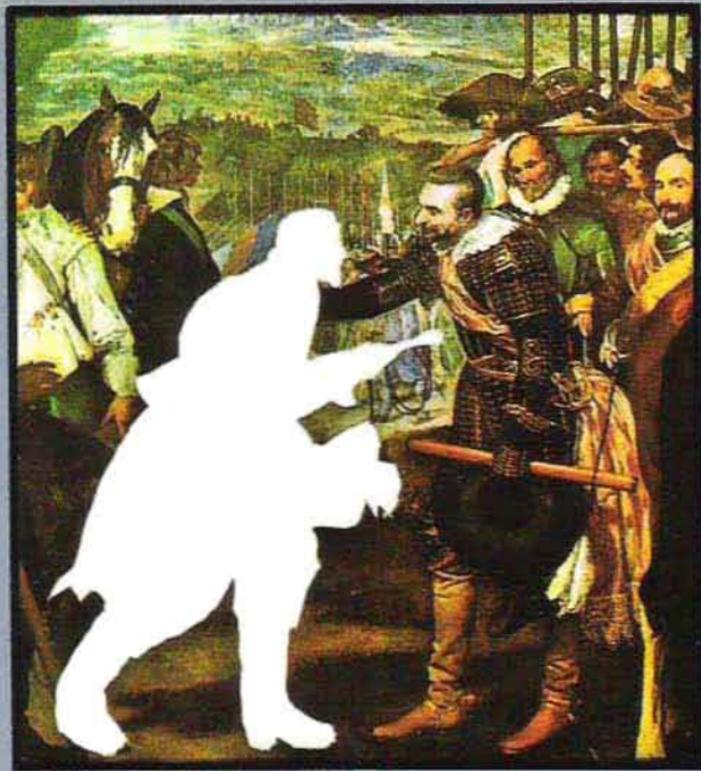


de Divulgación Temática



MANUEL CRUZ

EL HISTORICISMO

Ciencia social
y filosofía

MON

Manuel Cruz nació en Barcelona el año 1951. Cursó estudios de Filosofía y Letras, habiéndose doctorado en Filosofía con una tesis acerca de los fundamentos ontológicos del pensamiento científico. El presente texto constituye en cierto modo una prolongación de aquel trabajo, prolongación que complementa el enfoque naturalista allí desarrollado con el análisis de lo científico-social. De ahí que el subtítulo *Ciencia social y filosofía* pueda considerarse indicativo de los intereses intelectuales del autor.

Ha publicado *La crisis del stalinismo: el «caso Althusser»* (Barcelona, 1977), y en la actualidad es profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona.

40
Manuel Cruz

EL HISTORICISMO

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0700811725



0206-38460

Manuel Cruz

EL HISTORICISMO
ciencia social y filosofía

MONTESINOS

Biblioteca de Divulgación Temática/9

Cubierta: Julio Vivas
© Montesinos Editor, S.A.
Ronda San Pedro 11, 6.º, 4.º, Barcelona (10)
ISBN: 84-85859-27-8
Impreso en España
Printed in Spain
Dep. Leg. B. 34.750 - 1081
LITOCUB, S.A. - Nápoles, 300 - Barcelona-26



Prometeo robando el fuego a los dioses: un símbolo del origen de la historia humana.

La historia es acaso la más cruel de todos los dioses y conduce su carro triunfante por sobre montones de cadáveres, no sólo durante la guerra, sino también en tiempos de desarrollo económico «pacífico». Y nosotros, hombres y mujeres, somos desdichadamente tan estúpidos que nunca nos armamos de valor para el progreso verdadero hasta que nos impulsan unos sufrimientos casi fuera de toda proporción.

F. ENGELS

Qué conviene entender por «historicismo»

Conocemos el origen del término: «*historicismus*» fue utilizado por vez primera en 1879 por K. Werner en una investigación sobre Vico. En aquel contexto «historicismo» designaba un conjunto de corrientes de la más diversa índole que coincidían en subrayar el papel desempeñado por el carácter histórico del hombre. Más tarde, el término se generalizaría a los filósofos sociales e historiadores que insistían en la irrepetibilidad e irreversibilidad de los fenómenos humanos o en su simple especificidad frente a los hechos naturales. Pero un uso así es demasiado amplio, implica demasiados supuestos como para que lo aceptemos sin más. Mejor será, entonces, empezar por establecer algunas distinciones.

Conviene, en primer lugar, distinguir la historia, entendida como la sucesión de los acontecimientos (*res gestae*), de la disciplina que estudia esta sucesión (*studium rerum gestarum*). Una misma palabra designa la ciencia y su objeto. Para sortear la dificultad algunos autores han propuesto diferenciar historia e historiografía. Otros se han apuntado a la ortografía y han sugerido escribir «historia» cuando se haga referencia a la realidad histórica e «Historia» cuando nos refiramos a la ciencia histórica. Ventajas e inconvenientes al margen —como, por ejemplo, que esta última distinción sólo vale para el lenguaje escrito—, se ha de decir que ninguna de estas distinciones (ni otras que se han hecho) ha tomado carta de naturaleza. Aunque quizá la

Filósofos e historiadores

«... en la historia no hay clásicos. Los que podían optar al título, como Tucídides, no son clásicos formalmente en cuanto historiadores, sino bajo otras razones. Y es que la historia parece no haber adquirido aún figura completa de ciencia. Desde el siglo xviii se han hecho no pocos ensayos geniales para elevar su condición. Pero no los han hecho los historiadores mismos, los hombres del oficio. Fue Voltaire o Montesquieu o Turgot, fue Winkelmann o Herder, fue Schelling o Hegel, Comte o Taine, Marx o Dilthey. Los historiadores profesionales se han limitado casi siempre a teñir vagamente su obra con las incitaciones que de esos filósofos les llegaban, pero dejando aquélla muy poco modificada en su fondo y sustancia. Este fondo y sustancia de los libros históricos sigue siendo el cronicón. [...] No puede desconocerse que hay una desproporción escandalosa entre la masa enorme de labor historiográfica ejecutada durante un siglo y la calidad de sus resultados. Yo creo firmemente que los historiadores no tienen perdón de Dios. Hasta los geólogos han conseguido interesarnos en el mineral; ellos, en cambio, habiendo entre sus manos el tema más jugoso que existe, han conseguido que en Europa se lea menos historia que nunca.»

J. ORTEGA Y GASSET

ambigüedad de que una misma palabra designe el conjunto de acontecimientos históricos y el conjunto de enunciados históricos sea a veces una ventaja: ciertos conceptos se relacionan tanto a la historia como a su ciencia y a las relaciones entre ambas.

Por su parte, el término «historicismo» es también equívoco. Por alguna razón pueden ser considerados historicistas autores tan diferentes entre sí como Dilthey, Marx, Mannheim u Ortega, por citar sólo unos pocos. Ha habido quien ha intentado disolver el equívoco proponiendo una distinción entre tres significados fundamentales. «Historicismo¹» vendría a ser una determinada *praxis de la ciencia*, es decir, un complejo de convenciones y normas de acuerdo con las cuales se lleva a cabo el tratamiento científico de la historia. «Historicismo²» designaría una *forma de pensamiento*, opuesta al «pensamiento sistemático», que sostiene un total *relativismo* histórico en el ámbito del conocimiento y de la moral. «Historicismo³» caracterizaría el proceso de la *historización* fundamental de todo nuestro pensamiento acerca del hombre, su cultura y sus valores, es decir, equivaldría a la capacidad para comprender la dimensión histórica de los fenómenos (*pensamiento histórico*). Siendo útil, la distinción de K. Heussi (*Die Krisis der Historismus*) hace pasar la forma por delante del contenido, incurre en el error de anticipar una tipología sin haber buscado la raíz de los diversos usos. El procedimiento tiene que ser otro. Hay que partir de las preguntas si se quiere hacer una tipología —con sentido— de las respuestas.

Una cosa son las preguntas acerca de lo que hay —nivel ontológico— y otra las preguntas acerca de su conocimiento —nivel gnoseológico—. De entrada, pudiera parecer que estos niveles ajustan perfectamente con historia e historiografía (o Historia), y no es del todo así, en el sentido de que preguntas del tipo de ¿es el conocimiento histórico un conocimiento de leyes? o ¿son esas leyes históricas distintas o no de las leyes naturales? en absoluto agotan la

historiografía, sino que constituyen como mucho su dimensión epistemológica. Hecha esta salvedad, la correspondencia puede aceptarse. Se diría entonces que el término «historicismo» conviene a autores que se interrogan por cosas tales como qué tipo de realidad es la realidad histórica o en qué se distingue la realidad histórica de la realidad natural. Por este mismo argumento, a quienes se ocupan en cuestiones epistemológicas deberíamos denominarlos «historiografistas» (o «Historicistas»). Pero como no conviene hacer proliferar en exceso las distinciones ni saturar el mercado con rótulos nuevos, vamos a conformarnos de momento con separar «historicismo ontológico» de «historicismo gnoseológico».

Aun así, la separación no siempre es fácil. Y ya no sólo por lo que decíamos hace un momento (ciertos conceptos se refieren tanto a la historia como a su ciencia y a las relaciones entre ellas), sino también porque es frecuente que haya autores que se planteen simultáneamente ambas problemáticas. Se puede, por ejemplo, entender el marxismo como un historicismo ontológico en la medida en que hace hincapié en lo histórico como proceso dialéctico sin el cual no se constituiría el hombre y por el cual el hombre va a alcanzar finalmente su libertad en la sociedad sin clases. Ello no obsta para que Marx escriba: «Nosotros conocemos una sola ciencia: la ciencia de la historia. La historia considerada desde dos aspectos, puede dividirse en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Sin embargo, estos dos aspectos no deben ser separados; desde que existen los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente» (11,676). La cita sirve, de paso, para mostrar la existencia de un historicismo de radio más amplio que el historicismo antropológico tradicional, que adscribe la historicidad al hombre y a sus producciones. Ese otro historicismo, el historicismo cosmológico, adscribe la historicidad al cosmos entero. (Los fenómenos naturales, ciertamente, tienen una historia, y ello

vale no sólo para los casos más evidentes —los geológicos, por ejemplo—, sino también para aquellos otros cuya circularidad parece fuera de toda duda a primera vista. Así, sabemos con certeza que el sistema solar no será eterno y que, por añadidura, tiene un punto de partida. La tarea de los científicos naturales —pasando al plano del conocimiento— consiste en elaborar leyes que expliquen estos periodos, sin pretensión alguna de eternidad o «ultimidad». No existen leyes y explicaciones «últimas»: siempre es posible elaborar una ley de rango superior, en el terreno de la abstracción, a las elaboradas hasta el momento, y que permita deducir a partir de ella las leyes con menos poder explicativo y predictivo, las leyes de categoría abstractiva inferior. El conocimiento va tomando la abertura de la historia misma. Sin embargo, sería erróneo pensar que el historicista antropológico no ha sabido ver esto. Lo que sucede en muchos casos es que, habiéndolo visto, decide no concederle relevancia teórica con el argumento de que, sin el hombre como testigo, no ha lugar —i.e., no tiene sentido— hablar de la historia (del cosmos).

En todo caso, parece claro que el dualismo en el plano del conocimiento —el que existan ciencias de la naturaleza y ciencias de la historia, frente a lo que dice Marx— se funda en la escisión, en el plano de lo real, entre naturaleza y sociedad. Si esta escisión se acepta, el historicismo bien podría quedar caracterizado en base a los siguientes principios: «1) La historia humana es cambio, evolución, devenir perpetuo. 2) No existen verdades, ideas o valores universales y eternos. 3) Cada hecho o proceso histórico tiene una individualización absoluta dada la multiplicidad y variedad de lo humano, aunque admite el uso del método comparativo. 4) No existe una naturaleza humana inmutable. 5) El hombre social es un ser histórico. 6) Los fenómenos psicológicos, sociales, culturales, etc., son históricos, pues el objeto de la historia es la suma de la existencia (...). 7) Todo juicio lógico o vulgar es juicio histórico. 8) Cada

época se explica en una unidad, teniendo en cuenta antecedentes, ambiente, etc. 9) Una concepción histórica del mundo sustituye a las concepciones filosóficas o teológicas del mundo» (C. M. Rama, *Teoría de la Historia*). La caracterización pone el acento mucho más en lo ontológico que en lo epistemológico (sólo los dos últimos principios aluden claramente a ello) y, desde luego, el historicismo así caracterizado debe considerarse como antropológico. En realidad, un historicismo cosmológico equivale a un historicismo absoluto que, por excesivo, acaba haciendo como el filo de este pensamiento. La especificidad de las ciencias de la historia termina disolviéndose cuando *todo* es historia. Quizás esté aquí localizada la falacia de semejante planteamiento: que todo sea historia no quiere decir que lo sea *del mismo tipo*. Historia natural e historia humana son cosas distintas. La clarificación del asunto no pasa por la reducción de ninguna de ellas a la otra —la historia del hombre a la historia de la especie, por ejemplo—, sino por establecer la correcta conexión entre ambas. Sin duda muchos malentendidos derivan de la interpretación de la naturaleza física y biológica como un hecho anterior prehistórico respecto de la historia humana en vez de como una realidad que limita y condiciona al hombre, y que lleva trazas de seguir haciéndolo en un futuro previsible. Pero de la misma forma que la existencia de una historia del hombre como especie no debe conducirnos a un reduccionismo biologista, tampoco el reconocimiento de la existencia de una historia de la naturaleza debe arrojarnos en brazos de un historicismo absoluto (i.e., cosmológico). Hay que esforzarse, eso sí, por articular correctamente ambos niveles (donde «correctamente» significa atendiendo al hecho de que la historia humana es la historia de una específica acomodación, de un comercio singular con la naturaleza: «La característica distintiva del hombre en cuanto especie natural física es su generación de relaciones sociales de producción, en lugar de panales o telas de araña. Es parte de la naturaleza del

hombre el ser un sujeto socio-histórico», ha manifestado Lucio Colletti. De lo contrario, se está haciendo buena la queja de Marx: «... se excluye de la historia la relación del hombre con la naturaleza y aquí se origina la antítesis entre naturaleza e historia, entre naturaleza y espíritu» (11.41).

En adelante, cuando hablemos de «historicismo» nos referiremos al historicismo antropológico, procurando diferenciar siempre el nivel ontológico del gnoseológico. Por lo demás, el «ismo» filosófico alternativo al historicismo es el naturalismo, de acuerdo con la lógica de la escisión. La constatación no es trivial ni extemporánea, por lo que vamos a ver.

Génesis del historicismo

En germen, aunque aún sin rótulo con el que designarlo, el tema estaba ya planteado en Kant. Su estudio *Idea para una historia general concebida en un sentido cosmopolita* (1784) representa un valioso esfuerzo por pensar la sistematicidad de la historia, por desvelar su unidad, más allá de la sucesión caótica de hechos históricos particulares. La búsqueda de este hilo conductor pasa por alguno de los problemas recién apuntados. Hay que dilucidar, en primer lugar, si esa sistematicidad se refiere a lo sucedido ("realmente", por así decir) en el pasado o al informe acerca de estos hechos pasados. El carácter unitario que, ciertamente, posee nuestro saber histórico puede deberse tanto al hecho de que los acontecimientos sabidos constituyen ellos mismos un sistema como a nuestra memoria, que se ha ocupado en ordenar el caos de las informaciones acerca de lo pasado de tal manera que nos creemos autorizados a hablar de un objeto «historia». Desde luego que, de entrada, parece difícil aceptar sin más la primera opción. Aunque sólo sea porque plantea a continuación el problema de escoger entre diversas sistematizaciones posibles. ¿Qué es más verdad: que la historia es una secuencia de las acciones individuales de los «grandes hombres» o que la historia es la historia de la lucha de clases, pongamos por caso? En cambio, si responsabilizamos a nuestra memoria, siempre podemos salirnos del problema afirmando que la disyuntiva del interrogante hace referencia tan sólo a dos maneras de

El motor de la historia

«El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquéllas. Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse: porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás. Pero esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir. [...] ¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia.»

I. KANT



La libertad guiando al pueblo. Delacroix.

presentar el material histórico. Por lo demás, esa «historia» de la que hablamos como un todo posee un status teórico también por dilucidar. No se trata de entender el todo de la historia *en sentido cuantitativo* como la totalidad de todos los acontecimientos históricos, lo que vendría a constituir un horizonte tan utópico como poco deseable. Se trata más bien de intentar establecer conexiones entre las a veces muy dispares informaciones históricas particulares. El descubrimiento del contexto, del marco general, de todas las conexiones comprobadas por el historiador respondería a la cuestión acerca del todo de la historia *en sentido cualitativo*. «Historia universal» sería, pues, el contexto sistemático en el que datos históricos y conexiones cobran sentido. (Todo ello en el bien entendido de que el material histórico no proporciona ninguna base empírica para dicho contexto: «Uno no puede dejar de sentir una cierta indignación cuan-

do ve representadas en el gran escenario del mundo sus acciones y omisiones; y lo que de vez en cuando en algunos individuos parece sabiduría, al final, tomado como un todo, se presenta como algo tejido por la locura, por la arrogancia infantil, a menudo, por la maldad infantil y el afán de destrucción: al final, uno no sabe ya qué pensar acerca de nuestra especie que tan convencida está de sus ventajas y méritos» [9.41], puede leerse en el trabajo kantiano.)

Kant parte del supuesto de que los acontecimientos históricos que hay que sistematizar son *acciones*. Aquí se sitúa la diferencia entre la historia de la especie humana y la del resto de especies: los hombres no proceden de una manera puramente instintiva como los animales, pero tampoco lo hacen «como ciudadanos racionales del mundo», de acuerdo con un plan «acordado», esto es, basado en una mera programación natural. Lo que distingue, según Kant, a los hombres de los castores y de las abejas es que pueden *actuar*. El objeto de la historia —en tanto historia del hombre y no mera historia de la naturaleza— es entonces el *actuar humano*. Ahora bien, un objeto de este tipo ¿permite la sistematización de hechos históricos particulares en una unidad, en aquello que en singular llamamos «la historia»? Si las acciones en tanto acciones humanas no se realizan de una manera puramente instintiva, queda excluida por insuficiente una sistematización causal de la historia, de acuerdo con el modelo de las ciencias naturales. Del mismo modo, tampoco es siempre posible una sistematización teleológica de acuerdo con los puntos de vista de la «intención», del «plan», del «objetivo» (de las acciones), porque las acciones históricas no poseen un fin (*telos*) común que hubiera sido acordado por los hombres. Así las cosas, ¿cómo es posible sistematizar la historia si no se puede recurrir ni a la causalidad natural ni a la lógica teleológica de la acción como hilos conductores de esta sistematización? Queda como única salida una sistematización objetivo-teleológica, es decir, la explicación del contexto de los aconte-

tecimientos a partir de un objetivo último determinante, independiente de las intenciones subjetivas de los hombres. Kant lo ha dicho algo más claro: «(El filósofo) debe intentar descubrir una *intención natural* en esta disparatada marcha de las cosas humanas; a partir de ella sería posible, con respecto a criaturas que proceden sin ningún plan propio, trazar una historia de acuerdo con un determinado plan de la naturaleza» (9.41).

Probablemente esta idea de un fin objetivo, dado de antemano, que los hombres siguen de una manera inconsciente y no intencional cuando actúan, no sea más que la adaptación secularizada del viejo modelo de la historia universal como historia de la Redención, según el cual todos los acontecimientos históricos están al servicio, en última instancia, de un objetivo impuesto por una voluntad omnipotente y buena. Kant, se habría limitado, según esto, a poner la naturaleza en el lugar de Dios. Pero una consideración de este estilo descuida el carácter metódico del presupuesto kantiano, su condición de mera hipótesis que permite organizar nuestras experiencias históricas. Así, el principio «todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a ser desarrolladas total y teleológicamente» es aceptado porque, de lo contrario, «ya no nos encontramos con una naturaleza sujeta a leyes, sino con una naturaleza que juega sin objetivo alguno; y la desesperante casualidad aparece en lugar del hilo conductor de la razón» (9.42). Quizá lo cierto sea que a la «desesperante casualidad» le corresponde la última palabra con respecto a la historia universal, pero entretanto ello no se confirma, la idea de una *intención de la naturaleza* nos permite al menos ir pensando el acontecer de las cosas humanas. La posición kantiana merece, por todo ello, el calificativo de naturalista. Se trata de un naturalismo por más señas *gnoseológico* y de carácter *absoluto* (la naturaleza termina por devorar la historia).

Montesquieu pasa por ser el primer filósofo de la histo-



Immanuel Kant. El más ilustre representante del pensamiento moderno y el fundador del criticismo filosófico.

ria en sentido fuerte (la obra del italiano G. Vico, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, no ejerció influencia alguna en la filosofía de su tiempo). Su punto de partida es idéntico al de Kant. Ambos arrancan de constatar algo de fundamental importancia para la comprensión del historicismo: la complejidad de esa específica parcela de realidad que es lo histórico-social. «He comenzado por examinar a los hombres y me creído que no están dirigidos, en la infinita variedad de sus leyes y de sus costumbres, por el puro capricho y por el humor», se lee en el prólogo a *Esprit des lois*. Sólo que uno y otro lo resuelven de muy distinta manera. De la premisa, que podría ser común, Montesquieu deriva lo siguiente: «He establecido los principios y he encontrado cómo cada caso particular se acomoda espontáneamente a ellos, de suerte que la historia de todas las naciones no es sino su consecuencia y cada ley particular se halla en conexión con otra general o depende de ella.»

