

## **Teoría social y experiencia histórica. La polémica entre E. P. Thompson y Louis Althusser**

### **Social theory and historical experience. E.P. Thompson and Louis Althusser controversy.**

César Rendueles

*Universidad Complutense de Madrid*

#### RESUMEN

Este artículo examina desde una perspectiva epistemológica la crítica de E. P. Thompson de la filosofía de Louis Althusser. En primer lugar plantea y evalúa tres tesis althusserianas relacionadas con la teoría social de Marx. En segundo lugar, analiza la alternativa que plantea Thompson y propone una reformulación que la haría más plausible y fructífera.

PALABRAS CLAVE: Epistemología, praxiología, marxismo

#### ABSTRACT

This paper examines E. P. Thompson's critique of Louis Althusser's philosophy from an epistemological point of view. First, it sets out and assesses three althusserian theses on Marxist social theory. Second, it analyzes Thompson's alternative and suggests a reformulation of his criticism that makes it more plausible and productive.

KEYWORDS: Epistemology, praxeology, Marxism

*Miseria de la teoría* (1978) es, en su planteamiento y en sus objetivos, un texto de intervención clarividente. E. P. Thompson comprendió que estaba asistiendo a una desintegración catastrófica de la actividad teórica vinculada al antagonismo político, una crisis definitiva de la tradición marxista tal y como había sido entendida hasta entonces (Gray 1990:164). En vísperas de un contraataque ideológico brillante y muy bien organizado de la derecha neoliberal, la vanguardia intelectual de la izquierda parecía empeñada en inmolarsse en su

propio altar especulativo. Por supuesto, a lo largo del siglo XX el marxismo occidental rara vez se resistió a la tentación de un buen chapuzón en las ciénagas de la abstracción y el teoreticismo. Pero a finales de los años sesenta se dio un paso adicional y una parte significativa de la teoría social radical rompió amarras con sus compromisos emancipatorios y se convirtió en un pecio intelectual a la deriva por la calma chicha del pensamiento académico.

El legado de Althusser desempeñó algún papel en este proceso, aunque es materia de debate cuál fue su impacto real (Kaye 1989: 195; Benton 1984). La retórica del estructuralismo marxista es tan autoparódica que invita a la sobreinterpretación. En realidad, la propuesta teórica de Althusser era más bien doméstica, cercana a las miserias cotidianas del Partido Comunista Francés (Brohm 1975: 59). Pero la formidable caja de resonancia del mandarínismo intelectual galo le dio un alcance para el que ni de lejos estaba pensada ni preparada (Rancière 1974: cap. 2).

No obstante, es cierto que muchos discípulos directos de Althusser derraparon a la derecha a una velocidad vertiginosa y tal vez sintomática. Entre los méritos recientes de Régis Debray está la adaptación al lenguaje de la tercera vía europea de las políticas penales de la derecha neoconservadora norteamericana. En España, Gabriel Albiac, althusseriano de guardia durante décadas, se ha acodado en el TDT Party sin modificar apenas su discurso. En los anales de las afinidades improbables ocupa un lugar destacado la reaparición en la teoría *queer* (Butler 2000) de la obra de Althusser, un leninista implicado en un caso de violencia de género que se libró de la cárcel gracias a las presiones de la *intelligentsia* parisina (Marty 1999).

Perry Anderson intentó justificar la obra de Althusser por sus subproductos. Consideraba que no podía ser tan deficiente una corriente intelectual que había dado lugar a análisis empíricos como los de Guy Bois, Michel Aglietta, Nicos Poulantzas, Pierre-Philippe Rey, Robert Linhart, Erik Olin Wright o Göran Therborn. Creo que hoy mucha gente coincidirá en que el interés de algunos de esos trabajos perdura a pesar de su bagaje estructuralista y no gracias a él. Posiblemente el legado más vivo de Althusser sea su reformulación de la teoría de la ideología, que ha desempeñado un papel significativo en el renovado interés por esa área de estudios en la obra de autores como Terry Eagleton o Slavoj Žižek. Pero no deja de ser llamativo que la obra de Eagleton, que en los años setenta tenía una clara impronta althusseriana (Montag 2003: 8), se haya ido aproximando al socialismo humanista (Eagleton 2005).

Por otro lado, da la impresión de que la buena acogida que tuvo *Miseria de la teoría* entre algunos historiadores y científicos sociales tuvo más que ver con el espíritu de revancha que con los méritos argumentativos del ensayo de Thompson. Hay muy poca filosofía espontánea influyente. Prácticamente el único pensador importante que ha escrito sin establecer un diálogo con la tradición ha sido Wittgenstein. Thompson parece decidido a inventar su propia epistemología y eso le condena a un solipsismo estéril. No es exagerado afirmar que *Miseria de la teoría* es una obra fracasada que, de hecho, marcó el definitivo distanciamiento de Thompson del marxismo (Palmer 2004:141; Thompson 2000:8). Thompson logra ridiculizar a Althusser recurriendo a una larga serie de reproches poco deportivos y muy agresivos. Su virulenta falta de empatía conceptual mina su propia intervención. Las tesis althusserianas son oscuras pero en la interpretación de Thompson quedan aún más desdibujadas. Althusser, seguramente, se lo tenía merecido. Como ensayista alcanza cotas de pomposidad que sólo Talcott Parsons había logrado hollar. Pero seguramente no es ese demente obsesionado por subsumir la facticidad en nebulosas metafísicas (Benítez 1996: 161-169).

*Miseria de la teoría* tiene un endiablado filo literario pero, en una lectura atenta, la argumentación resulta farragosa, tan especulativa o más que muchos textos de Althusser y completamente desproporcionada. Desde el título recuerda a Marx. Concretamente al peor Marx, ese autor capaz de paralizar la escritura de *El capital* durante año y medio para enfrascarse en una polémica desesperada con Karl Vogt por un motivo trivial que, sin embargo, mereció que destilara su indiscutible talento para el insulto a lo largo de cientos de páginas. A continuación expondré algunas tesis de Althusser guiado por el principio de caridad hermenéutica y empleando un léxico no althusseriano. El resultado es manifiestamente acontextual y no aspira a mayor profundidad histórica o exegética. No obstante, creo que es una forma útil de establecer las limitaciones generales de su propuesta filosófica y analizar el alcance de las objeciones de Thompson. Mi objetivo es, finalmente, mostrar que Thompson tenía a la mano una rica veta crítica que, tal vez a causa de su animosidad, no supo aprovechar.

