



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

HISTORICISMO Y CIENCIA SOCIAL

T E S I S

Que Para Obtener el Grado de:

MAESTRIA EN CIENCIA POLITICA

P R E S E N T A :

CESAR RICARDO CANSINO ORTIZ

MEXICO, D. F.

1989

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

INTRODUCCION	6
PRIMERA PARTE: HISTORICIZACION	11
I. Historicismo y racionalidad	12
II. Historicismo y dialéctica	45
III. Historicismo y hermenéutica	62
IV. Historicismo y marxismo	99
SEGUNDA PARTE: DESHISTORICIZACION	121
V. Historicismo y neopositivismo	122
VI. Historicismo y estructuralismo	134
VII. Historicismo y posmodernidad	148
CONCLUSIONES: HISTORICISMO Y CIENCIA SOCIAL	160
BIBLIOGRAFIA	165

INTRODUCCION

En la actualidad las ciencias sociales han sacrificado -al menos como tendencia dominante- la comprensión global de los fenómenos histórico-sociales por la creciente especialización y particularización. En efecto, el pensamiento científico-tecnológico en general no sólo ha desbancado a la filosofía de la historia, sino que al hacerlo se ha visto desnudo de sentidos y de valores. Fundadas en una filosofía científicista, por cuanto se hace depender exclusivamente de la ciencia la solución a todos los males que agobian al hombre, las ciencias sociales han terminado por afirmar una concepción del mundo objetivista que presupone la permanencia de una realidad social de hechos ya dados e independientes del sujeto que los observa, hechos fijos y estáticos a los cuales enfrentar las teorías científicas y cuya significatidad se extrae mediante un acto de conocimiento racional separado de todo juicio de valor. Encuentro en una tal concepción neopositivista de la ciencia, las bases de una consideración ahistórica de la realidad por cuanto se pierde de vista el condicionamiento histórico del devenir y las mediaciones subjetivas en su configuración. En esta perspectiva la propia ciencia aparece como ahistórica, como ciencia que reifica los hechos porque ella misma es una expresión reificada de la sociedad que la engendró.

Este es a grandes rasgos el trasfondo que motiva la presente investigación. Pretendemos significar la necesidad de revalorar y refundamentar la dimensión histórica en el ámbito de las ciencias sociales.

La historia como conciencia de la variabilidad temporal y espacial ha sufrido un cambio radical. Los riesgos y excesos de la manipulación científica y técnica de la naturaleza y del propio hombre, han hecho caer las expectativas que se fincaban en el progreso y en su racionalidad. Hoy presenciamos una pérdida de confianza en el progreso futuro de la historia. La crisis de la modernidad es la crisis de su proyecto racional y humanizador a través del cual pretendió legitimarse el curso y decurso de las prácticas humanas.

En un mundo complejo y de esta manera carente de certidumbres y soluciones como el actual, no caben majestuosas concepciones histórico-filosóficas. Tal es el abandono del historicismo, entendido aquí como filosofía de la historia, como reflexión del sentido de presumir un significado racional a la sucesión y futuro de individuos, pueblos, culturas y hechos, reflexión del sentido, dirección y ritmo de la historia, aunado a la reflexión de las posibilidades epistemológicas de su aprehensión.

Como ejercicio intelectual, revalorar la dimensión histórica en el ámbito de las ciencias sociales es una operación que intenta mostrar los rasgos de innovación y acumulación, o de continuidad o repetición que sirven para conferir a la historia una racionalidad. Pero tal pretensión también implica tomar posición en favor de ciertos valores estimados como merecedores de guiar el proceso histórico en curso y por venir. En este último sentido, considero que la existencia humana ha sido una trayectoria en negativo donde ha primado la necesidad y la insatisfacción. Por este motivo un nuevo sentido de la historia debe mirar hacia la complementación de historia y deseo, utopía y vida, necesidad y voluntad. El reto consiste en fundar una práctica teórica que grave en torno de la reflexión constituyente.

¿Cómo entender entonces la refundación del historicismo? Como una operación necesaria y optimista frente a la posibilidad de sistematizar el conocimiento histórico y de lograr un manejo racional de la historia por parte del hombre. Las incertidumbres del futuro afectan también directamente la racionalidad de la imagen que el hombre tiene de sí mismo e indirectamente su propia praxis, de ahí que revalorar la dimensión histórica contribuye a asegurar el autoconocimiento del hombre mismo.

Refundar el historicismo en los términos expuestos exige controntarnos con la tradición. Es a través de una tal retrospectiva

histórica que pretendemos acercarnos al problema planteado. En este sentido, conviene tener presentes los puntos de partida y los de llegada, y delimitar el significado atribuido a nuestros conceptos-guía. Comenzaré por lo segundo.

Historicismo puede ser entendido en un presupuesto fundamental: el reconocimiento del total condicionamiento histórico de la realidad. El historicismo constituye también un acto reflexivo que denota la medición subjetiva en el devenir real. En este sentido, se considera el acontecer como un proceso de mediación sujeto-objeto. Por historicización entendemos el proceso a través del cual tal forma de consideración de la realidad humana fue llenándose de sentido en la evolución del pensamiento filosófico y social. Entendido como proceso, es posible encontrar momentos de mayor o menor radicalización historicista. El proceso contrario y antagónico a éste lo llamaremos deshistoricización. Este segundo proceso es el que ha conducido al ahistoricismo que como tendencia caracteriza a las ciencias sociales constituidas.

Dentro del proceso de historicización consideraremos cuatro momentos básicos: el de su fundamentación racional, el de su entendimiento dialéctico, el historicismo hermenéutico y esencialista y el historicismo marxista. Por lo que se refiere al proceso de deshistoricización, encontramos tres momentos esencia

les: el de su fundamentación filosófica neopositivista, el de su derivación metodológica en las ciencias sociales y el de su potenciación como condición del hombre moderno.

Para finalizar, deseo expresar mi agradecimiento a todos aquellos que han depositado su confianza en mi persona. En especial al Dr. José Luis Orozco y al Mtro. Luis A. De la Garza. Esta investigación fue posible gracias al apoyo financiero de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM y gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. A ambas instituciones mi gratitud más sincera.

México D.F. 27 de julio, 1989

primera parte

historicización

I

HISTORICISMO Y RACIONALIDAD

1

La Ilustración dió a luz el "proyecto" de la modernidad¹, esa forma de identidad temporal y de autorepresentación histórico-simbólica que pretendió conferir sentido a nuestra época. El siglo de las Luces se erigió como el siglo de la Razón, el siglo de la convicción en el progreso social y moral, cuya materialización gradual podría hacer esperar el advenimiento de una sociedad más racional y justa.

El siglo XVIII ve los inicios de la consolidación teórico-filosófica de la racionalidad. Son los orígenes también de la tensión conceptual historicidad-racionalidad; la racionalidad debía ser producida y para ello la historia tenía que repensarse. ¿Cuál es la dimensión histórica de la racionalidad?, ¿cómo la humanidad en su conjunto puede ser educada hacia la

razón? Son estas las preguntas que inquietaron a los philosophes y cuya reflexión permitió vislumbrar una nueva época protagonizada por la humanidad y escenificada en la historia. Nadie mejor que Kant resume y anticipa dichos derroteros e implicaciones: tránsito de la razón pura a la razón práctica.

Hay buenos motivos, entonces, en hacer arrancar de la Ilustración y de la filosofía de Kant una reconstrucción del proceso de historicización y de sus vicisitudes. En este capítulo trataremos de identificar las características principales de la concepción de la historia del Iluminismo, centrándonos en la impostación kantiana, con la intención de advertir su influencia en el pensamiento historicista posterior. Conviene reiterar que nuestra lectura de Kant persigue, en última instancia, encontrar claves pertinentes y esenciales hoy para la refundación filosófica del historicismo, cuestión en la que avanzaremos en el último inciso de este capítulo.

Hoy sabemos que la filosofía de la Ilustración² se caracterizó fundamentalmente -pease a las diferencias que pudieron existir de un filósofo a otro o de un país a otro- por defender una posición deísta, esto es, un naturalismo religioso y moral que se oponía a toda religión "revelada", así como a todo aquello que fuese planteado en el terreno de lo sobrenatural y misterioso. En contrapartida, los philosophes defendieron una moral sin religión, una moral no basada en normas trascendentes, sino en el hombre mismo, en sus derechos naturales. De la misma manera plantearon una religión natural que no negó la existencia de Dios, pero sólo en un momento, en el de la creación, después la historia es natural y esencialmente humana. Por encima de lo sobrenatural, los ilustrados colocaron a la razón como el supremo valor del hombre, como la única fuente de certidumbre³.

De ninguna manera es circunstancial comenzar a caracterizar a la filosofía iluminista a partir de su concepción de la religión. No lo es, si al Iluminismo lo valoramos precisamente como una revolución intelectual y moral, que para ser tal tuvo que oponerse a las sólidas ideas religiosas de la época y a la concepción de la vida y el universo que de ellas derivaban. Cosmovisión que dominó el panorama de Europa durante siglos enteros.

El Iluminismo exigió la negación de lo puramente transmitido, es decir, de la tradición: cada uno debe poder determinarse a sí mismo a través de la razón: esta racionalidad es la única garantía segura para que los hombres alcancen la perfección y la felicidad; se debe superar la diferencia que se presenta de hecho entre la racionalidad en cuanto verdadera esencia y la apariencia deformante; la verdadera esencia no podía hasta ese entonces manifestarse realmente, pues los hombres no se fiaban aún de su razón, pero la razón es con todo más fuerte que la irracionalidad hasta entonces dominante. La razón -diría Kant- es la "mayoría de edad", mientras que la irracionalidad es el "estado de minoría". y dado que el adulto por naturaleza es superior que el menor, la razón debe imponerse. El estado de minoría es imputable a sí mismo y por lo tanto puede ser superado por el hombre. No se requiere otra cosa que la libertad. La autoliberación es entonces la tarea que viene asignada al nuevo hombre. A esta tarea aún no se ha hecho frente, pero es plenamente posible.⁴

El transitar hacia la razón es la tarea del hombre, pero su materialización depende de la naturaleza. La naturaleza es para los ilustrados naturaleza ordenante: natura naturans. La naturaleza, Dios y la providencia devienen así conceptos idénticos. Esta naturaleza es benigna y todo lo determina según lo mejor. En segundo lugar, la naturaleza es naturaleza desplegada, natura

naturata, que se revela como racionalidad objetiva. El nexo entre ambas determinaciones es precisamente la historia, la historia natural, es decir, la naturaleza como verdadera esencia. Esta definición de la historia fue determinante en el Iluminismo hasta Herder. Los philosophes encontraron en tal impostación un punto de partida para fundamentar su optimismo en el progreso.⁵

Ciertamente, esta visión de la historia sólo puede ser entendida cabalmente en el contexto de su época⁶. Es verdad también que el nexo establecido entre racionalidad e historicidad a la manera de los ilustrados, si bien permitió humanizar y naturalizar la historia, también impuso límites a una comprensión más profunda de lo histórico en sí mismo. Con todo, trataremos de demostrar aquí que es durante la Ilustración cuando surgen los problemas filosóficos (las "antinomias", para utilizar la conocida expresión de Kant) que serán centrales en el debate historicista posterior. En lo que sigue, procuraremos individuar tales ejes problemáticos a través de una inicial y muy general reconstrucción de la evolución reciente de las ideas históricas. Con tales elementos retomaremos nuestro exámen de la filosofía de la Ilustración, para avanzar algunas conclusiones.

Sólo una reforma intelectual y moral⁷ anunciadora de profundos cambios históricos, podía transformar conciencias y dogmas arraigados. Del Renacimiento a la Ilustración se opera tal transformación. La historia comienza a "naturalizarse" y a adquirir para los hombres un sentido immanente. La historia deja de ser la "comedia divina" para constituirse en la comedia de los hombres, según una conocida expresión de Vico. Son estos los presupuestos iniciales del historicismo.⁸

Del Renacimiento a la Ilustración, la historia (humana) comienza a tratarse filosóficamente. Surge la filosofía de la historia como reflexión gnoseológica y ontológica de lo histórico humano⁹, y desde su aparición marcó con alguna certidumbre los que serían sus problemas de discusión.

¿Qué es la historia? y ¿quien hace la historia? son, así planteadas, las interrogantes que saltan en el trasfondo de toda reflexión sobre lo histórico. El humanismo renacentista dió los primeros pasos en la conciliación del hombre con su historia. Posteriormente, el racionalismo cartesiano vino a significar un cambio de interés de la metafísica a la epistemología. Ambos desarrollos, junto con el creciente interés por el estu-

dio de la constitución de la materia y de la vida y los nuevos descubrimientos científicos de la época, constituyeron los fundamentos del Iluminismo y de su tentativa por entender al hombre y su devenir, a la luz de la razón y la experiencia.

El racionalismo, entre otras cosas, propició la reflexión profunda de lo histórico desde lo epistémico: ¿cómo se conoce la realidad histórica?, ¿cuáles son los límites de ese conocimiento?, ¿es realmente posible el conocimiento de la realidad histórica? Por otra parte, pero estrechamente ligado a lo anterior, la aparición de conceptos tales como "ley natural", "evidencia empírica", etcétera, rebasaría pronto sus límites naturalistas, esto es, referidos exclusivamente al mundo físico. Así por ejemplo, a varios de los philosophes bien puede convenir el término iusnaturalismo para distinguirlos, pues, entre otras cosas, calificaron a la historia como un proceso natural, un proceso regido por leyes aunque distintas (o aparentemente distintas, aclaración de la que nos ocuparemos más adelante) de las presentes en la naturaleza¹⁰. Este planteamiento tenía implícito ni más ni menos que los principales problemas teóricos constitutivos del historicismo ulterior, de Hegel a nuestros días. En el nivel ontológico: ¿qué tipo de realidad es la realidad histórica? y ¿en qué se distingue la realidad histórica de la realidad natural? En el nivel gnoseológico: ¿es el conocimiento histórico un conocimiento de leyes? y ¿son esas leyes

históricas distintas o no de las leyes naturales?¹¹

Estos son pues, los principales problemas de reflexión de la filosofía de la historia. Debemos a la Ilustración su formulación primera.

hoy sabemos que después de la Ilustración, la distinción, por una parte, y la no distinción, por la otra, entre historia natural e historia humana, desembocó en corrientes de pensamiento diametralmente opuestas. En contra del proceder de la Ilustración, el Romanticismo y posteriormente el Idealismo alemanes defendieron la distinción¹². Mientras que, desde el otro lado, el de la perspectiva ilustrada llevada a su extremo, la no distinción dió lugar a una historia positivista¹³.

Por otra parte, el problema de la legalidad en lo histórico generó otro tipo de interrogantes respecto del status científico de la historia como disciplina. Las preguntas: ¿existen leyes universales en la historia?, ¿es el conocimiento histórico un conocimiento de leyes? y ¿qué tipo de leyes son las históricas?, también propiciaron soluciones encontradas. Los pensadores que comulgaron con el Romanticismo alemán, postularon a partir de la distinción entre historia y naturaleza que sólo lo singular, lo individual, los acontecimientos históricos irrepetibles, explican la historia; por ende, el conoci-

miento histórico no es un conocimiento de leyes universales¹⁴. Posteriormente, en la filosofía de Hegel, quien al igual que los románticos partía de la distinción entre historia y naturaleza, prevaleció un intento de conciliar lo singular y lo universal: los acontecimientos históricos singulares, en tanto tales, están dirigidos a un fin último y universal: la consolidación de la razón histórica, del espíritu absoluto.¹⁵

En la misma línea abierta por el Romanticismo, el "historicismo alemán contemporáneo"¹⁶ planteó años más tarde que ningún proyecto que asuma una sociedad puede suponerse fuera del contexto que lo propició, fuera del ámbito en que vio la luz. El historicismo alemán del siglo XIX pretendió enfrentar el mecanicismo y el naturalismo implícitos en el positivismo. De igual manera, dada la fuerte tradición romántica, rechazó los sólidos esquemas histórico-legales de la Ilustración. Y, por último, a partir de un neocriticismo fundamentado en Kant, enfrentó el teologismo de la razón hegeliana¹⁷.

Sirvan los ejemplos anteriores para observar la trascendencia de la filosofía de la Ilustración. Los problemas teóricos del historicismo desde Hegel hasta nuestros días, fueron abiertos o inicialmente esbozados durante el siglo XVIII. El que las soluciones iluministas hayan propiciado reacciones en sentido negativo no modifica las cosas. Antes bien, subraya su impor-

tancia en tanto punto de partida obligado o, si se prefiere, en tanto centro de refutación.

Hasta esta parte hemos delimitado los problemas teóricos propios de la filosofía de la historia. Hemos visto la relevancia de la Ilustración en tanto que fue precisamente bajo su impulso que emergieron tales interrogantes. A continuación iremos nuevamente a la Ilustración, pero para aproximarnos ahora a las soluciones ofrecidas a los problemas abiertos.

4

Desde los orígenes mismos de la ilustración (recuérdese por ejemplo a Vico quien con sus ideas novedosas en torno de la historia abría nuevas brechas), las preguntas estaban sugeridas. Buena parte de los ilustrados franceses, acordes con el sentir iusnaturalista, tal es el caso de Rousseau, tuvieron la convicción de la existencia de principios universales que permitían la comprensión del caos que es la historia humana. Existen leyes generales a las que se someten los sucesos singulares. El principio de las ciencias naturales fue trasladado a la historia. Para los iusnaturalistas, el sentido de lo histórico consistía en la articulación de dos tipos de leyes: las

materiales y las espirituales. Las primeras determinan, pero el hombre puede conducir las para sobrevivir. El problema era entonces definir cómo se conjugan la legalidad causal del mundo social (entendida como ordenamiento jurídico, no como regularidad de fenómenos) con la configuración de ese mundo por la voluntad humana (la idea de que los hombres hacen la historia).¹⁸

Las leyes de los hombres, se argumentó al respecto, son distintas de las leyes físicas. Empero, si reparamos en la idea de progreso y perfeccionamiento característica de la Ilustración (recuerdese el contexto histórico que la propicia y en el cual pretende incidir), podemos advertir que la distinción planteada es sólo aparente. Para los ilustrados, el perfeccionamiento de la voluntad humana tiende a construir un orden legal (es decir, jurídico) que sea compatible en seguridad al orden de la naturaleza, por lo que, en última instancia, regularidad en la naturaleza es similar a regularidad en el bien común social.

Así por ejemplo, para Montesquieu, aquello que determinaba el carácter de los pueblos era el clima, es decir, un elemento de la naturaleza. En su Espíritu de las Leyes, escribió que la efectividad de las leyes humanas dependía de su pertinencia de acuerdo con el lugar en que iban a regir, es decir, en armonía con el clima. Pese a su credulidad, ya hay aquí un primer intento de emparentar la naturaleza y la historia.¹⁹

Rousseau, por su parte, señaló en sus primeros ensayos que el hombre era bueno por naturaleza, y fueron la sociedad y la civilización las que lo habían corrompido. Era necesario, entonces, dejar al hombre libremente para que volviera a su propia naturaleza²⁰. El mismo sentimiento de la época, llevó a Voltaire a considerar a la teoría de la gravitación de Newton como la prueba evidente de que el mundo era una máquina fabricada por el "geómetra eterno", y de que una matemática regia toda la naturaleza y daba lugar a todos sus efectos. Dios mismo, desde esta perspectiva, resultaba esclavo de sus propias leyes, de las leyes naturales. Para Voltaire, la historia es la lucha entre la razón y la irracionalidad, y contemplaba al hombre como una criatura de infinitas posibilidades de progreso, pero al que había que ayudar y dirigir, no desde la supererogación, sino desde la razón como arma del progreso²¹. Para Condorcet, por último, las leyes históricas son un reflejo de las leyes de la naturaleza. En su Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, Condorcet escribió que la razón actúa en el proceso humano como una fuerza natural que se desarrolla gradualmente hacia la perfección²². Con sus variantes, encontramos las mismas preocupaciones tanto en los iluministas franceses, como en los ingleses y los alemanes²³.

En síntesis, los problemas de la racionalidad histórica, la filosofía de la Ilustración optó por dirimirlos a partir de

emparentar la historia con la naturaleza. Dado que se habían eliminado la Providencia y su intervención en la explicación de la historia, las leyes naturales pasaron de lleno a ocupar su puesto. La historia se convertía así en el proceso elaborado por las fuerzas de la naturaleza, en movimiento uniforme, inquieto, continuo, inevitable, del cual era personaje la humanidad. En la naturaleza no había rarezas, ni milagros, todo estaba regulado por leyes, existía una armonía perfecta, inalterable. Lo importante para los filósofos ilustrados era, entonces, la búsqueda de ese continuum, uniforme, general: las leyes. El simple dato era desestimado por completo, no tenía ningún sentido.

Es en este ámbito de preocupaciones que la propuesta de Kant adquiere relevancia y significación. Su intervención penetrante reveló las profundas implicaciones filosóficas de los problemas abiertos. Aún más, Kant anticipó los derroteros futuros del historicismo.

Kant compartió con la época histórica de la Ilustración la idea de que la historia constituía un progreso hacia la racionalidad, un progreso que no obstante todo no podía ser funda-

do en sentido teológico. Kant, sin embargo, no se limitó a exigir un mejoramiento de las capacidades espirituales del hombre, sino que introdujo la cuestión de las íntimas posibilidades de la razón, tanto teórica como prácticamente. El resultado alcanzado fue el reconocimiento de que la razón es autónoma frente al dato, la razón práctica -cuestión que es particularmente relevante en nuestro empeño- no puede ser fundada a partir de la realidad fáctica. Pero tampoco es posible mostrar cómo la razón práctica tiene una influencia sobre esta realidad. El reino de la libertad se contrapone sin mediación al reino de la naturaleza empírica. El hombre, en cuanto ser racional práctico, puede y debe ser considerado como absolutamente libre. Pero la libertad se sustrae a todo concepto y no es demostrable científicamente. La ciencia es ciencia de la naturaleza que procede de manera rigurosamente causal y desde su punto de vista la acción humana, no diversamente que los eventos de la naturaleza externa, es explicada según la pura conformidad a leyes determinadas.²⁴

En un sistema como el de Kant, por cuanto contrapone el mundo de la razón práctica como libertad al mundo de la naturaleza como nexo de leyes, es claro que la historia no encontraba lugar. Y en efecto, en Kant no se encuentran señales de una crítica de la razón histórica que sean parangonables a la crítica de la razón pura y de la razón práctica. No obstante ello,

Kant se ocupó con frecuencia de los problemas de la historia, pero como parte de su antropología. Con todo, esta antropología no alcanza a encuadrarse en el esquema de la oposición entre moral y consideración causal de la naturaleza. Sólo obtiene un lugar en la filosofía cuando la indagación empírica se subdivide en dos partes: una consideración empírico-causal de la naturaleza externa, por un lado, y una consideración empírico-pragmática del hombre en sus actos vitales cotidianos, por el otro.²⁵

En cuanto consideración empírico-pragmática, la antropología, al contrario de la filosofía moral y de la ciencia de la naturaleza, no es una conciencia rigurosa, pues se funda sobre la experiencia de la vida. En el ámbito de esta antropología, Kant plantea como factible la indagación sobre el proceso a través del cual la moralidad y la eticidad logran afirmarse en la realidad. En este punto, Kant considera que la moralidad verdadera nunca puede ser esperada empíricamente, pues los hombres actúan movidos por inclinaciones al mal. La razón es por ello, desde el punto de vista de la antropología pragmática, la única posibilidad que tiene el hombre de conferir a su vida asociada una forma tolerable y sensata, creando ordenamientos jurídicos y políticos. El hombre debe empeñarse en promover tales ordenamientos tanto en sus reflexiones teóricas como en su comportamiento práctico, a ello está obligado.²⁶

Queda claro entonces que para Kant la tensión racionalidad-historicidad es el modo general y necesario (necesidad práctica) de realizarse la esencia hombre²⁷. Los escritos de Kant sobre filosofía de la historia tienen como impulso, más que la investigación del pasado, la búsqueda prospectiva del posible mejoramiento de la historia humana en sociedad: tránsito de la racionalidad imperfecta a la racionalidad perfecta (ideal). Visión que representó una unión de observación empírica y construcción a priori, de análisis moral y de análisis pragmático, de consideración del futuro y, en un segundo momento, del pasado. El progreso como principio regulativo y no constitutivo, como racionalidad desplegada de naturaleza moral, permitía suponer la resolución de las antinomias: instinto-racionalidad, necesidad-voluntad, naturaleza-racionalidad.²⁸

Hasta aquí esta muy esquemática reconstrucción de la filosofía kantiana de la historia. En lo que sigue intentaremos avanzar algunas conclusiones. Tres interrogantes guiarán nuestra reflexión final: ¿cuál es la influencia de Kant en el pensamiento historicista posterior?, ¿cómo repercutió su pensamiento en la configuración de las ciencias sociales modernas?, ¿qué elementos de su sistema son aún pertinentes y esenciales en vistas de una refundación filosófica del historicismo?

Desde la filosofía de la Ilustración, la distinción o no distinción entre historia y naturaleza pasó a convertirse en uno de los problemas centrales de la filosofía de la historia. La Ilustración, como vimos, optó por emparentar ambas realidades, por lo que su concepción de la historia devino naturalista y mecanicista. No debe olvidarse, sin embargo, que dicha concepción fue pragmática por convicción y que como tal tuvo repercusiones inmediatas: la Revolución Francesa. Correspondió al Romanticismo y al historicismo alemanes, en oposición al Iluminismo, fundamentar la peculiaridad e individualidad de las acciones humanas. Entre ambas posiciones, la del Iluminismo francés y la del Romanticismo alemán, surge la síntesis kantiana. Es en Kant, precisamente, donde deben buscarse los orígenes de la distinción entre historia y naturaleza, con base en las posibilidades y limitaciones que el conocimiento de ambas realidades supone.

A partir del reconocimiento de que tanto la historia como el pensamiento constituyen sistemas definidos, Kant se mostró preocupado por explicar la posibilidad de sistematizar la historia, como objeto de estudio, en una unidad. Para Kant, los acontecimientos históricos que hay que sistematizar son acciones (con lo cual se establecía un principio de distinción entre el hombre y la naturaleza y un objeto de estudio específico de

las ciencias humanas). Las acciones humanas no son puramente instintivas y no poseen un fin común acordado a priori. Ahora bien, sostiene Kant en sus Críticas, si esto caracteriza al accionar humano, la sistematización de la historia social no puede ser causal (de acuerdo al método de las ciencias sociales) ni teleológica (el fin último). La resolución del problema, sin embargo, llevó a Kant a fundamentar una suerte de "naturalismo gnoseológico" que termina por devorar la historia, ya que sostuvo que la sistematización debía reparar en un objeto último y determinante, independiente de las intenciones subjetivas de los hombres, una especie de intención natural de carácter moral. Para Kant, es precisamente este sentido último de las acciones humanas la hipótesis necesaria que posibilita a la razón la comprensión de la historia humana .²⁹

En nuestra opinión, la distinción de una doble dimensión de la historia social, la dimensión fenoménica subordinada a causas y la dimensión práctica referida a fines, constituyó la antinomia de fondo del sistema kantiano y el origen mismo de la ulterior escisión entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre.³⁰ Recientemente se ha señalado que esta doble dimensión advertida por Kant, establece la irreductibilidad entre ser y deber ser, entre hechos y valores, entre condiciones de acción y sentido de la acción, entre ciencia y política, entre teoría y práctica, cuestiones todas que están a la base de los debates

de la larga tradición filosófica y epistemológica alemana de los dos últimos siglos. Fue al influjo de Kant, que la filosofía alemana comenzó a plantearse el problema de la relación entre causalidad y significación, causas y fines, hechos y valores, naturaleza e historia, razón y acción, técnica y práctica y, más recientemente, entre "trabajo" y "acción comunicativa" en la historia social. De igual manera, motivó el problema de la posibilidad de una ciencia de la historia y de la sociedad y de su originalidad epistemológico-metodológica, así como el problema de la relación entre ciencia y política. El idealismo alemán, el materialismo histórico, el historicismo, el neokantismo y el weberianismo se plantearon este último problema e intentaron resolverlo ora rompiendo con la dicotomía kantiana y poniéndola dialécticamente en movimiento como dos momentos contradictorios de una unidad real, ora renovándola y refinándola para poder dar cabida a la reivindicación de la originalidad y peculiaridad de las ciencias sociohistóricas³¹.

En síntesis, la distinción que Kant pone entre razón teórica y razón práctica es la raíz de la distinción entre las ciencias de la naturaleza, que operan según un esquema causal estricto determinista, y las ciencias de la acción humana, de la cultura, del espíritu, que operan según un esquema de referencia al valor, a la norma moral-jurídica, al deber-ser, y que se estructuran consiguientemente según un esquema causal teleológico.

Kant representa por ello el punto de partida de la drástica distinción entre ciencias analítico-hipotéticas y ciencias hermenéuticas, por causas eficientes y por causas finales, explicativas y comprensivas del sentido.³²

Para concluir, quisiera señalar que la filosofía de la historia del siglo XVIII, incluyendo a Vico y a Herder, aporta elementos que en la actualidad podemos aceptar plenamente. Así por ejemplo, considero fundamental la idea originalmente elaborada por Vico, según la cual el devenir histórico compete al hombre de modo más inmediato y directo que el devenir de la naturaleza externa. Se necesita enfatizar hoy esta idea de frente al pensamiento positivista, para el cual es común declarar no sólo que la ciencia es una búsqueda de los hechos independientes de la historia, sino también negar en general que la historia tenga un esencial significado antropológico.

Por otra parte, independientemente de sus derroteros, nos parece significativo aún el proyecto del Iluminismo, por cuanto la historia era vista en la perspectiva de un posible mejoramiento de la condición humana. Esta idea nos parece digna de consideración, puesto que hoy se nos ha acostumbrado a que la historia es algo imposible de dirigir, en cuanto determinada por superestructuras no controlables. Ciertamente, no podemos compartir el ingenuo optimismo iluminista, ni su idea según la cual la

tendencia positiva del desarrollo se realiza solamente gracias al compromiso moral del hombre. Con todo, no se puede negar que sin tal compromiso, los posibles y necesarios mejoramientos no tendrían lugar.

Por último, y en referencia al nexo entre moralidad y progreso, nos parece plenamente vigente la idea kantiana según la cual el progreso, más que un principio constitutivo, es un principio regulativo. Con tal afirmación, Kant nos reveló que el nexo entre devenir histórico y acción moral, si quiere ser eficaz, tiene sentido solamente en el ámbito político.³³

NOTAS

1

La expresión ha sido popularizada por el último Habermas, quien en los años recientes ha venido a ocupar un lugar central en el debate filosófico. En su obra El discurso filosófico de la modernidad (Madrid, Taurus, 1989), Habermas establece una identidad entre modernidad e ilustración a partir de la cual reconoce que en el desarrollo del proceso histórico de la modernidad está presente el sentido de un proyecto, que no es otro sino el de la Ilustración. En su opinión, tal proyecto, formulado por los filósofos de la Ilustración, consistió en sus esfuerzos para desarrollar ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales. Es así que Habermas encuentra en la concepción kantiana de una razón formal y diferenciada, los elementos originales de una teoría de la modernidad. Dicha teoría consiste en: a) que la razón se independiza de la metafísica y de la religión, fragmentándose en distintas esferas de validez (la ciencia, la moral y el arte) a las que corresponden formas adecuadas de fundamentación; b) en el establecimiento paralelo de las condiciones de uso de la razón, lo que implica trazarle sus límites y alcances a este órgano de conocimiento. En síntesis, para Habermas, el sentido histórico de la modernidad consiste en el proyecto político de constitución de formas humanas de convivencia social fundadas y dirigidas en un tipo de racionalidad que manifiesta su necesidad en el plano empírico de la existencia humana. Tal proyecto, sin embargo, no logró materializarse en sus expectativas de una sociedad más justa, libre y feliz. Con todo, sólo permaneciendo en su horizonte de fundación es posible enfrentar el empobrecimiento real del mundo vital de las personas. Es a partir de tal diagnóstico que Habermas establece su itinerario crítico. Volveremos más adelante a ello (caps. 3, 4 y 7), pues el pensamiento de Habermas motiva buena parte de nuestros objetivos.