Es posible que, vistas las cosas desde fuera, la historia aparezca como una mera sucesión de acontecimientos independientes y sin relación, como una mezcla de casualidades (la «desesperante casualidad» de la que, años más tarde, hablará Kant). Pero si conseguimos disipar esta apariencia, comprobaremos que existen principios universales que permiten la comprensión de la historia humana, con todos sus detalles dentro. Montesquieu apuesta así por el carácter legaliforme de lo histórico-social. Existen leyes generales, «espirituales y físicas», a las que se someten los sucesos singulares, sin que, a este respecto, haya regiones ontológicas diferenciadas. La causalidad rige también el mundo social de acuerdo con el mismo mecanismo lógico de la explicación en la ciencia natural: la subsunción de acontecimientos particulares a leyes generales («cuando he descubierto mis principios, todo lo que yo buscaba ha venido a mí»). Este caso ejemplifica bien el proceder teórico de la Ilustración en general, la cual, al elegir como base de expli-

cación la naturaleza humana universal e inmodificable, sigue el ideal de la ciencia natural en el sentido de remitir lo modificable y cambiante a lo inmodificable y a sus leyes. Sin embargo, sería una simplificación tosca de la Ilustración negarle sin más el sentido de lo histórico. El propio Montesquieu no tiene prejuicios antihistóricos. Opinar que el proceso histórico es legaliforme, como él hace, no equivale a despreciar lo histórico, y no deja de ser sintomático pensar lo contrario.

El problema no se halla en la existencia de dos tipos de leyes, sino en su articulación. El autor de *Esprit des lois* ha sido de los primeros en señalar la relación existente entre la forma de Estado y las leyes de un país con el clima y la naturaleza del suelo, pero colocando las causas materiales bajo las espirituales. No todo suelo ni todo clima es capaz de soportar una determinada forma de Estado, del mismo modo que tampoco esta última se encuentra determinada previamente por las condiciones físicas. Concierne al legislador la tarea de establecer la situación más adecuada y conveniente para el Estado. Muy «a lo Bacon» Montesquieu considera que el hombre no se rinde a las fuerzas de la naturaleza, sino que se da cuenta de ellas y mediante su conocimiento trata de conducir las hacia el objetivo establecido por él; trata de neutralizarlas de manera que le permitan sobrevivir.

Conseguido esto, queda un segundo conflicto por resolver: ¿cómo se conjuga la legaliformidad causal del mundo social, de la que hemos hablado, con la configuración de ese mundo por la voluntad humana, esto es, con la idea ilustrada de que «los hombres hacen su propia historia»? La tensión filosófica entre esos dos extremos (que Kant recogería posteriormente como antinomia de la razón pura en su tercer conflicto) es resuelta por Montesquieu a base de identificar legaliformidad social con ordenamiento jurídico. Así, cuando escribe: «Si es verdad que el carácter del espíritu y las pasiones del corazón son diferentes en

horizontes diversos, las leyes tendrán que tomar en cuenta las diferencias de caracteres y de pasiones y adaptarse a ellas» (E.L., cap. XIV), se refiere a «leyes» como leyes del derecho humano, no como regularidades de fenómenos, que es el uso propio del término en la ciencia natural. El mundo moral, ciertamente, no se halla tan bien construido como el físico. Los hombres no siguen las leyes que se dan a sí mismos con tanta rigidez como la naturaleza física las suyas. Pero esta limitación es superable. El perfeccionamiento de la voluntad humana *tiende a* construir un orden equilibrado tal y del tal rigor legal (= jurídico) que sea comparable en seguridad al de la naturaleza.

Lo cierto, de momento, es que la idea de que el mundo social posee, como el natural, un carácter legaliforme queda aún lejos de Montesquieu, es un abstracto *desideratum* ético. El recurso a la ética salvaguarda, pues, la diferencia específica (a no ser que se piense, con Spinoza, que la ética es expresable y calculable geoméricamente). Aunque no hay regiones ontológicas diferenciadas, aunque naturaleza y sociedad están hechas de lo mismo, sus comportamientos son diferentes.

Hegel propone una nueva especie de historia que ha de llamarse filosofía de la historia, entendiendo por ello no la reflexión filosófica sobre la historia, sino la historia misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica en cuanto distinta de la meramente empírica, es decir, historia no simplemente *comprobada* como hechos sino *comprendida* por aprehensión de las razones por las cuales acontecieron los hechos como acontecieron. (Los sucesos de la historia no «pasan en revista» ante el historiador, como pensaba el siglo XVIII en general, y Montesquieu en particular. *Distorsiona la historia* el que cree que el historiador es un mero espectador de los sucesos que describe.) Hegel se niega, consecuentemente, a abordar la historia por vía de la naturaleza. Historia y naturaleza son distintas: ambas son procesos, pero los de la naturaleza no son históricos, sino cíclicos.

La naturaleza no tiene historia. La historia, por el contrario, nunca se repite; su conocimiento viaja en espirales, y las repeticiones aparentes siempre se diferencian por haber adquirido algo nuevo. (Kant, en este sentido, *distorsiona la ciencia* al suponer que detrás de los fenómenos de la naturaleza, tal como los estudia el hombre de ciencia, hay una realidad, la naturaleza tal como es en sí, en cierta manera afin a nosotros mismos.)

La distinción es inaceptable en la medida en que niega la doctrina de la evolución. Resulta más correcto decir que el proceso de la naturaleza es diferente al proceso de la historia. Según Hegel, ninguna sucesión de acontecimientos puede considerarse una sucesión histórica a menos que consista en actos de agentes cuyos motivos y pensamientos puedan ser recreados por el historiador —de ahí que la sucesión de periodos geológicos, por ejemplo, no sea una verdadera sucesión histórica—. No hay, por tanto, más historia que la historia de la vida humana en tanto vida racional, la vida de seres pensantes. Las acciones humanas sólo son cognoscibles como la expresión exterior de pensamientos. La tarea apropiada del historiador no es saber lo que hicieron las gentes sino comprender lo que pensaban. En suma: toda la historia es la historia del pensamiento.

Para Hegel «el único pensamiento que [la filosofía de la historia universal] aporta es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto*, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón... es la *sustancia*; es, como *potencia infinita*, para sí misma la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita*, la realización de éste su contenido» (7.43). En lenguaje kantiano se diría: la razón es la fuerza que constituye el resorte principal del proceso histórico. En efecto, todo lo que suce-

de en la historia sucede por la voluntad del hombre, porque el proceso histórico consiste en acciones humanas, y la voluntad del hombre no es otra cosa que su pensamiento expresándose exteriormente en acción. A esto podría objetarse que el pensamiento humano no es siempre razonable. La réplica de Hegel sería que el pensar se da siempre en una persona determinada en una situación determinada. Lo realmente existente son hombres al mismo tiempo racionales y apasionados, sin posibilidad de deshacer el nudo: sus pasiones son las de seres racionales y sus pensamientos los de seres apasionados. Pero, al final, las pasiones se subordinan a la razón. Es más, en la historia la razón utiliza la pasión misma a modo de instrumento para la consumación de sus fines. «Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón... La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal» (7.44).

La kantiana teleología de la naturaleza ha sido reemplazada en Hegel por una teleología absoluta de la razón, postulada como un presupuesto filosóficamente demostrable, según acabamos de ver. La razón es astuta y ladina, engaña a las pasiones para utilizarlas como sus agentes. Pero ello no debe arrastrarnos a una posición cripto-teleológica, como la de los historiadores de la Ilustración o la del propio Kant (donde los planes ejecutados en la historia no son los planes del hombre sino los de la naturaleza). La razón que se exhibe en la historia no es para Hegel ni una razón natural abstracta, ni una razón divina trascendente, sino la razón humana, la razón de personas finitas.

Se desprende de esto que el proceso histórico es, en última instancia, un proceso lógico. Si toda la historia es la historia del pensamiento y muestra el autodesarrollo de la razón («la razón es la soberana del mundo», se declara en

la *Filosofía de la Historia*), las transiciones históricas vienen a ser algo así como transiciones lógicas transcritas sobre un pentagrama temporal. No hay que olvidar que la historia, desde el punto de vista hegeliano, consiste en acontecimientos empíricos que son la expresión exterior del pensamiento. Las conexiones lógicas deben buscarse precisamente ahí: en los pensamientos existentes detrás de los acontecimientos y no en los acontecimientos mismos. Entre los meros acontecimientos no hay ninguna conexión necesaria. Los acontecimientos son la parte de fuera de las acciones; la parte de dentro son los pensamientos. El historiador debe iniciar su tarea ocupándose de aquéllos, estudiando los documentos y otras pruebas históricas a nivel empírico; sólo así puede establecer lo que son los hechos. Pero luego está obligado a considerarlos desde dentro: «El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión. Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional» (7.45).

El conocimiento de un proceso histórico que de este modo alcanzamos no es simplemente empírico, es también *a priori* —subrayando «también»: Hegel distingue, a semejanza de Kant, entre el puro conocimiento *a priori* y el conocimiento que contiene elementos *a priori*, y considera la historia como un ejemplo del segundo—. Se nos evidencia entonces que los desarrollos que tienen lugar en la historia nunca son accidentales, son necesarios. Necesidad, sin embargo, no equivale a fatalidad. La historia no termina en el futuro sino en el presente. Por una razón obvia: no ha sucedido nada más. Que esta idea signifique una glorificación del presente, o una negación de un progreso futuro, o una legitimación pseudo-filosófica de una política conser-

vadora de lo que hay, es cosa diferente y que merece algún comentario.

Puestos a hacer ese tipo de lectura, habría que decir más bien que Hegel representa la racionalidad de una burguesía triunfante, en el esplendor de su ascenso como clase. Lo que sucede es que Alemania no poseía una burguesía rica, independiente y poderosa, ni una intelectualidad progresiva y revolucionaria, a tono con su desarrollo. El país no había tomado parte en el gran auge económico y cultural de los siglos xvi y xvii, y sus masas habían quedado muy a la zaga del desarrollo de los grandes países civilizados. Ello determinaba, por un lado, una falta de horizontes de vida en los pequeños principados alemanes en comparación con Inglaterra o Francia, y, por otro, una supeditación mucho mayor y más tangible de los súbditos al monarca y a su aparato burocrático. Alemania ha de esperar a la segunda mitad del siglo xviii para comenzar a reponerse económicamente. También la burguesía se fortalece entonces en lo económico y en lo cultural, interviniendo en la lucha por el poder. En estas condiciones, le toca al país vivir el período de la revolución francesa y el de Napoleón. Ambas etapas no hacen más que resaltar lo que constituye el gran problema de Alemania: su desmembración. Los otros grandes pueblos de Occidente, especialmente Inglaterra y Francia, habían alcanzado ya su unidad nacional bajo la monarquía absoluta, como resultado de las luchas de clases entre la burguesía y el feudalismo. En estos países la revolución democrático-burguesa tiene como misión, simplemente, el culminar esta obra, limpiando el estado nacional de los vestigios feudales y absolutistas-burocráticos todavía existentes y haciéndolo apto de esta manera para los fines de la sociedad burguesa. En Alemania, por el contrario, la revolución tiene que comenzar con la conquista de la unidad nacional. Se aprecia en este punto la dimensión progresista de las posiciones políticas hegelianas. Hegel —al igual que Goethe— es un decidido partidario de la unificación napo-

léonica de Alemania porque ve cómo en la sometida Confederación del Rin se está llevando a cabo la liquidación de los restos del feudalismo. Su pensamiento, por todo ello, pronto va a dejar de servir a la burguesía alemana.

Efectivamente, esta débil burguesía que no había hecho su revolución ni, por tanto, consolidado su poder, se conformará en 1848 con un remedo de revolución democrático-burguesa, firmará una alianza con el trono imperial, feudalizándose, y aplazará indefinidamente la revolución inconclusa. En lugar de exigir los mismos cambios revolucionarios que su homóloga francesa, prefiere hacer las paces con el emperador Federico Guillermo IV, que era capaz de afirmar que «entre el rey y la nación no debe haber ningún papel escrito» para negarse a otorgar una Constitución. Se entiende que la claudicante burguesía alemana abandonara la herencia hegeliana. Estaba demasiado ocupada en huir de sus responsabilidades históricas por una revolución democrática traicionada como para hacer otra cosa que espantarse ante las potencialidades revolucionarias del pensamiento de Hegel. El Gobierno prusiano, por su parte, no podía permitir el ataque de la razón a su irracionalidad, por lo que emprenderá el «asalto a la razón», la destrucción de la filosofía revolucionaria burguesa. Desde esta perspectiva, el historicismo, junto con otras filosofías irracionistas (Schopenhauer, Nietzsche...), formaría entre los asaltantes. El historicismo vendría a significar el intento, por parte de la burguesía decadente del capitalismo imperialista, de convertir en irracional el estudio de la realidad social y de la historia. Para ello, le resultaba forzoso evitar el encuentro con la poderosa crítica gnoseológica hegeliana. Su triunfo había sido efímero y su esplendor, fugaz. Pero de ninguna de las dos cosas tuvo la culpa Hegel.

La historia: una ciencia de la predicción

«Si el hombre puede predecir casi con absoluta certeza las perspectivas de las que conoce las leyes; si aun siéndole éstas desconocidas, la experiencia del pasado facilita la predicción de aquéllas con considerable probabilidad. ¿por qué debemos suponernos que es una empresa quimérica el esbozar con algún grado de verosimilitud el cuadro del futuro destino de la Humanidad basándose en los resultados de su historia? El único fundamento de la fe en las ciencias naturales es el principio de que las leyes naturales, conocidas o no, que regulan los fenómenos del Universo, son regulares y constantes; y ¿por qué este principio, de aplicación a todas las otras actividades naturales, ha de ser menos verdadero cuando se aplica al desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre? En una palabra, si las opiniones formadas por la experiencia, relativas a la misma clase de objetos, son la única regla por la cual gobiernan su conducta los hombres de más profunda inteligencia. ¿cómo puede negársele al filósofo que apoye sus conjeturas en una base semejante, siempre que no les atribuya mayor certeza que la que el número, la consistencia y la exactitud de la observación autoricen?»

CONDORCET

El historicismo y sus problemas

Sin embargo, la herencia hegeliana no se perderá. Un reducido grupo de jóvenes alemanes mantendrá vivo el fuego sagrado del hegelianismo, a pesar de los esfuerzos de la burguesía por eliminar los testigos de su traición. Es la llamada *izquierda hegeliana*, de la que muy pronto destacan Marx y Engels. Gracias a ellos, lo mejor del pensamiento de Hegel va a encontrar en el movimiento obrero su realizador más decidido. «Marx ha llevado hasta el extremo, con suma consecuencia, la tendencia histórica implícita en la filosofía de Hegel, ha transformado radicalmente todos los fenómenos de la sociedad y del hombre socializado en problemas históricos, mostrando concretamente y haciendo metódicamente fecundo el sustrato real del desarrollo histórico», escribe Lukács en *Historia y consciencia de clase* (10,19). Hegel no había sabido llegar hasta las fuerzas reales que mueven la historia y había considerado como auténticos portadores del desarrollo histórico a las naciones y a su consciencia (mitologizada en la forma del «espíritu nacional»), debido a su permanencia en el punto de vista platónico-kantiano, que sostiene la duplicidad de pensamiento y ser, de forma y materia. En realidad, el sistema hegeliano dista de ser algo íntimo y realmente unitario; por el contrario, en él concurren diversas tendencias que a menudo se entrecruzan y son en parte netamente contradictorias. Si se pretende «salvar lo metódicamente fecundo del pensamiento de Hegel como fuerza espiritual para el pre-

sente». es menester destruir «la muerta arquitectura del sistema históricamente dado» (Lukács).

La distinción entre método y sistema en la filosofía hegeliana pertenece a Engels. Aparece por vez primera en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* acompañada de la valoración correspondiente: el método (*la dialéctica*) es revolucionario, el sistema (*el idealismo*) es conservador. A la dialéctica de Hegel se le considera progresista porque concibe toda cosa como caduca, como destinada a perecer («Ante esta filosofía no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve su carácter perecedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer» [5.15]). El sistema hegeliano, por el contrario, «cierra la historia», y esto sería justamente, piensa Engels, lo que explicaría los resultados a los que llega Hegel («las necesidades internas del sistema alcanzan a explicar la deducción de una conclusión política extremadamente tímida por medio de un método discursivo absolutamente revolucionario» [5.17]). Es necesario, pues, liberar el método revolucionario de sus elementos conservadores; la dialéctica debe escapar de la prisión del sistema y ser aplicada a contenidos nuevos.

No es ahora momento de entrar a discutir la distinción engelsiana. Puede rechazarse (como han hecho numerosos autores desde E. Bloch hasta Della Volpe, pasando por Althusser o Colletti) o puede aceptarse con reservas, argumentando, por ejemplo, que la concepción del *idealismo* como fruto del atraso alemán no es marxiana. Para Marx, en efecto, la filosofía idealista hegeliana es el reflejo filosófico de las condiciones modernas del estado y de la sociedad burguesa que, todavía inmaduras en Alemania, ya se han realizado en otros países más avanzados como Inglaterra y Francia. El *sistema*, de Hegel es, pues, no el reflejo de unas condiciones objetivas atrasadas y en gran medida preburguesas, como sostiene Engels, sino la etapa siguiente a ellas, esto es, su prolongación ideal. «Así como los pue-

La Historia avanza por su lado malo

«Si consideramos esta exhibición de las pasiones y las consecuencias de su violencia; la sinrazón asociada no sólo con ellas, sino también (más bien deberíamos decir especialmente) a las buenas intenciones y a los propósitos honrados; si consideramos el mal, el vicio y la ruina que han sobrevenido a los más florecientes imperios que ha creado la mente humana, podemos apenas evitar que nos embargue la pena ante esta corrupción tan universal; y, como esta decadencia no es obra exclusiva de la Naturaleza, sino también de la voluntad humana, una sublevación del buen espíritu puede ser muy bien el resultado de nuestra reflexión... La contemplación objetiva de las desgracias que han experimentado las más nobles naciones y comunidades, así como también las virtudes privadas más excelsas, resulta, sin exageración retórica, un cuadro de lo más pavoroso, que suscita emociones de la más profunda y desesperanzada tristeza, no compensadas por resultado confortador alguno. Viéndolo, nos torturamos mentalmente, sin más defensa ni escape que la consideración de que lo sucedido no podría haber ocurrido en otra forma, que constituye una fatalidad que ninguna intervención podría haber alterado. [...] Pero aun cuando consideramos la Historia como el ara sobre la cual ha sido sacrificada la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, necesariamente surge la pregunta: ¿Para qué fin último han sido ofrecidos tales enormes sacrificios?»

G. W. F. Hegel.

blos antiguos veían su prehistoria en la imaginación, en la mitología, así también nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra historia posterior en el pensamiento, en la filosofía. Somos los contemporáneos filosóficos de la época presente, sin ser sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia alemana [...]. La filosofía alemana del derecho y el estado es la única historia alemana que marcha a la par de la auténtica época presente» (K. Marx. *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*). El matiz tiene su importancia. Si se reformula el sentido del *sistema* hegeliano, el método se ve automáticamente afectado. No es lo mismo considerar, como sucede en Marx, que la dialéctica idealista es una dialéctica «invertida» o «cabeza abajo», puesto que refleja el mundo invertido (fetichista o cosificado) del capitalismo, que suponer, como hace Engels, que la dialéctica de Hegel constituye un método válido para la interpretación de la realidad, un método que sólo exteriormente estaría revestido de idealismo, fruto del atraso alemán.

Sin embargo, más allá de las diferencias —que se señalan tan sólo para mostrar la complejidad del asunto— hay un punto de acuerdo: Marx no hereda la ontología de Hegel. Y ello debido a algo que aquí importa de manera especial: el *sistema* hegeliano, como ideal de síntesis filosófica, contiene dos ideas —el principio de perfección y de conclusión, en cuya explicación no podemos entrar ahora— irreconciliables con la *historicidad ontológica del ser*, por usar la expresión del viejo Lukács. La ontología de Marx no tiene que ver con el sistema de Hegel, se entienda éste como una prolongación ideal o como un reflejo. Por lo que respecta, en fin, al «lado revolucionario de la filosofía hegeliana», lo importante es que la dialéctica de Hegel rompe la fijación de los conceptos del conocimiento, las distinciones inmóviles de la mente —idéntico/distinto, causa/efecto, etc.—. La historia tampoco conoce estados fijos: todo empieza a ser y desaparecer, todo se encuentra en movimien-

to. Lo que Engels retiene de esto, lo que para él constituye la gran idea cardinal es que «el mundo no puede concebirse como un conjunto de *objetos* terminados, sino como un conjunto de procesos, en el que las cosas que parecen estables, al igual que sus reflejos mentales en nuestras cabezas, los conceptos, pasan por un cambio ininterrumpido, por un proceso de devenir y desaparecer, a través del cual, pese a todo su aparente carácter fortuito y a todos los retrocesos momentáneos, se acaba imponiendo siempre una trayectoria progresiva» (5.57). Dialéctica, en suma, es sinónimo de historia, y todo es historia.

