

16.

*HISTORIA Y PRAXIS\**

---

(Ortopraxia y objetividad)

"Das System der gegenständlichen Tätigkeiten schafft die faktischen Bedingungen der möglichen Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens *und zugleich* die transzendentalen Bedingungen der möglichen Objektivität von Gegenständen der Erfahrung" (Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, p.39).

"[...] während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen" (Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, I, p. 248).

\* Oaxtepec, 14 de octubre de 1980.

Desde que hay historia (*Historie*) o descripción del acontecer histórico (*Geschehen*), a nivel del simple relato histórico (*Geschichtsschreibung*), el discurso cumplió una función muy precisa en la sociedad. La función social del relato histórico está siempre ligado a la praxis concreta y desempeña el papel no tanto de clarificación como de fundación. Entre los grandes imperios o civilizaciones urbanas del neolítico, por ejemplo en la Mesopotamia, en Egipto, la India, la China, entre los Aztecas, los Mayas o los Incas, el relato histórico tenía la función fetichista de *fundar* al Estado, a la clase en el poder, dándole una originación divina. Paradójicamente el relato histórico, por ser mitopoiético comenzaba por las teogonías, es decir, deshistoricaba la dominación del Estado y lo instalaba en un orden trascendental ahistórico, fetichizado, *novum ordo saeculorum*: "un nuevo orden para la eternidad" —como se lee en el billete de un dólar de los Estados Unidos, nuevo Estado con pretensión fetichista igualmente—. Ante este relato fetichizante del acontecer cotidiano cambiante, hasta caótico, de cuya complejidad podría provenir el fin del Estado, su derrumbe (situación que la historia, en función ideológica quiere evitar y por ello es el centro del ejercicio de la hegemonía ideológica para crear el consenso en la sociedad civil y las clases domi-

nadas), surge otro relato histórico, pero ahora historicante, antifetichista. Se trata del discurso histórico de las clases oprimidas en proceso de liberación. Uno de los primeros relatos en este sentido fue el de los esclavos de Egipto liderados por un tal Moshé. Es en el mundo semita, y no en el mundo indoeuropeo los dominadores del hierro y el caballo que instauran sistemas esclavistas, donde surge el discurso histórico antifetichista. Como Paul Ricoeur lo ha mostrado, el mito adámico, y no el prometeico, es el primer mito antropológico, histórico (1), y esto simplemente porque la libertad y el mal son del hombre; se produce así una distancia radical con los dioses. Esta ateización del origen del relato histórico, aunque le pese a Nietzsche, es la instauración de discursos en donde el hombre es responsable de la historia, y no ya los dioses. Pero el relato antifetichista está determinado por la praxis. La praxis de liberación, la *ortopraxis* que funda la "rectitud" del discurso, se enfrenta al poder fetichizado del Estado y las clases dominantes. Debe comenzar por destituir de su pretendida eternidad, divinidad, al poder dominante para hacer posible la praxis destructora de un tal orden. La praxis de liberación, determina un relato más objetivo, no ya mítico, sino ahora histórico, humano, donde las clases oprimidas en proceso emancipatorio emergen como sujeto histórico, como protagonista determinado por las estructuras sociales (eran esclavos por su situación en las relaciones productivas, prácticas, ideológicas y no otra cosa), pero no *absolutamente* determinados. Estaban estructural y relativamente determinados. La praxis de liberación se fundaba, se originaba, como lo ha mostrado Ernst Bloch (2), en la utopía, en la utopía de un nuevo orden más justo, la tierra prometida donde "mana leche y miel" -como termina el himno del Frente Sandinista de nuestra hermana Nicaragua-. La utopía no es sino un horizonte de inteligibilidad, frontera *desde donde* se constituyen los objetos del conocimiento, referencia última de su objetividad.

Relatos fetichistas de la historia que justifican la praxis de dominación, y relatos historicantes y críticos, antifetichistas, que fundan la praxis de liberación de los oprimidos, son los dos límites extremos entre los cuales se pueden clasificar todos los

discursos históricos, desde su etapa precientífica hasta su constitución como ciencia (*als Wissenschaft*), donde el discurso histórico no ha dejado de cumplir esa función *real*, concreta, histórica. Hablando de la objetividad, Noam Chomsky nos dice que O'Brien explica que "en nuestra época, el poder (*power*) tiene a su servicio a más intelectuales que en ningún otro momento de la historia, permitiéndoles ser más discretos acerca de los métodos utilizados", porque estaríamos en "una sociedad mutilada por la corrupción sistemática de sus intelectuales"<sup>3</sup>; de lo que concluye el gran científico en la lingüística: "Se refiere (O'Brien) específicamente al fracaso de los científicos sociales que deberían actuar como críticos responsables e independientes de la política del Gobierno, y que se han convertido, en cambio, en los agentes de su política"<sup>4</sup>. Es decir, "la tesis de Bell de que los intelectuales están cada vez más cerca del centro del poder, o que al menos están siendo absorbidos más plenamente dentro de la estructura de elaboración de las decisiones, se ve en cierto modo apoyado por el fenómeno de la sumisión contrarrevolucionaria. Esto es: se puede predecir que a medida que el poder se haga más accesible [al intelectual], las desigualdades de la sociedad se alejarán *de su visión*"<sup>5</sup>.

Es sabido que éste fue el tema del conocido libro de Marcuse, *One-Dimensional Man*, del que, a manera de introducción, cabe recordar algunas consideraciones tomadas casi al azar: "La enajenación de la totalidad absorbe las enajenaciones particulares y convierte los crímenes contra la humanidad en una empresa racional"<sup>6</sup>. Luchar teóricamente contra esos crímenes son "inútiles aventuras mentales"<sup>7</sup>, ya que los intelectuales reformistas "en el estadio avanzado de la civilización industrial, han convertido a la racionalidad científica, en poder político"<sup>8</sup>. Pero sería bueno no olvidar que "si la naturaleza es en sí misma un objeto legítimo, racional de la ciencia, es entonces no sólo el objeto legítimo de la Razón como poder, sino también de la Razón como libertad; no sólo como dominación, sino también como liberación"<sup>9</sup>.

## 1. CONOCIMIENTO E INTERES

La totalidad práctica, "el sistema de las prácticas objetivas"<sup>10</sup>, la praxis en su más "fundamental" sentido, es la última instancia real del acto y de la descripción del problema del conocimiento. Todos los problemas del conocimiento "encuentran su solución racional en la praxis humana (*menschlichen Praxis*) y en el concepto de esta praxis"<sup>11</sup> En efecto, el acto del conocer se inscribe, real y concretamente, en el proceso total de la praxis, *como un momento "interno"*, a su servicio, cumpliendo una función instrumental bien precisa. Olvidar el origen, en medio en el cual, la finalidad para la cual, las *determinaciones* que se ejercen en cada uno de los momentos del conocimiento con respecto a la praxis, es absolutizar un acto supletorio, es caer en el fetichismo de la teoría.

No pudiendo efectuar aquí una descripción pormenorizada de la cuestión elegiremos la *vía* corta o fundamental, planteando la cuestión *radical* de la constitución de todo conocimiento posible.

En efecto, la praxis es la actualidad de la vida humana, necesariamente vida social. La reproducción de la vida se cumple por el trabajo. El trabajo es la acción transformadora de la naturaleza que permite producir objetos que satisfagan las necesidades del hombre. El consumo reproduce la vida social. El consumo (el comer del hambriento, el vestir del desnudo, el habitar del vagabundo, etc.) es el objetivo de toda acción, es decir, la satisfacción y el goce del bien alcanzado. Desde Aristóteles<sup>12</sup> Hasta Kant<sup>13</sup> después, el objetivo de toda praxis es el cumplimiento positivo de la negatividad de la necesidad. Es por ello que, "llamo *Intereses* (*Interessen*) -nos dice Habermas- a las orientaciones fundamentales (*Grundorientierungen*) que se articulan con las condiciones fundamentales de la posible reproducción y autoconstitución de la especie humana, es decir, con el trabajo y la interacción. Estas orientaciones fundamentales se dirigen, no sólo a la satisfacción inmediata de las necesidades empíricas, sino también a la solución a los sistemas de problemas en general"<sup>14</sup>.

Siendo la razón un momento de la totalidad de la vida humana en general, puede comprenderse "la unidad de la razón con el *interesado* uso de la razón"<sup>15</sup>, Todo esto si se entiende, entonces, "interés" como fundamento, como proyecto, ya que "el mundo-objeto es así el mundo de un proyecto específico y nunca es accesible fuera del proyecto (*Entwurf*) histórico que organiza la materia, y la organización de la materia es al mismo tiempo una empresa teórica y práctica"<sup>16</sup>.

En cuanto empresa teórica es conocimiento. En cuanto conocimiento un sujeto cognoscente constituye el objeto y el sentido del mismo. La relación sujeto-objeto planteaba a la fenomenología la cuestión de la "intencionalidad, que tiene esencialmente un doble término: *noesis* y *noema*", y es conocido que "el problema fenomenológico de la relación de la conciencia a una objetividad (*Gegenständlichkeit*) posee ante todo un momento noemático"<sup>17</sup>. No vamos a entrar a la cuestión, pero queremos dejar indicada la cuestión de una objetividad cotidiana, precientífica, *objetividad del objeto* que se funda en el horizonte fundamental de comprensión, en el proyecto, en el Interés en su sentido fundamental.

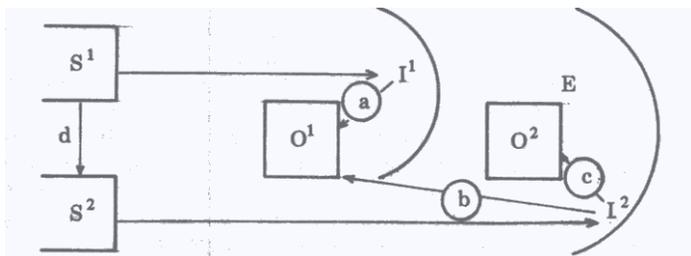
Lo que pasa es que "las condiciones de la objetividad de un conocimiento posible"<sup>18</sup> se originan en la praxis, como la totalidad de las prácticas mundanas, ya que "el mismo Interés depende de las acciones"<sup>19</sup>. De otra manera, la condición de posibilidad de la constitución de la objetividad del objeto pende del proyecto fundamental práctico de una sociedad, de un grupo, del mismo individuo articulado en ellos. El interés abre el horizonte de la posible constitución de los objetos del conocimiento. Podríamos decir que *más allá* del horizonte actual de inteligibilidad o de constituibilidad objetiva no es posible real y concretamente conocer algo. Era imposible para el Faraón conocer la legitimidad y consistencia de la esperanza de los esclavos explotados; estaba *más allá* del horizonte posible de constitución objetual. Sus *intereses*, no en sentido empírico sino trascendental, hacían *imposible* conocer tales objetos; tal conocimiento rebasaba las condiciones práctico-productivas de posibilidad de la constitución de la objetividad del objeto.

Quizá ahora pueda entenderse la intención de Fichte cuando expresa que "el último fundamento (*Grund*) de la diferencia entre los idealistas y los dogmáticos sea la diferencia entre sus intereses (*Interesses*)<sup>20</sup>. y por ello la "necesidad de emancipación (*Bedürfnis der Emanzipation*) " y el originario impulso al cumplimiento de la Libertad son el presupuesto de toda lógica: "El supremo interés (*hochste Interesse*) y el fundamento (*Grund*) de todos los intereses es el para-nosotros-mismos (*für uns selbst*)"<sup>21</sup>. "Ser para nosotros mismos", y no para otro, es el objetivo de la praxis de liberación, pero también de la Razón. Kant mismo indica que "al fin y al cabo una misma es la razón, en el aspecto teórico o en el práctico, que juzga según principios a priori", pero teniendo en cuenta que el último criterio es "el Interés práctico (*praktischen Interesse*) de la razón pura", ya que "no puede aceptarse que la razón práctica sea subordinada a la especulativa e invertir así el orden, porque en definitiva todo Interés (*Interesse*) es práctico, y aún el de la razón especulativa es sólo condicionado, y únicamente en el uso práctico está completo"<sup>22</sup>.

De otra manera, es la praxis como totalidad fundamental, que incluye en su esencia al Interés, fundamento (*Grund, Sein*), la que en concreto despliega el horizonte de objetualidad. Un horizonte vigente, establecido, que funda la praxis de dominación de un Estado, de una clase dominante, entrará en contradicción con otra fundamentación (la Utopía) o *nuevo* horizonte de constitución objetiva.

Dado un sujeto cognoscente ( $s^1$ ) que efectúa una praxis de dominación ( $d$ ) sobre otro sujeto cognoscente ( $S^2$ ), la constitución de la objetividad del objeto ( $O^1$ ) es diversa, porque la relación de fundamentalidad práctica ( $a$ ) parte de otro horizonte de orientación interesada fundamental ( $I^1$ ), que en el caso del oprimido ( $S^2$ ) que conoce al objeto ( $O^1$ ) desde una utopía de liberación ( $I^2$ ) que objetualiza de otra manera al objeto conocido ( $b$ ). Desde aquí puede entenderse que "los objetos del pensamiento y la percepción tal como aparecen ante los individuos anteriormente a toda interpretación subjetiva tienen en común ciertas cualidades primarias que pertenecen a estos dos sostenes de la

Contradicción entre diversos horizontes de constitución cognoscitiva.



realidad: 1) a la estructura física (natural) de la materia, y 2) a la *forma* que ha adquirido la materia en la *práctica histórica colectiva* que la ha hecho (a la materia) objeto *para un sujeto*. Los dos soportes de la *objetividad* (físicos e históricos) están interrelacionados de tal modo que no pueden ser aislados uno del otro. El aspecto histórico no puede eliminarse nunca tan radicalmente que sólo permanezca el soporte físico absoluto<sup>23</sup>. Es decir, la materia entre los dos sujetos cognoscentes puede ser idéntica ( $O^1$ ), pero la *forma* que ha adquirido en las prácticas históricas colectivas puede ser muy diversa, y ésto porque “el sistema de las prácticas objetivas constituye [no sólo] las condiciones *fácticas* de la reproducción posible de la vida social, [sino que] *y al mismo tiempo* las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia”<sup>24</sup>. En última instancia es el Interés práctico la condición *trascendental* fundamental de la objetividad de los objetos, objetividad posible de los objetos posibles; es decir, de la experiencia posible desde la frontera delimitada por la totalidad de la praxis de un grupo, una clase, una época, lo que incluye contradicciones de Intereses y por ello diversos grados de objetividad de los objetos.

La praxis de liberación de los oprimidos, cuando es adecuada. cuando es ortopráctica, abre *el máximo horizonte posible* de obje-

tualidad, porque el Interés utópico práctico-prudencial supera en mucho la capacidad de objetualidad del proyecto vigente del grupo en el poder, en la dominación.  $I^1$  es un horizonte más estrecho que  $I^2$ . Este último puede conocer ( $c$ ) objetos ( $O^2$ ) que le son imposible, porque caen en la exterioridad de su horizonte posible, al cognoscente dominador ( $S^1$ ). El ámbito de exterioridad ( $E$ ) objetual llegará a ser el origen de la crisis de los modelos explicativos, de los paradigmas. La *nueva* realidad que se abre desde un nuevo Interés práctico u horizonte de constitución objetiva permitirá al "intelectual orgánico", a las clases oprimidas en su praxis de liberación, tener un *nuevo* término de referencia para confrontar, y no sólo contrastar, la totalidad de los paradigmas y aún el proceso de exposición, y no sólo explicación, metódica.

## 2. AUTONOMÍA PROPIA DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO HISTÓRICO

El enunciado expresado por una subjetividad empírica o *patológica*<sup>25</sup> es meramente de opinión ( $\delta\omicron\zeta\alpha$ ), ya que "son probables ( $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\zeta\alpha$ ) las opiniones aceptadas por todos los hombres, o por la mayoría de ellos, o por los sabios, o entre estos por todos, o por su mayoría o por sus más notables o más ilustres"<sup>26</sup>. Mientras que una subjetividad científica o *trascendental*, en cuanto ejerce y cumple todas las exigencias de los aparatos epistemológicos, llega a explicaciones (por ahora en su sentido más amplio). La subjetividad científica ( $\acute{\epsilon}\pi\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ) no deja por ello de ser subjetividad, y menos deja de constituir la objetividad científica. En su sentido estricto una objetividad sin sujeto sería algo así como un hijo sin padre. La filialidad incluye en su mismo concepto la noción de paternidad: no hay hijo sin padre y viceversa. Lo que se ha querido indicar es que la objetividad científica no es correlato de la subjetividad patológica, individual psicológica y menos de una subjetividad absoluta, originante, voluntarista, como el "Yo absoluto" que exponía Fichte<sup>27</sup>. La eliminación prematura de todo sujeto, sin embargo, y la no retención del sujeto trascendental —tal como lo hacen a su manera Ricoeur y Schaff—, pueden llevar a absolutizar de otra manera a la objetividad, al destruir todo puente con la praxis (considerada

como lo extrateórico, y no como la determinación intrínseca constitutiva de lo teórico), fetichizando el ámbito de la ciencia y no pudiendo ya más definir p.e. la articulación de la objetividad científica y la objetividad teórica de la praxis revolucionaria. El dualismo es el castigo de una abstracción lícita en cuanto abstracción ("operemos como si no hubiera sujeto patológico cognoscente", el *als ob*), pero ilícita en cuanto descripción de realidad. La evacuación del sujeto es evacuación del Interés, de la praxis, del horizonte concreto, no sólo de la ideología, sino de todo el sistema de prácticas objetivas que hacen posible el conocer científico mismo.

Es evidente que hay que realizar una "ruptura" entre el sujeto empírico o patológico y el sujeto trascendental o científico, metódico (no es lo mismo el sujeto del historiador que el historiador como sujeto científico), pero todavía habrá que considerar la articulación entre el sujeto científico y el sujeto social, estructural, tales como las clases sociales (que con evidencia no es un sujeto absoluto, última causa voluntarista, pero no deja de operar como sujeto estructurado y también reestructurante). Dicho lo cual, pasemos al tema.

### 2.1. *Objetividad abstracta.*

El discurso científico histórico tiene exigencias propias, metódicas, cuando cumple la lógica de la explicación. Sería en este caso objetivo el conocimiento alcanzado del objeto que se rige por dicha lógica. Claro es que hay diversas posturas ante el proceso lógico de la explicación científica de la historia<sup>28</sup>. De todas maneras, la objetividad estaría definida desde las condiciones de la elaboración del discurso, es decir, desde la contrastabilidad y control de los aparatos epistemológicos, de los elementos teóricos e informativos. Sin entrar al debate de la coherencia de la propuesta hempeliana del modelo nomológico, deductivo, o la de contrastación por "falsifiability" popperiana<sup>29</sup>, lo que nos importa y preocupa es la reducción de la objetividad por exclusión de la cuestión de la verdad (y no van sin importancia que las obras de Ricoeur y Schaff ambas tengan por título *Historia y verdad*), pero aún

más que se indique que los factores sociales no tengan *nada* (el juicio es absoluto, p. 14) que ver con la objetividad de la narración.

Una vez que se ha puesto al sujeto entre paréntesis, que a la totalidad social práctica se la ha declarado como no determinante en la constitución de la objetividad, que se ha separado la cuestión de objetividad y verdad de manera absoluta, que se declaran como elementos extrateóricos a la clase, la nación, etc., puede aceptarse que dos discursos sean contradictorios e igualmente objetivos, o que la interpretación conservadora de la revolución mexicana sea igualmente objetiva que la interpretación articulada al Interés -en su sentido trascendental y no meramente empírico- de las clases oprimidas. Lo práctico es extrateórico y no puede ser ni referencia ni criterio para la objetividad del discurso histórico científico. Es decir, concluir que "preocuparse por la objetividad de un enunciado no equivale a preguntar si es o no verdadero, si corresponde o no a la realidad" (p. 22), ¿no es acaso haber cerrado con autonomía *absoluta* el discurso formal o abstracto de una explicación olvidando su realidad *concreta*? ¿No se habrá caído en la absolutización del pensar que ya criticaba Feuerbach en su obra *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 62: "La verdadera dialéctica no es el monólogo del solitario pensar consigo mismo"<sup>30</sup>? ¿No sería ésto arrebatar las armas teóricas a los historiadores que se arriesgan a construir una historia más explicativa al servicio de la praxis de liberación de los oprimidos? ¿Cómo es posible aceptar, una vez que ambos hubieran cumplido las exigencias epistemáticas requeridas, que tendrían la misma objetividad un discurso de McNamara como presidente del Banco Mundial o el del plan de reactivación económica del gobierno nicaragüense actual?

J.G. Droysen habla de una "eunuchischen Objektivität"<sup>31</sup> que consistiría en la pretensión de elevar el grado de única consideración posible del problema de la objetividad, una objetividad abstracta, formal, intracientífica.

Si "el método consiste en ascender de lo abstracto a lo concreto", es posible que la cuestión de la objetividad tenga otra

respuesta en una consideración *concreta*, es decir, situando la cuestión en el *todo* concreto dentro del cual la objetividad del discurso adquiere nueva significación.

## 2.2. *El método dialéctico como el método de la historia*

Pueden haber críticas anarquistas al problema del método<sup>32</sup>, la muestra parte desde otro punto de vista. ¿No será que los métodos enunciados hayan desconocido la especificidad del objeto histórico? ¿No será que, simplemente, el método dialéctico es aquel que cumple con las exigencias del objeto y por ello sabe tematizar su articulación originaria desde la praxis y el grado de objetividad de su discurso puede "corresponder (entsprechen)"<sup>33</sup> con dicha praxis, con la realidad, con la historia?

Pienso, y no es este el lugar para desarrollar esta propuesta, que *el método de la historia es el dialéctico*, y no el que frecuentemente se propone, que tiene mayor o menor analogía con las ciencias físicas o naturales. Pero, nuevamente, la praxis determina (no absolutamente) hasta la posibilidad del uso de un método, tanto en la construcción del paradigma como de sus categorías. Si se opta por una praxis reformista o de afirmación del sistema, se descartarán las críticas o los métodos denominados holísticos, dialécticos, y se los pretenderá descartar por ingenuos, no-científicos, inválidos. Un Karl Popper, con sus propuestas metódicas de gran precisión, cae sin embargo en superficialidades en su obra *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*<sup>34</sup> donde confunde la dialéctica con la predictibilidad de acontecimientos futuros. De la misma manera, desde una opción práctica, se llega a identificar el mundo (*World*) con la "totalidad de la realidad (*The sum-total of reality*)"<sup>35</sup>, para después declarar que "*sentir* el mundo como un todo limitado es lo místico"<sup>36</sup>.y como el "*sentido* del mundo debe quedar *fuera* del mundo"<sup>37</sup>, todo juicio dialéctico sobre la totalidad del sistema es imposible; es más correcto guardar silencio.

Todos estos pensamientos antidialécticos, antiholísticos, son perfectamente coherentes con una praxis de reproducción del

sistema. La adopción del método dialéctico surgió, históricamente, desde una praxis de compromiso radical con los oprimidos. La crítica radical no se ejerce sobre "partes" funcionales del sistema, sino que afronta la "totalidad" global del mismo. Si sobre esto "no se puede hablar (*man nicht sprechen kann*)", habrá antes que silenciar asesinando a millones y millones que claman: "¡Tengo hambre!".

Contra otros métodos reductivos, sean inductivos o deductivos, el método dialéctico "asciende de lo abstracto a lo concreto"<sup>38</sup>. La acción metódica de "ascender" (*aufzusteigen*)" despista a más de un epistemólogo. no bien advertido. Pasar de la ley universal a la explicación del fenómeno (p.2., del *explanans* al *explanandum*), es como un descender de lo universal a lo particular. Pero, ¿qué sentido tiene ascender de lo abstracto a lo concreto? Lo abstracto son los datos, los hechos, todo aquello que caóticamente se recolecta por la información (que tiene ciencias auxiliares de verificación de su autenticidad, etc.). Colectada la caótica multiplicidad de objetos abstractos (y abstractos en cuantos "todos" inconexos, o "partes" sin articulación: ab-sueltas de sentido y explicación, sin respectividad mutuamente con implicaciones) se los pone, se los ex-pone, en la totalidad *concreta* que los comprende, abarca, funda: la esencia concreta de todos ellos.

Kosík llama la atención, con razón, que sin una precisa y exhaustiva previa investigación de los abstractos, los datos, los hechos ( en cuya investigación termina, frecuentemente toda la labor del investigador para más de un metodólogo americano ), el ejercicio dialéctico propiamente dicho de confrontación de la parte en el todo sería vacuo, superficial. Muchos pretendidos dialécticos creen que el método excluye el gigantesco esfuerzo de la investigación minuciosa, seria, coherente.

La referencia del caos abstracto a la totalidad concreta esta mediado por la construcción de categorías, del paradigma, el que, por otra parte, se está reconstruyendo permanentemente. Por ejemplo, se puede pensar que la renta del suelo es el origen principal y constante de la acumulación primitiva del capital. André Gunder Frank<sup>39</sup> muestra en su trabajo histórico que la acumula

ción de capital europeo es el producto de diversos ciclos, dispares y combinados, en donde los determinantes externos, circulatorios (el oro y la plata, la esclavitud del africano, etc.) se relacionan dialécticamente con los *internos*, productivos (renta del suelo, bajos salarios, etc.). Esta explicación histórica, fruto de una amplia investigación previa informativa, se realiza gracias a la construcción de categorías (como el modo de producción) que permite ex-poner a cada momento abstracto en la totalidad concreta-categorial primero (totalidad pensada), teniendo siempre presente el *sujeto* histórico: la sociedad real estudiada<sup>40</sup>.

Puesta así la "parte" en el "todo", fundado lo abstracto en lo concreto, referido el fenómeno a su esencia ( el todo concreto ), "llegado a este punto habría que reemprender el viaje de retorno (*wieder rückwärts anzutreten*)"<sup>41</sup>. Este retorno", descenso, no es de una ley universal a la explicación particular, sino del "todo concreto" a la parte explicada, ex-puesta desde su fundamento. Es ahora un fenómeno, dato, hecho concreto. Esta "parte" explicativamente expuesta es ahora momento de "una rica totalidad (*Totalität*) con múltiples determinaciones y relaciones"<sup>42</sup>. La explicación es aquí síntesis, "unidad de lo diverso"<sup>43</sup>. No es aquí el lugar de explicar todo ésto, pero, simplemente, me parece que el debate de la objetividad debería situarse en este horizonte y sería más rico.

En efecto, en el ejemplo de Gunder Frank, la conclusión a la que llega es coherente después de haber situado toda la información de elementos abstractos (la acumulación en Europa: España, Portugal, Francia, Inglaterra; de la Periferia: América Latina, Africa y Asia; a fines del siglo XV, en el XVI, en la depresión del XVII y el auge del XVIII), y de haberlos confrontado con el paradigma de categorías construidas, y haber retornado a los datos iniciales para probar su coherencia explicativa.

Además, en este ejemplo, se ve claramente la presencia determinante de la praxis, del sujeto científico e histórico. En el siglo XIX, y desde Europa, se debía dar más importancia a la acumulación interna y productiva. En el siglo XX, y desde la Periferia, cobra particular importancia la acumulación externa y de circula-

ción (es toda la cuestión de la "teoría de la dependencia" como marco teórico de explicación). El método tiene conciencia de su articulación con la praxis y desarrolla un discurso con autoconciencia de su articulación con la praxis y desarrolla un discurso con autoconciencia de dicha articulación: a su servicio, al servicio teórico de la praxis de liberación nacional de las clases oprimidas y productoras.

En este caso, la objetividad de una exposición explicativa dialéctica (por ascenso crítico y descenso conclusivo) no se refiere al cumplimiento formal del proceso dialéctico-metódico, sino que también incluye la correpondencia con lo real. Dice Marx: "Solo entonces el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, podría corresponder (*entspräche*) con el proceso histórico real (*wirklichen*)"<sup>44</sup>. ¿Será realismo ingenuo o tendrá un supremo respeto por la praxis a la que se refiere como su origen y fundamento? "La dialéctica no es el método de la reducción, sino el método de la reproducción espiritual e intelectual de la realidad"<sup>45</sup>.

A esta objetividad que incluye en su contenido validez y verdad, podría denominársela objetividad concreta.

### 3. DETERMINACIÓN RELATIVA DE LA PRAXIS Y GRADOS DE OBJETIVIDAD

El tema de la objetividad formal o concreta deja clara su diferencia cuando se enfrentan dos explicaciones contradictorias de un mismo hecho: la revolución mexicana por ejemplo. La explicación científica de un conservador será diversa a la de un historiador que es "intelectual orgánico" de las clases oprimidas. ¿Cuál tiene más objetividad? ¿Puede decirse que tienen idéntica objetividad? La objetividad *abstracta* dirá que, en efecto, dicha objetividad es idéntica si han cumplido las exigencias formales. Un concepto *concreto* de objetividad dirá que es *más* objetiva la explicación científica que exponga con mayor claridad la realidad en cuestión. ¿Cuál de ambas es más explicativa? ¿Cuáles serían los criterios de dicha objetividad? Lo que Thomas Kuhn dice para las ciencias en general es aún mucho más relevante para la historia:

"Las revoluciones políticas se inician por medio de un sentimiento, cada vez mayor, restringido frecuentemente a una fracción de la comunidad política, de que las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los problemas planteados [...] De manera muy similar, las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, también a menudo restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente"<sup>46</sup> En realidad la cuestión es algo diversa. Las revoluciones sociales se originan no porque "las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente" las necesidades (ya que los oprimidos nunca las habían cumplido, sino porque han cesado de cumplirse las exigencias de la hegemonía que permitía dominar coactivamente sin represión. La revolución se efectúa cuando el sistema represivo es insuficiente para impedir la organización de nuevos sistemas práctico-productivos. La fracción que es el sujeto revolucionario son las clases oprimidas, y no una fracción cualquiera. De la misma manera, y especialmente en la historia, no se trata sólo de un "paralelo"<sup>47</sup>, sino de una verdadera génesis histórica. Son las revoluciones sociales de las clases oprimidas las que han *quitado objetividad* a las explicaciones que se realizan desde paradigmas existentes que han dejado de "explicar" los hechos *nuevos* ( $O^2$  del esquema) que enfrenta en su praxis de liberación el sujeto histórico emergente. Los objetos situados en el ámbito de exterioridad ( $E$  del esquema, más allá del horizonte de objetualización del Interés de las clases dominantes, del Estado vigente) no pueden ya ser tratados por paradigmas surgidos para explicar hechos dentro del horizonte de  $I^1$ . La explicación intra-sistémica (flecha  $a$ ) no es ya considerada como "objetiva" por el sujeto dominado ( $S^2$ ). La *pérdida de objetividad* de la explicación histórica se confunde ya, en el sistema que la praxis de liberación *deja atrás*, como algo "subjetivo", mal intencionado, reducido, no real, ideológico al menos por su función real de ocultamiento de  $E$ : el ámbito de exterioridad descubierto desde la praxis liberadora) es el origen de la crisis del paradigma explicativo.

Las categorías históricas construidas por los "intelectuales orgánicos" a las luchas obreras del siglo XIX alcanzaban *mayor*

grado de objetividad que la de sus colegas ingleses (como Adam Smith, Ricardo, etc.) articulados a los Intereses de la burguesía triunfante. Desde la praxis de liberación del oprimido se podía descubrir "el sentido del mundo (capitalista), (y como) debe quedar *fuera* del mundo", nos decía Wittgenstein adecuadamente, la praxis del oprimido liberándose debía ser el punto de apoyo, la exterioridad explicativa correcta.

Es por ello que para poder dar un juicio sobre la totalidad hay que estar "fuera", más allá", desde el otro. Este punto explicativo científico práctico adecuado de perspectiva es la praxis de liberación del oprimido: la *ortopraxia*. *Sub lumine oppreasionis* puede discernirse el grado real, concreto, histórico de la objetividad científica de un discurso histórico. La ciencia no niega el conocimiento adecuado a la realidad sino que lo perfecciona.

Es decir, es necesario afirmar la autonomía propia de la objetividad del conocimiento científico de la historia, pero al mismo tiempo recordar que dicha autonomía es *relativa*. La ruptura con el conocimiento pre-científico es igualmente *relativa*: sigue siendo conocimiento, sigue teniendo "presuposiciones", de lo contrario pretendería, como Hegel, el *absolute Wissen* que sería un nuevo fetichismo teórico. La ruptura se produce entre el sujeto empírico, patológico, cotidiano y la subjetividad metódica, disciplinada, trascendental del científico. El sujeto cotidiano alcanza, en el caso del prudente p.e. (la *ορφός λόγος πρακτικός* de Aristóteles)<sup>48</sup>, una objetividad cotidiana que tiene grados. El gran político Bolívar, Sandino, alcanza mayor grado de "rectitud" u objetividad cotidiana (dóxica) que el que nada sabe de política o se encuentra en las clases dominantes. De todas maneras hay una ruptura entre esta objetividad y la científica, pero no es absoluta, sino relativa, ya que por el sujeto, los intereses, las presuposiciones, los aparatos materiales que posibilitan el discurso científico y por la constitución misma del objeto (que no es sólo la cuestión del tema sino la de la posibilidad de ser objetualizado desde un horizonte dado de inteligibilidad, fundamento de posibilidad de elegir un tema), sigue teniendo vigencia sobre la objetividad *real o concreta* del discurso histórico. Es decir, la praxis (y en mayor

grado cuando es de liberación, porque despliega un *nuevo* horizonte de cognoscibilidad de los objetos cotidianos y científicos) *determina* al conocimiento científico y no puede declarársela pertenecer al ámbito extra-teórico. La praxis es constituyente intrínseca de la teoría, y *última instancia* de la objetividad de todo discurso.

En el ejemplo de la investigación histórica sobre la acumulación primitiva del capital, considerando especialmente el momento externo y de circulación, puede decirse que, por la praxis de liberación de la periferia, se abren nuevos horizontes: a la recolección de datos, hechos, objetos de investigación; se construyen nuevos momentos del paradigma; se corrigen categorías; se amplía su ámbito de eficacia explicativa; se elaboran nuevas hipótesis concretas. La objetividad, no solo formal sino real o concreta, del discurso histórico es aquí de mayor grado; hay mayor ajuste a la realidad vivida por los pueblos de la periferia mundial del capitalismo; se explica mejor la intervención del trabajo explotado de las clases oprimidas de las colonias, neocolonias y países dependientes. Es más objetiva dicha exposición por su coherencia formal interna, por su capacidad explicativa dialéctica, por la claridad en relación a las estrategias y tácticas de la praxis de liberación de los oprimidos.

De todas maneras, el movimiento dialéctico del discurso, que procede por negación de la explicación cotidiana de los momentos abstractos, apoya la posibilidad de su superación en la afirmación de la positividad descubierta por el *nuevo* ámbito objetivo que el horizonte del Interés ha desplegado desde la Utopía (*E*). En dicho ámbito de exterioridad novedosa (exterioridad a la totalidad vigente, dominante, dentro de la cual desarrolla su discurso la historia articulada al bloque histórico dominante) es donde se encuentra la mina rica en datos, hipótesis y realidad que el historiador, intelectual orgánico de las clases oprimidas de los países dependientes, trata científicamente con mayor objetividad que sus colegas articulados a los grupos en el poder coactivo, represor, hegemónicos. Es verdad que, frecuentemente, los aparatos materiales (facultades, bibliotecas, computadoras, instrumentos de

medición, archivos, etc.) le resultarán insuficientes. La historia del pueblo oprimido tiene además el inconveniente de tener por definición pocos documentos: el dominado es analfabeto y el analfabeto no escribe ni deja testimonios. Es una historia, además, que en el nivel investigativo debe recurrir al leer en el vacío, al revés, desde los documentos del dominador.

En conclusión, una historia *desde abajo*, desde los oprimidos, desde la praxis de liberación de nuestros pueblos tiene *mayor objetividad* que la realizada, en igual precisión de los usos de la lógica dialéctica de explicación, por los intelectuales orgánicos del sistema, los "nuevos mandarines" de los que nos habla Chomsky.

#### NOTAS

---

<sup>1</sup>Cfr. *Histoire et vérité*, Seuil, París, 1964, y en especial *La symbolique du mal*, Aubier, París, 1961, y también *Le conflit des interprétations*, Seuil, París, 1969. Sobre el particular nos hemos extendido en nuestra obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

<sup>2</sup>Cfr. *Prinziphoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1-111, 1970, y *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977. Todavía puede ser sugerente Martín Buber, *Der utopische Sozialismus*, Hegner, Koeln, 1967.

<sup>3</sup>Chap. "Objectivity and liberal Scholarship", en *American power and the new mandarins*, Vintage Book, NY, 1969, pp. 23-24.

<sup>4</sup>*Ibid.*, p. 24.

<sup>5</sup>*Ibid.*, p.27 .

<sup>6</sup>Ed. castellana, Mortiz, México, 1969, p. 73.

<sup>7</sup>*Ibid.*, p. 190.

<sup>8</sup>*Ibid.*, p. 245.

<sup>9</sup>*Ibid.*,p.251.

<sup>10</sup>Juergen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 39. Véase Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, ed. cast., Grijalvo, México, 1967, pp. 235 ss.; Karl Marx cuando expresa que "alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *practisch*", en "These ueber Feuerbach", § 8 (*Karl Marx Fruehschriften*), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darms. tadt, t. 11, 1971,p. 3. Todo esto coincide de alguna manera con aquello de

Martin Heidegger: "El conocimiento (*Erkennen*) es un modo del Dasein fundado (*fundierter*) en el ser en el mundo" (*Sein und Zeit*, § 13; Nieme-  
yer, Tuebingen, 1963, p. 62); o de un E. Husserl cuando explica que "el  
mundo como mundo-de-la-vida-cotidiana (*Lebenswelt*) tiene ya precientí-  
ficamente (*vorwissenschaftlich*) la misma estructura que las ciencias obje-  
tivas [...] Nuestro cuerpo cotidiano (*lebensweltlich*) y confiable es un cuer-  
po real, el mismo aunque no el cuerpo en el sentido de la física" (*Die Krisis  
der europaeischen Wissenschaften*, 35; Husserliana VI, Nijhoff, La Haya,  
1962, p. 142, 1.20-39).

<sup>11</sup>K Marx, *op. cit.*, *Ibid.*

<sup>12</sup>En un famoso texto explica el Estagirita: "Toda técnica y todo méto-  
do (μέθοδος), al igual que la praxis (πραξις) y la elección práctica  
(προαιρεσις) tienden a algún bien 100)" (*EN I*, 1, 1094 a 1-2). La  
noción de ἀγαθόν que se convierte con el ser mismo, ontológicamente, abre  
el camino para entender la noción habermasiana de *Interesse*. Es al mismo  
tiempo horizonte tendencia práctico y fundamento de cognoscibilidad.  
Por este camino, nuestra postura quiere indicar que la praxis no condicio-  
nará, p. e., para elegir *un tema* de investigación, sino que constituye la inte-  
ligibilidad u objetualidad de todo objeto de conocimiento como tal. La  
cuestión no es de sociología del conocimiento sino de ontología del conoci-  
miento.

<sup>13</sup>El gran pensador de Koenigsberg tiene en este punto insospechada  
actualidad. Con respecto al interés o Utopía como horizonte de constitu-  
ción de los objetos de la experiencia nos dice: "La idea de un mundo inteli-  
gible puro como conjunto de todas las inteligencias, al que pertenecemos  
como seres racionales sigue siendo utilizable y permitida para el propósito  
de una fe racional, aunque todo saber halla su frontera dentro de sus limi-  
tes" (*GMS*, BA 126-127). El horizonte del Reino de fines, más allá de la  
posibilidad de la objetuación del entendimiento, será para Hegel objeto de  
conocimiento. De todas maneras Kant postula un más allá del horizonte de  
objetos, y "el concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un punto de  
vista (*Standpunkt*) que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenóme-  
nos, para pensarse a sí misma como práctica" (*GMS*, AB 119). El paso  
debera darse mostrando que dicho horizonte inteligible es igualmente el  
fundamento de la constitución de los objetos del entendimiento. Para ello  
será necesario, como decíamos, pasar por Hegel y Marx, y por el mismo  
Heidegger. Véase mi obra *Para una destrucción de la historia de la ética*, Ser  
y tiempo, Mendoza, 1970, pp. 231 ss

<sup>14</sup>J. Habermas; *op. cit.*, p. 242.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 257.

<sup>16</sup>H. Marcuse, *op. cit.*, p. 234.

<sup>17</sup>E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie*, § 128; en *Jahrbuch fuer Philosophie und Phaenomenolog. Forsch.*, I (Niemeyer, Halle), pp. 255-256.

<sup>18</sup>H. Habermas, *op.cit.*, p. 260.

<sup>19</sup>Cfr. *Ibid*, 261.

<sup>20</sup>J.G. Fichte, *Ausgewaelt. Werke*, ed. Medicus, primera introducción a la *Wissenschaftslehre*, t. III, p. 17.

<sup>21</sup>*Ibid*.

<sup>22</sup>*Kpv* A 219-220.

<sup>23</sup>H. Marcuse, *op.cit.*, p. 234.

<sup>24</sup>J. Habermas, *op.cit.*, p.39.

<sup>25</sup>Esto es lo que Paul Ricoeur expresa en *Histoire et verité*, y al que se refiere Adam Schaff (Cfr. igualmente H. Baumgartner, K. Faber, J. Ruesen, A. Schaff, *Historische Objektivitaet*, Vandenhoeck, Goettingen, 1975. J. