

HISTORICISMO Y MARXISMO

El historicismo, Ludovico Geymonat y la disputa en torno al marxismo como método o concepción de mundo

Por: Raúl A. Rodríguez

e-mail: rrodrig@arnet.com.ar

Introducción

En la primera mitad del siglo XX, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial y hasta los años sesenta, se suscitó en la filosofía italiana una discusión sobre el historicismo desde el punto de vista marxista. Ésta se desarrolló en torno a la revisión crítica del idealismo hegeliano en contraposición al positivismo que fue visto por los marxistas como el método científico que por nada debía contraponerse al materialismo histórico y dialéctico. Más aún, el método científico o método galileano era tomado como la exposición actualizada, en un nuevo contexto, del método pergeñado por Marx. Dado que el método dialéctico era vertebral para el materialismo histórico, en él debía darse la compaginación de “ciencia” e “historia”. Se abre así un debate sobre las nociones de ciencia e historia vinculadas con la dialéctica y el sistema filosófico de Hegel, como así también sobre la dialéctica y la teoría social de Marx. Algunos representantes de esta discusión fueron Nicola Badaloni, Galvano Della Volpe, Cesare Luporini, Lucio Colletti, Enzo Paci, Alessandro Natta y Ludovico Geymonat. Los argumentos sostenidos fueron publicados por la revista cultural del Partido Comunista Italiano: *Rinascita*, y reproducida, luego, en la revista *Pasado & Presente* (Córdoba, RA) número 1, abril-junio de 1963. En este artículo se reconoce el lugar que ocupó el historicismo en la cultura filosófica alemana, desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, y cómo el marxismo constituyó una de sus variantes en la filosofía italiana del siglo XX. Ludovico Geymonat, en Italia, a la vez, quien articuló el neopositivismo con el historicismo marxista.

El historicismo en la filosofía alemana

Herbert Schnädelbach (1993: 47-85) muestra que los conceptos de ciencia y de historia contribuyeron a desplazar el idealismo de la conciencia del siglo XIX. Las pretensiones por desarrollar sistemas filosóficos y una filosofía de la historia son sustituidas por ideas renovadas de ciencia en general y el conocimiento histórico se presenta como ciencia histórica, en particular. Las nuevas ideas de ciencia e historia revierten el idealismo alemán de fuerte contenido hegeliano, para el cual la filosofía era la condición fundamental del carácter científico del conocimiento.

En aquel siglo, la filosofía se presentaba desinteresada por la historia. Desde esta última, como ciencia de lo que acaece, (*Geschichtswissenschaft*) emerge la confrontación con el idealismo, a la que más tarde se suman otros filósofos.

La conciencia histórica, imbuida del espíritu científico decimonónico, toma a los hechos en su manifestación temporal y se constituye en la anticipación de la ciencia como horizonte de la época, ya que la historia ocupa el centro de la cultura. La primacía de la historia como

ciencia y cultura, nos dice Schnädelbach, recibió el nombre de *historicismo*. Esta centralidad compartida se da porque la cultura es comprendida de modo científico, a través de la historia, sustituyendo a la filosofía política e histórica especulativa. Para Schnädelbach, el historicismo adquiere tres sentidos en la filosofía alemana: primero, “como positivismo práctico de las Ciencias del Espíritu”. Aquí se da el intento de rescatar todo testimonio empírico orientado por la idea de objetividad científica. Un segundo sentido alude al relativismo histórico. Se trata de una posición filosófica que reconoce las condiciones temporales y la variabilidad de los fenómenos culturales. Este relativismo niega toda pretensión de validez absoluta y es la base de legitimación de la propia práctica científica que se entiende como aprehensión no valorativa de los hechos. En un tercer sentido, el historicismo “consiste en observar, entender y explicar” la totalidad de los fenómenos dados a través de su devenir. En este caso se enfatiza la acción del hombre como generador de cultura, y la historia, como la exposición temporal de dicho obrar, que no puede ser visto como producto del desarrollo de una naturaleza ahistórica. Mientras en el racionalismo filosófico, lo humano está condicionado y determinado por una razón normativa, para el historicismo, los hechos suceden en un tiempo determinado y contextos valorativos propios. Aquí adquiere relevancia la hermenéutica como perspectiva interpretativa que atiende las consideraciones históricas de diferentes temas. En esta perspectiva, la historia del saber supone la historización de aquellas disciplinas que fueron identificadas como Ciencias del Espíritu. La problemática filosófica englobada por Hegel como Filosofía del Espíritu (*Geistesphilosophie*), con Dilthey adquiere una fase histórica que condujo a las *Geisteswissenschaften*. No obstante esta pretensión de cientificidad en la comprensión histórica de la cultura, las Ciencias del Espíritu, en su primera etapa, están relacionadas con la filosofía y la historia, y sólo más tarde, se reorganizarán como disciplina, bajo el modelo de las ciencias naturales y como antesala de las Ciencias Sociales (*Sozialwissenschaft*). El historicismo, por otra parte, no se presenta de modo contrario a la Ilustración, si no como una crítica ilustrada contra el naturalismo y racionalismo ahistóricos. Más bien, acentúa la temporalidad de las acciones del hombre, prescinde de modelos ahistóricos y rechaza la idea de que cada época ejemplifica rasgos generales de principios absolutos.