#### EL CORTE EPISTEMOLÓGICO: CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

Los textos althusserianos adolecen de una clara concupiscencia conceptual. Como el propio Althusser (1967: xi) reconoció, mezclan la reivindicación de la teoría social de Marx con el análisis filosófico de esos conocimientos. Es un planteamiento insólito y a todas luces imprudente.

La evaluación de las teorías en cualquier rama del saber corresponde a los especialistas en la materia. Según una concepción escolar pero intuitiva, la filosofía de la ciencia es una intervención intelectual forense: entra en escena cuando los científicos se retiran para intentar reconstruir y justificar lo que ha ocurrido.

En realidad, las cosas son bastante más complicadas, pues no existe la misma limitación del lado de la filosofía. De Pascal a Prigogine, una honorable tradición de científicos ha considerado que las cuestiones filosóficas son una extensión sin solución de continuidad de los problemas más estrictamente científicos. Pero se trata de un camino de una sola dirección. Ni la especulación tiene continuación en la ciencia positiva, ni los desarrollos de una ciencia se transmiten por analogía a otras ramas del saber.

En ese sentido, cuando Thompson (1981: 30, 56) reprocha reiteradamente a los althusserianos su escaso bagaje historiográfico no se debería considerar una mera acusación de intrusismo profesional. Se trata también de la constatación de un error categorial. Althusser estaba en su derecho de defender que Marx realizó un cambio paradigmático en el terreno de las ciencias sociales, pero no con razonamientos filosóficos sino con argumentos históricos, sociológicos o económicos empíricamente fundados. Manuel Sacristán (2003: 158) resumió esta actitud con acidez: “Una cosa es gritar ‘¡Teoría, teoría!’ como ‘¡thálassa, thálassa!’ los griegos de Jenofonte, y otra echarse a navegar de verdad, hacer ciencia en serio”.

Esta intromisión en el campo de la ciencia positiva no es una confusión sino una estrategia. Uno de los objetivos fundamentales de Althusser era liberar la teoría de Marx de su excepcionalidad filosófica. Las tesis marxistas debían ser juzgadas en el mismo tribunal racional que cualquier otra teoría científica sin la ayuda de una doctrina filosófica *ad hoc*. En ese sentido el lema “la revolución teórica de Marx” resulta equívoco, pues lo que se sigue del planteamiento de Althusser es más bien una normalización filosófica del marxismo. Se trata de una ambigüedad cultivada por el propio Althusser, que con tesis oraculares –“la filosofía es la lucha de clases en la teoría” (Althusser 1988: 49)– se esforzó en disimular que estaba proponiendo una urbanización de la teoría marxista.

En realidad, es una aspiración razonable. Muchos intérpretes han abordado el legado de Marx como un conjunto de aportaciones científicas y políticas cuya correcta recepción requiere una ontología sui generis: el materialismo dialéctico. Para estos autores, analizar a Marx con el utillaje epistemológico convencional nos condena a malinterpretar sus avances teóricos, que serían indisociables de una

renovación filosófica con fuertes implicaciones prácticas. La dialéctica sería la piedra de toque que conectaría el conocimiento de las estructuras elementales de las sociedades modernas, la comprensión de sus mecanismos de transformación y la promoción activa de ese cambio.

Es una aspiración extravagante. Desde la perspectiva de la teoría del conocimiento, la actividad científica es bastante roma. Muchos académicos de la Europa continental hablan del empirismo como si se tratara de una forma leve de debilidad mental y el cartesianismo ha sido acusado de ser el causante del equivalente filosófico de una plaga bíblica. Pero la verdad es que los distintos programas epistemológicos sirven aproximadamente igual de bien para analizar la ciencia normal. Cada uno de ellos tiene sus propias limitaciones y lo que hacen los filósofos es, básicamente, elegir qué conjunto de aporías les resulta menos molesto.

La auténtica frontera no se da entre el racionalismo, el positivismo, el pragmatismo o el empirismo sino entre ese conjunto de perspectivas y el escepticismo radical, por abajo, y el idealismo, por arriba. Es decir, entre aquellas teorías filosóficas que aceptan la validez y la autonomía de la ciencia y aquellas otras que desconfían de la posibilidad del conocimiento científico o consideran que debe estar sometido a la tutela de la especulación filosófica.

Althusser se propuso romper con la excepcionalidad de Marx y analizar sus aportaciones desde el punto de vista de una epistemología convencional. Un primer problema es que lo que Althusser entendía por epistemología convencional no es precisamente una perspectiva de consenso. Sus referencias en filosofía de la ciencia contemporánea eran casi exclusivamente Bachelard y, en menor medida, Canguilhem, cuyo trabajo –por otro lado, muy fecundo– quedó encapsulado en un contexto intelectual reducido. Por eso, en ocasiones se ha propuesto absorber la intervención de Althusser en un espectro teórico más amplio, por ejemplo, cercano a un kantismo actualizado (Fernández Liria 1998).

La filosofía de la ciencia de Bachelard es conocida por cargar mucho las tintas en el enorme hiato que separa las teorías científicas propiamente dichas –o sea, las de la física, la química y la biología– y nuestros conocimientos cotidianos. No hay continuidad entre los saberes que nos permiten manejarnos en el día a día y la ciencia. Al contrario, nuestras intuiciones cotidianas son un obstáculo para el progreso teórico. Las teorías científicas exigen una ruptura psicológica con las elaboraciones conceptuales espontáneas o ingenuas. Incluso los conceptos físicos más básicos, como la relatividad galileana, son muy poco intuitivos (Bachelard 1997: 265).

Althusser da por hecho que la obra de Marx supone una discontinuidad teórica de este tipo respecto a nuestras precomprensiones históricas y sociales. Ese es el fundamento de la noción de “corte epistemológico” que, en realidad, Bachelard nunca empleó y mucho menos aplicó a las ciencias sociales (Bonicalzi 1969: 46; Balibar 1991: 11). Marx habría descubierto un continente teórico –la historia– como los griegos habían descubierto el continente matemático y Galileo el continente físico (Althusser 1970: 32). Lo distintivo es que el campo sobre el que interviene Marx tiene muchas más repercusiones políticas que otras áreas científicas. No se limita a superar un entramado de intuiciones impresionistas sino que se enfrenta a una ideología mediada por fortísimos intereses materiales. La teoría del plusvalor, al fin y al cabo, cuestiona aspectos cruciales de la legitimidad de las sociedades liberales.

Para justificar la tesis del corte epistemológico, Althusser (1967) propuso una datación de los escritos de Marx que trataba de establecer el momento en el que se habría producido una ruptura con el idealismo hegeliano. Es una reproducción de la estrategia historiográfica de Bachelard, que a menudo compara las especulaciones de los filósofos naturales inmediatamente anteriores a un avance teórico crucial con la producción científica posterior. Según Althusser, ese proceso se podría observar en la propia obra de Marx.

Esta interpretación es, siendo generosos, filológicamente discutible. Sabemos que Marx siguió leyendo a Hegel toda su vida, también mientras redactaba *El capital*. De hecho, los *Grundrisse* tienen un tono literario fuertemente idealista. El propio Althusser se dio cuenta de estas inconsistencias y fue retrasando y aquilatando el corte epistemológico en la obra de Marx hasta, finalmente, concluir que se trataba de un proceso abierto (Althusser 1974: 61; Majumdar 1995: 33).

Muchas críticas a la noción de corte epistemológico analizan los efectos prácticos del cientifismo. Desde ese punto de vista, la intervención de Althusser habría reificado los escritos de Marx difuminando su relación intrínseca con la práctica política (Brohm 1975: 66). Con independencia de que este reproche sea acertado o no hay una pregunta previa fundamental, como señaló Sacristán (2003: 211). ¿Cuál es la naturaleza epistemológica de las reflexiones de Marx? ¿Es comparable en algún sentido con las teorías físicas o biológicas? ¿Tiene sentido, por tanto, la noción de corte epistemológico en este contexto? Creo que la única respuesta posible es un rotundo no. Es un asunto sobre el que volveré más adelante y cuyas repercusiones Thompson infravaloró.

## ANTI HUMANISMO: CRÍTICA DEL EVOLUCIONISMO

Un segundo elemento importante de la obra de Althusser es la crítica de las filosofías de la historia evolucionistas. También en este caso interviene sobre un entorno conceptual mantecoso y de largo recorrido (Rancière 1974: 42). Tanto los herederos de Nietzsche de la tradición hermenéutica –desde Heidegger a Foucault– como los estructuralistas exigen una ruptura con el antropocentrismo filosófico moderno. Al mismo tiempo, distintas corrientes neohumanistas –desde Sartre a la Escuela de Frankfurt– reivindicaban a un Marx filosófico cuya principal aportación habría sido la crítica de la alienación.

Althusser toma partido por la crítica estructuralista del historicismo y trata de reconciliar esta posición con las tesis de Marx (Anderson 1986: 41). El antihumanismo de Althusser se suele resumir con el lema “la historia es un proceso sin sujeto” (Althusser 1974: 75). Esto no significa, como a veces se mantiene, que la historia esté dominada por estructuras impersonales sino, sencillamente, que los hechos históricos no tienen un sentido inscrito en su propia naturaleza. O, dicho de otro modo, que no existe una historia universal unitaria que se desarrolla con un sentido racional y coherente (Althusser 1988: 36).

Esto puede sonar sensato, pero lo cierto es que atenta contra una precomprensión de la historia que ha sido hegemónica en Occidente al menos desde San Agustín y que ha tenido una honda influencia en la historiografía (Racionero 1997). Tendemos a pensar que el cambio histórico es un proceso estructurado que consiste en una criba de los hechos de suyo relevantes y el descarte de los insignificantes. Desde la perspectiva convencional, la historia universal es el proceso de desarrollo de un sujeto –la humanidad– que va desplegando progresivamente sus características distintivas: el conocimiento, la racionalidad política, la virtud moral, el aumento de la capacidad productiva, la excelencia cultural... Los hechos históricos contingentes pueden ser catalogados, así, en función de su contribución a ese proceso evolutivo y, por tanto, recuperados para un relato general.

El antihumanismo no es una propuesta de deshumanización cruel sino una ruptura con ese sentido común histórico (Resch 1992: 32), ya sea en su versión ingenua (la fe en el progreso) o técnica (la filosofía de la historia). Si no existe un sujeto trascendente que produce la historia, entonces los hechos históricos son radicalmente discontinuos. Hay siempre distintas posibilidades de organización de los acontecimientos que responden a los distintos intereses de los intérpretes: científicos, políticos, estéticos...

La contingencia no significa que cualquier interpretación sea equivalente. Por un lado, la exactitud y profundidad de los datos empleados supone una diferencia crucial y, por otro, hay interpretaciones más informativas y consistentes que otras. A fin de cuentas, algo parecido pasa con los artefactos. Nada en la estructura misma de los objetos nos obliga a utilizar la tecnología para aquello para lo que fue inventada. Podemos emplear un iPad para cascar nueces. Pero es posible comparar los distintos usos físicamente posibles y evaluar su eficacia. Por lo general, el aprovechamiento óptimo de un aparato se ciñe a las funciones para las que fue diseñado. Aunque, por otra parte, a veces se descubren utilidades insospechadas. Umberto Eco recordaba cómo cuando aparecieron los primeros baños completos en el Sur de Italia los campesinos, que no entendían la utilidad de los váteres, se dieron cuenta de que resultaban excelentes para lavar las aceitunas.

Así que, en principio, el antihumanismo o antievolucionismo no tiene nada que ver con ninguna clase de apuesta cientifista por las estructuras abstractas frente a la riqueza empírica de la realidad subjetiva humana. Al contrario, cuestiona los motivos para privilegiar ningún núcleo de sentido, ya sea estructural, coyuntural o subjetivo. De hecho, la discontinuidad ontológica de la realidad histórica es un presupuesto, a menudo inadvertido, de la ciencia social más productiva. El propio E.P. Thompson (1981: 63) se adscribe explícitamente a estas tesis: “Progreso es un concepto o bien carente de sentido o, peor aún, cuando se imputa como atributo a pasado (...), susceptible sólo de adquirir un sentido desde una particular posición en el presente, una posición de valor en busca de su propia genealogía”.

No obstante, Thompson es muy ambivalente porque le preocupa salvar la objetividad de los datos históricos. Teme que el antievolucionismo desemboque en un relativismo que niegue sus credenciales científicas a la historiografía en beneficio de alguna clase de teoría especulativa que literalmente “invente la historia” (Thompson 1981: 42). La vacilación de Thompson es disculpable. En particular porque, como él mismo señaló con agudeza (1981: 146), el propio Althusser no fue coherente en su crítica del historicismo. En la *Respuesta a John Lewis* acaba substituyendo el sujeto de la filosofía de la historia tradicional por la noción marxista de base. Como si el problema del humanismo quedara disuelto si se privilegia en la investigación los procesos objetivos, es decir, en el caso de Marx, si se vincula la lucha de clases a la materialidad de las relaciones de producción (Althusser 1974: 31).



Cuando, en realidad, es indiferente que la humanidad, el Reino de Dios o la base material generen los fenómenos que denotan el movimiento histórico. Lo distintivo del evolucionismo es la idea de que hay una instancia privilegiada de producción de sentido histórico, no cuál sea su naturaleza (Racionero 1997: 199).

Posiblemente la razón de fondo de la inconsistencia de Althusser es que no se puede atribuir a Marx la tesis del antihumanismo, pese a los esfuerzos de su círculo por demostrar lo contrario (Althusser y Balibar 1969: 217 y ss.). De hecho, hay un Marx descarnada y brillantemente historicista que aplica muy literalmente la noción hegeliana de “astucia de la razón”: “Al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos (...). Pero de lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo en el estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución” (Marx 1853).

Por lo general, Marx es más sutil. En ocasiones –señeramente en *El manifiesto comunista*– parece optar por una comprensión del cambio histórico en la que la prioridad explicativa recae sobre los conflictos asociados a las relaciones de producción, es decir, en la lucha de clases. En otras ocasiones –de forma muy concentrada en el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*–, Marx considera que el progreso tecnológico es el criterio esencial de interpretación del cambio social a gran escala (Rendueles 2012).

Ambas versiones del materialismo histórico tienen un fuerte componente historicista pero, en principio, parece posible reformularlas en términos inmanentes. El capitalismo, como cualquier otro modo de producción, terminará y puede ser reemplazado por diferentes formaciones sociales, algunas peores y tecnológicamente más primitivas. Pero el socialismo es una posibilidad de emancipación igualitaria coherente con la realidad capitalista y comprensible desde ella. El capitalismo habría abierto una especie de ventana de oportunidad que permitiría plantear proyectos de emancipación que en otros contextos resultarían utópicos. La razón es que la modernidad los habría hecho material, social y culturalmente posibles –con el desarrollo tecnológico, el Estado burgués y la Ilustración– y también deseables. El socialismo no sería el destino del capitalismo sino una alternativa contingente por la que la mayoría de la gente podría tener motivos racionales para optar.

Dicho esto, creo que Marx no planteó esta reformulación, si bien es cierto que se trata de un debate abierto que sigue produciendo una enorme cantidad de bibliografía valiosa. Al final de su vida, tanto la lectura de textos antropológicos como el creciente contacto con el populismo ruso le obligó a revisar su historicismo y hay textos muy prometedores en ese sentido (Shanin 1988). Pero Marx nunca llegó a romper con el evolucionismo. Por ejemplo, en su correspondencia con los populistas, Marx afirma que Rusia no tiene por qué seguir las mismas fases de desarrollo histórico que los países occidentales. Pero no porque esas fases no existan, sino porque una vez que un país ha desbrozado el camino, los demás pueden acceder directamente a la situación final. En el fondo, se trata de una tesis perfectamente hegeliana: del mismo modo que los estudiantes que se aprenden la tabla periódica no necesitan reproducir las desventuras de Mendeléyev, los países más avanzados abren la vía del progreso para el resto.

#### SOBREDETERMINACIÓN: CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA

Es justo reconocer que la apuesta althusseriana por la normalización epistemológica del marxismo tiene sólidos cimientos en la obra de Marx, que fue un convencido adversario de una forma de idealismo, el posthegelianismo, que era la filosofía hegemónica en Alemania. Lo que Marx rechazaba era la pretensión de que la solución de los problemas empíricos y, sobre todo, los conflictos políticos se juega primeramente en el ámbito de los conceptos. En palabras del propio Thompson (que, curiosamente, dedica a Althusser): “El idealismo consiste no en la afirmación o negación de la privación de un mundo material transcendente, sino en un universo conceptual que se engendra a sí mismo y que impone su propia idealidad sobre los fenómenos de la existencia material” (Thompson 1981: 28).

En primer lugar, los idealistas trataban de entender las formaciones sociohistóricas como totalidades expresivas coherentes, como si cada elemento de esos sistemas quedara marcado por la influencia de un principio organizador que determina el carácter del conjunto. De modo que esa comprensión especulativa tendría prioridad sobre la investigación empírica de las ciencias sociales y la orientaría. La filosofía se adelantaría a la ciencia y ejercería su magisterio sobre ella.

En segundo lugar, las estrategias de transformación social idealistas se centraban en una negociación conceptual con el principio que da el tono general de una estructura social. Los posthegelianos defendían que la modernización de

Alemania pasaba, grosso modo, por una transformación filosófica, por un cambio de mentalidad, y no por los convulsos procesos políticos que habían vivido otros países como Francia o Inglaterra.

Lo que propone el Marx de *La ideología alemana* es, básicamente, un retorno –un tanto tortuoso– a las tradiciones filosóficas que dan prioridad a la explicación causal anclada en criterios de verificación empírica frente al libre juego conceptual. Es una posición compatible con una amplia gama de escuelas filosóficas y Marx no vio razón para comprometerse con ninguna de ellas.

Sin embargo, una parte de la tradición marxista se sintió obligada a elaborar una filosofía *ad hoc* para el materialismo histórico. No fue una corriente hegemónica –el materialismo histórico muy pronto contó con sus propia corriente positivista o neokantiana– pero sí muy influyente. En buena medida, se trataba de una rehabilitación del idealismo complementado con un léxico más o menos procedente de Marx.

Uno de los principales espacios de trabajo de este neohegelianismo marxista fueron las relaciones causales entre distintos procesos sociales. En la exposición escolar del materialismo histórico, el desarrollo de las fuerzas productivas influye sobre la estructura económica que a su vez determina la superestructura jurídica. Pero, al mismo tiempo, hay un cierto proceso de retroalimentación de cada uno de esos efectos sobre sus causas: la estructura jurídica facilita un uso estable de los medios de producción, etc. En realidad, se trata de un problema general que ha atormentado a los científicos sociales al menos desde Durkheim: ¿qué sentido tiene la noción de causa en ciencias sociales?, ¿por qué resulta mucho más confusa que en el mundo físico? El materialismo dialéctico dio una respuesta especulativa a esos dilemas a través de la noción de contradicción dialéctica.

Althusser entendió bien que esta era una solución espuria aunque, de nuevo, tampoco se atrevió a llevar su razonamiento hasta el final y acaba reivindicando una “dialéctica materialista” (Althusser 1967: 132). Como alternativa a la contradicción dialéctica propuso el concepto de “sobredeterminación”, procedente del universo freudiano y con un fuerte parentesco con la noción de causalidad estructural (Althusser 1967: 81). Habitualmente, en filosofía de la ciencia la expresión “sobredeterminación causal” se refiere a la posibilidad de que dos o más causas, cada una suficiente para desencadenar el efecto, se den simultáneamente. El uso del término por parte de Althusser es mucho más ambicioso y denso, pero no resulta evidente que añada gran cosa a esta descripción básica (Avenas y Brossat 1975: 163). En última instancia se trata de designar una forma de pluralismo causal (Anderson 1985: 85).

En cualquier caso, la idea de sobredeterminación tiene la virtud de cuestionar las precomprensiones idealistas privilegiando la infinita riqueza heteróclita de la historia empírica sobre las reconciliaciones conceptuales (Fernández Liria 1998: 189). De hecho, resulta extraña la insistencia de Thompson en que Althusser es mecanicista y determinista (Anderson 1985: 76; Benítez 1996: 61; 2007: 160), cuando la sobredeterminación más bien plantea el problema inverso: un bucle causal eleático que sólo arbitrariamente podemos detener.

#### EL CALLEJÓN SIN SALIDA DE LA TEORÍA DE LA HISTORIA

Desde la perspectiva del siglo XXI, es fácil ridiculizar a Althusser: el tono profético, las sobreinterpretaciones beatas de citas de Mao y Lenin, el tratamiento oscuro de temas que pueden ser planteados con cierta claridad o, al contrario, las soluciones apresuradas a campos de minas conceptuales... Pero la verdad es que algunos de los problemas que jalonan su obra merecían ser planteados. Es algo que se aprecia con nitidez en algunas formulaciones más claras y precisas de esos mismos asuntos, muy especialmente en la obra de G. A. Cohen.

En parte, *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa* puede ser entendida como una versión mejorada del planteamiento de Althusser (Cohen 1986: xvi). En primer lugar, Cohen recoge el guante de la normalización epistemológica de Marx pero, a diferencia de Althusser, centra su tarea exclusivamente en el contexto de justificación, dejando la evaluación empírica y el contexto de descubrimiento en manos de científicos sociales e historiadores. En segundo lugar, acepta una comprensión de las teorías científicas cercana al positivismo que, a pesar de los importantes dilemas filosóficos que plantea (y que Cohen no elude), tiene la ventaja de ser una perspectiva intuitiva y ampliamente aceptada. En tercer lugar, Cohen renuncia sistemáticamente al uso de dispositivos conceptuales dialécticos y propone una forma original y rigurosa de solucionar – o, mejor dicho, paliar– el problema de la determinación causal recíproca (Rendueles 2006). Por último, Cohen también aborda el problema del finalismo mediante una versión naturalizada del determinismo tecnológico.

Lo fascinante de la obra de Cohen es que resulta absolutamente brillante desde el punto de vista argumentativo pero muy pobre por lo que toca a su congruencia con la ciencia social contemporánea.

Apenas guarda ninguna relación con la historia, la sociología o la economía, ni siquiera con las corrientes que se adscriben explícitamente a la tradición marxista. El fracaso de Cohen es tal vez la mejor prueba de que el camino que pretendía seguir Althusser, como señaló Thompson, estaba cegado.

Y, sin embargo, *Miseria de la teoría* deja un sabor de boca agri dulce. En palabras de Stuart Hall (1984: 281): “Al no hacer justicia a su adversario, Thompson acaba por no hacerse justicia a sí mismo”. Es un diagnóstico tibio. En un arranque de ira terminal, Thompson condena la teoría social contemporánea a las sentinas intelectuales: “Toda esa “mierda ahistórica” (*Geschichtenschesissenschlopf*) [el neologismo es de Marx] en la que se hunden hasta el cuello tanto la sociología burguesa como el estructuralismo marxista (Dahrendorf junto a Poulantzas, la teoría de la modernización junto a la práctica teórica), ha sido defecada sobre nosotros por la parálisis conceptual, por la deshistorización del proceso y por la reducción de las clases, las ideologías, las formaciones sociales y casi todo lo demás a un inmovilismo categorial” (Thompson 1981: 168).

Thompson tiene buena parte de razón. En la teoría social es endémica una forma de agorafobia conceptual que lleva a mirar con recelo el mundo real. Pero, por otro lado, en *Miseria de la teoría* esta recriminación legítima se traduce a menudo en una manifiesta dificultad para asumir que la filosofía de la ciencia es una reflexión de segundo grado que, aunque necesariamente debe estar informada de los conocimientos y procedimientos que examina, no descubre absolutamente nada, no trae noticia de nada: “Las argumentaciones de Althusser no hacen avanzar ni un ápice la investigación: empezamos con ‘autonomía relativa’ y, tras tediosos ejercicios que complican la idea (pero sin poner realmente en obra el concepto ni llenándolo de contenido alguno), llegamos al final exactamente con lo mismo, con la “autonomía relativa”, lo cual constituye una especie de salsa retórica con la que sazonar nuestras investigaciones (...). Si queremos descubrir cuán ‘autónoma’ es una cosa y ‘relativamente’ a qué, podemos dar vueltas al problema en nuestra cabeza, pero luego tenemos que *descubrir*” (Thompson 1981: 158, 173).

Como a muchos científicos, a Thompson le espanta la analiticidad de la filosofía, su redundancia. La consideran un tipo de reflexión menor que uno se puede permitir como divertimento una vez que ha demostrado su valía en el campo de batalla científico, tras encallecerse las manos entre archivos y legajos. Tal vez por eso *Miseria de la teoría* padece de una alarmante vigorexia.

Según el resumen de Perry Anderson, Thompson examina tres problemas distintos: (i) ¿Cuál es la naturaleza particular y el estatus de los *datos empíricos* en una investigación histórica?; (ii) ¿Cuáles son los *conceptos* apropiados para una comprensión de los procesos históricos?; (iii) ¿Cuál es el objeto característico del conocimiento histórico? (Anderson 1985: 5) Es un programa titánico, por decirlo diplomáticamente, que excede con creces las ambiciones teóricas de Althusser y me atrevería a decir que las de cualquier filósofo de las ciencias sociales.

Con una agenda más moderada y una actitud más empática hacia la reflexión de segundo grado, la intervención de Thompson podría haber resultado mucho más eficaz. En *Miseria de la teoría* están presentes los materiales necesarios para una crítica cabal del teoreticismo ambiente en las ciencias sociales –en efecto, de ningún modo limitado al estructuralismo– cuya ahistoricidad es solo un síntoma de un problema más profundo. Toda la argumentación althusseriana reposa sobre una base extremadamente frágil que Thompson está a punto de derribar pero sobre la que pasa a gran velocidad y sin coherencia.

El sobrentendido esencial del proyecto althusseriano ya en los años cincuenta es que existe una discontinuidad científica en el área de las humanidades: “No basta con reconocer la necesidad de someter el contenido de las filosofías de la historia (es decir, de las ideologías) a la jurisdicción de la ciencia histórica, es necesario que esta ciencia exista como ciencia, es decir, que satisfaga las condiciones universales de científicidad” (texto inédito de Althusser citado en Benítez 2007: 133).

Esta extensión a las ciencias sociales del corte epistemológico se basa en un uso abusivo de la propuesta de Bachelard. En las humanidades sencillamente no existe la ciencia normal; hay infinidad de propuestas, modelos e interpretaciones, pero ni una sola teoría en sentido estricto. Las ciencias sociales son praxiologías, es decir, saberes cotidianos, no científicos. Pertenecen al mismo territorio epistemológico que la traducción, la cocina, la comprensión de textos, la crianza, las prácticas deportivas, la agricultura, la retórica, la gestión comercial, la interpretación musical... En todos estos ámbitos hay conocimiento e ignorancia, distancia entre el acierto y el error, pero no se pueden confundir con la ciencia tal y como la entendemos desde Galileo (Taylor 1964, MacIntyre 1974, Rendueles 2005).

Lo distintivo de la ciencia moderna es el descubrimiento de las posibilidades gnoseológicas de matematización del mundo físico. Matematización no significa una mera formalización sino que las operaciones deductivas resultan

empíricamente fructíferas porque se ha logrado acceder a núcleos estables de inteligibilidad de los fenómenos que se aspira a explicar. Nada de eso ocurre en las ciencias sociales. Al contrario, las áreas de las humanidades más avanzadas y rigurosas, como la historia, son aquellas que con más naturalidad han asumido sus limitaciones teóricas. En cambio, las más metafísicas y cuestionables, como la economía, son las que insisten en seguir sendas teoretiformes espurias.

Aceptar esta situación de continuidad gnoseológica entre los saberes cotidianos y los saberes técnicos en el ámbito de las ciencias sociales fue la estrategia de otro historiador: Paul Veyne (1984). Thompson está a punto de dar ese mismo paso: “Estoy dispuesto a admitir que la tentativa de designar la historia como ciencia ha sido poco provechosa y fuente de confusiones. Si Marx y, más aún Engels, cayeron a veces en este error, entonces podemos disculparlos, pero no deberíamos confundir esta pretensión con su manera real de escribir historia. Marx sabía ciertamente, también, que la Historia es una musa, y que las ‘humanidades’ construyen conocimientos” (Thompson 1981: 68). Pero Thompson no se decide. Quiere mantener al mismo tiempo la capacidad explicativa de la historia y su excepcionalidad epistemológica. Para ello, como señala Anderson (1985: 12), basa su argumentación en una concepción cuestionable de las ciencias físicas. Finalmente, Thompson (1981: 27) tiende a colocar sistemáticamente la historia junto a otras ciencias como si se tratara de una gradación.

#### DE LA TEORÍA A LA PRAGMÁTICA

Thompson (1981: 15) reivindica una concepción de la historia dinámica y experiencial frente al supuesto estatismo ahistórico e impersonal de Althusser. Realmente se trata de dos propuestas especulares: “La crítica de Thompson a Althusser reproduce el fallo de este último mediante una inversión polémica. Pues las dos fórmulas antagónicas, ‘proceso humano-natural sin sujeto’ y ‘agentes siempre frustrados y siempre resurgentes de una práctica no dominada’ son afirmaciones de carácter esencialmente apodíctico y especulativo, axiomas eternos que no nos ayudan de ninguna manera a localizar el verdadero y variable papel desempeñado en la historia por los diferentes tipos de empresas deliberadas, tanto individuales como colectivas” (Anderson 1985: 23). Creo que este juego de malentendidos entre Thompson y Althusser se rompe, a favor de Thompson, si se renuncia a las falsas promesas de la historia y las ciencias sociales.

Por supuesto, en primer lugar, una concepción pragmática de las ciencias sociales cercena de raíz el formalismo cientifista althusseriano. En segundo lugar, la crítica del historicismo se ve limitada pero no comprometida. En el campo histórico no tenemos la garantía de una teoría científica que, como el darwinismo, sirva de dique de contención a la teleología. Pero sí podemos prevenir el trasvase desde las legitimaciones teológico-antropológicas del progreso histórico a otras, típicas de nuestra época, basadas en argumentos pseudocientíficos, que es precisamente el error que acaba cometiendo Althusser.

Por último, los problemas de causalidad quedan notablemente esclarecidos sin necesidad de recurrir a expedientes oscuros, como la sobredeterminación. En el fondo, la historia y las ciencias sociales manejan modelos causales no tanto complejos como confusos, exactamente igual que en nuestra vida cotidiana, donde sencillamente no somos capaces de establecer líneas explicativas exhaustivas con precisión. Por eso en contextos no teóricos solemos identificar las causas con la capacidad de un sistema de acontecimientos –o lo que tomamos por tal– para resistir al cambio (MacIntyre 1980). Por ejemplo, cuando decimos que la educación recibida influye mucho en la forma de ser de una persona, no identificamos una cadena causal precisa, más bien señalamos un conjunto de hábitos que los padres transmiten a sus hijos y que persevera a lo largo de la vida. En ese sentido la idea de causalidad estructural no es exactamente incorrecta pero, lejos de ser un avance científico sofisticado, es más bien una reformulación oscura de nuestra concepción cotidiana de las causas.

Con un giro pragmático también la intervención de Thompson se transforma y deja de ser una especie de epistemología salvaje incapaz de dialogar con ninguna tradición filosófica. *Miseria de la teoría* se puede leer, en primer lugar, como una exposición del oficio de historiador, un repaso de algunos de los mecanismos conceptuales que empleamos para explicar el mundo social (lo que Thompson llama, con bastante exactitud, la “lógica de la historia”). Un poco como si un cocinero, un agricultor o un periodista repasasen algunas de las técnicas que le han sido de utilidad para hacer su trabajo. Es un tipo de análisis que tendría un interés limitado en un contexto científico pero que ofrece una ganancia gnoseológica genuina en un ámbito cotidiano.

La contrapartida es que, mal que le pese a Thompson y como señaló Bachelard (1997: 99), existe una continuidad irresoluble entre ese conocimiento pragmático y la especulación conceptual. No porque sean lo mismo, sino porque no hay un criterio estricto para diferenciarlos más allá de la buena fe, el rigor, el sentido común o la preocupación por la exactitud. Por eso precisamente hay tal



hipertrofia de elaboraciones abstractas en las ciencias sociales. Esa limitación también permite redimensionar –y así recuperar– las propuestas de Thompson que Anderson denunciaba como una mera inversión polémica de las tesis de Althusser.

La principal categoría historiográfica que recorre todo el ensayo de Thompson es la de experiencia “como mediadora entre el ser social y la conciencia, no como mera dialéctica, o punto de interacción, sino como experiencia de las pasiones, límites y posibilidades del ser social sobre la conciencia social” (Kaye 1989: 187). Thompson insiste una y otra vez en que la teoría de Althusser expulsa de la historia la acción humana real y vivida. Hace grandes esfuerzos por dotar al concepto de experiencia de una pátina sofisticada y técnica pero resulta claro que su uso no se aparta del sentido habitual (Anderson 1985: 28). Esto, lejos de ser un problema, es más bien una solución.

El concepto thompsoniano de experiencia –que tiene un interesante parecido de familia con el “habitus” de Pierre Bourdieu– no debería ser entendido como una categoría propositiva sino más bien como la constatación de una limitación. Es una forma de reconocer nuestra forma esencialmente confusa y no estructurada de realizar inferencias sobre la acción humana a partir de los datos empíricos de los que disponemos.

Las explicaciones de las ciencias sociales, como las de nuestra vida cotidiana, se mueven en un equilibrio precario y contingente entre la realidad material –nuestra propia naturaleza y el medio ambiente–, un amplio conjunto de reglas heredadas –el “ser social”–, el mundo de las intenciones y los deseos –la “conciencia social”–, los sesgos irracionales... No somos, ni de lejos, capaces de subsumir ese juego de influencias bajo un modelo de cobertura legal explicativo, por eso tendemos a contenerlo mediante un andamiaje especulativo que denominamos sobredeterminación, historia universal... o experiencia. Thompson sencillamente señala la necesidad de detener los procesos de reconstrucción conceptual en un nivel razonable que no oculte nuestras limitaciones ni degeneren en reconciliaciones teoretiformes que paralicen la investigación. Es decir, nos propone que no nos apartemos mucho del tipo de argumentos que manejan habitualmente los historiadores y con mucha menor frecuencia los sociólogos, economistas y psicólogos (Thompson 2012: 29). A algo así parece referirse Ellen Meiksins Wood (2000: 67) cuando reprocha a la teoría althusseriana “demasiado determinismo rígido y al mismo tiempo demasiada arbitrariedad y contingencia”.

El lugar al que Thompson debería haber apuntado no es a la sustitución de un modelo conceptual –estático e impersonal– por otro –dinámico y centrado en la acción humana– sino al abandono de una imposible filosofía-de-la-ciencia-en-ausencia-de-ciencia por una pragmática epistemológica: la elaboración de un repertorio contingente de las técnicas y los argumentos que acompañan los progresos cognitivos allí donde no hay corte epistemológico.

Habría que tomarse más literalmente de lo que el propio Thompson hizo el título de su obra. Pobreza de la teoría, antes que miseria. Es decir, no un elogio de la voluptuosa riqueza de la historia humana, ni una crítica de los mezquinos intentos de ocultarla por parte de mecanicistas con afinidades políticas sospechosas. Más bien un reconocimiento de que la austeridad conceptual es la única estrategia razonable en un entorno donde el conocimiento trabaja con materiales humildes e impredecibles que lo mismo se deshacen entre las manos que muestran una rigidez hermética.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L. (1967): La revolución teórica de Marx, Madrid, Siglo XXI
- ALTHUSSER, L. (1970): Lenin y la filosofía, Madrid, Siglo XXI
- ALTHUSSER, L. (1974): Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis, Madrid, Siglo XXI
- ALTHUSSER, L. (1988): Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro, Madrid, Siglo XXI
- ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E. 1969. Para leer el capital. Madrid, Siglo XXI
- ANDERSON, P. (1985): Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson, Madrid, Siglo XXI
- ANDERSON, P. (1986): Tras las huellas del materialismo histórico, Madrid, Siglo XXI
- AVENAS, D. y BROSSAT, A. (1975): “Las malsanas lecturas de Althusser”, en E. Mandel et al. Contra Althusser, Barcelona, Madrágora
- BACHELARD, G. (1997): La formación del espíritu científico, Madrid, Siglo XXI
- BALIBAR, E. (1991) Écrits pour Althusser, París, La Découverte
- BENÍTEZ MARTÍN, P. (1993) E. P. Thompson y la historia, Madrid, Talasa

- BENÍTEZ MARTÍN, P. (2007) *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza
- BENTON, T. (1984) *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and his Influence*, Londres, Macmillan
- BONICALZI, F. (1969) “La ragione pentita e il soggetto della città scientifica” en G. Canguilhem y D. Lecourt, *L’epistemologia di Gaston Bachelard*, Milán, Jaca
- BROHM, J.-M. (1975): “Louis Althusser y la dialéctica materialista”, en E. Mandel et al. *Contra Althusser*, Barcelona, Madrágora
- BUTLER, J. (2000): “El marxismo y lo meramente cultural”, *New Left Review* [edición española] 2: 109-121
- COHEN, G. A. (1986): *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI
- EAGLETON, T. (2005): *Después de la teoría*, Madrid, Debate
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. (1998): *El materialismo*, Madrid, Síntesis
- GRAY, R. (1990): “History, Marxism and Theory”, en E. P. Thompson. *Critical Perspectives*, editado por H. J. Kaye y K. McClelland, Cambridge, Polity Press
- HALL, S. (1984): “En defensa de la teoría”, en R. Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica
- KAYE, H. J. (1989): *Los historiadores marxistas británicos*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza
- MACINTYRE, A. (1976): “La idea de una ciencia social” en A. Ryan, *La filosofía de la explicación social*, Madrid, FCE
- MACINTYRE, A. (1980): “Causalidad e historia” en J. Manninen y R. Toumela (eds.), *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid, Alianza
- MAJUMDAR, M. A. (1995): *Althusser and the End of Leninism?* Londres, Pluto
- MARTY, É. (1999): *Louis Althusser, un sujet sans process*, París, Gallimard
- MARX, K. (1853): “La dominación británica en la India”, *The New York Daily Tribune*, núm. 3804, 25 de junio de 1853, Traducción española: Marx, K. y Engels, F. 1974, *Obras Escogidas*, en tres tomos, Moscú, Progreso
- MONTAG, W. (2003): *Louis Althusser*, Nueva York, Palgrave

- PALMER, B. D. (2004): E. P. Thompson. Objeciones y oposiciones, Valencia: Publicacions de la Universitat de València
- RACIONERO, Q. (1997): "Postmodernidad e historia. Tareas de la investigación histórica en el tiempo de la posthistoria", Logos. Anales del Seminario de Metafísica 31
- RANCIÈRE, J. (1975): La lección de Althusser, Buenos Aires, Galerna.
- RENDUELES, C. (2005): Los límites de las ciencias sociales. Una defensa del eclecticismo metodológico de Karl Marx, Madrid, UCM
- RENDUELES, C. (2006): "Explicación funcional y sociología popular", Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 39
- RENDUELES, C. (2012): "Introducción" en K. Marx, Escritos sobre materialismo histórico, Madrid, Alianza
- RESCH, R. P. (1992): Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory, Berkeley, University of California Press
- SACRISTÁN, M. (2003): M.A.R.X., editado por Salvador López Arnal, Barcelona, El Viejo Topo
- SHANIN, Th. (1988):. El Marx tardío y la vía rusa, Madrid, Talasa
- TAYLOR, Ch. (1964): The Explanation of Behaviour, Londres, Routledge & Kegan Paul
- THOMPSON, E. P. (1981): Miseria de la teoría, Barcelona, Crítica
- THOMPSON, E. P. (2000): Agenda para una historia radical, Barcelona, Crítica
- THOMPSON, E. P. (2012): La formación de la clase obrera en Inglaterra, Madrid, Capitán Swing
- VEYNE, P. (1984): Cómo se escribe la historia, Madrid, Alianza
- WOOD, E. M. (2000): Democracia contra capitalismo, Madrid, Siglo XXI

Recibido: 24 de septiembre de 2013

Aceptado: 15 de octubre de 2013

**César Rendueles** es profesor en el Departamento de Sociología V de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Ha editado dos antologías de Karl Marx (*El capital: una antología*, Madrid, Alianza, 2011 y *Escritos de materialismo histórico*, Madrid, Alianza, 2012) y otra de Walter Benjamin (*Escritos políticos*, Madrid, Abada, 2012). Su último libro *Sociofobia* (Capitán Swing, 2013) ha obtenido el premio del diario El País al mejor ensayo de 2013.