El problema, de nuevo, es el de si todo es historia *del mismo tipo*. O, ahora ya más precisamente, si la dialéctica es aplicable también a la historia de la naturaleza. Como se sabe, Engels defiende la idea de una «dialéctica de la naturaleza», que toma de la *Lógica* de Hegel. Otras consideraciones al margen, lo cierto es que todo intento de elaborar una ontología omnicomprendiva implica una vuelta a la idea hegeliana de la identidad o coincidencia última del ser y la conciencia. De ser ello así, resulta lógico ver un elemento de autoconciencia en la naturaleza (extrahumana, se entiende), pero en tal caso el materialismo en sentido estricto queda en entredicho. Lukács ha sido rotundo al respecto: «Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los equívocos dimarantes de la exposición engelsiana de la dialéctica se deben esencialmente a que Engels —siguiendo el mal ejemplo de Hegel— amplía el método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza. Pero las determinaciones decisivas de la dialéctica —interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento, etc.— no se dan en el conocimiento de la naturaleza» (10.5). Naturaleza y sociedad admiten tratamientos diferentes (sólo ésta última es susceptible de conocimiento dialéctico). Surge entonces la cuestión: dicha diferencia,

¿autoriza a hablar de dos ciencias, *de la naturaleza y del espíritu*, como hacen, con ligeras variantes, los historicistas? La respuesta pasa necesariamente por el examen de sus doctrinas.

Anticipábamos al final del apartado anterior una interpretación posible del historicismo. Añadamos ahora un elemento de especial importancia: el marco filosófico en el que el historicismo se desarrolla está dominado por el lema «volver a Kant». De hecho, el precedente más importante del historicista por excelencia, Dilthey, es un neokantiano. Johann Gustav Droysen había publicado en 1858 su *Grundriss der Historik*, donde formulaba la necesidad de distinguir entre el método filosófico, el método científico y el método histórico, siendo el objetivo específico de cada uno de ellos conocer (*erkennen*), explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*); «La esencia del método histórico es *comprender investigando*» (§8). Junto a él, influye también decisivamente en la conformación del proyecto diltheyano, por el que vamos a empezar, la escuela histórica alemana (los Humboldt, Niebuhr, Savigny, Schleiermacher...). Dicha escuela sostenía la autonomía de la historia, de la antropología y del estudio de la religión, oponiéndose a la búsqueda positivista de leyes causales aplicables a un tiempo a la naturaleza y a la historia. La relación de influencias debiera ampliarse y hacerse extensiva, entre otros, al economista Roscher y al historiador Leopold von Ranke. Digamos para simplificar que Dilthey hunde profundamente sus raíces en la cultura de la burguesía media del protestantismo alemán de la última parte del siglo XIX, y que sobre esta cultura se proyecta de modo persistente la sombra de Kant. (Cuestión del todo distinta es la de a quién «representa» esta cultura —o, más allá, a quién «representa» el propio Dilthey. Advertimos desde ahora que una interpretación de este tenor, con la que se coquetó a propósito de Hegel, nunca puede preceder al análisis. A lo sumo, se desprende de él. A fin de cuentas, las clases sociales no nombran a

determinados teóricos como representantes suyos en el mundo de las ideas. Somos nosotros quienes creemos percibir algún tipo de ajuste entre pensamiento e interés, y a eso le llamamos «representación». Lo que equivale, con otros términos, a que la carga de la prueba recae sobre el que denuncia. Y no parece fácil de probar, por ejemplo, que Dilthey y la corriente vitalista-historicista sean los portavoces de la burguesía parasitaria de transición al imperialismo. Con las solas armas de la razón llegamos, como mucho, a registrar la liquidación de las formas en ese momento progresivas de racionalidad —el determinismo mecanicista— en el ámbito de la investigación social. Dando un paso más habría quien añadiría que se trata de una necesidad fundamentalmente ideológica de la burguesía imperialista frente al marxismo, pero esto sólo puede significar que a dicha burguesía *le vienen bien* las *Geisteswissenschaften* —las ciencias del espíritu—, no que los historicistas escriban al dictado).

Por de pronto, es kantiana la distinción ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu. La reflexión de Dilthey parte del tercer conflicto de la razón pura, de la antinomia entre voluntad y causalidad. Una explicación de las causas no puede dar razón de la incoherencia de los sentimientos y de las pasiones, ni de la multiplicidad de fines que los hombres persiguen en sus actos a menudo contradictorios. Los fenómenos sociales no son enteramente inteligibles por los procedimientos de las ciencias de la naturaleza. Se impone, por ello, adecuar nuestro método a su específico objeto de conocimiento: «Los hechos sociales nos son comprensibles desde el interior, los podemos reproducir hasta cierto punto en nosotros, sobre la base de la observación de nuestros propios estados [...]. La naturaleza, en cambio, es muda para nosotros [...]. La naturaleza nos es extraña. Ella es para nosotros algo exterior, no interior. La sociedad es nuestro mundo [...], todo esto imprime al estudio de la sociedad ciertos caracteres que los distinguen radicalmente



Wilhelm Dilthey. «La reflexión de Dilthey parte del tercer conflicto de la razón pura, de la antinomia entre voluntad y causalidad.»

del de la naturaleza. Las regularidades que se pueden establecer en la esfera de la sociedad son muy inferiores en número, importancia y precisión formal a las leyes que han podido formularse acerca de la naturaleza [...]. Y, sin embargo, todo queda más compensado por el hecho de que yo mismo, que vivo y me conozco desde dentro de mí, soy un elemento de ese cuerpo social, y de que los demás elementos son análogos a mí y, por consiguiente, igualmente comprensibles para mí en su interioridad» (4,83). Todavía no se habla de que haya dos realidades ontológicamente heterogéneas, la del espíritu y la de la materia. La realidad es única, y en ello acierta el naturalismo. Lo que ocurre es que tiene un doble acceso: por una parte a la experiencia externa y por otro a la experiencia interna, siendo ambas formas perfectamente legítimas e irreductibles la una a la otra. Es, pues, el *globus intellectualis* el que se divide en dos hemisferios.

El hemisferio que aquí nos interesa, el de la inteligibilidad histórica, puede ser caracterizado por un doble rasgo: es, en primer lugar, aprehensión de la realidad histórico-social en lo que tiene de singular o de individual y, en segundo, los objetos que analiza son actos o instituciones guiados por intenciones, lo que supone sustituir el orden de las *causas* eficientes operante en la esfera del conocimiento natural por el de los *motivos*, orden intrínsecamente teleológico y de una complicación infinita en comparación de aquél. A éstas, podrían añadirse otras diferencias. Así, Imaz (8.113) habla de lo mucho más complicado que es el objeto de las ciencias del espíritu en comparación al de las ciencias de la naturaleza y de su carácter cambiante con el curso de las generaciones. No debe haber, en principio, inconveniente en ampliar el catálogo de rasgos diferenciales entre ambos objetos de conocimiento, siempre que ello no nos distraiga de lo efectivamente importante: el específico modo en que cada ciencia se hace con su objeto. Dilthey nos daba la clave al rematar la cita anterior con una afirmación

ción rotunda: «Yo comprendo la vida de la sociedad». Lleva razón Pietro Rossi cuando escribe que «lo que distingue a las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza en el terreno metodológico es la antítesis entre explicación y comprensión, entre la causalidad y el “comprender”» (19,14).

Pero esta última noción ya no es kantiana. Como vimos, Kant se esfuerza por integrar ese ámbito múltiple, variado e incluso contradictorio que es la vida de los hombres en alguna suerte de *plan de la naturaleza*. La teleología, en su caso, no se produce a escala humana. La comprensión [*Verstehen*], por el contrario, tal como aparece en Dilthey, tiene que ver más bien con Hegel (aunque no sólo con él). En el sentido de que, como también vimos, lo que desde su perspectiva constituye un *acontecimiento en acto* es la existencia de un *motivo*, susceptible de ser recreado por el historiador —la sucesión de períodos geológicos no es historia porque ahí únicamente hay acontecimientos—. Puede afirmarse, sin grave distorsión, que la operación de la *Verstehen* consiste en lo esencial en esa recreación del «dentro» de las acciones históricas que son los motivos, las intenciones, los pensamientos (el «fuera», se recordará, es su apariencia de mero acontecimiento).

Si aceptamos que la hermenéutica es el descubrimiento de significados y que, en cuanto tal, tiene por misión interpretar lo mejor posible las palabras, los escritos o los gestos, es decir, cualquier acto y cualquier obra pero conservando su singularidad en el conjunto del que forma parte, es decir, conservando la originalidad de la experiencia en los conceptos necesarios para describirlos y analizarlos, entonces podemos decir que para Dilthey la tarea del historiador debe cifrarse en una comprensión *hermenéutica* del pasado en virtud de un acto de recuperación mental de los pensamientos de otros hombres. Comprender es, desde este punto de vista, transferirse a una dimensión espiritual diferente, una operación que Dilthey —inspirándose en la teología romántica de Schleiermacher (*Vida de Schleierma-*

cher, 1870)— llama «revivir». Este acto de reconstrucción es concebido como el método propio de las ciencias del espíritu. Las *Geisteswissenschaften* se centran, pues, en un acto de *comprensión de la vivencia* en virtud del cual el pensador individual reconstruye el significado objetivo del mundo espiritual, tal y como éste se manifiesta en las diversas culturas nacionales, con sus artes, ciencias, filosofías y religiones particulares.

Por «vivencia» debemos entender una unidad estructural, es decir, algo que se presenta en la conciencia como internamente relacionado o conexo, con un tipo de relaciones asimismo «vivas». Vivencia es, por ejemplo, el pesar provocado por un suceso, el deseo despertado por un aliciente. En la inmensa mayoría de vivencias, si bien podemos diferenciar entre actitud y contenido, no hay diferencia entre sujeto y objeto: sujeto y objeto son la misma cosa, y el conocimiento que tenemos de la vivencia goza del privilegio absoluto de la vivencia porque está dentro de la realidad «como el agua dentro del agua», que diría Bataille. Un sentimiento es en la misma medida que lo sentimos y es como lo sentimos. El dolor por la muerte de un ser querido es plenamente como es vivencialmente.

Los límites de la ciencia natural y de la ciencia espiritual no quedan, por tanto, fijados por recurso a la parcela de realidad de la que pretenden hablar, sino acudiendo a la correlación entre experiencia interior y los datos naturales ofrecidos a los sentidos. Dicho con las propias palabras de Dilthey: «Exclusivamente en la experiencia interna, en los hechos de conciencia, encontraba yo un fondo firme para anclar mi pensamiento [...]. Toda ciencia es ciencia de experiencia, pero toda experiencia tiene su conexión originaria y su validez, determinada por ella en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual surge, en la totalidad de nuestra naturaleza.» Se concluye de esto que «únicamente poseemos la realidad tal como es en los hechos de conciencia dados en la experiencia interna» (4,30).

Pero con la experiencia sólo no basta. Aun en el supuesto de que el historiador alcanzara a identificarse con su objeto de la misma forma que el individuo se identifica con su sentimiento, ello no significaría que se estuviera produciendo conocimiento. El hecho de que el historiador sea Julio César o Napoleón no constituye un conocimiento de Julio César o Napoleón más de lo que el hecho obvio de ser él mismo constituye un conocimiento de su propia persona, como ha señalado agudamente Collingwood (3.171). De ahí el recurso diltheyano a la psicología: soy yo mismo simplemente por el hecho de existir, pero sólo mediante el análisis psicológico llego a conocerme a mí mismo, es decir, a comprender la estructura de mi propia personalidad. El error está en lo primero, en esa pretensión de que la experiencia y el pensamiento de los agentes cuyos actos estudia el historiador tienen que convertirse en parte de la propia experiencia personal del historiador, pretensión que conduce a reemplazar la historia por una psicología en devenir. Lo que no deja de acarrear una situación paradójica, porque si la psicología no es historia sino ciencia, una ciencia construida de acuerdo con los principios de las ciencias de la naturaleza, resulta entonces que el historicista por excelencia, Dilthey, puede acabar siendo inculcado del delito de naturalismo (gnoseológico), con Collingwood como fiscal.

En realidad nuestro autor entiende la psicología descriptiva en un sentido específico, como «la descripción de los elementos, simples o complejos, que se encuentran uniformemente en toda vida psíquica humana con su desarrollo normal, en la que forman un conjunto único, que no es añadido ni deducido por el pensamiento, sino que es conocido por la propia experiencia de la vida. Esta psicología es, pues, la descripción y el análisis de un conjunto que siempre es dado primitivamente como la vida misma» («Ideas concernientes a una psicología descriptiva y analítica»). Precisamente su crítica a la psicología experimental es porque olvida la singularidad y lo vivido así como su sentido en

el conjunto de fenómenos de la vida. No habría, pues, que extrapolar las cosas: nuestro conocimiento de la realidad histórico-social-humana requiere una ciencia fundadora como la psicología descriptiva en la medida en que proporciona una *base* para los conocimientos de las otras ciencias particulares, por cuanto representa el nivel gnoseológico elemental, mínimo, del que podemos disponer. La importancia de la psicología se deriva más bien del lugar estratégico que ocupa dentro de este esquema. Recurriendo a ella, Dilthey recupera la distinción droyseana entre *Erklären* y *Verstehen*: las ciencias naturales *explican* y predicen —porque las condiciones de la experiencia no les permiten hacer otra cosa—, las ciencias del espíritu *comprenden* totalidades vivas —porque refieren directamente a la experiencia interior—. La diferencia última entre ambas ciencias se sitúa, con toda nitidez, en un plano gnoseológico-psicológico y no ontológico, vale la pena subrayarlo.

Todo esto, veníamos a decir, es hegeliano, por lo menos en un sentido. Lo que las *Geisteswissenschaften* vienen a registrar en última instancia es la identidad del espíritu del propio pensador con el Espíritu cuyas manifestaciones se exponen ante nuestros ojos en la historia. En este preciso sentido, la hermenéutica propuesta por Dilthey puede considerarse perfectamente como un intento de devolver a la filosofía la posición central que le había correspondido en tiempos de Hegel.

El renacimiento neokantiano de la década de 1870 había proporcionado, en efecto, nueva vida a la filosofía, pero lo había hecho dando por supuesto que en lo sucesivo el filósofo iba a renunciar a la búsqueda de conocimientos susceptibles de quedar ocultos para el científico. Como «filosofía» venía a entenderse, en suma, «lógica de la ciencia», aspecto éste en el que coincidían neokantianos y marxistas «positivistizados» como Engels. Este desdén por la «gran» filosofía, por las concepciones del mundo, acabó despertando un malestar que se tradujo más tarde en un

Un problema fundamental

«Sólo cuando las relaciones entre los hechos del mundo espiritual se muestran incomparables con las regularidades del curso de la naturaleza, en la forma de que se excluye una subordinación de los hechos espirituales a los que ha establecido el conocimiento mecánico de la naturaleza, sólo entonces aparecen no los límites immanentes del conocimiento de la experiencia, sino fronteras en que termina el conocimiento natural y comienza una ciencia del espíritu independiente, que se forma desde su propio centro. El problema fundamental consiste, por tanto, en la fijación del modo preciso de incompatibilidad entre las relaciones de los hechos espirituales y las regularidades de los procesos materiales, que descarta una inclusión de los primeros, una concepción de ellos como propiedades o aspectos de la materia, y que, por consiguiente, tiene que ser de índole completamente distinta que la diferencia que existe entre los círculos particulares de leyes de la materia, como muestran la matemática, la física, la química y la fisiología en una relación de subordinación que se desarrolla cada vez más de un modo más consecuente.»

W. DILTHEY

renovado interés por Hegel, interés al que se sumó Dilthey. Con ello, rompía con sus primeros pasos positivistas («entre los viejos representantes de la ciencia del espíritu, los más importantes tenían una formación eminentemente kantiana y no se había liberado de los residuos del positivismo, principalmente Dilthey», recordará Lukács en el Prólogo de 1962 a su *Teoría de la novela*), al tiempo que introducía en su investigación un elemento de fundamental importancia.

Porque la influencia de Hegel sobre el autor de *Introducción a las ciencias del espíritu* no se agota en lo expuesto. Aludíamos anteriormente a que la escuela histórica alemana, en cuyas fuentes bebe Dilthey, sostenía la autonomía de la historia, de la antropología y del estudio de la religión, oponiéndose a la búsqueda positivista de leyes causales aplicables a un tiempo a la naturaleza y a la historia. Este enfoque tenía un importante corolario: todas las manifestaciones individuales venían a ser concebidas a la manera de partes que se integraban en un *todo ordenado o estructurado*, en tanto que el positivismo de las ciencias naturales tendía a considerarlas como ejemplificaciones de una regla general. Aquí está el error capital de lo que Dilthey llama la «escuela abstracta» —es decir, el positivismo sociológico de Comte y Spencer—: desatender la relación del contenido parcial abstracto con la *totalidad viviente* y tratar esas abstracciones como realidades. Lástima que la escuela histórica, a su vez, incurra en el error complementario pero no menos funesto de huir del mundo de la abstracción «por el sentimiento profundo de la realidad viva, irracionalmente poderosa, que rebasa todo conocimiento, según el principio de razón suficiente» (Dilthey).

En la propuesta diltheyana lo científico y lo vital deben complementarse. Ciencia del espíritu y filosofía de la vida constituyen dos aspectos de la búsqueda tenaz de una visión supra-empírica de la *totalidad viviente* y en movimiento de la historia del mundo. El estudio de la historia nos

revela la naturaleza esencial del hombre, en la medida en que en ella se despliega la totalidad de la experiencia humana; de acuerdo con este planteamiento, el historiador se adentra en la vida de las generaciones pasadas reviviendo en su propio pensamiento los pensamientos y las acciones mediante los que los hombres se habían definido a sí mismos. Con las traducciones pertinentes, esto está expresado en Hegel: «La historia universal es la manifestación del proceso divino absoluto del Espíritu en sus más altas figuras: la marcha gradual mediante la cual llega a su verdad y toma conciencia de sí. Los pueblos históricos, los caracteres determinados de su ética colectiva, de su constitución, de su arte, de su religión, de su ciencia, constituyen las configuraciones de esta marcha gradual. Franquear estas etapas es el deseo infinito y el impulso irresistible del Espíritu del mundo, pues tanto su articulación como su realización son su concepto mismo. Los principios de los espíritus populares, en la serie necesaria de su sucesión, no son en sí mismos más que los momentos del Espíritu universal único: gracias a ellos, este Espíritu se eleva en la historia a una *totalidad* transparente a sí misma y aporta la conclusión» (7,76). La categoría de totalidad sirve a Dilthey para intentar reconstituir la vieja unión entre teoría y práctica, entre lógica y ética, entre lo empírico y lo trascendental, que Kant había partido en dos. Habría que decir, por tanto, a modo de resumen, que en Dilthey convergen las influencias de Kant y Hegel, teniendo la de este último un doble fondo.

La convergencia resulta, obviamente, conflictiva. Pensemos, por ejemplo, en la relación entre teoría y práctica. En la filosofía de Kant la oposición entre una Razón Teórica —esto es, una razón científica que explica el comportamiento en términos de conexión causal y una Razón Práctica —esto es, una razón moral que ordena modos de comportamiento en función de conexiones normativas— nunca fue salvada. Las ciencias requieren determinismo, pero la

responsabilidad requiere libertad, y ambas no parecen fácilmente compatibles. La vida moral es cosa distinta del conocimiento teórico del mundo (fenomenal) de la apariencia: no puede inferirse lo moralmente obligatorio de simples razonamientos; las decisiones prácticas (éticas y por tanto políticas) no pueden deducirse de ninguna teoría —verdadera o falsa— sobre el universo porque la libertad no pertenece al mundo de las apariencias y, por lo tanto, no viene determinada causalmente (de ser así, la moralidad no podría decirnos lo que *debemos* hacer). Buena prueba del eco que obtuvo este planteamiento es la carta que el joven Marx envía a su padre el 10 de noviembre de 1837 en la que le dice que lo que le preocupa de la filosofía alemana desde Kant es «el antagonismo entre el ser y el deber ser», antagonismo, y no mero dualismo, entre lo que es y lo que pugna por realizarse, entre lo real y lo potencial, y que no se satisface con las «tierras distantes» que proponen Kant y Fichte, pues «yo trato simplemente de comprender lo que encuentro en la calle».

Hegel, por el contrario, se alinea en este asunto cerca de Vico. Para ser más exactos, elabora una síntesis entre el enfoque de Vico y el credo de la Ilustración, síntesis en la que destaca la convicción de que el Espíritu no deviene autoconsciente en la filosofía sino una vez que una determinada época ha llegado a su término («sólo al anochecer levanta el vuelo la lechuza de Minerva» escribe en el prefacio a su *Filosofía del Derecho*). Pero lo importante aquí no es el retraso, sino la idea viquiana, que Hegel recoge, de que hay —o puede haber— una ciencia del espíritu que sea a un tiempo espejo del alma y testimonio del desarrollo del hombre, una ciencia que habrá de ser necesariamente reflexiva e introspectiva por cuanto su objeto viene constituido por un conjunto de obras y convenciones creadas por el propio hombre. En palabras de Dilthey «estas ciencias [del espíritu] han crecido en medio de la práctica de la vida».