Schnädelbach, además, señala dos etapas del historicismo: en una primera, se acerca al relativismo, y en la otra, inicia su decadencia. En la primera ante una pérdida de todos los puntos de referencias normativos universales, la historia proporciona otros fundamentos al revelar las condiciones en la que se despliega la razón. Frente a la idea de la razón absoluta, ahistórica, el conocimiento histórico permite comprender el devenir de las normas. Esto viabilizó la transición de la filosofía práctica y política a la historia científica y a la sociología. También, el paso de la estética especulativa a la historia del arte, la literatura y la música; de la filosofía pura a la historia de la filosofía. Droysen afirmará: “ética e historia están interrelacionadas. La historia revela la génesis de los *postulados de la razón pura*, que la propia *razón pura* no supo descubrir” (Droysen, 1974: 357). Por su parte, mientras Comte y Spencer influyeron en el surgimiento de la sociología científica, Max Weber y Georg Simmel contribuyeron a una formulación más definida. Estos últimos partieron de una perspectiva histórica y filosófica que confluyó en la concepción de la sociología como Ciencia del Espíritu con el recurso metodológico del *Verstehen*. Será más tarde cuando la sociología se acerque a la concepción anglosajona de la indagación empírica y la explicación. Schnädelbach nos recuerda que el historicismo,

entendido como positivismo práctico de la Ciencia del Espíritu, se refleja en Weber. Para éste, la historia debe recurrir a medios científicos, dado que carece de directrices de sentido o acción; afirmar lo contrario sería disfrazar la ciencia de ideas subjetivas. Con esta crítica histórica se abre el cuestionamiento a los valores objetivos por ser proyecciones de valoraciones subjetivas. Esto condujo a la crisis del historicismo que se manifiesta como segunda fase del movimiento, caracterizado por un progresivo abandono de la historia y el debilitamiento de su liderazgo cultural.

El historicismo marxista

En el contexto del historicismo de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el marxismo también adquirió un carácter similar. Este enfoque lo encontramos desarrollado en la filosofía italiana, donde ha sido notable la influencia de Croce y las críticas al idealismo de Gentile. Su primera manifestación viene expuesta por Antonio Gramsci (Togliatti, 1965: 76-94): es en la historia donde se despliega la dialéctica que permite comprender el origen de una concepción del mundo. La interpretación histórica que sustenta la *Filosofía de la praxis* de Gramsci engloba historia, política y economía; y a ésta última erige como metodología general de la historia. El historicismo marxista se postula a distancia del materialismo empírico y del idealismo historicista-alemán, que son tomados como derivados de formas decadentes de la dialéctica materialista y hegeliana. Para Gramsci, los hechos históricos suceden y son susceptibles de distintas valoraciones e interpretaciones en función de propósitos cognoscitivos. Así, la historia es la historia de los hombres y fácticamente se desprenden de ella procesos normativos, tales como una continua realización que va de la necesidad a la libertad y a la autoconciencia; es un proceso que conduce a la realización positiva-negativa del presente, pero que al mismo tiempo, prevé el futuro. Son las condiciones históricas las que muestran la fuente del desarrollo de las energías potenciales para los cambios y en esto consiste la comprensión retrospectiva del presente. En la historización de la génesis de los rasgos del presente se reconoce el potencial del futuro. Para esta filosofía de la praxis, el hombre es el conjunto de las relaciones históricamente determinadas e identificables de modo crítico y la historia del hombre es la historia de sus creaciones sociales que se autonomizan progresivamente en una dialéctica de superación de la necesidad por la libertad.

