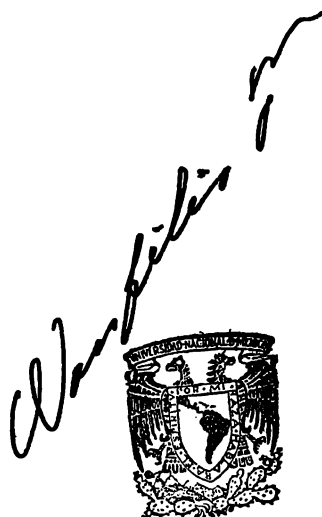


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Colegio de Filosofia
Coordinación

ESPECIFICIDAD DE LAS CIENCIAS SOCIALES

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A:**

JUAN CAMPOS GARCIA

MEXICO, D. F.

1982



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

ESQUEMA

PRELIMINAR

1. INTRODUCCION
2. NATURALEZA E HISTORIA
 - 2.1. Concepto de naturaleza
 - 2.2. Historia y totalidad
 - 2.3. Historia y antagonismos
 - 2.4. Historización de la naturaleza y naturalización de la historia en Engels
 - 2.5. necesidad y libertad en la historia
3. HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES
 - 3.1. Estatuto lógico y ontológico del método
 - 3.2. El carácter de la dialéctica materialista
 - 3.3. La abstracción
 - 3.4. El círculo concreto-abstracto-concreto

CONCLUSIONES

NOTAS

P R E L I M I N A R

El tema desarrollado en el presente escrito -que pretende tener la forma de tesis y contener los resultados de un trabajo de investigación- fue un punto de llegada de un trabajo escolar cuyo tema fue "diferencias y semejanzas en los procedimientos de validación de hipótesis en ciencias naturales y ciencias sociales". Ahí sospechamos que el tratamiento de problemas metodológicos particulares en ciencias sociales sólo podía adquirir claridad y sistematicidad una vez determinada la especificidad metodológica de las ciencias sociales; que ésta irradiaría un sentido y una estructura específica a todos los procedimientos y aspectos diversos del método científico-social, histórico-social.

Este fue el punto de partida en la investigación del tema. Sin embargo, se puso inmediatamente de manifiesto que la existencia de una diferencia formal sólo podía explicarse en función de una diferencia sustancial; que la especificidad del método de las ciencias histórico-sociales no podía explicarse al margen del análisis de la especificidad de su objeto: el mundo histórico-social, la historia. Esta "hipótesis", que nos pareció bastante plausible, se constituyó en la estrategia de la investigación. La tentativa inicial de explicar esa diferencia sustancial fue formulada en los siguientes términos: la especificidad del

objeto de las ciencias sociales, de la historia, es la libertad. Los problemas a que nos enfrentábamos, por lo tanto, eran los siguientes: ¿cuál es la estructura o estructuras más generales del movimiento histórico? ¿cuál es el núcleo de la historicidad? ¿qué significado tiene todo esto para el método de las ciencias sociales?

1. INTRODUCCION

un momento importante, tal vez fundamental, del surgimiento de la ciencia moderna es la aparición de un nuevo modo de abordar el estudio de los fenómenos naturales, es decir un método, que consiste, dicho a grandes rasgos en formular hipótesis y derivar sus implicaciones, contrastándolas mediante la experimentación. Este método busca arribar a la construcción de teorías o sistemas de leyes que den cuenta de los fenómenos naturales; supone, por lo tanto, la existencia de una legalidad determinada en la naturaleza susceptible de expresarse en una relación cuantitativa.

Los éxitos notables del método de las ciencias naturales producen -valga la expresión- un nuevo "espíritu", un "espíritu científico" que impacta a la mayoría de los hombres de ciencia y a los filósofos, dándose, por lo tanto, un avance significativo en el estudio de la historia y la sociedad. Este campo deja de ser coto de filósofos, formándose toda una generación de economistas que procuran, al modo de los físicos, construir teorías sistemáticas que expresen en fórmulas sintéticas las relaciones reales que rigen la economía de las naciones. El positivismo es, en gran medida, una continuación de ese enfoque epistemológico y metodológico: los positivistas postulan la necesidad de hacer una "física social", una sociología.

Pero las características esenciales de aquella realidad (mundo histórico-social) que se postula como susceptible de ser estudiada con los criterios, enfoques y métodos de las ciencias naturales, impide convertirlo en un objeto análogo al "objeto" naturaleza.

El campo de las ciencias histórico-sociales se revela entonces como un campo polémico, de debate permanente y de teorías antagónicas.

Las ciencias naturales, por el contrario, parecen menos antagónicas y muestran una tendencia a la unificación de criterios en cuanto a sus contenidos y su método. El carácter supuestamente "exacto" de los resultados de éstas, su alto grado de certeza, su vinculación a través de la tecnología con la industria moderna, la universalización de su método y el desarrollo de todo un arsenal de elementos auxiliares de la investigación -aparatos y equipo cada vez más complejo-, todo esto empuja a las ciencias sociales y las deslumbra; son sometidas -no tanto por este deslumbramiento sino por razones ideológicas- a una transferencia de estructuras y enfoques, pero sobre todo a exigencias metodológicas propias del arquetipo científico-natural. Sin embargo, esta transferencia no produce los resultados esperados en cuanto a exactitud, cuantificabilidad, certeza, consenso y verificabilidad, pero por lo menos -y tal vez esto es lo que se busca realmente- proporciona todo un aparato teórico levantado contra la teoría marxista, la

cual no podría aceptar la naturalidad de los procesos histórico-sociales a la manera ideológica de esas teorías, tendientes en último término a justificar y eternizar las relaciones sociales existentes.

El problema parece querer resolverse (o disolverse) en el marco de las ya históricas o actuales clasificaciones de las ciencias, en las que se divide el saber científico en grandes grupos de disciplinas o ciencias particulares. Para esto se ponen en juego diversos criterios o supuestos. Los positivistas se ocupan de realizar estas clasificaciones, necesarias en cierto modo dada la diversificación creciente de la investigación científica. En la superficie de estos intentos aparece la inquietud de dar un status científico a las ciencias positivas frente a las construcciones teóricas de la filosofía especulativa o metafísica. Sin embargo, estas clasificaciones operan una disolución de la especificidad metodológica de las ciencias humanas (histórico-sociales) y suponen incluso una homogeneidad o continuidad radical entre el mundo natural y el mundo histórico-social: en ambos se trataría de "cosas", de "hechos", etc., pasibles de ser estudiados con un único método, el método naturalista.

A esta concepción hay que oponer la unidad (no mera identidad, homogeneidad y continuidad abstractas) del conocimiento y la especificidad de las ciencias histórico-sociales. Hay que rechazar no sólo la intervención indis-

criminada del paradigma metodológico de las ciencias naturales, sino también la fuga del concepto dada en la orientación historicista-intuicionista.

Así, la clasificación de las ciencias surge de la necesidad de trazar los límites de las distintas esferas de la investigación, pero no se trata sólo de poner en juego instancias metodológicas, sino que se ve implicada toda una serie de cuestiones epistemológicas. En primer lugar, al desintegrar el conjunto del conocimiento científico ha de procurarse no romper el enlace entre conocimiento y realidad: la clasificación de las ciencias tiene que responder a los campos de la realidad -visibles en un determinado horizonte histórico- que se distinguen por algún aspecto específico. La diferenciación de la ciencia significa, en este sentido, una profundización del conocimiento de la unidad de la realidad, una comprensión más profunda de la especificidad de los distintos sectores y fenómenos particulares. Se destaca por lo tanto aquí el carácter específico del conocimiento histórico-social, pero se insiste en su unidad: el conocimiento se orienta al estudio de la sociedad como un todo diferenciado. La categoría de totalidad concreta se encuentra implicada en este tratamiento del "problema" de la clasificación de las ciencias, de su diferenciación y su integración en un todo unitario.

En esta categoría de totalidad funda Lukács su crítica a la sustantivación de las abstracciones dada en la "ciencia burguesa". Para él, mientras que la "ciencia bur

guesa" atribuye una autonomía a las abstracciones, el marxismo supera esas divisiones al levantarlas y rebajarlas a la condición de meros momentos dialécticos. Para el marxismo no habría "en última instancia ninguna ciencia jurídica sustantiva, ni ciencia económica sustantiva, ni histórica, etc., sino sólo una única ciencia, unitaria e histórico-dialéctica, del desarrollo de la sociedad como totalidad".(1)

*

Ya hemos señalado que el positivismo, en sus orígenes, intenta fundar una física de la sociedad, es decir, postula la necesidad de adoptar, en el estudio del mundo humano, el punto de vista de las ciencias naturales: el objeto de la investigación social se ve como una "cosa", es decir, como un fenómeno natural. El positivismo critica a la metafísica de la vida social, que no estudia lo que es, sino que postula lo que debe ser, es decir, el positivismo se alza contra la visión teleológica (finalista) de la vida social. Intenta destacar la naturalidad de la vida histórica, pero reduciéndola inmediatamente a la naturalidad físico-biológica. Esta posición parece asumir la existencia de una sección humano-natural de la vida social puesta de manifiesto en las investigaciones de los economistas clásicos. Las investigaciones económicas toman en ese momento histórico, como paradigma a la física newtoniana, e intentan encontrar ciertas leyes de validez universal, similares formalmente a las de la física clásica. Se trata de poner de manifiesto cómo la economía de las naciones se halla gobernada por instancias centrales ajenas a la voluntad de los individuos; se eleva así a la libre competen

cia al rango de racionalidad objetiva, ante la cual no tienen cabida los juicios condenatorios, sino la explicación "científica" de los fenómenos apelando, en último término, a la concepción de una naturaleza humana eterna e inmutable.

Aunque se formulan críticas importantes al positivismo, el enfoque naturalista en ciencias sociales sobrevive con algunas transformaciones. Durkheim, por ejemplo, intenta "considerar los hechos de la vida moral con el método de las ciencias positivas". Su objetivo es hacer extensivo a la conducta humana el racionalismo científico mostrando cómo puede reducirse a nociones de causa y efecto. La primera regla -que los hechos sociales habrían de considerarse como cosas- no implica, según Durkheim, ninguna especulación sobre el fondo de los seres; lo único que reclama es "que el sociólogo se ponga en el mismo estado de espíritu que los físicos, químicos y biólogos cuando se introducen en una región inexplorada de su dominio científico". (2)

El enfoque metodológico naturalista configura toda una corriente del análisis sociológico, principalmente norteamericana, que se ocupa del análisis de la estructura social. En realidad, los fenómenos sociohistóricos constituyen todo un proceso; por ello, la búsqueda de determinadas estructuras es una tarea que ha de tomar en cuenta su surgimiento a partir de la multitud de acontecimientos aparentemente no relacionados entre sí. El desarrollo de la es-

estructura, en efecto, constituye un proceso natural; no puede hacerse al individuo responsable de la existencia de relaciones de las cuales él es socialmente creación. Pero el análisis estructural-funcional tiene por objeto la sociedad concebida de manera similar a los fenómenos netamente naturales. En Parsons, por ejemplo, las investigaciones se limitan a los elementos funcionalmente relacionados de un sistema existente y de sus partes componentes. Las investigaciones de estratificación consisten en analizar modelos supuestamente estabilizados que mantienen su coherencia mediante la autorregulación y la reconstrucción.

La investigación sociológica del tipo mencionado ha ejercido una gran atracción sobre el conjunto de investigaciones sociales. Al respecto, Mills señala: "Haya lo que haya de verdad en disciplinas tales como las ciencias políticas y la economía, en la historia y la antropología, es evidente que hoy en los Estados Unidos lo que se conoce con el nombre de sociología se ha convertido en el centro de interés en cuanto a los métodos; y también encontramos en ella un interés extremado por la 'teoría general'." (3) Este pasaje de Mills sugiere una serie de cuestiones que pueden ayudar a caracterizar en algunos de sus rasgos la situación actual de la investigación social. En primer lugar, se trataría de encontrar la razón por la que la sociología asume un papel rector (centro de atracción de las investigaciones y de emisión de directrices metodológicas) que aglutina la diversidad de disciplinas sociales, a dife

rencia de lo que sucede en otras latitudes, donde la historia, la economía y la política adquieren mayor importancia.

En segundo lugar, se trataría de ver por qué la sociología funcionalista se presenta como centro de reflexión metodológica para las ciencias sociales en general y en lugar donde se concentran las posibilidades de construir un edificio teórico cuyas categorías tengan la amplitud necesaria para funcionar como matrices. Con respecto a la primera cuestión, puede señalarse como dato significativo el hecho de que el análisis estructural-funcional; así como la tendencia empirista inspiradora del estudio de casos, presuponen una sociedad estática y acabada, estratificada, y por lo tanto los procesos históricos de transición y la dinámica de las contradicciones históricas aparecen ausentes: los modos de conducta se presumen como definitivos. Con respecto a la segunda cuestión, vale lo dicho para la primera en el sentido de que cada elemento estructural desempeña una función determinada en el sistema social total y, por lo tanto, el estudio específico de éstos ha de tomar como modelo metodológico y teórico a la teoría sociológica predominante.

Pero no es a las sociedades históricas concretas a las que la escuela sociológica se refiere, sino a un modelo abstracto de la vida social, al margen de todo lazo con una práctica social determinada, con una estructura

social concreta y una organización precisa de las relaciones de los hombres en la sociedad; sus conceptos son obtenidos mediante el análisis de la sociedad en general, por la noción abstracta de la sociedad. (4) En otras palabras, se descuida a las sociedades reales y su estudio concreto para definir metafísicamente a la sociedad en general; después, con ayuda de esta abstracción, se pretende explicar las sociedades reales. La consecuencia es que en la medida en que los conceptos son entendidos como instrumentos de organización, se pierde la posibilidad de verificación, pues a esas configuraciones intelectuales no corresponde en la historia ninguna configuración social concreta; además, ese uso instrumental de los conceptos configura las disciplinas sociales como disciplinas meramente técnicas que no pueden ofrecernos el sentido de los fines humanos, que así se les restituye a la tradición "humanista".

Por otro lado, en las investigaciones sociológicas que se ubican en la tendencia del "empirismo abstracto" (así llamada por Mills), la situación es similar en cuanto al enfoque naturalista, pero en ella se desarrolla todo un sistema para recabar información y procesarla.

En el empirismo abstracto hay una "pronunciada tendencia a confundir lo que se quiere estudiar (el objeto) con la serie de métodos sugeridos para su estudio". (5) Como el empirismo abstracto no se basa en ninguna teoría importante, proliferan los métodos o técnicas del estudio de casos (con

ductas de grupos, etc.) de donde se pretende obtener inferencias generalizables. Sin embargo, todas las técnicas en sayadas (la encuesta, el muestreo aleatorio, la aplicación de la estadística, etc.) tienen un valor científico restrin- gido. Según Willer, el mérito del estudio de casos es que puede referirse a un conjunto conceptualmente claro de fenó menos; suele limitarse a un caso único y aporta hipótesis post-facto. El estudio de casos sería un buen método de recolección de datos, pero inútil para establecer relaciones generales; su valor consistiría en que culmina en hipótesis y determina el fenómeno en su singularidad. Las encuestas utilizadas tienen un valor científico muy limitado, pues no se atiende en ellas a conjuntos de fenómenos sociales, sino a los efectos de la estructura social sobre ciertas ac titudes, características y quizá actos de un individuo.(6) Tal perspectiva metodológica conduce a resultados superfi- ciales donde predomina el elemento meramente descriptivo. Y es que topa de lleno con la imposibilidad metodológica de arribar a la obtención de relaciones generales válidas mien- tras se mantenga en un inductivismo estrecho. Desde el pun to de vista lógico, las premisas de una inferencia induc- tiva implican la conclusión sólo en un grado más o menos al to de probabilidad, pero no con la certeza de una inferen- cia deductiva. Metodológicamente, no es posible inducir me cánicamente las hipótesis y teorías científicas, ya que es tán formuladas en términos que no aparecen en la descrip- ción de los datos empíricos en que ellas se apoyan y a cu- ya explicación sirven. En realidad, el tipo de datos rele-

vantes que se haya de reunir no está determinado por el problema que se está estudiando, sino por el intento de respuesta: por las hipótesis. (7) Por ello, como Lukács señala, el problema para el empirismo abstracto ("limitado", como él le llama), es el siguiente: "¿Qué dato de la vida y en qué conexión metódica merece consideración como hecho relevante para el conocimiento? El limitado empirismo niega que los hechos lleguen a ser tales sólo a través de una elaboración metódica... cree que cualquier dato, cualquier factum brutum de la vida económica es un hecho importante. Pasa por alto que ya la enumeración más simple, la acumulación de 'hechos' sin el menor comentario, es una 'interpretación': que ya en esos casos los hechos han sido captados desde una teoría, con un método". (8) En suma, para que un modo determinado de analizar y clasificar los hechos pueda conducir a una explicación de los fenómenos en cuestión debe estar basado en hipótesis acerca de cómo están conectados esos fenómenos; sin esas hipótesis, el análisis y la clasificación son ciegos. (9)

