana* entabla con la naturaleza sea tan distinta de la relación que entablan otras especies? Dicho en otros términos, Marx descubrió que la relación de la especie humana con la naturaleza es un problema que se resuelve a través de un mecanismo social que es aquello a lo que hemos aludido con la expresión “relaciones de producción”, mecanismo que no existe más que en su vínculo complejo e inescindible con la producción. La tesis tiene un alcance general para pensar la estructura de la sociedad: “Las relaciones de producción no son un simple fenómeno de las fuerzas de producción: son al mismo tiempo su condición de existencia; la superestructura no es un mero fenómeno de la estructura, es al mismo tiempo su condición de existencia.” (Althusser 1985, p. 170).

Marx hizo, en *El Capital*, la teoría de la relación de esta *forma* con la *producción* para el capitalismo. Lo que encontramos allí es una teorización rigurosa del vínculo entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas que constituyen la instancia económica del modo de producción capitalista. Esta teorización rigurosa constituye la clave para comprender el funcionamiento de otras formas sociales. La consideración básica es que los distintos elementos de las fuerzas productivas, el agente directo de la producción, los medios de producción (medios de trabajo y objeto de trabajo) no son nada sin su combinación. Esto quiere decir que no sólo hay una *forma técnica de producir*, de poner en funcionamiento los medios de trabajo por parte del agente directo de la producción sobre el objeto de trabajo, lo que Marx denomina “proceso de trabajo” (ver Marx 1989, cap. 5), que es lo que cualquiera puede observar las distintas sociedades que han existido y que podemos imaginar, como si se tratara de una hebra que recorre una punta a la otra de una soga (de ahí la posibilidad de una predicación distributiva). Marx desconfía, sin embargo, de que esta “hebra” compartida por las diferentes formas sociales que se presentaron en la línea del tiempo sea lo que le da consistencia a la soga de la historia. Como en el caso de una soga, es el entrelazamiento de distintas hebras el que permite que una hebra se extienda de una punta a la otra de una soga sometida a una tensión. Rechazados los presupuestos humanistas, es necesario pensar esta *forma técnica de producir* como un *efecto*, es decir, hay que pensar el mecanismo que lo produce. Para ello hay que apelar a la *forma* o *modo de producir*, ya no en sentido técnico,

sino en sentido social, es decir, hay que construir el concepto del *proceso de producción y reproducción general de una sociedad*. Este proceso tiene que ver con “la forma de distribuir los medios de producción y los agentes de la producción (fuerza de trabajo) y de la reproducción en el conjunto de la producción y la reproducción” (Althusser 2019, pp. 102-103). El proceso de distribución de los agentes de la producción es constitutivo de las clases sociales, es la lucha de clases. En ese sentido Marx es un crítico de la economía política tal como la conoció, ya que no sólo indica que la figura del *homo oeconomicus* que domina esta concepción es, de cabo a rabo, una figura del humanismo, y en consecuencia un obstáculo epistemológico que bloquea las preguntas que hay que formularse para comprender la historia, lo que no quiere decir, naturalmente, que no podamos pensar al *homo oeconomicus* como resultado de un proceso particular. Marx indica además que el *homo oeconomicus*, como figura teórica de la naturaleza humana, constituye también un objeto ideológico cuya función práctica es eternizar el modo de producción capitalista. Si las condiciones de la producción estuvieran dadas con cada individuo como una esencia interior, el capitalismo sería, ni más ni menos que la coincidencia por fin alcanzada entre la esencia y la existencia.

En su análisis, Marx destaca que la ilusión jurídica de un contrato libremente consentido, el “contrato de trabajo”, entre el “trabajador libre” y el capitalista dueño de los medios de producción está, en realidad, sometida a una constricción económica, política y social. Su análisis de la forma “salario” es instructivo, los asalariados no poseen en realidad su fuerza de trabajo, cuya propiedad está sancionada jurídicamente, puesto que están obligados a venderla, es decir, a ingresar en la relación contractual aludida. La figura jurídica del “trabajador libre” supone entonces, como su condición de existencia, y ya sabemos qué pensar al respecto, la separación de la fuerza de trabajo respecto de los medios de producción. En el modo de producción feudal, en cambio, los agentes directos de la producción tienen una relación directa con los medios de producción, pero esta relación directa no es más que una *posesión relativa* en la medida en que el siervo está sometido a una relación de “dependencia personal” (está obligado a pagar tributos, a trabajar la tierra del señor, a prestarle servicios personales, etc.). El hecho de que la relación de los agentes directos de la producción esté en el feudalismo mediada por relaciones de dependencia personales, supone que la instancia económica, la práctica de la producción, se articula de otra manera con otras prácticas de la totalidad social, como por ejemplo la superestructura ideológica y política o el poderío militar