La *Scienza Nuova* de Vico aparece dominada por dos

ideas centrales: la de que el hombre es el autor de su propia historia y la de que el hombre no conoce verdaderamente más que lo que él hace (*verum et factum convertuntur*). En consecuencia, el hombre tan sólo puede hacer inteligible su propia historia. Marx también sabe de esta distinción, que recoge como un acierto. Y así, a propósito de la historia de las formaciones sociales, escribe en *El Capital*: «esta historia sería más fácil de trazar, pues, como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en que la una está hecha por el hombre y la otra no». Corolario de esto es que la Naturaleza sólo puede ser conocida por Dios, o quien sea que la haya creado. Resulta, de este modo, que el proyecto hegeliano/viquiano —bienintencionado, en el sentido de que se esfuerza porque lo humano deje de ser el ámbito de la indeterminación y pase a ser objeto de conocimiento científico— corre el peligro de terminar desracionalizando el estudio de la Naturaleza o, variante levemente desplazada de lo mismo, subordinando su conocimiento al de la historia. Y esto tiene un nombre: *historicismo absoluto*. Cómo, si no, valorar la declaración de Collingwood: «Concluyo que la ciencia natural, como forma de pensamiento, existe y ha existido siempre en un contexto histórico y que depende para su existencia del pensamiento histórico. De esta circunstancia me atrevo a inferir que nadie puede comprender la ciencia natural a no ser que comprenda la Historia: y que nadie puede responder a la cuestión de qué sea la naturaleza a no ser que conozca lo que es la historia [...]. Y así respondo yo a la interrogación. ¿A dónde marchamos desde aquí?, diciendo: “Marchamos de la idea de la naturaleza a la idea de la historia”» (*Idea de la Naturaleza*).

Precisamente para sortear las dificultades derivadas de la adscripción unilateral a una de las dos influencias Dilthey recurre a la psicología. La psicología es el recurso teórico al que Dilthey se acoge para resolver el dilema «o no hay ciencia de la historia o todo es ciencia de la histo-



Siqueiros. Según Athusser, los hombres no son sujetos de la historia, sino sujetos en la historia.

ria». En efecto, la psicología diltheyana tiene algo de equívoco, de ambiguo, y no basta con distinguir entre psicología descriptiva y psicología experimental para solucionarlo. A la vista de lo expuesto, habría que empezar a pensar si Collingwood no lleva *parte* de razón al denunciar que la psicología es una ciencia construida con los principios de las ciencias de la naturaleza. Sólo que la denuncia, lejos de hundir a Dilthey, sería lo que le permitiría mantenerse a flote. La dimensión que la psicología pueda tener de ciencia natural cierra el paso a la «tentación absolutista». La diferencia entre ciencias, de haberla, tendría entonces que buscarse por otro lado, tal vez por donde señala Burckhardt: «La historia es la menos científica de las ciencias; sin embargo, transmite cosas dignas de ser sabidas.» En contrapartida, la psicología no sólo autoriza la eliminación de la cosa en sí kantiana, sino que le sirve a Dilthey para introducir la teleología, que en Kant era privilegio de la Naturaleza, en el ámbito de lo histórico-social.

No para ahí la cosa. La originalidad fundamental de las ciencias del espíritu radica en que no estudian sólo un objeto exterior al hombre, sino que quien se ocupa en ello se encuentra a sí mismo puesto en cuestión en tanto que analiza científicamente las obras humanas. Con más exactitud, también la propia razón se forma en la historia, es decir, el hombre creador de obras humanas, comprendida la ciencia, se convierte en objeto de las ciencias del espíritu al igual que sus creaciones. De ahí que lo que subraya Raymond Aron (2,23) constituya algo más que un juego de palabras: la crítica diltheyana de la razón histórica es igualmente una crítica histórica de la razón. Ante esto, la pregunta se suscita casi automáticamente: ¿dónde queda la objetividad? o, lo que es lo mismo, ¿qué hacer con los valores de los que cada cual es portador? Dilthey hace pasar, de nuevo, la respuesta a través de lo psíquico: «En toda vida psíquica, la comprensión de un conjunto se acompaña necesariamente de un juicio de valor en razón de

la estructura de dicha vida. Así pues, unas representaciones de perfección se asocian a la visión de lo real. Lo que se revela inseparable del sentimiento de su valor y de su ideal. *A los hechos de la vida se añaden así las normas de ésta. Lo esencial en las manifestaciones de la vida es la expresión del sistema vivo de valores que hay en ellas, y ese algo esencial se expresa a su vez por medio de los ideales y de las normas que regulan desde el interior las manifestaciones de esta vida»* (*Contribución al estudio de la individualidad*; subrayado, M. C.) Se descubre así el alcance real de la introducción de lo teleológico a través de la psicología: los objetos a conocer son actos o instituciones guiados por intereses y, a causa de ello, vinculados a unos valores (valores de los que, por lo demás, participa el propio científico). Esta es la solución al dilema: la psicología es *ciencia natural* y *ciencia moral* al mismo tiempo.

Sin embargo, importa observar que, en lo esencial, el planteamiento del problema que estamos tratando no exige *necesariamente* el recurso a la psicología. Algunos de los principales herederos de Dilthey conservarán la distinción entre las dos ciencias, desechando, sin embargo, la base psicologista de ésta y la categoría de *Verstehen*. Así, Windelband modifica la distinción entre *Natur* y *Geisteswissenschaften*, sustituyéndola por la criba entre ciencias nomotéticas e ideográficas. Aquéllas serían las encargadas de la construcción de modelos abstractos de interpretación de la realidad (= generalizaciones), en tanto que éstas deberían atender a la comprensión de lo peculiar, lo singular, lo irrepetible, teniendo por objeto la individualización y particularización de los fenómenos estudiados. El mundo de la naturaleza es el dominio del determinismo causal, que se manifiesta en regularidades de comportamiento constante. A esto corresponde un procedimiento *generalizante*, típico de las ciencias de la naturaleza, mientras que el otro grupo de disciplinas, caracterizadas por un procedimiento opuesto, el *individualizante*, se ocupa en entender, no lo que

sucede siempre, sino lo que sucedió una vez. Se reemplaza de esta forma la distinción psicológica por una distinción básicamente metodológica (aunque también ontológica). Podemos anticipar ya una consecuencia importante: el historicismo no parece hallarse inevitablemente vinculado a la filosofía vitalista.

Rickert proseguirá por este camino, consolidando la ruptura con respecto al psicologismo diltheyano (al igual que Windelband, Rickert pertenece a la escuela neokantiana de Baden). El propósito de derivar de la propiedad de la vida anímica, como hace Dilthey, los fundamentos que sirvan para demostrar que es imposible estudiar el alma con el método científico natural no da mucho de sí. Nos permite, a lo sumo, encontrar «diferencias lógicas secundarias», que en absoluto legitiman el establecimiento de una oposición formal de principio entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. A los ojos de Rickert, el error fundamental de Dilthey consiste en la confusión entre el contenido de las objetivaciones culturales históricas, que no es empírico-real, y el ser psíquico, efectivo, que se ubica en la vida anímica de los individuos particulares. Hay que distinguir ambas cosas, y centrarse en la primera, en el estudio de los contenidos significativos de la cultura. Siguiendo a Kant, Rickert llama a esto «lógica trascendental de la historia».

La operación antipsicologista se inicia con la sustitución del dualismo ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu por el de ciencia natural/ciencia cultural. El segundo término de la pareja diltheyana estaba lleno de posibles malentendidos, en cuanto evocaba explícitamente o no el dualismo ontológico de Descartes de alma y cuerpo, de espíritu y materia. Los neokantianos, acogidos a la *Crítica del juicio* del filósofo de Königsberg (hoy Kaliningrado), prefirieron oponer naturaleza e historia, ya que éstos conceptos no implican, por lo menos en la filosofía kantiana, una interpretación sustancialista. Rickert explicita que la diferencia entre ciencias se funda en un criterio «lógico» (nos-

otros diríamos hoy metodológico): lo esencial es la manera como las diferentes ciencias forman sus conceptos, no el contenido material —los objetos que se estudian—. Cuando habla de naturaleza e historia no se refiere a dos realidades distintas, sino a *la misma* realidad desde dos puntos de vista distintos. La realidad empírica no es ni naturaleza ni historia; sólo se convierte en la una o en la otra, adquiere esa condición, según que se le aplique un tinte naturalista o un tinte histórico. Rickert es —ontológicamente hablando— *monista*. «La realidad se convierte en naturaleza cuando se la considera en su relación con lo general; se convierte en historia cuando se la considera en sus relaciones con lo individual y lo particular» (*Los límites de la formación de conceptos en las ciencias de la naturaleza*). Se equivoca, por tanto, el naturalismo cuando identifica realidad y naturaleza.

El antagonismo se establece, pues, en términos de un *método* generalizador, que utiliza los conceptos de ley, género y especie, y procura, en consecuencia, un conocimiento general de la realidad, frente a un *método* individualizante, que se ocupa en lo que el anterior dejaba inaprehendido. La diferencia está ya en el conocimiento espontáneo, piensa Rickert. O retenemos lo que es común a varios objetos, olvidando el resto, o nos dedicamos a captar el objeto en su singularidad, en lo que le distingue de los otros. Las dos opciones son tan legítimas como poco conciliables; cada una de ellas está en el origen de un tipo de ciencia, cultural o natural. Debe entenderse que las ciencias de la naturaleza son de carácter nomotético (establecen leyes generales), mientras que las ciencias de la cultura son de carácter ideográfico (se interesan por lo que es único y que nunca se repite). Pero habría que decir algo más acerca del tratamiento individualizante.

Individual, en ciencias de la cultura, no equivale a singularidad, a ejemplar suelto. La individualidad es cultural, esto es, viene *cargada de valores* —en un sentido que habrá

que precisar. No interesa un miembro de una especie o un elemento de una relación por el hecho de estar aislado del sistema al que pertenece. La individualidad se recorta y se separa, emerge del fondo, de la superficie plana en la que originariamente estaba inscrita, merced a su específica vinculación a valores. Se trata, por tanto, de algo más que la oposición individuo/generalidad. A fin de cuentas, la biología —una ciencia llamada «de la naturaleza»— puede interesarse por la singularidad de la evolución de una especie, del mismo modo que el espíritu puede convertirse en el objeto de una ciencia generalizante (en rigor, se podrían incluso dividir las ciencias de la naturaleza en ciencias del cuerpo, como la física o la biología, y ciencias del espíritu, como la psicología). Para Rickert, la diferencia fundamental entre naturaleza y cultura pasa por los valores. Naturaleza es «el conjunto de lo nacido por sí, oriundo y entregado a su propio crecimiento» (16,46). Naturaleza es la realidad monda de valores. En los objetos culturales, por el contrario, residen valores, y precisamente por eso podemos llamarles *bienes*. El término sirve, de paso, para distinguir las realidades valiosas de los valores mismos, «que no son realidades y de los cuales puede prescindirse» (16,46), consideración esta última nada lateral, por cierto. En suma (nunca mejor dicho): cultura = naturaleza + valor.

Como siempre, los problemas se presentan a la hora de armar el discurso. De entrada, da la impresión de que la irrupción constante de valores ha de constituir un importante obstáculo para que el conocimiento de lo singular supere el ámbito de lo subjetivo y pase a ser susceptible de investigación y elaboración científica. La ciencia no puede con toda la realidad (lo real es inagotable puesto que es doblemente infinito: intensiva y extensivamente), y para aprehenderla de alguna manera procura su transformación sirviéndose de conceptos. Pero sí, por un lado, la ciencia no puede prescindir de los conceptos, generalizantes por definición, y por otro, los valores son inherentes a los objetos

culturales, son lo que los constituye en *bienes*, la pregunta obligada es: ¿en qué consiste la relación teórica entre conceptos y valores? o, lo que es lo mismo, ¿cómo se integran éstos en la actividad científico-cultural?

El científico cultural, al igual que el natural, no estudia la realidad: opera a partir de ella. Empieza por realizar una selección por medio de la cual separa en las condiciones de su investigación lo esencial y lo accesorio. La selección la realiza en función de unos valores que, lejos de ser subjetivos y arbitrariamente otorgados por el científico (ello equivaldría a hacer ideología), *están vinculados con el fenómeno que estudia*. Para aclarar qué puede querer decir esto fijémosnos en el caso de la historia, única base, piensa Rickert, de las ciencias de la cultura. En realidad, la historia no es base en el sentido de que todos los hechos de cultura sean reducibles a puros hechos históricos, sino más bien en el sentido de que ilustra de manera paradigmática los procedimientos del método individualizante. «La historia como ciencia no puede exponer la realidad más que en relación con lo particular e individual, nunca en relación con lo general. Lo individual y lo particular son los únicos que realmente pueden devenir, y cualquier ciencia que trate de convertirse en real en su unicidad puede ser denominada histórica», se lee en *Los límites...* Pero, por este argumento, el grado máximo de individualización se daría, dentro de la ciencia de la historia, en los conceptos «absolutamente históricos», designantes de personalidades o acontecimientos irrepetibles, y, en tal caso, ¿cómo discernir entre la infinita masa caótica de «individuos absolutamente históricos» los que sean relevantes, los que no se agoten en la pura función de designar?, ¿cómo saber cuáles designan algo históricamente *significativo*? Rickert responde: lo que sea o no históricamente significativo se decide por su *relación con determinados valores generalmente reconocidos*. Cuando analicemos un fenómeno jurídico habremos de hacer referencia a los valores que constituyen el derecho, si

estudiamos un personaje como Napoleón, nos referiremos a los valores admitidos en su época, a los valores vigentes, a fin de comprender el personaje; de cualquier forma, los valores no se proyectan, sino que se identifican, no se inventan, sino que se recogen junto con el fenómeno a investigar. El mundo histórico abandona así su condición de multiplicidad caótica e indiscernible, con que se nos aparecía en principio, para pasar a ser un conjunto ordenado, integrado por individuos (personalidades o acontecimientos, absoluta o relativamente históricos) que lo son justamente por su referencia a valores. La referencia a valores, en resumen, opera a un triple nivel: 1) constituye el criterio de la elección entre lo esencial y lo accesorio; 2) permite dar una significación al objeto estudiado, integrándolo en un conjunto; 3) es el principio de individuación, puesto que todo fenómeno cultural se define en relación con estos valores (lo individual de Rickert, como lo concreto de Hegel, está al final del proceso, es su resultado).

Se establecen, de este modo, dos distinciones. La primera es la distinción entre pensamiento generalizador y pensamiento individualizador: la segunda es la distinción entre pensamiento valorizador y pensamiento no valorizador. Combinándolas, se obtienen cuatro tipos de ciencias: 1) no valorizadora y generalizadora, o ciencia natural pura; 2) no valorizadora e individualizadora, o ciencias *cuasi*-históricas de la naturaleza como la geología, la biología evolucionista, etc.; 3) valorizadora y generalizadora, o ciencias *cuasi*-científicas de la historia como la sociología, la economía, la jurisprudencia teórica, etc., y 4) valorizadora e individualizadora, o historia propiamente dicha. Como se observará, no hay sitio aquí para la oposición explicación/comprensión como criterio de demarcación entre ciencias. Entre otras cosas porque la explicación, para Rickert, no puede ser un monopolio de las ciencias de la naturaleza; los fenómenos culturales también hay que explicarlos; «También la historia, con su método individualizador y

Naturaleza y espíritu

«... el que quiera dividir la ciencia en dos grupos, partiendo de la oposición entre *naturaleza y espíritu*, no encontrará, para rechazar esa concepción, argumento ninguno decisivo, mientras por espíritu entienda lo psíquico. Si alguien se propone derivar de las propiedades de la vida *animica* fundamentos que sirvan para demostrar que es imposible investigar el alma por el método naturalista, no encontrará a lo sumo más que diferencias lógicas secundarias, que no legitiman el establecimiento de una oposición formal de principio entre ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu, y no toman el concepto de ciencia natural en el sentido lógico; o habrá operado con asertos *metafísicos*, los cuales, aun cuando fueran exactos, no significan nada para la metodología. La vida espiritual, por ejemplo, debe ser «libre» en oposición a la naturaleza, condicionada por la causalidad, y por eso no se aviene a subordinarse a leyes, porque el concepto de la legalidad o regularidad contradice al concepto de la libertad.»

H. RICKERT

avalorativo, tiene que investigar las conexiones causales que existen entre los procesos singulares e individuales, de que ella se ocupa; y esas conexiones causales no coinciden con las leyes universales de la *naturaleza*, aunque para la exposición de las *relaciones causales individuales* sean precisos los conceptos universales, como *elementos* conceptuales de los conceptos históricos» (16,140). La causalidad cobra, pues, un sentido diferente según que se siga el procedimiento generalizante o individualizante. Siempre cabe, por supuesto, la posibilidad de explicar los fenómenos de la cultura —i.e., el ámbito de lo humano— a partir de causas generales; a fin de cuentas, Rickert niega que la realidad esté dividida en dos esferas mutuamente excluyentes. Tan legítimo es buscar leyes en lo cultural como aplicarse al estudio de la naturaleza en términos de hechos individuales. La única precisión que haría Rickert sería la de que por la primera vía nunca se llega a la historia propiamente dicha. Lo extraño es que la segunda no conduce a ninguna parte, por la única y sencilla razón de que no existe.

Sorprende a primera vista la resistencia de Rickert a aceptar la posibilidad de una descripción historiada de la naturaleza, una «historia natural»: «Desde luego, el uso común del idioma no es consecuente. Se habla de “Historia natural”, y la expresión “Historia de la evolución” se ha hecho habitual para designar precisamente ese tipo de investigaciones en las cuales percíbese claramente [...] la esencia lógica del procedimiento naturalista» (16,96). Hace sospechar que, por más que se nos intente ocultar, la esencia de su distinción entre ciencias es ontológica. Porque si la realidad es una, aunque permite ser tratada mediante dos procedimientos diferentes, ¿qué inconveniente hay en tratar la realidad no humana mediante el procedimiento individualizante, esto es, valorativo (recuérdese: un procedimiento individualizador pero no valorizador daría lugar a una ciencia «cuasi [sic] —histórica de la naturaleza—»)? Y si no hay ninguno ¿por qué esas reservas frente a la historia

natural? ¿por qué regatearle su condición de ciencia? Todo parece indicar que, aunque no lo explicita, Rickert piensa en término de dos realidades: una realidad *que se deja revestir de valores* y con la que, por tanto, se puede hacer historia, y otra en la que semejante operación resulta de todo punto imposible: vendrían a coincidir respectivamente con el ámbito de lo humano y lo natural (en el sentido de extra-humano).

Si todo esto es así, tal como aquí se ha reconstruido, probablemente estemos ya en condiciones de echar la raya y hacer la cuenta. Esto es lo que nos sale: partiendo de la base de que el ser social es como un torrente heraclítico de fenómenos individuales e irrepetibles, la realidad social resultará difícilmente aprehensible con los métodos generalizadores, legales y abstractos, propios de la ciencia natural; la ciencia social en cuanto tal no puede tener la pretensión de estudiar regularidades de eventos ni la causalidad entre ellos, a lo sumo puede aspirar a determinar la tendencia evolutiva, la dirección de la corriente. El historicismo es el resultado de la conjunción de esos dos filosofemas —ontológico el primero, metodológico el segundo.

Parece sensato afirmar que estas tesis *le vienen bien* —por no abandonar nuestras cautelas de antes— a una determinada clase social. Por lo siguiente: la terca insistencia en la singularidad e irreversibilidad de la historia, la separación de los métodos de ésta respecto de los métodos que tienen éxito en las ciencias de la naturaleza, sirven para impedir la periodización de la historia y, en consecuencia, la consideración del sistema y de la civilización capitalista como un periodo más.

Historicismo y conocimiento

El ataque que Popper despliega contra el historicismo parte de la siguiente definición: «entiendo por “historicismo” un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de ésta, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los “ritmos” o los “modelos”, de las “leyes” o las “tendencias” que yacen bajo la evolución de la historia» (15.17). La diferencia con nuestra definición es muy clara y, por si ello fuera poco, está demasiado próxima como para escamotearla. Aquí se ha hablado del historicismo original, dedicado únicamente a captar lo singular en su verdad, en tanto que Popper dice referirse al historicismo moderno, empeñado, según él, en establecer unas leyes generales del devenir, a imagen de las leyes físicas, es decir, en generalizar por falsa inducción a partir de ejemplos particulares y determinar así el porvenir indeterminable de la humanidad. No sería justo que la valoración precediera al análisis, pero es lícito advertir de alguna confusión. Tiene razón Carr (*¿Qué es la historia?*) cuando señala que Popper hace del historicismo el cajón de sastre en que junta todas las opiniones acerca de la historia que le desagradan e incluso alguna que otra inexistente («no he dudado en construir argumentos [...] que [...] nunca han sido propuestos por los propios historicistas», reconoce). Es cierto también que en sus textos el historicismo abarca tanto las doctrinas que asimilan la historia a la ciencia como aquellas otras que

la diferencian de modo tajante, y no costaría demasiado, por esta línea, ampliar la relación de elementos confusos (uno más: su inútil distinción entre «historicismo» e «historismo»). La reconstrucción sólo podrá obviarlos en la medida que no ocupen un lugar central en la argumentación popperiana.

En el historicismo se dan cita, según Popper, dos concepciones por igual inaceptables: la dialéctica y el holismo. Por lo que respecta a la primera, las razones del rechazo están expuestas en el ensayo «¿Qué es la dialéctica» (14). La dialéctica es una teoría que sostiene que todas las cosas —y muy especialmente el pensamiento humano— se desarrollan de una manera característica llamada triada dialéctica: *tesis*, *antítesis* y *síntesis*. Primero se da una idea, teoría o movimiento que puede ser llamada «tesis». A esta tesis se le opone una «antítesis» que pretende corregir el valor limitado y los puntos débiles de aquélla. La lucha entre ambas se prolonga hasta llegar a una solución que, en cierto sentido, es una «superación» en la medida en que reconoce los valores de una y otra, trata de conservar sus méritos y evitar sus limitaciones. Este tercer paso es la «síntesis» que, a su vez, puede convertirse en la «tesis» de una nueva triada de nivel superior, y así sucesivamente.

Popper fundamenta su crítica a esta concepción en varias razones. En primer lugar, está el hecho de que, aun reconociendo que la triada dialéctica describe ciertamente bien algunos pasos de la historia del pensamiento, en especial algunas ideas y teorías, semejante desarrollo se puede explicar poniendo de relieve que se realiza de conformidad con el método de ensayo y error. Pero con ello no basta. Hay que señalar, además, las diferencias entre los dos métodos: a) el método de ensayo y error se refiere sólo a una idea y a su crítica (a la lucha entre una tesis y su antítesis, si se prefiere), sin sugerir nada respecto a un desarrollo ulterior, salvo que la crítica eliminará a las teorías más débiles, con absoluta independencia de su condición de tesis o antí-

tesis; b) la interpretación del desarrollo del pensamiento en términos del método de ensayo y error es un poco más amplia que la interpretación dialéctica, por cuanto aquél puede fácilmente ser aplicado a situaciones en las que, desde el comienzo, hay una serie de tesis diferentes, independientes entre sí, y no sólo opuestas la una a la otra; c) la dialéctica afirma que la tesis «produce» su antítesis, mientras que para Popper «es sólo nuestra actitud crítica la que produce la antítesis, y donde falta tal actitud —lo cual sucede a menudo— no se produce ninguna antítesis» (14,362); d) por lo mismo, tampoco vale pensar que la síntesis viene «producida» por la «lucha» entre una tesis y su antítesis, antes bien al contrario, «son las mentes las que luchan, y estas mentes deben producir nuevas ideas: hay muchos ejemplos de luchas fútiles en la historia del pensamiento humano, luchas que terminaban en la nada» (14,363); e) en tanto la teoría general del ensayo y el error se contenta con afirmar que una concepción insatisfactoria será refutada o eliminada, el dialéctico insiste en que se puede decir más que esto, a saber, que aunque la concepción o teoría en consideración puede haber sido refutada, muy probablemente hay en ella un elemento digno de ser conservado, gracias al cual fue propuesta y tomada en serio en su momento; la síntesis interviene aquí como única solución satisfactoria que permite conservar los mejores aspectos de los contendientes, de la tesis y la antítesis: Popper, claro está, discrepa de la argumentación del dialéctico: «aun cuando se llegue a una síntesis, habitualmente será una descripción más bien tosca de la síntesis decir que “conserva” las partes mejores de la tesis y la antítesis. Esta descripción será engañosa aun cuando sea verdadera, porque además de las viejas ideas que “conserva”, la síntesis incluirá, en todos los casos, alguna nueva idea que no puede ser reducida a etapas anteriores del desarrollo. En otras palabras, la síntesis será mucho más que una construcción hecha a partir de materiales suministrados por la tesis y la antítesis» (14,363).

Establecidas estas diferencias, Popper puede ya enfrentarse con lo que, a su juicio, constituye la principal fuente de malentendidos y confusiones, que no es otra que «la manera vaga en que los dialécticos hablan de las contradicciones». Las contradicciones, en efecto, son de la mayor importancia en la historia del pensamiento, pues la crítica consiste invariablemente en señalar alguna contradicción, pero ello no autoriza a concluir, como hacen los dialécticos, que no es necesario evitar esas fértiles contradicciones, ni, menos aún, a afirmar que «no es posible evitar las contradicciones, ya que surgen en todas partes». El siguiente paso, si se acepta esta premisa, es proponer una nueva lógica, la *lógica dialéctica*, en la que no tenga cabida el viejo principio de no-contradicción de la lógica clásica («dos enunciados contradictorios nunca pueden ser ambos verdaderos» o «un enunciado formado por la conjunción de dos enunciados contradictorios debe ser considerado falso por razones puramente lógicas»).

Pero tales pretensiones carecen de todo fundamento, son sólo «una manera vaga y brumosa de hablar». Desde la perspectiva popperiana, lo fecundo no son las contradicciones en sí mismas, sino la voluntad de eliminarlas: «si estamos dispuestos a aceptar las contradicciones, se extinguirá la crítica, y, con ella, todo progreso intelectual». Es más, si aceptamos las contradicciones, entonces hay que abandonar *toda actividad científica*, ya que de un conjunto de proposiciones contradictorias se puede deducir válidamente cualquier otra proposición, y más concretamente se pueden deducir todas las negaciones de los enunciados de un sistema científico, y así se terminaría por no establecer ningún enunciado.

De modo que lo mejor es evitar ciertas formulaciones. La teoría dialéctica resulta demasiado vaga y ello termina por convertirla en una interpretación capaz de englobar todo tipo de desarrollo o incluso cosas enteramente diferentes. El desafortunado ejemplo engelsiano del grano de

cebada —al que podrían añadirse otros igualmente desafortunados, como éste: «Las mariposas nacen del huevo por negación del huevo, realizan sus transformaciones hasta llegar a la madurez sexual, se aparean y vuelven a ser negadas, al morir, en cuanto se ha consumado el proceso de apareamiento y la hembra ha puesto sus numerosos huevos» (*Anti-Düring*)— permite a Popper resumir la cosa en los siguientes términos: «llega un punto en el cual, al describir como dialéctico un desarrollo, no transmitimos más información que la de afirmar que es un desarrollo por etapas, lo cual no es decir mucho [...] es, obviamente, un mero juego de palabras».

El segundo pilar básico del historicismo lo constituye, según dijimos, el holismo. El holismo es la doctrina que afirma que se puede captar racionalmente la *totalidad* de un objeto, de un acontecimiento, de un grupo o de una sociedad, y transformar por tanto, desde un punto de vista práctico, o mejor político, dicha totalidad. El problema, evidentemente, está en el término «totalidad» o «todo». Hay una fundamental ambigüedad en el uso que del mismo hace la literatura holística. Se usa para denotar tanto la totalidad de todas las propiedades o aspectos de una cosa, y especialmente todas las relaciones mantenidas entre sus partes constituyentes, como ciertas propiedades o aspectos especiales de la cosa en cuestión, a saber, aquellas que la hacen aparecer como una estructura organizada más que como un mero agregado, más que la mera suma de sus partes. Sin demasiada violencia, puede asimilarse el primer uso con el nivel ontológico, y el segundo con el nivel gnoseológico. Contra este último no hay nada: semejantes «todos», han sido objeto de estudio científico, especialmente por parte de la psicología de la *Gestalt*. Los «todos reales», sin embargo, merecen rancho aparte. Popper les niega la inteligibilidad científica porque, piensa, ningún estudio científico puede abarcar al mismo tiempo la totalidad de los fenómenos observables en un momento y lugar determinados; ope-

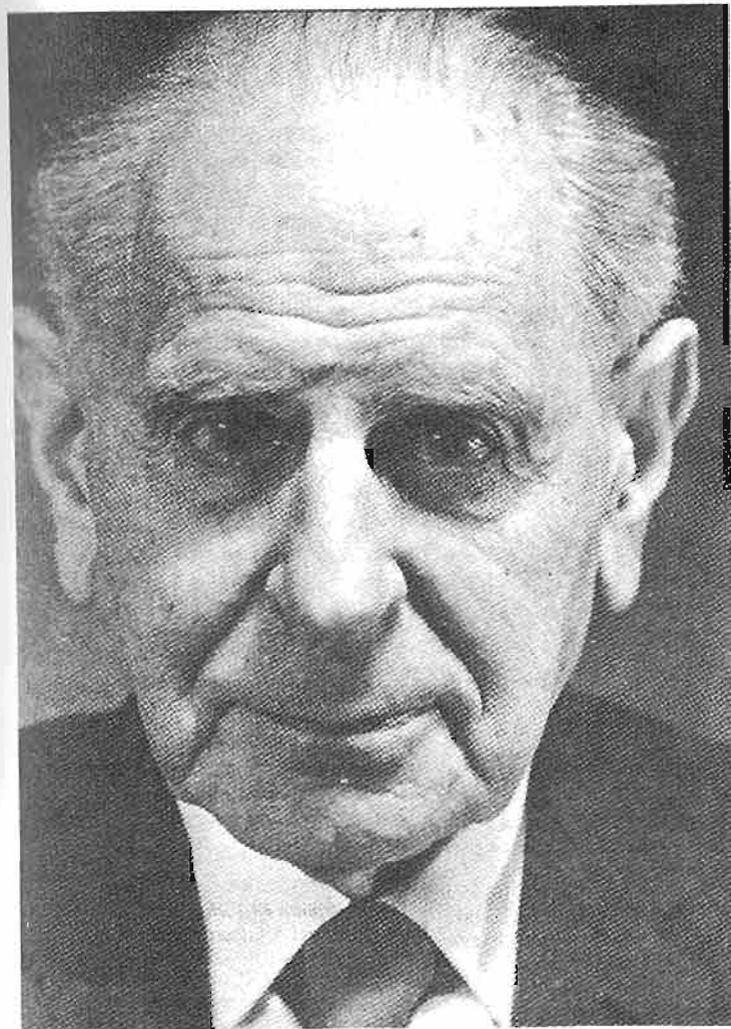
ra inevitablemente una selección («no nos es posible observar o describir un trozo entero del mundo o un trozo entero de la naturaleza: de hecho, ni siquiera el más pequeño trozo entero puede ser descrito de esta forma» [15,91]). La totalidad se nos escapará siempre, porque siempre, por principio, son posibles *infinitas* teorías. Sólo cabe aceptarla como idea reguladora, esto es, como un principio guíaador de la interpretación a cuya luz consideramos los hechos para ver si mejora nuestra comprensión de ellos.

Así, pues, la mayoría de las nociones que se utilizan en las ciencias humanas —por ejemplo, las de revolución, monopolio, capitalismo, socialismo...— no son más que construcciones intelectuales y no «unidades naturales», datos empíricos. Confunden las cosas quienes emplean dichas nociones como si de realidades concretas y observables se tratara. Lo que se deja captar son los elementos o unas relaciones de esos conjuntos, pero no esos conjuntos como tales, puesto que no son más que construcciones teóricas. El capitalismo, pongamos por caso, no es una realidad natural o perceptible, sino una teoría que opera por selección de ciertos aspectos y que olvida otros (variable, por añadidura, según que la selección la realice un adversario o un partidario). No puede afirmarse, por consiguiente, que sea más o menos científico que el socialismo, ya que ambos no son más que puras construcciones intelectuales, de manera que si se desacredita a uno en provecho del otro, se hace igualmente por razones no científicas. La victoria, de existir, siempre será pírrica: la teoría vencedora puede recibir de otra teoría idéntico castigo al que ella infligió, sin que tenga la ciencia jurisdicción en este asunto.

Habría que decir al menos una palabra acerca del contenido de la noción de ciencia manejada por Popper. Aunque sólo sea porque algunas de las últimas afirmaciones parecen contradecir creencias muy generalizadas. Así, cuando alguien sostiene que un enunciado universal «se basa en la experiencia» o «se conoce por experiencia» está significan-

do únicamente que, de alguna manera, puede ser reducido a la verdad de enunciados singulares, dado que el informe sobre una observación o el resultado de un experimento sólo puede ser un enunciado singular y no un enunciado universal. El problema radica en fundamentar un enunciado universal a partir de enunciados singulares, evitando el relativismo denunciado por Popper. Esto sólo puede hacerse en base a un «principio de inducción» que permita el tránsito de las observaciones de datos sensibles particulares a generalizaciones o leyes generales. Para los inductivistas la cuestión ofrece pocas dudas: «Este principio es decisivo para la verdad de las teorías científicas. Querer desterrarlo de la ciencias no significa sino querer negar a la propia ciencia la capacidad de decidir sobre la verdad o la falsedad de las teorías. Pero está claro que, en tal caso, la ciencia no tendría ya derecho a distinguir entre sus teorías y las creaciones arbitrarias y fantásticas de los poetas» (Reichenbach).

Por su parte, Popper rechaza la lógica inductiva precisamente porque no proporciona un criterio adecuado para distinguir el carácter empírico, no metafísico, de un sistema de teorías. No hace ahora al caso entrar en el detalle de la argumentación; baste con señalar que las reservas hacia la inducción vienen de antiguo. Ya Fontenelle en el siglo XVIII había comparado la fe de los antiguos en la invariabilidad de los cuerpos celestes a la fe de una rosa que proclamara que, hasta donde llega la memoria de las rosas, no ha muerto todavía ningún jardinero. Y Bertrand Russell, al preguntarse hasta qué punto un número cualquiera de casos en que se ha realizado una ley en el pasado proporciona la evidencia de que se realizará lo mismo en el futuro, ironiza: «El hombre que daba de comer todos los días al pollo, a la postre le tuerce el cuello, demostrando con ello que hubiesen sido útiles al pollo opiniones más afinadas sobre la uniformidad de la naturaleza» (*Los problemas de la filosofía*).



Sir Karl Popper o la razón del anti-historicismo.

Pero si no existe nada que pueda llamarse inducción, es inadmisibile, desde un punto de vista lógico, la inferencia de enunciados singulares «verificados por la experiencia» a teorías. Así, pues, las teorías no son nunca *verificables* empíricamente. El criterio para distinguir entre ciencia y pseudo-ciencia es la *falsabilidad*. Una teoría es científica cuando, siendo falsable en principio, no está de hecho falsada a pesar de que hemos intentado falsarla con todos los medios disponibles. Por consiguiente, una teoría que no es refutable por ningún caso concebible no es científica. La irrefutabilidad no es una virtud, sino un vicio. Hay que precisar, no obstante, que en este caso «vicio» no es sinónimo de «falsedad» o de «significatividad», sino de «descontrol». Sólo es controlable una teoría que afirme o implique que ciertos acontecimientos concebibles no acaecerán de hecho. En otros términos: toda teoría que pueda ser sometida a control prohíbe que sucedan ciertos acontecimientos.

Pero es al aplicarlo a la doctrina marxista cuando el ataque popperiano al historicismo cobra todo su sentido. Hasta el punto de que las consideraciones precedentes parecen haber sido desarrolladas por Popper *pensando* en el marxismo. El origen de su antimarxismo viene narrado en el trabajo «La ciencia: conjeturas y refutaciones». Todo empezó en el verano de 1919 con una pregunta: «¿Qué es lo que no funciona en el marxismo, el psicoanálisis y la psicología del individuo? ¿Por qué son tan diferentes de las teorías físicas, de la teoría de Newton y especialmente de la teoría de la relatividad?» ¿Por qué, pudiera decirse, son tan *excesivamente verdaderas*? En efecto, «estas teorías parecían poder explicar prácticamente todo lo que sucedía dentro de los campos a los que se referían». Pronto se nos ha aparecido la respuesta: la diferencia entre las teorías físicas y el marxismo, el psicoanálisis y la psicología del individuo se halla en la incesante corriente de confirmaciones y observaciones que «verifican» estas últimas. Semejante rasgo, considerado por sus partidarios como el argumento más

fuerte a favor, constituye a los ojos de Popper su principal debilidad. En el caso de la teoría marxista de la historia, no hubo objeción posible mientras sus fundadores se dedicaron a formular predicciones testables (alguna de las cuales, de hecho, fue refutada). El rumbo se torció cuando los adeptos de Marx reinterpretaron la teoría y los elementos de juicio con el propósito de hacerlos compatibles. De este modo «salvaron la teoría de la refutación; pero lo hicieron al precio de adoptar un recurso que la hace irrefutable». Y ya sabemos que una teoría que pretenda tener status científico debe prohibir que sucedan ciertos acontecimientos (quedará, por tanto, refutada caso de que los acontecimientos prohibidos sucedan).

El marxismo jamás podrá alcanzar un status científico, según Popper, porque sus dos conceptos fundamentales son los de totalidad y dialéctica. Ello lo define como historicista y no científico al mismo tiempo. Por lo que respecta a la totalidad, ya hemos comentado que la ciencia proporciona siempre visiones parciales de la realidad, y estas visiones parciales son siempre desmentibles, de acuerdo con el principio de la falsabilidad. La totalidad está excluida de la ciencia, de la misma manera que está excluida de ella toda explicación última y definitiva. La dialéctica, por su parte, queda rechazada por idéntico motivo: no es una concepción científica, aunque de ella puedan surgir hipótesis confirmables, es decir, científicas. La concepción dialéctica de la historia y de la realidad, al ser una visión o concepción totalizadora, no puede ser controlada científicamente. En una palabra: la dialéctica, al no ser falsable, puede interpretarlo todo, pero no explica nada.

No termina aquí la relación de cargos contra el marxismo. La crítica al marxismo *qua* historicismo debe ir más allá, hasta lo que constituye su fundamento metodológico, a saber, una concepción esencialista de la verdad, que en Marx es *esencialismo economicista*. En general, el esencialismo se caracteriza por afirmar como misión de la ciencia

el desvelar la esencia de las cosas y el describirlas con ayuda de «enunciados esenciales», «definiciones reales» o «enunciados ontológicos». Piensa, por tanto, que es posible e incluso necesario captar una verdad total, última y definitiva. Las parejas de conceptos del esencialismo clásico reaparecen en el marxismo: la *realidad* y la *aparencia*, la *episteme* y la *doxa*, la *sustancia* y los *accidentes*, se convierten en Marx en la *estructura* y la *superestructura*. La estructura es sustancia, la superestructura accidente; el discurso sobre la estructura es *episteme*, el discurso sobre los accidentes *doxa*.

Pero no se olvide el adjetivo que acompañaba a «esencialismo». El materialismo historicista marxista es *economicista*. Y el economicismo afirma que la organización económica de la sociedad, la organización del intercambio de materias entre nosotros y la naturaleza, es *fundamental* para todas las instituciones sociales, y en especial para su evolución histórica. La forma de plantear la cuestión por parte de Popper no tiene, como es evidente, mucho de original. Es la misma que aparece, por ejemplo, en Ortega cuando analiza el método empírico en historiografía. En su opinión, todos los ensayos inspirados en este procedimiento «coinciden en elegir una clase de hechos como realidad fundamental de que todos los demás son consecuencias». Y añade: «Así, Carlos Marx cree haber hallado la sustancia, el alguien de la historia en la economía. Lo que diferencia las épocas y hace salir una de otra es el proceso de la producción. Cada etapa humana tiene su última realidad en lo que, a la sazón, sean los medios de producción. [...] Ni las ideas, ni la moral ni el derecho ni el arte son fuerzas primarias de la historia, sino, por el contrario, resultado de lo sustancial: la realidad económica». Lo discutible para Ortega es la condición de *fundamental* atribuida a la realidad económica: «Es sorprendente la docilidad de la historia ante la furia de orden que lleva a ella el pensamiento» (*En el centenario de Hegel*).

Miseria de la economía

«Los economistas razonan de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: unas artificiales y otras naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales y las de la burguesía son naturales. Aquí los economistas se parecen a los teólogos, que a su vez establecen dos clases de religiones. Toda religión extraña es pura invención humana, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las actuales relaciones —las de la producción burguesa— son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay. Ha habido historia porque ha habido instituciones feudales y porque en estas instituciones feudales nos encontramos con unas relaciones de producción completamente diferentes de las relaciones de producción de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas.»

K. MARX

También Popper es escéptico, aunque respetuoso, ante esta valoración. Acepta la importancia *general* del economicismo de Marx, pero advierte del peligro de sobreestimar la importancia de las condiciones económicas *en un caso particular dado*. Este es su ejemplo: «Cierta conocimiento de las condiciones económicas puede contribuir considerablemente [...] a la historia de los problemas de las matemáticas; pero el conocimiento de los problemas mismos de la matemática es mucho más importante para ese fin, y hasta es posible escribir una excelente historia de los problemas matemáticos sin referirse para nada a su “marco económico”. (En mi opinión, las “condiciones económicas” o las “relaciones sociales” de la ciencia son tópicos en que fácilmente puede exagerarse hasta caer en la perogrullada)» (*La sociedad abierta y sus enemigos*). La llamada «interpretación materialista de la historia» de Marx, en fin, no debe ser tomada demasiado al pie de la letra; tan sólo debemos considerarla como una valiosa sugerencia para no descuidar la relación de las cosas con su marco económico.