2

La filosofía de la Ilustración ha llamado la atención de diversos investigadores. De entre las muchas caracterizaciones destacan las siguientes. Para Collingwood (Idea de la historia, FCE, 1972, p. 82) "Por Ilustración, Aufklärung, quiere significarse ese empeño, tan característico de los principios del siglo XVIII, de secularizar todos los aspectos de la vida y del pensamiento humano. se trata de una revolución, no sólo contra el poder de la religión constituida, sino de la religión en cuanto tal". E. Cassirer, por su parte, en una obra hoy considerada fundamental para entender la filosofía del siglo de las Luces, se refiere a la Ilustración como una forma de pensamiento original en su totalidad aunque erigida sobre los cimientos de las ideas empiricistas y racionalistas puras del siglo XVII. Con la Ilustración, el filosofar se convirtió en algo diferente. La filosofía ya no es una mera cuestión de pensamiento abstracto, sino que adquiere la función práctica de

criticar las instituciones existentes para demostrar que son irrazonables e innaturales, y reemplazarlas por un orden nuevo razonable y necesario. El pensamiento de la Ilustración tiene, pues, tanto un aspecto negativo y crítico como un aspecto positivo: criticar sí, pero también construir (Cassirer. La filosofía de la Ilustración, México, FCE, 1985). Otra línea de interpretación por demás peculiar por cuanto pretende una explicación de la modernidad a partir de lo que representó el Iluminismo, es la significación por la Escuela de Frankfurt, concretamente por Horkheimer y Adorno en su Dialéctica del Iluminismo (Buenos Aires, Sur, 1969). Una pregunta guiaba el estudio: porqué, dado el aumento del conocimiento y de la productividad material, la humanidad en vez de entrar en una condición verdaderamente humana, se está hundiendo en un nuevo tipo de barbarie. La Ilustración -res ponden- pretende limpiar el mundo de demonios, hacer al hombre dueño de los poderes a que había sido sometido; calcula, reduce la cantidad a la calidad, para dominar a la naturaleza obedeciéndola. Signo y significado, hombre y naturaleza se separan al modo nominalista; no hay una razón sustantiva en cuyo conocimiento de los hechos vaya implícita una concepción de la práctica. El sujeto liberado, de esta manera separado de la naturaleza, acaba perdiendo su propia subjetividad y siendo objeto de la propia potencia dominadora, como naturaleza que es. A esta razón técnica, subjetivada, y a su portador, se les acaba imponiendo como fin supremo aquéllo mismo que habían sometido. La dialéctica de la Ilustración, de la razón burguesa (esta razón que en nombre de la objetividad separa el ser y el deber ser confinando el problema de los valores a la irracionalidad) es la conversión de la idea en dominio. La dialéctica del mundo occidental culmina en la práctica sistemática y burocratizada de ese dominio al que nada parece escaparse.

3

Una de las caracterizaciones más acabadas del concepto de razón propio del Iluminismo es la de I. Zeitlin (Ideología y teoría sociológica, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, pp. 13-20). De acuerdo con ello, los filósofos iluministas, inspirados por los avances científicos de los siglos precedentes, tenían la convicción de que la mente puede aprehender el universo y subordinarlo a las necesidades humanas. Si la ciencia había revelado la acción de las leyes naturales en el mundo físico, quizá podían descubrirse leyes similares en el mundo social y cultural. Así, los philosophes investigaron todos los aspectos de la vida social; estudiaron y analizaron las instituciones políticas, religiosas, sociales y morales; y los sometieron a una crítica implacable desde el punto de vista de la razón, reclamando un cambio en aquellas que la contrariaban, es decir, de las instituciones irracionales en cuanto contrarias a la naturaleza del hombre, a su desarrollo. Para los pensadores del Iluminismo -continua Zeitlin-, la razón y la ciencia permitía al hombre alcanzar grados cada vez mayores de libertad, y por ende, de perfección. El progreso intelectual debía servir constantemente para promover el progreso general del hombre. La razón para los ilustrados se fincaba más que en la deducción racionalista de corte cartesiano, en el análisis y comprensión newtoniano, para quien el orden del mundo no se descubre mediante principios abstractos, sino mediante la observación y la acumulación de datos. Las ciencias de la naturaleza avanzaron en la síntesis de lo "positivo" y lo "racional", y la síntesis se convirtió en el método

científico adoptado por los iluministas. Mientras que para los racionalistas del siglo XVII -tal es el caso de Descartes, Spinoza y Leibnitz-, la razón era el dominio de las "verdades eternas", que lo son tanto para el hombre como para Dios, para los ilustrados, la razón es una adquisición: más que una herencia, más que una suma total de las "ideas innatas" anteriores a toda experiencia y reveladoras de la esencia absoluta de las cosas, la razón es para los iluministas la fuerza intelectual original que guía el descubrimiento y la determinación de la verdad.

4

Kant, E. "¿Qué es la Ilustración?" en Filosofía de la historia. México, FCE, 1978, pp. 25-38.

5

A propósito de la noción de progreso, Abelardo Villegas ha caracterizado a la Ilustración con base en dos principios: a) el progreso histórico constituye un progreso, es decir, un continuo mejoramiento que experimentan las diversas civilizaciones y b) la meta de este progreso consiste en vivir cada vez más la existencia iluminada por la razón (la razón científica y matemática, ya no la razón "revelada"). Villegas, A. El liberalismo, México, UNAM, 1986, pp. 3-4. Como se puede advertir, las corrientes filosóficas y políticas englobadas en la Ilustración y/o propiciadas por ella son deudoras de esta noción de progreso. El liberalismo, el conservadurismo, el socialismo y, claro está, el positivismo, exaltan el progreso y el acceso a una vida racional. Prevalece entonces una intrínseca creencia en el supuesto vínculo entre la racionalidad y la libertad. W. Mills ha advertido que esta herencia de la Ilustración se ha convertido en un obstáculo para el análisis sobrio y objetivo de un problema fundamental: el de la democracia en el conjunto de las sociedades actuales. Mill señala que en las sociedades modernas la razón ha sido encarnada por las organizaciones burocráticas y en tanto que se mueven en sociedades de clases, de intereses opuestos, no aumentan la libertad del individuo y la sociedad, sino que son medios de tiranía y manipulación. Las acciones individuales aparentemente racionales ignoran los verdaderos fines a los que sirven (Mills, W. La imaginación sociológica, México, FCE, 1977). En una línea similar de preocupaciones, aun que de factura más elaborada, se ubica el libro comentado anteriormente de Horkheimer y Adorno.

6

La Ilustración, en cuanto fenómeno social de gran alcance, tenía esencialmente a hacer de la burguesía la nueva clase dirigente y a esta exigencia subordinó, a veces con excesivo desenfado, todos los demás problemas. La Ilustración, por ello, impugnó a las diversas monarquías absolutas aparecidas en los siglos XVII y XVIII fundadas en la teocracia, es decir, en la razón teológica que prescribía que la legitimidad de los monarcas se derivaba de manera directa o indirecta de la voluntad divina. La defensa de la autonomía de la razón y su vinculación con la naturaleza y la sociedad constituyó el fundamento de la crítica.

7

La expresión es de Antonio Gramsci. Con ella quería significarse la transformación de la cultura burguesa, de su hegemonía guiada por el interés de clase, por una nueva cultura, una cultura universal en tanto orientada por la supresión de las contradicciones de clase: una cultura socialista. Las

filosofías, constituyen para Gramsci historia real y política en acto. Los hombres adquieren conciencia de las contradicciones de la estructura en el terreno de las superestructuras. La imagen de Gramsci es pertinente para el caso que nos ocupa. Estamos en presencia de una reforma de mentalidades, una pugna de concepciones del mundo, de proyectos de sociedad cimentados en intereses específicos, aunque de aspiración universalista y vocación humanistas. Véase mi artículo "El historicismo absoluto de Gramsci como síntesis del pensar contemporáneo" en Crítica Jurídica, Universidad Autónoma de Puebla, num. 6, 1987, pp. 96-112.

8

Vico (Principios de una nueva ciencia que trata de la naturaleza común de las naciones, a través de las cuales se muestran también nuevos principios de la ley natural de los pueblos) y Herder (Filosofía de la historia para educación de la humanidad) bien pueden ser considerados precursores del historicismo, pues para ambos autores la historia, o sea, el acaecer del pasado, prosigue significativamente en el presente, de tal forma que el presente es comprendido no sólo en base a sí mismo, sino también a partir del pasado. No obstante, sostienen que una tal comprensión presupone que se reflexione sobre las posibilidades de la historiografía en cuanto ciencia de las causas. Las impostaciones de Vico y de Herder, a diferencia del historicismo que tiene inicio con Hegel, son caracterizadas por el hecho de que para ambos pensadores la historia es entendida como desarrollo natural: como autodesenvolvimiento de la eterna naturaleza del hombre (Vico) o como un proceso puesto en movimiento por la naturaleza que todo guía y que por lo mismo sólo es comprendido a partir de ella (Herder). Cfr. Zeitlin, I. Op.cit., pp. 21-22; Tagliacozzo, Mooney y Verene (compiladores). Vico y el pensamiento contemporáneo. México, FCE, 1987; Meinecke, F. El historicismo y su génesis. México, FCE, 1982, pp. 53-69; Canedo, A. Estudio sobre las dos versiones de la "ciencia nueva" de Giambattista Vico. México, UNAM, 1981; Berlin, I. Contra la corriente, México, FCE, 1983, pp. 158-177.

9

Precisando su respectivo significado, creemos posible emparentar al menos en algún sentido a la filosofía de la historia con el historicismo. Tanto la una como el otro indican una reflexión sistemática sobre la historia, una reflexión sobre el hecho histórico y sobre su comprensión. En lo específico, sin embargo, el historicismo indica una forma peculiar de reflexión: un esencialismo que, entre otras muchas cosas, entiende la historia humana de manera singular respecto de la naturaleza. En este orden de ideas, es posible afirmar que todo historicismo es filosofía de la historia, pero no toda filosofía de la historia es historicismo. La fórmula es exacta si se está pensando en el movimiento historicista alemán del siglo XIX, pues estos eran sus presupuestos. Las confusiones surgen cuando advertimos que con frecuencia se califica de historicistas a pensadores tan distintos entre sí como Marx, Gramsci, Hegel, Croce, etcétera, y cuyas posiciones poco se asemejan o francamente se alejan de las asumidas por el esencialismo alemán. Es posible, sin embargo, individuar dos puntos referenciales de encuentro: a partir de los problemas debatidos y a partir de una serie de principios mínimos. Ciertamente, las distintas posiciones historicistas pueden ser

encontradas, pero el material de discusión de todas ellas es similar. Admitamos entonces varios historicismos por cuanto comparten problemas de reflexión y por cuanto difieren en sus soluciones. Con este proceder, la demarcación entre historicismo y filosofía de la historia desaparece en el terreno de su análisis, y la búsqueda de los problemas teóricos de toda filosofía de la historia se convierte en fundamental. Sin embargo, entre las muchas posiciones, es posible encontrar algunos presupuestos comunes: la realidad humana es historia y sólo historizándola es posible captarla; la historia es obra de los hombres; la historia humana es cambio, evolución, devenir perpetuo; no existen verdades, ideas o valores universales y eternos; el hombre social es un ser histórico. Mayores elementos sobre esta problemática pueden encontrarse en mi ensayo: "Los problemas teóricos del historicismo. Una propuesta metodológica" en Crítica, Revista de la Universidad Autónoma de Puebla, num. 30-31, enero-junio 1987, pp. 235-245.

10

El problema del iusnaturalismo, de su significado, de sus implicaciones y de sus contradicciones, ha sido analizado por Norberto Bobbio en varias de sus obras. Así, por ejemplo, en su ensayo "El modelo iusnaturalista", Bobbio señala que cuando se habla de la escuela de derecho natural o iusnaturalismo se hace referencia al renacimiento, al desarrollo y difusión que la antigua y recurrente idea del derecho natural tuvo durante la Edad Moderna en el período que corre entre el inicio del siglo XVII y el final del siglo XVIII. Bajo la vieja etiqueta del "Escuela del Derecho natural" se esconden autores y corrientes muy diferentes: filósofos como Hobbes, Leibnitz, Locke, Rousseau y Kant; juristas-filósofos como Pufendorf, Thomasius y Wolff. Los autores de la escuela del derecho natural se distinguen de otras corrientes por la adopción de un método racional o sea el método que debe permitir reducir el derecho y lo moral (además de la política), a ciencia demostrativa. Compartían un principio común: la construcción de una ética racional separada definitivamente de la teología y capaz por sí misma de garantizar la universalidad de los principios de la conducta humana. La nueva ciencia de la moral, que nacía con el propósito de aplicar las más refinadas técnicas de la razón al estudio de la moral, que habían dado sorprendentes resultados al estudio de la naturaleza, debía servir a este objetivo. Por ciencias verdaderas se entendía aquellas que comenzaron a aplicar con éxito el método matemático. Para los iusnaturalistas, la tarea del jurista no es la de interpretar reglas ya dadas, que como tales no pueden dejar de resentir las condiciones históricas en las que fueron emitidas, sino descubrir las reglas universales de la conducta por medio del estudio de la naturaleza del hombre. La fuente del derecho es la "naturaleza de las cosas". El jurista no es un intérprete, sino un descubridor. El resultado de este empeño fue la creencia de los iusnaturalistas en la posibilidad de descubrir leyes universales de la conducta más allá de la historia, remontándose a la naturaleza del hombre abstraída de las condiciones históricas que determinan las cambiantes leyes de pueblo a pueblo, de tiempo a tiempo. Surge así la tentativa de muchos autores de construir un sistema universal del derecho, válido para todo tiempo y lugar, apoyados en la idea de un orden racional del mundo. Bobbio, N. y Bovero, M. Sociedad y Estado en la filosofía moderna. México, FCE, 1986, pp. 15-46. Las derivaciones político-filosóficas del pen

samiento iusnaturalista también han sido objeto de análisis para Bobbio. De hecho, toda la filosofía política de los siglos XVII y XVIII de Hobbes a Rousseau, coincide en gran parte con la historia del iusnaturalismo. Si la pretensión fuese encontrar un modelo iusnaturalista respecto al origen y fundamento del Estado y de la sociedad política (o civil), resulta el propósito de los iusnaturalistas por construir una teoría racional del Estado deducida de una teoría general del hombre y la sociedad: se parte del estado de naturaleza del hombre; del hombre como individuo todavía no asociado; de un estado humano de igualdad y libertad naturales y de donde emanarían las convenciones que darán lugar a la sociedad civil y al Estado. Bobbio, N. y Bovero, M. Origen y fundamentos del poder político. México, Grijalbo, 1985, pp. 67-93.

11

Como se verá más adelante, el problema de la distinción entre historia y ciencias naturales constituye el problema central de todo historicismo. Es a partir de tal distinción que se fundamentará la científicidad propia de la disciplina histórica.

12

Bobbio ha analizado la confrontación entre el iusnaturalismo y las tendencias opuestas surgidas de la crítica, tal es el caso del historicismo en el que Bobbio engloba, muy en la línea de Meinecke, al Romanticismo. A decir de Bobbio, el historicismo en sus diversas formas permaneció en pie contra la crítica racionalista como la autoridad de la historia, condenando a todos aquellos que habían emprendido la tentativa de construir un sistema universal del derecho, válido para todo tiempo y lugar. Se acusa al iusnaturalismo de haber pretendido estudiar el mundo de la historia con los mismos instrumentos conceptuales con que los físicos han estudiado el mundo de la naturaleza. contra este proceder el Romanticismo defendía un esencialismo del mundo humano sobre el de la naturaleza. Bobbio, N. y Bovero, M. Sociedad y estado... Cit., pp. 44-46. Considero justo el análisis de Bobbio, empero, debe constatar una polémica no agotada: la que se refiere a la conceptualización historicista del Romanticismo. Si bien el Romanticismo apuntó algunos de los presupuestos de lo que sería el historicismo alemán de finales del siglo XIX, también es cierto que entre uno y otro movimientos filosóficos media el idealismo hegeliano y su ulterior cuestionamiento. Desde esta perspectiva se pone en entredicho una explicación de origen-consecuencia entre el Romanticismo y el historicismo, antes bien se sugiere una posición de contradicción. En el capítulo tres volveremos a esta polémica.

13

Nos referimos obviamente a la concepción de la historia motivada por el Curso de filosofía positivista de Augusto Comte. Los principios del positivismo son bien conocidos: a) la sociedad puede ser epistemológicamente asimilada a la naturaleza ("naturalismo social"), en la vida social reina una armonía natural y b) la sociedad está regida por leyes naturales, es decir, por leyes invariables, independientes de la voluntad y de la acción humanas, leyes cuyo descubrimiento constituye el objeto de la ciencia.

14

Los historicistas Ernst Cassirer (El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. México, FCE, 1980, vol. IV, pp. 265-268)

y Friedrich Meinecke (*op. cit.*) encuentran los orígenes del historicismo alemán en el Romanticismo y en el Idealismo. A decir de ambos autores, los primeros pensadores que ya apuntaban hacia lo que sería el historicismo germano son, entre otros, Herder, Goethe, Ranke y Fichte. Estos pensadores representan en términos de Cassirer la "eclosión del historicismo". Surgen entre finales del siglo XVIII y principios del XIX. El Romanticismo alemán, al igual que el Romanticismo en otros países (surgido de los fracasos prácticos -la aparente derrota de la Revolución Francesa- del Iluminismo), proponía una nueva forma de interpretar la historia, menos pragmática y más contemplativa. Frente a la crudeza realista de la Ilustración, el Romanticismo proponía un retorno sentimental y nostálgico al pasado, frente a la idea de progreso que sometía la historia a valores trascendentales que la juzgaban, reivindicaban la autonomía de la historia. La historia sólo puede explicarse en sí misma. Más que un método de abstracta generalización, proponen un método de individuación que pondera el conocimiento de acontecimientos históricos singulares.

15

Véase el capítulo dos.

16

Con este término califica P. Rossi al movimiento historicista que tiene en Dilthey, Windelband, Troeltsch y Meinecke a algunos de sus más importantes representantes. Rossi, P. Lo historicismo tedesco contemporáneo. Einaudi, Torino, 1979. (ver capítulo tres)

17

Véase el capítulo tres

18

Comentar algunas de las ideas de Rousseau nos permitirá entender mejor la condición aludida. Para Rousseau, la libertad del hombre continuaba siendo un ideal fundamental, pero no se lo podía alcanzar mediante el rechazo de toda sociedad y civilización o volviendo a lo que entonces se denominaba estado natural. La perfectibilidad del hombre, su libertad y su felicidad, como asimismo el creciente dominio sobre su propio destino, todo ello dependía de una clara comprensión de las leyes de la naturaleza. Al igual que los otros iluministas, Rousseau creía que la naturaleza y la sociedad operaban de acuerdo con tales leyes; y que la sociedad puede apartarse de las exigencias de sus leyes naturales. Los hombres actúan por sí mismos; son ellos quienes deben interpretar esas leyes. A causa de sus perspectivas limitadas y de un conocimiento insuficiente, los seres humanos se equivocan, es decir, actúan de manera contraria a su naturaleza, al establecer un orden social que viola tal naturaleza básica. El principal objetivo de Rousseau era, pues, hallar un orden social cuyas leyes estuvieran en la máxima armonía con las leyes fundamentales de la naturaleza. Buscaba una alternativa del orden preva-
lente, el cual, a su juicio, impedía el perfeccionamiento del hombre y hasta deformaba y violaba su naturaleza. Para Rousseau, por lo tanto, había dos condiciones, la natural y la social; y aunque el abismo entre ellas era ya muy grande, podían, en gran medida, reconciliarse. Estos son los fundamentos que Rousseau pondera en el momento de escribir El Contrato social.

19

La preocupación fundamental de Montesquieu consistía en buscar las leyes del desarrollo social e histórico. Montesquieu no estudiaba los hechos por sí mismos, sino para descubrir las leyes que se manifestaban a través de ellos. En el ámbito social, señala, las leyes dependen de la forma de una sociedad;

así, las leyes de una república difieren de las de una monarquía. La forma de la sociedad, a su vez, depende de ciertas condiciones, una de las principales es el "volumen de la sociedad". Para Montesquieu, pues, la estructura y los cambios de una sociedad están determinados por variables demográficas y sociales. El crecimiento de la población y la expansión de los límites geográficos, que son variables fundamentales, provocarán cambios en todos los otros aspectos. En síntesis, Montesquieu parece haber pensado en dos clases de leyes -ambas "naturales"-; una del mundo físico y otra de la vida humana. La primera funciona de manera automática, "naturalmente". La segunda se refiere a las "leyes de la naturaleza de la vida humana" que deben regular las actividades de los hombres. Pero en la práctica, resulta imposible actuar de acuerdo con estas leyes, a causa de las perspectivas inevitablemente limitadas de los hombres en cada una de sus posiciones sociales, y también por el hecho de que sus actos no se hallan totalmente determinados. Montesquieu postula unos pocos grados menores de libertad: está en la naturaleza humana actuar por inspiración propia. Una interpretación original del pensamiento de Montesquieu puede encontrarse en Althusser, L. Montesquieu: la política y la historia. Barcelona, Ariel, 1979.

20

Véase: Discurso sobre las ciencias y las artes en relación con las costumbres; El origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y Cartas a D'Alembert (varias ediciones).

21

Cfr. González Rojo, E. Teoría científica de la historia. México, Diógenes, 1982, pp. 189-197 o Meinecke, F. Op.cit., pp. 71-106

22

Antonio Torres del Moral en una introducción a una de las obras de Condorcet elabora un buen análisis de las principales ideas de este autor. Señala por ejemplo que Condorcet escribió su historia de la civilización con el objetivo no de narrar una historia de grandes sucesos políticos, sino del progreso en el saber, en las luchas contra el error y contra los prejuicios. Condorcet procuró hacer una historia de la especie humana desde el punto de vista de su progreso en la conquista de la libertad, de los derechos del hombre; se trata de una historia de las vicisitudes humanas en la búsqueda de la libertad y su disfrute. En otras palabras, Condorcet quiso explicar la historia no en función de los sucesos políticos memorables, sino del progreso del hombre, pues considera que la historia consiste en el progreso incesante de la libertad, de la razón y de la justicia. Para Condorcet las leyes históricas daban la clave de ese progreso. El devenir, ahora, en vez de llevarnos de un tipo de sociedad a otro, significará una profundización en la igualdad, en la libertad y en la justicia de esa sociedad definitiva felizmente alumbrada. El progreso lo es del espíritu y de la inteligencia, de la ciencia y de la filosofía, de la reflexión y de la sensibilidad estética, de los derechos del hombre y de la igualdad, de la supremacía de la ley y del libre pensamiento, del pacifismo y del laicismo. De la justicia. Ese progreso es el triunfo sobre la superstición y sobre las iglesias sobre el fanatismo y sobre la explotación colonial, sobre el esclavismo y sobre el despotismo. Sólo hay que saber conducirlo. Y esa es la tarea que le corresponde a un sistema de legislación y a un sistema de instrucción dignos de tal nombre y de un siglo que, a tal fin, ha alcanzado las luces. Estudio preliminar de Anto-

nio Torres del Moral a: Condorcet. Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano. Madrid, Ed. Nacional, 1982.

23

Cfr. Berlin, I. Op.cit., caps. I, V, VI y VII; Belaval, Y. Historia de la filosofía, vol. VI "Racionalismo, empirismo, ilustración". México, Siglo XXI, 1984, pp. 195-350.

24

"Todas las acciones políticas, sociales, económicas que constituyen la historia humana son hechos y, como tales, datos de la experiencia espacio-temporal, por tanto sólo pueden ser conocidos determinísticamente, como hechos-efectos necesariamente originados por otros hechos-causas: La historia sólo puede ser conocida como Naturaleza. La oscura y fría conclusión [de Kant] es que no se puede conocer ni afirmar la posibilidad de un espacio para la libertad humana dentro del horizonte de experiencia, dentro del mundo socio-natural. En el nivel del conocimiento científico, la causalidad soberana de la libertad resulta desconocida y es imposible de ser afirmada." Aguilar, L. Weber: la idea de ciencia social, vol.1, México, Porrúa, 1988, pp. 31-32

25

"Los hechos humanos sociohistóricos, que se nos ofrecen en la experiencia conceptualizada como efectos necesarios, nos muestran sólo un aspecto de su realidad, el aspecto con el cual pueden necesariamente manifestarse a la razón apriorista, ordenadora y unificadora del tiempo; su aspecto "fenoménico" precisamente...Justamente por esto, [los hechos] no se presentan...directamente en su realidad misma...sino que se manifiestan y aparecen con el aspecto que pueden mostrarnos desde nuestra estructural perspectiva de conocimiento. Por tanto, los actos humanos pueden no tener esas características deterministas que tienen como "fenómenos", como "objetos de conocimiento", y que deben tener para ser conocidos científicamente por el hombre. Pueden, por ende, no estar sujetos al principio de determinismo causal, que a fin de cuentas no tiene valor absoluto-ontológico sino valor absoluto-fenoménico o, si arriesgadamente se quiere, condicionado...Entonces es posible "pensar" (no "conocer") que, por debajo de los actos humanos sociohistóricos que experimentamos y conocemos y fuera del horizonte alcanzable por nuestra mirada racional científica, exista un lugar y un espacio por donde fluya la energía espontánea y la exigencia de la libertad innovadora y creadora, el espacio de la moral y la política, oculto a la mirada del conocimiento científico... Es posible pensar que...exista...otra historia...la de la voluntad que sólo se mueve por sus fines propios y que debe realizarlos. Es posible "pensar" que exista un "reino de los fines"...Es posible "conocer"...sólo y necesariamente un "reino de causas" ubicado en el nivel de los actos humanos como "objetos"...de conocimiento científico, pero es posible "pensar" postulativa y no contradictoriamente un "reino de fines", de valores, ubicado en el nivel de los actos humanos como "objetos"...en su mismidad real. Es posible conocer sólo y necesariamente "la causalidad condicionada", la "causa natural"...pero también es posible pensar la "causalidad incondicionada" de esa "causa inteligible" que es el "deber-ser". Aguilar, L. Op.cit., pp. 33-34.

26

"La ley moral tiene, por tanto, como fin su propia realización. Pero ¿existe una cosa que posea un valor tan eminente que pueda considerarse su propia realización como único fin? Sí, responde Kant: nuestro propio ser racional, al

que podemos subordinarlo todo, pero que no puede ser subordinado a ninguna otra cosa. espontáneamente sentimos que obramos contra la razón y de forma inmoral cuando nos servimos de un ser razonable como de un medio y no como de una persona. Por ello; "Obra siempre de tal modo que no trates la naturaleza humana, ni en tí ni en los demás, como un medio, sino como un fin en sí". Esto es posible [para Kant] cuando la voluntad misma constituye la ley moral... El objeto de la moralidad es el bien [y] la ciencia debe capitular ante la moralidad desde el punto de vista del interés humano." Vleeschauer, H. "Kant" en Historia de la Filosofía (edición a cargo de Y. Belaval), vol. 7. México, Siglo XXI, 1977, pp. 211-212.

27

Cfr. Sacristán, M. "Concepto kantiano de la historia" en AA.VV. Hacia una nueva historia. Akal/Universitaria, Madrid, 1985, pp. 85-108

28

Cfr. Villacañas Berlanga, J. Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant. Madrid, Tecnos, 1987, pp. 257-270

29

Sobre este punto, Cerroni ha señalado que para Kant existen dos esferas: una interior, que es la esfera de la auténtica libertad, y una esfera exterior, que es la esfera de la libertad relativa. Ambas esferas se corresponden con una legislación interna y otra externa, siendo esta última naturalísticamente condicionada por el uso de la fuerza. Es así que la esfera interior sublima el problema de la libertad, por lo que ha de distinguirse entre moralidad y juridicidad, y a dicha interioridad debe añadirse la exterioridad de la coexistencia social. Pero en la medida en que este ente final que es el hombre debe someterse a una legislación exterior y estructurada de la fuerza, él mismo debe plegarse a "los designios de la naturaleza" que organiza ocultamente la causalidad. Y es así que para Kant, la causalidad se convierte en resorte último e indirecto de la libertad del hombre, ya que no hay duda que sus manifestaciones, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes naturales universales así como cualquier otro fenómeno de la naturaleza. Cerroni, U. Metodología y ciencia social. Barcelona, Martínez Roca, 1971, pp. 20-21.

30

En la perspectiva de Mardones y Ursúa, esta doble dimensión advertida por Kant debe engarzarse a lo que han sido las dos tradiciones básicas del método científico: la aristotélica y la galileana. La primera pone el acento en la explicación teleológica o finalista, y la segunda en las explicaciones causales. Filosofía de las ciencias humanas y sociales. México, Fontamara, s/f, pp. 11-34.

31

Aguilar, L. Op.cit., pp. 34-35.

32

Ibid., pp. 38-39. Cerroni, por su parte, senala que es precisamente con Kant que parece cristalizar definitivamente la escisión entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre, en base a la cual trabaja desde hace dos siglos nuestra cultura como presupuesto ya consolidado. Es en el esquema kantiano -agrega- en el que se ha basado la división moderna entre ciencia y cultura, entre naturaleza y humanidad. Y se ha elaborado tanto la reducción técnica de la ciencia, incapaz de explicar la espiritualidad humano,

como la idea de un conocimiento del hombre distinto del científico. Cerroni, U. Op.cit., pp. 22-23.

33

Coincido con Rodríguez Ibáñez cuando señala que la enseñanza de Kant para nuestro tiempo radica en su personal empeño en concebir el trabajo teórico como pórtico de la instauración colectiva de la moralidad o razón práctica. De hecho, ése sigue siendo el reto de las últimas formulaciones teórico-críticas: ser capaces de proponer una renovada "razón práctica" que no venga impuesta desde fuera (tentación tecnocrática presente ya en el propio racionalismo ilustrado), sino que sea fruto de la actividad autorreflexiva de la colectividad, actividad constantemente en marcha, conflictiva, sin fetiches ni hijos espúreos de sí misma. En esto consiste, a grosso modo, por ejemplo, la propuesta habermasiana sobre la acción comunicativa y la eticidad discursiva. La realidad o esfera normativa y las posibilidades de trascenderla continúan siendo los polos sobre los que toma partido la teoría social, en un largo debate, deudor, decididamente, de Kant. Rodríguez-Ibáñez, J. El sueño de la razón. Madrid, Taurus, 1982, pp. 17-22.