del señor feudal, cuya intervención en el proceso de producción es más directa que en las relaciones de producción capitalistas, asumiendo en el feudalismo un papel preponderante o dominante, diferente del que asume en el capitalismo, donde la forma salario hace que la determinación económica sea preponderante. Dicho en otros términos, la autonomía del aparato represivo respecto de la producción económica es menor en el feudalismo que en el capitalismo. La “determinación económica en última instancia” no tiene entonces que ver con la figura del *homo oeconomicus*, cuya postulación implica una comprensión homuncular de este concepto, sino con el hecho de que la unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción bajo el dominio de las relaciones de producción, una condición indispensable para la existencia y la reproducción de la vida humana, asumen distintas formas, entre las que se cuentan las dos que venimos de mencionar. Una consecuencia adicional es que nos venos llevados a reconocer que lo económico se recorta de distintas maneras y se articula de distintas maneras con otras dimensiones de la práctica social, e incluso que la segmentación de las distintas prácticas en el interior de la práctica social puede variar. Nuestro análisis muestra que en la medida en que la instancia económica no se reduce a la forma técnica de producir, el concepto de lo económico, de la instancia económica, tiene que ser construido en cada caso en el marco de la totalidad en la que tiene lugar. El concepto de la “sobredeterminación” busca comprender variaciones como las ya aludidas entre la estructuración del todo en el feudalismo y en el capitalismo como reestructuraciones inscriptas en la esencia del objeto de la historia y no como accidentes de una legalidad fundamental.

Marx, como indica Althusser, percibió el vínculo entre su trabajo crítico en el terreno de la historia, su crítica del idealismo de las filosofías de la historia, con la crítica al idealismo de la problemática de la teoría del conocimiento (ver Althusser 1972, p. 55). El rechazo de la esencia humana como factor explicativo implica rechazar no sólo el mito del *homo oeconomicus*, sino todo el sistema de categorías que organiza. La sustitución de un concepto universal de la práctica por una comprensión rigurosa de las diferencias específicas entre las distintas prácticas que permite situar cada práctica particular en la estructura social.

La teoría de la historia, entonces, no sólo permite comenzar a conocer aquello que previamente se pensaba en el círculo cerrado de la ideología supone comprender al humanismo y al historicismo como ideologías y definir su necesidad en tanto que tales.

Podemos ahora abordar la concepción del tiempo histórico de Marx y sus implicaciones para el problema del historicismo. En efecto, la primera consideración que debemos hacer es que el concepto de “tiempo histórico” se deriva de una concepción determinada del todo social. Lo que ello implica es que el concepto de la historia de Hegel es a fin de cuentas empírico, en el sentido de que es histórico en el sentido vulgar de asociar con la historia “todo lo que ocurre”, en virtud de pensar al tiempo como continente de todo evento o acontecimiento. Para satisfacer las exigencias de este tiempo, el todo hegeliano no puede eludir ser un todo espiritual, so pena de que algunos acontecimientos se le escapen (ver Fernández Liria 1998, p. 69). El concepto hegeliano del tiempo histórico como tiempo homogéneo desemboca en la concepción de un todo que habilita un “corte de esencia”, entendiendo por tal un corte en el que todos los elementos expresan el principio interior que lo organiza. En cambio, el todo marxista, donde la determinación es la última instancia por la producción material de la vida implica la independencia relativa de las diferentes instancias, hace imposible trazar un corte de esencia. Si tomáramos a un cierto acontecimiento como parámetro temporal de una instancia, económica, política o la que sea, éste acontecimiento no se verá reflejado necesariamente en los otros niveles o sólo se verá reflejado en la medida en que pueda ser asimilado por las cadencias propias de éstos. ¿Cómo es posible pensar entonces un tiempo histórico desigual, un tiempo plural que no sea una mera yuxtaposición de temporalidades? El *quid* de la cuestión, según Althusser, pasa por la construcción del concepto de lo histórico y por eludir la confusión que hace que el tiempo experimentado se identifique con el tiempo de la ciencia de la historia, identificación que constituye el núcleo del historicismo contemporáneo y de su oferta ideológica. Así como el concepto de perro no ladra, o el concepto de azúcar no es dulce, el concepto de lo histórico no es histórico. Esto significa que los conceptos que permiten conocer la historia no son históricos en el sentido historicista, es decir, no están sometidos al relativismo histórico. Ello no quiere decir que estos conceptos no tengan historia en sentido absoluto, sino que su historia se desarrolla en el marco específico de la teoría, es decir, de una práctica teórica dotada de tiempos específicos, de sus normas de apodicticidad y de prueba, de modo que la historia que atañe al concepto de la historia es interna al mismo, jalonada por acontecimientos que ocurren en ese orden (correcciones, precisiones, reestructuraciones, etc.), y no debido al mero paso del tiempo histórico empírico. Cuando en la teoría de la historia hacemos referencia a la “sincronía” no hablamos, entonces,

de la simultaneidad que todos conocen desde siempre por la ideología, sino del conocimiento adecuado de las relaciones de dependencia en el interior de un objeto complejo, es decir, de la autonomía relativa de las distintas instancias en el interior del todo complejo. La “diacronía”, por su parte, no remite a una sucesión forzosa de estructuras de lo sincrónico, que es a lo que nos empuja la concepción del todo espiritual, donde cualquier cambio, que una concepción cronológica del tiempo no puede dejar de registrar, altera la estructura, sino al desarrollo de las formas, donde el tiempo no funciona como un continente.

Así, por ejemplo, en el terreno de la historia literaria precisamos comprender las condiciones históricas de existencia de la emergencia de las figuras del crítico literario, y de un público lector que entabla una relación con otras “literarias”. Lo que nos interesa comprender es cómo surgen estas formas, que son históricas por referencia a otras formaciones en las que las mismas no existían (no en toda sociedad hay literatura, críticos literarios y consumos literarios). La emergencia de la literatura es entonces histórica en el sentido de que es un desarrollo de las formas. Pero debemos comprender que estas formas, históricas en el sentido teórico definido, que determinan una práctica en el interior del todo social, con márgenes de autonomía peculiares, mayores o menores respecto de otras prácticas también particulares en el mismo, no son históricas en el sentido del historicismo. Al contrario, lo que las caracteriza como las prácticas peculiares que son es que las mismas poseen rasgos discriminantes que les permiten definir cierta estabilidad, de manera que un objeto sea producido como literatura y no como periodismo, arenga política, inventario de un comercio o receta de cocina (ver Althusser 2019, pp. 46-48). Bajo estas condiciones el comportamiento individual de consumo de una obra literaria o el comportamiento del crítico literario no son históricos en el sentido que interesa a la ciencia de la historia.

La relación entre las formas y sus condiciones de existencia habilitó en Althusser la posibilidad de desarrollar una reflexión sobre las formas históricas que atiende no sólo a lo cumplido en la historia, al hecho consumado, sino que atiende también a lo que se ha malogrado o frustrado en la historia. Lo que no-cumplido o malogrado podría servir como un catalizador de la reflexión, en el sentido de revelar cómo aquello que tuvo efímeramente sus condiciones de existencia reveló que éstas condiciones no eran condiciones suficientes para su reproducción. Así, Althusser menciona en el ámbito de la historia literaria a aquello que, habiendo sido intentado como literatura, no logró ser sancionado como tal, o bien, en otro

ámbito, el ejemplo del temprano desarrollo del capitalismo en Italia en el siglo XIII, donde podríamos ver no sólo cómo el encuentro de “poseedores de capital dinerario” y “trabajadores libres” no cuajó debidamente por la ausencia de un mercado nacional, o incluso cómo las ilusiones sobre la construcción del socialismo en un sólo país tuvieron consecuencias devastadoras para la experiencia soviética. Estos ejemplos habilitan asimismo una reflexión sobre cómo la historia es un proceso sin sujeto ni fines.

Althusser, Louis (2015) “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 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 (1985) *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, trad. de Marta Harnecker.

Althusser, Louis (2010) *Para leer el Capital*, México, siglo XXI, 2010, trad. de Marta Harnecker.

Althusser, Louis y Badiou (1972) Alain *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, trad. Nora Rosenfeld de Pasternac, José Aricó y Santiago Funes.

Althusser, Louis (2019) *Escritos sobre la historia (1963-1986)*, Santiago de Chile, Doble ciencia - Pólvora editorial, 2019, trad de Pedro Karczmarczyk, Carolina Collazo y Marcelo Starcenbaum.

Aron, Raymond (2006) *Introducción a la filosofía de la historia* Buenos Aires, Losada, trad. de Ángela H. de Gaos.

Fernández Liria, Carlos (1998) *El materialismo*, Madrid, Síntesis.

Feuerbach, Ludwig (1963) *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires, Claridad, trad. de Franz Huber.

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

Hegel, Georg W. F. (1966) *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra.

Marx, Karl (1989). *El capital, Crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, tomo 1, vol. 1, trad. de Pedro Scaron.

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