El historicismo marxista no deja de contener presupuestos filosóficos de historia y de antropología que tratan de ser enlazados con un materialismo que exige la comprensión objetiva de los hechos reales. Así se genera una tensión teórica entre la aprehensión científica de la realidad y una interpretación de la misma que la reconozca en el devenir, sin estar impregnada del idealismo de la filosofía de la historia. En esto incide el espíritu de época: a comienzos del siglo XX la cultura científicista se hacía más imperativa. El marxismo italiano se ubicaba en dicho contexto y esto se refleja en la discusión teórica en torno a la compatibilidad o analogía entre el método del materialismo histórico y el método galileano de la ciencia; entre la dialéctica hegeliana y el conocimiento corroborado por la experiencia.

La disputa del historicismo en el marxismo italiano

En la posguerra, el marxismo italiano presenta una particularidad que lo diferencia de idéntica tendencia que renació, al mismo tiempo, en Alemania. Mientras en este país hay un debate en el cual se recupera el pensamiento de Horkheimer y Adorno de la época

fundacional del Instituto de Investigaciones Filosóficas de Francfort, el marxismo italiano, al igual que el francés (por ejemplo, Louis Althusser), centra sus discusiones en torno a los problemas epistemológicos del marxismo. Ellos abordaron temas relativos a cómo se conoce la realidad social y se aprehende la objetividad; qué es la ideología; cómo incide la contradicción de la realidad en el conocimiento; cómo se explica la heterogeneidad ideológica y se configura la hegemonía; así también, cómo se justifica la cientificidad del marxismo. Estas preguntas están estrechamente ligadas a propósitos prácticos; a la praxis transformadora de la realidad social. No es extraño que las discusiones, desplazadas de la crítica económica a la crítica ideológica, hayan abonado un campo de problemas que desembocó, años posteriores, en los estudios sociosemióticos y en las teorías de la discursividad. El “giro lingüístico” que se suscitó en la filosofía del siglo XX hizo su impacto en el marxismo. Por cierto que es discutible una clara identificación en el marxismo de tales perspectivas semióticas, pero es indudable que desde mediados del siglo XX, el desenvolvimiento de los problemas en torno a la dialéctica, la ideología y el conocimiento se han proyectado en el contexto del estructuralismo y de la lingüística sin ignorar las polémicas propias del marxismo. Con Ernesto Laclau veremos un marxismo tardío que se conjuga con la semióticas.

El historicismo marxista italiano de mediados de los años mil novecientos, se debate entre la imagen de la estrecha continuidad entre Hegel y Marx y la ruptura de esta línea. También, en la asimilación de la metodología marxista a las pautas de la metodología galileana. En un ambiente cultural caracterizado por la fuerte imagen de la ciencia y la tecnología acompañada de la filosofía neopositivista, las pretensiones por fundamentar un marxismo científico condujeron a preguntas epistemológicas: ¿en qué medida el marxismo es una metodología científica o bien, éste es una concepción de mundo en la que tal metodología aparece subsumida? Tales interrogantes se incorporan a la discusión del historicismo marxista italiano. El debate es producido en una serie de publicaciones de la revista *Rinascita*¹. Allí podemos destacar la confrontación entre Galvano Della Volpe y Cesare Luporini, sostenida también por sus respectivos discípulos.