La raíz del problema está en que el esencialismo incurre en el error de principio de confundir nuestros modelos teóricos con cosas concretas. Conviene recordar que, según Popper, la mayoría de los objetos de la ciencia social, si no todos ellos, son objetos abstractos, construcciones *teóricas* («... “la guerra” o “el ejército” son conceptos abstractos, por muy extraño que esto suene a algunos. Lo que es concreto es las muchas personas que han muerto, o los hombres y mujeres de uniforme, etc.» escribe en *Miseria del historicismo* [15,150]). A este error opone Popper la idea de que la tarea de la ciencia social es la de construir y analizar nuestros modelos sociológicos cuidadosamente en términos descriptivos o nominalistas, es decir, *en términos de individuo*, de sus actitudes, esperanzas, relaciones, etc. La propuesta tiene un nombre: *individualismo metodológico*.

La primera defensa sistemática del individualismo me-

todológico se debe al microeconomista austriaco y Premio Nobel 1974 F. von Hayek, de quien Popper hereda los enfoques en materia de filosofía social. Argumenta Hayek «Scientism and the Study of Society» que naturalismo e historicismo no son más que dos versiones del cientifismo. Como consecuencia de su prodigioso desarrollo, las ciencias de la naturaleza han ejercido una verdadera fascinación sobre los especialistas de las disciplinas sociales, hasta el extremo de imponer una tiranía metodológica tal, que estas disciplinas han llegado a no adoptar ya sus procedimientos en los problemas que les son propios. El historicismo, en concreto, no es otra cosa que la imitación ficticia de las ciencias de la naturaleza en el campo de la historia, el imposible proyecto de establecer unas leyes generales del devenir, a imitación de las leyes físicas. Su defecto es de origen: desconoce la diferencia existente entre ciencias naturales y ciencias sociales. Hayek sostiene (*The Counter-Revolution of Science*) que la ciencia natural se enfrenta de entrada con globalidades como rocas, relámpagos o plantas, proporcionadas directamente por la experiencia, siendo su tarea la de descomponer analíticamente esas totalidades complejas. El presunto punto de partida de la ciencia social, por el contrario, es la observación de la conducta humana individual. No podía ser de otra manera, dado que las entidades colectivas («sociedad», «sistema económico», «política imperialista»...) o sus atributos no resultan directamente observables. En ciencias sociales los datos importantes directamente accesibles para nosotros son las actitudes y creencias de los individuos. Por consiguiente, todo enunciado acerca de una colectividad debe ser en principio reducible a una serie de enunciados acerca de los individuos de que se compone la colectividad. Hayek ilustra su tesis con las siguientes palabras: «El físico que quiera entender el problema de las ciencias sociales con la ayuda de una analogía tomada de su propio campo, tendría que imaginar un mundo en el que conociese por observación direc-

ta el interior de los átomos y no tuviese ni la posibilidad siquiera de hacer experimentos con pedazos de materia ni la oportunidad de observar nada más que las interacciones de un número comparativamente pequeño de átomos durante un período limitado» (citado por Popper en *Miseria del historicismo*).

La distinción se pretende de alcance. En efecto, se han proporcionado argumentos a favor de que nuestro conocimiento de los colectivos sociales pasa necesariamente por el estudio selectivo de alguna de sus características, y en contra de la suposición holista de que los fenómenos sociales concretos *sólo* pueden ser comprendidos considerando la totalidad de todo lo que pueda encontrarse dentro de unos límites espacio-temporales. Ello equivale a afirmar, desplazando un poco los términos, que los colectivos sociales no constituyen sistemas cerrados, esto es, sistemas que se mantienen relativamente aislados del resto del universo en lo que se refiere a un conjunto de propiedades, durante un lapso de tiempo apreciable desde el punto de vista del problema en cuestión, sino sistemas abiertos a la inventiva humana, en los que las condiciones son cambiantes, como consecuencia de factores de todo tipo —económicos, político-consecuencia de factores de todo tipo —económicos, políticos, científicos... Pero esta nueva distinción supone una que éste defendía —la «predicción histórica»— se ve arruinada: las predicciones científicas incondicionales a largo plazo únicamente parecen posibles en sistemas cerrados y de un alto grado de recurrencia, como es el caso, por ejemplo, de las predicciones de eclipses y, en general, de aquellas predicciones que descansan en la regularidad de los fenómenos naturales (las estaciones climáticas, etc.). El curso de la historia humana, en cambio, depende en gran medida del crecimiento de los conocimientos y, como no nos es dado anticipar hoy lo que conoceremos mañana, resulta de todo punto imposible prever los futuros desarrollos del saber y, por consiguiente, los del progreso en general.

La evolución de la sociedad humana constituye un proceso histórico único y su descripción una proposición histórica singular. Imposible en este caso hablar de leyes universales. Sí que se puede, en cambio, aceptar la existencia de tendencias. «Pero las tendencias —respondería Popper— no son leyes. Una proposición que afirme la existencia de una tendencia es existencial, no universal. (Una ley universal, por otra parte, no afirma la existencia de nada: al contrario, [...] afirma la imposibilidad de alguna cosa). Y una proposición que afirmase la existencia de una tendencia en cierto momento y lugar sería una proposición histórica singular y no una ley universal. La importancia práctica de esta situación lógica es considerable: mientras que podemos basar predicciones científicas en leyes, no podemos (como cualquier estadístico prudente sabe) basarlas meramente en la existencia de tendencias. Una tendencia (podemos tomar [...] como ejemplo el crecimiento de la población) que ha persistido durante cientos o incluso miles de años puede cambiar en el curso de una década o aún más rápidamente» (15,129). Y si esto vale para el historicismo en general, ¿qué no valdrá para esa específica forma de historicismo que es la doctrina marxista, que lleva su audacia predictiva al extremo de anunciar la indefectible sustitución del capitalismo por el socialismo? Marx, podría decir Popper, hace ciencia en *El Capital* cuando, tras partir de un cierto modelo de economía capitalista (la hipótesis del capitalismo «puro»), procede a extraer del mismo un cuerpo de consecuencias lógicas (por ejemplo, una determinada descripción de la sociedad de mercado) para concluir luego edificando sobre ellas una serie de predicciones (como la relativa al descenso de la tasa de beneficio, dentro o fuera del ciclo económico). Esto es, en efecto, aplicación del método hipotético-deductivo al dominio de la ciencia económica. Sólo que el marxismo no deriva sus profecías —la del derrumbe inevitable del capitalismo, por ejemplo— de predicciones científicas condicionales. Y no lo hace porque

Un presentimiento cumplido

«Tengo un presentimiento que a primera vista parece una extrema locura, y que, sin embargo, ya no me abandonará jamás: el estado militar se convertirá en una gran fábrica. Las masas humanas de los grandes centros industriales no serán abandonadas indefinidamente a su codicia y apetitos. Lo que tiene lógicamente que venir es una miseria fija, perfectamente vigilada, y glorificada por ascensos y uniformes: comenzada y terminada diariamente alrededor del tambor. [...] En el horizonte aparecen grandes sometimientos voluntarios a *Führers* y usurpadores individuales. El pueblo no cree ya en principios, pero creará periódicamente con probabilidad en redentores... Por esta razón, la autoridad alzará de nuevo su cabeza en el placentero siglo xx. y ¡qué terrible cabeza!»

J. BURCKHARDT

solo es posible derivar profecías a largo plazo de predicciones científicas condicionales si se aplican a sistemas que puedan ser descritos como aislados, estacionarios y recurrentes. Las sociedades humanas, desde luego, no parecen pertenecer a este grupo.

Ahora bien, ¿hasta qué punto esta «refutación lógica» del historicismo diseñada por Popper resulta concluyente? Supongamos que un historiador asegura que un país dado en determinadas condiciones se hará comunista, y se equivoca. Popper, a buen seguro, le reprendería por haber hecho una predicción referida a gente que puede frustrar la predicción mediante su acción consciente. Ningún enunciado («legal») histórico, le señalaría cabeceando, puede tener un efecto prescriptivo obligatorio. Pero esto no destruye la validez de las proposiciones generales sobre fenómenos sociales de la forma «si... entonces». Basta con sustituir, como función propia de la ciencia social, la *predicción* por el *diagnóstico*. El diagnóstico, ya sea en medicina o en historia, no dice lo que debemos hacer: simplemente indica las posibles consecuencias de lo que uno pueda hacer o no hacer de acuerdo con las recetas ofrecidas. Imaginemos que un médico, después de un reconocimiento completo, le dice a un enfermo del corazón que si se cuida puede vivir por lo menos cinco años más. No es refutado el diagnóstico si a la mañana siguiente el paciente sube corriendo seis tramos de escalera y cae muerto al llegar a lo alto. Tampoco hay que excluir, por supuesto, la posibilidad de un diagnóstico erróneo que acarree desastrosas consecuencias. Pero, con todo, la solución para un diagnóstico incorrecto es un diagnóstico mejor, depurado y verificado con mayor exactitud, y no un retorno a la brujería (ni siquiera en ciencias sociales).

Se observará que, por más que ellos digan, las tesis de los individualistas metodológicos son herederas de la metafísica de las *Geisteswissenschaften*. Ahí está el origen de la criba entre lo natural y lo social, y de ahí procede también

la importante confusión entre el objeto material y el objeto formal de la teoría —en este caso, la teoría social. Por lo que respecta a lo primero, habría que empezar por discutir los términos. ¿Tiene algún significado la tesis de que la ciencia natural se enfrenta a «todos complejos»? ¿en qué sentido una roca es un «todo» más «complejo» que una clase social, por ejemplo, o que una organización empresarial? Los individualistas metodológicos dirían que una organización empresarial es un complejo formado por individuos y que nuestra experiencia está en el trato con esos individuos, no con la organización empresarial; «organización empresarial» es un *concepto global* que formamos a partir del trato con los individuos, ellos sí reales. (Desde este punto de vista, el pecado del historicismo es la soberbia: se cree capacitado para razonar sobre *la totalidad infinita de los fenómenos*, pretende descubrir en la indiferencia del tiempo unas etapas, unos estadios, unas fases o incluso unos sistemas definidos como si fueran intrínsecos a la realidad y se sucedieran según una ley eterna, cuando lo único que hay son simples construcciones artificiales). La afirmación es dudosa, por cualquiera de los dos lados que se mire. La tesis según la cual en las ciencias naturales la investigación procede de la observación de «totalidades» a su explicación en términos de los componentes individuales, a los que se llega mediante el análisis de esas «totalidades», encuentra demasiadas excepciones como para que resulte aceptable. Ni el sistema solar, ni los océanos, ni las especies animales, por poner sólo tres ejemplos, constituyen objetos de observación directa. Pero la afirmación complementaria de que en la investigación social las «entidades colectivas» no son nunca directamente observadas no parece menos dudosa. Posiblemente no observamos nunca de manera directa *toda* una organización empresarial en funcionamiento, pero sí podemos hacerlo en otros casos: un desfile, una manifestación política, un casamiento... A este respecto, lo que en las ciencias naturales se caracteriza generalmente

como observación directa no difiere de la observación directa de totalidades colectivas en la investigación social.

El equívoco tiene su origen en la ya reseñada confusión entre el objeto material y el objeto formal de la teoría. Una cuestión es la de si los constituyentes últimos del mundo social son los individuos —cuestión ontológica— y otra, diferenciada, la de si los términos colectivos son o no reducibles a términos individuales —cuestión epistemológica. Los individualistas metodológicos confunden ambos planos y, con ello, oscurecen el correcto planteamiento del problema. El holismo no tiene por qué incurrir en la «falacia de la reificación» que tanto exaspera a los individualistas. Unos y otros podrían coincidir en que es un error hablar de las colectividades como si tuvieran cosas tales como ideas y propósitos, que sólo pueden atribuirse apropiadamente a personas individuales («la mayor parte de las grandes realizaciones humanas no son el resultado de un pensamiento dirigido conscientemente y todavía menos el producto de un esfuerzo deliberadamente coordinado de muchas personas, sino el resultado de un proceso en el que el individuo desempeña un papel que nunca puede comprender plenamente», ha escrito Hayek). Lo que el holista sensato mantiene es que para hablar de un sistema bancario, por poner uno de sus ejemplos favoritos, necesitamos acudir a conceptos que para su significado dependen precisamente del hecho de que nunca pueden ser reducidos a una lista de aseveraciones sobre individuos. No es de recibo la argumentación de Popper según la cual quienes utilizan términos colectivos están recurriendo a factores sobrenaturales para explicar el mundo social y el acontecer histórico, o la afirmación de que el marxismo hipostatiza la sociedad como entidad autónoma supraindividual para, de este modo, justificar una sociedad totalitaria. La tarea del individualista metodológico es probar a) que las experiencias sociales son individuales necesariamente y b) que los términos co-

lectivos usados por las ciencias sociales son reducibles a términos individuales.

Lo cierto es que, aplicados a una ciencia social concreta, como la economía, los principios individualistas dan lugar a la llamada «microeconomía», que analiza los fenómenos económicos en términos de suposiciones concernientes a las preferencias económicas de productores y consumidores individuales de bienes económicos. A esta concepción se han opuesto muchos economistas, para los cuales la microeconomía no logra explicar varias características importantes propias de las economías totales de las naciones (como las repetidas crisis de desempleo) y no suministra herramientas efectivas para controlar el curso de sucesos económicos a gran escala. La teoría macroeconómica, por el contrario, incluye entre sus postulados básicos, a más de los referidos a agentes económicos individuales, suposiciones concernientes a relaciones entre agregados estadísticos a gran escala (la renta nacional, el consumo nacional total y los ahorros nacionales totales). Parece claro que si las suposiciones macroeconómicas permiten a los economistas explicar los fenómenos de agregación no menos adecuadamente que los postulados microeconómicos, como es el caso, la reducción de la macroeconomía a la microeconomía no presenta ninguna ventaja científica sustancial y, consecuentemente, los presuntos méritos de la tesis reduccionista del individualismo metodológico quedan muy en entredicho.

El problema fundamental del individualismo es que no se conforma con ser metodológico y quisiera ensanchar el capítulo de sus competencias hasta llegar a la ontología. Hay quien lo ha hecho, como es el caso de Watkins, un discípulo de Popper, que ha llegado a escribir: «Los constituyentes últimos del mundo social, son las personas individuales que actúan más o menos apropiadamente a la luz de sus disposiciones y de la comprensión de sus situaciones. Toda situación social compleja, toda institución o aconteci-

miento es el resultado de una configuración particular de individuos, sus disposiciones, situaciones, creencias y recursos físicos y entorno» (6,505). La visión metafísica que subyace estas afirmaciones se nos aparece sin demasiados velos: es la de un mundo de *átomos humanos*, mundo cuyas tendencias no tienen el carácter de leyes, sino el de regularidades estadísticas reversibles en cualquier momento.

Para algunos autores (E. Gellner, por ejemplo) esto equivale a arrojarse en brazos del psicologismo. Hay que decir, sin embargo, que ni el propio Watkins aceptaría semejante interpretación, replicando que nunca exigió que la reducción se hiciera en términos de personas nominadas o identificadas: «Los individuos pueden permanecer en el anonimato y sólo se les puede atribuir disposiciones típicas». Tampoco Popper considera a los individuos como hechos concretos, sino como modelos. Su opinión es que las ciencias sociales son relativamente independientes de las presuposiciones psicológicas y que la psicología puede ser tratada no como la base de todas las ciencias sociales, sino como una ciencia social entre otras. Las proposiciones sobre individuos han de referirse a la parte cuantificable y generalizable de su actividad, a saber, sus disposiciones razonables, no a su psicología. Para explicar y comprender los acontecimientos sociales el único medio del que disponemos es lo que él llama «método cero» o «método de la lógica de la situación». Que no es otra cosa que «el método de construir un modelo en base a un supuesto de completa racionalidad (y quizá también sobre el supuesto de que poseen información completa) por parte de todos los individuos implicados y luego estimar la desviación de la conducta real de la gente con respecto a la conducta modelo, usando ésta última como una especie de coordenada cero» (15,156). Aplicándolo, podemos obtener una explicación tentativa o conjetural de una acción humana que hace referencia a la situación en que se encontraba el agente mismo.

La historia como arte

«... la historia intenta descubrir leyes causales que relacionan diferentes hechos, de la misma manera que las ciencias físicas han conseguido descubrir las interconexiones entre los hechos. El intento de descubrir tales leyes causales en la historia es muy digno de encomio, pero yo no creo que sea lo que dé el mayor valor a los estudios históricos. [...] En la historia, nos interesan los hechos particulares y no sólo sus relaciones causales. Es posible que, como algunos insinúan, Napoleón perdiese la batalla de Leipzig porque comiera un melocotón después de la batalla de Dresde. Si ocurrió así, la relación no carece, sin duda, de interés. Pero los acontecimientos que relaciona causalmente son, por sí solos, mucho más interesantes. En la ciencia física ocurre exactamente lo contrario. Los eclipses, por ejemplo, no son muy interesantes por sí mismos, excepto cuando sirven para fijar fechas exactas en la historia de la antigüedad, como ocurre con el eclipse de China en el 776 a. de C. [...] Pero, aunque la mayoría de los eclipses no son interesantes por sí mismos, las leyes que determinan su ocurrencia son de gran interés, y el descubrimiento de esas leyes fue de inmensa importancia para el aminoramiento de la superstición. De modo similar, los hechos experimentales sobre los que se basa la física moderna carecerían, por completo, de interés, de no ser por las leyes causales que ayudan a establecer. Pero la historia no es así. La mayor parte del valor de la historia se pierde si no nos interesamos por lo que sucede en ella por sí mismo, por su propio contenido. A este respecto, la historia es como la poesía. Se satisface una curiosidad, descubriendo por qué Coleridge escribió *Kublai Khan* como lo hizo; pero esa satisfacción es algo sin importancia si la comparamos con la que nos produce el poema en sí».

B. RUSSELL

Esta reconstrucción ideal de la situación problemática en que se encontraba el agente hace racionalmente comprensible su acción, en el sentido de que reconstruye adecuadamente su situación *tal como él la veía*. No se está diciendo con esto que los hombres sean perfectamente razonables o puedan considerarse como tales, sino tan sólo que importa explicar lo máximo en base al principio de racionalidad, dejando la irracionalidad como un residuo. De esta forma, el análisis situacional de Popper busca diferenciarse, a un tiempo, del método de la evocación subjetiva de Collingwood y del psicologismo.

Como se apreciará, no hay coincidencia con Hayek en la cuestión del método. En tanto éste defiende, según vimos, la diferencia entre ciencias naturales y sociales, la sección 29 de *Miseria del historicismo* se titula «La unidad del método». Ambas ciencias practican, nos dirá su autor en otro texto, el método de resolución de problemas, el método de conjeturas y refutaciones que es utilizado «tanto para reconstruir un texto deteriorado como para construir una teoría acerca de la radioactividad» (*Conocimiento objetivo*). Existe, es cierto, otro método consistente en revivir intuitivamente una experiencia personal, pero, sin rechazarlo totalmente, Popper lo considera manifiestamente inferior al suyo. El método es uno, aunque, se añade, las ciencias son dos: ciencias teóricas y ciencias históricas. Esta nueva distinción se entiende así: «mientras que las ciencias teóricas se interesan principalmente por la búsqueda y la experimentación de leyes universales, las ciencias históricas dan por sentadas toda clase de leyes universales y se interesan especialmente en la búsqueda y experimentación de proposiciones singulares» (15.159). Sería ciertamente erróneo asimilarlas a ciencias ideográficas y ciencias nomotéticas, o a ciencia cultural y ciencia natural. El sentido correcto de la propuesta es el de que, mientras la «sociología» fijaría los modelos e hipótesis legales universales, la actividad historiográfica se limitaría a tratar de explicar los he-

chos singulares, valiéndose para ello de leyes y teorías *sociológicas* y aplicando esencialmente el patrón deductivo de explicación. Sólo habría, por tanto, ciencia social en general y explicaciones sociológicas de los fenómenos históricos.

Sin embargo, ni aun con estas correcciones logra Popper liberarse de la influencia del historicismo clásico, que tanto deforma y crítica. Así, la tipificación del trabajo histórico como la búsqueda de lo singular no consigue desprenderse de un cierto perfume historicista, que posee por añadidura la cualidad de evocar viejos problemas: ¿cómo lleva a cabo la ciencia histórica las selecciones y abstracciones de los sucesos que estudia?, ¿no es acaso cierto que ello supone una caracterización de los hechos sólo posible en base a la consideración de que hay varios *tipos* de acontecimientos y, consecuentemente, *regularidades empíricas* más o menos determinadas, ligadas a cada tipo, que sirven para diferenciarlos? Insistiremos: la visión del mundo que parece subyacer a todos estos planteamientos es la del historicismo, apenas maquillado en su versión individualista metodológica. Podría aportarse, como (frágil) prueba de lo que decimos, un pasaje de Dilthey donde se halla la única respuesta coherente a las anteriores preguntas: «Los sujetos a los que el pensamiento dirige, según su ley irrecusable, las predicaciones, mediante las cuales se realiza todo conocimiento, son, en las ciencias de la naturaleza, elementos que se obtienen sólo de modo hipotético mediante una descomposición de la realidad exterior, una fragmentación o desmembración de las cosas; en las ciencias del espíritu son unidades reales, dadas como hechos en la experiencia interna. La ciencia natural construye la materia con pequeñas partículas elementales, incapaces ya de existencia independiente, sólo pensables todavía como partes constitutivas de las moléculas; *las unidades que actúan unas sobre otras en el complejo*, prodigiosamente enmarañado, *de la historia y de la sociedad son individuos*, totalidades psicofí-

sicas, cada una de las cuales es distinta de cualquier otra, *cada una de las cuales es un mundo*» (4.73) (subrayado, M. C.).

Historicismo y sociedad

También desde la otra orilla, desde el campo del marxismo, se le han dirigido al historicismo importantes ataques. En este empeño ha destacado especialmente, por diversos motivos, el francés Louis Althusser. En lo que sigue, intentaremos calcar el modo de exposición utilizado al hablar de Popper. Empezaremos, por tanto, definiendo sus posiciones en los asuntos esenciales.

Para Althusser, la teoría marxista contiene dos disciplinas teóricas diferentes; una *ciencia* (designada por su teoría general: el materialismo histórico) y una *filosofía* (designada por el término materialismo dialéctico: «disciplina en la que se enuncia la cientificidad del materialismo histórico»). Lo que define la obra marxiana es la *creación* de esa ciencia de la historia; no hay dudas respecto a este punto: «Si me pidieran un breve resumen de la *tesis* esencial que he intentado defender en mis ensayos filosóficos, diría: Marx fundó una nueva ciencia, la ciencia de la Historia» (*Elementos de autocrítica*). Marx resulta así comparable a Galileo o a Lavoisier, fundadores también de ciencias. La comprensión de su obra científica exige, por tanto, la aplicación de los mismos conceptos epistemológicos e históricos que les aplicaríamos a ellos.

¿Cuáles son esos conceptos? En alguna ocasión Althusser ha señalado que los elementos constitutivos de una ciencia son tres: un objeto materialmente existente, una teoría y un método, pero una tal caracterización resulta de

todo punto insuficiente. Con la ayuda del materialismo dialéctico podemos arrojar algo más de luz sobre este tema. La concepción althusseriana de ciencia se deja resumir en cinco puntos. 1) Lo real existe independientemente de su conocimiento, es decir, existe un mundo exterior que la



Marx y Engels. Un historicismo con raíz económica.

ciencia intenta conocer y que proporciona a la ciencia su verdadero objeto. 2) Lo real sólo es cognoscible por una práctica teórico-científica, lo que equivale a afirmar que lo que la ciencia estudia no es la realidad exterior, tal como aparece a la percepción sensual cotidiana, sino un objeto teóricamente definido, por medio del cual pretende captar el mundo real. Más aún: esa experiencia inicial o inmediata, junto con las generalizaciones efectuadas a partir de ella, constituyen importantes obstáculos epistemológicos para la producción de conocimiento científico. Hay que aceptar la existencia de una verdadera ruptura entre el conocimiento sensible y el conocimiento científico. (Estas dos primeras tesis forman parte explícita del materialismo dialéctico e integran la nueva problemática teórica que el materialismo histórico funda en estado práctico). 3) La aparición de una nueva ciencia significa, sobre todo, el descubrimiento-producción de un nuevo sistema de conceptos que definen un objeto de investigación sistemática, sin el cual no puede haber conocimiento científico. «La práctica teórica de una ciencia se distingue siempre claramente de la práctica teórica ideológica de su prehistoria: esta distinción toma la forma de una discontinuidad "cualitativa" teórica e histórica que podemos denominar con el término de "ruptura epistemológica" introducido por Bachelard» (*La revolución teórica de Marx*). 4) Una diferencia básica entre ciencia e ideología es que la primera consiste en un sistema abierto de preguntas sobre su objeto, cuyas respuestas no están prejuzgadas, en tanto que la segunda se caracteriza por ser la *expresión de intereses*, la *traducción de necesidades* en pseudo-conocimiento. «En el modo de producción teórico de la ideología (muy diferente en este aspecto del modo de producción teórico de la ciencia), la formulación de un *problema* no es sino la expresión teórica de las condiciones que permiten a una *solución* ya producida fuera del proceso de conocimiento [...] *reconocerse* en un problema artificial, fabricado para servirle, al mismo tiempo, de es-

pejo teórico y de justificación práctica» (*Para leer El Capital*). Sólo la ciencia *conoce* (= produce): la ideología *reconoce* (= descubre). En el caso de las llamadas «ideologías teóricas», esto es, aquellas que ocupan en una etapa precientífica el lugar que posteriormente ocuparán las mismas ciencias, la ruptura se percibe con claridad: la plusvalía, vgr., no se descubre, sino que se ha de *producir* en su concepto. 5) No puede darse ninguna prueba exterior de la verdad de una ciencia. La verificación de las proposiciones científicas es parte de la práctica científica. Esta última tesis se sigue directamente de todo lo anterior. En efecto, si pensamos el conocimiento como producción, hemos de abandonar toda idea del conocimiento como «transparencia», «revelación», «desvelamiento», etc. «Lo real» se nos aparece, de este modo, como el objeto por excelencia de la ideología, el objeto provisto de todas las determinaciones «objetivas» necesarias para afirmar o negar lo que cada ideología precise. «Lo real» puede verificarlo todo y falsarlo todo. (Una observación, probablemente innecesaria: no se está negando la existencia del mundo exterior. «Lo real» de la ideología es distinto de la realidad con la que nos topamos a diario, de la misma forma que es distinto el concepto, históricamente tardío, de «infancia» de los niños de carne y hueso, el concepto de «sexualidad», también fechado, de los actos sexuales concretos, etc.).

Por paradójico que ello pueda parecer desde el punto de vista popperiano, Althusser arremete contra el historicismo, argumentando que el marxismo no tiene nada que ver con él. Su ataque se va a dirigir, precisamente, contra quienes han pretendido convertirlo en un historicismo. En su opinión, dicha lectura historicista se apoya en la interpretación errónea de determinados textos marxianos, los textos más influidos por el lenguaje hegeliano. La afirmación de que para conseguir un conocimiento objetivo en el terreno de la historia la «conciencia de sí» de un presente debe autocriticarse y, de este modo, alcanzar la «ciencia de

sí» parece deudora de Hegel. Para éste, como se sabe, la historia universal es el desarrollo y advenimiento de la autoconciencia del espíritu del mundo, que se manifiesta en los espíritus de diferentes pueblos en las diferentes épocas. Puede hablarse entonces de un presente único, diferente, que posee el privilegio histórico de producir su propia crítica (lo que equivale a decir su propia ciencia) en el seno de la propia conciencia de sí: «es el presente del *saber absoluto*, donde la ciencia existe en la forma inmediata de la conciencia y donde la verdad puede ser *leída*, a libro abierto, en los fenómenos» (*Para leer El Capital*). En un presente así, las abstracciones científicas existen en el estado de realidades empíricas. El Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* es en esto ejemplar, cuando define el marxismo como «la misma Historia que toma conciencia de sí».

Althusser prefiere poner el ejemplo de Gramsci. El ejemplo es, ciertamente, agradecido: Gramsci califica al marxismo de «historicismo absoluto». Pero ya no sólo porque considere, con Hegel, que existe un primado epistemológico y ontológico, totalmente legítimo, del presente sobre el pasado, sino también porque subraya el papel práctico de la teoría marxista en la historia real. El marxismo se merece el calificativo porque posee la conciencia de la penetración de las «concepciones del mundo» en la vida práctica de todos los hombres, y no sólo en la de los filósofos («la mayor parte de los hombres son filósofos»), porque incluyen en la teoría misma la reflexión sobre su incidencia en la historia («la filosofía de una época histórica no es más que la "historia" de esta misma época»). Hay que avisar, sin embargo, de que esta homogeneización de las concepciones del mundo (donde irían incluidas las religiones) y el marxismo tiene como consecuencia la reducción de ambos a «ideologías orgánicas». Y lo propio de la ideología orgánica es el tipo de relación que mantiene con la historia real, que no es otro que el de la *expresión directa*.

Se comprende que semejante planteamiento resulte inaceptable desde la perspectiva althusseriana: la identificación de la ciencia de la historia con la historia real significa reducir el objeto (teórico) de la ciencia de la historia a la historia real, y esto, en definitiva, es confundir el objeto de conocimiento con el objeto real (nombre de la figura: ideología empirista). Por lo demás, esta importación del modelo experimental a la ciencia de la historia, esta identificación de práctica histórica y práctica teórica, no corresponde a la realidad de la ciencia moderna sino a una cierta ideología de la misma. La distorsión es necesaria, constituye precisamente la condición teórica de todo historicismo: el aplanamiento de las ciencias, de la filosofía y de las ideologías sobre la base económica, de tal manera que resulte posible lo que Althusser llama «una lectura en corte de esencia». La receta es la misma que en la interpretación economicista y mecanicista de la II Internacional: identifíquese base y sobreestructura; si a aquélla la cargamos con los atributos de ésta, tendremos el historicismo y formas afines; si lo hacemos a la inversa, obtendremos el mecanicismo, el economicismo y demás actitudes fatalistas. En cualquier caso, se trata siempre de propiciar la pretensión ideológica de la *lectura inocente*, que es la lectura inmediata de la esencia en la existencia. Frente a ello, la postura althusseriana es la de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de *producción* y no de *expresión*. Ni el mundo ni la historia son *libros abiertos* por los que baste con dejar resbalar la mirada. La concepción empirista del conocimiento («un juego de palabras sobre lo real», la define Althusser), presente en un sentido amplio en el propio Hegel, no es más que la transcripción profana de la lectura religiosa (con el *Gran libro del mundo* en el lugar de la *Biblia*). Al historicismo se le combate con ciencia; más señaladamente, con la ciencia de la historia.

Alguien podría objetar que este historicismo no es *todo*



J. P. Sartre. «Cuanto más auténtico e importante es un pensador, con más fuerza se revela como hijo fiel de su tiempo, de su país y de su clase» (G. Lukács)

el historicismo, que Althusser la ha emprendido con el historicismo marxista únicamente, soslayando el análisis del historicismo clásico —el de los Dilthey, Windelband, Rickert...—, y que, en estas condiciones, está todavía por probar que su interpretación sea correcta. En realidad, las categorías althusserianas también permiten analizar ese otro historicismo, como se verá a continuación. Se trata básicamente de entenderlo como una ideología teórica que se constituye en obstáculo epistemológico para las ciencias sociales. Las ideologías teóricas son sistemas ideológicos reconocidos socialmente como prácticas científicas, submarinos que las clases dominantes deslizan en el interior del saber con el objeto, en esta ocasión, de reprimir la ciencia marxista de las formaciones sociales. (Aunque el mismo servicio lo pueden prestar en las ciencias naturales: es el caso de las llamadas «ideologías científicas», que son doctrinas regidas por una filosofía idealista de hombres de ciencia, que se apoyan en un concepto científico nuevo para extender este concepto fuera de su dominio de validación, bajo la forma de noción ideológica, y reconstituir imaginariamente la unidad de una disciplina dada, o incluso del conjunto de las disciplinas científicas en un momento determinado de su historia: la expresión —que no su contenido— pertenecía originariamente a Lenin). Por su parte, los obstáculos epistemológicos designan todos aquellos elementos o procesos extra-científicos que, interviniendo en el interior de una práctica científica, frenan, impiden o desnaturalizan la producción de conocimiento. La experiencia inicial inmediata y las generalizaciones efectuadas a partir de la experiencia inicial nos servían poco antes como ejemplos que ilustran bien el funcionamiento del obstáculo. Está ahí para cubrir la ruptura entre conocimiento común y conocimiento científico, sirve al objetivo de defender una estructura determinada de pensamiento que, con el tiempo, se nos aparecerá como un «tejido de errores tenaces» (Bachelard). La aplicación parece bien sencilla: el conoci-

miento científico que el obstáculo epistemológico pretende frenar es el del materialismo histórico.

No es seguro que lo anterior haya añadido ninguna información a lo ya sabido. Habría, si acaso, que decir algo respecto a cómo se ejerce el obstáculo. Lo que caracteriza la ideología teórica historicista es una doble afirmación correlativa: 1) no existen leyes científicas sino explicaciones contingentes; 2) el único criterio de verdad reside en la práctica, y ésta viene ligada a la acción libremente electiva de los hombres. Por de pronto, algo nuevo se nos ha aparecido: el componente humanista. En el caso del historicismo marxista, resultaba concebible un historicismo no-humanista, así como un humanismo no-historicista (por más que la unión de ambos resultara la tentación más ventajosa teóricamente); ahora, la pareja es indisoluble precisamente porque se entiende la historia (y la ciencia de la historia) como la puesta en relación significativa de acciones humanas siempre «imprevisibles», puesto que «libres». Costaría encontrar más alta autoridad que la de Max Weber para defender esta tesis. Sus estudios sobre el método de la economía, como es sabido, parten expresamente de las tesis de Windelband y Rickert, tras los primeros pasos dados por Dilthey y Simmel, y se dirigen en especial contra la creencia de que la economía de diferentes naciones revela una evolución regida por leyes. La economía es una disciplina cultural, como la historia «que se esfuerza por alcanzar el análisis e imputación causales de las personalidades, estructuras y acciones individuales consideradas culturalmente importantes» (*Economía y sociedad*), y lo propio de las disciplinas culturales es esa voluntad de *captación de la realidad*, que pasa, por un lado, por la comprensión de sus manifestaciones individuales *en su especificidad*, y, por otro, por la aprehensión, de las razones por las cuales ha llegado a ser así, y no de otro modo. No se excluye, por tanto, el conocimiento de las leyes sociales; sólo se matiza que dicho conocimiento no implica conocimiento de la rea-

lidad social sino, antes bien, uno de los diversos medios auxiliares que nuestro pensamiento emplea con ese fin.

Lo que hay tras estos matices es la weberiana distinción entre «racionalidad de los fines» y «racionalidad de los medios», condición previa para el establecimiento de una neutralidad ética de la ciencia confinada al mero ordenamiento de la adecuación entre medios y fines. La producción de fines constituye, exagerando un poco, un enigma en sí misma, puesto que se origina por la acción electiva de hombres libres. No obstante, la ciencia puede abordar el conocimiento de las condiciones de existencia, realización y variación de dichos fines, a partir de la configuración significativa de conjuntos históricos concretos como sociedades o épocas. En su interior pueden establecerse leyes, en el bien entendido de que tales leyes son siempre relativas a la sociedad considerada: el observador forma parte de lo observado, y es imposible tomar distancia del conjunto al que se pertenece (resultará, pues, igualmente imposible la explicación de cómo se generan los procesos de transformación social negadores del orden existente). La teoría del sistema social, según Weber, parte de fines establecidos para estudiar su organización al nivel de los medios.

El problema se plantea entonces en los siguientes términos: ¿qué garantías puede ofrecer una teoría cuyo punto de partida son unos fines, en sí mismos inexplicables y producto de la acción histórica impredecible? ¿cómo dar con un fundamento objetivo para los criterios científicos? o, cuando menos, ¿cómo evitar el subjetivismo generalizado? Sólo hay una respuesta: si mantenemos la premisa que niega la posibilidad de establecer leyes científicas no contingentes, leyes estructurales, la objetividad del análisis específico de una realidad determinada pasa a depender de los valores de un sector social, el de los científicos. La respuesta no nos saca de apuros. Una comunidad científica vinculada a determinados intereses sociales —por ejemplo, de la clase dominante— no podría evitar la imputación de efectos en fun-

ción de ideologías ancladas en las relaciones de poder, ciertamente. Pero ¿cómo se consigue la necesaria neutralidad ética de los científicos, por encima de las clases? Se comprende por qué a los ojos de los althusserianos el humanismo historicista condena a la práctica científica a la crónica descriptiva y al relativismo.

Las objeciones, hay que reconocerlo, no son aplastantes; todavía podrían buscarse avales teóricos a la alianza humanismo-historicismo. Es cierto, por ejemplo, que Marx en los *Manuscritos de 1844* lleva a cabo un experimento conceptual imposible, consistente en inyectar en la teoría feuerbachiana de la alienación de la esencia humana la idea hegeliana del proceso de alienación histórica. Resulta de aquí la tesis de que la historia es la historia del proceso de alienación de un sujeto, la esencia genérica del hombre alienado en el trabajo alienado. Pero esta tesis finalmente explota (Althusser), y el resultado de esa explosión es la volatilización de las nociones de sujeto, esencia humana y alienación, nociones que desaparecen completamente atomizadas, y es también la liberación del concepto de proceso sin sujeto. Lo que Marx debe a Hegel es esta concepción de la historia como proceso sin sujeto. (No hace ahora al caso discutir del acierto o no de la interpretación althusseriana. Sólo un apunte: en un plano inferior de la filosofía hegeliana de la historia si existe un sujeto social central relativamente concreto, a saber, el espíritu del pueblo. La «inversión de Hegel» efectuada por Marx no era, por tanto, la única posible. Pero lo que nos interesa es la interpretación en sí misma, más que su justeza al aplicarla).

Para Althusser, el concepto de proceso es científico, en tanto que la noción de sujeto no puede ser más que una noción ideológica. Lo primero da lugar a «una revolución en las ciencias: la ciencia de la historia se vuelve formalmente posible», mientras que lo segundo produce «una revolución de filosofía: ya que toda filosofía clásica descansa en las categorías de sujeto + objeto (objeto = reflejo espe-

cular del sujeto)» (1,79). La correcta forma de plantear la cuestión del hipotético sujeto de la historia sería afirmando que los hombres concretos son necesariamente sujetos en la historia, pero no son los sujetos de la historia. Es decir, que los hombres (en plural) son activos en la historia, como agentes de diferentes prácticas, sin que ello signifique que sean los «sujetos», en el sentido de «libres», «constituyentes» o «fundantes» de nada, porque, a fin de cuentas, ellos actúan dependiendo de unas relaciones de producción y de reproducción que les conforman así. De ahí el sentido de la reducción historicista-humanista de las relaciones de producción a simples relaciones humanas: permite sostener que los «actores» de la historia son los autores de su texto, los sujetos de su producción. Es, en suma, el viejo sueño aristotélico del médico que se cuida a sí mismo. Althusser, por el contrario, piensa que «la historia no tiene [...] en el sentido filosófico del término, un Sujeto, sino un motor: la lucha de clases» (*Respuesta a John Lewis*).

El origen de este punto de vista está en el propio Marx: «Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ella» (*El Capital*). Los individuos son más bien «portadores» de funciones sociales. Por ello, no es lícito equiparar a los diferentes individuos bajo el epígrafe común de «el hombre», a no ser que se desee expresamente obviar las diferencias entre individuo explotador e individuo explotado. Lo que constituye a los diferentes individuos en una cosa u otra —por simplificar— son precisamente sus condiciones materiales. Olvidarlas, reducir el asunto de las voluntades de los individuos, ya sabemos a donde conduce: las voluntades son, por definición cambiantes y libres, y, consecuentemente, los diversos estadios de los sistemas sociales —agrupación de voluntades individuales, en definitiva— son cambiantes c

irrepetibles. Conduce, en resumidas cuentas, a la desracionalización de la historia. Althusser alza frente a esto la bandera del conocimiento científico de lo histórico-social, como hemos venido repitiendo. Ya va siendo hora de que le dejemos probarlo.

Conclusión

La construcción de teorías sociales exige la localización de unos *invariantes* que permitan la edificación de conceptos teóricos abstractos, la elaboración de hipótesis y de leyes, y el establecimiento de generalizaciones, uniformidades y regularidades empíricas (por ejemplo: «el análisis etnográfico trata de aislar algunas constantes invariables que están detrás de la diversidad empírica de las sociedades humanas». C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*). Althusser y los colaboradores de *Para leer El Capital* han mostrado la existencia de un invariante estructural de este tipo en Marx. Se trata, muy resumidamente, de que a lo largo de la historia encontramos tres elementos: a) el trabajador (la fuerza de trabajo), b) los medios de producción (que incluyen el objeto de trabajo y el medio de trabajo) y c) el no-trabajador, que se apropia el sobretrabajo o excedente. Dichos elementos se relacionan entre sí de dos formas: por medio de la relación de propiedad y por medio de la relación de apropiación real. Los enunciados legaliformes que el marxismo construye tienen, por tanto, idéntica estructura lógica que las leyes científico-naturales, como idéntico es también el método hipotético-deductivo al que ambos recurren. Marx parece ratificar este punto de vista al escribir: «el físico observa los procesos naturales allí donde estos se presentan en la forma más ostensible y menos velados por influencias perturbadoras, o procura realizar, en lo posible, sus experimentos en condiciones que garanticen el desarro-

llo del proceso investigado en toda su pureza. En la presente obra nos proponemos investigar el régimen capitalista de producción y las relaciones de producción y distribución que a él corresponden» (*El Capital*). El movimiento social es concebido en este texto como un proceso de historia natural, regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su voluntad, conciencia e intenciones, de acuerdo con la interpretación de I. Kaufmann, que el propio Marx considera acertada.



El levantamiento de Hungría en 1956 o un drama histórico.

No está claro que «las leyes naturales de la producción capitalista» de las que se nos habla puedan ser entendidas en el sentido causal-mecanicista de la legalidad científico-natural, como parece pretender Althusser. Marx entiende que la historia humana constituye una «parte real de la historia natural, de la humanización de la naturaleza». Sobre esta base se levanta la afirmación según la cual «la ciencia natural incluirá un día a la ciencia del hombre, como la ciencia del hombre incluirá a la ciencia natural; entonces no habrá más que una ciencia». Pero ese único método científico para la investigación de la naturaleza y de la sociedad, al que Marx llama «método materialista», no debe ser confundido con el «materialismo abstractamente modelado a partir de las ciencias naturales», cuya principal característica es el olvido de la dimensión histórica. De otra manera: tampoco se trata de copiar a las ciencias de la naturaleza (Marx nunca pensó en ninguna suerte de «orden natural», ni asumió una visión mecanicista del mundo).