II

HISTORICISMO Y DIALECTICA

1

Si convenimos en considerar a Hegel como el autor que funda el historicismo, por cuanto pone en el centro de la filosofía el modo de la consideración propiamente histórica: la comprensión de todas las manifestaciones fenoménicas del espíritu sólo es posible a través de la clasificación genético-dialéctica de su devenir. Y si convenimos también en la significatividad del empeño marxiano en buscar las posibilidades de un actuar transformador del mundo, actuar como unidad dialéctica de teoría y praxis. Si convenimos pues en ello, es claro que en el proceso de historicización que nos hemos propuesto reconstruir, la consideración y entendimiento dialéctico (idealista o materialista) de la historia, representó un paso fundamental.

En el presente capítulo buscaremos establecer precisamente las conexiones entre historicismo y dialéctica en sus tentativas iniciales: la de Hegel y la de Marx. El objetivo implícito de esta somera y breve revisión es tan sólo la de individualizar algunos de los problemas teóricos más importantes que dichas imposiciones heredaron al pensamiento historicista posterior.

2

De frente a la racionalidad no historicizada del Iluminismo, por cuanto racionalidad convertida en principio y esencia del hombre, en determinación normativo-moral-natural, el historicismo moderno opondrá la idea de que toda la realidad puede y debe ser analizada en su historicidad, sólo de esta manera se puede comprender. Para el historicismo post-iluminista la historia deviene en sí misma la determinación fundamental. Sin lugar a dudas fue Hegel¹ el primer filósofo que concibió este presupuesto esencial del historicismo. Para Hegel, en efecto, la historia es la determinación fundamental de la realidad concreta, en cuanto ésta es una determinación recíproca de subjetivo y objetivo. Tal aportación, sin embargo, no debe hacernos perder de vista que con Hegel no se explicitan todos los rasgos del historicismo, pues en tanto filósofo del absoluto, interrumpe el devenir histórico en la consolidación del Espíritu.²

Como es bien sabido, para Hegel, el tema central de la filosofía es el absoluto, que como tal sólo existe en cuanto movimiento del pensamiento, condición de su explicación racional: el espíritu y su evolución histórica, su materialización terrenal, se reconocen como dotados de significado y son comprensibles racionalmente. No nos detendremos aquí en estos aspectos largamente debatidos del sistema hegeliano³. Tan sólo queremos subrayar que la concepción de la historia de Hegel está determinada precisamente por su metafísica del absoluto, cuestión que marcó ciertos límites en las posibilidades de su cabal entendimiento⁴.

Con todo, en tal determinación observamos no sólo las "deficiencias", sino también las virtudes de la filosofía de la historia de Hegel: su concepto implícito de la realidad y la interrelación espíritu objetivo - espíritu subjetivo, cuestiones a mi parecer aún relevantes e imprescindibles para examinar nuestra actual problemática histórica.

Para Hegel, cuestión que podemos anteponer a la idea tradicional de la ciencia y la filosofía que miran la realidad como algo es table y autónomo, y por lo tanto cognoscible por el hombre como objetividad dada, la tarea de la conciencia consiste en no limitarse a las apariencias superficiales de los sentidos, sino en reconocer las verdaderas conexiones de la esencia. En tal interpretación, la historia se manifiesta como el carácter funda-

mental de la realidad en general: en la historia se cumple una mediación dialéctica de sujeto y objeto y, dado que no hay nada en la realidad excluido de esta mediación, la historia constituye, precisamente en tanto mediación, el carácter esencial de la realidad. También la naturaleza tiene para Hegel este sentido histórico; pero sólo en la historia humana hay un progresar, pues en ella el hombre condiciona el devenir y es condicionado por él. A partir de esta idea, Hegel contrapone la historia humana a la naturaleza, aunque ambas realidades, en cuanto mediaciones, son históricas.

Ahora bien, con lo cual volvemos a la metafísica del espíritu, para Hegel la estructura de la historia debe ser vista como mutación; es esta conciencia del cambio, producto del propio hombre, la condición misma de la historia humana. La conciencia histórica, sin embargo, no es y nunca puede ser inmediata, es "conciencia espiritual" y por lo mismo es un superar la inmediatez: la interpretación constructiva de los hechos se reconduce a un contexto espiritual, a una totalidad. Es así que lo particular se resuelve en lo universal. El universal que es activo en la consideración filosófica de la historia, no es una abstracción que simplemente prescinde del particular, sino que es el universal-concreto, la Idea.⁵

Esta concepción hegeliana de la historia universal es puesta bajo el concepto de progreso en la conciencia de la libertad. Todos los acontecimientos humanos son valorados con base en este concepto que es el punto de vista verdaderamente universal: libertad como independencia y cumplimiento del absoluto (fin de la historia) y que en el devenir humano se realiza en el adecuamiento de lo singular a ordenamientos que, como el Estado, lo engloban.⁶

Diversos autores han advertido que cuando Hegel coloca la idea de libertad bajo la categoría de cumplimiento o de autoconciencia, o sea, cuando declara positivamente el desarrollo a partir del propio presente, dicha idea viene reducida a la conciencia de un sólo filósofo, en el que se concluye la historia como camino del absoluto en el pensamiento. Dicho de otro modo, más que considerar el progreso desde un punto de vista moral (moralidad que sólo puede ser expresión de acciones humanas individuales), Hegel coloca el curso de la historia bajo la determinación racional del suceso efectivo, que como tal es siempre legítimo.⁷

Es así que en el sistema hegeliano, el individuo considerado des de su propia moralidad o búsqueda de la felicidad, no es relevan te en la historia universal. Sólo adquiere significación histórico-universal cuando persigue fines universales. En este caso el individuo es utilizado por el espíritu del mundo, convirtiéndose

en un medio. Es a partir de esta idea que Hegel establece su conocida tipología de los estadios históricos a través de los cuales se realiza el Espíritu Universal, donde el Estado es portador de eticidad.⁸

Es en este punto donde se revela con nitidez la dialéctica hegeliana de la historia universal y en donde encontramos, traducido a nuestro tiempo, la segunda aportación de Hegel para el entendimiento historicista. Si consideramos con Hegel que los sujetos de la historia son los hombres concretos, que piensan y actúan bajo ciertos ordenamientos o, si se prefiere, en ciertos grupos formales o informales (hombres y grupos se condicionan recíprocamente y de múltiples maneras), es claro que existe una mediación que en términos de Hegel es la contraposición dialéctica de espíritu subjetivo y espíritu objetivo. El primero es la facultad individual del hombre pensante que por lo mismo divide y organiza el mundo objetivo. Esta facultad extra-sensorial constituye para Hegel el paso del particular al universal, es decir, aquéllo que constituye el mundo en sus determinaciones esenciales. Es así que el espíritu subjetivo da paso al espíritu objetivo, que en cuanto universal, comprende y determina al individuo. Es claro que el espíritu objetivo bien pueden ser las formaciones o los ordenamientos que habíamos aludido y que, en términos de Hegel, forman parte de la cultura.⁹

Lo que habría que subrayar de acuerdo a nuestros propósitos es que Hegel muestra que espíritu subjetivo y espíritu objetivo se condicionan recíprocamente o, lo que es lo mismo, el individuo actúa bajo ciertos ordenamientos culturales, los cuales, a su vez, sólo existen por mediación de los hombres.

Nuevamente, sin embargo, esta aportación fundamental para el desarrollo de la moderna conciencia histórica debe ser contextualizada en la metafísica hegeliana, que determina sus límites. Ciertamente Hegel revela la historicidad del hombre en su interrelación subjetivo-objetivo con el mundo, pero cierra la totalidad del proceso histórico en la autorrealización del Espíritu que se pasea por el mundo. Como se sabe, uno de los primeros pensadores que reaccionó contra tales excesos metafísicos y que procuró "invertir" los términos hegelianos, fue precisamente Marx, de quien nos ocuparemos en el próximo inciso.

3

Marx elaboró contra Hegel el ataque más radical, profundo y rico en consecuencias para el historicismo ulterior.¹⁰ Si bien permaneció en buena medida ligado a la dialéctica hegeliana, Marx colocó al hombre en el puesto del espíritu absoluto, como

sujeto-agente y capacidad transformadora. Con ello abrió un problema esencial del historicismo: la relación dialéctica teoría-praxis.

La intervención de Marx, por otra parte, se da varias décadas después de iniciada la era liberal. Para entonces, la razón ilustrada como soporte teórico del liberalismo, se había convertido ya en la razón positivista, por lo que la lógica del mercado presidía mecanicistamente el gobierno de la sociedad, y un ethos teórico de reduccionismo científico-natural hacía las veces de soporte legitimador. Es contra tal cosmovisión objetivizante y meramente distribuidora que también emerge la tentativa de Marx que, no obstante, como veremos, no pudo sustraerse del todo a tal logos dominante. 11

En síntesis, Marx reacciona contra la metafísica hegeliana y contra el objetivismo positivista. En referencia a la primera, Marx sostuvo que el sujeto de la historia es, o, más exactamente, puede ser el hombre como ser social (el proletariado, en última instancia). La dimensión de esta historia es la confrontación del hombre con la naturaleza y con otros hombres, confrontación esencialmente determinada en sentido económico, y cuya meta final sería para Marx el logro histórico de una sociedad sin clases.¹² En referencia al reduccionismo positivista, por su parte, Marx definió al hombre como el ser que sobre todo se produce a sí

mismo, pero cuya autorealización en tanto actividad práctica sólo puede comprenderse en la dimensión concreta de la historia, como acontecer dialéctico. La plena autorealización sólo se logrará cuando el hombre domine el devenir que lo objetiva, dominación que lo volverá sujeto de la historia: conciliación de la autoconciencia con el proceso.

En dichas confrontaciones creemos posible encontrar las aportaciones más significativas de Marx al historicismo posterior. Fundamentalmente, al plantear la unidad dialéctica de teoría y praxis, se anuncia no sólo una crítica a lo existente, sino que también se expresa una concepción antropológica fundamental. Para Marx, en efecto, el hombre es un ser activo y como tal es un ser objetivo, o sea natural; dicha naturalidad se revela en los impulsos, en las fuerzas y en la socialidad humana; las relaciones del hombre con la naturaleza y con otros hombres son mutua y recíprocamente condicionadas; el hombre condiciona el acontecer y es condicionado por él, tanto lo uno como lo otro se funda en el hecho de que el hombre es activo por naturaleza, siendo el trabajo la actividad humana esencial.¹³

Considero que más allá de la cuestión de la reducción materialista operada por Marx y más allá de los mecanicismos y determinismos que en su nombre se produjeron desde Engels en adelante, sigue siendo importante hoy poner de relieve al Marx de la dia-

lética. Así por ejemplo, de frente a la nueva "metafísica", la de la realidad de facto, fundada por el positivismo, la dialéctica de acción marxiana revela que la propia ciencia está incierta en el proceso total que el devenir representa, por lo que, sin pretender en ningún momento negarla, es posible trasladar críticamente sus resultados en la propia situación histórica. Ciertamente, no se desconocen las conexiones dialécticas e intereses articuladores, pero el simple hecho de que el hombre pueda intervenir en estas conexiones y esté en grado de transformarlas responsablemente, se funda en el hecho, inicialmente advertido por Marx, de que estas conexiones no son fijas y dadas de antemano, sino un devenir a cuya formación concurre esencialmente el actuar humano en cuanto unidad de teoría y praxis. ¹⁴

4

Para concluir este capítulo debo señalar que, pese a sus diferencias profundas, Hegel y Marx (y aún antes Kant) crean los sistemas filosófico-históricos que prefiguran los límites teóricos en los que se moverá el historicismo. El siglo XIX en sus últimas décadas verá aparecer nuevos desarrollos historicistas, con nuevas inquietudes y nuevas soluciones a los problemas planteados. Pero Kant, Hegel y Marx aparecerán siempre justo en la

vertiente de la discusión posterior.¹⁵

Otro factor en escena también será determinante: la concepción positivista de la historia. Concepción contra la cual reaccionará energicamente el historicismo alemán de finales del siglo XIX: la ciencia de la historia, las ciencias de la cultura o del espíritu, no pueden equipararse mecánicamente a las de la naturaleza. De lo contrario, la historia humana se convierte en un hecho, cuando es, ante todo, vida.

En los próximos dos capítulos concluiremos nuestro exámen del proceso de historicización. En el primero de ellos, veremos al pensamiento historicista que convierte en temas centrales de su reflexión aquellos problemas abiertos por el kantismo-hegelianismo. En el segundo capítulo, por su parte, se sintetizarán los principales desarrollos teóricos inspirados por el materialismo histórico o historicismo de Marx.

NOTAS

1

Entre las obras de Hegel consultadas para este capítulo podemos mencionar las siguientes: Fenomenología del Espíritu, México, FCE, 1971; Escritos de Juventud, México, FCE, 1978; Lecciones sobre historia de la filosofía, México, FCE, 1979; Lecciones sobre filosofía de la historia universal, Madrid, Alianza, 1982; Dos escritos políticos, México, UAP, 1987. De las muchas interpretaciones del pensamiento de Hegel, hemos consultado, entre otras, las siguientes: Bobbio, Studi hegeliani, Torino, Einaudi, 1981; Hyppolite, J. Introducción a la filosofía de la historia de Hegel, Montevideo, CALDEN, 1971; Lukács, G. El joven Hegel (y los problemas de la sociedad capitalista), Barcelona, Grijalbo, 1981; Taylor, Ch. Hegel and modern society, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; Ripalpa, J.M. La nación dividida: raíces de un pensador burgués, México, FCE, 1980; Xirau, R. Entre ídolos y dioses (tres ensayos sobre Hegel), México, Colegio Nacional, 1980; Adorno, T. Tres estudios sobre Hegel, Madrid, Taurus, 1981; Mure, G.R.G. La filosofía de Hegel, Madrid, Cátedra, 1984.

2

Respecto de Kant, Hegel vino a representar un intento por unificar en la autoconciencia del Espíritu absoluto el dualismo causas-fines. Al respecto, Luis Aguilar ha comentado que en Kant fluían dentro de la historia humana dos historias gobernadas por dos causalidades: la del "reino de las causas", por un lado, y la del "reino de los fines", autodeterminante e indemostrada racionalmente, propia del "mundo inteligible", por el otro. Este resultado kantiano queda ahora rebasado por la metacrítica dialéctica de Hegel a la crítica trascendental. Causalidad y teleología, teoría científica y conciencia moral, ser y deber-ser, razón pura y razón práctica, son removidos de su dura dualidad y de su irreconciliable oposición y son tematizados como momentos necesarios de la formación teórica y de la historia humana libre. El postulado encuentra, entonces, su fundación y verdad teórica más allá de la ciencia, así como la ciencia encuentra su verdad más allá de ella misma, en la autoconciencia del Absoluto, y de la misma manera que el determinismo causal se vuelca y se transforma en teleología necesaria. No hay dos historias de la razón o de la conciencia que en este mundo queden paralelas e irrederentes, por lo que su unidad deba postularse fideísticamente, a la manera de Kant, en una vida trascendente y feliz de las almas inmortales. En Hegel hay entonces una sola historia de la conciencia, pero que necesita transitar y elevarse de la ley a la autoconciencia, de la necesidad mundana a la auto-determinación de la libertad, de la naturaleza a la historia, del mundo condicionado del Absoluto que está en acción dentro del mundo. Este tránsito es espontáneo y reflexivo, que acontece al compás de negociaciones inesperadas pero incontenibles, es justamente el descubrimiento y la inauguración de la historia, la comprensión de que la realidad no es naturaleza, sino profunda y

fundamentalmente historia, historia de la autoconciencia, por ende autodeterminación de la libertad y, en consecuencia, realización de sus fines, teológico, ética, ethos. Con ello, el iusnaturalismo y la economía política, cuyo programa teórico y político se basa en el concepto de "naturaleza humana", se cimbran y derrumban por la fuerza de la historia de la conciencia y de la libertad, que proyecta sus fines y valores y los persigue con el afán de la acción y la dura elección entre alternativas y opciones. Aguilar, L. Op.cit., pp. 63-65.

3

Véase por ejemplo Cerroni, U. Op.cit. pp. 23-27, quien ha señalado que la naturaleza y la historia asumen en la perspectiva de Hegel una consistencia simplemente alegórica, distinta a sí misma, ya que su auténtica positividad se capta solamente cuando se convierten en objetos del pensamiento. Y para conocerlas como tales no es necesaria la ciencia, sino la filosofía de la ciencia, no es necesaria la historia, sino la filosofía de la historia.

4

Tal es la opinión, por ejemplo, de Ernst Bloch (Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel, México, FCE, 1985) quien ha señalado que el auténtico error de Hegel radica en el hecho de que no vió la conexión entre historia, perspectivas futuras y acciones, pues su interés era sólo la historia como consideración del pasado en sí mismo como manifestación del Absoluto. Sobre la lectura blochiana de Hegel véase también: Pérez Cortés, S., Alarcón, V. y Cansino, C. Ernst Bloch. Sociedad, política y filosofía. México, UAM-CIDE, 1988, segunda parte: "¿Bloch versus Hegel?"

5

Recapitulando, podemos señalar que Hegel eleva la historia al rango de principio. Para Hegel, en efecto, la historia es un proceso racional, por lo cual puede y debe ser explicada lógicamente. La historia es el resultado del proceso generado por esa lógica, que no es otra que la dialéctica. Como se puede advertir, esta idea separa a Hegel de los románticos. En lo que sí coincide (no sólo con los románticos sino incluso con Kant) es en el hecho de partir de la distinción ontológica y gnoseológica de la historia y la naturaleza. Sin embargo, las soluciones aportadas al problema lo separan de ambos caminos. En principio, para Hegel la historia es un proceso que no se repite, mientras que la naturaleza es un proceso cíclico. La diferencia (ontológica) exige vías distintas de conocimiento. La historia, que en Hegel es elevada a una potencia superior, no puede ser simplemente comprobada como hechos (empíricos), sino comprendida por aprehensión de las razones por las cuales acontecieron los hechos, hechos que no son otra cosa que la expresión del pensamiento (objeto de estudio de la historia). En consecuencia dirá Hegel: "La razón rige al mundo y, por lo tanto, la historia universal ha transcurrido racionalmente". Con esta idea, Hegel, en contraposición con Kant para quien el sentido de la historia va más allá de la voluntad, en tanto que depende de un plan natural, postula una voluntad trascendental: la razón histórica, pero que no es abstracta o trascendente a la voluntad individual, es la razón humana. Ahora bien, la consideración de la historia como un proceso racional que puede ser explicado lógicamente, dialécticamente, contradice al romanticismo por cuanto éste negaba la reducción de lo histórico a principios generales accesibles a priori de la razón. En síntesis, Hegel concilia la voluntad individual y singular (Romanticismo) con

una voluntad trascendental (Kant) aunque, en ambos casos, de distinto orden en la resolución hegeliana. Como ya hemos visto, sin embargo, la resolución idealista de Hegel lo llevó a una suerte de "teologismo de la razón": los seres humanos existen para que el Espíritu Absoluto (conciliación de razón, ser y tiempo) llegara a la conciencia de su propia libertad. La historia es un progreso en la conciencia de la libertad, había dicho Hegel, y por tanto en la libertad efectiva. Las etapas de la historia se establecen por la gradación de esta marcha progresiva.

6

Al respecto Luis Aguilar ha señalado que el distanciamiento entre ciencia y política sólo es posible para una teoría de la ilustración, para una teoría separada de la vida y de la acción de la conciencia y de su autodeterminación. Para Hegel, por el contrario, el Estado y la política son la consumación de la verdad racional, sustancial y objetiva de aquellas libertades universales que el iusnaturalismo y la economía política habían conceptualizado y realizado de manera meramente formal y subjetiva, contradictoria, así como la consumación de las libertades e instituciones particulares, que la tradición histórica de sociedades y asociaciones interpersonales ha producido y desarrollado. En este sentido, la política y el Estado son la consumación de la autoconciencia y de la autodeterminación, llegadas a su verdad racional y a su realidad verdadera: "Lo racional en sí y para sí". Si la ciencia empírica se rebasa y transforma en fenomenología y lógica del espíritu, en "ciencia de la lógica", verá en el Estado y en la política el lugar donde el Logos (la autoconciencia y la libertad) se encarna en la historia temporal, el lugar donde la verdad "racional" (sustancial y objetiva) de la autoconciencia y de la autodeterminación tiene cuerpo y suelo histórico y donde la historia sociopolítica alcanza la forma del espíritu verdadero, pues "el Estado es espíritu objetivo". Aguilar, L. Op. cit., pp. 64-66. Véase también: Bovero, M. Hegel e il problema politico moderno. Milano, Franco Angeli, 1985.

7

Rodríguez-Ibáñez, por ejemplo, ha señalado que el devenir histórico-real es la arena sintética en que confluyen para Hegel sujetos y objetos, teoría y práctica, interpenetrados en una andadura de regeneración material y moral cuyo óptimo puede vislumbrarse en sus potencialidades mismas. Ahora bien, al igual que en Kant se constata una tentación que derivaba en formalismo abstracto, en Hegel se constata una tentación contraria: el determinismo historicista. Aunque es cierto que Hegel vuelve una y otra vez sobre las mediaciones intersubjetivas y el papel de la acción de la voluntad, el peso último de su utopía total del Espíritu absoluto se vuelca hacia un molde ontológico en el que "las cosas pasaran hagamos lo que hagamos y se justificarán al final". Rodríguez-Ibáñez, J. Op. cit., pp. 24-25.

8

Al respecto véase: Bobbio, N. La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. México, FCE, 1987, cap. XII: "Hegel".

9

Cfr. Mure, G.R.G. Op. cit., pp. 165-180.

10

Entre la extensa bibliografía de Marx consultada para este capítulo, debemos destacar las siguientes obras: La ideología alemana, México, Grijalbo, 1970; Miseria de la filosofía, México, Siglo XXI, 1979; Manuscritos económicos-filosóficos de 1844, México, Grijalbo, 1970, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, México, Grijalbo, 1970.

11

Cfr. Rodríguez-Ibáñez. Op.cit., p. 24

12

Como sabemos, Marx recupera en sentido metodológico más que ontológico (debido al principio de perfección o conclusión hegeliana irreconciliables con el pensamiento materialista) la dialéctica hegeliana. Para Marx todo se encuentra en movimiento. No sólo se aprehende la historia dialécticamente (donde los conceptos cambian, devienen y desaparecen progresivamente), sino que la historia misma no conoce estados fijos. Todo es historia, todo es dialéctica. ahora bien, si para Marx todo es dialéctica, ¿quiere esto decir que en Marx no hay una distinción explícita entre historia humana e historia natural? Para acercarnos a una respuesta es menester diferenciar entre la fundamentación marxiana ontológica y gnoseológica del problema. Al respecto Marx escribió en La ideología alemana: "Nosotros conocemos una sola ciencia: la ciencia de la historia. La historia considerada desde dos aspectos puede dividirse en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Sin embargo, estos dos aspectos no deben ser separados; desde que existen los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente." (cit., p. 676). Como se puede deducir, ontológicamente hablando, la distinción no existe en Marx. tanto la naturaleza como la realidad humana, la realidad social, constituyen en sí mismas procesos en movimiento y transformación permanente. El ser humano real está constituido por la totalidad de sus relaciones sociales. Es un ser histórico, en el sentido de que se forma a sí mismo por la acción. Pero, a la vez, forma y transforma la realidad natural que se ofrece como campo de esa actividad suya, y nunca pierde ni puede perder el contacto y la dependencia con ella. Pero Marx ha dicho también en respuesta a Hegel que "el ser determina la conciencia y no la conciencia al ser". Es decir, para Marx la conciencia es un fenómeno derivado: sólo se forma y desarrolla con el incremento del poder práctico sobre la naturaleza. Pese a la coincidencia ontológica referida, para Marx el método dialéctico no puede ser ampliado mecánicamente al conocimiento de la naturaleza (identidad por la que se inclinó Engels en su polémica Dialéctica de la naturaleza y que condicionó una cierta lectura de Marx acentuadora de sus rasgos positivos), ya que para Marx sólo la sociedad es susceptible de conocimiento dialéctico. Lukács lo ha interpretado de manera precisa, aunque amerita una mayor discusión: "Las determinaciones decisivas de la dialéctica -interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento, etc.- no se dan en el conocimiento de la naturaleza". (Lukács, G. Historia y conciencia de clase, México, Grijalbo, 1969, p.5)

13

Marx deriva de aquí su conocida interpretación sobre la alienación del hombre en el capitalismo así como su teoría de las clases sociales. Dos interpretaciones sumamente originales que coinciden en tal derivación lógica del itinerario intelectual marxiano son: Kofler, L. Historia y dialéctica. Buenos Aires, Amorrortu, 1974 y Cohen, G. La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa. Madrid, Pablo Iglesias/Siglo XXI, 1986

14

Sobre este asunto ha surgido un largo debate, mismo que en sus líneas generales procuraremos examinar en el capítulo IV de esta investigación.

15

Al respecto, Luis Aguilar ha señalado que Kant y Hegel son los padres fundadores de la teoría y de la política de la modernidad alemana. Fueron ellos quienes heredaron los problemas y dilemas a la intelectualidad germana de los siglos XIX y XX. Dichos problemas Marx optó por desmadejarlos con la "inversión materialista". Pero, para aquellos pensadores y actores que pensaban, con o sin razón, que los problemas eran mucho más complejos y que la conceptualización y solución marxiana era reductiva, se trató de un nudo que aún no se ha terminado de desatar. Aguilar, L. Op.cit., pp. 70-71

III

HISTORICISMO Y HERMENEUTICA

1

En la vertiente de problemas heredados por el kantismo-hegelianismo, el siglo XIX verá aparecer en sus últimas décadas el punto más alto del proceso de historicización. La tentativa común de los historicistas, fundamentalmente alemanes, en el tardío siglo XIX, fue la de constituir la historia como ciencia, tentativa de fundamentación que dió lugar a la distinción entre ciencias humanas, del espíritu o de la cultura, por una parte, y ciencias de la naturaleza, por la otra. Las primeras reclamaron en contra de las segundas su legitimidad y peculiaridad, fundada esencialmente en la forma de la consideración histórica: es decir, todo debe ser interpretado, a partir de su pasado, como algo devenido.

Nos encontramos, entonces, parafraseando a von Wright, con una ciencia natural asentada cada vez más fuertemente sobre los pilares de la tradición galileana o causalista y unas ciencias humanas con grandes logros y con pretensiones científicas.¹

En extrema síntesis, se puede decir que los objetivos del movimiento historicista alemán fueron los siguientes: a) desmantelar la tradición metafísica y especulativa afirmando que la consideración histórico-genética disuelve todas las normas absolutas (sean de orden naturalístico-moral o de autorrealización espíritu-universal), b) fundar metódicamente las ciencias del espíritu o de la cultura en contraposición con las ciencias de la naturaleza, a partir de considerar que en las primeras no se pueden obtener conocimientos con los medios de las segundas, y c) dado que el triunfo de las ciencias de la naturaleza volvía suplementarias las necesidades ideológicas, se buscaba un repliegamiento en el mundo de la interioridad.

Probablemente el mejor término para denominar los desarrollos historicistas que se adscribieron a tal itinerario crítico, sea el de hermenéutica filosófica: el paso de la metafísica a la tentativa fundacional de las ciencias de la cultura y el repliegamiento hacia la interioridad, representó también un tránsito de la explicación-descripción propia de las ciencias naturales, hacia la comprensión-interpretación de los significados y de

los sentidos de las acciones humanas. Desde Droysen hasta Weber, pasando por Dilthey, Simmel, y por los neokantianos de la Escuela de Baden, Windelband y Rickert, entre otros muchos, tal lectura hermenéutica de la realidad humano-espiritual-cultural-social, constituyó el sustrato proposicional y articulador de base.

El proceso de historicización alcanzó con los hermenéutas el nivel más alto de fundamentación y de realización, aunque también los límites en los que quedó prisionero y por los que años después el historicismo se volvió tabla rasa del repunte positivista en su fundamentación lógico-analítica.

En el presente capítulo pretendemos reconstruir el itinerario crítico referido arriba en sus representantes más importantes. Nuestra intención, nuevamente, será confrontarnos con la tradición historicista con ojos de quien busca fundamentar un recurso al proceso de deshistoricización del que se han alimentado las ciencias sociales contemporáneas.

Friedrich Meinecke en una obra ya clásica, El historicismo y su génesis, describe al movimiento historicista europeo de finales del siglo pasado y principios del actual como "la más grande re-

volución espiritual del mundo occidental".² La apreciación de ninguna manera es excesiva. El historicismo como corriente filosófica involucró e inquietó a varias de las mentes más lúcidas de la época.³

Desde sus inicios, el historicismo se autodefinió como un intento de superación del mecanicismo y del naturalismo implícitos en el positivismo. Sus orígenes debemos buscarlos en la Alemania de mediados del siglo pasado. Pero, como todo movimiento filosófico de envergadura, no pasó mucho tiempo en traspasar sus fronteras de origen. Autores como Croce y Gentile en Italia, como Collingwood en Inglaterra y como Bergson en Francia, respiraron los aires culturales del neokantismo alemán y enriquecieron el historicismo con sus propios sistemas de pensamiento.

El historicismo es pues producto del elevado nivel alcanzado por la filosofía alemana, así como del ambiente propicio de discusión prevaleciente en la época⁴. El investigador Pietro Rossi encuentra los orígenes del historicismo alemán en el nuevo clima filosófico, a partir de 1840, propiciado por el derrumbe de la impostación filosófica hegeliana que, a su vez, implicaba la visión romántica de la historia. Sus referencias fundamentales son, más que la concepción histórica romántica⁵, el movimiento positivista y la tendencia que comienza a delinearse en 1860 de retorno a Kant.⁶

Entre el historicismo romántico y el historicismo alemán del siglo XIX media entonces la crisis especulativa del idealismo hegeliano y de sus concesiones románticas (propiciada por Feuerbach, Marx y Kierkegaard). Proceso que va de 1840 a 1850. Son pocas las concesiones que hará el historicismo al movimiento romántico. Por el contrario, si consentimos con Rossi, el primero es un "historicismo alternativo", un "esfuerzo de liberación progresiva de la herencia romántica"⁷. El historicismo alemán combate contra el idealismo postkantiano ya que ahí se deforma la problemática kantiana. A la afirmación hegeliana del carácter intrínsecamente racional de la historia⁸, el historicismo alemán contrapone el reconocimiento de la finitud del hombre y de sus relaciones inter-humanas en las cuales el desarrollo histórico tiene su propia base.⁹ Sin embargo, esta crítica a la razón hegeliana dejó la puerta abierta a una suerte de irracionalismo cuyas implicaciones examinaremos más adelante.

A lo sumo, concluimos con Rossi, el historicismo alemán concede al romanticismo prehegeliano el énfasis (y sólo el énfasis) gnoseológico dado por éste a lo individual en la explicación histórica.¹⁰ Ya que la característica distinción entre ciencias humanas (o espirituales o culturales) y ciencias naturales no es una concesión a la distinción previamente argumentada por los románticos o por Hegel. Ahora el interlocutor central es el positivismo en auge, no el racionalismo ilustrado.