En el empirismo abstracto se presupone siempre la existencia y el uso de algún sistema de control social: los sistemas para captar información son ellos mismos sistemas de control. En la medida en que siguen el modelo de las ciencias físicas, las ciencias sociales, en esta tendencia, implican el supuesto de que las personas son "cosas": las personas son sujetos que pueden ser sometidos al control del experimentador para fines que ignoran. La metodología

desarrollada parece ser aquí una preocupación meramente "técnica", es decir, un medio que permita obtener resultados teóricos para implantar sistemas de control social. En realidad, la misma metodología se halla impregnada de todo un conjunto de supuestos con resonancias ideológicas. Los mismos hechos que parecen brindar un contenido empírico firme a los resultados de estas investigaciones son tomados tal como se dan inmediatamente en la sociedad capitalista. En realidad, la estructura interna de estos hechos y la de sus conexiones es por esencia histórica. Esos hechos, como productos del desarrollo histórico, no sólo se encuentran en constante transformación, sino que son producto de una determinada época histórica: productos del capitalismo. En consecuencia, la "ciencia" que reconoce como fundamento de la factualidad científicamente relevante el modo como esos hechos se dan inmediatamente, y su forma de objetividad como punto de partida de la conceptualización científica, se sitúa simple y dogmáticamente en el terreno de la sociedad capitalista, y acepta la esencia, la estructura objetiva y las leyes de ésta de un modo acrítico, como fundamento inmutable de la ciencia. (10) Así, según Lukács, "el ideal cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza, el cual, aplicado a la naturaleza se limita a servir al progreso de la ciencia, resulta ser, aplicado al desarrollo social, un arma ideológica de la burguesía", dado que es vital para ésta "entender su orden productivo como si estuviera configurado por categorías de atemporal validez, y determinado para durar eternamente por obra de leyes eternas de la natura-

leza y de la razón". (11)

La ampliación del esquema de investigación de las ciencias naturales a las sociales supone no sólo una homogeneidad formal sino también real entre la realidad socio-histórica y la natural; pierde de vista, por lo tanto, la especificidad de la primera; sin embargo, la reacción contra esta tendencia metodológica de parte del historicismo -Dilthey, Windelband, Rickert, Collingwood- mistifica la diferencia estableciendo una dicotomía entre el conocimiento científico (natural) y el histórico, entre un conocimiento nomotético y uno ideográfico. Las ciencias nomotéticas comprenderían, en esta tendencia, los intentos de captar la regularidad, mientras que las ideográficas habrían de ocuparse de la descripción concreta, detallada. Las primeras generalizarían los procesos y fenómenos; las segundas, los individualizarían. El objetivo del modo ideográfico de razonar sería obtener juicios asertóricos; en cambio, el propósito del razonamiento nomotético sería lograr juicios apodícticos. Rickert expone las razones de esta clasificación de la siguiente manera: Para llegar a dos conceptos puramente formales de naturaleza e historia (que se refieren a la misma realidad desde dos puntos de vista), Rickert formula el problema de la clasificación de las ciencias por sus métodos con base en la siguiente afirmación: la realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual. No hay más que una ciencia unitaria, referida a la

realidad, que también es una (esta última afirmación toca al contenido y no a la forma de la ciencia). En la referencia de una clase de ciencias a lo universal y de la otra clase a lo individual "se manifiesta la máxima diferencia lógica pensable entre los métodos de las ciencias empíricas". Por lo tanto, "la teoría de la ciencia, cuando se proponga clasificar las disciplinas que indagan lo real tendrá que señalar la referida diferencia como la oposición formal fundamental de toda conceptualización científica de la investigación particular": tiene que tratar de "las dos especies en que se divide la conceptualización: la especie generalizadora y la especie individualizadora". (12)

Es notable la insistencia de Rickert en que la especificidad de la ciencia cultural sería su carácter individualizador. A esto puede objetarse que incluso lo histórico entregado a su tarea de describir la realidad en su ser individual debe realizar simplificaciones frente a la totalidad de lo que entra en su campo de experiencia. Pero lo que importa destacar es el restablecimiento del dualismo (de origen kantiano) entre la ciencia intelectual -que llega a los fenómenos pero no los supera enlazando lo particular conocido con la universalidad- y la filosofía, que logra dar esa conexión pero saliendo del dominio propiamente intelectual a un dominio distinto. El positivismo, al ahogar la causalidad histórico-social en la causalidad naturalista y las leyes sociales en las leyes físico-biológicas, no resuelve el dualismo sino que lo disuelve desarrollando sólo un lado. El historicismo por su parte, centra la aten-

ción en la problemática del método y plantea el carácter específico del mundo humano, pero esa especificidad conduce al rechazo del conocimiento intelectual (la explicación). En la historia el conocer es, para los historicistas, un comprender, y la intelección explicativa cede gradualmente el puesto a una intuición simpatética. Por ello, aunque tanto Windelband como Rickert reprochan a Dilthey haber establecido un dualismo entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, también ellos, al acentuar el carácter individuante del conocimiento histórico frente al conocimiento nomotético de las ciencias naturales, solidifican a nivel de método la imposibilidad de un conocimiento efectivo de la historia y de ese modo ahondan una vez más el abismo entre sociedad y naturaleza. (13)

En la vía de encontrar la especificidad de las ciencias sociales respecto de las naturales, puede mencionarse el hecho de que las ciencias histórico-sociales, a diferencia de las ciencias físico-químicas, no son una investigación del conjunto de hechos externos en relación con los hombres, sino una investigación de la actuación misma, de su estructura, de las tendencias que inspiran esa actuación y de los cambios que en ella ocurren. Por otro lado, como Lukács señala, una diferencia específica de las ciencias sociales puede ser la manera en que éstas asumen las contradicciones. Cuando en las ciencias naturales se produce alguna contradicción, ello se interpreta como signo de que el estadio del conocimiento conseguido

hasta el momento no es satisfactorio. Las teorías -en ciencia natural- que parecen contradecirse tienen que encontrar sus límites precisamente en esas contradicciones y, por lo tanto, subsumirse bajo teorías más generales en las que de saparezcan definitivamente las contradicciones. En cambio -según Lukács- "esas contradicciones no son, para la realidad social, signo de que la captación de la realidad es insuficientemente científica, sino que pertenecen más bien inseparablemente a la esencia de la realidad misma, a la esencia de la sociedad capitalista". (14)

Cuando se establece la diferencia entre ciencias sociales y naturales, a menudo se hace en función no tanto de su objeto (una diferencia material, como diría Rickert, o una diferencia sustancial) sino en una diversidad de método centrada en la imposibilidad del experimento. En las ciencias naturales, la experimentación puede normalmente dar un margen de confiabilidad bastante alto a sus resultados, lo cual no es posible en las ciencias sociales. Para Bernal, la "supuesta imposibilidad de hacer experimentos en las ciencias sociales" es fácil de refutar: "(...) lo que impide la realización de experimentos y observaciones no es algo inherente a las ciencias sociales, sino que radica en la sociedad que dichas ciencias estudian". (15) De la misma manera, para Gordon Childe el fracaso que ha tenido el empeño de hacer de la sociología una ciencia experimental se debe a la imposibilidad de intervenir en forma planeada y controlada, dentro de condiciones de laboratorio, en el caso de

las relaciones humanas. (16) Según Willer, la experimentación en sociología sólo resulta posible en condiciones preparadas y artificiales con alcances muy limitados, por lo que no puede cumplir la misma función que en ciencias naturales. (17) Y según Maurice Dobb: (...) En las ciencias sociales, como la experimentación es tan limitada, la economía es fundamentalmente una ciencia deductiva..." (18)

En realidad, no es tan fácil, como sostiene Bernal, refutar la tesis de la imposibilidad del experimento en ciencias sociales. Una de las condiciones del experimento es la posibilidad de mantener constantes unos factores y hacer variar otros, lo cual no es posible en los procesos sociales: no se pueden eliminar las influencias perturbadoras ni apreciar el peso que tienen en el resultado; no puede haber control sobre el experimento. Otra razón es la siguiente: el experimento científico debe poder ser repetido por otro investigador. Esto no es posible debido a varias razones, entre las cuales está que en la sociedad priva una constante transformación que, por más gradual que sea, afectaría el resultado del experimento. (19)

En Weber, la imposibilidad del experimento le lleva a la cuestión de los valores. Para Weber, hay una diferencia lógica entre las ciencias naturales y las sociales que deriva del hecho de que el control que puede poner en práctica la ciencia social no es el control experimental del laboratorio, sino un control racional puro o conceptual. Por

ello las características del campo de investigación de las disciplinas que constituyen el conocimiento histórico podrían determinarse sólo dentro del ámbito del análisis metodológico. Y dado que la elaboración de conceptos en este campo concierne a una materia no verificable por la experimentación, se trataría de una elaboración de conceptos-valores, de configuraciones ajustadas a valores. Las consecuencias a que llega weber son las siguientes: 1) los conceptos son simplemente instrumentos de organización subordinados a opciones finalistas; 2) a las ciencias sociales no puede bastarles la organización conceptual porque ésta carece de un terreno irreductible a valores; 3) de esto se deduce la individualidad de los fenómenos sociales y la irrealdad de los conceptos; su relativismo instrumental con respecto a los fines. No existe un auténtico conocimiento científico sino solamente un conocimiento adecuado a los fines previstos. El esquema metodológico general del conocimiento social resulta ser el de los "medios-fines": sobre los medios trabaja el intelecto científico, sobre los fines la razón filosófica.(20)

Esta dicotomía entre medios y fines, entre conceptos y valores, entre la explicación racional-conceptual y la teleológica, impregna en muy diversas formas las razones que se dan acerca de la relación entre ciencias sociales y naturales. Para Bernal, la función de las ciencias sociales consiste justamente en analizar y explicar dichos valores en su contexto social e histórico. (21) Otra opinión diría que esos "elementos de índole axiológica" son propios

de las ciencias sociales, y que todos los intentos de evadir los juicios valorizantes en las investigaciones sociales son estériles y peligrosos para las propias investigaciones. (22) Al respecto puede venir a cuento la crítica del joven Marx a la economía política burguesa, sobre todo de Smith y Ricardo, en el sentido de que lo inhumano se ha lla dentro de ella y lo humano fuera de ella. Se trata de una crítica hecha desde fuera de la ciencia económica, des de una concepción antropológica. La cuestión sería aquí, por lo tanto, si toda ciencia social lleva implícita una cierta normatividad, o si los juicios valorizantes hay que atribuirlos a una razón externa a la ciencia, a una razón filosófica.

Por su parte, John Lewis se plantea la cuestión de la especificidad metodológica de las ciencias sociales en los siguientes términos "(...) si el método de razonamiento adecuado a cada uno de los campos de la investigación científica (...) es aplicable (...) a los problemas de la vida humana, o bien, si el pensamiento científico viene ceñido, por su misma naturaleza, a lo meramente físico". (23) Así propone la aplicación del método hipotético — deductivo-experimental al desarrollo social e histórico adaptándolo a su materia particular, modificándolo para adecuarlo a su asunto. No se lograría la misma precisión que la obtenida en las ciencias físicas, pero es preferible la aproximación científica que la anticientífica conjetura adivinatoria. Así Lewis afirma: "(...) Este procedimiento (el método de

observación, el experimento, el análisis y la construcción de hipótesis) no sólo es válido para las ciencias físicas, sino que es aplicable a todos los campos del saber". También: "(El conocimiento (depende) de la aplicación de dichos métodos (los de las ciencias naturales), adaptados y modificados (...) según las exigencias del campo en que se trabaje, si bien conservando siempre los criterios básicos del enfoque experimental". (24) La siguiente afirmación de Bernal parecería apoyar la posición de Lewis: "Los estudios antes mencionados (arqueología, antropología, economía, etc.) se pueden considerar como ciencias únicamente en cuanto utilizan los métodos científicos empleados en las ciencias naturales. Esto sólo se ha logrado en las ciencias sociales de un modo muy limitado (...) en buena parte se las considera como ciencias solamente por cortesía". (25) El mismo Bernal atribuye, de un modo bastante discutible, a la concepción marxista la idea de que (...) las ciencias naturales se ocupan primordialmente de las fuerzas productivas de la sociedad, en tanto que las ciencias sociales se ocupan de las relaciones de producción y de la superestructura ideológica establecida para mantenerlas". Al acercar Bernal las ciencias naturales y las sociales tanto por el supuesto de su incidencia en diversos "aspectos" de una misma totalidad como por una comunidad de método, las especificidades que escapan a esta unidad (por ejemplo, que las ciencias sociales se encuentren conectadas estrechamente con las luchas económicas y sociales, o que estudien fenómenos que cambian con rapidez e irreversiblemente) vienen a determinar una simple diferencia de grado. (26) Por su

parte, Della Volpe opina que en Marx hay una identidad de método entre ciencias naturales y sociales. Así, afirma que el alcance de la dialéctica científica "significa que no hay sino una ciencia, porque no hay sino un método, o sea una lógica: la lógica materialista de la ciencia experimental o moderna". Las palabras de Marx en los Manuscritos de 1844: "La ciencia natural comprenderá un día a la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre comprenderá a la ciencia natural", las interpreta en el sentido de que la ciencia del hombre adoptará el método experimental y poseerá un método histórico-experimental. Por ello, Della volpe habla de un "galileísmo moral" en Marx: de un enfoque metodológico naturalista aplicado a las "disciplinas morales" o ciencias sociales. (27)

Más adelante trataremos de reunir elementos para explicar el concepto de naturaleza en Marx. Por el momento cabe decir que cuando Marx habla de "leyes naturales de la producción capitalista", de "ley natural con arreglo a la cual se mueve una sociedad" o de "desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural", (28) está destacando que dichas leyes o tendencias "actúan y se imponen con férrea necesidad", sin que pueda hacerse al individuo responsable de la existencia de esas relaciones. Pero la naturalidad del proceso histórico no es idéntica a la naturalidad de la naturaleza objeto de las ciencias naturales, del mismo modo que la historicidad de ésta (su desarrollo en el tiempo) no tiene la misma estructura que la propiamente histórica. Por un lado, Marx

establece una comunidad de método entre las ciencias naturales y la economía política. Así, se propone investigar el régimen capitalista de producción y las relaciones de producción y circulación que a él corresponden en su hogar clásico (Inglaterra) al modo como el físico "observa los procesos naturales allí donde éstos se presentan en la forma más ostensible y menos velados por influencias perturbadoras..." Por otro lado, Marx dice: "En el análisis de las formas económicas de nada sirven el microscopio ni los reactivos químicos. El único medio de que disponemos en este terreno es la capacidad de abstracción". Así, lo que los une no es el instrumento material sino el instrumento intelectual: la abstracción. Y es en la naturaleza distinta de ésta en la que se finca la profunda diferencia. La abstracción de las ciencias naturales se queda como tal; lo que ésta elimina no es luego recuperado sino como variable. En cambio el procedimiento de Marx (la abstracción) "recupera del modo más amplio posible aquello que fue sólo provisionalmente puesto entre paréntesis", por eso se eleva de lo abstracto a lo concreto. Se construye, por lo tanto, un modelo lógico (una totalidad concreta) al cual se sujetan, en la exposición, los resultados de la investigación. (29)

Cabría mencionar, por último, la posición de Labriola, para quien "las ciencias sociales no sólo difieren de las ciencias naturales en las cuestiones de que se ocupan, sino también en sus métodos". Labriola denuncia la aplicación, entre otros, del "método literario" a las ciencias

sociales en los siguientes términos: "En el caso de las ciencias naturales, la prolongada observación, el reiterado experimento y el manejo de instrumentos... desterró el mito y el culto de las palabras; pero en el estudio de las relaciones y vicisitudes humanas (mundo moral o conjunto histórico-social) el abuso literario de los medios tradicionales de representación del pensamiento ponen velo a las cosas efectivas e inadvertidamente las transforman en términos, palabras y modos de decir abstractos y convencionales". (30)

El "verbalismo" que Labriola menciona parecería, más bien, un hecho marginal o agregado, tal vez un síntoma, pero no algo central. Y efectivamente, Labriola toca el punto como de pasada. Las ciencias naturales no están, sin embargo, totalmente a salvo de la equivocidad de los términos, aunque la tendencia a la univocidad es preponderante. Los términos de las ciencias naturales no surgieron como algo definitivo: se fueron construyendo y dotando de sentido sobre la marcha de la ciencia. Recordar la teoría del flogisto, la del éter, la de la "armonía de las esferas" de Kepler, la "fantasmagoría de las fuerzas" que Engels menciona, etc. Por otro lado, la no aceptación de las teorías socio-históricas depende a menudo no tanto de la dificultad o imposibilidad de comprobación por la vía metodológica científico-natural, sino del antagonismo que prevalece entre esas teorías. Incluso, a menudo las aportaciones al avance de la ciencia social, como las hechas por el marxismo, se las acepta a medias, tergiversando en cierto modo

su sentido y disfrazándolas bajo otra terminología. Es el caso, por ejemplo, de Bunge, quien con "ayuda" de definiciones (formalizadas de acuerdo con la teoría de conjuntos) del concepto genérico de comunidad y de una noción abstracta de sociedad (un análisis de los conceptos que pretende ser exclusivamente formal, desligado del nivel teórico-sustantivo), se propone esclarecer "(...) tres nociones que son centrales para el pensamiento económico marxiano: las nociones de fuerza de producción, relación social de producción, y superestructura". Así, mediante el trabajo de "precisión y elucidación" del concepto de fuerzas productivas se desemboca en el resultado de que no es más que una formulación defectuosa e incompleta del concepto de recursos en general de una sociedad, constituidos por los recursos humanos y los recursos materiales. (31)

Según Engels, "una nueva concepción en cualquier ciencia revoluciona siempre la terminología técnica en ella empleada". Bunge, por su parte, se propone desandar el camino. Si la concepción marxista de la economía política implicó (...) "el empleo de ciertos términos en un sentido que difiere no sólo del lenguaje usual de la vida diaria, sino también del que se acostumbra a usar en la economía política corriente", (32) Bunge involuciona una terminología técnica revolucionada, para despojarla de su "carga instintiva", a términos de la administración empresarial corriente.

Pero no es rehuyendo el estudio del "nivel teórico-

sustantivo", o haciéndolo a un lado para refugiarse en un análisis puramente formal (aunque impregnado fuertemente de ideología), como se puede decidir si los conceptos de las ciencias sociales son o no defectuosos o incompletos, o si tienen "carga instintiva", etc. La especificidad metodológica de las ciencias histórico-sociales no es una cuestión meramente formal, técnica, sino que está en relación estrecha con la especificidad de su objeto.

A partir, por lo tanto, de la determinación de la especificidad del objeto se trata de ver la medida en que ésta determina la especificidad metodológica de las ciencias-histórico-sociales.

2. NATURALEZA E HISTORIA

2.1. El concepto de naturaleza.

En el materialismo marxista, "materia" designa, como categoría filosófica, la realidad objetiva externa independiente de la consciencia; la única "propiedad" de la materia a cuyo reconocimiento está ligado el materialismo filosófico es la de ser realidad objetiva, existir fuera de nuestra consciencia. Pero los hombres también forman parte de esa realidad. Mediante la práctica se apropian de la naturalidad externa salvando el abismo que les separa de ella en una concepción meramente contemplativa. A la vez, los hombres mismos se transforman en esa relación. La actividad humana tiene dos aspectos: la transformación de la naturalidad por los hombres y la transformación de los hombres por los hombres. La naturaleza no existe al margen de la actividad humana, sino que ésta aparece mediada por la industria y el comercio. La "unidad del hombre y la naturaleza" no se refiere sólo al hecho del origen natural del hombre, sino a su unidad con la naturaleza mediada socio-históricamente. La identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que la actitud de los hombres hacía la naturaleza condiciona la actitud de unos hombres para con otros, y ésta, a su vez, determina su actitud hacia la naturaleza. Es así que incluso las ciencias naturales sólo adquieren su fin como su material gracias a la industria

y el comercio. (33)

Por lo tanto, la prioridad de la naturaleza externa no impide a Marx advertir que la naturaleza es también un resultado de la acción histórica del hombre y que, por ende, no sólo es un punto de partida de la práctica humana sino también un resultado de ésta. En este sentido, el concepto de praxis viene a salvar todos los escollos del materialismo anterior, destacando el "lado activo" así como el motivo materialista de la independencia de la realidad exterior respecto de la consciencia: los dos "momentos" encuentran su unidad en la práctica productiva.

Así pues, la naturaleza tiene un doble carácter: inmediata y mediada, condición y producto. En el materialismo premarxista la naturaleza como tal, aislada de su transformación práctica por la sociedad, se constituye en la fuente de las diversas formas del reflejo de la consciencia. Pero esta naturaleza (prehumana y presocial) aparece a la consciencia en el marco de un determinado estadio de apropiación teórica y práctica. De este modo, si bien Marx define la naturaleza como aquello que no es subjetivo, no entiende sin embargo esta realidad exterior al hombre en el sentido de un objetivismo inmediato. Cuando se la entiende de este último modo, se da pie a una concepción ideológica que disocia naturaleza e historia como dos "cosas" separadas, excluyendo de la historia la relación productiva de los hombres con la naturaleza. Por el contrario, es a través de la práctica social que los hombres transforman la

naturaleza y producen el ser objetivo de la naturaleza humanizada. En este sentido, el ser material ya no es más aquel ser material abstracto que debe ser puesto como pri-mero en sentido genético por una teoría materialista, sino que es un elemento derivado, algo apropiado mediante el trabajo social. (34)

La imagen de la naturaleza -la manera como ésta se conceptualiza- en las ciencias naturales modernas está por lo tanto en función de ciertas determinaciones propias de la época burguesa. No es casual que los comienzos del cono-cimiento de las leyes naturales coincidieran con los orí-genes del mundo burgués. El cambio en la imagen de la naturaleza obedece a determinadas condiciones históricas. Al mismo tiempo, los principios de explicación de las ciencias naturales son productos surgidos de la praxis, instrumentos con los cuales los hombres tratan de resolver problemas históricamente condicionados. marx se interesa especial-mente en las condiciones históricas del cambio de esa "ima-gen". Pero es interesante, a la vez, examinar los contenidos cambiantes. Engels, por ejemplo, localiza como un momento de radical importancia el tránsito desde una concepción de la naturaleza como absolutamente inmutable hacia la concepción de la evolución, del desarrollo de la naturaleza en el tiempo. (35)

2.2. Historia y totalidad

La concepción marxista de la historia tiene como cen-

tro la categoría de praxis, sin la cual los pasajes donde se expone esta concepción pueden dar lugar a una interpretación simplificada en extremo. Asimismo, la concepción de totalidad concreta, histórico-social, comprende la inteligencia de la forma específica de desarrollo de la historia, la cual implica tanto el cambio gradual, acumulativo, como asimismo una dinámica de antagonismos que se resuelven en formas diversas.

La concepción marxista de totalidad histórica va más allá de la simple acción recíproca. En un cierto sentido, puede decirse que lo que distingue al objeto de las ciencias sociales-históricas respecto del objeto de las ciencias naturales es que éste va desde la simple relación causal-mecánica hasta la relación de acción recíproca en los organismos, es decir, hasta la concepción de totalidad orgánica, mientras que en aquél se pasa a un tercer elemento que decide el curso del desarrollo: la determinación en última instancia de lo económico. De ahí la importancia radical de las investigaciones de la vida económica, pues mediante ellas se determinan las leyes especiales que presiden el nacimiento, la existencia, el desarrollo y la muerte -valga la analogía- de un determinado organismo social y su sustitución por otro más elevado. No se puede comprender el desarrollo histórico de la humanidad sin comprender el desarrollo económico. (36)

La concepción materialista de la historia consiste, de acuerdo con Marx, en "(...) exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de

la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto estado y explicando a base de él todos los diversos productos teóricos y formas de la consciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la interdependencia entre estos diversos aspectos)."(37) Asimismo, según Engels, la "(...) concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción, y, junto con ella, el intercambio de sus productos, constituyen la base de todo el orden social; que en toda sociedad que se presenta en la historia la distribución de los productos y, con ella, la articulación social en clases o estamentos, se orienta por lo que se produce y cómo se produce, así como por el modo como se intercambia lo producido." De acuerdo con lo anterior, "las causas últimas de todas las modificaciones sociales y las subversiones políticas (...) deben buscarse (...) en las transformaciones de los modos de producción y de intercambio..." La concepción materialista de la historia se mantiene sobre el terreno histórico real, explicando las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material. (38)

"Las formas de la economía bajo las que los hombres producen, consumen e intercambian, son transitorias e his-

tóricas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, y con el modo de producción cambian las relaciones económicas, que no eran más que las relaciones necesarias de aquel modo de producción." (39)

Esta concepción de la historia, que implica una determinada concepción de totalidad histórico-social, así como de su proceso de génesis, consolidación y de revolución social, hubo de enfrentarse a una interpretación que en cierto modo dio marcha atrás hacia un materialismo premarxista, ligado a una causalidad lineal o, en el mejor de los casos, al reconocimiento de la interdependencia, de una totalidad orgánica ligada al concepto de acción recíproca. Engels hubo de responder a estas interpretaciones simplificadoras, poniendo de relieve el carácter determinante " en última instancia" de lo económico y la "autonomía relativa" de la superestructura. Así, de acuerdo con Engels, la "(...) situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta (...) ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan predominantemente en muchos casos, su forma." (40) Según Engels, como Marx y él mismo en lo que más insistían era en derivar de los hechos económicos básicos las ideas políticas, jurídicas, etc., el contenido les hacía olvidar la forma, es decir, el proceso de génesis de estas ideas. (41) Si bien las condiciones materiales de vida son el primus agens eso no impide que la esfera ideológica reaccione a su vez sobre ellas. (42) Las producciones

ideológicas influyen de rechazo sobre todo el desarrollo social, incluso el económico. La supremacía final del desarrollo económico, incluso sobre estos campos (ideológicos) es incuestionable, pero se opera dentro de las condiciones impuestas por el campo concreto (la filosofía, la religión, etc.).(43) Del mismo modo, el Estado tiene que seguir en términos generales el movimiento de la producción, pero repercute también, a su vez, en las condiciones y la marcha de ésta, gracias a la independencia relativa a ella inherente, es decir, a la que se le ha transferido y que luego ha ido desarrollándose poco a poco. Es un juego de acciones y reacciones entre dos fuerzas desiguales: de una parte, el movimiento económico, y de otra, el poder político. El movimiento económico se impone siempre, en términos generales, pero se halla también sujeto a las repercusiones del movimiento político creado por él mismo y dotado de una relativa independencia. (44)

Por lo tanto, según Engels, la interpretación de la concepción materialista de la historia en el sentido de que al negar un desarrollo independiente a las distintas esferas ideológicas (y políticas) se les está negando todo efecto histórico, se halla presa de una vulgar representación antidialéctica de la causa y el efecto que olvida el juego de acciones y reacciones. (45)

Antonio Labriola, tratando de destacar la especificidad de la totalidad histórica marxista, no establece una determinación "en última instancia" por lo económico, sino

una determinación directa e indirecta. Así, de acuerdo con Labriola, la "(...) estructura económica de la sociedad determina en un terreno artificial, en primer lugar y directamente, toda la restante actividad práctica y el variar de tal actividad en el proceso que llamamos historia (...) determina en segundo lugar la dirección y, en buena parte, indirectamente [porque la mediación de las condiciones en los productos es bastante compleja; porque no se trata de deducirlos], los objetos de la fantasía y el pensamiento en la producción del arte, la religión y la ciencia." (46) Para este autor, "la subyacente estructura económica, que determina todo lo demás, no es un simple mecanismo del cual salgan, a guisa de inmediatos efectos automáticos y maquinales, instituciones, leyes, costumbres, pensamientos, sentimientos e ideologías. De ese sustrato a todo lo demás el proceso de derivación y mediación es bastante complejo, a menudo sutil y tortuoso, no siempre descifrable." (47)

2.3. Historia y antagonismos

La historia es una dinámica de género especial dice Labriola ironizando a los positivistas. Marx y Engels transfirieron el concepto de devenir histórico por proceso de antítesis, de la forma abstracta hegeliana, a la explicación concreta de la lucha de clases. (48) La siguiente afirmación de Engels parece confirmar esto: "Marx muestra (...) con método histórico (...) que (...) ahora el modo de producción capitalista produce igualmen

te las condiciones bajo las cuales tienen que perecer los pequeños propietarios. El proceso es histórico, y (...) al mismo tiempo es dialéctico. (...) Llegado a este punto (...) sigue diciendo Marx: 'El modo capitalista de producción y apropiación, y, por tanto, la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad individual basada en el propio trabajo. La negación de la producción capitalista es producida por la misma producción capitalista, con la necesidad de un proceso natural. Es negación de la negación'. (...) Así, pues, al caracterizar el proceso como negación de la negación, Marx no piensa en absoluto en que con eso pueda probarse que el proceso es históricamente necesario. Antes al contrario: luego de haber probado históricamente que el proceso se ha realizado efectivamente en parte y que en parte tiene que producirse, lo caracteriza por añadido como proceso que se realiza según una determinada ley dialéctica." (49) Es decir, que en Marx, como en Hegel, tiene prioridad, por así decirlo, la cuestión ontológica sobre la epistemológica o metodológica, es decir, el proceso histórico real sobre las formas de inteligencia de ese proceso. Lo contrario sería caer en el formalismo, en una inteligencia apriorística de la historia.

¿Cuáles son esas contradicciones, antagonismos o antítesis del movimiento histórico o del proceso histórico real? Para Labriola, el concepto de devenir histórico o de desarrollo histórico está conectado en cierto modo, como lo superior a lo inferior, a la noción ideológica de progreso propia del periodo heroico de la burguesía revolucionaria.

Pero el concepto de progreso -escribe Labriola- "(...) implica siempre juicios de valoración, y por esto no hay quien pueda confundirlo con la noción simple y desmuda del simple desarrollo, el cual no incluye ese incremento de valor por razón del cual decimos que una cosa progresa. Y es que el desarrollo desemboca a menudo en el regreso. Progreso y regreso son inherentes a las condiciones y al ritmo del desarrollo social en general." (50) El progreso, parcial y unilateral, de que habla la ideología burguesa "tiene su fundamento en las condiciones de oposición por las cuales las antítesis económicas han generado todas las antítesis sociales", por lo que más bien parece el "compendio moral e intelectual de todas las humanas miserias y de todas las materiales desigualdades. La relatividad del progreso es consecuencia inevitable de las antítesis de clase." (51)

Esta concepción del desarrollo histórico como una "dinamica especial" basada en antítesis, contradicciones o antagonismos, es expuesta por Marx en varios lugares. Así, dice contra Proudhon: "(...) en definitiva, el lado malo prevalece siempre sobre el lado bueno. Es cabalmente el lado malo el que, dando origen a la lucha, produce el movimiento histórico que crea la historia." El modo de producción feudal se basaba en el antagonismo. Para formarse un juicio exacto de la producción feudal es "menester investigar cómo se producía la riqueza en el seno de ese antagonismo, cómo se iban desarrollando las fuerzas productivas al mismo tiempo que el antagonismo de clases, cómo una

de estas clases, el lado malo y negativo de la sociedad, fue creciendo incesantemente hasta que llegaron a su madurez las condiciones materiales para su emancipación." Del mismo modo, en el curso de su desenvolvimiento histórico la burguesía desarrolla necesariamente su carácter antagónico, no sólo porque su interés de clase se opone al del proletariado, sino también porque sus miembros tienen intereses opuestos y antagónicos por cuanto se contraponen los unos a los otros. Por lo tanto, "(...) las relaciones de producción en que la burguesía se desenvuelve no tienen un carácter uniforme y simple sino un doble carácter; que dentro de las mismas relaciones en que se opera el desarrollo de las fuerzas productivas, existe asimismo una fuerza que da origen a la opresión; que estas relaciones sólo crean la riqueza burguesa, es decir, la riqueza de la clase burguesa, destruyendo continuamente la riqueza de los miembros integrantes de esta clase y formando un proletariado que crece sin cesar." (52)

Las sociedades históricas aparecen entonces no como totalidades estáticas sino desarrollándose en un movimiento dinámico de contradicciones, como un complejo de contraposiciones, antagonismos o antítesis. Desde este punto de vista, puede decirse que las contradicciones principales son las que se dan en la base material de la sociedad: la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. (53) El modo de producción capitalista, por un lado, convierte los medios dispersos de la sociedad feudal

en potentes fuerzas productivas al transformarlos en medios de producción sociales, sólo utilizables por una colectividad de seres humanos. Al mismo tiempo, transforma la producción misma, que pasa de ser una sucesión de actos individuales a una sucesión de actos sociales, y los productos pasan de productos de individuos a productos sociales. Pero por otro lado, a una producción social corresponde una apropiación individual, capitalista de los productos. De acuerdo con Engels, en esta contradicción, que da al nuevo modo de producción su carácter capitalista, se encuentra ya en germen la colisión entre proletariado y burguesía. Con la expansión del modo de producción capitalista, sale a la luz la incompatibilidad entre la producción social y la apropiación capitalista, que se manifiesta como contraposición entre proletariado y burguesía. (54) Asimismo, la contraposición entre producción social y apropiación capitalista se reproduce como contraposición entre la organización de la producción en cada fábrica y la anarquía de la producción en la sociedad en su conjunto. (55)

Estas contradicciones son desarrolladas por el modo de producción capitalista hasta convertirse en "violentas contraposiciones". Así, según Engels, "(...) la gran industria ha tomado las contradicciones que dormían en el modo de producción capitalista y las ha desarrollado hasta hacer de ellas tan violentas contraposiciones, que el próximo hundimiento de ese modo de producción está al alcance de la mano; que las mismas nuevas fuerzas productivas

no pueden mantenerse ni desarrollarse ulteriormente sino por la introducción de un nuevo modo de producción que corresponda a su actual grado de desarrollo; que la lucha de las dos clases engendradas por el actual modo de producción, y reproducidas por él en contraposición cada vez más aguda, afecta ya a todos los países civilizados y se hace cada día más violenta, y que ya se ha logrado la comprensión de esa conexión histórica, de las condiciones de la transformación social que ella misma hace necesaria y de los rasgos básicos de esa transformación..." (56) Hay una cuestión que no parece suficientemente clara en Engels acerca de la división en clases. Esta tendría cierta justificación histórica en cuanto basada en la división del trabajo. (57) Esta a su vez se basaría en la insuficiencia de la producción, al escaso desarrollo de las fuerzas productivas. Así, Engels escribe: "(...) la escisión de la sociedad en una clase explotadora y otra explotada (...) fue consecuencia necesaria del escaso desarrollo anterior de la producción. Mientras el trabajo social total no suministra más que un fruto reducido (...) (la sociedad) se divide necesariamente en clases. Junto a esa gran mayoría dedicada exclusivamente al trabajo se constituye una clase liberada del trabajo y que se ocupa de los asuntos colectivos de la sociedad (...) La supresión de las clases (...) tiene, pues, como presupuesto un alto grado de desarrollo de la producción en el cual la apropiación de los medios de producción y de los productos por una determinada clase social (...) se haya hecho no sólo superflua, sino también un obstáculo económico, político e intelectual para el desarrollo." (58) Llama la atención el hecho de que Engels atribuya aquí la división en cla

ses al escaso desarrollo de las fuerzas productivas mientras que más atrás ha dicho que la contradicción entre producción social y apropiación capitalista se manifiesta como contraposición entre proletariado y burguesía. La división en clases aparece "históricamente justificada"; no se basa en contradicción ni antagonismo alguno, sino en un simple hecho histórico: la insuficiencia de la producción, el escaso desarrollo de las fuerzas productivas.

En otra parte Engels explica la aparición de las diferencias de clase en función de la diferencia o desigualdad de la distribución entre los individuos: "Pero con la diferencia en la distribución aparecen las diferencias de clase. La sociedad se divide en clases (...) explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas..." (59)

En Engels, al parecer, no están suficientemente claros y delimitados proceso lógico y proceso histórico: la supresión de las clases, en efecto, tiene como condición histórica un alto grado de desarrollo de la producción, pero la división de clases no está basada lógicamente en un escaso desarrollo de las fuerzas productivas.

2.4. Historización de la naturaleza y naturalización de la historia en Engels.

Engels piensa que la tarea que emprende en la Dialéctica de la naturaleza es de una necesidad inaplazable. Así,

afirma: "La investigación de la naturaleza ha acumulado una masa tan enorme de material positivo de conocimiento, que la necesidad de ordenarlo sistemáticamente y por su trabazón interna en cada campo de investigación es algo sencillamente irrefutable. Y no menos irrefutable es la necesidad de establecer la debida trabazón entre los distintos campos del conocimiento. Pero con esto, las diversas ciencias entran en el campo teórico, donde fallan los métodos empíricos y donde sólo el pensamiento teórico puede prestar un gran servicio". (60)

Este programa de Engels se levanta contra la tendencia empirista, mecanicista, que se desarrolla en las ciencias naturales que, emancipadas de la filosofía, muestran un gran desprecio por toda teoría. Esto lleva a Engels a introducir la dialéctica en la concepción materialista de la naturaleza. Se trata de si a la naturaleza, reducida a ma-teria abstracta, se le pueden atribuir en líneas generales determinaciones como "totalidad", "contradicción", "salto cualitativo", "negación de la negación", etc., o si a toda teoría va indisolublemente ligada, aunque sólo sea como mo-mento, la reflexión subjetiva. (61)

Es hacia la década de 1850 que Marx y Engels se vuelven hacia la ciencia positiva, pero mientras que Marx, en el análisis de la economía política, no separa en ningún punto la dialéctica materialista de los contenidos de esa ciencia, Engels, por el contrario, interpreta resultados ya

obtenidos por las ciencias modernas de la naturaleza a la luz de las categorías dialécticas, sin entrar en la problemática interna de las ciencias mismas. La dialéctica de la naturaleza de Engels viene a ser, por lo tanto, una forma de tratamiento exterior al objeto. (62)

Engels debe, por lo tanto -y así lo especifica en su programa- limitarse a proporcionar una disposición sistemática y orgánica a los resultados más generales de las ciencias empíricas, y por ende a algo que ya ha sido elaborado intelectualmente, que está condicionado por la situación histórica y se diferencia entonces en máximo grado del "en sí" de la naturaleza.

Sin embargo, en Engels se yuxtaponen simplemente en parte, y en parte se confunden, dos conceptos de naturaleza: uno mediado socialmente (como naturaleza humanizada) y otro que tiene un carácter materialista-metafísico, abstracto, ontologizado. Así, mientras que en Marx naturaleza e historia se vinculan estrechamente a través de la práctica histórico-social humana, a través de la industria y el comercio, Engels procede como si se tratara de dos dominios de aplicación distintos del método dialéctico-materialista. De ese modo, Engels afirma haber trasplantado la dialéctica idealista de Hegel a la concepción materialista de la naturaleza; en aquella no se reconocía a la naturaleza ninguna evolución en el tiempo -que Engels pone como la primera determinación dialéctico-materialista de la naturaleza y argumento para su dialectización historización- sino

sólo un "junto a". Por lo tanto, Engels piensa -y así se propone mostrar en su Dialéctica de la naturaleza- que las "leyes" dialécticas son verdaderas leyes del desarrollo de la naturaleza y que por lo tanto también resultan válidas para las ciencias naturales teóricas. La dialéctica, de esa manera, rige tanto como movimiento objetivo de la naturaleza y método de las ciencias naturales mismas; la dialéctica viene a ser "... la forma más importante del pensamiento para las modernas ciencias naturales, ya que es la única que nos brinda la analogía y, por tanto el método para explicar los procesos de desarrollo en la naturaleza, las concatenaciones en sus rasgos generales, y el tránsito de un terreno a otro de investigación". (63) Esto no significa, sin embargo, que Engels recomiende especialmente a los científicos de la naturaleza la dialéctica como método inmediato de investigación; se trata, por el contrario, de un método que tiene pertinencia en un alto nivel de generalidad, que pone de relieve la trabazón interna de resultados aparentemente inconexos, dispersos; un método que establece el puente entre distintos terrenos de la investigación científico-natural.

Aunque Engels asegura que no pretende, de ningún modo, construir artificialmente, por proyección, las leyes dialécticas en la naturaleza, sino de encontrarlas en ella y desarrollarlas a partir de ella, lo desafortunado de algunos de sus ejemplos parecen mostrar lo contrario.

En primer lugar, cuando trata de interpretar los re-

sultados de las ciencias físicas, sobre todo en lo referente a la ley de la conservación de la energía, a la transformación de una fuerza física en otra, salta a formulaciones tendencialmente ontológicas y cosmológicas que implican un nivel de teorización semejante en algún sentido al de las filosofías de la naturaleza. La naturaleza no existe simplemente, sino que se halla en un proceso de devenir y cambio. El movimiento de la materia no es únicamente tosco movimiento mecánico; es calor y luz, tensión eléctrica y magnética, combinación y disociación, vida y, finalmente, conciencia. Así, todas las fuerzas físicas, se transforman unas en otras en determinadas condiciones sin que se produzca la menor pérdida de energía. Las distintas fuerzas físicas se diferenciaron en distintas formas de movimiento de la materia. La física, como antes la astronomía, llegó a un resultado que apuntaba necesariamente el ciclo eterno de la materia en movimiento como última conclusión de las ciencias. (64)

El razonamiento, al parecer, es claro: el método físico (hipotético-deductivo, basado en la experiencia) arribaba a ciertos resultados parciales (obstaculizados, según Engels, por una concepción de la naturaleza como absolutamente inmutable), que, sin embargo, abandonados a una concepción empirista limitada puede conducir a conclusiones místicas, a veces espiritualistas; las ciencias caen en brazos de la vieja metafísica. El método, podríamos decir, "filosófico" (Descartes, un filósofo, ya había señalado que la cantidad de movimiento en el universo era siempre

la misma; Kant, filósofo, señaló que la tierra y todo el sistema solar aparecieron como algo devenido en el tiempo, etc.), la dialéctica materialista, como una especie de teoría muy general, como ciencia de las leyes muy generales del movimiento de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento (65), es el único capaz de encontrar, tras esos resultados parciales, una legalidad oculta, más profunda.

Así, Engels afirma la vigencia de las leyes dialécticas en todos los órdenes de la realidad, tratando de demostrar, por ejemplo, la vigencia de la ley dialéctica de la negación de la negación en un grano de cebada; en las matemáticas; la geología es para él una serie de negaciones negadas; el cálculo infinitesimal no es esencialmente más que la aplicación de la dialéctica a cuestiones matemáticas, etc. (66)

Según Alfred Schmidt, Engels mismo reconoce que su modo de considerar a la naturaleza es, en último análisis, predialéctico. Al carácter predialéctico de la naturaleza correspondería totalmente el concepto de dialéctica de Engels, que constituiría propiamente el punto de tránsito entre el viejo mecanicismo y una dialéctica estricta; Engels, por lo tanto, iría más allá del nexu causal y pasaría a teorizar una "acción recíproca universal", que vería como un conocimiento que no puede ser superado, porque detrás de él no hay nada más por conocer. La naturaleza prehumana o extrahumana sólo lleva a prolaridades y oposiciones de mo-

mentos exteriores unos a otros, y en el mejor de los casos a la acción recíproca, pero no a la contradicción dialéctica. (67)

Sin embargo, actualmente ya no es ninguna hazaña criticar la dialéctica de la naturaleza de Engels. Ya Lukács en Historia y conciencia de clase (1923), se mostró contrario a la ontologización del marxismo, a extenderlo a la naturaleza: el marxismo es "... exclusivamente (una) doctrina de la sociedad, (una) filosofía social..." La naturaleza es una categoría social. Aunque, por una parte, la concepción materialista de la naturaleza determina la verdadera ruptura radical de la concepción socialista del mundo con la burguesa, por otra parte, esta aparente elevación metodológica de las categorías sociales tiene consecuencias desfavorables para su función cognoscitiva: se debilita su específica peculiaridad marxista. Lukács, por lo tanto, indicó por primera vez la importancia de limitar el método dialéctico a la realidad histórico-social y puso de relieve el carácter de teoría de la sociedad capitalista propio de pensamiento de Marx, refutando implícitamente la "nóvela cosmológica" de Engels, resultado de extender el método dialéctico al conocimiento de la naturaleza. Y es que en este conocimiento no se hallan presentes las determinaciones decisivas de la dialéctica: la interacción de sujeto y objeto, la unidad de teoría y praxis, etc. La naturaleza es, por lo tanto, una categoría social. Lo que vale como naturaleza en un determinado estadio del desarrollo social, la estructura de la relación hombre-naturaleza, está siem-

pre socialmente condicionado. (68)

Lukács mismo, en 1967, criticó esta perspectiva. A su juicio, entendiendo la naturaleza exclusivamente como una categoría social significaba la desaparición inevitable de la objetividad ontológica de la naturaleza, la cual constituye el fundamento óntico del intercambio de la sociedad con la naturaleza mediado por el trabajo. (69) Por lo tanto, así como la naturaleza no puede resolverse en los momentos de un "espíritu" concebido metafísicamente, tampoco se disuelve en los modos históricos de su apropiación práctica. La naturaleza no es sólo una categoría social; no se la puede disolver sin residuo según la forma, el contenido, el alcance y la objetividad, en los procesos históricos de su apropiación. En el materialismo histórico la transformación social de la naturaleza y la autonomía de la naturaleza misma constituyen una unidad, dentro de la cual el lado subjetivo no desempeña el papel creador que le atribuye Lukács: el mundo material, que es apropiado por el hombre pero no producto de éste, sigue siendo aquel sustrato existente sin contribución del hombre. La historización (dialec-tización) de la naturaleza en Engels conduce a una naturalización de la historia humana: la historia viene a ser uno de los ámbitos de aplicación de las leyes generales de la naturaleza. Es así que, en numerosos pasajes, Engels utiliza símiles sacados de las ciencias naturales para ilustrar el modo como la necesidad histórica es igual a la necesidad natural; que las leyes de la naturaleza son del mismo carácter que las leyes de la historia. Por lo tanto, el

dominio de las leyes naturales de la sociedad es posible, gradualmente o en una sociedad futura, de la misma manera en que los hombres han logrado dominar la naturaleza, aplicando y dominando sus leyes.

La aplicación de analogías naturalistas a la sociedad humana son numerosas y reveladoras. Así, la explicación del desarrollo histórico como una resultante del choque y entrelazamiento de las voluntades individuales (paralelogramo de las fuerzas). También dice: "Esperar del modo de producción capitalista otra distribución de los productos es lo mismo que exigir que los electrodos de una batería, cuando están contenidos en ella, dejen de electrolizar el agua, y que deje de obtenerse en uno de los polos oxígeno y en el otro hidrógeno". Mas adelante afirma: "Las fuerzas activas en la sociedad obran exactamente igual que las fuerzas de la naturaleza -ciega, violenta y destructoramente- mientras no las descubrimos ni contamos con ellas..." También: "(...) toda forma de producción tiene sus propias leyes características (las cuales) se imponen como ciegas leyes naturales". (70)

El problema en Engels no es tanto que quiera, al igual que Marx, poner de relieve la legalidad objetiva (necesidad histórica) que rige el funcionamiento de un modo de producción. Engels muestra una clara consciencia de que la objetividad de las leyes sociales es una apariencia porque éstas son siempre y solamente las leyes de la actividad

específicamente social de los hombres; pero esta posición crítica queda debilitada cuando él considera que el socialismo es el momento en que estas leyes serían aplicadas con pleno conocimiento de causa y, así, dominadas. Es decir, que Engels identifica de un modo naturalista las leyes producidas por los hombres con las de la naturaleza física, que éstos sólo pueden aplicar y dominar. Así, afirma: "(...) Los hombres aplican ahora (con la toma de posesión de los medios de producción por la sociedad, es decir, en el socialismo) y dominan con pleno conocimiento real las leyes de su propio hacer social, que antes se les enfrentaban como leyes naturales extrañas a ellos y dominantes". (71) Asimismo, afirma en otro pasaje que las leyes del pensamiento pueden ser aplicadas conscientemente por el cerebro humano, mientras que las leyes de la historia pueden ser aplicadas conscientemente sólo en parte, hasta hoy. (72)

No se trata de afirmar que en Marx no se hallen formulaciones en el sentido de que la sociedad se rija por una especie de necesidad natural, por una legalidad determinada. Precisamente, Marx concibe el movimiento social como un proceso histórico-natural regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la consciencia y la intención de los hombres, sino que además los determinan. (73) Así, Marx mismo afirma: "Aunque una sociedad haya encontrado el rastro de la ley natural con arreglo a la cual se mueve -y la finalidad última de esta obra [El Capital] es (...) descubrir la ley económica que preside el movimiento de la so-

ciudad moderna-, jamás podrá saltar ni descartar por decreto las fases naturales de su desarrollo". (74) También: "(...) Nos interesa (...) estas leyes (naturales de la producción capitalista) de por sí, estas tendencias, que actúan y se imponen con férrea necesidad". (75)

Marx ve, por lo tanto, el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural en el cual el individuo no es responsable de relaciones de que él es socialmente criatura. (76) Todo esto podría sugerir que Engels no está muy lejano del punto de vista de Marx, pero hay, en cuanto a la naturalidad del proceso histórico, algunas diferencias de matiz y de argumentación que pueden agrandarse y convertirse en una diferencia sustancial; por otro lado, está el hecho de que Engels no parece asumir con suficiente claridad, o no enfatiza lo suficiente, el hecho de la historicidad -y no simple naturalidad- de las leyes históricas; es decir, el hecho de que "(...) cada época tiene sus propias leyes. Tan pronto como la vida supera una determinada fase de su desarrollo (...) empieza a estar presidida por leyes distintas". (77)

Por lo tanto, el problema es cómo conciliar la naturalidad específica del proceso histórico, de la legalidad determinada de la sociedad, con el tránsito a una nueva sociudad, la desaparición de esas leyes y su sustitución por otras; qué relación puede establecerse entre los hombres en la sociedad socialista con respecto a esas leyes. En Engels, la tendencia a naturalizar en un sentido estricto

la historia le lleva a sostener que esa relación es de aplicación y dominio de las leyes que rigen el movimiento social. Esta tendencia a naturalizar el proceso histórico se expresa en la dificultad para explicar y responder a las objeciones que se le hicieron a la concepción de la sociedad como constituida por una base material o modo de producción (estructura) y una superestructura jurídico-política e ideológica y a las relaciones entre ellas. Con frecuencia, la determinación dialéctica se disolvía y aparecía una simple acción recíproca. La fórmula "determinación en última instancia" no hacía más que darle nombre al problema.

2.5. Necesidad y libertad en la historia.

Ya hemos señalado cómo Marx concibe el movimiento histórico como un proceso histórico-natural regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, si no que además los determinan. El desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural implica que el individuo no es responsable de relaciones de que él es socialmente criatura. La sociedad moderna se mueve de acuerdo con una "ley natural" (una ley económica) que preside su movimiento y las fases naturales de su desarrollo. Esas leyes "naturales" o tendencias se imponen con férrea necesidad. Pero en Engels hay una transposición de la legalidad específica de la naturaleza como tal, al margen de la mediación socio-histórica, hacia la historia, identificándola de un modo naturalista, como un conjunto de leyes que pueden ser co

nocidas, aplicadas y dominadas. Engels no enfatiza la historicidad -y no simple naturalidad- de las leyes históricas, es decir, el hecho de que cada época tiene sus propias leyes, y que tan pronto como la vida supera una determinada fase de su desarrollo empieza a estar presidida por leyes distintas. El problema, por lo tanto, es cómo determinar la naturalidad específica del proceso histórico, la legalidad determinada de la sociedad, enlazándola con el hecho fundamental de que "son los hombres los que hacen la historia", con el carácter histórico de esas leyes naturales de la sociedad, con el papel fundante de la actividad práctica humana: con la praxis.

De acuerdo con Engels, "(...) Los hombres hacen su historia, aunque dentro de un medio dado que los condiciona, y a base de las relaciones efectivas con que se encuentran, entre las cuales las decisivas, en última instancia (...) son las económicas (...) Los hombres hacen ellos mismos su historia, pero hasta ahora no con un plan colectivo, ni siquiera dentro de una sociedad dada y circunscrita. Sus aspiraciones se entrecruzan; por eso en todas las sociedades impera la necesidad, cuyo complemento y forma de manifestarse es la casualidad". (78) Entre paréntesis, Engels, para no hablar de "el hombre", se refiere a "los hombres", tal como se estableció en La ideología alemana, pero en este como en otros casos, hace depender los resultados históricos globales del entrecruzamiento de las voluntades individuales. Así dice: "(...) la historia se hace de tal modo, que el resultado final deriva siempre de los conflictos entre muchas

voluntades individuales (...) son pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo in finito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante -el acontecimiento histórico-, que a su vez, puede considerarse producto de una fuerza única, que, como un todo, actúa sin consciencia y sin voluntad. (...) De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las dis tintas voluntades individuales (...) no alcancen lo que desean, sino que se fundan en (...) una resultante común, no debe inferirse que (...) sean = 0. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante..." (79) Aquí Engels habla de una fuerza única resultante del entrecruzamiento de la multitud de voluntades individuales. Omite por lo tanto el carácter práctico, real, determinado de la actividad de los individuos, y que existe una mediación entre las prácticas y voluntades individuales: las relaciones sociales sustantivadas, que tienen su legalidad específica. Esta no es una simple fuerza resultante al modo de la fuerza mecánica. Pero para Engels "las fuerzas activas de la sociedad obran exactamente igual que las fuerzas de la naturaleza -ciega, violenta, destructoramente..." Por otro lado, en La ideología alemana no se entiende el papel de las voluntades individuales al modo como aquí lo entiende Engels: "(...) La estructura social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos (...) tal y como realmente son; es decir, tal y como

actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad." (80)

En el mismo texto se atribuye a la división del trabajo un papel fundamental en la sustantivación de las relaciones sociales. Así, se dice: "(...) El poder social (...) que nace (...) por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos (...) como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos." (81) Y más adelante: "En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (...), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el mercado mundial." (82)

Para Marx, "los individuos han partido siempre de sí mismos, aunque (...) dentro de sus condiciones y relaciones históricas dadas, y no del individuo 'puro'. (...) Pero en el curso del desarrollo histórico, y precisamente por medio de la sustantivación de las relaciones sociales que

es inevitable dentro de la división del trabajo, se acusa una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a las correspondientes condiciones." (83) Asimismo, "(...) las fuerzas productivas aparecen como fuerzas totalmente independientes y se paradas de los individuos, como un mundo propio al lado de éstos, lo que tiene su razón de ser en el hecho de que los individuos, cuyas fuerzas son aquéllas, existen diseminados los unos frente a los otros, al paso que estas fuerzas sólo son fuerzas reales y verdaderas en la relación y la interconexión de estos individuos." (84)

Por otro lado, la competencia aísla a los individuos pero al mismo tiempo los aglutina. Las condiciones de vida se convierten en condiciones comunes a todos ellos e independientes de cada individuo. Estas condiciones comunes se desarrollan hasta convertirse en condiciones de clase. Los individuos forman una clase en cuanto se ven obligados a enfrentarse a otra clase y evitar la competencia entre ellos mismos. Pero la clase se sustantiva a su vez frente a los individuos que la forman. La clase les asigna su posición en la vida y con ello la trayectoria de su desarrollo personal. (85)

Con la sustantivación de las relaciones sociales "se acusa una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a las corres-

pondientes condiciones". (86) La diferencia del individuo personal con respecto al individuo de clase sólo se manifiesta con la aparición de la clase. Las condiciones de vida, el trabajo, y con ella todas las condiciones de existencia de la sociedad burguesa se convierten, sobre todo para los proletarios, en algo fortuito sobre lo que no tiene cada proletario ningún control. La personalidad del proletario individual se contradice con su condición de vida tal como le viene impuesta, es decir, el trabajo. (87)

Es por lo tanto muy claro que no se puede hablar de entrecruzamiento de voluntades individuales al margen de su práctica y de su pertenencia a una clase. La analogía que utiliza Engels para ilustrar el hecho de la sustantivación del proceso histórico no es muy adecuada. Engels se refiere a esta sustantivación, en relación a la sociedad burguesa, con las siguientes palabras: "Toda la sociedad basada en la producción de mercancías tiene la peculiaridad de que en ella los productores pierden el dominio de sus propias relaciones sociales. Reina la anarquía de la producción social. Mas la producción de mercancías (...) tiene sus leyes características (...) y esas leyes se imponen a pesar de la anarquía, en la anarquía y a través de la anarquía. Esas leyes se imponen como ciegas leyes naturales." (88) La comparación con las leyes naturales es a veces en Engels incompatible con el carácter histórico de las leyes de la sociedad, con el hecho de que están basadas en una contradicción que se desarrolla y empuja hacia su solución. Así, por una parte, dice que la distribución de los productos del modo de

producción capitalista obedece a una necesidad igual a la de los fenómenos naturales; por otro lado, señala la presión cada vez más intensa de las fuerzas productivas hacia la superación de esa contradicción, en favor de su propia liberación de su condición de capital, en favor del efectivo reconocimiento de su carácter de fuerzas productivas sociales. (89)

El lugar de la libertad en esta concepción de la historia aparece de un doble modo: uno, como una determinación de la historia humana que se da de un modo complejo sobre la base y en el marco de la necesidad. La libertad humana estaría ligada estrechamente con su práctica, específicamente con su práctica revolucionaria. Al respecto la tesis 3 sobre Feuerbach es fundamental para no derivar la concepción materialista marxista de la historia hacia una interpretación premarxista, Así, Marx dice: "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación (...) olvida que son los hombres (...) los que hacen que cambien las circunstancias (...) La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria." (90)

Engels parece entender la libertad de un modo ligado estrechamente a la concepción hegeliana. Para él, "(...) Hegel ha sido el primero en exponer rectamente la relación entre libertad y necesidad. Para él, la libertad es la comprensión de la necesidad." Engels define la libertad del

siguiente modo: "(...) La libertad consiste, pues, en el do minio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales; por eso es necesariamente un producto de la evolución histórica."

(91) Más adelante Engels hace dos observaciones al parecer contradictorias acerca del dominio de las fuerzas activas de la sociedad y acerca de la posibilidad de la socialización de los medios de producción. Así, respecto a dichas fuerzas, dice que "(...) cuando las hemos descubierto, cuando hemos comprendido su actividad, su tendencia, sus efectos, ya sólo depende de nosotros el someterlas progresivamente a nuestra voluntad y alcanzar por su medio nuestros fines. Mientras nos neguemos tenazmente a entender su naturaleza y su carácter (...) esas fuerzas tendrán sus efectos a pesar de nosotros (...) Pero una vez comprendidas (...) pueden ser eficaces servidoras." (92) Pero enseguida escribe: "(...) Como todos los progresos sociales, éste (la toma de posesión de todos los medios de producción por la sociedad) no resulta sin más viable porque se haya comprendido que la existencia de las clases contradice a la justicia, etc., ni por la mera voluntad de suprimir esas clases, sino gracias a determinadas condiciones económicas." (93)

La contradicción puede ser sólo aparente, pues en este último pasaje la intención de Engels es más bien polémica contra una concepción ideológica de Dühring, pero en estos y en otros pasajes se manifiesta la dificultad de mantener siempre a la vista la dialéctica de necesidad y libertad, de la existencia de un proceso histórico-natural que se desa-

rolla con independencia de la voluntad y la conciencia de los hombres y que, sin embargo, es producida por ellos a través de la práctica material y transformado por la práctica revolucionaria.

Es conveniente destacar que cuando se hable de libertad no se trata de un atributo de una "naturaleza humana" invariable. En realidad, "toda la historia no es otra cosa que una transformación continua de la naturaleza humana." (94) El hombre se desarrolla o se produce a sí mismo no como ente genéricamente provisto de ciertos atributos que se repiten y se desenvuelven según un ritmo racional, sino como autor y consecuencia a un tiempo de determinadas condiciones. Así, de acuerdo con Marx, la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo, sino el "conjunto de las relaciones sociales".

La otra concepción de libertad en los textos de Marx y Engels estaría ligada a la posibilidad de una sociedad futura, el comunismo, como el reino de la libertad. En esta consideración, toda la historia anterior, incluida la época del capitalismo, vendría a ser la prehistoria de la humanidad. De acuerdo con Engels, con la toma de posesión de los medios de producción por la sociedad, la humanidad da el salto desde el reino de la necesidad al reino de la libertad. "(...) Con esto -dice Engels- el hombre se separa definitivamente, en cierto sentido, del reino animal, y pasa de las condiciones de existencia animales a otras realmente humanas. (...) Los hombres aplican ahora y dominan

así con pleno conocimiento real las leyes de su propio hacer social, que antes se les enfrentaban como leyes naturales extrañas a ellos y dominantes. La propia asociación de los hombres, que antes parecía impuesta y concedida por la naturaleza y la historia, se hace ahora acción libre y propia. Las potencias objetivas y extrañas que hasta ahora dominaron la historia pasan bajo el control de los hombres mismos. A partir de ese momento harán los hombres su historia con plena consciencia..." (95)

En La ideología alemana, donde la división del trabajo ocupa un papel fundante, se dice que la "transformación de las fuerzas personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede revocarse (...) sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderosos materiales y supriman la división del trabajo." (96) También: "El comunismo (...) aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados." (97) En la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman bajo su control las condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, toman parte los individuos en cuanto tales individuos (ya no en cuanto miembros de una clase, ligados a las condiciones de existencia de su clase). Esta comunidad es la asociación de los individuos que entrega a su control las condiciones de libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habían cobrado existencia propia e in-

dependiente frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de estos como individuos y que luego, con su necesaria asociación merced a la división del trabajo, se habían convertido en un vínculo ajeno a ellos. La anterior asociación era sencillamente una asociación acerca de estas condiciones, dentro de las cuales lograban luego los individuos el disfrute de la casualidad. A este derecho a disfrutar libremente, dentro de ciertas condiciones, de lo que ofreciera el azar se le llamaba, hasta ahora, libertad personal. (98)

3. HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES

3.1. Estatuto lógico y ontológico del método

El método es -para decirlo con Hegel- la consciencia o la forma del movimiento interior del contenido. Objeto y método no pueden ser separados sino en una perspectiva abstracta. Al respecto es interesante la crítica de Hegel a la concepción kantiana del conocimiento como instrumento o como medio: (...) si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera. Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un médium pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos tampoco ésta tal como es en sí, sino tal y como es a través de este médium y en él." (99)

El estatuto teórico del método tendría un doble aspecto. Por un lado, el método, como resultado del desarrollo histórico del conocimiento permite penetrar en el objeto y arrancarle su verdad. El método sería un punto de partida, un conjunto de supuestos acerca de la estructura del objeto y de sus formas de movimiento. Se constituye en un resultado fijado, en un resultado que modela y altera la cosa por medio de categorías y conceptos ya establecidos.

Sin embargo, este uso instrumental del método puede llevar al formalismo, a la "aplicación" indiscriminada de categorías sin atender a la "lógica específica" del objeto. Los contenidos, entonces, son forzados a entrar en una forma vacía, en una estructura abstracta donde pierden su especificidad. Este es el procedimiento "formalista" que subyace a la transferencia metodológica de las ciencias naturales a las sociales.

El método es un conjunto de estructuras teóricas vinculadas con el grado de desarrollo del conocimiento científico, y por lo tanto con las formas, contenidos y perspectivas de la práctica humana. El hombre solamente se propone los problemas que puede resolver, es decir cuando ya existen las condiciones histórico-materiales para ello. Esas estructuras, por ende, corresponden a un determinado estadio de apropiación teórica y práctica del objeto. Esa determinación histórica, basada en la práctica social humana, permite ver el método tanto en su aspecto objetivo y subjetivo: tanto como estructuras de la realidad "extramental", de la "naturaleza externa", y al mismo tiempo como un producto histórico de la actividad humana, como "proceso de constitución", en su "lado activo".

Si la estructura del objeto, de la realidad, estuviera a la vista, toda ciencia sería superflua. La actividad humana, el método científico, es por ello imprescindible para el conocimiento objetivo de los hechos. Así, dice Kosík: "El método científico es el medio gracias al cual se descu

fran los hechos. (...) El método científico es más o menos eficiente en relación con la mayor o menor riqueza de la realidad-contenida objetivamente en tal o cual hecho" (100) También: "En ambos casos (en la historia y la literatura), empero, se trata de un proceso de recreación, de invención: tanto en la ciencia como en el arte se trata de un trabajo de construcción (no de mero ver, porque no existe un 'ver puro'; no de 'descubrir'): la respuesta -el descubrimiento- responde a una pregunta; lo mismo en ciencia que en arte lo fundamental estriba en formular el problema, en establecer la pregunta." (101)

Es precisamente el idealismo el que desarrolla el "lado activo" del conocimiento, la actividad del sujeto cognoscente, de la razón, en contraposición con el materialismo de origen empirista, para el cual el conocimiento se da por una asociación mecánica de las percepciones, por la experiencia "interna y externa" de un individuo abstracto, concebido en su inmediatez. Incluso en Diderot, quien transita de una concepción causal-mecánica a una concepción orgánica, se dan formulaciones de tipo lockeano como la siguiente: "Nosotros no formamos silogismos ni sacamos sus consecuencias: las saca la naturaleza. No hacemos más que enunciar fenómenos conjuntos..." (102) Sin embargo, el idealismo, como "no conoce la actividad real, sensorial", mistifica la actividad del sujeto: éste es sujeto abstracto, espíritu; por donde se llega a la conclusión de que es el espíritu el que crea el mundo: el objeto es una posición del sujeto.

Hemos dicho, con Marx, que el idealismo desarrolla el "lado activo". En efecto, para Hegel "el pensamiento es esencialmente la negación de un existente inmediato." (103) El pensamiento es negación y paso a un tercer término, es negación de la negación, unidad de inmediatez y mediación. Así en la Fenomenología, el "esto" se pone como lo verdadero; pero la certeza sensible experimenta cómo el esto se disuelve en un universal. Pero lo universal, al mismo tiempo, se cosifica, se convierte en un inmediato. Para Hegel, "la inmediatez del pensamiento... es la universalidad, su estar en sí mismo; en la universalidad está satisfecho de sí mismo, y por ello es indiferente a la particularización, y, por consiguiente, a su propio desarrollo. (...) Cuando el pensamiento permanece en la universalidad de las ideas... con razón se le reprocha el ser formalista..."(104)

El proceso de conocimiento, por lo tanto, significa un rodeo; hay que negar lo inmediato. Así, tal como en Galileo, se trata de construir una realidad "ideal y abstracta", una segunda realidad, la cual nos permite una mejor aprehensión de lo real. La vía científica de acceso a la realidad es la abstracción; para reproducir o refigurar la realidad hay que producir conceptos, leyes, abstracciones. (105)

3.2. El carácter de la dialéctica

Para el materialismo marxista la dialéctica sólo es posible como método histórico. La dialéctica materialista es el método de explicación científica de la realidad humano-

social; es el método del desarrollo, o explicación, de los fenómenos sociales partiendo de la actividad práctica objetiva del hombre histórico.

Hegel entiende a la dialéctica como constituyendo la naturaleza misma del pensamiento. Existe una gran similitud, incluso terminológica, entre la estructura de la dialéctica hegeliana y la estructura del "método científico correcto" que Marx nos describe en los manuscritos preparatorios de El Capital. Así, para Hegel la "filosofía de la necesidad" parte de la experiencia, la conciencia inmediata y razonada, desde la cual el pensamiento se eleva al puro elemento de sí mismo, a la esencia universal de lo que se le aparece en la experiencia. Pero esas "esencias empíricas" llevan consigo el estímulo para vencer la forma en la cual la riqueza de su contenido es ofrecida como algo de inmediato y de dado, como una multiplicidad ordenada en una yuxtaposición. Tal estímulo arranca al pensamiento de aquella universalidad y le obliga a desarrollarse. Este desarrollo consiste en recoger el contenido con sus múltiples determinaciones, plasmándolo de modo que proceda libremente siguiendo la necesidad de la cosa misma. (106)

La dialéctica es, por lo tanto, unidad de inmediatez y mediación; negación de la negación; negatividad y contradicción; unidad de forma y contenido; unidad de análisis y síntesis; es totalidad concreta, unidad de múltiples determinaciones. De acuerdo con Kosík, Marx tomó el concepto de totalidad, lo depuró de mistificaciones idealistas y lo convir-

tió, en su nueva forma, en uno de los conceptos centrales de la dialéctica materialista. (107)

3.3. La abstracción.

El método científico correcto (histórico-social) se eleva de lo abstracto a lo concreto. Una vez que esos momentos (las relaciones generales abstractas determinantes) fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron a surgir los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple a lo complejo, a lo concreto. Así Hegel: la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia; la verdad sólo puede existir como sistema científico ("la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella"; "lo verdadero sólo es real como sistema"). También: "la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida..." Asimismo: "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo." (108)

Marx hubo de reconsiderar su posición ante Hegel, sobre todo en lo que se refiere al papel de la abstracción en el proceso de conocimiento. En sus primeros escritos, Marx asume la crítica de Feuerbach a la abstracción hegeliana y de ese modo caerá en las mismas confusiones. Feuerbach reprochaba a Hegel que en su Fenomenología...no había comenzado con el esto sensible real sino con un esto abstracto, irreal;

asimismo, que en su Lógica comenzaba con el ser puro, con el universal inmediato indeterminado, y que ese comienzo no podía ser el comienzo absoluto: que el verdadero comienzo y punto de partida es el ser real. Al asumir esta crítica, se explica que Marx, en sus primeros escritos, no comprenda el porqué del proceder expositivo de Hegel. La crítica de Marx a la abstracción hegeliana empuja hacia la caída en una nueva abstracción, pues al criticar el carácter abstracto del concepto de clase empleado por Hegel en la Filosofía del derecho, opone a éste el concepto de hombre, 'de especie humana. Sin embargo, entiende la especie a la manera feuerbachiana como la suma de los humanos. La postulación de esa esencia humana introduce un elemento indiferenciador, pero de esa manera parece caerse en la absoluta identidad. Este afán de unidad -y de disolución de las abstracciones- es patente en el rechazo de la emancipación parcial de una clase oponiendo a ella la emancipación humana total.

Donde la crítica de Marx a la abstracción se hace más dura -y en la misma medida muestra más claramente su incompreensión del papel de la abstracción- es en La sagrada familia. En repetidas ocasiones Marx critica lo que a su juicio es el procedimiento especulativo en general. En la sección "El misterio de la construcción especulativa" Marx parece sostener que la abstracción, haciendo a un lado el carácter determinado de los individuos, pone e sustantiva una idea que los engloba y que sería lo verdaderamente real, mientras que los individuos aparecen como manifestaciones o encarnaciones de la idea. La abstracción sacaría un mundo de

la cabeza, y el mundo real, sensible (entendido a la manera feuerbachiana) sería mera imagen. (109) Marx no ve aquí el carácter distinto de la abstracción hegeliana respecto de la abstracción platónica. Su crítica a la hipóstasis idealista se aplica a la de Platón y no a la de Hegel (en aquél no existe la idea de proceso). Además, establece un postulado materialista vulgar y antidialéctico (que lo real es lo individual); las cosas reales se presentan como lo contrario de la abstracción; se niega la existencia objetiva de la generalidad. La reivindicación que Marx pretende hacer de la realidad sensible frente a la abstracción es plenamente feuerbachiana, y por lo tanto queda sujeta a la crítica que Marx hará de sus anteriores concepciones, tanto en las Tesis sobre Feuerbach como en La ideología alemana. Si por real ha de entenderse lo dado en la inmediatez y la concreción, si el estatuto ontológico de lo real es sólo la individualidad en consecuencia cualquier construcción abstracta sería un producto autónomo, totalmente autónomo, del pensamiento toda proposición universal sólo será un producto del pensamiento y, por ello mismo, una construcción del sujeto. Si afirmamos que lo único existente "en la realidad" es lo individual y que lo universal es un nombre (como en el nominalismo) caemos en un idealismo inconsecuente. Si en cambio sostenemos que en la realidad se da, al propio tiempo, lo individual, lo particular y lo universal, lo abstracto y lo concreto, las construcciones lógicas no tienen por qué apartarse de la realidad.

Marx, como hemos visto, rechaza en sus primeros estudios

el papel de la abstracción en el proceso científico del conocimiento de lo real. Esto le llevó a grandes errores tanto desde el punto de vista filosófico como en las cuestiones políticas y económicas. Al rechazar el papel de la abstracción, considera que los economistas alcanzan el "colmo de la infamia". No acepta la teoría smithiana-ricardiana del valor trabajo precisamente porque le parece abstracta. Más tarde tendrá que asumir que la búsqueda de relaciones generales abstractas por la economía política burguesa es un objetivo legítimo; que la abstracción es un proceso legítimo y necesario del conocimiento. (110)

Marx dice en el Prólogo a la primera edición de El capital que "el único medio de que disponemos, en este terreno (el análisis de las formas económicas), es la capacidad de abstracción." ¿Cómo es entonces que en Miseria de la filosofía, a pesar de haber sobrepasado en las Tesis y en La ideología alemana el punto de vista del materialismo "vulgar y antidialéctico" continúa rechazando la abstracción, caricaturizándola, oponiéndole el procedimiento que considera legítimo: el análisis? Para Della Volpe, Miseria... representa el momento del surgimiento de una dialéctica científica" en referencia a Miseria en carta a J.B. Schweitzer fecha en enero de 1865. Ahí dice: "Allí (en Miseria...) demuestro entre otras cosas lo poco que penetró Proudhon en los secretos de la dialéctica científica..." También: "Pero como (Proudhon) nunca comprendió la verdadera dialéctica científica, nunca fue más allá de la sofistería." (111)

Parece, por lo tanto, que el reconocimiento por Marx del tipo de análisis que opone al procedimiento de abstracción "metafísico" o propio de la "filosofía especulativa", es muy posterior, incluso respecto del texto fundamental de la "Introducción del 57"

En Miseria... Marx escribe: "¿Hay que extrañarse de que cualquier cosa, en último grado de abstracción -puesto que hay abstracción y no análisis- se presenta en estado de categoría lógica? (...) A fuerza de abstraer de todo sujeto los pretendidos accidentes (...) tenemos razón en decir que, en último grado de abstracción, se llega a obtener como sustancia las categorías lógicas. (...) (Los) metafísicos (...) al hacer estas abstracciones se imaginan hacer análisis"(112) Aquí Marx retoma el argumento desarrollado en La sagrada familia contra la construcción especulativa. El filósofo, a diferencia del cristiano, no conoce sólo una sino un sinfín de encarnaciones del Logos. Y continúa: ¿Qué tiene de extraño, después de esto, que todo lo existente (...) pueda, a fuerza de abstracción, ser reducida a una categoría lógica, y que de esta manera el mundo real pueda hundirse en el mundo de las abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas?" (113) La intención polémica de este texto condiciona tal vez el hecho de que Marx no adelanta una explicación acerca de porqué el metafísico o el filósofo especulativo desemboca en ese resultado. En La ideología alemana se contienen indicaciones claras a este respecto. Basta mencionar los siguientes pasajes. A partir del momento en que se separan el trabajo material y el "mental",

la conciencia puede imaginarse que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente; se halla en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", la filosofía "pura", etc., las cuales, cuando contradicen las relaciones sociales existentes es debido a que éstas a su vez están en contradicción con la fuerza productiva dominante. Estos tres momentos -la fuerza productiva, el estado social y la conciencia- pueden y deben entrar en contradicción, ya que con la división del trabajo se da la posibilidad y la realidad de que las actividades espirituales y materiales se asignen a diferentes individuos. Además, la clase dominante se ve obligada a presentar su propio interés como el interés general, expresándolo en términos ideales imprimiendo a sus ideas la forma de la universalidad. Una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas el pensamiento, "la idea", etc., como lo que impera en la historia, presentando así todos estos conceptos e ideas concretos como autodeterminaciones del Concepto que se desarrolla por sí mismo en la historia. (114)

Esta sería, en suma, la explicación histórica de toda ideología, incluida la forma particular de la "filosofía especulativa". En toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos, fenómeno que proviene de su proceso histórico de vida. En la "Introducción del 57", por el contrario, Marx explica la "hipóstasis" o "inversión" hege-

liana en otros términos. Es la naturaleza misma del pensamiento, de la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento, la que explica por qué "Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento", mientras que ese método es para el pensamiento la manera de reproducir lo concreto como un concreto espiritual, pero no es el proceso de formación de lo concreto mismo. (115)

Della Volpe propone que en Miseria..., cuando Marx opone abstracción y análisis se refiere a una abstracción indeterminada o apriorística, mientras que el método de Marx sería la abstracción determinada o histórica. (116) Ya en La ideología alemana se había explicado cuál era el papel de la abstracción en el análisis histórico-social. El siguiente pasaje tiene gran importancia en este respecto: "Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. (...) En lugar de (la filosofía, aparece) un compendio de los resultados más generales, abstraídos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus diferentes estratos. (La) dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material (...), la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hállase condicionada por premisas que (...) se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la

acción de los individuos en cada época. Destacaremos aquí algunas de estas abstracciones, para oponerlas a la ideología..." (117)

Por otra parte, la manera como Marx entiende las categorías económicas (como abstracciones de las relaciones reales, como leyes históricas) parece apoyar el término que Della Volpe emplea. Así Marx escribe: "las categorías económicas no son más que abstracciones de estas relaciones reales (relaciones sociales de producción) y que únicamente son verdades mientras esas relaciones subsisten". No son leyes eternas sino leyes históricas. Las categorías político-económicas son abstracciones de relaciones sociales reales, transitorias, históricas. (118)

3.4. El círculo concreto-abstracto-concreto.

El análisis de la "Introducción del 57" nos puede mostrar en qué consiste el método científico correcto, el método histórico-social. Aquí es necesario examinar los dos movimientos fundamentales:

1) De lo concreto a lo abstracto: análisis.- Parece justo comenzar por lo real y lo concreto. Pero ese real y concreto es una abstracción; o sea, lo concreto es, al propio tiempo, abstracto. ¿En qué sentido? Hay aquí dos motivos: a) Hegel mostró cómo la realidad sensible no es sólo individual, que es imposible aislarla en su inmediatez, sino que se disuelve en lo universal. Y esto no sólo corresponde a

la experiencia de la conciencia, que en cuanto quiere indicar el esto se le esfuma en lo universal: el esto se revela como la simplicidad mediada o lo universal. También corresponde a la estructura misma del objeto, de lo real. b) La reafirmación, por Feuerbach, de lo individual en su inmediatez, del ser sensible, mereció de Marx la crítica de que ese ser sensible no existe en ninguna parte, que es una abstracción, porque viene dado por la actividad humana, por la práctica histórico-social (la industria y el comercio). Ese ser sensible aparece mediado por la actividad humana; si se le aísla en su inmediatez, entonces es una abstracción.

Continúa Marx: "(...) Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples." (119)

Aquí hay varias cosas que conviene destacar y aclarar. En primer lugar: ¿qué se entiende por "representación", por lo "concreto representado"? En Hegel encontramos algunos elementos para intentar aclarar esto. Hegel distingue entre percepción sensible, representación y entendimiento. La percepción tiene por objeto lo sensible, cuya esencia es la individualidad; lo sensible será una exterioridad recíproca cuyas primeras formas abstractas serán la yuxtaposición y la sucesión. La representación tiene por contenido esta materia sensible, "pero hecha mía por mí (una materia que yo

me he apropiado), puesto que tal contenido reside en mí y es revestido por mí de una forma simple, general y reflexiva"; pero también tiene por contenido un elemento que proviene de otro origen que el dato sensible, a saber, del pensamiento reflexivo. Pero aun en esta forma especial, el contenido de la representación permanece en su estado de individualización y de aislamiento; estas representaciones espirituales (del derecho, de la justicia, etc.) "(...) permanecen aisladas y como espiritualizadas en el sujeto en que se producen, y que las deja en este estado, aunque las encierre en la amplia circunscripción de una generalidad interna y abstracta." La facultad representativa, por lo tanto, se limita a colocar las representaciones la una al lado de la otra, y a no ligarlas sino de una manera indeterminada y por la cópula y. (120) Esto aclara en parte por qué Marx habla de una "representación caótica": la representación comprende un contenido que se presenta como un todo indiferenciado, relacionado exteriormente con otros contenidos.

El pasaje citado de Marx también apunta a la cuestión de la experiencia, del punto de partida del conocimiento. El conocimiento no parte de una experiencia abstracta, al modo de los empiristas. No parte de lo real y lo concreto en el sentido de lo individual, del ser sensible inmediato y aislado feuerbachiano, no mediado por la práctica humana, sino de un concreto representado: parte de una elaboración primaria históricamente dada y que supone, asimismo, la existencia de relaciones históricas reales aún no plenamente desarrolladas, en donde aún no son claramente visibles las rela

ciones necesarias del todo. Por eso "...los economistas del siglo XVII, p. ej., comienzan siempre por el todo viviente..."; la economía política naciente sigue históricamente este camino hasta descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes. (121)

Zeleny indica, en relación con el punto de partida empírico (del conocimiento), que Marx parte, en el estudio de un objeto dado (de la realidad objetiva), de la observación empírica; se trata de elaborar las percepciones y las representaciones empíricas hasta llevarlas a conceptos. La concepción marxista del punto de partida empírico "... contrapone a la interpretación individualista-sensista y contemplativa de la experiencia la concepción histórico-colectivista y práctica." Asimismo, en esta concepción la "... exigencia de ausencia de presupuestos, derivada de las ideas ahistóricas de una 'tabula rasa', se sustituye por la exigencia de estudiar todos los presupuestos y conseguir una autoconciencia crítica de los presupuestos que son en cada época histórica y socialmente inseparables de toda aproximación científica a la realidad objetiva." Esto de algún modo ha sido señalado más arriba. Zeleny agrega que Marx "relaciona el problema del punto de partida de un sistema científico no sólo con el estadio de desarrollo de la ciencia de que se trate, sino también con el estadio de desarrollo de la realidad investigada." (122)

En Della Volpe hay una interpretación bastante discuti

ble de este pasaje de Marx. Della Volpe tiende a identificar el camino del análisis, de lo concreto a lo abstracto, con el método de la economía política burguesa, omitiendo que Marx dice "naciente"; omite también que para Marx los sistemas económicos también se elevan desde lo simple a lo complejo: realizan una determinada "síntesis". Asimismo, confunde la crítica de Marx a la abstracción especulativa, metafísica (crítica hecha en Miseria...) con la abstracción, determinada históricamente, que realiza la economía política burguesa. Así, para Della Volpe, el método de la economía política burguesa (debe decir "naciente") va desde un concreto "imaginario" (debe decir "representado") hacia abstracciones siempre menos complejas (cada vez más sutiles) hasta arribar a abstracciones muy simples: la plena y concreta representación se volatiliza en una abstracta (en sentido peyorativo según D. V.) definición (en una determinación abstracta). Esta definición abstracta está llena de un concreto "caótico", "imaginario", indiferenciable. Lo que se volatiliza en la definición abstractista, apriorista, es el valor cognoscitivo de la representación, no su contenido. Esto es lo que nos revela la crítica materialista del a priori. (123)

La dialéctica científica de Marx es así, para Della Volpe, una dialéctica de abstracciones determinadas o históricas que disuelve a la dialéctica de abstracciones aprioricas. Pero, de acuerdo con Labastida, "Marx no se refiere a una 'abstracción apriorica', sino a la población, 'lo real y lo concreto', por lo que 'parece justo comenzar'...(.)"

Marx, pues, no critica aquí ninguna 'hipóstasis hegeliana', sino el punto de partida empírico que utilizó la economía política al nacer." (124)

2) De lo abstracto a lo concreto: síntesis. El método científico correcto, mediante el cual se construye un sistema científico histórico-social, va de lo abstracto a lo concreto. Para Marx, el análisis de lo concreto representado arroja como último resultado (determinado históricamente) las determinaciones más simples o relaciones generales abstractas determinantes: las categorías. La representación plena se volatiliza en una determinación abstracta. Cuando estas determinaciones (o momentos) son más o menos fijados (con un desarrollo suficiente de la realidad histórico-factual) surgen los sistemas económicos que van de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto. La economía política burguesa también realiza una determinada "síntesis". Pero existe una diferencia fundamental entre esa "síntesis", así como en la manera como se entienden las categorías o abstracciones, y la correspondiente marxista. Esto lo veremos un poco más adelante.

Según Marx, una vez alcanzadas las determinaciones más simples hay que emprender el viaje de retorno a lo concreto, pero ya no se tendría una representación caótica del conjunto sino una "rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones": una totalidad concreta, un concreto del pensamiento. El pensamiento abstracto va de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto. ¿Qué es lo

concreto? Lo concreto, en general -ya sea un concreto de pensamiento o un concreto real es concreto (dicho como adjetivo; podría tal vez decirse "compuesto" en el sentido hegeliano que adquiere en el movimiento posición-oposición-composición) "porque es la síntesis de múltiples determinaciones, y por lo tanto, unidad de lo diverso." Lo concreto real -el "todo viviente"; el "supuesto efectivo"; el "sujeto real, autónomo respecto de la mente que piensa"; el "todo concreto y viviente ya dado" -es el punto de partida de la intuición y la representación. El conocimiento -la investigación- parte de lo concreto ya representado, ya traspuesto en la mente como un todo indiferenciado: parte de lo concreto representado, de la representación caótica. Mediante el análisis, el pensamiento transforma las intuiciones y representaciones en conceptos: lo concreto representado, la representación plena, se disuelve en lo abstracto. Finalmente, el pensamiento reconstruye -emprende el viaje de retorno- lo concreto en un proceso de síntesis; se reproduce lo concreto por el camino del pensamiento. Lo concreto como concreto del pensamiento es un resultado del pensamiento, de la síntesis; como concreto real es un punto de partida.

La naturaleza tan peculiar del método, en donde lo concreto aparece como resultado de lo abstracto, lleva a Hegel, por la dinámica del idealismo, hacia la hipóstasis. El mundo aparece como resultado del movimiento de las categorías. Para Marx, al contrario que en Hegel -quien no llegó a explicar la significación humana, real, del sistema de los conceptos, de la totalidad concreta-"...el método que consiste

en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo." (125)

Ahora bien, ¿cómo se realiza la síntesis; en qué consiste el paso de lo abstracto a lo concreto? Aquí es donde conviene destacar la diferencia entre la síntesis de la economía política burguesa y la marxiana. El problema consiste en la elección del punto de partida de un sistema científico, en la elección del comienzo. Los sistemas de economía política como los de Smith y Ricardo parten de la determinación simple, de las categorías, pero concebidas como esencias fijas, mientras que Marx parte de la determinación simple concebida como célula, como unidad de los contrarios. La diferencia entre dicha "síntesis" y la síntesis marxista es "...la diferencia entre la explicación de un todo complejo mediante la llamada abstracción formal sin mediación genético-estructural y la explicación del todo complejo mediante el método de análisis genético-estructural." Esa célula elemental es para Marx la mercancía, la forma elemental de la economía capitalista. La mercancía es la célula originaria porque a partir de ella una línea histórico-genética conduce hasta el capital y el capitalismo, y porque a partir de ella es posible comprender las formas económicas más complicadas: la mercancía contiene todas las contradicciones de la sociedad capitalista. (126)

La concepción de las categorías económicas en su carácter histórico y en su articulación específica en la sociedad burguesa es lo que distingue la síntesis genético-estructural marxista, lógico-histórica o histórico-sistemática, de los sistemas económicos de la economía política burguesa. Para estos, las categorías son esencias fijas, eternas. Las relaciones burguesas de producción aparecen como naturales, eternas. Así, Marx dice: "Los economistas nos explican cómo se produce en esas relaciones dadas (las relaciones de la producción burguesa) pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las engendra." Las categorías, por el contrario, no son sino "la expresión teórica del movimiento histórico de las relaciones de producción"; son las "abstracciones de las relaciones sociales de producción"; son "expresiones teóricas de relaciones de producción formadas históricamente y correspondientes a una determinada fase de desarrollo de la producción material." Los economistas burgueses "...ven en esas categorías económicas leyes eternas y no leyes históricas, que lo son únicamente para cierto desarrollo histórico, para un desarrollo determinado de las fuerzas productivas." Las "categorías político-económicas (son) abstracciones de relaciones sociales reales, transitorias, históricas..." Son "... tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios." (127)

Las categorías tienen dos niveles de realidad: uno en cuanto tal categoría y otro en cuanto a lo que expresa, en

cuanto a su contenido real, en cuanto relación unilateral y abstracta de un todo concreto y viviente ya dado ("existencia histórico o natural autónoma"). Esto tiene una importancia fundamental en la síntesis, en el método científico histórico-social que va de lo abstracto a lo concreto. Para Marx, es erróneo alinear, en esta síntesis o exposición del sistema científico, las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión en ese sistema está en cambio determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico. En esa totalidad concreta se trata de ordenar las categorías de acuerdo con su articulación (Della Volpe dice "orgánica conexión") en el interior de la moderna sociedad burguesa. (128)

¿Cómo se logra exponer las categorías en ese orden lógico que corresponda al modo en que se articulan en lo concreto real, en el todo viviente? ¿Cómo se pasa de la célula originaria, de la unidad elemental hasta construir el todo arquitectónico?

La reconstrucción de la totalidad concreta precisa de conceptos teóricos abstractos, simples. Las leyes son, en un principio, abstractas; para dejar de serlo precisan de mediaciones que nos permitan comprender, en el nivel de la concreción, esas leyes. Por ello se tienen que construir otra serie de conceptos más concretos, menos simples, más

complejos. (129)

Para Zeleny, Marx utiliza en la síntesis o exposición del sistema tanto el método deductivo tradicional como el método específico de derivación dialéctica. Esta última derivación tendría una función dominante mientras que la deducción tendría una función subordinada, auxiliar. (130) El problema sería aquí determinar en qué consisten las transiciones lógico-dialécticas, la derivación o serie de mediaciones.

Además, el hecho de que la exposición sea una síntesis no excluye que se realice un trabajo subordinado de análisis. Marx dice que el capítulo I, 1 de El Capital "es una deducción del valor mediante el análisis de las ecuaciones en que se expresa cualquier valor de cambio..." (131)

Por tanto, el método histórico-social, el ascenso de lo abstracto a lo concreto, es un movimiento en el que cada comienzo es abstracto; es un movimiento de la parte al todo y del todo a la parte, de la totalidad a la contradicción y de ésta a aquélla: es la dialéctica de la totalidad concreta. (132)

CONCLUSIONES

1. El punto de partida del presente trabajo es la hipótesis siguiente: que entre las ciencias naturales y las histórico-sociales no media sólo una diferencia de grado, sino de esencia; que existe una especificidad de las ciencias histórico-sociales. El propósito de este trabajo es reunir elementos para mostrar que la especificidad mencionada consiste no sólo en el objeto, sino también en el método, y que la especificidad de éste únicamente puede determinarse a partir del esclarecimiento de la especificidad de aquél.

2. La determinación de la especificidad de las ciencias histórico-sociales implicó la necesidad de esclarecer el concepto de naturaleza poniéndolo frente al de historia, tratando de desarrollar con mayor amplitud y profundidad el segundo. Las conclusiones de este primer avance fueron las siguientes:
 - a) La naturaleza tiene dos aspectos: una naturaleza "en sí" o al margen de la historia humana y una naturaleza humanizada, mediada socio-históricamente. Aquélla se constituye en objeto de las ciencias naturales, pero la constitución de este objeto viene dada por premisas históricas. La transición de la naturaleza "en sí" a la naturaleza humanizada viene dada por la práctica humana y se manifiesta, entre otros, en el hecho

de que la ciencia natural comprende en su interior una dinámica entre ciencia "pura" -ciencia como explicación o conjunto de leyes acerca de la realidad natural- y tecnología. Así, se da una acción recíproca entre estos aspectos: la ciencia natural se alimenta y parte de la experiencia práctica de la tecnología, pero al mismo tiempo elabora sus resultados proyectando formas nuevas sobre la tecnología. De ahí que algunos autores (Bernal, por ejemplo) señalen como una determinación especial de las ciencias naturales su incidencia en las fuerzas productivas de la sociedad. Pero no es el hecho de la tecnología ni en general el hecho de que las ciencias naturales incidan en las fuerzas productivas lo que determina suficientemente, en su esencia o especificidad, al concepto de naturaleza humanizada, mediada socio-históricamente. Este hecho es, en todo caso, el rasgo más pronunciado, más destacado, que cobra más relieve y aparece con mayor evidencia a la exploración inicial (y por ende todavía superficial). El hecho de que en cada época lo que vale como naturaleza depende de determinaciones históricas reales, concretas, y, por lo tanto, la mediación histórico-social de la naturaleza, se manifiesta no sólo al interior de las fuerzas productivas y la tecnología, sino incluso en esferas más apartadas (el arte, la religión, etc.). Cabe afirmar que incluso el hombre mismo, en cuanto naturalidad físico-biológica, se ve afectado por esta mediación. Los sentidos mismos, en cuanto funciones biológicas del ser natural humano, están determinados históricamente.

b) El movimiento histórico tiene un aspecto análogo al movimiento de la naturaleza. El desarrollo de la sociedad está sometido a leyes (o legalidades, tendencias) que funcionan con la necesidad de los procesos naturales (férrea necesidad). Pero quedarse en el reconocimiento de esta necesidad es no rebasar sustancialmente el punto de vista del materialismo pre-marxista, contemplativo. Los hombres hacen su historia. Reciben y crean: son sujeto y objeto. "La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria. La determinación fundamental o esencial (específica) de la historia humana es, por tanto, la libertad, pero entendida de este modo. El problema de la concepción de la libertad en el humanismo burgués consiste en que se entiende como determinación abstracta negativa, como arbitrariedad, asociada por un lado con una especie o género humano abstracto ("el hombre") o con un individuo también abstracto, aislado (el "ser ahí" heideggeriano, etc.). A veces también se da una proyección violenta, sin mediaciones, entre lo que vale como libertad para "el hombre" hacia la libertad individual, o a la inversa: la arbitrariedad se proyecta a la especie. El concepto de libertad oscila entre la antropología y la ética.

Sólo el marxismo llega a un concepto concreto de libertad por medio del concepto de praxis. La formula-

ción de Engels de la libertad como conciencia de la necesidad -fórmula de raíz hegeliana- ha de entenderse en sus limitaciones: la conciencia es sólo un momento del proceso histórico, un momento de la libertad, de la práctica. También hay que determinar los límites de la idea de que la libertad pertenece al futuro, a la sociedad comunista, al reino de la libertad (toda la historia anterior sería el reino de la necesidad). Con el comunismo empezaría la historia frente a la cual todo el movimiento anterior sería prehistoria. Engels llega incluso a afirmar que con la sociedad comunista el hombre se separa "en cierto sentido" del reino animal y pasa a condiciones de existencia realmente humanas.

La determinación de la especificidad del objeto historia está ligada, como hemos dicho, al concepto central de praxis, de práctica revolucionaria. Por la práctica el hombre transforma sus condiciones "naturales" de existencia y crea una nueva realidad. Cambio gradual y derrumbe, cotidianidad y revolución, son momentos del mismo proceso.

El concepto de praxis (práctica revolucionaria, libertad) no se queda, en el marxismo, en mero enunciado teórico. Es punto de partida sistemático de la concepción de la historia y a la vez corolario. La libertad es proceso de génesis (no algo dado eternamente como esencia) sino una determinación que se crea en el "con

junto de las relaciones sociales"; es, el mismo tiempo, un momento estructural central de la historia. La libertad, que no es sino otra forma de enunciar el carácter revolucionario de la praxis, tiene que explicarse con base en el análisis del movimiento histórico en cuanto génesis y estructura.

- c) El concepto central de praxis permite pensar la historia como totalidad que se desarrolla (y constituida) por contradicciones y antagonismos. La "coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana", la práctica revolucionaria, rebasa no sólo la causalidad mecánica unilateral sino también la mera acción recíproca, porque en la práctica el hombre no sólo transforma las circunstancias sino que se transforma a sí mismo. Hay un tercer elemento, hay un producto nuevo que supera (niega y conserva) los momentos de que partió: hay una síntesis. Marx: "Lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es (...) que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo." (133)

Esta síntesis, el "principio de la revolución" (Lukács), el proceso de autocreación del hombre, es la

especificidad de la totalidad dialéctica. Lukács desarrolla este punto con gran claridad. La categoría de totalidad ocupa una posición de dominio en el método dialéctico. En este sentido, Marx estaría muy cerca de Hegel, pues "la unificación hegeliana de pensamiento y ser, la idea de su unidad como unidad y totalidad de un proceso, es también la esencia de la filosofía de la historia del materialismo histórico." "Para el método dialéctico todo (...) gira siempre en torno al mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico." En el momento en que se abandona el punto de vista de la totalidad, el punto de partida y el objetivo, el presupuesto y la exigencia del método dialéctico; en el momento en que la revolución no se concibe como momento del proceso, sino como acto aislado, separado del desarrollo global..." Si "...cae el principio de la revolución entendido como consecuencia del dominio categorial de la totalidad, entonces se descompone todo el sistema del marxismo." (134)

Estas observaciones de Lukács tocan de lleno el problema. Si a la práctica revolucionaria, si a la libertad, si a la revolución no se la concibe como "momento del desarrollo global", al interior de la totalidad histórica, entonces habría necesidad de convertirla en una instancia por encima de la historia y fuera de ella: como la arbitrariedad frente a la necesidad. Si así se hace, entonces se funda y se mantiene

la posibilidad de la dicotomía necesidad-libertad, sociedad-naturaleza, medios-fines. La teleología abstracta se monta sobre la historia; la revolución aparece como algo gratuito. De aquí a la fundación ética kantiana del socialismo hay sólo un paso.

Asimismo, al disolver esa totalidad dialéctica se pasa al fatalismo. La "realidad económica se presenta como un mundo dominado por leyes naturales eternas." (135) En esta disolución, asimismo; en el olvido (u omisión) del momento de la revolución, se funda toda la explicación naturalista de la historia y la sociedad, lo cual se expresa en el abandono de los antagonismos, en la exaltación de la estabilidad y la perdurabilidad del capitalismo.

3. La dialéctica es el método específico de las ciencias histórico-sociales. Toda forma metodológica está subordinada al carácter central de la dialéctica como concepción de la totalidad concreta.

La determinación central de la praxis (de la revolución, de la libertad, de la práctica revolucionaria), orienta y gobierna el proceder metodológico de la investigación histórico-social y se mantiene como instancia central en la estructura del sistema científico. El olvido de esa instancia central, de ese "tercer elemento" que es lo específico del mundo histórico-social, desvanece la totalidad concreta, dialéctica,

desembocando en formas metodológicas y teóricas ligadas a estructuras estáticas vinculadas con el arquetipo científico-natural: se tiende a eternizar las relaciones existentes, a omitir el carácter histórico de las categorías.

Asimismo, al omitir o desterrar el momento de la libertad, de la revolución, de la lucha de clases, se hace imposible construir el sistema científico de la totalidad histórica y la investigación histórico-social se disuelve en "especialismos sin espíritu" (Lukács), en la fragmentación del conocimiento.

En esa línea, vemos que el hecho de que la ciencia histórico-social (unitaria y diversificada), la conciencia del devenir histórico, es un momento de ese devenir y no algo ajeno a él; el hecho de que esa ciencia unitaria es la conciencia de la forma del movimiento revolucionario, de la revolución; ese hecho determina, como instancia central, el antagonismo de las teorías socio-históricas.

Por lo tanto, es la revolución, la práctica revolucionaria, la instancia sobre la que se basa y la que gobierna y orienta la construcción de las ciencias histórico-sociales. Esa instancia, esa fuerza histórica central, no puede existir en la sociedad burguesa mas que en el marco de la lucha de clases, como el enfrentamiento entre una realidad histórica dada (el ca

pitalismo) y una realidad histórica nueva (la sociedad comunista) como producto de la práctica revolucionaria. Ese enfrentamiento se manifiesta al interior de la ciencia histórico-social produciendo en ella un antagonismo. Uno de los polos de ese antagonismo se vincula estrechamente con la ideología burguesa y se refugia en un enfoque metodológico y teórico naturalista. Por ello exige pruebas (en el marco de este arquetipo), exactitud, certeza, verificabilidad. En el otro polo está la ciencia histórico-social vinculada con la revolución, con la nueva realidad y las tareas históricas del proletariado. Pero la ciencia histórico-social no puede dar esas pruebas sin salirse de su terreno, de su especificidad. Y al salirse, hace el ridículo, pues su objeto específico, entonces, se le escapa.

La especificidad de las ciencias sociales se expresa al interior del sistema científico como totalidad concreta, como unidad de lo histórico y lo lógico. La conciencia de la historicidad de las categorías determina su lugar dentro del sistema. Sin esa historicidad, la totalidad se desvanece en una construcción formal, abstracta, incapaz de determinar la articulación específica de las categorías en la moderna sociedad burguesa. La totalidad concreta, histórico-dialéctica, comprende así la continuidad (permanencia de determinaciones "trans-históricas") y discontinuidad (revolución).

NOTAS

- (1) Cf. LUKACS, G.: Historia y conciencia de clase. Grijalbo, México, 1969, p. 30.
- (2) DURKHEIM, E.: Reglas del método sociológico. Schapire Editor, Bs. As., 1971, p. 13.
- (3) MILLS, W.: La imaginación sociológica. F. C. E., México, 1971, p. 41.
- (4) Cf. LEENHARDT, H.: Lógica formal-lógica dialéctica. Siglo XXI, Madrid, 1973, p. 85.
- (5) MILLS, Op. cit., p. 68
- (6) Cf. WILBER, D.: La sociología científica. Amorrortu Editores, Bs. As., 1977, pp. 29-30.
- (7) Cf. HEISELER, C. G.: Filosofía de la ciencia natural. Alianza Editorial, Madrid, 1973, pp. 25 ss.
- (8) LUKACS, Op.cit. pp. 6-7.
- (9) Cf. HEISELER, Op.cit., pp. 30-31.
- (10) Cf. LUKACS, Op.cit., p. 8; también GOULDNER, A.: La crisis de la sociología occidental. Amorrortu, Bs. As., 1973, p. 54.
- (11) LUKACS, Op. cit., p. 12.
- (12) Cf. NICKERT, H. Ciencia cultural y ciencia natural. Espasa-Calpe, Madrid, 1965, pp. 92, 93 y 95.

- (13) Cf. CERRONI, U.: Metodología y ciencia social. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1977, pp. 44-45.
- (14) LUKACS, Op. cit., pp. 28-29.
- (15) BERNAL, J.: La ciencia en nuestro tiempo. UNAM-Nueva Imagen, México, 1979, p. 239.
- (16) Cf. DE GORTARI, E.: Siete ensayos sobre la ciencia moderna. Grijalbo, México, 1973, p. 121.
- (17) Cf. WILLER, Op. cit., pp. 28-29.
- (18) DOBB, M Introducción a la economía. F.C.E., México, 1975, p. 5.
- (19) Esta objeción es mencionada por Bernal como de validez limitada, en los siguientes términos: "(...) las transformaciones (en la sociedad) ocurren con rapidez y, por lo tanto, antes de que las ciencias lleguen con dificultad a establecer el análisis de una situación determinada, resulta que ésta se ha transformado en otra situación nueva y diferente." (p. 241) Planteado en estos términos el argumento tiene, en efecto, poca validez. En lo relativo al "experimento social" tiene, sin embargo, mayor pertinencia.
- (20) Cf. CERRONI, Op. cit., pp. 47 y 51-52.
- (21) Cf. BERNAL; Op. cit., p. 240.
- (22) Cf. ZURAWICKI, S.: Problemas metodológicos de las ciencias económicas. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1978, p.71.
- (23) LEWIS, J.: Ciencia, fe y escepticismo. Grijalbo, México, 1969, p. 11.

- (24) Ibidem, pp. 25 y 35.
- (25) BERNAL, Op. cit., p. 238.
- (26) Cf. Ibidem, pp. 239 y 246.
- (27) Cf. DELLA VOLPE, G.: Rousseau y Marx. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 157.
- (28) MARX, C.: "Prólogo a la primera edición de El Capital". En El Capital, F.C.E., México, 1974, pp. XIV y XV.
- (29) Cf. Ibidem, pp. XIII y XIV; también LABASTIDA, J.: "Carlos Marx: ciencia y revolución". En Varios, La filosofía y las revoluciones sociales. Grijalbo, México, 1979, pp. 135 ss.
- (30) LABRIOLA, A.: La concepción materialista de la historia. Ed. El Caballito, México, 1973, p. 122.
- (31) Cf. BUNGE, M.: "The concept of social structure". In: Developments in the Methodology Social Science. Leinfellner/Hohler Editors.
- (32) ENGELS, F.: "Prólogo a la edición inglesa de El Capital" (de 1886). En El Capital, ed. cit., p. XXXI
- (33) Cf. MARX-ENGELS, La ideología alemana. En Obras escogidas, Ed. Progreso, Moscú, 1974, T. I pp. 24-25, 29, 35 y 39.
- (34) Cf. SCHMIDT, Alfred: El concepto de naturaleza en Marx. Siglo XXI Editores, México, 1976, p. 222.
- (35) Cf. ENGELS, F.: "Introducción a La dialéctica de la naturaleza". En Obras Escogidas, Ed. Progreso, Moscú, 1974. T. III, p. 43.

- (36) Cf. MARX, "Prólogo a la primera edición...", p. XXIII; también MARX, Miseria..., p. 170.
- (37) MARX-ENGELS, La ideología..., p. 39.
- (38) ENGELS, F.: Anti-Dühring. Grijalbo, México, 1968, p. 264; también MARX-ENGELS, La ideología..., p. 39
- (39) MARX, C.: Miseria de la filosofía. Siglo XXI, Bs. As., 1974, p. 172. También pp. 105-106: "(...) el modo de producción, las relaciones en las que las fuerzas productivas se desarrollan, no son en modo alguno leyes eternas, sino que corresponden a un nivel determinado de desarrollo de los hombres y de sus fuerzas productivas (...) todo cambio operado en las fuerzas productivas de los hombres implica necesariamente un cambio en sus relaciones de producción..."
- (40) Carta de Engels a José Bloch del 21 de septiembre de 1890. En Obras Escogidas, T. III, p. 514.
- (41) Cf. ENGELS, "Cartas", en Obras..., p. 523.
- (42) Ibidem, p. 510.
- (43) Ibid., pp. 520-521.
- (44) Ibid., pp. 518-519.
- (45) Ibid., p. 525.
- (46) LABRIOLA, Op. cit., pp. 181, 189 y 190.
- (47) Ibid., p. 153.
- (48) Ibid., pp. 82 y 153.

- (49) ENGELS, Anti-Dühring, p. 124. El pasaje de El Capital citado por Engels dice así en la traducción de W. Roces: "El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen de producción capitalista, y por lo tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la negación de la negación." (MARX, El Capital, ed. cit., p. 649)
- (50) LABRIOLA, Op. cit., pp. 200 y 202-203.
- (51) Cf. Ibidem, pp. 145-146.
- (52) MARX, Miseria..., pp. 105-107. En Manifiesto... también se contienen algunas formulaciones al respecto. Así, se dice: "Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado en el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas." "La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelve en medio de contradicciones de clase, de contradicciones que revisten formas diversas en las diferentes épocas." (MARX-ENGELS, Manifiesto del Partido Comunista. En Obras..., T. I, pp. 121 y 128)
- (53) Ese antagonismo se ilustra en MARX-ENGELS, Manifiesto..., ed. cit, p. 116: "Las relaciones de producción y de cambio burguesas, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no

es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y el comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación."

- (54) Cf. ENGELS; Anti-Dühring, pp. 267-268.
- (55) Ibidem, p. 270.
- (56) Ibidem, p. 262
- (57) Esta afirmación parecería estar apoyada por el siguiente pasaje de La ideología alemana: "(...) estos tres momentos, la fuerza productiva, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo." (MARX-ENGELS, La ideología..., ed. cit., p. 30) En la p. 31 de la misma obra se dice asimismo: "Con la división del trabajo (...) se da (...) la distribución desigual, tanto cuantitativamente como cualitativamente, del trabajo y sus productos; es decir, la propiedad. (...) Por lo demás, división del trabajo y pro-

piedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la actividad, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta."

- (58) ENGELS, Anti-Dühring, pp. 278-279.
- (59) Ibidem, p. 141.
- (60) ENGELS, "Viejo Prólogo para el Anti-Dühring. Sobre la dialéctica. "En MARX-ENGELS, Obras..., T. III, p. 59
- (61) SCHMIDT, Op. cit., p. 213.
- (62) Cf. Ibidem, pp. 48 y 212.
- (63) ENGELS, "Viejo Prólogo...", p. 60.
- (64) Cf. ENGELS, "Introducción a la Dialéctica de la naturaleza". En MARX-ENGELS, Obras..., T. III, pp. 46, 47 y 54.
- (65) Esta definición es dada en Anti-Dühring, ed. cit., p. 131, donde dice: "La dialéctica no es (...) más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento." También en ENGELS, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, en Obras..., T. III, p. 381: "(...) la dialéctica (...) ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto el del mundo exterior como el del pensamiento humano..."
- (66) Cf. ENGELS, Anti-Dühring, pp. 125-128.
- (67) Cf. SCHMIDT, Op. cit., pp. 55, 56 y 215.
- (68) Cf. LUKACS, Op. cit., pp. XVII-XVIII y 4-5, nota 2.

- (69) Ibidem, pp. XVIII_XIX.
- (70) ENGELS, Anti-Dühring, pp. 269, 272 y 276.
- (71) Ibidem, p. 280.
- (72) ENGELS, Ludwig..., p. 381.
- (73) MARX, "Prólogo...", p. XLII
- (74) Ibidem, p. IV.
- (75) Ibid., p. XIV.
- (76) Ibid., p. XV.
- (77) Ibid., p. XXII
- (78) ENGELS, "Cartas", en Obras..., p. 531.
- (79) Ibidem, p. 515.
- (80) MARX-ENGELS, La ideología..., p. 20.
- (81) Ibidem, p. 33.
- (82) Ibidem, p. 36.
- (83) Ibidem, p. 65.
- (84) Ibidem, p. 74.
- (85) Ibidem, pp. 62-64.
- (86) Ibidem, p. 65
- (87) Cf. Ibidem, p. 66
- (88) ENGELS, Anti-Dühring, p. 269.
- (89) Cf. Ibidem, pp. 272 y 274.
- (90) MARX, Tesis sobre Feuerbach. En Obras..., T. I, p. 8

- (91) ENGELS, Anti-Dühring, p. 104.
- (92) Ibidem, p. 276.
- (93) Ibidem, p. 278.
- (94) MARX, Miseria..., p. 131.
- (95) ENGELS, Anti-Dühring, p. 280.
- (96) MARX_ENGELS, La ideología..., p. 65.
- (97) Ibidem, p. 68.
- (98) Ibidem, pp. 67-68.
- (99) HEGEL, G. W. F.: Fenomenología del espíritu. FCE, México, 1971, p. 51.
- (100) KOSIÁ, K.: Dialéctica de lo concreto. Grijalbo, México, 1967, p. 67.
- (101) LABASTIDA, J.: "El objeto de la historia". En Plural, Segunda Epoca, No. 117, junio de 1981, p. 33.
- (102) DIDEROT, D. "Coloquio entre D'Alambert y Diderot" En Escritos filosóficos. Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 37.
- (103) HEGEL, Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Juan Pablos, México, 1974, p. 21.
- (104) Ibidem, p. 22
- (105) cf. LABASTIDA, "Carlos Marx...", pp. 142-143.
- (106) cf. HEGEL, Enciclopedia ..., p. 21.
- (107) cf. KOSIÁ, Op. cit., p. 53.
- (108) HEGEL, Fenomenología..., pp. 8, 9, 16 y 19.

- (109) Cf. MARX, La sagrada familia. Grijalbo, México, 1967, pp. 122-125.
- (110) Cf. LABASTIDA, "Carlos Marx...", pp. 143 ss.
- (111) MARX, Miseria de la filosofía, pp. 188 y 193.
- (112) Ibidem, pp. 86-87.
- (113) Ibidem, p. 87.
- (114) MARX-ENGELS, La ideología..., pp. 30, 46-47.
- (115) Cf. MARX, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858. Siglo XXI, México, 1971, T. I pp. 21-22.
- (116) Cf. DELLA VOLPE, G.: Rousseau y Marx. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1972, pp. 139-140.
- (117) MARX-ENGELS, La ideología..., p. 22.
- (118) Cf. MARX, Miseria, p. 176.
- (119) MARX, Elementos..., T. I, p. 21
- (120) Cf. HEGEL, Enciclopedia..., pp. 30-31.
- (121) Cf. MARX, Elementos..., p. 21.
- (122) ZELENY, J.: La estructura lógica de "El capital" de Marx. Grijalbo, México, 1978, pp. 63, 64 y 68.
- (123) DELLA VOLPE, Op. cit., pp. 148-149.
- (124) LABASTIDA, "Carlos Marx...", pp. 145-146.
- (125) MARX, Elementos..., p. 22
- (126) ZELENY, Op. cit., pp. 66-67.
- (127) Cf. MARX, Miseria..., pp. 85, 90, 176, 179 y 188.

- (128) Cf. MARX, Elementos..., pp. 28-29.
- (129) Cf. LABASTIDA, "El Objeto...", p. 33.
- (130) Cf. ZELENY, Op. cit., p. 93.
- (131) MARX, "prólogo...", p. XVII.
- (132) Cf. KOSIK, Op. cit., p. 49.
- (133) MARX, Manuscritos económicos-filosóficos. Alianza Editorial, Madrid, 1974, 5a. ed., pp. 189-190.
- (134) LUKACS, Op. cit., pp. 32, 37 y 38.
- (135) Ibidem, p. 34.

B I B L I O G R A F I A

1. BERNAL, John D.: La ciencia en nuestro tiempo. Trad. Eli de Gortari. UNAM-Nueva Imagen, México, 1979, 3a. ed.
2. CERRONI, Umberto: Metodología y ciencia social. Trad. R. de la Iglesia. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1977.
3. DELLA VOLPE, Galvano: Rousseau y Marx. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1972, 2a. ed.
4. DURKHEIM, Emile: Las reglas del método sociológico. Trad. Paula Wajzman. Schapire Editor, Bs. As., 1971.
5. ENGELS, Friedrich: Anti-Dühring. Trad. M. Sacristán. Grijalbo, México, 1968, 2a. ed.
6. _____: "Viejo Prólogo para el Anti-Dühring. Sobre la dialéctica". En MARK-ENGELS, Obras escogidas, Ed. Progreso, Moscú, 1974.
7. _____: "Introducción a la dialéctica de la naturaleza". En MARK-ENGELS, Obras...
8. _____: Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En Obras...,
9. _____: Cartas. En Obras...
10. HEMPEL, Carl: Filosofía de la ciencia natural. Trad. A. Deaño. Alianza Editorial, Madrid, 1973.
11. HEGEL, G. W. F.: Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Juan Pablos, México, 1974.
12. _____: Fenomenología del espíritu. Trad. W. Roces.

F. C. E., México..

13. KOSIK, Karel: Dialéctica de lo concreto. Trad. A. Sánchez. Grijalbo, México, 1967.
14. LABRÍOLA, Antonio: La concepción materialista de la historia. El Caballito, México, 1973.
15. LEWIS, John: Ciencia, fe y escepticismo. Trad. G. Gayá. Grijalbo, México, 1969.
16. LUKACS, Georg: Historia y conciencia de clase. Trad. M. Sacristán. Grijalbo, México, 1969.
17. LABASTIDA, Jaime: "El objeto de la historia". En Plural, Segunda Epoca, No. 117, Junio de 1981.
18. _____: "Carlos Marx: ciencia y revolución". En VARIOS, La filosofía y las revoluciones sociales. Grijalbo, México, 1979.
19. MARX, Karl: "Prólogo a la primera edición de El capital", En El capital, Trad. W. Rocés, F.C.E. México, 1974, 7a. reimpresión, T. I.
20. _____: La sagrada familia. Trad. W. Rocés, Grijalbo, México, 1967, 2a. ed.
21. _____: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Siglo XXI, México, 1971.
22. _____: Manifiesto del Partido Comunista. En MARX-ENGELS, Obras...
23. _____: Miseria de la filosofía. Siglo XXI, México, 1970.

24. MARX-ENGELS: La ideología alemana. En Obras escogidas.
25. _____: Tesis sobre Feuerbach. En Obras...,
26. MILLS, Wright: La imaginación sociológica. F. C. E., México, 1971.
27. SCHLDT, Alfred: El concepto de naturaleza en Marx. Trad. J. Ferrari y E. Prieto. Siglo XXI, México, 1976.
28. WILLER, David: La sociología científica. Trad. A. C. Leal. Amorrortu Editores, Bs. As., 1977, 2a. reimpre-
sión.
29. ZELENY, Jindrich: La estructura lógica de "El capital"
de Marx. Trad. M. Sacristán, Grijalbo, México, 1978.