¿A qué viene entonces el énfasis en el adjetivo «natural» o las alusiones a una determinada «necesidad», que proliferan en el texto marxiano? Estas expresiones poseen en parte un carácter metafórico, y aluden al hecho, señalado por Kaufmann, de que los individuos y las clases que participan en el proceso económico en la sociedad capitalista no son conscientes del mecanismo profundo de esa sociedad. El proceso económico se presenta como un proceso objetivo, que transcurre más allá de las posibilidades del individuo y que se le aparece como una ley natural. La causa de ello reside en esa característica específica del régimen capitalista de producción que es la opacidad. Los individuos no consiguen ser inmediatamente conscientes debido a que la realidad que aparece ante sus ojos no deja ver el mecanismo profundo de su funcionamiento («si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta la ciencia»: Marx). En este punto interviene la ideología, aplicándose a la tarea, que le es propia, de eternización de lo particular y de

generalización de lo universal. De ahí la acusación que en los *Grundrisse* marxianos se dirige contra los economistas políticos como Mill de «presentar a la producción [...] como regida por las leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión ésta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*». La apariencia de eternidad, de «naturalidad», es, por tanto, el efecto ideológico de un modo de producción determinado.

Esta perspectiva es incompatible con el tópico que asigna a la sobreestructura el papel dominante en los modos de producción precapitalistas. En la época feudal, se dice, la ideología religiosa *oculta* las relaciones de producción, en contraste con la época capitalista en la que el papel de lo económico es «evidente». Ni una cosa ni otra parecen muy exactas. En el feudalismo, en primer lugar, la apropiación de la riqueza producida por el siervo por parte del señor tiene lugar de forma absolutamente diáfana y transparente, sin demasiada asistencia de razones. La religión aquí es más el lamento de los oprimidos que la argucia de los opresores. La célebre sentencia marxiana viene precedida de afirmaciones importantes a este respecto: «La miseria religiosa es a la vez *expresión* de la miseria real y *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el ánimo de un mundo sin corazón, el alma de una situación desalmada. Es el opio del pueblo.» Su función es la de atemperar las agresiones de la naturaleza; brota en los mismos oprimidos, es la forma en que ellos viven la relación con una naturaleza hostil, en el contexto de unas relaciones de producción manifiestas. Menos exacto es todavía que en el modo de producción capitalista la extracción de plusvalía sea algo evidente por sí mismo. El acceso al concepto de plusvalía requiere un trabajo teórico previo de disipación de las ilusiones de la ideología como forma en que los hombres tienden a vivir su lugar en lo económico.

Lo que ocurre realmente (2 versiones)

«Nadie niega, en efecto, que la Bastilla fue tomada en 1789; esto es un hecho incuestionable. Pero, ¿hay que ver en este acontecimiento un motín sin consecuencias, un desencantamiento de lo popular contra una fortaleza medio desmantelada, que la Convención, deseosa de crearse un pasado publicitario, supo transformar en una acción decisiva? ¿O tal vez cabe considerarlo como la primera manifestación de la fuerza popular que así se afirmó y tomó confianza y se dispuso a realizar la marcha sobre Versalles de las «Jornadas de Octubre»? El que en nuestros días quisiera decidirlo, olvidaría que el historiador es, él mismo, *histórico*, es decir, se historializa al tratar de descifrar la *historia* a la luz de sus proyectos y de los de su sociedad. En este sentido se puede decir que el sentido del pasado social está perpetuamente en presente.»

J.-P. SARTRE

«... por hipótesis, el hecho histórico es lo que ha pasado realmente; pero, ¿dónde ha pasado algo? Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y estas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico...»

C. LÉVI-STRAUSS

Todo lo cual conduce a pensar que probablemente la distinción rígida ciencia/ideología, en la que aquélla representa la única forma políticamente aceptable de apropiación de lo real y ésta queda definida como *lo otro* de la ciencia, sea de escasa utilidad. Empezando por este lado de la barra, una explicación sistemática de la ideología y las realidades sociales se obtiene mejor a través de cinco variables interrelacionadas. 1) Una distinción entre la ideología y el engaño *consciente*. 2) La formulación de una correlación de la ideología de un individuo o grupo con su lugar en la esfera socioeconómica, de la misma manera que la infraestructura está relacionada con la superestructura. 3) La ideología como una necesidad de clase, como una limitación o barrera que la situación de clase misma impone a la consciencia, y no como una deformación de la personalidad o de la realización de los deseos personales, en un nivel individual. 4) Examen de las fuerzas ideológicas, esto es, de las fuerzas de los intereses de clase que actúan en las ciencias, especialmente en las ciencias sociales. 5) La historia como terreno en el que se revelan las bases de la producción de toda clase de ideas (magia, religión, filosofía, derecho...) y como contexto institucional para comprender el funcionamiento de esas fuerzas superestructurales.

Pero un diseño de este tipo de la ideología forzosamente ha de repercutir en la práctica científica, y muy en especial en la práctica científica de las ciencias sociales. Así, las variables 4) y 5) suscitan la vieja cuestión de la objetividad en el conocimiento de lo social. Casi por definición, las ciencias sociales —también llamadas «históricas» o «humanas»— no se aplican al estudio de un conjunto de hechos *exteriores* al hombre, de un mundo *sobre el cual* realizan sus actos, sino que, por el contrario, constituyen precisamente el estudio *de esta misma acción*, de su estructura, de las motivaciones que hay tras ella, etc. Consecuencia de ello es que el proceso de conocimiento —en sí mismo un hecho humano, histórico y social— implica, cuando de estudiar la

vida humana se trata, la identidad parcial entre el sujeto y el objeto del conocimiento. La elaboración de una noción satisfactoria de objetividad —único remedio para el mal— pasa por el cumplimiento de dos principios. En primer lugar, el estudio científico de los hechos humanos *no puede fundar lógicamente por sí sólo* ningún juicio de valor. Ya lo decía Poincaré: las premisas del indicativo no tienen conclusión lógica en el imperativo. Las ciencias sociales son útiles «técnicamente» en la medida en que establecen relaciones entre ciertos medios y ciertos fines, y en la medida en que ponen de manifiesto las consecuencias implícitas en la adhesión a ciertos valores. En segundo lugar, el investigador debe esforzarse por llegar a una imagen adecuada de los hechos, evitando toda deformación provocada por sus simpatías o sus antipatías personales.

Pero estos principios son *mínimos*, y no bastan para evitar, por ejemplo, como sucede en Durkheim (*Las reglas del método sociológico*), la asimilación, manifiestamente ideológica, de lo revolucionario a lo criminal. Weber argumentaría que los juicios de valor sólo intervienen en la *elección* y la *construcción* del objeto, y que, por tanto, es posible estudiarlo de manera objetiva e independiente de los juicios de valor, pues los elementos eliminados carecen de importancia. La argumentación es endeble. Sabemos que el resultado de un estudio viene determinado por los elementos elegidos, y los valores con los que se realiza la elección son los de una determinada clase social. El recorte crítico previo determina por entero el signo de la investigación: las categorías y los preconceptos implícitos e inconscientes con los que el investigador aborda los hechos tienen una influencia mayor de la que puede controlar: le cierran el acceso a una parte importante de lo real, sin duda a la parte que, desde la perspectiva de clase contraria, se consideraría esencial.

De ser cierto que, efectivamente, las ideologías penetran a través de los juicios de valor en el interior de las

teorías sociales. «historizándolas» en el mal sentido (el del relativismo absoluto), el problema que se plantea es el de cómo decidir entre diferentes teorías, por un igual «ideologizadas». El Lukács de *Historia y conciencia de clase* es en esto radical: el conocimiento que un ser tiene de sí mismo no es ciencia sino conciencia. En la medida en que todo pensamiento está por naturaleza íntimamente ligado a la acción, no es legítimo hablar de «ciencia» de la sociedad. Menos aún lo será contraponer una sociología conservadora y una sociología dialéctica. Lo que hay es una *experiencia de clase*, burguesa o proletaria, que se expresa en el plano de la descripción o de la explicación de los hechos humanos (cfr. *supra*, variables 1), 2) y 3)—. Esto no desemboca en un relativismo generalizado porque se admite la existencia de una verdad universal en la *conciencia límite* del proletariado revolucionario que tiende a suprimir las clases, a identificarse con la Humanidad y, sobre todo, a suprimir cualquier diferencia entre el sujeto y el objeto de la acción social, de la que todo pensamiento no es más que un aspecto parcial. Pero habría que agotar todas las posibilidades antes de aceptar una propuesta que nos deja sin ciencia.

La constatación de la contaminación ideológica de las teorías sociales no debe conducirnos a arrojar la toalla del conocimiento con demasiada ligereza. A fin de cuentas, hay valores y valores, o, lo que es lo mismo, las diferentes perspectivas e ideologías no se sitúan en el mismo plano, y de hecho sucede que ciertos juicios de valor permiten una comprensión de la realidad mayor que otros. Formulándolo como criterio, se diría que, entre dos teorías sociales antagónicas, el primer paso para saber cuál de las dos tiene un valor científico mayor es preguntarse cuál de las dos permite comprender a la otra como fenómeno social y humano y hacer patentes, a través de una crítica inmanente, sus consecuencias y límites. Lo que convierte a una de ellas en superior es, pues, su capacidad de absorber a la otra, de

integrarla en sus categorías. Se trata de un criterio *interno*, que valora únicamente la potencia explicativa de las teorías, intentando dejar fuera, como *exterior* o, quizá mejor, como otro momento, el servicio de clase que puedan prestar, su capacidad transformadora o conservadora de la realidad existente.

La teoría admite esta distinción. Es más, gracias a ella el marxismo puede evitar el reproche de fatalismo, sin necesidad de abandonar su creencia en la objetividad de las leyes históricas. Cuando se argumenta que Marx desdeña la acción política y social, propicia el abandonismo, puesto que predice el advenimiento de cambios en la estructura de la sociedad independientemente de dicha acción, se está incurriendo en una falacia que, desde esta perspectiva, se nos hace patente. Basta con entender que el sistema, con respecto al cual se formula una predicción, puede ser fácilmente tal que el propio predictor obre como un elemento causal junto con otros que desean realizar ciertos fines y que exhortan a otros más para que compartan esas ambiciones. Semejantes predicciones son predicadas en vista de la existencia de personas como ellos mismos como *participantes* dentro del sistema y no según la concepción fatalista de que el resultado deseado es independiente de la existencia de dichas personas.

En realidad, quienes atribuyen a Marx la posición reseñada lo confunden con Spinoza (o la libertad como «conciencia de la necesidad»). Puestos a disfrazarlo de algo, a Marx le viene mejor el disfraz de Bacon. Con él, piensa que la libertad no consiste en la independencia respecto de las leyes —de la naturaleza o de la sociedad, tanto da a estos efectos—, sino en el conocimiento de dichas leyes y en la posibilidad, ligada a dicho conocimiento, de hacerlas actuar según un plan para un fin determinado. La prolífica Agnes Heller ha expresado la misma idea de forma certera: «Las alternativas históricas son siempre reales: siempre se puede decidir en ellas de modo diferente de aquél en el que

realmente se decide. No era *necesario* que el desarrollo social tomara la forma que ha tomado; fue, simplemente, posible que se configurara así (o de otro modo)» (*Historia y vida cotidiana*). El marxismo no rinde culto a la necesidad; eso dejaría traslucir toda una concepción del pensamiento como ascetismo y autorrepresión, presente en la tradición marxista pero absolutamente opuesta al proyecto liberador de Marx.

La filosofía burguesa, por su parte, ha preferido aparecer como abanderada del antideterminismo absoluto, de la libertad (interior, eso sí) y del azar, aunque ni ella misma se lo pueda creer (es evidente que no hay libertad de acción posible sin conocimiento de las regularidades y leyes que rigen el medio de actuación, sea éste la naturaleza o el mundo social). De ahí que, en general, no haya tenido demasiados remilgos en aceptar el carácter científico del marxismo, confiando seguramente en que dicho carácter acabara constituyendo su propia cruz. Se equivoca Althusser cuando manifiesta que «los burgueses niegan al marxismo todo título científico», cuando se obstina en cifrar la especificidad de éste en su condición de ciencia. Los burgueses están tan interesados como el que más en conocer la realidad social: es suya y quieren conservarla. Pero Marx no escribió *El Capital* para esto: «En cuanto al libro en sí conviene distinguir dos cosas: *los desarrollos positivos* que propone el autor, y *las conclusiones tendenciosas* que saca. *Los desarrollos constituyen un enriquecimiento directo para la ciencia*, puesto que las relaciones económicas reales son tratadas en él de una forma enteramente nueva, siguiendo un método materialista» (Carta de Marx a Engels de 7 de diciembre de 1867; subrayado, M. C.). Lo específico del marxismo radica en el hecho de que articula esos dos elementos, y de que lo hace de una determinada manera, a saber, poniendo la totalidad del producto teórico al servicio de la misión histórico-emancipatoria de la clase obrera (las «conclusiones tendenciosas» a la que hace referencia). El



Althusser.
«Althusser
arremete contra el
historicismo,
argumentando
que el marxismo
no tiene nada que
ver con él.»

conocimiento adquirido con las cautelas analíticas de la ciencia *fundamenta y formula racionalmente* un programa global de transformación revolucionaria de la sociedad.

También se equivoca Popper cuando caracteriza el marxismo como variante *sui generis* de la metafísica historicista y crítica su análisis en cuanto «economicista» (y, por ello, «reduccionista»). Marx no construye una teoría histórico-filosófica universal y, por tanto, *supra-histórica* (i.e., metafísica): al contrario, lo que se propone es elevar la historia al rango de ciencia, cosa que lleva a cabo a base de extender al proceso histórico el ideal de explicación teórica, esto es, de explicación por recurso a teorías cuyo nervio son unas determinadas legalidades —que se diferencian de las de la ciencia natural por ser *concreciones histórico-lógicas* de una determinada circunstancia social (*históricas* en orden al estadio del proceso real mismo del que se trate y *lógicas* en orden a la teoría que capta y reconstruye dicha realidad). Por lo demás, el ataque popperiano a la dialéctica, sólo vale para el caso de que se la entienda como un método sustantivo, con una lógica codificable propia (la pretendida «lógica dialéctica»), lo que no ocurre en los clásicos del marxismo. Para ellos la dialéctica constituye más bien un determinado enfoque del conocimiento, caracterizado por varias notas: 1) su atención a la ciencia; 2) su atención al factor historia en el dominio entero de la realidad (esto es, su consideración procesual de los fenómenos, tanto naturales como sociales); 3) su atención al factor revolucionario; 4) su atención, en fin, a la práctica como consumación del conocimiento (Lukács: *Lenin*) y a las totalidades concretas o, lo que es igual, su óptica totalizadora. No se trata, pues, de presentar la dialéctica como alternativa a la lógica formal. El enfoque dialéctico del conocimiento es una integración, más racional que otras, de la ciencia, la historia y la praxis social, que no presume de poseer medios más adecuados para la confrontación de hipótesis o la refutación de teorías. La dialéctica puede ser la metodo-

logía de las totalidades concretas presentes, pero la ciencia no es una totalidad concreta, es sólo un elemento de ella. Con otras palabras, el marxismo *dispone de* —pero *no se reduce a*— una ciencia de la historia.

Aunque quizá fuera mejor decir que es la historia la que no se deja reducir a ciencia, la que reclama, para ser aprehendida, el ámbito mayor del *conocimiento*. La historia no cabe en la ciencia porque es un referente ontológico excesivo, en el que hay individuos, clases, instituciones (iglesias, escuelas, ejércitos, gobiernos, partidos), fuerzas sociales, etnias, sectas..., todo ello en movimiento y en interrelación. Marx sabía que «la sociedad no consta de individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y de las situaciones respectivas a esos individuos» (*Grundrisse*). El problema es si se puede hacer algo con tanta cosa sin definir una jerarquía, sin señalar cuál es el constituyente último de dicha realidad. Quizás sea ésta una actitud presocrática. Sólo en los primeros días de la ciencia natural era razonable o interesante sugerir, como Tales, que todo es agua; de la misma manera, sólo en los primeros días de la ciencia social sistemática fue razonable o interesante sugerir, como Marx y Engels, que todo acto, institución o relación social es fundamentalmente económico. Habría que decir entonces que la historia es un proceso sin sujeto: *como la naturaleza*. Pero de la naturaleza no existe una sola ciencia; ¿por qué seguir hablando, pues, de *una* ciencia de la historia?

Bibliografía

1. Althusser, L., «Sobre la relación Marx-Hegel» en *Escritos*. Barcelona, Laia, 1974.
2. Arón, R., *La philosophie critique de l'histoire*, París, Vrin, 1969.
3. Collingwood, R.G., *Idea de la historia*, México, F. C. E. 1952.
4. Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza, 1980.
5. Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1969.
6. Gardiner, P. (ed.), *Theories of History*, New York, The Free Press, 1959.
7. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980.
8. Imaz, E., *El pensamiento de Dilthey*, México, F. C. E., 1979.
9. Kant, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en el vol. *Filosofía de la historia*, México, F. C. E., 1979.
10. Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.
11. Marx, K.-Engels, F., *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos-Grijalbo, 3.ª ed.: 1970.
12. Meinecke, F., *Génesis del historicismo*, México, F. C. E., 1943.
13. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1972. Prólogo de E. Tierno Galván.
14. Popper, K. R., «¿Qué es la dialéctica?» en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires, Paidós, 1967.
15. Popper, K. R., *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza-Taurus, 1973.
16. Rickert, H., *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, Espasa-Calpe, 4.ª ed.: 1965.
17. Rossi, P., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi E., 9.ª ed.: 1971.
18. Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo XXI, 5.ª ed.: 1974.
19. Weber, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973, «Introducción» de Pietro Rossi.

Índice

Qué conviene entender por «historicismo»	9
Génesis del historicismo	16
El historicismo y sus problemas	31
Historicismo y conocimiento	60
Historicismo y sociedad	86
Conclusión	99
Bibliografía	112



112.1 Cru
11 GEN. 2000

EN LA MISMA
COLECCION

-1-

El Barroco

José M.^a Valverde

-2-

La Escolarización

Claudio Lozano

-3-

Los Presocráticos

Miguel Morey

-4-

La Historiografía

Carlos M. Rama

-5-

El Impresionismo

Estela Ocampo

-6-

El Psicoanálisis

Víctor Gómez Pin

-7-

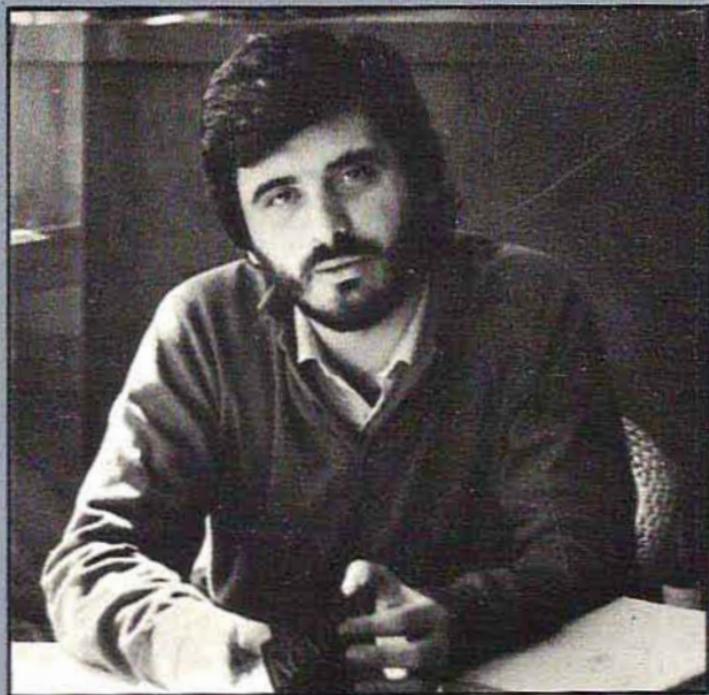
La dialéctica

Ramón Valls

-8-

El helenismo

Carles Miralles



MANUEL CRUZ

¿De qué está hecha la historia? ¿Cómo se aborda su estudio? El historicismo no ha pretendido otra cosa que dar respuesta a esta doble pregunta. Respuesta variable, cambiante, según que el interés último de quien la expresaba fuera la voluntad de conocer o el ánimo de confundir: el historicismo ha adoptado mil figuras, desde la reivindicación de la ciencia hasta su rechazo más decidido. Despliegue sintomático y rico, que involucra cuestiones tan dispares como la del papel del hombre, la libertad, la racionalidad o irracionalidad del acontecer humano, la existencia (o no) de leyes en la historia, las vivencias...

Se han preferido los problemas a los autores, los temas a los sistemas, no mediando en ello ningún interés exterior. La reconstrucción no está puesta al servicio de nada. Se trata de doblar bien a los personajes, de ponerle a cada cual *su* voz. Sin más opción que la de que el hombre deje de ser mudo espejo de sí mismo.