Luporini observa que Della Volpe asimila el modelo del método galileano al método marxista. Identifica el procedimiento de la moderna investigación científica con los concejos metodológicos expuestos por Marx en la *Introducción* de 1857 a la *Contribución a la crítica de la economía política* y en *El Capital*. De este modo se produce una contraposición entre dialéctica marxista y dialéctica hegeliana. Della Volpe, en tal sentido, enfatiza al marxismo como una metodología y no la ve extraña a la metodología científica contemporánea. Por el contrario, para Luporini, el método galileano, desde un punto de vista genérico, puede ser tomado como un modelo de investigación, pero no se aplica cuando particularmente nos referimos a las estructuras del mundo social. En ella interviene la subjetividad individual y colectiva. Esto también sucedería cuando consideramos “la toma de conciencia” de la representación humana en la finalidad de las acciones. El ámbito social, subraya Luporini, corresponde a la necesidad y a la posibilidad, lo que hace dificultoso establecerlos como análogos a la predicción científica. Además, el método de Marx se constituye, ante todo, como el reconocimiento de la objetividad real de la contradicción y es éste el elemento principal de continuidad entre Hegel y Marx. Luporini agrega que el aspecto metodológico del marxismo no está separado de ser una concepción del mundo rectificable, entendida de modo abierto, es decir, nunca sistemáticamente concluida y permitiendo siempre que las posiciones subsiguientes puedan modificar las antecedentes. Además, recalca que el marxismo, como concepción del mundo, conlleva

reflexionar en torno a la ideología y la ciencia, pero también al nexo con la práctica. De esta manera, el método marxista queda integrado en la concepción de mundo y ésta, en tanto materialista-histórica, no puede prescindir de la historia; de la práctica. El historicismo significa aquí el reconocimiento de los condicionamientos históricos de los problemas indagados, y junto a éstos, cómo se establece la relación entre subjetividad y objetividad.

Ludovico Geymonat, en estas circunstancias, es valorado por Luporini como uno de aquellos pensadores que han introducido el punto de vista histórico desde una perspectiva marxista, en los problemas metodológicos de la ciencia. Con Geymonat, la historia de la ciencia muestra su complejidad y expone el problema de la mencionada interacción entre subjetividad y objetividad.

Colletti, que también interviene en la disputa reproducida por *Renascita*, en la línea de Della Volpe, o sea, en la perspectiva que subraya la ruptura de la continuidad Hegel-Marx, señala que la esceptis moderna o “humeana” pone como fundamental la verdad de lo empírico, mientras, que la de Hegel pone en cuestión la certeza de lo inmediato. El escepticismo de Hegel se desarrolla contra la realidad de las cosas; se plantea trascender lo real.

Colletti toma distancia de las discusiones en torno a métodos y metodologías y centra su atención en la teoría del valor, en el concepto de clase social y en la relación entre economía y sociología; en suma, trata de mostrar la consistencia teórica del marxismo. Para este pensador italiano, la lógica y epistemología materialista debe ser al mismo tiempo, teoría del método y de la realidad, pues la abstracción determinada o científica se produce conjuntamente como relación social humana y la relación social, como relación de sociedad y naturaleza. El marxismo es visto así, no como concepción del mundo como síntesis entre ciencia y filosofía; es, más bien, la concepción de mundo, en pleno sentido de la palabra: es el conocimiento científico mismo.

El problema delineado hasta este punto, atiende la discusión en torno al método marxista y como tal, a la relación entre la teoría y la realidad. Cuando la decisión se inclina a favor del método científico galileano devalúa al método hegeliano y pone en discusión la relación Hegel-Marx. Si una teoría social induce a la aprehensión de lo real, Badaloni, otro de los participantes en esta querrela, se pregunta cómo sería esto posible en una sociedad donde el desarrollo no es lineal y sin contradicciones; donde la praxis humana consciente es relevante. Entonces, se abre un problema epistemológico importante para el marxismo: alcanzar la objetividad real de la contradicción y que antecede al conocimiento, o bien, comprender la realidad con categorías teóricas preconstituidas. Este problema, desarrollado por el empiriocriticismo de Mach nos pone ante la disyuntiva, dice Badaloni, “de concluir partidarios de Mach y no de Marx”. Además, está el riesgo de identificar el método de *El Capital* con el método galileano y no tomar en cuenta que el carácter repetible de la ley científica es producto del aislamiento experimental del hecho. Esto es muy distinto a la objetividad real de la contradicción, donde las leyes tendenciales del desarrollo no valen linealmente y en una sola dirección; ellas expresan contrastes y rupturas propias de la objetividad real de la contradicción. Para Badaloni estos son los problemas que encontramos en el centro de la reflexión de Lenin y de Gramsci, donde la filosofía de la praxis nos da la respuesta como síntesis entre metodología histórica y filosofía.

En resumidas cuentas, para los filósofos marxistas italianos el desafío teórico estaba en articular con el marxismo el método científico consolidado por la tradición galileana. No es ajena a tal preocupación el hecho de que, luego del paréntesis histórico-cultural entre los

años treinta y cuarenta, la línea epistemológica del neopositivismo, formada en torno a los filósofos austriacos del Círculo de Viena, tuvo continuidad y dejara su marca en las discusiones de los años cincuenta y sesenta. A diferencia del marxismo especulativo de posguerra que se daba en Alemania, el marxismo italiano, al tratar de compaginar con el paradigma científico galileano, formula la pregunta de cómo comprender científicamente una realidad “objetivamente contradictoria”. Mientras se afirma que la realidad social es contradictoria, los imperativos epistemológicos galileanos de la ley universal y la repetibilidad del hecho no conciben con la realidad social. Las leyes universales se superponen a las particularidades, esfuman las diferencias, disuelven las contradicciones y enfatizan la regularidad de la generalidad, es decir, buscan la identidad sobre la diferencia, la regularidad sobre la contradicción. Es aquí donde aparece el punto de vista histórico. El marxismo, como filosofía de la praxis, significa la reflexión de la contemporaneidad del presente, y desde el presente, la historia es génesis de la configuración del mundo actual. La gravedad de la contemporaneidad se hace patente en la autoconciencia de la alineación, y la praxis es consciencia y transformación orientada a la supresión de la alienación. De este modo, el ideal emancipatorio de la razón, que ha postulado la Ilustración, tiene una condición necesaria para su propia realización: la superación de la alienación que sufren determinados actores sociales a causa de la contradicción. Esto sucede a través de la historia; así dicho, el marxismo articula historia y dialéctica, y las abstracciones científicas se explican en el presente, a través del reconocimiento de su génesis temporal. Recordemos que Della Volpe, en la réplica a sus detractores, afirmó que la dialéctica es el alma de la contemporaneidad práctica de la historia, constituida por aquellas abstracciones o criterios modelos operativos y no repetibles. Ella produce una unificación o racionalización de lo múltiple, jamás definitiva, es decir, determinada o histórica: una unidad progresiva. Esta es la dialéctica como ritmo de negación y conservación: es la abstracción determinada que descubre o reproduce y domina las contradicciones objetivas de lo real, y desde este punto de vista lógico se puede constatar la presencia de una identidad como determinación racional.

Historicismo y marxismo en Ludovico Geymonat

Para el historicismo, la contingencia está configurada por medio de la singularidad o individualidad del acontecimiento; esto hace discutible la posibilidad de la generalización empírica mediante leyes, pero justifica la interpretación y la comprensión como operación fundamental. Para el historicismo marxista, la comprensión del pasado se hace en función de la interpretación del contexto presente. La búsqueda de la génesis, por ejemplo, de la noción de trabajo, exige un tránsito de lo concreto (presente) a lo abstracto, para luego ir de lo abstracto a lo concreto, tal como lo proclama Marx en la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 1973: 212-222). La contingencia descripta históricamente es superada por la articulación lógica de las relaciones sociales. Estas secuencias se desenvuelven en distintos contextos históricos como interacción del hombre con la naturaleza mediante relaciones sociales determinadas. Las contradicciones sociales orientan la lógica del desarrollo y objetivan formas de relaciones sociales, tales como el trabajo, la mercancía, el capital, etc. franqueadas por la lucha de intereses de clases. Así como el positivismo y el neopositivismo se reflejaron en el marxismo, el historicismo marxista se proyectó en el neopositivismo, por ejemplo en el planteo de Ludovico Geymonat. Con éste se configuró una perspectiva filosófica donde el realismo del

neopositivismo se combina con el historicismo marxista. Geymonat aparece también en el trasfondo de la polémica antes aludida entre los filósofos italianos. Él centra su atención en la historia de la ciencia; su filosofía es una reflexión que fluye entre concepciones heredadas de los planteos filosóficos generados en la trama del Círculo de Viena, críticas al historicismo hegeliano de Croce y Gentile, y las discusiones en torno a una filosofía del marxismo que se denomina “materialismo dialéctico”. Del neopositivismo, Geymonat rescata el papel asignado a la teoría empirista del significado y acepta una perspectiva ontológica realista. Además, valora en esta corriente su disposición teórica por cumplir tareas terapéuticas que neutralicen la metafísica en la ciencia y la filosofía. Si bien la teoría empirista del significado permite alcanzar un lenguaje preciso y verificable, este filósofo no ignora sus límites: tal aspiración, en el transcurso de la evolución de las teorías científicas, se enfrenta a la imposibilidad de cumplir estrictamente con el ideario. El neopositivismo toma a las ciencias naturales como expresión del desarrollo del conocimiento en general, y con esto representa una concepción de filosofía que trata de hundir sus fundamentos en la producción científica. Ello conduce a un giro epistemológico que repercute en las concepciones de la naturaleza y de la sociedad, por entonces, intrincadas con planteos metafísicos y una filosofía de la conciencia. La impronta del Círculo de Viena relacionado con la epistemología de Ernst Mach, fortalece en nuestro pensador italiano su idea de vincular la ciencia con la filosofía y, aún más, proyectar ese vínculo más allá de la ciencia; a tal punto, que de pie a la posibilidad de una concepción filosófica rigurosa de la totalidad (social y natural) donde la ciencia queda incluida como parte del desarrollo histórico de la sociedad y la técnica, como praxis del conocimiento. Tal praxis es social e “implica, por ejemplo, que la validez de un descubrimiento científico no se puede evaluar únicamente en razón de las operaciones realizadas por el investigador en el laboratorio, sino también, y sobre todo, en base a la utilización que se efectúa de la producción (utilización que depende, desde luego, del tipo de sociedad en que se aplica, se corrige y se perfecciona ese descubrimiento)” (Geymonat, 1980: 101).

No obstante el alto valor epistemológico que asigna Geymonat al neopositivismo, critica en él su perspectiva de realidad, supuesta de un modo implícito como estática; cuando no, la prescindencia de una teoría ontológica. Esto es así, porque ha desechado como preocupación filosófica el problema del modo de ser de la realidad por irrelevante o bien, metafísico.

La intención de superar a la metafísica por parte del neopositivismo, entusiasma a Geymonat, pero al mismo tiempo, señala que esta corriente sigue en los meandros de las concepciones de mundo ahistóricas que atravesaban también a las perspectivas metafísicas. En consecuencia, la mencionada superación se muestra incompleta. En cuanto al potencial de su crítica, lo abreva en el materialismo dialéctico, donde Geymonat encuentra la filosofía del conocimiento y de la historia de la ciencia que conducen a una teoría de la realidad consecuente con el carácter anti-metafísico.

En nuestro filósofo italiano, la concepción marxista de Engels y de Lenin, y de éste último en particular, expuesta en *Materialismo y empiriocriticismo* (Lenin, 1973), proporcionan las bases para una teoría de la historia de la ciencia. El retorno a Lenin de Geymonat es un rasgo de época que también encontramos en el marxismo de Louis Althusser, en Francia. El vuelco leninista en la teoría del conocimiento del marxismo ha sido caracterizado por André Tostel (Tostel, 1981, vol. 9, cáp. VIII: 284 – 462) como un camino por medio del cual se ha tratado de responder al desafío epistemológico que significó el neopositivismo y el impacto de la ciencias en la cultura.

Geymonat interpreta al marxismo como la articulación del materialismo histórico y el dialéctico, es decir, una teoría del desarrollo histórico con una filosofía que implica todos los órdenes del conocimiento y de la realidad; inclusive, de la naturaleza. En este materialismo encuentra la perspectiva que permite superar las limitaciones ahistórica del neopositivismo. El marxismo se representa en Geymonat como un historicismo respetuoso de las ciencias naturales: un historicismo de cuño materialista que reconoce, al mismo tiempo, la dialéctica y su proyección poética.

Las tesis de Geymonat con las que formula la aplicación del materialismo dialéctico e histórico a su epistemología de las ciencias son: (1) la tesis de la “profundización”. Esta categoría “representa sin duda una fase del proceso cognoscitivo, pero una fase característicamente dinámica puesto que su existencia consiste en el paso de un nivel, que en cierto sentido es negado por su propia limitación, a otro nivel que se presenta como superior al precedente, en tanto que lo supera en capacidad explicativa, es decir, en capacidad para clarificar lo que anteriormente quedaba en la oscuridad” (Geymonat, 1980: 105). Lo que aquí señala, se acerca a la idea de un conocimiento configurado históricamente desde una crítica no restringida a una supuesta “comunidad científica”; la crítica aquí implica el momento histórico social en su conjunto y la aplicación en la producción se convierte en el banco de prueba de su verdad y eficacia. Esto es así, porque la tesis de la profundización se engarza con el supuesto del proceso del desarrollo científico que cuenta con parámetros indicativos de progreso en la técnica. Todo sucede dentro de marcos de referencia social y conceptual que proporcionan las condiciones de legitimación: “aquello que en la actualidad resulta explicado, en el futuro siempre será posible encuadrarlo en un nuevo esquema conceptual donde recibirá una luz que hoy es inimaginable” (Geymonat, 1980: 105). Por otra parte, la filosofía de la ciencia de Geymonat toma distancia de las interpretaciones convencionalistas que encuentra en el neopositivismo. Para él, la realidad es dinámica y el conocimiento de ella no es nunca una *adecuación* sino, más bien, formas de “aproximación”. Con esta aseveración se acerca a la idea epistemológica de la imposibilidad de una verdad absoluta y definitiva. Cabe señalar que las teorías de la realidad y la verdad que se desprenden de su concepto de profundización son análogas a la teoría materialista del conocimiento de Lenin y, al mismo tiempo, las considera características del método dialéctico.

La primera tesis va acompañada de otra (2) que dice que el crecimiento de la ciencia es producto “del patrimonio científico técnico” (Geymonat, 1980: 132). La ciencia no puede ser explicada sino es en el contexto de la totalidad social, atravesado por el parámetro del tiempo. Inmediata a esta afirmación se introduce su tercera tesis del historicismo dialéctico (3) según la cual, en la comprensión de la historia del desarrollo del conocimiento humano, científico y no científico es ineludible el nexo entre teoría y praxis. Este nexo nos señala que es de todo punto imposible captar el auténtico significado del crecimiento de la ciencia si nos limitamos a examinar el aspecto teórico como si fuese separable de su aspecto práctico (más aún, cuando se considera la praxis en calidad de praxis social) (Geymonat, 1980: 133).

La preocupación epistemológica del filósofo es contraponer al neopositivismo una concepción dinámica de la realidad en la que se articulan las nociones de totalidad y desarrollo dinámico; y con ello sustentar de un modo fundamentado una perspectiva de la realidad, que valida al conocimiento, no reducida a los procesos generados en el ámbito de las ciencias naturales sino también, que incluya todos los otros factores contextuales correspondientes a un momento histórico. Si bien la noción de totalidad contempla el

mundo contingente en sus ámbitos tanto naturales como culturales, también, se debe introducir la perspectiva de la temporalidad histórica. La totalidad se transforma en un sentido no aleatorio sino dinámico y orientado socialmente por la “profundización”, que no es otra cosa que la comprensión de los grados crecientes de complejidad social que involucran distintos desafíos al conocimiento. Geymonat, a mi entender, se recuesta en una confianza casi acrítica en una implícita filosofía de la historia. Deja en manos del materialismo dialéctico la resolución del problema referido a cuál es la lógica que comprende la totalidad y el desarrollo y, también, respecto a la indagación sobre cuáles son los parámetros que orientan la búsqueda histórica y social de la profundización; concepto este último, aludido por Geymonat, como equivalente a la noción de críticas de teorías insatisfactorias que dan cuenta de la creciente complejidad.

Con el historicismo, a fines del siglo XIX, la historia adquiere relevancia por encima de la teoría: ella representa el obrar humano, el conocimiento y el saber empírico. Entre la teoría de la intemporalidad y de las necesidades universales y la historia de la contingencia del saber empírico, se plantea en el ámbito de la cultura filosófica y científica, entre los dos siglos XIX y XX, cómo extender la teoría al dominio de la historia. El intento por colocar la razón en la contingencia es lo que describe la filosofía de la historia con patrones de razón, anclados en los cambios sociales de cada época. Esta preocupación encontramos en Hegel y la absorbe el marxismo ruso combinándolo con una teoría de la lucha de clases. Para Plejanov y Lenin la temporalidad y el orden de la eventualidad siguen siendo consecuencia de la razón encarnada en la dialéctica de la lucha social y política hacia la superación de la contingencia (capitalismo). Lenin dice:

Tanto Marx y Engels como J. Dietzgen intervinieron en la liza filosófica en una época en [la cual] el materialismo prevalecía entre los intelectuales avanzados en general y en los círculos obreros en particular. Marx y Engels pusieron, pues, muy naturalmente, toda su atención no en la repetición de lo viejo, sino en el *desarrollo* teórico serio del materialismo, en su aplicación a la historia, es decir, en la *terminación hasta la cúspide* del edificio de la filosofía materialista. Es muy natural que, en el terreno de la gnoseología, *se limitaran* [...], a poner de relieve lo que *sobre todo* les faltaba a esos escritores tan conocidos y populares en los círculos obreros, a saber: la dialéctica (Lenin, 1973: 257).

La dialéctica defendida por el materialismo, es la hegeliana, vinculada con la teoría de la contradicción social y atenta a las experiencias empíricas de luchas sociales como epígonos de la lógica de las transformaciones. Pero el problema epistemológico que suscita es reconocer cuáles son los dispositivos que hacen posible la dialéctica de la historia; sin que ella sucumba en una idea de razón trascendental que oriente el devenir. Si bien el fluir del tiempo, a través de los cambios sociales evidenciados en las contingencias, nos conduce en el orden epistemológico a la “profundización”, tal como dice Geymonat, cabe preguntarnos qué orienta las transformaciones, cambios y progreso. Las mismas investigaciones históricas son las que ponen en crisis la idea de razón constitutiva de cada época y, en el caso del marxismo, la idea de la dialéctica, mientras no se vincule con principios explicativos aportados por las ciencias sociales. La idea de dialéctica, en tanto síntoma de la transformación y del cambio material de la sociedad, tiene que ver con la interacción social: sus contradicciones, potencialidades e ideologías en el marco de una filosofía de la acción y la intersubjetividad. Pero el problema del historicismo, hermenéutico y materialista, es que la razón histórica busca aún por detrás de los acontecimientos circunstanciales el núcleo estructurante del devenir y el orden. En el ámbito de estos problemas encontraremos a

Jürgen Habermas como intérprete de la racionalización histórica a distancia de la tradición del historicismo, pero también del marxismo especulativo. Esto lo logra a través de un planteo que retoma sus interrogantes valiéndose de su tesis de la “destrascendentalización” con la cual reubica las preguntas por la contingencia en el marco de una teoría de la razón anclada en las acciones humanas, es decir, de una teoría de las acciones intersubjetivas históricas mediadas lingüísticamente donde el norte de la razón es superar el desentendimiento, construir un orden social y transformar de modo eficaz la naturaleza.-

Notas

1. Estas discusiones fueron editadas por la revista *Pasado y Presente* (Córdoba) número 1, abril-junio de 1963.

Bibliografía

DROYSEN, Johann Gustav, (1974), *Grundriss der Historik* (GdH), Darmstadt, Hübner.

GEYMONAT, Ludovico, (1980), *Ciencia y realismo*, Barcelona, Península.

MARX, Carlos, (1973), *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Ediciones Estudio.

LENIN, Vladimir I., (1973), *Materialismo y empiriocriticismo*, Buenos Aires, Ediciones Estudio.

SCHNÄDELBACH, Herbert, (1991), *Filosofía en Alemania (1831-1933)*, Madrid, Cátedra.

TOGLIATTI, Palmiro et al, (1965), *Gramsci y el marxismo*, Buenos Aires, Proteo.

TOSTEL, André, (1981), *El desarrollo del marxismo en Europa occidental desde 1917* en Y. BELAVAL (dir.), *Historia de la Filosofía: las filosofías acionales siglos XIX y XX*, vol. 9, Madrid: Siglo XXI.