

Ensayo y propósito Sobre la objetividad de la historia

(Carta a Paul Ricœur)

Louis Althusser

Me gustaría exponer aquí, si me lo permite, algunas observaciones sobre su conferencia de Sèvres, que acabo de leer.

Y en primer lugar quisiera, para nuestro uso común, señalar y precisar *lo que le distingue de Raymond Aron*. Esta comparación no es arbitraria: su propio texto la impone, con medias palabras la mayoría de las veces y en ocasiones con claridad¹. No creo traicionar su pensamiento al decir que *la crítica de los temas «subjetivistas» de Raymond Aron es una de las razones de su texto*. Esta comparación no es, además, inaccidental, pues los temas de Aron son, me atrevería a decir, de dominio público, algo que todos conocemos y que muchos consideran evidentes.

Lo que le distingue de Aron es su propia problemática. Mientras que Aron plantea la pregunta «¿Es posible una ciencia histórica universalmente válida?», lo que equivale a decir, en términos kantianos, que «duda de su existencia»², usted parte de la existencia de la ciencia histórica, de su racionalidad y de su objetividad como de un dato de hecho. Mientras que Raymond Aron plantea a la historia, no la pregunta que Kant plantea a las ciencias (la pregunta sobre el fundamento), sino, por el con-

¹ «Tras el enorme trabajo de la crítica filosófica, que alcanzó su punto culminante con el libro de Raymond Aron, quizá haya que plantear ahora la siguiente pregunta: ¿cuál es la subjetividad buena y cuál es la mala?» [«Objectivité et subjectivité en histoire», en *Revue de l'enseignement philosophique*, nº 3, julio-septiembre 1953, pp. 28-40, p. 34. El texto sería recogido posteriormente en *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955. Hay traducción española: *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, pp. 23-40, p. 31 (N. del T.)].

² Cf. R. Aron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, París, Gallimard, 1938, p. 10. [Hay edición castellana: *Introducción a la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Losada, 1946, p. 8.] Aron, por otra parte, es consciente de que transforma el sentido de la pregunta «crítica». Escribe: «En lugar de la fórmula kantiana '¿cuáles son las condiciones de posibilidad de una ciencia histórica?', nos preguntaremos: ¿Es posible una ciencia histórica universalmente válida?» (p. 10; trad. cast.: p. 8). No deja de tener interés oponer a esta problemática kantiana «rectificada» algunos textos de Kant. Por ejemplo: «Poseemos cierto conocimiento sintético *a priori* indiscutido (matemáticas y física puras) y no vamos a preguntarnos si dicho conocimiento es posible, porque es real, sino únicamente cómo es posible» (*Prolegómenos*, trad. Gibelin, p. 33 [París, Vrin, 1974, 9ª ed. Hay edición castellana: *Prolegómenos*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 58 (N. del T.)]). O también: «Plantear la pregunta acerca de la posibilidad de una ciencia es suponer que se duda de su existencia» (*ibid.*, p. 9; trad. cast.: p. 29). Es cierto que el único rasgo que aproxima a Aron a Kant es el carácter «discutido» de la metafísica y de la historia.

trario, la pregunta que Kant plantea... a la metafísica (la pregunta sobre la posibilidad), usted invierte la perspectiva de Aron y vuelve a la tradición crítica, al plantear a la historia una pregunta que implica el reconocimiento previo de su realidad como ciencia. Dejo por ahora a un lado el principio y el contenido de su pregunta. Pero esta inversión de la perspectiva es capital: orienta toda su crítica a Aron.

En efecto, cuando Aron se plantea la pregunta «¿Es posible una ciencia histórica?», excluye por anticipado una respuesta a su pregunta: la que le eximiría de plantearla, la que proporciona precisamente la existencia, la realidad de la ciencia. Al no querer ya encontrar la respuesta en la ciencia misma, la busca fuera de ella, en un nivel que no es el de la ciencia: por una parte, en el nivel de la experiencia ordinaria —conocimiento de sí, conocimiento del otro—, en el nivel de la experiencia del hombre de la calle, como él mismo dice; por otra parte, en el nivel de una filosofía del objeto histórico. En otros términos, Aron busca la respuesta a *su* pregunta en un objeto histórico que *constituye fuera de toda aprehensión científica*, y que presenta de modo completamente natural como la «*verdad de la historia*». Hay que reconocer que esta «verdad de la historia» está constituida por un acervo de experiencias inmediatas ennoblecidas por nociones filosóficas: experiencia del «espectador», del «juez», del hombre que recuerda su pasado y lo transforma al evocarlo, incluso del viajero a quien se convalida el billete, experiencia de la incomunicabilidad del otro, experiencia de las pasiones retrospectivas de la política, de la ideología, etc.; todo ello recubierto por conceptos filosóficos, que sancionan el carácter «equivoco», «inagotable», «complejo» y «plural» de la historia, el fenómeno de la «recuperación», la primacía del futuro, etc. De vez en cuando, esta constitución del objeto fuera del nivel mismo de la aprehensión científica saca provecho del apoyo moral de las aporías y de las dificultades que el historiador encuentra en su trabajo. Aunque sean problemas que sólo tienen sentido en el ámbito de la constitución del conocimiento histórico, Aron transfiere estas dificultades al objeto de la historia, para que ratifiquen el misterioso equivoco. Tampoco es completamente casual que Aron plantee a la historia la pregunta que Kant plantea a la metafísica, pues la historia que va a suministrar la respuesta esperada es claramente una historia metafísica. Pero, frente a Kant, que refuta la metafísica, el objeto metafísico, en nombre de las condiciones del conocimiento objetivo, y de las ciencias existentes que dan a éste último el modelo de dicho objeto, Aron refuta la idea vacía de una posible ciencia de la historia en nombre de una metafísica de la historia que se ha dado *a priori*. En otros términos, el centro de referencia no es para él, como en el caso de Kant, la racionalidad efectiva de la ciencia existente, sino la «verdad» de un objeto constituido fuera de toda ciencia. ¡Qué extraordinaria inversión de la problemática kantiana, so capa de una reivindicación «crítica»! Todo el esfuerzo de Kant consistió, precisamente, en mostrar que no tenía sentido alguno hablar del «*conocimiento*» de cualquier objeto fuera de las condiciones mismas de la objetividad. Poco importa, por el momento, la forma ideal en que concebía esas condiciones. El caso es que las concebía, y ello partiendo de las ciencias existentes. La idea misma de comparar para decidir la posibilidad de una ciencia, la idea de esa ciencia posible con su presunto objeto *desconocido* y, en consecuencia, constituido fuera de toda aprehensión objetiva como una cosa en sí, es el caso paradigmático de este modo metafísico de proceder que nos retrotrae efectivamente al período y a la ingenuidad precríticos.

Por ello, es importante señalar desde ahora que su problemática, al menos en principio, excluye (o debiera excluir) todo tipo de juicio metafísico de esta clase. Usted muestra de modo muy acertado que el nivel de la historia no es el de la experiencia inmediata (29, 25)³, que la historia como ciencia no es ni puede ser una resurrección del pasado (29-30, 25-26), que la ciencia histórica es un *conocimiento* de la historia y no la resurrección total (o parcial) del pasado⁴.

En este nivel, es posible que la historia recupere una racionalidad «del mismo tipo» que la de las ciencias de la naturaleza. Muestra usted muy claramente que los momentos del trabajo científico en el campo de la historia —la observación, la abstracción y la teoría—⁵ corresponden al modo que tienen de avanzar las ciencias experimentales (que, por ser experimentales, son a la vez teóricas). El momento en que su crítica a Aron llega al punto culminante es su distinción entre *subjetividad buena y mala subjetividad*. En este punto, revela usted el núcleo de los sofismas de Aron. Toda la empresa de Aron desemboca, en efecto, en lo que podemos llamar *una teoría ideológica de la ciencia histórica*. Para Aron, a pesar de las reservas que está obligado a formular para ciertos campos (como la economía, aunque su concepción sea puramente estática y terriblemente somera), no hay objetividad ni racionalización de la realidad histórica que no sean retrospectivas. Aunque los hechos (al menos algunos, a pesar de su célebre fórmula sobre la «disolución del objeto»)⁶ puedan describirse a veces, aunque puedan extraerse ciertas estructuras y atribuirse, por así decirlo, a la realidad misma, cuando nos elevamos a un cierto nivel de generalidad, ya no cabe apelar contra la retrospectión. Dicho de otro modo, cuando alcanzamos un determinado nivel de abstracción, *precisamente aquél donde se sitúa y se constituye toda teoría científica*, nos entregamos sin esperanza a la fatalidad de las «elecciones» filosóficas y de la «voluntad», en resumen, digamos la palabra, esa palabra que sólo aparece en las últimas páginas de su obra: quedamos a merced de *la ideología*⁷. Toda teoría, en el sentido en que se usa esta palabra en física, por ejemplo, está lastrada históricamente por un relativismo y una arbitrariedad irremediables. ¿Por qué? Porque la complejidad (y estas dos razones se sostienen poco más o menos como la caja que mantiene cogida con las manos el mono de Köhler⁸ cuando se sube encima de ella)⁹, el carácter equívoco de la realidad, que remite, por otra parte, al historiador, impide radicalmente toda unificación teórica, y porque, en esta triste situación, el historiador

³ La primera cifra corresponde al artículo «Objectivité et subjectivité en histoire», *art. cit., supra*, n. 1. La segunda, a la versión castellana recogida en *Historia y verdad* (N. del T.).

⁴ «La objetividad de la historia consiste precisamente en esta renuncia a coincidir, a revivir, en esta ambición de elaborar concatenaciones de hechos en el nivel de una comprensión histórica» (p. 29; trad. cast.: p. 25).

⁵ Usted se niega muy acertadamente a retomar la oposición entre comprensión y explicación. Dice de modo excelente que la historia exige la «teoría, en el sentido en que se habla de *teoría física*» (p. 30; trad. cast.: p. 26).

⁶ Dice usted: «¿Supone esta intrusión de la subjetividad del historiador, como se ha pretendido, la *disolución del objeto*? De ningún modo» (p. 33; trad. cast.: p. 31).

⁷ Cf. R. Aron, *op. cit.*, p. 312; trad. cast.: p. 496: «Hemos tropezado varias veces con el problema *sin emplear el término*».

⁸ Wolfgang Köhler (1887-1967) demostró en sus estudios sobre el *insight* en los monos, recogidos en *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden* (1917), que el chimpancé «cree» que lo que mantiene firme la caja sobre la que se sube es el hecho de mantenerla cogida con las manos y no el hecho de estar descansando en el suelo. Althusser se refiere aquí a esta creencia en la falta de un fundamento (N. del T.).

⁹ Aron es consciente del «círculo»; cf. *op. cit.*, p. 45; trad. cast.: p. 62: «Es [...] vano preguntarse si la curiosidad del historiador o la estructura de la historia deben ser consideradas en primer término, pues ambas remiten una a otra».

hace una elección (en la que encuentra grandeza y consuelo), elige el sentido de su pasado, se da a sí mismo *a priori* una teoría que pertenece a su pueblo, a su clase, cuando no a su humor. Vemos de inmediato en la grandeza del historiador la miseria de su teoría (y a la inversa). Como ésta *no es universal*, sólo representa la traducción de intereses, de pasiones—incluso nobles— y de preferencias filosóficas; sólo es ideología.

Esta es la tesis de Aron que usted condena al hablar de «*mala subjetividad*»¹⁰. Por otra parte, es de advertir aquí también que Aron se ve obligado, por su propia problemática, a recurrir a los temas más vulgares de la conciencia inmediata, y a atribuírselos a su posible historiador para condenarle a placer¹¹. ¿Es útil mencionar aquí que en su introducción a la *Filosofía de la historia*, Hegel había condenado, con el nombre de historia refleja, la práctica de esta retrospección ideológica, y había apelado a un conocimiento que superase este relativismo subjetivo? Es cierto, en efecto, que, lejos de constituir la esencia misma de todo avance histórico, la ideología sólo puede ser uno de los objetos de la historia científica, y que, para constituirse científicamente, la historia debe superar ese nivel de la conciencia inmediata que constituye la ideología, es decir, mostrarse capaz de elaborar también una teoría de las ideologías para librarse de su dominio, es decir, de su degradación.

Pero, después de haberle seguido hasta aquí, tal vez me separaría de usted, reprochándole, precisamente, que ceda ante algunas de las tentaciones y de las facilidades que desaprueba tan acertadamente en Aron.

Retomemos por un instante el problema de la *subjetividad buena y mala*, es decir, de la equivalencia entre la *teoría científica* y la *ideología*. ¿Qué criterio permite distinguir entre estas dos formas? ¿Basta, como usted hace, con decir que «el objeto científico guarda siempre relación con un espíritu recto»? ¿con oponer un «yo investigador a un yo patético» (34, 32), y pensar que la teoría general sólo se justifica por la virtud intelectual de su autor? Indudablemente que no, pues a un interlocutor que le preguntara cómo distinguir el mito de la historia, es decir, la ideología histórica de la ciencia histórica, usted le respondería, como de hecho hace, apelando a otras razones: «mediante el empleo del método crítico, mediante la verificación, mediante el control de un historiador por otros» (42).

No sé cómo entiende la palabra «*verificación*», que me parece capital; pero, tomándola en sentido estricto, nos obliga a criticar su análisis en dos puntos importantes, incluyendo también el principio y el contenido de la pregunta que usted hace a la historia.

Lo que le distingue de Aron es que usted se toma en serio la *práctica del historiador*. Pero, si puedo extender aquí esta comparación, lo que le distinguiría de un epistemólogo marxista, es que usted considera que la *práctica del historiador constituye la*

¹⁰ «No se dice nada cuando se dice que la historia es relativa al historiador. [La relatividad del objeto respecto a la subjetividad trascendental] [...] no tiene nada que ver con cualquier relativismo, con un subjetivismo del querer-vivir, de la voluntad de poder, o qué sé yo» (p. 34; trad. cast.: p. 31).

¹¹ Dice usted muy acertadamente: «[La historia] siempre procede de la rectificación del ordenamiento oficial y pragmático del pasado llevado a cabo por las sociedades tradicionales. Esta rectificación tiene el mismo sentido que la que representa la ciencia física con respecto al primer ordenamiento de las apariencias en la percepción y en las cosmologías que le son tributarias» (p. 29; trad. cast.: p. 24). Lo que equivale a decir que la ciencia histórica se constituye superando el nivel de la *inmediatez* y de la *ideología*.

única razón de la objetividad y de la científicidad de la historia. Es sintomático verle «escuchar al historiador cuando reflexiona sobre su oficio, pues él es la medida de la objetividad que conviene a la historia, del mismo modo que este oficio es también la medida de la subjetividad buena y mala que esta objetividad implica» (29, 25). Bien es cierto que usted no se interroga sólo sobre la autoconciencia del historiador, pues ésta es a menudo sospechosa, sino sobre su práctica. *Pero esta práctica es siempre puramente interna.* Se refiere a la crítica de los documentos, al establecimiento de «series», a la actualización de la teoría. Digamos, para considerarla en su mayor extensión, que también la teoría es susceptible de verificarse internamente: que el historiador se dará por satisfecho en la medida en que haya dado cuenta, con la máxima coherencia, del mayor número posible de fenómenos. Pero no veo, entonces, cómo escapar, con todo rigor, a argumentos de tipo nominalista: si sólo se trata de coherencia interna, ¿por qué no serían posibles varias teorías? Esto nos deja inermes ante la sofística de Aron, que opondrá incansablemente a la idea de una historia científica la «pluralidad de los sistemas de interpretaciones». ¿Cómo se puede, por otra parte, evitar esta consecuencia cuando se reconoce, como hace usted, respecto a la «elección» que realiza el historiador entre los «factores», es decir, en definitiva, entre las teorías diferentes, que «*la racionalidad de la historia se mantiene en este juicio sobre la importancia, a pesar de que carezca de criterio seguro*» (31, 28)? ¿Cómo puede usted a la vez aceptar el principio de la crítica de Aron y rechazar sus efectos? Me parece que esta contradicción se debe, al mismo tiempo, a su *preocupación por defender la objetividad de la historia y a su concepción puramente interna de dicha objetividad.* Quisiera mostrar que existe una contradicción fundamental entre su objetivo y su concepción, o incluso, entre el sentido de su demostración y sus supuestos filosóficos.

¿Cuál es, en efecto, la verdad última de ese «oficio de historiador», que constituye la razón de la objetividad de la historia? Creo que no le traiciono al decir que es, en primer lugar, esa práctica de la racionalización, que usted describe siguiendo a Marc Bloch. Pero esa práctica se reduce a realizar una (o varias) «conducta objetiva» (29, 25) —movida por una «intención de objetividad»— (30, 27) que constituye el fundamento último de dicha práctica. La historia se elabora mediante «la elección del historiador, mediante la elección de un determinado conocimiento, de una voluntad de entender racionalmente» (*ibid.*).

Comprendo que usted conciba esta elección, con Husserl, no como una elección empírica, sino como una elección trascendental. No quisiera emprender aquí una crítica de la idea que tiene Husserl del nacimiento de las ciencias: además, usted ha mostrado sus ambigüedades y su formalismo¹². Y, en efecto, vemos claramente que el carácter trascendental de esa elección confiere a la historia una dignidad que ha de mantenerla precisamente fuera del alcance del subjetivismo vulgar y del psicologismo. Pero constatamos también que dicho carácter puede conferir igual dignidad a todas las obras históricas, sea cual sea la economía. Vemos demasiado a menudo que esa «intención de objetividad» trascendental puede degenerar en una protesta contra la objetividad: ¿qué historiador o incluso pseudohistoriador no pretende tal

¹² En su artículo: «Husserl et le sens de l'histoire», en *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 54, nº 3-4, julio-octubre 1949, pp. 280-316.

cosa? En efecto, aunque siguiéramos a Husserl en este punto, veríamos que no definió la física galileana mediante una simple «intención de objetividad», sino que dio a esa objetividad *una estructura que corresponde precisamente a una teoría general del objeto físico*, «lo que puede determinarse matemáticamente». Dejando aparte que esta definición es igualmente formal, lo importante aquí es que dicha definición traduce y, en consecuencia, reconoce *la necesidad de apelar a la teoría general del objeto para caracterizar la objetividad de una determinada ciencia*. Dicho de otro modo, no basta con apelar a una «intención de objetividad» para definir una ciencia, ni con perseguir esa intención en todos los niveles de las operaciones que mueve, como hace usted. Porque en este nivel de interioridad y de formalismo apenas hemos avanzado más que Aron, quien admitiría sin problema alguno todas las «intenciones de objetividad» del mundo para oponerlas entre sí. Hay que definirla *en función de la teoría general de su objeto*. Y esto es lo que produce su confusión, pues usted ha defendido acertadamente la necesidad de una teoría general del objeto, y ha mostrado su legitimidad desde el punto de vista de la objetividad en general, pero no ha ofrecido un «criterio seguro» que permita caracterizar esta teoría, pese a que dicho criterio resulta indispensable. Y, de hecho, el historiador no puede encontrar ese criterio simplemente dentro del ámbito de su «oficio».

Ya habrá visto adónde le quiero llevar, confío que sin violencia, pues en este punto quisiera, siguiendo su ejemplo, apelar al precedente de las ciencias de la naturaleza. Constatamos que en ellas se produce el ciclo de la observación, de la abstracción y de la teoría. Pero se suma a éstas otro momento: el de la experimentación, que no es sólo la experiencia de laboratorio, sino la experiencia cotidiana de los innumerables efectos extraídos de los logros teóricos. Quisiera defender aquí una tesis escandalosa, según la cual tampoco *la historia puede ser una ciencia si no es experimental*¹³. Cabe sin duda objetar aquí que en el caso de la historia no se puede repetir una experiencia como en un laboratorio, lo que presupone el viejo sistema aristotélico según el cual sólo hay ciencia de lo que se repite. Pero, ¿por qué no podría realizarse la verificación de una teoría en una realidad que se transforma, *si la teoría es precisamente una teoría de la transformación de la realidad*? Creo que el marxismo, por ejemplo, como teoría general del desarrollo de las sociedades, contiene en sí la exigencia y el momento del sometimiento a la práctica de la historia real¹⁴. Cuando usted dice: «La historia hace al historiador, del mismo modo que el historiador hace la historia», podríamos estar de acuerdo si no entendiera por historia la que compone el historiador, y no la que él vive, aquella cuya necesidad sufre mientras la lleva a cabo. Y, sin embargo, *esta historia real es la que efectúa la «crítica» fundamental*, tanto de las intenciones subjetivas de los individuos, como de las teorías generales que dan cuen-

¹³ Puedo recordar que Aron, para oponer la historia a las ciencias de la naturaleza, apela, en última instancia, al hecho de que «la ciencia discrimina por sí misma entre lo verdadero y lo falso [...], pues dispone de un criterio, la verificación experimental» (Aron, *op. cit.*, pp. 125 y 127; trad. cast.: pp. 190-191 y 195). La historia, en cambio, no dispone *por esencia* de dicho criterio. De ahí su carácter polémico y la «pluralidad de teorías».

¹⁴ La primera afirmación consciente de este principio se encuentra en las *Tesis sobre Feuerbach*. Lenin y Stalin han abordado constantemente este tema. Por citar sólo un ejemplo: esta «crítica» ejercida por la realidad llevó a Lenin a rectificar la tesis de Engels sobre la posibilidad de que el proletariado tome el poder en el marco de la democracia burguesa. La «práctica» de la Revolución de 1905 le inspiró su teoría sobre el poder de los «soviets». Podríamos multiplicar los ejemplos.

ta del devenir de las formaciones sociales. El marxismo es a la vez el producto y la teoría de esta «crítica de la historia por sí misma». Pero vuelvo a nuestro punto de partida para concluir: usted no ha podido obtener un «criterio seguro» entre la ideología y la teoría científica por haber buscado sólo en la práctica del historiador el fundamento de la objetividad, y por haber reducido esa práctica a una «intención de objetividad» vacía. ¿Cómo protegerle entonces de los argumentos de Aron? Creo que usted ataca a Aron desde una posición que previamente ha puesto en sus manos.

Me queda por mostrar los efectos últimos de estas concesiones de principio: quiero hablar de su concepción de los caracteres «propios» de la objetividad histórica, esa objetividad que es a la vez «incompleta» y «más rica» en comparación con la objetividad de la física. Desarrolla usted esta concepción en el capítulo dedicado a la «subjetividad» del historiador. ¿Es una casualidad? Concluye este capítulo diciendo: «Hemos procedido a la constitución de la objetividad de la historia como correlato de la subjetividad del historiador» (33, 31), después de haber dado la impresión repetidas veces de que el modo de proceder legítimo era el opuesto: «De aquí [la objetividad] es de donde debemos partir —había dicho antes—, y no del otro término [la subjetividad]» (28, 23). Creo que esta «cita» va unida inicialmente al «círculo» de la concepción interna de la objetividad que usted tiene. Pero en tal caso, el hecho de no haber definido la objetividad en su verdadero nivel —el de la teoría específica y el de la verificación—, le conduce a usted a esa objetividad vacía (hasta este momento) de determinaciones trascendentales que, o bien dependen de la conciencia inmediata, o pertenecen como problemas a la historia; lo cual le expone a la empresa insensata que he descrito al principio de este texto, al decir que Aron compara la idea vacía de una ciencia de la historia con un objeto metafísico completamente compuesto y *supuestamente conocido*.

No insisto en el tema del *juicio de importancia*, primer rasgo a su modo de ver de este carácter específico de la objetividad histórica. Hay que elegir los acontecimientos importantes. Desde luego, pero toda ciencia conoce este tránsito de los fenómenos a la esencia, y usted mismo ha dicho claramente que la física «rectifica el primer ordenamiento de las apariencias en la percepción» (29, 24). Añadamos, por otra parte, que, como en las ciencias naturales, tampoco en historia se trata de elegir entre fenómenos inmediatos, sino «de profundizar en los fenómenos», y de alcanzar su esencia. Además, cuando usted atribuye a la «subjetividad del historiador» la categoría trascendental del «juicio de importancia», no llega a establecer una oposición entre la «subjetividad del historiador» y la subjetividad del físico, sino que, en cambio, pone en evidencia otra oposición, la del relato científico («el relato que está trabado») y la de una «naturaleza» de la historia (donde «lo vivido está deshilvanado») que no tiene para usted el sentido de la inmediatez, sino el sentido de lo trascendental.

Lo que dice usted de la causalidad merece más atención, pues defiende en este punto, contra la «ingenuidad precrítica» del historiador «tributario en diversos grados de una noción vulgar de causalidad» (31, 28), las mismas tesis que Raymond Aron. Me parece que en su argumentación se mezclan varios temas, que no están en el mismo nivel. En primer lugar, una crítica del positivismo. Crítica necesaria, pero cuyo principio hay que precisar también. Después, la idea de que el historiador debe «desenredar y ordenar sus causalidades» (*ibid.*) (antecedentes, fuerzas de evolución

lenta, estructura permanente), y cita usted como ejemplo la obra de Braudel sobre el Mediterráneo y Felipe II¹⁵, obra que «hizo época desde el punto de vista metodológico» (*ibid.*). No puedo entrar aquí en el ejemplo tan controvertido de Braudel. Quisiera sólo señalar que tanto la concepción positivista como la concepción braudeliana de la causalidad están estrechamente ligadas a teorías generales sobre el contenido de la historia (el papel de la economía, de la ideología, de la política, etc.); el esquema fundamental depende, en última instancia, de la teoría. Sea «ingenuo» o no, «crítico» o «precrítico», el historiador, para dar cuenta de la evolución social, usa siempre categorías ligadas fundamentalmente a la teoría general. La historia de las ciencias muestra claramente esta dependencia. Asimismo, cuando dice usted que se trata «de escalar las causalidades», pensando sin duda en la pirámide mediterránea de Braudel¹⁶, podemos oponerle a usted otro tipo de «enredo-desenredo», que vincularía, dialécticamente y no mecánicamente, esferas de actividad en su devenir. Nos encontramos ahora en un ámbito de orden epistemológico; en este ámbito, lo que decide entre las teorías y los esquemas de determinación que dependen de ella, no es el hecho de llamar «crítica» a una teoría, sino la práctica de la historia real.

Pero usted no se sitúa en el orden epistemológico. Cuando dice: «Pero esta organización será siempre precaria, pues la composición total de las causalidades poco homogéneas, instituidas por sí mismas y constituidas propiamente por el análisis, plantea un problema casi insoluble» (31, 28); cuando añade luego (con la reserva de que el texto traduzca bien su pensamiento, pues se trata de una respuesta oral): «Nunca diré que esta objetividad en sí consista en leyes. La historia, tal como sucede, no consiste en leyes, ni siquiera en hechos. Hechos y leyes resultan de la propia elaboración del conocimiento histórico» (41); cuando considera, por esta razón, a Marx «precrítico» e «ingenuo» en su metodología (*ibid.*); o cuando escribe, al final de su meditación «filosófica», que «las dificultades del historiador, atrapado entre el carácter de acontecimiento y el carácter estructural de la historia, entre los personajes que pasan y las fuerzas de evolución lenta, e incluso las formas estables del entorno geográfico», encuentran su razón de ser en una «antinomía del tiempo histórico» (40, 40); en todos estos juicios, usted abandona evidentemente el orden epistemológico, reanuda la misma empresa que Aron, vuelve a caer fuera del nivel de lo que llama la «intención de objetividad», es decir, vuelve a caer en la esfera de la «subjetividad cotidiana», cuya «*epoché*» proclama usted necesaria (34, 32), aunque adornándola con el prestigio de lo trascendental. En resumen, usted *constituye*, fuera del campo de la ciencia, la *verdad* del objeto; objeto cuya *verdad* trata la ciencia precisamente de *conocer*.

Diré otro tanto de las observaciones que hace usted a propósito del resto de los «rasgos específicos» de la objetividad histórica: que el historiador esté «a distancia»

¹⁵ F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949. Trad. cast.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, F.C.E., 1953, 2 vol. (N. del T.).

¹⁶ No puedo dejar de subrayar que de hecho usted toma partido por el esquema braudeliano frente a otros esquemas, y en particular frente al esquema marxista (cf. su respuesta a Vilar, p. 42: «Hay que renunciar al privilegio de la infraestructura y reconocer el carácter totalmente circular de esta causalidad»). No veo cómo esta elección puede reivindicar los privilegios de la lucidez «crítica» y trascendental. Evidentemente, le seduce una elección en favor, no sólo de un tipo de causalidad, sino también del papel de la «geografía», de la economía, de la política, de las ideologías y de sus relaciones, en resumidas cuentas, una elección en favor de una determinada teoría general de la historia, a la vez «economista» e «idealista». Pero esta teoría no contiene en sí misma su propia ley.

del pasado del que habla, que el objeto de la historia sea «otro hombre». Pues, en último término, esa famosa «distancia», que es «una de las causas del carácter inexacto, e incluso no riguroso de la historia» (32, 29), esa distancia «en la que el tiempo histórico llega a oponer a la inteligencia que trata de asimilar su obra de desasimilación, su disparidad, [...] en la que, desde Plotino, hemos reconocido el fenómeno irreducible del alejamiento de sí, del distanciamiento, de la dis-tensión, en una palabra, de la alteridad original» (*ibid.*), esa distancia sólo es una categoría trascendental para quienes consideran la historia como la resurrección de los cuerpos, o la «coincidencia emocional», que usted ha puesto tan bien en su sitio. Para el historiador, no hay *nada* fuera de los problemas mismos que se plantea, problemas que sólo son problemas del lenguaje (lenguaje que usted considera «necesariamente equívoco» por ser histórico) en la medida en que son problemas de terminología científica, problemas de determinación de la realidad: se trata de saber si el mismo concepto recubre bien la misma realidad. ¿Podemos hablar del «imperialismo» de las ciudades griegas en el mismo sentido exactamente en que Lenin habla de imperialismo? ¿Podemos hablar *unívocamente* de la burguesía de los siglos XVI y XX? ¿Del mismo cristianismo en el caso de la Iglesia primitiva y en el de la Iglesia medieval? Pero, ¿no ha escrito usted mismo que «la conciencia de época que el historiador intentará reconstruir en sus síntesis más amplias se nutre de todas las interacciones, de todas las relaciones en todos los sentidos que el historiador ha conseguido mediante su análisis» (30, 26)? ¿Dónde se encuentra, entonces, esa «distancia»? ¿Es un *a priori* del conocimiento histórico? O, por el contrario, como usted indica, ¿no la encontramos *al final* de la obra histórica, no como la inmediatez de la percepción, ni como una categoría trascendental, sino como el resultado del conocimiento histórico?

En cuanto a esa «cruz», por desgracia muy religiosa, que una tradición milenaria obliga al filósofo a llevar, en cuanto a ese «rasgo decisivo», «esa distancia específica que hace que el otro sea un hombre» (32, 30), esa especificidad que hace de la historia «una transferencia a otra subjetividad» (33, 30), le veo demasiado apurado para poder tenerla en cuenta, después de haber condenado la resurrección de los muertos y la coincidencia emocional. «Al no poder revivir lo que otros han vivido», la «única evocación de los hombres que nos es accesible» es —dice usted— «la de los valores de la vida de los hombres de antaño» (*ibid.*). Mucho me temo que esos valores no le sirvan de consuelo, pues ¿cómo accede a ellos? No creo que le sean dados *directamente*. El trabajo histórico es el que los explica, y sólo es posible acceder a ellos a través de la abstracción científica que aclara los monumentos que quedan de los mismos. De igual manera, ¿cómo puede ser ese «rasgo decisivo» (que los hombres son el objeto de la historia) una revelación para el historiador? ¿En qué sentido puede constituir esa «distancia» una dimensión trascendental de la objetividad histórica?¹⁷ O bien se trata sólo de enunciar una banalidad. El historiador sabe perfectamente que la historia está hecha por los hombres. Se propone, precisamente, *mostrar cómo* sufren la historia que hacen. O bien, y esto tiene mayores consecuencias, aunque en modo

¹⁷ No veo cómo puede usted escapar, con este argumento y con el uso que hace de él, a la tentación de reconsiderar o al riesgo de obligar a su lector a reconsiderar el tema trillado de la distinción radical entre las ciencias de la naturaleza, que pueden ser ciencias porque se refieren a la naturaleza, y las ciencias del «hombre», que no pueden realmente ser ciencias porque su objeto es el hombre, lo contrario mismo de un objeto, etc.

alguno científicas, se trata de proponer como fin de la historia la «transferencia a otra subjetividad», lo que, a mi juicio, apenas tiene sentido para el historiador, aunque puede tenerlo para el filósofo de la historia, preocupado por resucitar los valores o el pensamiento de un maestro. ¿No lo demuestra usted en la última parte de su conferencia, a propósito de la historia de la filosofía? O bien se trata, en última instancia, de oponer, a la objetividad alcanzada efectivamente por la historia, una naturaleza inagotable del hombre, una libertad imprevisible, que de antemano rechaza toda pretensión de que la historia tenga objetividad.

Quisiera concluir hablando de este malentendido. Dejo a un lado su última parte, aunque me refiero también a sus supuestos, pues cabe preguntarse, ciertamente, si las razones filosóficas por las que rebate a Aron no son, a su vez, rebatidas por la posición filosófica fundamental que usted defiende. Lo que le distinguía de Aron al principio era que usted tomaba partido por la objetividad y la racionalidad de la historia. Pero usted sólo ha encontrado la razón de esa objetividad más allá de su contenido metodológico, en una «intención de objetividad», que se apoya de algún modo en sí misma, en su propia «elección». Sin duda, ha enumerado usted las operaciones de racionalización del historiador. Pero las ha considerado en sí mismas, sin mostrar su relación fundamental con el contenido mismo de la teoría general y con la realidad «crítica» de la historia. Al haber privado a la objetividad de su contenido efectivo, le ha atribuido un contenido que ha elaborado fuera del ámbito donde se constituye la verdad científica de la historia. Y, en definitiva, ese contenido (mezcla de «verdades inmediatas y de conceptos filosóficos») es lo que usted ha convertido en juez de la objetividad científica, bajo la apariencia de especificar sus caracteres distintivos. Veo claramente que, al constituir de este modo la «subjetividad» y la objetividad de la historia, usted preparaba naturalmente una transición hacia esa «subjetividad de alto rango [...] y propiamente filosófica» (28, 24) que rige la última parte de su conferencia. Veo claramente que ha tomado la historia en serio (pues cree en su realidad, y lo ha demostrado en otras ocasiones además de la de Sèvres), pero ha tomado en serio lo que se precisaba para conducirla, llegado el momento, hacia su cumplimiento: una filosofía de la historia. Confieso también que no he leído sin ironía (hablo, claro está, de una ironía histórica) el reproche de «ingenuidad precrítica» que hace a algunos de sus interlocutores marxistas, pues, si he entendido bien a Kant, o lo mejor de su lección, ¿no es lo «ingenuo» y lo «precrítico» lo que, al margen de las condiciones mismas del conocimiento objetivo, constituye una verdad, una cosa en sí, que sustituye al conocimiento efectivo?

Quisiera disculpar estas observaciones demasiado críticas, aclarándolas desde un punto de vista más general. Me parece, en efecto, que las mejores mentes, cuando reflexionan acerca de la historia, y añadiría, incluso, cuando reflexionan sobre las ciencias de la naturaleza, no escapan hoy en día a un malentendido acerca de la función efectiva del conocimiento científico.

Percibo el principio de ese malentendido en una actitud contemplativa, que «espera» de la ciencia una especie de reproducción, de re-animación, de re-presentación, o mejor dicho, de re-presentificación de la realidad misma en su inmediatez. Cuando la historia se nos muestra, en diversos grados, incapaz de devolvernos el pasado «auténtico», el acontecimiento con su sabor singular, como la magdalena en la lengua de Proust, o el porvenir en el combate inseguro de un presente incierto,

cuando la historia se nos muestra infiel, «a distancia» y, por naturaleza, desnaturalizadora, al traicionar con sus leyes o sus categorías la experiencia inmediata de la libertad, de la contingencia y de la voluntad humanas, cuando se oponen las leyes de la historia a la historia vivida¹⁸, me parece que se nos engaña doblemente: sobre la meta que se propone la ciencia y sobre la función efectiva de la misma.

Me refiero, claro está, a una ciencia en general, y no sólo a la ciencia histórica o a las ciencias humanas, pues, cuando oigo comentar estas antinomias de la historia, no puedo menos que pensar en aquellos cartesianos terriblemente apurados ante el regalo del *segundo sol* que les hicieron los astrónomos. ¿Cómo conciliar el sol del campesino y el sol del astrónomo? *Había un sol de más*: el de la ciencia, completamente incapaz de eliminar la imagen del otro, de lograr que se le «mirara» de modo distinto a como si estuviera a «doscientos pasos». ¡Qué problema! Ni Dios bastaba para sacarles de ese apuro. A decir verdad, sólo había un sol de más para los nostálgicos de la percepción, para quienes, como creían en el otro, temían perder su sol, situado a doscientos pasos, y esperaban, así, que el astrónomo recreara ese mismo sol; no veían, me atrevería a decir, que ese segundo sol no sustituía ni eliminaba al primero, sino que por alejado y en otro nivel que estuviese, permitía entender el sol inmediato y actuar sobre sus efectos. ¡No había un sol de más ni para los astrónomos ni para los físicos ni para toda aquella dinámica estirpe de «dueños y poseedores de la naturaleza»! En nuestros días, como entonces, lo que se propone y opone *más o menos conscientemente* a la ciencia histórica es esa misma tarea absurda de producir un segundo sol, que sea hermano y doble del primero, de producir, mediante no se sabe qué milagro, una segunda historia, que sea la historia inmediata, viva, presente... Y como, evidentemente, no se encuentra en la ciencia histórica esa primera historia, se hace de esto un motivo de queja. Se reprocha (*más o menos conscientemente*) a la ciencia histórica que no sea la historia inmediata, la historia «vívica», la historia del «hombre», de la «libertad». *Más aún*, se le reprocha que *impida ver* el sol a doscientos pasos, es decir, que impida a los hombres ser libres, vivir la vida en su «contingencia», disfrutar del arte como un objeto estético, querer la moral moralmente, en resumen, se reprocha a la historia científica que amenace a los hombres con privarles de los encantos o de los dramas de la vida inmediata, porque sólo capta de ellos la necesidad y las leyes.

¿Cómo no ver, en el fondo de este argumento, un desconocimiento del *nivel específico* donde se establece toda ciencia, y constatar también en él la nostalgia de una especie de saber absoluto o de resurrección de los cuerpos? Del mismo modo que el conocimiento de las leyes de la luz no ha impedido nunca a los hombres ver, ni siquiera el sol a doscientos pasos, ni ha reemplazado o amenazado su simple mirada, tampoco el conocimiento de las leyes que rigen el desarrollo de las sociedades impide a los hombres vivir, ni que tengan lugar su trabajo, su amor y su lucha. Al contrario: el conocimiento de las leyes de la luz ha producido las lentes, que han transformado la mirada de los hombres, del mismo modo que el conocimiento de las leyes

¹⁸ ¿Cómo interpretar de otro modo su intervención? «La historia tal como sucede no consiste en leyes, ni siquiera en hechos. Hechos y leyes resultan de la *propia elaboración del conocimiento histórico*» (p. 41).

del desarrollo de las sociedades ha producido empresas que han transformado y ensanchado el horizonte de la existencia humana.

La antinomia historia-ciencia e historia-vivencia desaparece cuando renunciamos a «esperar» de la ciencia lo que ésta no da. Desaparece cuando concebimos el *nivel* donde se establecen las verdades científicas, cuando concebimos *el destino práctico* de la ciencia, que sólo parte de la inmediatez y se eleva a la generalidad, a las leyes, para volver a lo concreto, no como el doble de la inmediatez, sino como su comprensión activa. Creo que esto es lo que quería decir Marx cuando reprochaba a Feuerbach haber entendido «la realidad bajo la forma de la intuición»¹⁹ (forma siempre atormentada por la nostalgia del «*intuitus originarius*»), en lugar de concebirla como una «práctica» de la que la ciencia sólo es un momento: el momento de la *verdad*.

Traducción: *Gabriel Aranzueque*

¹⁹ Cf. K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 9 (N. del T.).