Para mediados del siglo XIX, en efecto, el positivismo sociológico motivado por el celebre Curso de Filosofía positiva de Augusto Comte, había ganado terreno como sustento de las prácticas científicas en el ámbito de la explicación social. Como sabemos, el positivismo también surgió como una crítica al racionalismo y al idealismo hegelianos, en la perspectiva de reivindicar la fe en el hecho positivo, en la ciencia empírica y en su conocimiento.¹¹ El principal presupuesto positivista objeto de la replica historicista fue sin duda el monismo metodológico, a partir del cual se equiparaban las ciencias naturales con las ciencias sociales. Con tal postulado, la ciencia social se volvió naturalista y determinista, pues se presuponia que las sociedades estaban determinadas por leyes naturales, invariables, independientes de la acción humana, y que estas leyes son susceptibles de conocerse empíricamente.¹²

Sólo una resolución extrema como ésta, con sus implicaciones ahistoricistas, podía propiciar una respuesta también extrema: el historicismo. Frente al "naturalismo" se impone un "esencialismo", frente al "materialismo" se impone un "espiritualismo". Es precisamente en tales tensiones que encontramos los orígenes de la disputa epistemológico-metodológica que a nivel de las ciencias sociales constituye nuestro tema de análisis. Nos referimos a los procesos que aquí hemos denominado de historicización y de deshistoricización, cuya dialéctica está a la base de las disciplinas sociales hoy constituidas.

El debate entre positivismo e historicismo en la Alemania decimonónica ha llamado la atención de varios investigadores.¹³

Por el lado historicista existe consenso en señalar entre sus protagonistas a la Escuela Histórica Alemana y al movimiento filosófico neokantiano, cuyas posturas encuentran su mayor expresión en los sistemas filosóficos de Dilthey, Troeltsch, Meinecke y en la sociología comprensiva de Max Weber.¹⁴

Por lo que respecta a la Escuela Histórica Alemana, se constituyó por un grupo de economistas, juristas e historiadores en oposición a las concepciones mecanicistas o fisicalistas de la ciencia social, tal y como ellas se manifestaron en la economía política clásica o en la sociología positivista.¹⁵ Entre otras ideas básicas, este grupo de intelectuales alemanes fundamentó la imposibilidad de ciertas leyes "naturales" en el ámbito de la actividad económica; postularon, en marcada concordancia con las razones históricas que propiciaron el movimiento romántico, el desenvolvimiento de la actividad económica en relación con el desarrollo de las formas jurídicas, políticas, religiosas y culturales de cada nación; lejos de todo determinismo, rechazaron un "homo economicus"¹⁶ que procede con base en normas idénticas en todo tiempo y lugar; defendieron que lo pertinente era investigar el proceso histórico particular de las naciones por separado y captar el desarrollo del espíritu peculiar de cada pueblo, sin aspirar al establecimiento de le-

yes universales de validez dudosa: lo que persiguen los estudios económicos (y más ampliamente sociales) es la "individualización" y no la "generalización".¹⁷

Después de la Escuela Histórica, la polémica pasó a manos de los filósofos historicistas por excelencia como Dilthey y Troeltsch. Por lo que se refiere a Dilthey, a reserva de analizar su pensamiento con mayor detenimiento más adelante, fundamentó gnoseológicamente la distinción entre ciencias espirituales o humanas y ciencias naturales, para romper con la tesis de identidad positivista. Para Dilthey el objeto de las primeras es vida, es experiencia vivida y puede comprenderse, el objeto de las segundas, por el contrario, no es experiencia vivida y a lo sumo puede explicarse. Las ciencias del espíritu persiguen individualidades particulares e irrepetibles, mientras que las ciencias naturales buscan generalidades, causalidades de los fenómenos. La experiencia vivida no es fenoménica.

El último de los actores que escenificaron la polémica de la que nos ocupamos fue el movimiento filosófico neokantiano¹⁸ (neokantismo del cual, como se verá más adelante, no es ajeno el propio Dilthey). Los neokantianos desconfiaron de los estilos especulativos en filosofía, propiciadores tanto de los complejos sistemas posthegelianos de derecha, centro e izquierda, como de las ingeniosas estructuras positivistas comtianas o

spencerianas. Windelband y Rickert, por ejemplo, se preocuparon por ofrecer una interpretación criticista de las ciencias humanas. A partir de Kant, Windelband inicia una fundamentación de las ciencias del espíritu, continuada por Rickert, particularmente distinta a la de Dilthey. La distinción no se basa en lo fenoménico sino en los a priori categoriales que modelan la experiencia. Los a priori de la naturaleza se basan en regularidades y los apriori de lo humano son los "valores" culturales. Por ello, las ciencias que investigan la realidad desde este aspecto puede llamárseles ciencias culturales o de la cultura, mejor que ciencias del "espíritu".¹⁹

Sobre el debate entre positivismo e historicismo recientemente se ha señalado que tanto la Escuela Histórica, como la reflexión diltheyana y el neokantismo, persiguieron un objetivo común: fundamentar y desarrollar una concepción de la ciencia social esencialmente no legalista, no orientada, como en el caso de la ciencia natural, al establecimiento de leyes, sino a la producción de conceptos adecuados a la naturaleza de fenómenos "culturales", o, más ampliamente, sociales. Es así que mientras a las ciencias sociales fundadas en el paradigma de las ciencias naturales bien puede convenir el término "naturalismo" para calificarlas, a las ciencias sociales basadas en un modelo esencialista, por cuanto consideran a la realidad social como conjunto de entidades irrepetibles en la historia de la cultura

humana, se las puede calificar con el término "esencialismo". En este sentido, el propósito de la Escuela histórica, la intervención de Dilthey y el neokantismo axiológico, fue justificar un historicismo frente al naturalismo de la ciencia social heredera del iluminismo. La polémica del historicismo no fue por ello sólo contra el positivismo, contra Comte o Spencer, sino, más allá, contra el naturalismo (en todo caso el naturalismo del positivismo): contra Smith, Ricardo y quizá Marx, y todavía más allá, contra Newton y el propio Kant. El interlocutor legítimo del historicismo fue el naturalismo cualesquiera que fuesen sus filiaciones epistemológicas, empiristas, racionalistas o criticistas.²⁰

Haciendo un balance inicial de la polémica examinada, podemos decir que el historicismo, a partir de su intento por encontrar un sentido al quehacer histórico, ofreció nuevos aportes a la interpretación de la historia de la cual el positivismo había hecho tabla rasa. El esencialismo propio del historicismo, por otra parte, permitió acentuar el carácter específicamente histórico del mundo humano, a pesar de su solución idealista. Por último, contribuyó en su momento a conferir legitimidad a la historia y a su método de conocimiento.²¹

3

Wilhelm Dilthey fue sin duda el representante más importante del historicismo alemán. A partir de él se perfiló el movimiento, y sus planteamientos constituyeron el referente obligado de las elaboraciones historicistas posteriores.

En Dilthey se sintetizan además, las características del historicismo como movimiento que reacciona contra el naturalismo positivista y contra el teologismo de la razón hegeliana, a partir de una recuperación kantiana.

De esta suerte, el exámen del pensamiento de Dilthey nos permitirá precisar mejor algunas de las características definitorias del historicismo alemán, así como de su importancia dentro del proceso de historicización que nos ocupa.

Las primeras influencias en Dilthey debemos buscarlas en la cultura de la burguesía media del protestantismo alemán de la última parte del siglo XIX: en los pensadores de la Escuela Histórica alemana. De Droysen (Grundriss der Historik), Dilthey recupera la distinción de los métodos filosófico (conocer-erkennen), científico (explicar-erklären) e histórico (comprender-verstehen). De Roscher, Niebuhr y Schleiermacher, entre otros, recupera la idea de una historia autónoma opuesta a la búsqueda positiva de leyes causales aplicables a un tiempo a la naturaleza y a la historia.²²

La fundamentación diltheyana (gnoseológica más que ontológica, como vamos a ver) de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (concepto acuñado por el propio Dilthey) es, sin embargo, eminentemente kantiana. A partir de la antinomia postulada por Kant entre voluntad y causalidad que convierte en inteligibles los fenómenos sociales a través de procedimientos propios de las ciencias naturales, Dilthey señala en su Introducción a las ciencias del espíritu que: "Los hechos sociales nos son comprensibles desde el interior, los podemos reproducir hasta cierto punto en nosotros, sobre la base de la observación de nuestros propios estados [...]. La naturaleza, en cambio, es muda para nosotros [...]. La naturaleza nos es extraña. Ella es para nosotros algo exterior, no interior. La sociedad es nuestro mun-

do [...], todo esto imprime al estudio de la sociedad ciertos caracteres que los distinguen radicalmente del de la naturaleza. Las regularidades que se pueden establecer en la esfera de la sociedad son muy inferiores en número, importancia y precisión formal a las leyes que han podido formularse acerca de la naturaleza [...]. Y, sin embargo, todo queda más com pensado por el hecho de que yo mismo, que vivo y me conozco dentro de mí, soy un elemento de ese cuerpo social, y de que los demás elementos son análogos a mí y, por consiguiente, igualmente comprensibles para mí en su interioridad."²³ En otro de sus escritos, El mundo histórico, Dilthey amplía la idea anterior: "En la naturaleza exterior ponemos, mediante el enlace de conceptos abstractos, una conexión debajo de los fenómenos. Por el contrario, en el mundo del espíritu, la conexión es vivida y comprendida. La conexión de la naturaleza es abstracta pero la condición anímica y la histórica son vivas, saturadas de vida. Las ciencias de la naturaleza completan los fenómenos mediante la interpolación de pensamientos [...]. Las ciencias del espíritu por el contrario, ponen orden mientras se ocupan principalmente en retrotraer la realidad histórico-social-humana exterior a la vida espiritual de la que brotó. Así como en las ciencias de la naturaleza se buscan para la 'individuación' razones explicativas hipotéticas, en las ciencias del espíritu se experimentan las causas de la misma en vivo."²⁴

Las citas anteriores nos permiten deducir que Dilthey no partió de una distinción ontológica entre realidad del espíritu y realidad de la materia; hasta cierto punto concedió al naturalismo el acierto de considerar la existencia de una sola realidad. La distinción Dilthey la establece, por el contrario (cuestión en la que Dilthey se aparta del historicismo hegeliano), en el terreno gnoseológico: la realidad del espíritu en tanto experiencia interna y la realidad de la materia fundamentalmente externa a la experiencia, exigen formas de conocimiento irreductibles entre sí.²⁵

Refiriéndose a la distinción, Dilthey agrega otro elemento importante: "En el mundo histórico no existe ninguna causalidad científico-natural porque causa, en el sentido de esta causalidad, implica que provoque efectos necesariamente con arreglo a leyes; la historia sabe únicamente de relaciones de hacer y padecer; de acción y reacción."²⁶

En síntesis, para Dilthey la realidad del espíritu (experiencia interna) se caracteriza, a diferencia de la realidad material (experiencia externa), en lo que a su forma de conocimiento se refiere, por: la realidad histórico-social en tanto manifestación del espíritu se aprehende en lo que tiene de singular o de individual (Dilthey habría dicho: "Elevar la comprensión de lo singular a un plano de objetividad"²⁷); las

manifestaciones del espíritu expresan intenciones, motivos, complejos y cambiantes, donde el orden de las causas eficientes operantes en el conocimiento de lo natural no procede; só lo interno en tanto humano puede comprenderse, lo externo sólo puede explicarse.²⁸

Como hemos visto, la influencia kantiana en Dilthey fue determinante, sin embargo, independientemente de la crítica explícita que Dilthey hace a la razón histórica hegeliana, algunos autores han establecido una relación interesante entre Hegel y Dilthey a partir de un concepto clave en las ciencias del espíritu, el concepto de comprensión. Mientras que para Kant las acciones humanas (lo externo) son susceptibles de comprenderse naturalísticamente, para Hegel y para Dilthey lo susceptible de comprenderse es lo interno al hombre, las razones y los motivos, respectivamente.²⁹

Hasta esta parte se ha establecido que para Dilthey el conocimiento histórico procede distinto que el conocimiento en ciencias naturales. Profundicemos ahora, en lo específico, en el método propio de la historia: el método hermeneútico. Para Dilthey, el método de la comprensión hermeneútica consiste en recuperar mentalmente los pensamientos de los hombres a partir de sus legados. Comprender consiste en "revivir", para utilizar la conocida expresión de Dilthey. La tarea del historiador

consiste, por extensión, en un acto de comprensión de la vivencia ("unidad estructural de actitud y contenido"³⁰); reconstruir el significado objetivo del mundo espiritual en lo particular; hallar el sentido causal interno. Con ello Dilthey interrelaciona vivencia con "vida psíquica" (la cual posee rasgos comunes en todos los hombres en tanto que existe un sistema de normas e ideales, "valores" para Dilthey) que le confiere sentido al conjunto de los fenómenos de la vida. De alguna manera, el "teologismo naturalista" de Kant es ahora sustituido por un teologismo de los valores humanos, un "teologismo moral".³¹

En una importante investigación sobre el historicismo, Eduardo Nicol ha señalado que el empeño diltheyano por fundar la ciencia histórica, es el intento de originar una ciencia rigurosa de lo individual, siendo que lo individual, en tanto plural, es tradicionalmente irracional: de lo individual, advierte inteligentemente Nicol, no hay ciencia³². Probablemente por ello, el intento diltheyano de complementar lo científico y lo vital, la teoría y la práctica, la ciencia del espíritu y la filosofía de la vida, no pudo realizarse sin alguna influencia positiva, influencia que será advertida y criticada años más tarde por historicistas radicales como Croce y Collingwood³³.

En nuestra opinión, la contribución más significativa de Dilthey reside en el hecho de haber conducido tan radicalmente la historicización, de tal forma que el historicismo se concibiera como liberador de la metafísica dogmática y, en cuanto esta metafísica proviene de la tradición clásica pasando por los grandes sistemas especulativos de los siglos XVII y XVIII, como liberador de esta tradición en general. Dilthey ha visto con claridad que la liberación del vínculo dogmático debe realizarse no a través de la ciencia de la naturaleza, sino gracias a las ciencias históricas. De esta manera, Dilthey ha esclarecido adecuadamente el significado histórico-universal del historicismo y revela que todo retorno a la tradición no puede ser sino artificial.

Ciertamente las formas de la liberación diltheyana (la fe en la cultura, la posición estética del espectador, la exclusión de la conciencia de la acción, etcétera) no pueden ser consideradas ya absolutamente válidas. Fueron, en todo caso, pertinentes en la disputa inicial con el positivismo y la deshistoricización.

Por otra parte, desde un cierto punto de vista, la sistematización diltheyana de las ciencias del espíritu ha sido desafortunada: al contrario de Hegel, cuya historia del espíritu comprende todo el acontecer, la historia del espíritu deviene para Dilthey una historia despolitizada de visiones del mundo, que por su parte se fundan sus creaciones artísticas, en particular literarias,

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

religiosas y filosóficas. En otras palabras, el énfasis en la interioridad impidió a Dilthey valorar pertinentemente la vida real externa, por lo que se difunde la idea de que la historia del espíritu generalmente es inactual y superflua.³⁴

4

De Dilthey a Meinecke el camino seguido por el historicismo alemán está lejos de poder considerarse homogéneo. Windelband y Rickert, fieles a su herencia neocriticista, se preocuparon por precisar y legitimar la autonomía del conocimiento histórico: se esforzaron por desarrollar y ampliar en lo teórico la filosofía de los valores iniciada por Dilthey. Georg Simmel por su parte, realizó los primeros intentos por vincular la nueva filosofía de la vida (el historicismo como vitalismo) con la sociología. Sin embargo, no fue sino hasta con Max Weber que la metodología de la historia se vincula de manera fundamentada con el análisis social de la relación del hombre con los valores. Después de estos desarrollos el historicismo comenzó a resquebrajarse en su parte más frágil: su relativismo histórico. Ante ello, Spengler trató de legitimar el relativismo a partir de un retorno a la concepción romántica. Mientras que Troeltsch y Meinecke afirmaron la absolutización de los valores en concordancia

con el relativismo histórico. Con ellos el historicismo se magnifica en lo que tiene de resolución idealista. Sin embargo, los intentos insuficientes por sí solos entraron en crisis. Meinecke fue probablemente el último de los grandes historicistas alemanes.³⁵

Más allá de las fronteras de Alemania, fueron varios los pensadores que recuperaron en lo esencial la ruta iniciada por los historicistas alemanes. En España, Ortega Y Gasset desarrolló una filosofía vitalista profundamente historicista. En Inglaterra, Collingwood llevó el historicismo hasta sus últimas consecuencias al grado de proponer la subordinación del conocimiento natural al conocimiento histórico, fuente de todo saber y comprender. En Francia y en Italia el movimiento también trascendió. Los filósofos franceses Bergson y Lachelier, entre otros, crearon la corriente filosófica del pragmatismo con influencias historicistas. Los filósofos italianos Gentile y Croce, por su parte, influyeron determinadamente en la cultura italiana de su época. Plantearon un historicismo profundamente idealista y con una clara tendencia de retorno a Hegel. Croce se convertirá años después en el centro de refutación del marxista italiano Antonio Gramsci y en origen del "historicismo absoluto".³⁶

Antes de referirnos a las implicaciones y repercusiones del historicismo del siglo XIX para el proceso de historicización que hemos venido examinando hasta aquí, amerita al menos una breve alusión la contribución de tres pensadores alemanes que desde distintas perspectivas e intereses fueron deudores, continuadores o críticos, de este gran movimiento intelectual historicista. Nos referimos a Weber y su sociología comprensiva, a Heidegger y su filosofía de la existencia y a Gadamer y su filosofía hermenéutica.

Continuador aunque también reformulador del historicismo, Max Weber va a insistir en la comprensión como el método característico de las ciencias, cuyos objetos presentan una relación de valor, que hace que dichos objetos se nos presenten relevantes, con una significatividad que no poseen los objetos de las ciencias naturales. Esta significatividad permite identificar y seleccionar tales objetos. El investigador llega a la comprensión de tal significado porque puede compartir con el objeto los valores que atribuyen el significado.³⁷

Con respecto a la importancia de Weber en la conformación de la ciencia histórico-social comparto la opinión en subrayar su empeño en distinguir entre valores y hechos: la ciencia es y debe ser competente para explicar pero no para legitimar o deslegitimar instituciones o hechos sociales. Es igualmente relevante

su crítica a la teología de la historia. Respecto de las teologías románticas, Weber demostró que los "espíritus del pueblo" o "almas nacionales" no tenían ninguna posibilidad de ser científicamente sostenidas y que sus enunciados eran indemostrables. Respecto de las teologías deterministas positivistas que explicaban la historia a partir de leyes de evolución, Weber argumentó su inoperatibilidad y señaló que en realidad constituían obstáculos para una investigación seria de los procesos sociales. Considero igualmente de actualidad la idea constructivista de ciencia sugerida por Weber, según la cual lo histórico o lo social de un hecho no es dado por sus características empíricas, sino por el investigador dada la significación cultural que le es asignada al hecho. Es indudable, por último, que la teoría weberiana de la racionalidad constituyó un aporte fundamental para entender la tipicidad propia de Occidente y sigue siendo plenamente vigente en nuestros días.³⁸

Con la filosofía existencial de Heidegger, el historicismo representó una forma extrema de la filosofía de la subjetividad. En efecto, mientras que el historicismo diltheyano presuponia que la historia, en cuanto devenir, es un proceso dinámico englobante al cual el individuo está ligado y por lo tanto condicionado, la hermenéutica heideggariana defendía que el individuo se retrotrae de la historia para replegarse en su interioridad, condición de la historicidad del hombre. En otras pala

bras, para Heidegger la historicidad determina al hombre mucho más profundamente que la naturalidad; la historicidad (interioridad) es el punto de partida para comprender la historia en cuanto devenir del ser del hombre; la historia se realiza en la interioridad y en la interiorización; se da la historia sólo porque el hacerse del ser como tal es histórico. Por otra parte, para Heidegger el hacerse del hombre se proyecta en el futuro a partir de su pasado, tal temporalidad del ser entendida como transmisión histórica del pasado al presente y al futuro constituye la historicidad auténtica.

En contraposición al ligamen pasivo con el pasado que caracterizó a la hermenéutica diltheyana, considero que ilustrar la historicidad como actualización del pasado a partir del futuro a la manera de Heidegger, constituyó un paso adelante. Con todo, la impostación heideggariana sigue siendo unilateral por cuanto enfatiza la subjetividad aislada, la interioridad como realización del ser, donde los vínculos históricos reales no adquieren significatividad comprensiva.

Por lo que respecta a la hermenéutica heideggariana, debemos advertir que se conecta lógicamente con su concepción ontológica fundamental brevemente referida arriba. Tal ontología fundamental, objeto de su conocido El ser y el tiempo, entendida como un análisis fenomenológico del Dasein, del hacerse del ser,

constituye, al mismo tiempo, una "hermenéutica" del Dasein. Al igual que en Dilthey, para Heidegger el problema fundamental de la hermenéutica es el comprender, pero ya no en el ámbito de las ciencias del espíritu, sino como una estructura característica y fundamental del propio Dasein: no es ya una mera forma de conocimiento (contrapuesta, por ejemplo, a la forma "explicativa", como en Dilthey), sino algo previo a todo conocer. Se trata de un "estar abierto" como "poder ser" y se manifiesta en el "proyectar". En el comprender, el Dasein es sus propias posibilidades, y el desarrollo del comprender constituye la "interpretación": lo comprendido es siempre interpretado. Dilthey, como vimos, había concebido la hermenéutica como un arte de comprender conexiones de sentido. Heidegger, en cambio, al determinar los entes del mundo según el criterio pragmático-técnico, y la estructura del Dasein como comprensión del ser, vino a proponer una hermenéutica de la facticidad, que representó una crítica ontológica a los conceptos tradicionales de "conciencia", "objeto", "esencia", "valor", etc.³⁹

El principal heredero de la hermenéutica heideggeriana y, a la vez, el pensador que más contribuyó a promover los problemas de la hermenéutica filosófica en Alemania fue Gadamer⁴⁰. Su conocido libro Verdad y método se constituyó en la obra representativa de tal corriente. Siguiendo a Heidegger, Gadamer concibió a la hermenéutica como la característica manera de ser del hom

bre y como algo que concierne universalmente a toda experiencia humana. La intensión de Gadamer consistió en demostrar que el modelo presente en la interpretación de textos (entendimiento tradicional de la hermenéutica) constituye en realidad el modelo para la experiencia humana del mundo, y en esa medida la hermenéutica cumple una función filosófica universal, y no meramente la de una disciplina auxiliar. Gadamer no trata de renovar la discusión en torno a la metodología de las diversas ciencias, sino de investigar la historicidad del comprender. Frente a la deshistoricización a que apuntan las ciencias, Gadamer defendió la "verdad del recordar". El comprender es concebido por Gadamer como una interpretación esencialmente ligada al intérprete y a la particular situación histórica de éste, quien a su vez se comprende a sí mismo proporcionándose el pasado y el futuro en el presente. La comprensión, según Gadamer, está condicionada por el prejuicio, que constituye una especie de pre-comprensión, que abre el camino a la aprehensión de la verdad. Tal aprehensión requiere una "fusión" de los distintos horizontes individuales e históricos. Estos son determinados por la tradición hablada o escrita, y por eso la hermenéutica debe recurrir al lenguaje, y desemboca incluso en una filosofía del lenguaje.

Hasta aquí la reconstrucción del itinerario articulador de la hermenéutica filosófica. A continuación intentaremos un balance y anticiparemos los problemas no resueltos y como tales trasladados a renovadas tentativas.

Con la hermenéutica filosófica, el proceso de historicización experimentó su máximo nivel de realización, pero al radicalizarse cayó en la unilateralidad opuesta a la que pretendió cuestionar, limitando sus propias posibilidades de determinar una inversión, coherente y fundamentada, de la tendencia ahistórica implícita en los desarrollos de la ciencia social positivista. El esencialismo quedó prisionero de sus propios excesos, y las ciencias del espíritu tal y como fueron fundamentadas filosóficamente no pudieron cristalizar más allá de tentativas aisladas, aunque también menos rígidas en sus fundamentos esencialistas, como la sociología comprensiva de Weber.

Con todo, es posible confrontarnos hoy con esta tradición de pensamiento, con la seguridad de encontrar elementos aún esenciales para una posible refundación filosófica del historicismo, que lo convierta en interlocutor legítimo en los debates en torno a las ciencias sociales contemporáneas.

Entre estos elementos, y dicho indicativamente, considero que el planteamiento según el cual las ciencias del espíritu no tienen ningún punto de referencia más allá del devenir y que tanto el investigador como su objeto de estudio están condicionados por la historia, debe ser revalorado hoy de frente a la objetivi

zación de los hechos sociales en la perspectiva positivista.

En segundo lugar, la visión según la cual la realidad se conforma como una permanente y temporal relación de subjetivo-objetivo, sigue constituyendo un elemento esencial para la comprensión histórica. lo mismo debemos decir del presupuesto historicista-ilustrado sobre todo por el último Heidegger y sin aceptar su subjetivismo radical—según el cual la historicidad constituye la actualización del pasado a partir del futuro.

Por último, debe revalorarse y quizá también traducirse a nueva época el intento diltheyano por liberar las ciencias humanas de la fe ingenua en los datos de hecho, tal y como se expresa en la posición positivista, por cuanto supone una concepción de la realidad como algo fijo e inevitable, independiente de toda intervención del sujeto activo.

Debemos indicar asimismo los excesos de la hermenéutica filosófica así como sus consecuencias. En primer lugar, al elevar a principio del conocimiento la interioridad, las ciencias del espíritu se alejaban de las cuestiones reales impuestas por la época y de las conexiones con la vida externa o, si se prefiere, con la naturaleza. En segundo lugar, al relativizar los contenidos de la historia a partir de su metodología individualizante,

los objetos de las ciencias del espíritu se volvieron universales por cuanto irrepetibles y se perdía de vista al sujeto. Sobre estos aspectos volveremos en la parte conclusiva de nuestra investigación.

Para introducir nuestro próximo capítulo quisiera poner en los siguientes términos las cuestiones que hasta esta parte se desprenden. Si partimos de la base de que todos los acontecimientos histórico-sociales son individuales e irreversibles, debemos consentir en la propiedad de un método histórico individualizante e irracional (es decir, opuesto a toda legalidad de lo histórico sea trascendental o immanente) a la manera del historicista, opuesto además a los métodos generalizadores, legales y abstractos que observan o pretenden observar regularidades y causalidades. A esto puede llamársele, si se quiere, relativismo⁴¹. Si por el contrario, partimos de la base de que la historia se desarrolla, ante todo, de acuerdo a una legalidad y regularidad immanente, y que es precisamente el descubrir dicha legalidad y universalidad de lo histórico a partir de un método generalizador (a la manera de las ciencias naturales) la tarea de la historia, estaremos rechazando del todo el historicismo para aceptar un naturalismo. Pero esta opción implica también olvidar la complejidad, diversidad y especificidad de las prácticas humanas y perder de vista su peculiaridad histórica.

Como hemos pretendido señalar aquí, las soluciones extremas no constituyeron las mejores vías para considerar el problema de lo histórico. En contra de estas posiciones ha ganado consenso la idea según la cual si bien el nivel humano no puede ser reducido al nivel natural, no puede concluirse que en el primero no aparezca ningún tipo de legalidad cognoscible científicamente. En realidad, de la historia humana pueden deducirse leyes al igual que del mundo físico-natural. En todo caso, se trata de una regularidad de los fenómenos en un nivel distinto y específico: el carácter irrepetible de los hechos concretos no niega la existencia de ciertas leyes histórico-sociales; los hechos históricos irrepetibles y únicos se dan dentro de ciertos marcos, condiciones, determinaciones irrepetibles que se producen y reproducen. La historia, en suma, no puede ser una búsqueda irracional.⁴²

Es precisamente en esta dirección hacia la que apuntó una segunda tentativa historicista en los debates contra el positivismo. Nos referimos al historicismo que, inmerso en el horizonte proposicional del marxismo, vino a revitalizar la concepción dialéctica de la historia. De ello nos ocuparemos en el próximo capítulo.

NOTAS

1

Wright, H. Explicación y comprensión. Madrid, Alianza Universidad, 1979

2

Meinecke, F. Op.cit., introducción

3

Presentamos el siguiente esquema como un intento de sistematizar los distintos momentos del historicismo:

1. El historicismo alemán
 - 1.1. Escuela Histórica Alemana
 - 1.1.1. Primera generación: Roscher, Hildebrand y Kries
 - 1.1.2. Segunda generación: Brentano, Bücher, Knapp y Schmoller
 - 1.2. Movimiento filosófico neokantiano
 - 1.2.1. Escuela de Marburgo: Cohen, Natorp y Cassirer
 - 1.2.2. Escuela de Baden: Windelband y Rickert
 - 1.3. La reflexión filosófico-epistemológica del historicismo
 - 1.3.1. Dilthey
 - 1.3.2. Troeltsch
 - 1.3.3. Meinecke
 - 1.3.4. Simmel
 - 1.3.5. Weber
 - 1.3.6. Otros
2. El historicismo italiano
 - 2.1. Gentile
 - 2.2. Croce
3. El historicismo inglés
 - 3.1. Bradley
 - 3.2. Willson
 - 3.3. Toynbee
 - 3.4. Collingwood
 - 3.5. Otros
4. El historicismo francés
 - 4.1. Ravaissón
 - 4.2. Lachelier
 - 4.3. Bergson
5. El historicismo español
 - Ortega y Gasset

4

Sobre el contexto alemán de la época puede consultarse: Schumpeter, J. Historia y análisis económico, México: FCE, 1971. pp. 53-65; Gil, M.C. Max Weber. México, Edicol, 1978, pp. 48-70; Aguilar, L. Op.cit., dos volúmenes.

5

En una nota anterior indicamos algunas características del romanticismo. Quiéiera agregar ahora algunos de sus implícitos. Ciertamente, en referencia con el Iluminismo, el romanticismo proponía una forma de interpretar la historia menos pragmática y más contemplativa. Pese a ello, también un interés pragmático movía a los pensadores románticos alemanes: al plantear la necesidad de resaltar la historia nacional (en este caso de la dividida Alemania de su tiempo) tenían como objetivo propiciar la unificación de su país entendida como una necesidad histórica impostergable. En esta pretensión de resaltar lo nacional-cultural, y al señalar que sólo teniendo acceso al conocimiento de los acontecimientos históricos singulares que han dado lugar al pueblo alemán es como puede entenderse y valorarse su individualidad respecto de otros pueblos y naciones, el romanticismo alemán apuntó un presupuesto que será recuperado con nuevos matices, años más tarde, por el historicismo alemán: la particularización, más que la generalización, constituye la forma propia del entendimiento histórico. Para el historicismo romántico, además, la individualidad y la multiplicidad de los fenómenos históricos relacionados orgánicamente determinan el hecho de que si existiese un principio absoluto o universal en la historia, éste no puede ser más que de naturaleza irracional. En todo caso, la coincidencia entre individual y universal es para el romanticismo tan sólo una base intuitiva para aprehender la fuerza inmanente de los fenómenos históricos. Mayores elementos pueden encontrarse en: Cassirer, E. El problema del... cit., pp. 265-280.

6

Rossi, P. Op.cit., p. XIV. El énfasis puesto en ello permite a Rossi poner en entredicho otra línea de interpretación, la de Carlo Antoni, que sostiene que el historicismo romántico es referencial del historicismo alemán en tanto que éste es una degeneración de aquél en dirección de la sociología (Antoni, C. Dallo storicismo alla sociologia. Firenze, Sansari, 1973, introducción). Dicha postura secuencial, piensa Rossi, sólo puede ser aceptada si por historicismo se piensa, como parece ser el caso de Antoni, en la filosofía de Benedetto Croce (máximo representante del historicismo idealista italiano), y no en los representantes del historicismo alemán. Como vimos anteriormente dos autores que sí encuentran una conexión estrecha entre romanticismo e historicismo, relación de causa-efecto, son Meinecke y Cassirer.

7

Rossi, P. Op.cit., nota al pie de página XIII

8

Como vimos en el capítulo dos, la resolución idealista de Hegel lo llevó a una suerte de "teologismo de la razón". Pero también sabemos que el plantear a "la razón como soberana del mundo", Hegel presuponía la necesidad de la historia, necesidad que en términos prácticos quería significar la necesidad de la unificación de Alemania. Esta intensionalidad implícita fue la que propició, como bien lo advirtió Lukács, un "asalto a la razón" por cuan

to contravenía a una burguesía alemana decadente que claudica de su proyecto histórico. El historicismo alemán, como suerte de anti-racionalismo, por así decirlo, formó parte precisamente de este asalto a la razón. Hegel fue en este punto la referencia obligada, mientras que el retorno a Kant constituyó un recurso entre muchos otros para enfrentarlo. Una última consideración habrá que tener en cuenta. Si bien Hegel va más allá del romanticismo, no le es ajeno de ninguna manera. La importancia de su obra radica principalmente en haber resuelto el problema de la razón histórica que se había suscitado entre dos posiciones que coexistieron en el período romántico: la teoría expresivista, por la que se inclinaba Herder y por la cual se negaba la reducción de lo histórico a principios generales accesibles a priori a la razón; y la libertad moral radical instigada por Kant que, por el contrario, sostenía la idea de un sistema de la historia a priori.

9

"[...]. El historicismo romántico ha representado [...], la tentativa de interpretar la historia como la realización de un principio absoluto, reconociendo en cada una de sus fases la coincidencia de individual y universal: su crisis constituyó la demostración del error de esta tentativa. El historicismo alemán contemporáneo ha representado, por el contrario, la tentativa de considerar a la historia como el producto de la obra finita de los hombres, interpretando la historicidad como el horizonte temporal en el que el hombre vive y procede a la construcción del propio mundo de relaciones." Rossi, P. *Op.cit.*, pp. XIX-XX, traducción mía. Sin embargo, no es del todo clara en Rossi la distinción entre historicismo romántico e historicismo idealista. A mi parecer, cosa que vimos anteriormente, Hegel no es como usualmente se señala "el último de los románticos y el primero de los grandes idealistas". Lo segundo condicionó en todo momento los elementos románticos de su sistema. Así por ejemplo, el combate del historicismo alemán contra Hegel es contra la razón histórica desde una postura irracional, y en esta última el romanticismo prehegeliano algo tenía en común con el historicismo alemán.

10

Rossi, P. *Op.cit.*, p. XX

11

Mardones y Ursúa (Filosofía de las ciencias humanas y sociales, México, Fontamara, 1985, pp. 21- 22) han caracterizado el positivismo en orden a cuatro criterios: a) el monismo metodológico. Los objetos abordados por la investigación científica pueden ser, y son de hecho, diversos, pero hay, como diría Comte, unidad de método y homogeneidad doctrinal. es decir, sólo se puede entender de una única forma aquello que se considere como una auténtica explicación científica; b) el modelo o canon de las ciencias naturales exactas. Para Comte, la unidad de método, el llamado método positivo, tenía un canon o ideal metodológico frente al que se confrontaban el grado de desarrollo y perfección de todas las demás ciencias. Este baremo lo constituía la ciencia físico-matemática. Por el vendría medida la científicidad de las ciencias del hombre; c) la explicación causal o Erklären como característica de la explicación científica. La ciencia trata de responder a la pregunta "por qué" ha sucedido un hecho, es decir, responde a la cuestión acerca de las causas o motivos fundamentales. Las explicaciones científicas son, por consiguiente, causalistas, aunque sea en un senti-

do muy amplio. Si nos remitimos a Comte, tal explicación de carácter causal viene expresada también en la búsqueda de leyes generales hipotéticas de la naturaleza que subsuman los casos o hechos individuales; d) El interés dominador del conocimiento positivista. Comte pone énfasis en la predicción de los fenómenos. El control y el dominio de la naturaleza constituye el objeto de dicho interés. La amenaza que le ronda es cosificar, reducir a objeto todo, hasta al hombre mismo. Por su parte, Michael Lowy ("Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales" en Sobre el método marxista, México, Grijalbo, 1974, p. 11) encuentra dos planteamientos fundamentales del positivismo: a) la sociedad puede ser epistemológicamente asimilada a la naturaleza ("naturalismo social"), en la vida social reina una armonía natural y; b) la sociedad está regida por leyes naturales, es decir, por leyes invariables, independientes de la voluntad y de la acción humanas.

12

Las implicaciones gnoseológicas de dicha postura han sido examinadas por muchos investigadores, así por ejemplo, Castells y De Ipola, (Epistemología y ciencia social, México, UAM, 1983, p. 15) refiriéndose al divorcio entre teoría y empiria propiciado por la fe en el hecho positivo, han definido al empirismo propio del positivismo como el "obstáculo epistemológico dominante" en las ciencias sociales: "[...] contra lo que el empirismo sostiene, la teoría no es una instancia accesoria ni subordinada a las operaciones de registro de datos [...]; es, al contrario, un medio de producción de hechos científicos que no es posible divorciar de los "datos" (ni subordinarlo a ellos) sin falsear al mismo tiempo la concepción de las etapas y de las reglas de la investigación."

13

Consúltese por ejemplo: Kon, I.S. El idealismo filosófico y la crisis del pensamiento histórico, México, Ed. de Cultura Popular, 1978; Schaff, A. Historia y verdad, México, Grijalbo, 1981; Rossi, P. Op.cit.; Hernández, J. Acerca del debate entre positivismo e historicismo en la Alemania del siglo XIX, Diciembre, 1984, (inédito).

14

Hernández, J. Op.cit., p. 5

15

Probablemente fueron las posiciones de Ranke y de Droysen las que más influyeron en las ideas de la Escuela Histórica. Para Ranke la historia universal se puede construir de hecho sólo como historia de los pueblos singularmente considerados, que están entre sí en recíproca relación, por lo que su conexión debe ser indagada en su sucesión histórico-empírica. Esto se demuestra a partir de los datos de hecho cuya indagación constituye el punto de partida de la historiografía. No se puede entonces, concluye Ranke, fundar la historia a priori, a partir del absoluto, aunque sí es posible entender el devenir como dotado de sentido. Droysen (Histórica, Barcelona, Alfa, 1983), por su parte, busca determinar de manera mucho más radical que Ranke la naturaleza de la historiografía. Droysen distingue el conocer, a través del cual la filosofía busca aferrarse a la totalidad en el sistema lógico, del explicar, en el cual la ciencia de la naturaleza hace descender lo particular por la ley, y contraponen a ambas el comprender propio de la historia. En el comprender el acontecimiento singular se coloca la relación con una totalidad, de manera tal que se aprehende esta totalidad a partir

del acontecimiento individual en el cual éste se expresa. En el comprender, el elemento objetivo y el subjetivo están unidos. A la historia como acontecer, la interpretación del acontecer, eso es la ciencia de la historia.

16

Presumiblemente, el interlocutor en este punto es Marx para quien la historia posee una legaliformidad delimitada en lo fundamental por lo económico. En efecto, para el Marx de La Ideología Alemana los factores fundamentales de la historia son: la relación del hombre con la naturaleza y su relación con los demás hombres. El hecho económico aparece como el condicionante originario de toda relación social. Existen leyes económicas que es necesario descubrir para descubrir al hombre, para desenajenarlo. Pero no son ya las leyes trascendentales de los elaborados sistemas filosóficos precedentes, son leyes ante todo necesarias a un proceso, tendencialmente regulares bajo ciertas condiciones, son leyes históricamente determinadas. El conocimiento de la realidad social, de este todo articulado, debe suponer dichas determinaciones para conferir significado a la concreción histórica analizada. Esta es la realidad que debe estudiarse, en ella aparecen unos hombres concretos y reales, determinados, con unas relaciones de producción determinadas, de las cuales surgen unas relaciones sociales y políticas también determinadas históricamente. De alguna manera, dado que Marx tiende a la concreción (son las contradicciones materiales, las relaciones de producción, las fuerzas productivas, las clases sociales y su enfrentamiento —no la Idea o el Espíritu— el motor de la historia) para la explicación, el historicismo materialista en Marx se traslada del plano metafísico al plano positivo. Argumentos todos estos que en la interpretación esencialista de la Escuela Histórica, caían en un determinismo y mecanicismo cuestionables. Una conclusión se puede obtener en claro: aunque en sentido negativo, el marxismo constituyó uno de los interlocutores del historicismo de finales del siglo XIX.

17

Cfr. Schnüdelbach, H. La filosofía de la historia después de Hegel. Barcelona, Alfa, 1980, caps. 2 y 5.

18

Algunas lecturas introductorias al neokantismo pueden hallarse en: Gil, M.C. Op.cit., pp. 52-54; Rickert, E. Ciencia cultural y ciencia natural. Madrid, Espasa Calpe, 1965, pp. 13-98; Rossi, P. Op.cit., pp. 14-16; Vera y Cuspínera, M. "Retorno al idealismo. Neokantismo y neohegelianismo" en La filosofía. México, UNAM, 1979 (col. Las humanidades en el siglo XX, num. 5), pp. 37-57; Waismann, A. El historicismo contemporáneo. Buenos Aires, Nova, 1960, pp. 79-122; Aguilar, L. Op.cit., pp. 165-278.

19

Windelband, W. La filosofía de la historia. México, UNAM, 1958

20

Hernández, J. Op.cit., p. 16

21

Con respecto al trasfondo ideológico de la polémica positivismo-historicismo se han ofrecido interpretaciones tendenciosas y confusas. Así por ejemplo el historiador ruso I.S. Kon (Neopositivismo y materialismo histórico. México, Cultura Popular, 1976, pp. 15-16) ha afirmado que el esencialismo historicista "burgues" en el fondo constituyó un instrumento de lucha con-

tra el "determinismo" y la comprensión materialista de la historia como proceso histórico-natural. De ahí sus múltiples intentos, so pretexto de precisar el "carácter específico" del conocimiento histórico en general, de apartar el conocimiento de las ciencias naturales del de las ciencias sociales y desacreditar la aplicación de los métodos científicos en éstas últimas. El historicismo es por ello, en la perspectiva de Kon, antimarxista por definición. En mi opinión, debemos observar este tipo de apreciaciones con marcadas reservas debido a las siguientes consideraciones. En primer lugar, aceptaría implica concebir al marxismo, por lo que éste tiene de rasgos positivos, como un positivismo a ultranza, igual o similar al cantiano, como una concepción que se basa en lo fundamental en encontrar leyes histórico-sociales, siendo que en realidad, como lo dijo el propio Marx en el epílogo a la segunda edición de El Capital es menester mostrar la necesidad de los fenómenos históricos concretos, a partir de leyes que rigen la transformación de las formaciones sociales, y no simplemente especificar tales leyes para detenerse en ellas. Kon, parece olvidar que, por el contrario, el marxismo es ante todo, aunque de distinto tipo que el historicismo de la hermenéutica filosófica, un historicismo, si se prefiere, un historicismo dialéctico, materialista, y en el que también es posible advertir una distinción gnoseológica entre naturaleza y sociedad. En segundo lugar, plantear como lo hace Kon que el historicismo alemán representa a la burguesía parasitaria de transición al imperialismo, y evidencia la "crisis del pensamiento histórico burgués de la época", es demasiado atrevido y no parece fácil de probar. A fin de cuentas, las clases sociales no nombran a determinados teóricos como representantes suyos en el mundo de las ideas. Somos nosotros quienes creemos percibir algún tipo de relación (representación) entre pensamiento e interés. Con elementos esencialmente de nuestra razón lo más que podemos esclarecer es la liquidación de las formas en ese momento progresivas de racionalidad -el determinismo mecanicista- en el ámbito de la investigación histórico-social. Decir que el historicismo alemán surge como una necesidad fundamentalmente ideológica de la burguesía imperialista frente al marxismo, lo más que puede significar es que a dicha burguesía le vienen bien las ciencias del espíritu no que los historicistas alemanes escribieron de acuerdo a lo que la clase en cuestión les ordenó. Cfr. Cruz, M. El historicismo. Barcelona, Montesiños, 1981, introducción.

22

Véase Hernández, J. Op.cit., p. 8

23

Dilthey, W. Introducción a las ciencias del espíritu. Madrid, Alianza, 1980, p. 83

24

Dilthey, W. El mundo histórico. México, FCE, 1982, p. 141.

25

Cfr. Nicol, E. Historicismo y existencialismo. México, FCE, 1981, p. 16 y Cruz, M. Op.cit., p. 37

26

Dilthey, W. El mundo histórico, cit., p. 92

27

Dilthey, W. Introducción a las... cit., p. 87.

28

Para entender el significado y las implicaciones de estos conceptos en la evolución de las ciencias modernas, recomendamos el libro de Henrik von Wright. Explicación y comprensión, cit.

29

Cfr. Cruz, M. Op.cit., pp. 39-40

30

Dilthey, W. El mundo... cit., p. 31

31

Cfr. Cruz, M. Op.cit., p. 40

32

Nicol, E. Op.cit., p. 23

33

Con respecto a la crítica a Dilthey por parte de los historicistas radicales, es particularmente ilustrativa la siguiente cita de Collingwood: "[...] los [historicistas] alemanes se contentaban con seguir llamando ciencia a la historia, sin responder a la cuestión de cómo es posible una ciencia de lo individual, y el resultado fue que concebían la ciencia histórica y la ciencia natural como dos especies de ciencia, concepción que dejaba la puerta abierta al naturalismo, que se re-filtraba en la idea de la historia por la vía de las asociaciones tradicionales de la palabra 'ciencia' ". Collingwood, R.G. Idea de la historia. México, FCE, 1984, p. 190

34

Cfr. Bianco, F. Dilthey e il pensiero del novecento. Milano, Franco Angeli, 1935 y Imaz, E. El pensamiento de Dilthey. México, FCE, 1978, cap. final.

35

En su investigación sobre la crisis del historicismo, Heussi (Krisis des Historismus, Tübingen, 1932) nos hace saber que el "relativismo histórico", aunque de frágil sustentación, pues ponía en entredicho la posibilidad misma del conocimiento histórico (hermenéutica subjetiva de validez relativa), era una posición asumida conscientemente -y con frecuencia justificada- por los historicistas alemanes: "El historicismo alemán es una forma de pensamiento opuesta al 'pensamiento sistemático' que sostiene un total relativismo histórico en el ámbito del conocimiento y moral".

36

Sobre el historicismo idealista de Croce, podemos señalar que éste autor si bien respiró los aires culturales del historicismo alemán, permaneció ajeno del neocriticismo y si muy próximo a la filosofía de Hegel y a su concepción romántico-idealista de la historia. De ello deriva precisamente el idealismo del historicismo de Croce, en virtud del cual se opondrá al historicismo alemán. También en Croce, como para Hegel, la historia se presenta como el proceso de realización de un principio infinito, esto es, del espíritu, y este proceso resulta intrínsecamente racional. Del encuentro con Hegel se derivan los principales presupuestos del historicismo de Croce: la negación de la subsistencia de la naturaleza como mundo autónomo y su resolución en el espíritu, el reconocimiento del carácter espiritual de toda realidad, la interpretación del espíritu como desarrollo dialéctico, el rechazo de la trascendencia y la afirmación de la immanencia del espíritu en el proceso histórico, la reducción de la conciencia a conciencia histórica y de la filosofía a momento metodológico de la historiografía.

Sobre la base de estos presupuestos, el historicismo crociano se ha configurado como un "historicismo absoluto", caracterizado por la identificación entre realidad, espíritu e historia y por la asunción del juicio histórico como órgano exclusivo de conciencia de lo real. Entre la amplia bibliografía sobre la filosofía de Croce podemos recomendar: Abbate, M. La filosofía di Benedetto Croce e la crisi della società italiana. Torino, Einaudi, 1973; Dujovne, L. El pensamiento histórico de Benedetto Croce. Buenos Aires, Santiago Rueda, 1968.

37

Nuestra alusión al pensamiento de Weber recupera elementos de: Aguilar, L. Op. cit., vol. 2; Aguilar, L. "En torno al concepto de racionalidad de Max Weber" en Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología. México, UNAM/Siglo XXI, 1988, pp. 76-98; Salazar, L. "Entrevista a Luis Aguilar sobre: 'Weber: actualidad y limitaciones'" en Sociológica. año 2, núm. 3, invierno 1987/88, pp. 93-103. Pueden consultarse también: Rossi, P. Max Weber. Oltre lo storicismo. Milano, Il Saggiatore, 1988 y Rossi, P. (comp.) Max Weber e l'analisi del mondo moderno. Torino, Einaudi, 1981.

38

Salazar, L. "Entrevista a Luis Aguilar..." cit., pp. 97-98

39

Cfr. Coreth, E. Cuestiones fundamentales de hermenéutica. Barcelona, Herder, 1972, pp. 35-38; Waelhens, A. La filosofía de Martin Heidegger. México, UAP, 1986, caps. 10, 11 y 12; Bauman, Z. Hermeneutics and social science. New York, Columbia University Press, 1978, cap. 7.

40

Gadamer, H.G. Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca, Sígueme, 1977. Véase también: Konecki, D. y Almaraz, J. (coord.) El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica. Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1985.

41

Castells y De Ipola hacen un buen resumen de las implicaciones gnoseológicas del historicismo. En primer lugar lo conciben como un "modelo formalista" que en oposición al modelo positivista "[...] tiende a eliminar, o en todo caso a subordinar, el proceso de producción efectiva (construcción-demostración) del conocimiento de hechos y coyunturas reales." "La tendencia formalista en las 'ciencias sociales' se manifiesta en regla general bajo la forma de la afirmación explícita o implícita del primado absoluto de la construcción teórica (y metafórica)." De esta suerte, "Las consecuencias concretas de ese [...] historicismo sobre la práctica científica son el condenarla a la crónica descriptiva y al relativismo, con el doble resultado siguiente: 1) en el plano teórico, se obliga a una perpetua oscilación entre el subjetivismo y el cientificismo; 2) en el plano político, dado que los análisis no pueden hacerse sino por interpretación de situaciones ya creadas -puesto que se desconocen las leyes estructurales y coyunturales- se carece de instrumentos para actuar sobre las tendencias estructuralmente dominantes en el sentido de su transformación." Castells y De Ipola. Op.cit., p. 59

42

Véase por ejemplo Cerroni, U. Op.cit., pp. 43-44.

IV

HISTORICISMO Y MARXISMO

1

En la disputa contra el positivismo, la hermenéutica filosófica vió en el esencialismo la alternativa para enfrentar el naturalismo y fundar la ciencia histórico-social. Como vimos, esta tentativa fue extrema y radical en sus posiciones, por lo que su potencialidad fundativa en el terreno científico real fue más bien relativa. La sociología comprensiva de Weber constituyó quizá la expresión más lograda de tal movimiento intelectual y a través de la cual algunos de sus presupuestos continuaron vigentes. La propia sociología weberiana, sin embargo, fue objeto de ulteriores reinterpretaciones y ajustes, como en el caso del formalismo parsoniano y de ahí a la teoría de sistemas, donde no sólo se desdibujó la intencionalidad original, sino que también terminó sumándose al ahistoricismo que cuestionaba.¹

Dentro de la tradición marxista, por su parte, fue consolidándose durante las primeras décadas de nuestro siglo una vertiente de pensamiento preocupada por recuperar las bases dialécticas y la historicidad de la impostación marxiana. Dicha vertiente bien puede ser definida con el término historicismo marxista, y entre sus figuras más destacadas debemos mencionar los nombres de Lukács, Korsch, Bloch y Gramsci.² Al igual que la hermenéutica filosófica, el historicismo marxista cuestionó el naturalismo y el cientificismo positivista e intentó, desde el marxismo, encontrar respuestas y ofrecer soluciones a algunos de los problemas o contradicciones que tanto el naturalismo como el esencialismo dejaron abiertos.

En un empeño similar debe ubicarse la intervención, años después, de la Teoría Crítica o Escuela de Frankfurt, que se constituyó en el principal interlocutor polémico del positivismo lógico o paradigma triunfante en las ciencias hoy constituidas.³

En el presente capítulo intentaremos reconstruir en líneas generales estos nuevos desarrollos dentro del proceso de historicización, preguntándonos por su pertinencia y actualidad.

Al influjo de la consolidación del positivismo como método científico, el pensamiento marxista de finales del siglo pasado y principios del actual se caracterizó por un paulatino abandono de la dialéctica teoría-praxis, y por un acercamiento al científicismo. En efecto, durante los años de la Segunda Internacional, el marxismo se transformó en una ciencia contemplativa, interesada más en el funcionamiento interno del capitalismo, que en los procesos de transformación revolucionaria, con la consecuencia inmediata de que la teoría se convertía en un objeto académico, un cánón de interpretación, desvinculado de la práctica política.⁴

Muchos motivos explican este cambio de tendencia. Se sabe por ejemplo que la no correspondencia en la última fase del siglo pasado entre situación histórica real del proletariado y expectativas desde el marxismo, motivó desencanto entre los socialistas que terminaron refugiándose en la "verdad científica" como visión finalista, convirtiendo el marxismo en una suerte de determinismo económico y científicismo místico.⁵

Rota la unidad dialéctica entre teoría y praxis, el pensamiento de Marx quedaba convertido en una doctrina objetiva y científic-

ca de las leyes de evolución de la sociedad. El socialismo más que proyecto por construir, se hacía depender de la marcha inextinguible de la historia.

Es precisamente en contra de tales desarrollos que surgirá un renovado intento por revalorar la historicidad del marxismo. Este fue el común denominador de pensadores hoy tan esenciales al marxismo como lo son Lukács, Korsch, Bloch y Gramsci.

Nos hemos ocupado en otras ocasiones del pensamiento de estos autores y del proyecto que de una u otra manera los aglutina: el historicismo marxista⁶. Por este motivo, tan sólo indicaré aquí algunas consideraciones generales.

La hermenéutica filosófica había ya cuestionado y enfrentado previamente al positivismo ahistoricista por sus implicaciones mecanicistas y naturalistas. Ahora bien, ni Lukács, ni Korsch, ni Bloch, ni Gramsci, ignoraron tal confrontación; por el contrario, hicieron dialogar al marxismo con ella. Los primeros tres se midieron con la hermenéutica filosófica alemana mientras que Gramsci lo hizo con el historicismo idealista de Croce. Es evidente que el historicismo marxista tampoco aceptó las características idealistas y esencialistas, ni las soluciones relativistas y, para nuestros autores, "especulativas" del historicismo alemán o del historicismo crociano. Por el contra

rio, lo criticaron y lo debatieron. En el caso de Gramsci, explícitamente se propuso "traducirlo" al lenguaje del materialismo histórico. Lukács, por su parte, subrayó el carácter irracional y relativista de sus soluciones precisamente por oponerse a la razón histórica planteada inicialmente por Hegel e "invertida" por Marx. No obstante ello, ambas impostaciones historicistas, la hermenéutica y la marxista, compartieron su acento antipositivista, aunque sus intenciones fueron diametralmente opuestas: fundamentar una ciencia histórica de lo individual y revalorar el marxismo a partir de sus principios dialécticos, respectivamente.

La revaloración historicista (en este último sentido, antipositivista) del marxismo no podía desarrollarse más que de una manera: rescatando sus bases dialécticas, es decir, la auténtica contribución hegeliana al marxismo. Había que recuperar a Hegel, olvidado y estigmatizado por la ortodoxia marxista, contrastándolo de nueva cuenta con Marx y con el marxismo. Lukács, Korsch, Bloch y Gramsci así lo entendieron. En el caso de este último, fue de Croce y aún antes de Labriola de quienes adquirió la preocupación por revalorar críticamente la filosofía hegeliana.⁷

La revaloración de las bases dialécticas del marxismo (ser-conciencia, teoría-praxis, estructura-superestructura) sólo podía hacer evidente una cosa: lejos de ser solamente un canon

de interpretación, una teoría que se concreta a dar cuenta de las leyes inexorables y universales de la historia, el marxismo es una concepción del mundo vinculada dialécticamente con la práctica humana transformadora, es en palabras de Gramsci, una filosofía de la historia, es decir, política en acto.⁸

El enfrentamiento con la ortodoxia marxista llevó necesariamente a nuestros autores a replantear una filosofía de la historia marxista. Se concibió como esencial ofrecer una concepción alternativa de la historia fundada en una interpretación dialéctica de la concepción originalmente planteada por Marx. En este sentido, el historicismo marxista más que un nuevo paradigma historicista, es el intento de rescatar las tesis originales de Marx, desvirtuadas y parcializadas a posteriori. Análogamente, la recuperación permitió actualizar el marxismo en un nuevo contexto a través de un ajuste y enriquecimiento de sus categorías esenciales. Todo ello llevó a estos pensadores a convertirse en el centro ineludible del debate posterior al interior del marxismo.

En cuanto a las posiciones que en lo individual estos autores defendieron, podemos señalar brevemente lo siguiente. En su obra Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista, Lukács definió a la dialéctica como el "nervio vital" del método descubierto por Marx para el conocimiento de la so-

ciudad y de la historia. Al confrontar de nuevo a Marx con Hegel, Lukács sostiene una concepción de la verdad muy similar a la dejada por la herencia hegeliana al entenderla como totalidad deviniente en la que "lo falso" es al mismo tiempo como "falso" y como "no-falso" un momento de lo verdadero; precisa la noción de "totalidad dialéctica", de acuerdo a la cual "la referencia al todo se convierte en la determinación que condiciona la forma de objetividad de todo objeto de conocimiento" y "toda alteración esencial y relevante para el conocimiento se expresa como transformación de la forma misma de objetividad; señala también la importancia de la "reificación" en los procesos de la "alienación"; niega la existencia de una "dialéctica de la naturaleza" afirmada por Engels.⁹; concibe el proceso dialéctico a la luz de la categoría de "totalidad concreta" y desarrolla la dialéctica sujeto-objeto y su degradación reificada; pone de relieve la unidad dialéctica del sujeto actuante y del mundo actuado, constituyendo una especie de personalización dialéctica del sujeto histórico.¹⁰ Korsch, por su parte, en su obra Marxismo y filosofía, intentó replantear el problema de las relaciones entre marxismo y filosofía "aplicando la concepción materialista de la historia a ella misma"; de esta manera puede ser adecuadamente presentada la naturaleza propia de la filosofía marxista y su significación dentro del desarrollo general de las ideas filosóficas en el curso del siglo XIX. Korsch, en síntesis, apeló a un

profundizamiento de las raíces filosóficas dialéctico-hegelianas del pensamiento marxiano, a fin de restituirle su fondo filosófico olvidado.¹¹ Por lo que respecta a Bloch, su obra fundamental El principio esperanza, bien puede ser considerada una réplica a El ser y el tiempo de Heidegger. En efecto, mientras que este último localiza y responde a la pregunta sobre el sentido del ser en y desde la experiencia de la finitud radical, Dasein como ser en el mundo, Bloch rastrea las rupturas de la finitud a partir de la experiencia del futuro encarnada en la esperanza, categoría que en Bloch tiene relación con el avance hacia la humanización para lo que, en contra de los determinismos económico-sociales, son necesarias las fuerzas de la fe y la utopía para abolir la alienación.¹² El pensamiento de Gramsci, por último, desplegado en sus célebres Cuadernos de la cárcel, constituye la tentativa más acabada hacia la refundación filosófica e historicista del marxismo de su tiempo. Gramsci revaloró para ello la noción de cultura (voluntad social e interrelación de hombres que se comprenden y desarrollan a través de sus contactos recíprocos) como elemento determinante de la historia y de la dialéctica teoría-praxis. Asimismo, Gramsci sostuvo que la voluntad transformadora, al ser consciente, está justo en la vertiente de la "catarsis", es decir, en el momento del salto del reino de la necesidad al de la libertad. Gramsci desarrolla la crítica y superación del determinismo económico al destacar la relevancia de lo superestructural, de lo ideológico, lugar de la dominación y la dirección,

pero también lugar donde los hombres adquieren conciencia de las contradicciones materiales, estructurales.¹³

Intentando un balance inicial del historicismo marxista, podemos señalar que su tentativa de recuperación teórica de la dialéctica hegeliana, estigmatizada por el positivismo y por el reformismo de la social-democracia, permitió abrir insospechados horizontes para la comprensión histórica. Por otra parte, esta cuestión llevaba implícita otra de gran significación para la teoría y la praxis socialista: la de proveer al marxismo de una filosofía explícita con elementos tomados de sí mismo y de la cultura filosófica de la época. En tal perspectiva de refundación filosófica del marxismo, la recuperación de la dialéctica permitió revalorar cuestiones fundamentales para la comprensión historicista tales como las relaciones entre teoría y praxis o las mediaciones sujeto-objeto. Ciertamente, estos desarrollos no estuvieron libres de críticas o sanciones. Algunos autores vieron en el historicismo marxista un exceso de voluntarismo y subjetivismo, con lo que el marxismo pasaba de un materialismo a un idealismo peligroso. El debate, sin embargo, está lejos de haberse concluido.¹⁴

Anteriormente se señaló que tanto Lukács, Korsch y Bloch, como Gramsci dialogaron con la hermenéutica filosófica. También se señaló que mientras los tres primeros desarrollaron una crítica

a tal impostación, Gramsci se propuso "traducirla" a lenguaje de materialismo histórico. Considero que esta tentativa gramsciana es particularmente significativa como operación intelectual para promover una nueva fundación filosófica del historicismo. Por este motivo dedicaré a continuación algún comentario a dicha operación filosófica.

El historicismo absoluto de Gramsci fue concebido como un imperativo: para que el materialismo histórico se realice prácticamente es necesario replantear la relación entre marxismo y cultura filosófica moderna. En este orden de ideas, Gramsci comienza por concebir al marxismo como una parte de la cultura moderna y que como tal debe enfrentarse y dialogar con otras concepciones del mundo. Gramsci fija su itinerario teórico y político a partir de tal presupuesto. A través de la confrontación, diálogo, "traducción" y síntesis, Gramsci arriba a una nueva forma de entender el papel y la posición del materialismo histórico en consonancia con su época: marxismo como filosofía de la praxis, como realidad a la vez teórica y política, como ciencia de la historia y ciencia de la política. En ese sentido, el historicismo absoluto vendrá a ser para Gramsci la culminación de un movimiento histórico-cultural, pero también una nueva fase del marxismo. En este empeño se revela la lógica de refundación del historicismo: confrontación con los historicismos existentes que al ser "traducidos" en sus aspectos más significativos

al lenguaje del materialismo histórico, vienen a enriquecer y a complementar a la filosofía de la praxis pues le confieren de una renovada sustentación teórica, base misma de la crítica al economicismo y al mecanicismo, y condición para superar obstáculos y abrir posibilidades para la realización práctica del marxismo. Es así que Gramsci, frente a los excesos tanto del positivismo como del esencialismo, logró síntesis afortunadas que hoy bien pueden ser consideradas en la perspectiva de una nueva y actualizada fundación del historicismo. Así por ejemplo: el historicismo absoluto rescata un nuevo sentido común de la historia perdido por el debate historicista en múltiples direcciones, sentido común que consiste en la necesidad de mirarnos en la historia como sujetos activos; ni "intuitiva" ni objetivamente (en el sentido positivista), la historia se conoce activa y dialécticamente; ni búsqueda de regularidades invariables, ni búsqueda irracional, los hechos históricos regulares pueden ser conceptualizados, y las leyes así abstraídas deben considerarse como tendenciales, como historicistas; la historia se conoce en sus múltiples determinaciones dialécticas: ni historia de las ideas (motivos o razones) ni historia de las estructuras, sino unidad dialéctica del fenómeno social.¹⁵

El historicismo absoluto de Gramsci debe entenderse entonces como resultado de una dialéctica constructiva del discurso: recuperación, negación y síntesis. Es precisamente esta lógica de cons-

trucción teórica la que considero aún válida para la refundación filosófica del historicismo. Quizá sea este el camino para propiciar hoy una rehistorización en el ámbito de las ciencias sociales contemporáneas. En todo caso, habrá que dialogar y confrontarse con tales concepciones, desde un historicismo renovado y puesto al día, surgido de las confrontaciones con la tradición, sin falsos apriorismos o monopolios de la verdad, sino desde una posición crítica que comience por reconocer la legitimidad del interlocutor que, en tanto concepción del mundo, tiene necesariamente conexiones o mediaciones con la realidad que, como tales, no deben, desconocerse.

Quizá una de las posiciones que después del historicismo marxista dialogaron tanto con el positivismo como con el esencialismo en estos términos críticos y abiertos, fue la así llamada Escuela de Frankfurt, la cual, desde su primera época y hasta los desarrollos teóricos más recientes de Habermas, ha constituido, desde el marxismo, una opción inteligente y razonada, quizá la última, frente a la deshistoricización. De ello nos ocuparemos a continuación.

Acaso la tentativa común a la que se abocaron desde sus inicios, en el período de entre guerras, los intelectuales alemanes agrupados en la Escuela de Frankfurt¹⁶, fue la de salvaguardar la armonía entre dos usos de la razón -su uso científico-técnico y su uso moral-, usos de la razón que, como vimos, la Ilustración tendía a concebir como complementarios, pese a su mutua irreductibilidad, y que sus herederos positivistas y románticos acabarían concibiendo como irreductiblemente contrapuestos¹⁷. No nos será posible en esta parte examinar en toda su complejidad los múltiples caminos y puntos de arribo a que tal empeño dió lugar. Con todo, consideramos que la identificación de dicha intencionalidad bien puede ser un punto de partida para indicar algunas de las propuestas en autores como Horkheimer, Adorno y Habermas, para la problemática que nos ocupa.

En efecto, intentar una armonía entre los usos de la razón aludidos tenía que pasar necesariamente por una crítica al positivismo. Es así que en uno de sus más importantes escritos, Teoría tradicional y teoría crítica, Horkheimer denunció el carácter de criterio último y justificador que reciben los hechos en el positivismo, y puso en entredicho la supuesta captación empírica que este último defiende. Para Horkheimer, el positivista no

advierde que su ver, percibir, etcétera, está mediado por la sociedad (burguesa capitalista) en la que vive, y que si renuncia a percibir tal mediación de la totalidad social se condena a percibir apariencias¹⁸. Adorno agregará después que allí donde no se advierte el carácter dinámico, procesual de la realidad, cargado de potencialidades, se reduce la realidad a lo dado, y tras las reducciones están las justificaciones.¹⁹ Para Horkheimer y Adorno, en síntesis, el positivismo privilegia una dimensión de la razón: la que atiende a la búsqueda de los medios para conseguir unos objetivos dados. Pero estos objetivos o fines no se cuestionan, son impuestos por quienes controlan y pagan los servicios de la ciencia. La razón se reduce así a razón instrumental, y su expresión más clara, la ciencia positivista, funciona con el prestigio de sus éxitos tecnológicos y su racionalización en la teoría de la ciencia como una ideología legitimadora de tal unidimensionalización de la razón²⁰.

El interlocutor de Horkheimer y Adorno en estos puntos lo constituyó el neopositivismo o positivismo lógico, del cual nos ocuparemos en el próximo capítulo. Ante el racionalismo crítico de Popper, por ejemplo, la Teoría Crítica defendió que no se pueden desvincular el contexto de justificación del contexto de descubrimiento; señaló que los factores existenciales y sociales penetran hasta la estructura misma del conocimiento, y que por ello la

ciencia debe atender el entorno social que la rodea y la posibilita. De frente al racionalismo crítico y su pretendida neutralidad valorativa, la Teoría Crítica se reivindica como emancipadora: si la crítica no se convierte en crítica de la sociedad sus conceptos no son verdaderos; la Teoría Crítica debe ser por ello crítica de todos los momentos vinculados a la ciencia social, es crítica del objeto y del sujeto. Con tal perspectiva, Adorno y Horkheimer encontraron una vía para conciliar el uso científico de la razón, de ninguna manera negado, con un uso moral de la misma, un uso desideologizador y develador de la injusticia como camino, como vía negativa, para hacer aflorar la verdad de la sociedad futura que se ansía²¹.

Ciertamente la tentativa de la Escuela de Frankfurt en sus inicios, la de los desarrollos de Horkheimer y Adorno, no estuvo ajena de réplicas y cuestionamientos. Con todo, quien pretenda enfrentarse hoy a los excesos del positivismo, no podrá ignorar más esta fundamentación crítica.

Después de Horkheimer y Adorno acaso la intervención más rica en propuestas en torno al problema que nos ocupa, fue la de Habermas²². Al igual que sus maestros y antecesores de Frankfurt, Habermas se adscribió a la idea de una Teoría Crítica, aunque impuso en ella su sello particular. De entrada, podemos decir que Habermas contribuyó significativamente en la definición de

la explicación científica en las ciencias humanas y sociales. Su crítica al positivismo incorporó elementos tanto del marxismo como de la fenomenología y de la hermenéutica, lo cual enriqueció teóricamente los niveles de la discusión. De igual manera, Habermas actualizó el pensamiento de Kant a partir de revalorar el problema de las relaciones entre razón teórica y razón práctica. El resultado de tal confluencia, puede rastrearse desde su obra Conocimiento e interés donde Habermas sostiene que la razón humana está imbricada inextricablemente con el interés. No hay conocimiento sin interés. Siguiendo a Horkheimer, Habermas distinguirá entre el interés que dirige el conocimiento de la naturaleza (ciencias naturales) que está orientado fundamentalmente al control y dominio de la misma, del interés práctico de las ciencias que tratan que se establezca una buena comunicación entre los dialogantes (ciencias histórico-hermenéuticas), e interés emancipativo que orienta las ciencias sistemáticas de la acción o ciencias sociales. Cada uno de estos intereses especifica unas reglas lógico-metodológicas. Pero ninguno de estos marcos metodológicos puede alzarse con pretensiones de autonomía total ni de absoluto. En último término, lo que se demuestra es que las ciencias están referidas al interés cognoscitivo emancipatorio, que se asienta sobre la autoreflexión y pugna por conducir al hombre a un ejercicio adulto de la razón, libre de la dependencia de poderes hipostaciados.²³

Como se sabe, Habermas desembocó por este camino al análisis de las condiciones trascendentales o presupuestos universales que presuponen el ejercicio de la razón. Y dichos fundamentos de la razón, que como tal no puede ser sino intersubjetiva, el Gtítm Habermas los encontró en el análisis de los presupuestos universales de la comunicación o las condiciones universales que posibilitan la comprensión en comunidad. Es con tales presupuestos que Habermas pretendió avanzar en la armonización de razón científico-técnica y razón moral, articuladas ética y socialmente a partir de los discursos fundantes.²⁴

Dijimos anteriormente que la intervención de la Teoría Crítica en la disputa contra el positivismo se dió en términos abiertos y con vocación de síntesis, pues en buena medida tal es el proceder de la filosofía que quiere ser actual y expresión de su tiempo. Nadie mejor que Habermas sintetizó con su pensamiento tal lógica de construcción teórica y que ya habíamos advertido con Gramsci. En particular, Habermas concibió como esencial para el desarrollo de las ciencias histórico-sociales, la complementariedad del método explicativo por causas y del método interpretativo por fines. En su opinión, es posible y deseable hacer ciencia social crítico-hermeneútica con un método que necesariamente tiene que utilizar tanto la interpretación (comprender los fines y los motivos por los que acontece un hecho) como la explicación por causas, pero orientada por el interés emancipativo y

dirigida a hacer una sociedad mejor, más humana y racional. Falta en todo caso que el positivismo lo entendiera también así.

4

Una conclusión podemos obtener en claro de lo expuesto hasta esta parte. Tanto el historicismo marxista, y en particular Gramsci, como la Teoría Crítica, y en particular Habermas, nos ilustran que frente al ahistoricismo del positivismo no cabe oponer un esencialismo o un nuevo exclusivismo. Si se aspira a invertir la tendencia dominante dentro de las ciencias sociales, del ahistoricismo al historicismo, sólo la confrontación, el diálogo y la complementación pueden abrir hoy alguna posibilidad. Por lo pronto, Habermas ha propuesto de reciente una sociología en torno a la cual se articulan la filosofía, la ciencia política y la economía, y que metodológicamente integra una metateoría filosófica con las ciencias naturales y sociales empíricas, para encontrar respuestas al problema de la racionalidad como significación cultural. Esta propuesta habermasiana, externada en la que es quizá su obra más importante, La teoría de la acción comunicativa, ha dado ya mucho de que hablar y seguramente así lo seguirá haciendo por mucho tiempo.

NOTAS

1

Sobre la interpretación parsoniana de Weber, véase Cerroni, U., Op.Cit. pp. 55-58

2

Cfr. Cassigoli y Villagrán. La ideología en los textos: antología. México, Marcha editores, 1982, pp. 193-194

3

Por paradigma, recupero el significado acuñado por Kuhn quien con tal concepto define una etapa o un estadio de una ciencia, mismo que, a través de una revolución científica, puede dar lugar a un nuevo paradigma. Un paradigma viene a ser entonces un conjunto particular de ideas filosóficas, teorías científicas y normas metodológicas que predominan en un estadio de una ciencia o de varias ciencias y que lo distingue de otros. Kuhn, S. La estructura de las revoluciones científicas. México, FCE, 1971. Véase también Farfán, R. "La repercusión de los conceptos de 'paradigma' y 'ciencia normal' de Thomas S. Kuhn en las ciencias sociales" en Sociológica. Universidad Autónoma Metropolitana, mayo-diciembre 1988, año 3, núms. 7/8, pp. 45-86

4

Consúltese Althusser, L., Lucio Colletti, et.al. La crisis del marxismo. México, UAP, 1979. La siguiente cita de Hilferding resulta ilustrativa como ejemplo de este proceder que contraviene al propio Marx: "Al igual que la teoría, la política del marxismo está exenta de juicios de valor. Por ello es equivocada la opinión que identifica simplemente como un sistema científico, o sea, haciendo abstracción de sus efectos históricos, el marxismo no es más que una teoría de las leyes del movimiento histórico de la sociedad, formulada por la concepción marxista de la historia en términos generales, y aplicadas por la economía marxista a la época de la producción de mercancías. El socialismo es el resultado de tendencias que se imponen en la sociedad productora de mercancías. Sin embargo reconocer el valor del marxismo, lo cual implica comprender la necesidad del socialismo, no significa, de ninguna manera, emitir juicios de valor ni tampoco dar instrucciones para el comportamiento práctico." Hilferding, R. El capital financiero, citado por Korsch, K. Marxismo y filosofía. México, ERA, 1971, p.40

5

Al respecto ha escrito Coutinho para el caso del Partido Socialista Italiano: "Así, era dominante entre los dirigentes socialistas una concepción positivista-evolucionista del marxismo; y esa concepción quedaba a la medida para justificar ideológicamente la práctica política inmovilista, fatalista, que

predominaba entonces en las corrientes en que se dividía la mayoría del PSI. Tal como Kautsky, los principales ideólogos del PSI entendían la revolución proletaria como el resultado de una inexorable ley del desarrollo económico: el progreso de las fuerzas productivas, al agudizar la polarización de clase y conducir a crisis de tipo catastrófico, llevaría fatalmente, en un momento dado, a un colapso del capitalismo, con la consiguiente irrupción de la insurrección proletaria. En cuanto a eso, tocaba al proletariado fortalecer al máximo sus organizaciones y esperar el "gran día"; a la intransigencia doctrinaria se sumaba una posición objetivamente pasiva, de expectativa inmovilista. El marxismo se interpretaba como una defensa de los hechos contra la voluntad, de la objetividad "natural" contra la subjetividad creadora." Coutinho, C. Introducción a Gramsci. México, ERA, 1986, p.18

6

Cansino, C. "El historicismo absoluto de Gramsci como síntesis del pensar contemporáneo" en Crítica Jurídica. UAP, 1987, núm. 6, pp. 96-112. Cansino, C. "Ernst Bloch y el marxismo. Los avatares de un proyecto filosófico" en Pérez, S., Alarcón, V. y Cansino, C. Op.Cit. pp. 19-30 y Cansino, C. "La actualidad de Gramsci" en Revista Mexicana de Ciencias Políticas, UNAM, año XXXII, abril/junio 1987, núm. 128, pp. 207-210

7

Existen importantes coincidencias entre el pensamiento de Gramsci y Labriola y que explican en buena medida las posiciones del primero: a) ambos pensadores se preocupan por la fusión entre teoría y movimiento, b) sostienen que el desarrollo histórico plantea a cada momento problemas nuevos que exigen ser abordados con nuevas ideas, c) de la relación entre partido-intelectuales derivan de manera directa el problema del Estado, d) afirman una concepción antifinalista (no teleológica) del desarrollo histórico, e) sostienen la historicidad de las categorías, así por ejemplo, las leyes del desarrollo histórico no pueden ser sino "tendenciales" porque el desarrollo mismo es tendencial, y sólo la actividad política lo puede trastocar. Véase Labriola, A. La concepción materialista de la historia. México, El Caballito, 1973

8

Sobre esta interpretación gramsciana del marxismo, véase: Coutinho, C. Op. Cit., pp.98-107; Paggi, L. Introducción a: Gramsci, A. Escritos políticos (1917-1933). México, Siglo XXI, 1981; Tronti, M. "Algunas cuestiones en torno al marxismo de Gramsci" en Togliatti, Luporini, et.al. Gramsci y el marxismo. Buenos Aires, Proteo, 1965; Badaloni, N. "Gramsci historicista frente al marxismo contemporáneo" en Althusser, Badaloni, et.al. Actualidad del pensamiento de Gramsci. España, Grijalbo, 1977, pp. 280-306

9

Sobre la interpretación científicista de Engels, véase: Prestipino, G. El pensamiento filosófico de Engels. México, Siglo XXI, 1977

10

Lukács, G. Historia y conciencia de clase. México, Grijalbo, 1969

11

Korsch, K. Op.Cit.,

12

Bloch, E. El principio esperanza. Madrid, Aguilar, 1977. Véase también: Zecchi, S. Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo. Barcelona, Península, 1974; Gimbernat, J.A., Gómez, J. et.al. En favor de Bloch. Madrid, Taurus, 1979; Gómez Heras, J. Sociedad y utopía en Ernst Bloch. Salamanca, Sígueme, 1977

13

Gramsci, A. Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de V. Guerratana. México, ERA, 1981-1986. Véase también Piñón, F. "Tras la huella de la filosofía de Gramsci" en Crítica de la economía política. México, 1981, enero-junio, núms. 18/19, pp. 201-226 y Kanoussi, D. y J. Mena. La revolución pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel. México, UAP, 1985

14

Véase Cansino, C. "El historicismo marxista en la discusión postgramsciana (Breves notas sobre un debate filosófico)" en Crítica Jurídica, UAP, núm. 7 pp. 65-76

15

Mayores elementos sobre la síntesis significada por Gramsci pueden encontrarse en mi trabajo: "El historicismo absoluto de Gramsci como síntesis del pensar contemporáneo". Op.Cit.

16

Para la elaboración de este inciso hemos recurrido a las siguientes obras generales: Geyer, C.F. Teoría crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno. Barcelona, Alfa, 1985; Jay, M. La imaginación dialéctica. Madrid, Taurus, 1986; Muguerza, J. La razón sin esperanza. Madrid, Taurus, 1977; Wellmer, A. Teoría crítica de la sociedad y positivismo. Barcelona, Ariel, 1979; Cortina, A. Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt. Madrid, Cincel, 1985

17

Véase Muguerza, J. Prólogo a: Cortina, A. Crítica y utopía... Cit. p. 13

18

Véase Mardones y Ursúa. Op.Cit., p. 27

19

Ibid., pp. 27-29

20

Véase Wellmer, A. Op.Cit., pp. 5-30

21

Cortina, A. Op.Cit., pp. 42-60

22

Para la elaboración de esta parte hemos recurrido a las siguientes obras interpretativas del pensamiento de Habermas: Guiddens, Habermas, Jay, et.al., Habermas y la modernidad. Madrid, Cátedra, 1988; McCarthy, Th. La teoría crítica de Jürgen Habermas. Madrid, Tecnos, 1987; Ureña, E. La teoría crítica de la sociedad de Habermas. Madrid, Tecnos, 1978

23

Habermas, J. Conocimiento e interés. Madrid, Taurus, 1986. Véase también:

Habermas, J. Ciencia y técnica como "ideología". Madrid, Tecnos, 1984

24

Habermas, J. Teoría de la acción comunicativa. 2 vols. Madrid, Taurus, 1987

segunda parte

deshistoricización

HISTORICISMO Y NEOPOSITIVISMO

1

Con este capítulo iniciamos el exámen de la tendencia opuesta a la historicización y que ha venido a configurarse como el telón de fondo de las ciencias sociales contemporáneas. El proceso de deshistoricización, al igual que el proceso contrario, comienza a perfilarse en el siglo XVIII. El positivismo comtiano adoptó del pensamiento iluminista la convicción en la existencia de leyes naturales invariables en el mundo humano susceptibles de descubrirse por medio de la razón. Con tal recuperación, se ponían las bases del ahistoricismo como forma de considerar la realidad humana: la historia como ciencia pierde significado al parangonarse con la ciencia de la naturaleza, que aparece como la verdadera potencia que da forma a la vida real; el devenir histórico es inserto y subsumido a la evolución natural; lo histórico es entendido como pura visión del pasado ya sea

para desvalorarlo valorando el futuro, o simplemente para contem-
plarlo.

Simultáneamente con ello, la ciencia venía a constituirse en sí misma como el verdadero sentido de la historia, pues la ciencia conduciría al progreso y a la plena humanización, vale decir, a la plena realización del hombre. Hoy sabemos, sin embargo, que tal forma de concebir la ciencia derivó en el contenido bási-
co para su instrumentalización, origen de la racionalidad científico-técnica y medio de dominación más que de humanización.

Tenemos así que a un lado del proceso de historicización se fueron configurando modos de ver la historia que no reconocían la historicidad como principio fundamental incondicionado del ser humano. Antes bien, ponían la naturaleza primero que la historia. Más allá del ámbito científico, en la actualidad esta tendencia a la deshistoricización ha venido a constituirse en un fenómeno a nivel de conciencia de la vida. La tan discutida crisis de la modernidad sería en esta perspectiva, la crisis del historicismo, pero también la crisis de la racionalidad instrumental articuladora y legitimadora de las prácticas humanas.

En esta segunda parte examinaremos pues, el proceso intelectual que ha conducido, pretendiéndolo o no, a tales resultados. Comenzaremos en este capítulo con alguna alusión a la filosofía del positivismo lógico y a sus repercusiones en las ciencias sociales hoy constituidas. Continuaremos después, en el capítulo siguiente, con el examen y evaluación del estructuralismo como visión del mundo, resaltando sus principales presupuestos teórico-metodológicos adoptados en las ciencias sociales. Y concluiremos con una reflexión sobre la polemizada crisis de la modernidad o sobre la posmodernidad como fin del historicismo.

2

Toda investigación sobre la filosofía de la ciencia durante el siglo XX muy seguramente arrancará del neopositivismo o positivismo lógico.¹ Fueron los planteamientos desarrollados por sus miembros, Carnap, Neurath, Popper, Hempel, entre otros, los que en buena medida se constituyeron en los fundamentos epistemológico-metodológicos de las ciencias contemporáneas. El positivismo lógico es, si se prefiere calificarlo así, el paradigma teórico triunfante en el ámbito científico.

La matriz común de este movimiento, cuyos orígenes debemos buscarlos en la Cd. de Viena durante el interludio a las dos guerras mundiales, está constituida por un programa de "filosofía científica" que se concreta en la concepción de la filosofía como análisis del lenguaje científico. Dentro de este marco, el neopositivismo hace valer el presupuesto de que sólo las proposiciones del lenguaje científico tienen un significado, pues sólo ellas son reportables a un fundamento empírico y por lo mismo pueden ser falsas o verdaderas, mientras que todos los otros enunciados están privados de sentido.

De la afirmación de la "filosofía científica" derivan dos consecuencias concretas: la afirmación del cientificismo a través de la negación de toda legitimidad de la filosofía tradicional por cuanto metafísica, y la asunción de la ciencia físico-matemática como modelo del lenguaje científico natural, con lo que tiende a eliminarse del ámbito de las ciencias a disciplinas como las ciencias sociales o la historiografía.²

Podemos afirmar entonces que el primer paso decisivo hacia la deshistoricización de la ciencia se cumple con el neopositivismo. A continuación intentaremos individualizar los argumentos de base que apuntaron en esa dirección.

Para el neopositivismo más radical, la ciencia, en cuanto indagación de los datos de hecho y en cuanto epistemología, es una empresa exacta y libre de la casualidad del acontecer humano, o sea, de la historia. La historia en cuanto ciencia de la historia es una contradicción, por lo que debe ser excluida del conjunto de las ciencias, la historia pertenece a la dimensión de la vida. Con el neopositivismo tardío, esta posición inicial sufre algunas correcciones: la historia es incluida en el ámbito de las ciencias, pero manteniendo solamente un significado subordinado y además supeditado al modelo de las ciencias de la naturaleza.³

Ahora bien, dado que el positivismo lógico consideró que la verdadera tarea de las ciencias de la naturaleza era la construcción de teorías, y que en éstas lo que se observan son leyes de la naturaleza y no hechos particulares, entonces, por extensión, el objeto de la ciencia de la historia también lo constituye la búsqueda de leyes, única posibilidad de explicar los hechos. Se creía, sin embargo, que muchas de las leyes generales de la ciencia histórica sólo podían ser vanales y huecas dada la peculiaridad de la historia.⁴

Saltan a la vista las implicaciones ahistoricistas y deterministas (de lo general a lo particular) de una impostación como

ésta. Pero antes de intentar una crítica con los elementos derivados de la primera parte de nuestra investigación, conviene hacer una breve alusión al pensamiento de Popper quien desde el neopositivismo tomó una posición concreta frente al historicismo, tanto esencialista como marxista.

3

Aunque situado en el positivismo, Popper debe ser considerado como un crítico del Círculo de Viena. A diferencia del neopositivismo temprano, Popper se interesó por la problemática de las ciencias sociales y con su intervención se avivó el debate positivismo-antipositivismo. Su filosofía es hoy conocida con el nombre de racionalismo crítico que como tal constituyó el interlocutor de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.⁵

Probablemente el planteamiento popperiano más conocido es el que deriva de haber contrapuesto a la caracterización empiricista de la ciencia, una interpretación de carácter hipotético-deductivo a través del cual el criterio de verificación es sustituido por el de falsación.⁶ Tal idea es esencial en su filosofía y fue objeto de grandes controversias.

Pero más allá de tal planteamiento, Popper es también conocido por su crítica al historicismo, entendido, ciertamente, de manera sui generis. Es en su libro, de título más que elocuente, Miseria del historicismo, donde Popper encara tal problemática. Su punto de partida consistió en poner de relieve la situación de retraso de la investigación histórica respecto de las ciencias naturales, y afirmar la incapacidad del historicismo de resolver los problemas metodológicos. La crítica de Popper es conducida en dos direcciones: a) contra las tesis "antinaturalistas" del historicismo, las cuales afirman la imposibilidad de encontrar en la vida social uniformidades análogas a las comprobadas por las ciencias naturales y, b) contra las tesis "pro-naturalistas" de estas últimas ciencias, las cuales comportan la pretensión de determinar leyes del desarrollo histórico con base en las cuales formular previsiones a largo plazo sobre la historia futura. La conclusión de Popper es, sin embargo, que las ciencias histórico-sociales deben también ellas formular hipótesis generales, las cuales son susceptibles de ser "falsificadas".⁷ La crítica metodológica que Popper desarrolla en Miseria del historicismo, se volverá crítica ideológica en su obra La sociedad abierta y sus enemigos. Aquí se acusa al historicismo, pues es entendido como filosofía reaccionaria que pretende subvertir las instituciones democráticas constitutivas de la "sociedad abierta", para preparar el retorno a una "sociedad cerrada" de tipo totalitaria. En la perspectiva de

Popper, por lo demás cuestionable, el núcleo de tal historicismo lo constituye la doctrina de la necesidad de la historia, siendo Marx su principal y más peligroso representante.⁸

Más allá de estos desarrollos, Popper seguirá defendiendo, al igual que los neopositivistas, el monismo metodológico según el cual toda explicación científica adopta, en último término, la forma de un esquema lógico básico, donde el hecho o fenómeno que hay que explicar será la conclusión de una inferencia lógica deductiva, cuyas premisas están constituidas por la teoría. El tipo de explicación es causal en sentido amplio. Esta idea será un presupuesto esencial de las ciencias contemporáneas.

4

Probablemente el error fundamental en la definición de la historia del neopositivismo, y en particular en Popper, radique en haber descuidado el hecho de que los hombres que actúan históricamente son seres relacionados con sí mismos. Ciertamente una ciencia crítica de la historia no puede basarse exclusivamente en la autocomprensión de la subjetividad, pero sí debe poder problematizarla. Nada justifica por ello la tentativa de eli-

minar la subjetividad en general y limitarse a indagar el devenir histórico de lo externo como una realidad natural sujeta a leyes. Tal interpretación excluye el principio esencial según el cual el fundamento de toda la historia es el hombre que actúa y que, por lo mismo, puede tomar posiciones respecto de sí mismo. Ha ahí un primer aspecto que el historicismo habrá de valorar en su refundación, y una cuestión que habrá que contraponer con nuevos argumentos.

Una oposición razonada al ahistoricismo, por otra parte, no puede ignorar lo que ya habían advertido los pensadores frankfurtianos y que hoy podemos ratificar, corrigiendo: que el neopositivismo es producto de una cultura en la cual la eficiencia tecnológica pasa como un valor supremo; que el positivismo lógico se convirtió en el sustento filosófico de una nueva ideología tecnocrática, aunque se pretenda depurada de todo juicio de valor; que el positivismo lógico deviene científicismo por cuanto hace depender del conocimiento científico la solución de los males que agobian al hombre. La ciencia en esta perspectiva aparece como ahistórica; como formal, acabada y estática. Dicho de manera esquemática, la ciencia del neopositivismo es una ciencia que reifica los hechos, porque ella misma es una

expresión reificada de la sociedad que la engendró. Lo cual sólo fue posible gracias a una visión del mundo que bien puede ser calificada de objetivista, para señalar así su límite histórico esencial. Objetivismo que consiste no sólo en que asume la pretensión de describir una realidad tal cual es, sino también por que al ser ciega a los valores que la determinan, asume su historicidad como una condición epistemológica para lograr llegar a la verdad.⁹

En el próximo capítulo trataremos de ilustrar dichas implicaciones tal y como se expresan en el ámbito de la teoría y la metodología sociales. Nuestro centro de atención lo constituirá el método estructuralista como expresión más acabada de tales impostaciones. Y haremos alguna alusión a otras propuestas teórico-metodológicas que de ahí emergen.

NOTAS

1

Para la elaboración de este inciso, hemos recurrido a las siguientes obras generales: Andrade Carraño. La filosofía de la ciencia neo-positivista y el problema del método (Un análisis de la propuesta de metodología científica del "Círculo de Viena"). Tesis, FCPyS, UNAM, México, 1983; Ayer, A.J. El positivismo lógico. México, FCE, 1986; Porta, M. El positivismo lógico. Barcelona, Montesinos, 1983.

2

Cfr. Porta, M. Op.Cit., pp. 113-120

3

Cfr. Rossi, P. (coord.) Lo storicismo contemporaneo. Torino, Lescher, 1970, pp. 325-333

4

Idem.

5

Cfr. Lores, R. "La concepción popperiana de la racionalidad" en Crítica & Utopía. Buenos Aires, 1984, Núm. 12, pp. 87-110 y Schuster, F. "El significado de la historia" en Crítica & Utopía. Buenos Aires, 1984, núm 12, pp. 11-19

6

Este planteamiento es desarrollado por Popper en: Conocimiento objetivo. Madrid, Tecnos, 1983; El desarrollo del conocimiento científico. Buenos Aires, Paidós, 1977; La lógica de las ciencias sociales. México, Grijalbo, 1978

7

Popper, K. Miseria del historicismo. Madrid, Alianza, 1973

8

Popper, K. La sociedad abierta y sus enemigos. Buenos Aires, Paidós, 1970

9

Cfr. Farfán, R. "La repercusión de.... cit.", pp. 64-65

VI

HISTORICISMO Y ESTRUCTURALISMO

I

Defenderemos en este capítulo la idea según la cual el estructuralismo en tanto método de las ciencias sociales y en tanto concepción del mundo, implica la eliminación de la subjetividad, por lo que a través de sus mediaciones epistemológicas se consolida el ahistoricismo en el ámbito científico-social.¹

A través de este exámen pretendemos derivar a una delimitación general y no exhaustiva del actual panorama de las ciencias sociales, para con estos elementos replantear, a manera de conclusión, el problema de las relaciones entre historicismo y ciencia social.

Por lo pronto, nuestro exámen del estructuralismo se detendrá en los momentos más influyentes de su recorrido: de la teoría estructural del lenguaje a la antropología estructural y al marxismo estructuralista, donde destacan los nombres de Saussure, Chomsky, Lévi-Strauss, Foucault y Althusser.

2

La eliminación de la subjetividad se ha impuesto actualmente en las ciencias humanas con una correspondiente acentuación del ahistoricismo. Para tal desenlace mucho ha influido el entendimiento estructuralista de la realidad promovido desde la década de los sesentas por autores como Saussure en la lingüística, o Lévi-Strauss en la antropología.

En el caso de Saussure², este autor se propone la tarea de elaborar un sistema que, más allá de la reflexión de una lengua determinada, represente un orden universal, gracias al cual pueda ser fundada la comprensión de las diversas lenguas. Tal sistema subordina toda consideración diacrónica o histórica en favor de la visión sincrónica, pues la lengua representa una conexión ordenada articulada en sí misma. Es este modelo de conexión articulada el fundamento para la explicación de fenómenos, expli-

cación que procede a costa de excluir al sujeto de todo soporte fundante. El modelo de Saussure se reclama objetivo y aparece tanto como realidad determinante, como estructura profunda o construcción teórica. Independientemente de ello, el sujeto es considerado irrelevante pues las lenguas como estructuras determinantes subsisten por sí mismas.³

En sus múltiples trabajos sobre lingüística y gramática generativa, Chomsky intentó ir más allá de las consideraciones estáticas del estructuralismo lingüístico de Saussure. Sin embargo, para Chomsky la gramática universal siguió representando una estructura con capacidad específica y esencialmente independiente de la inteligencia.⁴

Haciendo un balance de estos primeros desarrollos estructuralistas, podemos decir que si bien asentaron un presupuesto epistemológico fundamental hoy plenamente asumido, aquel que refiere la necesidad de construir un esquema de ordenamiento general de los conceptos-guías a partir de los cuales es conducida la indagación empírica, también es cierto que en un sistema funcional del lenguaje como el propuesto, los sujetos aparecen como figuras irreales definidas por roles. Esta forma de entender a los sujetos es claramente deudora del funcionalismo sociológico, con la que comparte tal unilateralidad.

Es por ello que en nuestra opinión el análisis sociológico debe retornar a la subjetividad, es decir, a la subjetividad que se comprende a sí misma; debe guiarse, asimismo, por la decisión de elaborar posibilidades para los hombres que actúan en situaciones reales. En el caso de la lingüística, sería conveniente retornar al hombre real en cuanto vehículo efectivo de la lengua.

En síntesis, creemos que el procedimiento analítico es un método legítimo de la ciencia contemporánea pero no puede ser abso-
lutizado por sus implicaciones anti-subjetivistas. Así por ejemplo, la lengua se refiere al sujeto y a su relación con el mundo, y si no se atiende la relevancia del sujeto, la lengua se constituye en un sistema funcionando mecánico.⁵

Después de la lingüística estructural, correspondió a Lévi-Strauss elaborar una de las fundamentaciones más acabadas e influyentes del estructuralismo a partir de la antropología.⁶ De entrada, Lévi-Strauss define a la estructura como la realidad objetiva, que como tal no está sujeta a las oscilaciones históricas de superficie. A partir de ello sostiene que el interés de la antropología estructural no son los singulares conceptos antropológicos como los mitos, sino solamente las relaciones de estos conceptos entre sí. Estas relaciones son precisamente

las estructuras, relativamente estables y susceptibles de indagarse empíricamente a partir de la construcción de una teoría, considerada como modelo representante de la realidad. Hechas estas precisiones, Lévi-Strauss advertirá que el objeto de la antropología estructural son las sociedades donde reina el orden, y deja a la historiografía el análisis de las sociedades donde priva el cambio y el caos.⁷ Como es evidente, hay en tal distinción una implícita devaluación de la historia, pues se presupone que sólo estructuralmente, vale decir, desde la antropología, se puede proceder científicamente.

Para proseguir con nuestro exámen del estructuralismo, consideraré a continuación las distintas soluciones ofrecidas a un problema ya advertido con anterioridad: el de la ambigüedad metodológica, problema según el cual las estructuras representan o estructuras teóricas, o la propia realidad, o ambas. De ahí desprenderé algunas conclusiones sobre el problema de fondo que nos ocupa: el proceso de deshistoricización en las ciencias sociales.

En el caso de Foucault⁸, este autor afirmó que no existe ningún Yo, pues la verdadera realidad está constituida por las puras estructuras y sus mecanismos: son estos mecanismos los objetos que el "arqueólogo del saber" debe estudiar. Althusser⁹,

por su parte, procedió dialécticamente. Sostuvo que las estructuras son las formas determinantes y constituyen niveles diferenciados aunque parangonables. Toda estructura en esta perspectiva, tiene su propia problemática y tiene su propio centro en sí misma, aunque como niveles, se relacionen entre sí. En este contexto, Althusser afirma que la praxis individual de ninguna manera puede ser vista como el polo autónomo a partir del cual pueda ser explicada la realidad social. La realidad sólo puede ser conocida a través de una indagación científica de los diversos niveles estructurantes. Althusser, de esta forma, se aleja de la subjetividad, pero también de la historia, pues se considera que toda antropologización o humanización debe ser calificada como no científica. Esto explica los motivos de la lectura althusseriana de Marx y su crítica al historicismo marxista: en El capital de Marx lo económico se muestra como la esfera purificada, o sea, privada de sujeto, estructura que se reproduce en otros niveles como el ideológico y el político, niveles cuyas relaciones constituyen el verdadero objeto del analista y con el que es posible pretender capturar la totalidad de una sociedad.¹⁰

Haciendo un balance del estructuralismo, lo primero que salta a la vista es que se desconoce la dimensión histórica, pues se establece de manera irreflexiva a la estructura como privada

de relaciones intersubjetivas. Desde un punto de vista historicista no es posible negar la existencia de conexiones que envuelven al hombre, conexiones estructurales o, más recientemente, sistémicas, pero tampoco puede desconocerse que el hombre no es solamente condicionado por estos ordenamientos, sino que también los condiciona¹¹.

En segundo lugar, también desde un punto de vista historicista, el estructuralismo es un movimiento de oposición al existencialismo. En efecto, la consideración propia del estructuralismo es puramente externa y separada de toda interioridad subjetiva. Tal consideración es defendida como la única válida científicamente por el estructuralismo, motivo por el cual éste deviene ideología y concepción del mundo. Con todo, considero aún necesario comprender que el hombre en toda su finitud es el sujeto del acontecer, y que es errado considerar a las estructuras como si fuesen sujetos. Nuevamente los extremos se convierten en obstáculos: considerar las estructuras como sujetos, pero privadas de subjetividad es tan inconsistente como pretender ver en la interioridad subjetiva la explicación de la historia.

Hemos de señalar por último, que a través de sus diversas conexiones tanto con el estructuralismo o antes aún con el neopositivismo como sustento filosófico, buena parte de los métodos

hoy más comunes en el ámbito de las diversas ciencias sociales, como el estructural-funcionalismo o la teoría de sistemas, reproducen formas de aproximación a la realidad humana donde la consideración histórico-genética es supeditada o excluida con las consecuencias ahistoricistas que hemos venido criticando. Ciertamente, no podemos negar que las ciencias sociales así constituidas mucho han contribuido al entendimiento de lo social, ni que sus prácticas se deben a una lógica que no es otra que la lógica de la racionalidad instrumental, y que impone sus límites. Con todo, creemos que es precisamente sólo a través de la conciliación con un historicismo refundado, actualizado, que las ciencias sociales pueden aspirar a rebasar en alguna medida la instrumentalidad que las condiciona, y trabajar conscientemente del lado de la humanización y la emancipación. El sujeto debe ser recuperado como ser activo e histórico, como ser condicionado y condicionador. Más que realidad objetivizada, la realidad debe ser considerada como mediación de sujeto-objeto y, por lo tanto, con posibilidades de ser intervenida para su transformación hacia lo mejor.

Resultaría parcial no advertir que paralelamente a estos desarrollos han surgido otros en dirección de la conciliación. Por ello dedicaremos el último inciso de este capítulo a intentar delimitar el horizonte actual en el que se desarrollan las ciencias sociales constituidas.

Apoyándonos en Habermas¹², Cerroni¹³ y C.W. Mills¹⁴ intentaremos a continuación delimitar el panorama actual de las ciencias sociales, para derivar de ahí algunas de las líneas posibles y plausibles de conciliación.

Como ha dicho C.W. Mills, las ciencias sociales se han bifurcado en dos polos: la gran teorización o formalización a la manera parsoniana, que en cuanto más se extiende más pierde en profundidad y vuelve a la metafísica, y el humilde empiricismo, que maneja técnicas para fines intelectualmente incontrolables por el científico social¹⁵. Cuatro direcciones posibles parecen perfilarse como alternativas a tales funciones: a) el uso histórico de las categorías, pues sólo así puede evitarse la tendencia a la unificación conceptual que pierde de vista la multiformidad del universo histórico; b) la cooperación interdisciplinaria entendida como una efectiva cooperación científica en la reconstrucción unitaria de las temáticas y de los objetos de análisis, pues la compartimentación disciplinaria perpetúa los formalismos internos de cada disciplina; c) la crítica del formalismo metodológico, pues tales aspiraciones reductivistas impiden entender el conocimiento como una combinación orgánica de análisis y síntesis, que confluye en el cuerpo de una auténtica y unita-

ria ciencia histórica de la sociedad y de la cultura y; d) crítica al subjetivismo, pues es una reducción el concentrarse en la problemática de las relaciones interindividuales y desconocer el terreno de las concreciones institucionales. 16

Ahora bien, otros dos polos entre los que ha venido moviéndose la ciencia social lo constituyen precisamente el estructuralismo y el historicismo. Como hemos pretendido subrayar hasta aquí, entre ambas absolutizaciones, la que transforma el historicismo en relativismo y la que transforma la estructura en un esquema rígido y categorial, deben establecerse puntos de encuentro. En esta perspectiva, llegaríamos a la conclusión de que los fenómenos sociales se configuran ciertamente como sistemas dotados de una estructura formal sincrónica que postula la posibilidad y necesidad del reconocimiento de regularidades y uniformidades formales, en la que se incluye la discontinuidad de lo particular, y se contempla a los individuos como miembros de un sistema unido en sus partes como una totalidad. Pero si esta sistematicidad no quiere quedarse en una sistematicidad puramente categorial, debe postularse como directamente relacionada con el desarrollo histórico y concreto de los miembros del sistema y, por lo tanto, como una sistematicidad históricamente causada. Dicho en otros términos: una clasificación meramente sincrónica no solamente petrifica los fenómenos, sino que congela las mismas categorías mentales que la articulan, y las

remite a las "explicaciones supremas" del pensamiento puro. Análogamente, un análisis histórico meramente "individualizante" no logra explicar los rasgos característicos del fenómeno que derivan de la conexión con otros fenómenos en el seno de una estructura histórica.¹⁷ Tal planteamiento lleva implícita la cuestión de la verdadera especificidad de la ciencia histórico-social respecto de la ciencia de la naturaleza. Se trata de una especificidad metodológica, más que de objeto: en el ámbito de las ciencias humanas a diferencia de las ciencias naturales, en cuanto más generales son las leyes deducidas, y por consiguiente abstractas, menos sirven para las necesidades de una imputación causal de fenómenos individuales.¹⁸

Quisiera señalar por último que en los desarrollos más recientes de Habermas es posible encontrar una muy fructífera base de concertación y síntesis. Habermas, en efecto, en sus pretensiones de desarrollar un concepto de racionalidad emancipado de los supuestos subjetivistas e individualistas; construir un concepto de sociedad que integre los paradigmas de sistema y mundo de la vida; elaborar una teoría crítica de la modernidad, se confronta y dialoga tanto con la tradición individualizante weberiana, como con la tradición sistémico-formalista. El resultado es una de las propuestas más inteligentes en teoría social de los últimos años¹⁹. Sin duda constituiría un excelente objeto de análisis, la contribución de Habermas en la perspectiva de conciliación y síntesis que aquí hemos planteado.

NOTAS

1

Para la elaboración de este capítulo hemos consultado las siguientes obras generales: Althusser, Foucault, et.al. Claves del estructuralismo. Buenos Aires, Calden, 1969; Coutinho, C. El estructuralismo y la miseria de la razón. México, ERA, 1973; Bolívar, A. El estructuralismo: de Lévi Strauss a Derridá. Madrid, Cincel, 1985; Bordieu, P. Problemas del estructuralismo. México, Siglo XXI, 1967; Boudon, R. Para qué sirve la noción de estructura. Madrid, Aguilar, 1972; Millet, L. y M. Varin d'anville. El estructuralismo como método. Barcelona, Laia, 1975; Sebag, L. Marxismo y estructuralismo. México, Siglo XXI, 1969

2

Ver: Bolívar, A. Op.Cit., pp.38-46

3

Cfr. Millet, L. Op.Cit., pp.19-30

4

Idem

5

Cfr. Cerroni, U. Op.Cit., pp. 59-65

6

Véase Bolívar, A. Op.Cit., pp.48-63 y Millet, L. Op.cit. pp. 31-44

7

Idem.

8

Véase Merquior, J.G. Foucault o el nihilismo de la cátedra. México, FCE, 1988

9

Para un tratamiento más amplio del pensamiento de Althusser, remito a mi artículo: "El historicismo marxista en la discusión postgramsciana..."cit.

10

Althusser, L. y E. Balibar. Para leer el capital. México, Siglo XXI, 1981

11

Cfr. Kuntz, P.G. "Dialectic of Historicism and antihistoricism" en Monist. Emory University, Atlantam núm. 53 (4), 1969, pp. 656-669

12

Habermas, J. La lógica de las ciencias sociales. Madrid, Tecnos, 1988

13

Cerroni, U. Op.Cit., pp.65-85

14

Mills, W. La imaginación sociológica. México, FCE, 1977

15

Ibid., Introducción y capítulo 1

16

Cerroni, U. Op.Cit., pp.69-70

17

Habermas, J. La lógica de las...cit., pp.81-93

18

Cerroni, U. Op.Cit., p.72

19

Cfr.McCarthy, Th. Op.Cit., pp. 446-479

VII

HISTORICISMO Y POSMODERNIDAD

1

Más allá del ámbito de las ciencias sociales, el ahistoricismo como tendencia ha venido a constituirse en una parte de la conciencia actual del género humano. Se trata de un retorno al individualismo, de una liberación de las pluralidades, de un desencanto hacia la razón histórica e instrumental, de la muerte de las utopías colectivas, de un vaciamiento de expectativas hacia el futuro, de un abandono de valores sociales y emancipativos. Tal constatación está a la base de los actuales debates en torno a la crisis de la modernidad o en torno a la posmodernidad como fin del historicismo, posmodernidad como post-historia. En este último capítulo trataremos de hacer algunas consideraciones sobre esta problemática a través del exámen del pensamiento de sus representantes más influyentes: Habermas, Foucault, Lyotard y Vattimo.

Ciertamente, el debate que aquí tocaremos va más allá de nuestra argumentación guía: la relación historicismo-ciencia social. Con todo, considero que hay buenas razones para concluir nuestra investigación con esta discusión. Así por ejemplo, se recordará que nuestro recorrido inició con la Ilustración, aquí encontramos los orígenes del proyecto moderno y de los dos procesos cuya dialéctica constituyó la base de la fundación de las ciencias humanas: el proceso de historicización y el proceso de deshistoricización. Pues bien, lo que está en juego hoy en la discusión sobre la crisis de la modernidad es precisamente la vigencia del proyecto moderno surgido de la Ilustración. Es claro que resulta cuestionada la misma racionalidad instrumental a cuya lógica se deben las ciencias constituidas.

2

En el ámbito de la filosofía¹, acaso el problema más significativo en el debate actual sobre la posmodernidad sea el que se refiere al fin o declinar de la historia o del historicismo entendido como aquel gran discurso o "metarrelato" legitimador de las iniciativas humanas, emanado del proyecto de la Razón iluminista. Con sus variantes, los diagnósticos de la crisis

de la modernidad confluyen en este punto: el fin de la modernidad es el fin de la historia entendida como curso y discurso unitario metafísicamente justificado y legitimador, revelado como sentido de emancipación; es el declinar de la metafísica moderna, esto es, del historicismo iluminista, idealista y marxista y de la metafísica positivista.

Una breve revisión de algunas de las interpretaciones más significativas al respecto nos dará mayor claridad sobre lo que teóricamente está en juego. De entrada, es posible ubicar cuando menos tres enfoques en debate: a) la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno y de ahí a Habermas; b) el postestructuralismo de Foucault a Lyotard, pasando por Derrida y Lacan, entre otros y c) el pensamiento débil de Vattimo.²

a) La Dialéctica del iluminismo de Adorno y Horkheimer, publicada originalmente en 1942, constituye probablemente la crítica a la Razón moderna más influyente en este siglo.³ La Teoría Crítica, como es hoy conocida la propuesta iniciada por estos autores, surge de un cuestionamiento respecto de las consecuencias catastróficas (evidenciadas por el fascismo y el stalinismo) de la civilización burguesa y su Razón instrumental. Para decirlo en pocas palabras, Adorno y Horkheimer advierten que la Ilustración se ha tornado una idea justificatoria de la rea

lidad y que sus principios emancipadores y propiciadores se han desdibujado: el progreso se vuelve sujeción y la justicia, dominación. Sólo inventando nuevos conceptos, nuevos cánones científicos, teóricos, estéticos, etcétera, se puede entender el presente y superar su Razón, origen de la sinrazón que padecemos. Corresponde pues a la Teoría Crítica, mediante la crítica, abrir en la medida de lo posible nuevos horizontes.⁴ Habermas, como ya hemos visto, es continuador pero también reformulador agudo de esta perspectiva.⁵ La crisis de la Razón iluminista, el declinar de la modernidad no es, para Habermas, el fin de su "proyecto": debe recuperarse y replantearse en lo que tiene de emancipativo. Habermas es en buena medida un pensador "neoiluminista", para quien los discursos irracionalistas -los discursos posmodernistas de autores como Lyotard y Vattimo- y su auge reciente sólo revelan un repunte peligroso del pensamiento filosófico más conservador⁶. Es por ello que Habermas plantea como necesario recuperar el objetivo sustancial del proyecto iluminista, la organización racional de la vida del hombre, pero esta vez cambiando sensiblemente tanto los medios teóricos como "prácticos" para realizarlo. Se debe defender la necesidad de la filosofía y de su presencia en el interior de ciertos programas de reconstrucción racional de acciones (como las comunicativas) en las que puede actuar bajo la forma de estrategias de fundamentación. La teoría de la acción comunicativa así

como la ética discursiva a la que ésta se encuentra vinculada, constituyen el ejemplo más claro de esta clase de programas en los que se busca fundamentar un nuevo tipo de racionalidad, la racionalidad comunicativa. En síntesis, el rescate crítico del proyecto de la modernidad, persigue para Habermas promover formas de convivencia humana no deformadas y/o reificadas, basadas en valores como el de la libre comunicación dialógica, y el consenso logrado por razones o la comprensión sensible a los problemas de la vida cotidiana.⁷

b) Una segunda perspectiva en discusión la constituye el post estructuralismo de Foucault, Lyotard, Derridá, Lacan, principalmente. Para estos autores, con todo y las muchas diferencias de enfoque y procedencia intelectual, el problema del fin de la historia confluye en la propuesta de superar la racionalidad moderna, dando lugar a nuevas formas de emancipación del individuo, a una pluralidad de razones. Foucault⁸, por ejemplo, centra su crítica a la modernidad en la experiencia de un formidable crecimiento del poder y la cohesión (productos ambos, al igual que en Adorno y Horkheimer, de la fé en el progreso y del optimismo racionalista) que reducen el cuerpo humano a la esclavitud, a la domesticación (la microfísica del poder"); pero visualiza también una condición moderna del sujeto, la posibilidad de éste para autogobernarse, al tomar sus decisiones

racionales, como la base de sus acciones sociales. Foucault terminó, sin embargo, por considerar esta condición en términos egocéntricos: se trata de prácticas individualistas extrañas a toda perspectiva de conjunto acerca de los problemas sociales⁹. Lyotard, por su parte, considera que el declinar de los grandes "metarecits" (metarelatos) que legitimaban la iniciativa histórica constituye un "paso alentador" hacia la liberación, desde el subjetivismo y humanismo modernos, de las "ideologías meta-históricas" que hasta ahora sólo han producido violencias ideológicas.¹⁰

c) La tercera perspectiva en cuestión es el denominado "pensamiento débil" instado por Vattimo¹¹. Esta autor se coloca en una posición intermedia respecto de las anteriores. Sostiene que ciertamente han acabado los "metarecits", pero este fin no significa un hecho completado de una vez por todas que se libere por la multiplicidad de posiciones, ni una pérdida que debamos remediar retornando a una estructura trascendental a la Habermas. Para Vattimo, el fin del historicismo es un "destino", en el sentido heideggeriano, esto es, un "envío" o "transmisión" que contiene indicaciones; es apelar a la evocación permanente de la civilización occidental.¹²

Antes de avanzar algunas conclusiones sobre el problema del fin del historicismo en el debate sobre la posmodernidad conviene tener presentes las semejanzas y las diferencias entre las posiciones arriba referidas. En primer lugar, las tres posiciones comparten la descripción de la posmodernidad como fin del historicismo, como fin de la concepción de las vicisitudes humanas como insertas en un curso unitario dotado de un sentido de emancipación. Difieren, por el contrario, en la valoración del fenómeno. Para Habermas significa una desgracia: es la imposición de una mentalidad conservadora que ha renunciado al proyecto del Iluminismo. Para Lyotard, quien en esto sigue a Nietzsche, Heidegger y Foucault, este fin de los "metarecits" legitimadores representa un paso alentador, sobre la vía de la liberación, de la ideología del capitalismo, del liberalismo, etc. Para Vattimo, por último, la condición posmoderna puede implicar una opción positiva a condición de un debilitamiento del ser, de abrirse a una concepción no metafísica de la verdad, donde el ser debe asumirse como parte de lo marginal-insignificante, no de lo estructural-trascendente.

3

En la perspectiva de contrastar la pesimista visión sobre el fin del historicismo que el debate sobre la crisis de la modernidad ha puesto de relieve, considero que la posición de Habermas es la más consistente. En principio, Habermas inscribe lo posmoderno como un signo de los tiempos¹³, como un fenómeno, o incluso como una trampa, a la que es posible oponer una perspectiva alterna. Como fenómeno, contingente, a la posmodernidad y su discurso hay que oponer una filosofía de la historia, la verdadera historia que revele su contingencia. En esta óptica, los irracionalismos posmodernos son en sí mismos productos de la propia Razón iluminista que cuestiona, son su consecuencia lógica y dialéctica: expresión nítida de la razón que se emancipa a través de la autoreflexión. El problema radica para Habermas en que no puede suponerse, como lo sugieren tanto Adorno y Horkheimer, como Lyotard y Vattimo, que a través de la crítica de la Razón instrumental, de su sentido de la historia, pueden debilitarse las pretensiones de la Razón y poner en cuestión las eventualidades totalitarias del humanismo, cuyas consecuencias ahistoricistas ya hemos advertido. Para Habermas, por el contrario, debe reproponerse el nexo entre razón y emancipación. Se puede decir que es cierto que toda razón se preste a la instrumentalización, pero esto

no debe impedirnos asumir como ideal regulador y postulado práctico un interés por la emancipación, que a su vez justifique la filosofía y la mantenga alejada de tentaciones regresivas o totalitarias. Ser iluminista hoy quiere decir en la perspectiva habermasiana, darse cuenta de los límites de la Razón iluminista, pero también continuar su proyecto, el de la razón como emancipación de la humanidad. Es éste en la actualidad el único objetivo y la única justificación. Para Habermas, por último, el interés por la emancipación no es una evidencia epistemológica, sino un absoluto ético que como tal no desciende de la historia, de la razón, de nosotros, sino que prescribe: si se persevera en el interés por la emancipación, entonces el género humano encontrará nuevamente la historia, la razón.

Ante la tendencia manifiesta al ahistoricismo, nada nos parece más elocuente que esta última exhortación de Habermas. En todo caso se constata y confirma que sólo replanteando el problema de las relaciones posibles entre razón pura y razón práctica, y con él el de las relaciones entre causalidad y finalidad, objetividad y subjetividad, interioridad y exterioridad, individualidad y regularidad, teoría y praxis, es posible encontrar bases sólidas ya no sólo para la conciliación entre historicismo y ciencia social, sino también y más importante aún, entre humanidad e historia.

NOTAS

1
 Considérese que la posmodernidad ha sido problematizada en diferentes ámbitos. Antes de constituirse en el importante problema filosófico que es hoy, el concepto sirvió para definir posiciones entre distintas concepciones del arte en general, principalmente de la pintura y la literatura. Una buena referencia sobre los distintos ámbitos puede encontrarse en: Poster, Habermas, et al. La posmodernidad. Barcelona, Kairós, 1985, en particular el capítulo introductorio. Independientemente de los distintos ámbitos en debate, es claro que la reflexión filosófica se ha tornado sustancial, pues es precisamente aquí donde la temática cultural abierta por la crisis de la modernidad se sintetiza.

2
 Debe considerarse en esta revisión filosófica que lo posmoderno tal y como ha sido empleado en diversos casos supone una cuestión de base: la crisis del capitalismo, de la división de la sociedad en clases, de sus principios y fundamentos políticos, de sus cánones estéticos, del Estado de derecho, etc. Es por ello que lo posmoderno alude una crítica de la civilización burguesa y de su razón, por exclusión-negación de sus resultados: la despersonalización, la debacle ecológica, el armamentismo, la subordinación tecnológica, los socialismos reales, las guerras mundiales, el fascismo, etc. Véase: Bell, D. El advenimiento de la sociedad postindustrial. Madrid, Alianza Universidad, 1986, y Torainc, A. La sociedad postindustrial. Barcelona, Ariel, 1971. Desde posiciones marxistas, hay quien ha interpretado lo posmoderno como una forma ideológica más de negar la continuidad del modo de producción capitalista; posmoderno, dentro de esta óptica, es una de las tantas fases del capitalismo, que ante su crisis actual se ve en la necesidad de transformarse mediante un nuevo ropaje cultural, dando lugar a una suerte de "revolución pasiva" (expresión con la que Gramsci denotaba las transformaciones del capitalismo para mantenerse). Kanoussi, D. y Mena, J. "Posmodernidad y conservadurismo" en Crítica, revista de la Universidad Autónoma de Puebla, primavera de 1988, n.º 34, pp. 20-27

3
 La Razón iluminista, la Razón moderna (cuyos principios de emancipación permean también las construcciones teóricas de Hegel y Marx) ha perdido vigencia. Su crítica, empero, no es nueva en el tiempo. Debemos a los románticos alemanes y a pensadores como Burke, Schopenhauer y Nietzsche sus primeros cuestionamientos.

4
Horkheimer, M. y Adorno, Th. Dialéctica del iluminismo. Buenos Aires, Sur, 1969. Véase también Honneth, A. "Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica de la modernidad" en "La cultura en México", suplemento de Siempre, diciembre de 1986, núm. 1287, pp. 40-44

5
Habermas, J. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, Taurus, 1989; Habermas, J. "La modernidad, un proyecto incompleto", en Foster, Habermas, et al. Op.Cit., pp. 19-36; y los capítulos IV y VI de Habermas, J. Ensayos políticos. Barcelona, Península, 1988

6
Habermas, J. El discurso...cit., capítulo primero. Véase también del mismo autor: Sobre Nietzsche y otros ensayos. Madrid, Tecnos, 1982.

7
Cfr. Farfán, R. "Habermas-Foucault: dos diagnósticos de la modernidad" en Sociológica, UAM, primavera 1988, núm.6, pp. 95-98

8
Ibid. pp. 99-105. Véase también: Attridge, Bennington y Young (eds.) Post-structuralism and the question of history. Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Callinicos, A. "Postmodernism, post-structuralism, post-marxism?" en Theory, culture & Society. London, 1985, vol. 2, núm 3, pp. 85-101; Picó, J. "Proceso a la razón" en Debats. Valencia, 1985, núm. 14, pp. 38-65; Wellmer, A. Teoría crítica de la sociedad y positivismo. Barcelona, Ariel, 1979

9
Farfán, R. Op.Cit., pp. 105-106

10
Lyotard, J.F. La condición posmoderna. Madrid, Cátedra, 1987 y Lyotard, J.F. La posmodernidad (explicada a los niños). Barcelona, Gedisa, 1987

11
Retomo elementos de mi artículo "Gianni Vattimo y la posmodernidad (el camino a Nietzsche y a Heidegger)" en Topodrilo. UAM, otoño 1988, pp. 26-32. Véase además Vattimo, G. Las aventuras de la diferencia. Barcelona, Península, 1987 y Vattimo, G. "Posmodernità e fine della storia" en Moderno e posmoderno. Milano, Feltrinelli, 1987

12
Cfr. Carraveta, P. "On Gianni Vattimo's postmodern hermeneutics" en Theory, culture & society. London, 1988, vol. 5, núms. 2/3, pp. 395-397

13
Véase Ferraris, M. "Un signo de los tiempos. Notas críticas sobre Habermas" en Mundo, otoño 1987, núm 4, pp. 15-20

CONCLUSIONES

1. La dialéctica historicización-deshistoricización está a la base de las ciencias sociales constituidas. Ambos procesos tienen su origen en el siglo XVIII. El primero se presenta en oposición al naturalismo determinista de la filosofía iluminista. El segundo, por su parte, incorpora el principio iluminista según el cual en el mundo humano existen leyes invariables susceptibles de descubrirse por medio de la razón y la experiencia. Surge así el positivismo sociológico. Son estos también los orígenes de la disputa entre positivismo y antipositivismo, entre monismo metodológico o esencialismo como formas opuestas de acercamiento a la realidad humana.

2. El arranque del proceso de historicización puede verse contenido en la filosofía kantiana. Al distinguir una doble dimensionalidad de la historia humana: la fenoménica subordinada a causas y la práctica referida a fines, Kant ponía las bases de la escisión entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre. Después de Kant, correspondió a Hegel y a Marx profundizar en la consideración historicista de la realidad. Podemos considerar a Hegel como el fundador del historicismo por cuanto pone en el centro de la filosofía el modo de la consideración propiamente histórica. Marx, por su parte, se significa por haber conferido

potencialidad transformadora a los sujetos históricos. Se trata de dos contribuciones⁶ al entendimiento histórico que hoy pueden y deben asumirse plenamente de frente a la tendencia ahistoricista en el ámbito de las ciencias sociales: la mediación constitutiva sujeto-objeto y la relación dialéctica teoría-praxis.

3. El proceso de historicización alcanza su punto más alto con el pensamiento hermenéutico filosófico. Con la hermenéutica filosófica, en efecto, el proceso de historicización experimentó su máximo nivel de realización, pero al radicalizarse cayó en la unilateralidad opuesta a la que pretendió cuestionar, limitando sus propias posibilidades de determinar una inversión, coherente y fundamentada, de la tendencia ahistoricista implícita en los desarrollos de la ciencia social positivista. El esencialismo quedó prisionero de sus propios excesos, y las ciencias del espíritu tal y como fueron fundamentadas filosóficamente no pudieron cristalizar más allá de tentativas aisladas, aunque también menos rígidas en sus fundamentos esencialistas, como la sociología comprensiva de Weber. La tentativa hermenéutica fue significativa por cuanto pretendió liberar a las ciencias humanas de la fe ingenua en los datos de hecho, tal y como se expresa en la posición positivista. Resulta significativa también su concepción implícita de la historicidad como actualización del pasado a partir del futuro, pues constituye una solución posible en la vía de la armonización de la razón teórica y la razón práctica.

Por lo que se refiere a el énfasis hermenéutico en la interioridad como forma de la comprensión histórica, consideramos que esta idea debe ser hoy matizada en orden a ponderar su relación con la exterioridad o realidad material.

4. Con el historicismo marxista y con la teoría crítica, la disputa contra el positivismo incorpora nuevos elementos y abre nuevas perspectivas dentro del proceso de historicización. Gramsci y Habermas, cada uno en su tiempo y desde intensionalidades diversas, nos revelaron que frente al ahistoricismo no cabe oponer un esencialismo. Solo la confrontación y el diálogo abiertos desde posiciones consideradas recíprocamente como legítimas puede ser fructífera. Es así que Gramsci establece puntos de encuentro en la perspectiva de una búsqueda racional de regularidades históricas, de ninguna manera invariables, sino tendenciales y comprendidas dialécticamente en sus determinaciones y mediaciones. Habermas, por su parte, propone la complementación del método causalista y del hermenéutico en la perspectiva de fondo de armonizar la razón científica con la razón práctico-moral.

5. Dentro del proceso de deshistoricización en el ámbito de las ciencias sociales, pueden advertirse dos momentos constitutivos: el de su fundamentación filosófica neopositivista y el de su fundamentación metodológica estructuralista. Respecto del primer momento, observamos que el positivismo lógico descuida el proble

ma de la autocomprensión y autorealización del sujeto histórico, pues se limita a indagar, objetivizándolo, el devenir histórico de lo externo como una realidad natural sujeta a leyes. Debemos anteponer a tal argumento el principio esencial según el cual el fundamento de toda la historia es el hombre que actúa y que, por lo mismo, puede tomar posiciones respecto de sí mismo. Respecto de la fundamentación estructuralista, vimos que su consecuencia inmediata en el ámbito de las ciencias sociales radica en la eliminación de la subjetividad por lo que a través de sus mediciones epistemológicas se consolida el ahistoricismo. Reconocimos la legitimidad del método analítico adoptado por el estructuralismo, pero ante su concepción implícita de la realidad donde las estructuras son consideradas como sujetos antepusimos la idea del mutuo condicionamiento del sujeto activo y los ordenamientos existentes, como un principio esencial historicista.

6. El ahistoricismo como tendencia ha venido a constituirse en una parte de la conciencia actual del género humano. La posmodernidad es entendida por lo general como la crisis del historicismo o la época de la post-historia. En el debate filosófico actual, la intervención de Habermas constituye un firme punto de partida para replantear el problema de las relaciones posibles entre razón pura y razón práctica, pues se plantea la necesidad de permanecer en el ámbito fundativo de la modernidad, pero corrigiendo y ajustando históricamente su proyecto consti-

tutivo, en una perspectiva enfatizadora de su carácter emancipativo implícito. Se conjuga de esta manera la necesidad y la utopía, la teoría y la praxis, la causalidad y la finalidad ética regulativa. Tal perspectiva constituye hoy una sólida base para repensar la plausibilidad de la conciliación entre humanidad e historia.

7. Ante la tendencia ahistoricista que ha devenido un componente de la conciencia moderna, debemos plantearnos nuevamente el problema del sentido de la historia. Hoy ya no se trata de ofrecer interpretaciones globales de la historia en toda su complejidad, sino de afrontar el problema del sentido desde el punto de vista del actuar condicionado por la situación. Se trata en el fondo de volver a conciliar al hombre con su historia: de una conciencia presente que mira el pasado mirando el futuro.

BIBLIOGRAFIA

- Abbate, M. La filosofía di Benedetto Croce e la crisi della società italiana. Torino, Einaudi, 1973
- Adorno, Th. Tres estudios sobre Hegel. Madrid, Taurus, 1981
- Aguilar, L. "Max Weber la política después de las ilusiones" en Nexos. México, año IV, enero 1981, núm. 38, pp.3-12
- Aguilar, L. Weber: la idea de ciencia social 2 vols. México, Porrúa, 1988
- Aguilar, L. Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología. México, UNAM/Siglo XXI, 1988
- Althusser, L. La filosofía como arma de la revolución. México, Siglo XXI, 1981 (cuadernos de pasado y presente núm. 4)
- Althusser, L. Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Medellín, PEPE, 1978
- Althusser, L. La revolución teórica de Marx. México, Siglo XXI, 1988
- Althusser, Badaloni, et.al. Actualidad del pensamiento político de Gramsci. Barcelona, Grijalbo, 1977 (teoría radical 13)
- Althusser, L. y Etienne Balibar. Para leer el capital. México, Siglo XXI, 1981
- Althusser, Colletti, Buci-Glucksmann, et.al. La crisis del marxismo. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1979
- Althusser, Foucault, et.al. Claves del estructuralismo. Buenos Aires, Calden, 1969
- Althusser, L. Montesquieu: la política y la historia. Barcelona, Ariel, 1979
- Anderson, P. Las antinomias de Antonio Gramsci. Barcelona, Fontamara, 1981

- Andrade Carreño. La filosofía de la ciencia neo-positivista y el problema del método (Un análisis de la propuesta de metodología científica del "Círculo de Viena"). Tesis FCPyS, UNAM, México, 1983
- Antoni, C. Dallo storicismo alla sociologia. Firenze, Sausari, 1973
- Ardiles, O. "El pensamiento dialéctico-marxista en la Alemania de los años veintes" en Stromata. Universidad de el Salvador, San Miguel Argentina, año XXIX, oct-dic. 1973, núm. 4, pp. 447-490
- Aron, R. Dimensiones de la conciencia histórica. Madrid, Tecnos, 1962
- Aron, R. Introducción a la filosofía de la historia. Buenos Aires, Losada, 1946
- Attridge, Benningtong y Young (eds.) Post-structuralism and the question of history. Cambridge, Cambridge University Press, 1987
- Ayer, A.J. El positivismo lógico. México, FCE, 1986
- Badaloni, N. Marxismo como storicismo. Milano, Feltrinelli, 1975
- Bagú, S. Tiempo, realidad social y conocimiento. México, Siglo XXI, 1980
- Bauman, Z. Hermeneutics and social science. New York, Columbia University Press, 1987 (cap. 7)
- Belaval, Y. Historia de la filosofía, vol. VI "Racionalismo empirismo, ilustración". México, S.XXI, 1984, pp. 195-350
- Bell, D. El advenimiento de la sociedad postindustrial. Madrid, Alianza Universidad, 1986
- Berlin, I. Contra la corriente. México, FCE, 1983
- Bertrand, M. El marxismo y la historia. México, Nuestro Tiempo, 1981
- Bianco, F. Dilthey e il pensiero del novecento. Milano, Franco Angeli, 1985
- Bloch, E. El principio esperanza. Madrid, Aguilar, 1977

- Bloch, E. Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel. México, FCE, 1985
- Bloch, M. Introducción a la historia. México, FCE, 1981
- Bobbio, N. y M. Bovero. Sociedad y Estado en la filosofía moderna. México, FCE, 1986
- Bobbio, N. y Bovero, M. Origen y fundamentos del poder político. México. Grijalbo, 1985
- Bobbio, N. Studi hegeliani. Torino, Einaudi, 1981
- Bobbio, N. La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. México, FCE, 1987
- Bochenski, I.M. La filosofía actual. México, FCE, 1977
- Bolívar, A. El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derridá. Madrid, Cincel, 1985
- Bordieu, P. Problemas del estructuralismo. México, S.XXI, 1967
- Boudon, R. Para qué sirve la noción de estructura. Madrid, Aguilar, 1972
- Bovero, M. Hegel e il problema politico moderno. Milano, Franco Angeli, 1985
- Braudel, F. La historia y las ciencias sociales. Madrid, Alianza, 1968
- Buci-Gluksmann, Ch. Gramsci y el Estado. México, Siglo XXI, 1978
- Callinicos, A. "Postmodernism, post-structuralism, post-marxism?" en Theory, culture & society. London, 1985, vol. 2, núm. 3, pp. 85-101
- Campillo, A. Adiós al progreso. Barcelona, Anagrama, 1985
- Canedo, A. Un estudio sobre las dos versiones de la "Ciencia Nueva" de Vico. México, UNAM, 1981
- Cansino, C. "Los problemas teóricos del historicismo. Una propuesta metodológica". Crítica, revista de la Universidad Autónoma de Puebla. Núms. 30/31, 1987

- Cansino, C. "El historicismo absoluto de Gramsci como síntesis del pensar contemporáneo" en Critica Juridica. UAP, núm. 6, 1987, pp. 96-112
- Cansino, C. "Ernst Bloch y el marxismo. Los avatares de un proyecto filosófico" en Pérez, Alarcón y Cansino. Op.Cit. pp. 19-30
- Cansino, C. "El historicismo marxista en la discusión post-gramsciana (Breves notas sobre un debate filosófico) en Critica Juridica. UAP, núm. 7, pp. 65-76
- Cansino, C. "La actualidad de Gramsci" en Revista Mexicana de Ciencias Políticas. México, UNAM, año XXXII, Núm. 128, abril-junio 1987, pp. 207-210
- Cansino, C. "Gianni Vattimo y la posmodernidad (el camino a Nietzsche y a Heidegger)" en Topodrilo. Universidad Autónoma Metropolitana, otoño 1988, pp. 26-32
- Cardoso, C. y H. Pérez B. Los métodos de la historia. México Grijalbo, 1977
- Carr, E.H. ¿Qué es la historia? Barcelona, Seix Barral, 1981
- Carraveta, P. "On Gianni Vattimo's postmodern hermeneutics" en Theory, culture & society. London, 1988, vol. 5, núms.2/3, pp. 395-397
- Cassigoli, A. y C. Villagrán. La ideología en los textos: antología. México, Marcha eds., 1982, (3 vols.)
- Cassirer, E. Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. México, FCE, 1963
- Cassirer, E. Las ciencias de la cultura. México, FCE, 1965
- Cassirer, E. El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. México, FCE, 1980 (vol. IV)
- Castells, M. y E. De Ipola. Epistemología y ciencias sociales. México, UAM-Iztapalapa, 1983
- Cera, G. Materialismo e filosofía della storia. Bari, DeDonato 1976
- Cerroni, U. Crisi del marxismo? Roma, Riuniti, 1978

- Cerroni, U. Lessico gramsciano. Roma, Riuniti, 1978
- Cerroni, U. La libertad de los modernos. Barcelona, M. Roca, 1972
- Cerroni, U. Metodología y ciencia social. Barcelona, M. Roca, 1971
- Chesneau, J. ¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y los historiadores. México, Siglo XXI, 1977
- Code, L. "The importance of historicism for the theory of knowledge" en International Philosophical Quarterly. Núm. 22 (2), 1982, pp. 157-174
- Cohen, G.A. La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa. Madrid, Siglo XXI/Pablo Iglesias, 1986
- Colletti, L. La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo histórico. México, Grijalbo, 1980
- Colletti, L. El marxismo y Hegel. México, Grijalbo, 1980
- Collingwood, R. Ensayos sobre la filosofía de la historia. Barcelona, Barral, 1970
- Collingwood, R. Idea de la historia. México, FCE, 1984
- Condorcet. Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano. Madrid, editorial Nacional, 1982
- Coreth, E. Cuestiones fundamentales de hermenéutica. Barcelona, Herder, 1972
- Cortina, A. Crítica y utopía. la Escuela de Francfort. Madrid, Cincel, 1985
- Corradi, D. Storicism e filosofie dello Stato. Milano, Franco Angeli, 1988
- Coutinho, C. El estructuralismo y la miseria de la razón. México, ERA, 1973
- Coutinho, C. Introducción a Gramsci. México, ERA, 1986
- Croce, B. El carácter de la filosofía moderna. Buenos Aires, Imán, 1959
- Croce, B. Il concetto della storia. Bari, Laterza, 1960

- Croce, B. Estetica como scienza dell'espressione e linguistica generale. Bari, Laterza, 1958
- Croce, B. Filosofia e storiografia. Bari, Laterza, 1949
- Croce, B. La historia como hazaña de la libertad. México, FCE, 1979
- Croce, B. Teoría e historia de la historiografía. Buenos Aires, Imán, 1953
- Crúz, M. El historicismo. Barcelona, Montesinos, 1981
- De la Garza, L. A. "Historia y política: ¿Matrimonio sin divorcio?" en Estudios Políticos. México, UNAM, núm. 4, nueva época, vol. 6, octubre-diciembre 1987, pp. 4-16
- Degrad, A. "Revolutionary humanism and historicism in modern Italy" en Review of Politics. Chicago, 1982, núm. 44 (4), pp. 636-637
- Delgado M, A. "Interpretaciones de la ideología y la historia según los neopositivistas y los marxistas" en Cathedra, Monterrey, N.L., núms. 4/5, junio 1976, pp. 7-27
- Dilthey, W. Introducción a las ciencias del espíritu. México, FCE, 1980
- Dilthey, W. El mundo histórico. México, FCE, 1982
- Dilthey, W. Teoría de la concepción del mundo. México, FCE, 1978
- Dujoven, L. El pensamiento histórico de Benedetto Croce. Buenos Aires, Santiago Rueda, 1968
- Farfán, R. "La repercusión de los conceptos de 'paradigma' y 'ciencia normal' de Thomas S. Kuhn en las ciencias sociales" en Sociológica, Universidad Autónoma Metropolitana. Mayo-diciembre 1988, año 3, núms. 7/8, pp. 45-86
- Farfán, R. "Habermas-Foucault: Dos diagnósticos de la modernidad" en Sociológica. Universidad Autónoma Metropolitana, primavera 1988, núm 6, pp. 85-109
- Febvre, L. Combates por la historia. Barcelona, Ariel, 1970

- Ferraris, M. "Un signo de los tiempos. Notas críticas sobre Habermas" en Mundo, otoño 1987, núm. 4, pp. 15-20
- Foucault, M. La arqueología del saber. México, Siglo XXI, 1979
- Foucault, M. Las palabras y las cosas. México, Siglo XXI, 1981
- Freund, J. Las teorías de las ciencias humanas. Barcelona, Península, 1975
- Gadamer, H. Il problema della coscienza storica. Napoli, Guida ed. 1974
- Gadamer, H. Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca, Sígueme, 1977
- Gargani, A. (ccord.) Crisis de la razón. México, Siglo XXI, 1983
- Geyer, C.F. Teoría crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno. Barcelona/Caracas, Alfa, 1985
- Gil, M.C. Max Weber. México, Edicol, 1978
- Gimbernat, J.A., J. Gómez, et.al. En favor de Bloch. Madrid, Taurus, 1979 (colección Entrevistas núm. 171)
- Gimbernat, J.A. Ernst Bloch: Utopía y esperanza. Madrid, Cátedra, 1983
- Glucksmann, A. Althusser: Un estructuralista ventrílocuo. Barcelona, Anagrama, 1971
- Gómez Heras, J. Sociedad y utopía en Ernst Bloch. Salamanca Sígueme, 1977
- González Casanova, P. La falacia de la investigación en ciencias sociales. México, Océano, 1987
- González Rojo, E. Teoría científica de la historia. México, Diógenes, 1982
- Gramsci, A. Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México, Siglo XXI, 1981 (Biblioteca del pensamiento socialista)
- Gramsci, A. Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de V. Guerratana. México, ERA, 1981-1986 (cuatro primeros tomos)

- Gramsci, A. Cuadernos de la cárcel. México, Juan Pablos, (en seis volúmenes; varias reimpresiones).
- Gramsci, A. Escritos políticos (1917-1933). Introducción de Leonardo Paggi. México, Siglo XXI, 1981
- Gramsci, A. Lettere dal carcere. Torino, Einaudi, 1978
- Gramsci, A. Scritti giovanili 1914-1918. Torino, Einaudi, 1972
- Guiddens, Habermas, Jay, et.al. Habermas y la modernidad. Madrid, Cátedra, 1988
- Habermas, J. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, Taurus, 1989
- Habermas, J. Ciencia y técnica como "ideología". Madrid, Tecnos, 1984
- Habermas, J. Perfiles filosófico-políticos. Madrid, Taurus, 1984
- Habermas, J. Teoría y praxis. Estudios de filosofía social. Madrid, Tecnos, 1987
- Habermas, J. Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona, Península, 1985
- Habermas, J. Conocimiento e interés. Madrid, Taurus, 1986
- Habermas, J. Teoría de la acción comunicativa 2 vols., Madrid, Taurus, 1987
- Habermas, J. "La modernidad, un proyecto incompleto" en Foster, Habermas, et.al. La posmodernidad. Barcelona, Kairos, 1985, pp. 19-36
- Habermas, J. Ensayos políticos. Barcelona, Península, 1988,
- Habermas, J. Sobre Nietzsche y otros ensayos. Madrid, Tecnos 1982
- Hegel, G.W. Introducción a la historia de la filosofía de la historia. Madrid, ed. de la Revista de Occidente, 1965

- Hegel, G.W. Fenomenología del espíritu. México, FCE 1971
- Hegel, G.W. Escritos de juventud. México, FCE, 1978
- Hegel, G.W. Lecciones sobre historia de la filosofía. México, FCE, 1979
- Hegel, G.W. Lecciones sobre filosofía de la historia universal. Madrid; Alianza, 1982
- Hegel, G.W. Dos escritos políticos. México, UAP, 1987
- Heller, A. Teoría de la historia. México. Fontamara, 1986
- Heller, A. Crítica de la ilustración. Barcelona, Península, 1984
- Hempel, C. Filosofía de la ciencia natural. Madrid, Alianza Universidad, 1983
- Hempel, C. La explicación científica. Buenos Aires, Paidós, 1983
- Hernández, J. "Acerca del debate entre positivismo e historicismo en la Alemania del siglo XIX". Diciembre 1984 (inédito) mimeo., 30 pp.
- Hervitz, Noemí y L.A. De la Garza. "Del historicismo y los historicistas" Revista de la Universidad de México. México, UNAM, mayo 1980, pp.28-30
- Hervitz, Noemí y L.A. De la Garza. "Pensar históricamente". Revista de la Universidad de México. México, UNAM, vol. XXXIV, num. 11, agosto 1980, pp.31-35
- Heussi, K. Die krisis des historismus. Tübingen, Mohr, 1932
- Heidegger, M. El ser y el tiempo. México, FCE, 1983
- Horkheimer, M. y Th. Adorno. Dialéctica del Iluminismo. Buenos Aires, Sur, 1969
- Horkheimer, M. Sobre el concepto del hombre (y otros ensayos). Buenos Aires, Sur, 1970
- Honneth, A. "Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica de la modernidad" en 'La cultura en México', suplemento de Siempre, diciembre de 1986, núm. 1287, pp. 21-24

- Huppert, G. "Renaissance Background of Historicism" en History and Theory. California State, 1966, núm. 5 (1), pp. 48-60
- Hyppolite, J. Introducción a la filosofía de la historia de Hegel. Montevideo, CALDEN, 1971
- Imaz, E. El pensamiento de Dilthey, evolución y sistema. México, FCE, 1976
- Instituto Gramsci. El pensamiento italiano de los años sesenta. Barcelona, Grijalbo, 1977 (col. Teoría y Realidad # 11)
- Jay, Martin. Adorno. Madrid, Siglo XXI, 1988
- Jay, Martin. La imaginación dialéctica. Madrid, Taurus, 1986
- Kanoussi, D. y J. Mena. La revolución pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel. México, UAP, 1985
- Kanoussi, D. y J. Mena. "Posmodernidad y conservadurismo" en Crítica, revista de la Universidad Autónoma de Puebla, primavera 1988, núm. 34, pp. 20-27
- Kant, E. Filosofía de la historia. México, FCE, 1978
- Kofler, Leo. Historia y dialéctica. Buenos Aires, Amorrortu,
- Kon, I.S. El idealismo filosófico y la crisis del pensamiento histórico. México, Ediciones de Cultura Popular, 1978
- Kon, I. S. Neopositivismo y materialismo histórico. México, Ediciones de Cultura Popular, 1976
- Koniecki, D. y J. Almarza. (coords.) El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica. Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1985
- Korsch, Karl. La concepción materialista de la historia y otros ensayos. Barcelona, Ariel, 1980
- Korsch, Karl. Marxismo y filosofía. México, ERA, 1971
- Korsch, Karl. Teoría marxista y acción política. México, S.XXI, 1979
- Kosik, Karel. Dialéctica de lo concreto. México, Grijalbo, 1982 (colección teoría y praxis, 18)

- Kuhn, S. La estructura de las revoluciones científicas. México, FCE, 1971
- Kuntz, P. G. "Dialectic of Historicism and antihistoricism" Monist. Emory University. Atlanta, num. 53(4), 1969, pp. 656-669
- Labriola, Antonio. La concepción materialista de la historia. México, ed. el Caballito, 1973
- Lefebvre, G. El nacimiento de la historiografía moderna. México, Roca, 1975
- Lenk, H. Filosofía pragmática. Barcelona, Alfa, 1982
- Lores, R. "La concepción popperiana de la racionalidad" en Crítica & Utopía. Buenos Aires, 1984, núm. 12, pp. 87-110
- Lowy, Michel. "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales". Sobre el método marxista. México. Grijalbo, 1974
- Lowy, Michel. "Notes on Lukacs and Gramsci". Homme et Société. núm. 35-3, 1975, pp.67-73
- Lukács, Georg. El asalto a la razón. México, Grijalbo, 1984
- Lukács, Georg. Historia y conciencia de clase; estudios de dialéctica marxista. México, Grijalbo, 1969
- Lukács, Georg. El marxismo ortodoxo y el materialismo histórico. México, Grijalbo, 1978
- Lukács, Georg. El joven Hegel (y los problemas de la sociedad capitalista). Barcelona, Grijalbo, 1981
- Liotard, J.F. El entusiasmo. Barcelona, Gedisa, 1987
- Liotard, J.F. La condición posmoderna. Madrid, Cátedra, 1987
- Liotard, J.F. La posmodernidad (explicada a los niños). Barcelona, Gedisa, 1986
- Maliandi, R. "Veinticinco años de pensamiento filosófico en la República Federal de Alemania (1949-1974)" en ECO. Revista de la cultura de Occidente. Bogotá, abril 1975, tomo XXVIII/6, núm. 174, pp. 561-651

- Mandel, Ernst, et.al. Contra Althusser. Barcelona, Mandragora, 1975
- Marcuse, Herbert. Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. Barcelona, Martínez Roca, 1970
- Mardones, J. M. y N. Ursúa. Filosofía de las ciencias humanas y sociales. México, Fontamara, 1985
- Narramao, G. Potere e secolarizzazione. Roma, Riuniti, 1983
- Marx y Engels. La ideología alemana. México, Grijalbo, 1970
- Marx, K. Miseria de la filosofía. México, Siglo XXI, 1979
- Marx, K. Manuscritos económico-filosóficos de 1844. México, Grijalbo, 1970
- Marx, K. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. México, Grijalbo, 1970
- Matteucci, N. Antonio Gramsci e la filosofía della prassi. Milano, Giuffrè, 1977
- McCarthy, Th. La teoría crítica de Jürgen Habermas. Madrid, Tecnos, 1987
- Meinecke, F. El historicismo y su génesis. México, FCE, 1982
- Merquior, J.G. Foucault o el nihilismo de la cátedra. México, FCE, 1988 (colección Breviarios, núm. 464)
- Millet, L. y M. Varin d'Anville. El estructuralismo como método. Barcelona, Laia, 1975
- Mills, W. La imaginación sociológica. México, FCE, 1977
- Muguerza, J. La razón sin esperanza. Madrid, Taurus, 1977
- Mure, G.R.G. La filosofía de Hegel. Madrid, Cátedra, 1984
- Nicol, E. Historicismo y existencialismo: la temporalidad del ser y la razón. México, FCE, 1981
- Nipperdey, Th. Sociedad, cultura y teoría. Barcelona, Alfa 1977

- Olgíatti, F. Benedetto Croce e lo storicismo. Milano, 1953
- Olmedo, R. "desfilosofar el concepto historia" en Historia y sociedad. México, 1978, núm. 17
- Passmore, J. "Poverty of historicism revisted" History and Theory. num. 14(4), 1975, pp.30-47
- Pereyra, Carlos. "Gramsci: Estado y Sociedad Civil". Cuadernos Políticos. num. 21, julio-septiembre 1979, pp.65-75
- Pereyra, Carlos. El sujeto de la historia. Madrid, Alianza Universidad, 1984 (AU 376)
- Pereyra, Carlos. "Marxismo e historia". Cattedra. Monterrey, N.L. num. 2 ene-mar 1975 pp.121-126
- Perez Corral, J. El marxismo cálido: Ernst Bloch. Madrid, Mañana, 1977
- Pérez, S., Alarcón, C., y Cansino, C. Ernst Bloch. Sociedad, política y filosofía. México, UAM-I/CIDE, 1988
- Picó, J. "Proceso a la razón" en Debats. Valencia, 1985, núm. 14, pp. 38-65
- Piñón, F. "Tras la huella de la filosofía de Gramsci" en Crítica de la economía política. México, 1981, enero-junio, núms. 18/19, pp. 201-226
- Pleyanov, J. El papel del individuo en la historia. México, Grijalbo, 1974
- Popper, K. La miseria del historicismo. Madrid, Alianza, 1973
- Popper, K. La sociedad abierta y sus enemigos. Buenos Aires, Paidós, 1970
- Popper, K. Conocimiento objetivo. Madrid, Tecnos, 1983
- Popper, K. El desarrollo del conocimiento científico. Buenos Aires, Paidós, 1977
- Popper, Adorno, Dahrendorf y Habermas. La lógica de las ciencias sociales. México, Grijalbo, 1978

- Porta, M. El positivismo lógico. Barcelona, Montesinos, 1983
- Portantiero, J.C. Los usos de Gramsci. México, Siglo XXI, 1977
- Portelli, H. Gramsci y el bloque histórico. México, S.XXI, 1974
- Prestipino, G. El pensamiento filosófico de Engels. México, Siglo XXI, 1979
- Putnam, H. Razón, verdad e historia. Madrid, Tecnos, 1988
- Rama, C. Teoría de la historia. Madrid, Tecnos, 1974
- Rickert, E. Ciencia cultural y ciencia natural. Madrid, Espasa Calpe, 1965
- Richters, A. "Modernity-posmodernity controversies: Habermas and Foucault" en Theory, culture & society. London, 1988, vol. 5, núm. 4, pp. 611-643
- Ripalpa, J. M. La nación dividida: raíces de un pensador burgués. México, FCE, 1980
- Rodriguez-Ibáñez, J. El sueño de la razón. Madrid, Taurus, 1982
- Roles, Albert. Lectura de Marx por Althusser. Barcelona. Estela, 1971
- Romanell, Patrick. La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico. México, COLMEX, 1976
- Rossi, Pietro. "Ideological valances of 20th-century historicism". History and Theory. num. 14(4), 1975, pp.15-29
- Rossi, Pietro. Storia e storicismo nella filosofia contemporanea. Milano. Lerici, 1959
- Rossi, Pietro. Lo storicismo tedesco contemporaneo. Torino. G. Einaudi, 1979
- Rossi, P. (coord.) Lo storicismo contemporaneo. Torino, Loescher, 1970
- Rossi, P. (coord.) Max Weber e l'analisi del mondo moderno. Torino, Einaudi, 1981
- Rossi, P. Max Weber. Oltre lo storicismo. Milano, Il Saggiatore, 1988

- Rorty, R. La filosofía como espejo de la naturaleza. Madrid, Cátedra, 1983
- Ryan, A. La filosofía de la explicación social. México, FCE 1973
- Sabag, L. Marxismo y estructuralismo. México, Siglo XXI, 1969
- Sacristán, M. "Concepto kantiano de la historia" en AA.VV. Hacia una nueva historia. Madrid, Akal/Universitaria, 1985, pp. 85-108
- Salazar, L. "Entrevista a Luis Aguilar sobre: 'Weber: actualidad y limitaciones'" en Sociológica. UAM, 1987/1988, año 2, núm. 3, pp. 93-103
- Sánchez Vázquez, Adolfo. Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser. Madrid. Alianza, 1978
- Sánchez Vázquez, Adolfo. Filosofía de la praxis. México. Grijalbo, 1980
- Schmidt, Alfred. El concepto de naturaleza en Marx. México. S.XXI, 1983 (Biblioteca del pensamiento socialista)
- Schmidt, Alfred. Historia y estructura: crítica del estructuralismo marxista. Madrid. A. Corazón, 1973
- Schnädelbach, H. La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo. Buenos Aires. Alfa, 1980
- Schumpeter, J. Historia y análisis económico. México. FCE, 1971
- Schuster, F. "El significado de la historia" en Crítica & Utopía. Buenos Aires, 1984, núm. 12, pp. 11-19
- Shaff, Adam. Estructuralismo y marxismo. Mexico. Grijalbo, 1976
- Shaff, Adam. Historia y verdad. México. Grijalbo, 1981
- Shaff, Adam. Marxismo e individuo humano. México. Grijalbo, 1967
- Szacki, J. "On so-called historicism in social sciences" en Quality & Quality. Núm. 5 (2), 1971

- Tagliacozzo, Mooney y Verene (comps.) Vico y el pensamiento contemporáneo. México, FCE, 1987
- Taylor, Ch. Hegel and modern society. Cambridge, Cambridge University Press, 1979
- Tessitore, F. Profilo dello storicismo politico. Torino, UTET, 1981
- Timpanaro, S. Praxis, materialismo, estructuralismo. Barcelona Fontanella, 1973
- Toraine, A. La sociedad postindustrial. Barcelona, Ariel, 1971
- Togliatti, Luporini, Della Volpe, et.al. Gramsci y el marxismo. Buenos Aires, Proteo, 1965
- Ureña, E. La teoría crítica de la sociedad de Habermas. Madrid, Tecnos, 1978
- Vattimo, G. Las aventuras de la diferencia. Barcelona. Península, 1987
- Vattimo, G. Introducción a Heidegger. Barcelona, Gedisa, 1986
- Vattimo, G. Introducción a Nietzsche. Barcelona, Nexos, 1987
- Vattimo, G. Filosofía 86. Bari, Laterza, 1987
- Vattimo, G. Filosofía 87. Bari, Laterza, 1988
- Vattimo, G. "Posmodernità e fine della storia" en Moderno posmoderno. Milano. Feltrinelli, 1987
- Vera y Cuspinera, M. "Retorno al idealismo. Neokantismo y neohegelianismo". La Filosofía. México, UNAM, 1979 (colección Las humanidades en el siglo XX, num. 5) pp.37-57
- Vilar, Pierre. Althusser, método histórico e historicismo. Barcelona. Anagrama, 1972
- Vilar, Pierre. Crecimiento y desarrollo. Barcelona. Ariel-historia, 1982

- Villegas, A. El liberalismo. México, UNAM, 1986
- Villacañas, J. Racionalidad Crítica. Introducción a la filosofía de Kant. Madrid, Tecnos, 1987
- Vleeschauwer, H. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel. México, Siglo XXI, 1980 (col. Historia y Filosofía vol. 7)
- Vogt, J. El concepto de historia de Ranke a Toynbee. Madrid, Guadarrama, 1974
- Waelhens, A. La filosofía de Martin Heidegger. México, UAP, 1986
- Waismann, A. El historicismo contemporáneo: Spengler-Troeltsch-Croce. Buenos Aires, Nova, 1960
- Walsh, W.H. Introducción a la filosofía de la historia. México, Siglo XXI, 1971
- Wellmer, A. Teoría crítica de la sociedad y positivismo. Barcelona, Ariel, 1979
- Wellmer, A. "La dialéctica de modernidad y posmodernidad" en Debats. Valencia, 1985, núm. 14, pp. 67-87
- Windelband, W. La filosofía de la historia. México, UNAM, 1958
- Wright, H. Explicación y comprensión. Madrid, Alianza Universidad, 1979
- Xirau, R. Entre ídolos y dioses (tres ensayos sobre Hegel). México, Colegio Nacional, 1980
- Zecchi, S. Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo. Barcelona, Península, 1974
- Zeitlin, I. Ideología y teoría sociológica. Buenos Aires, Amorrortu, 1979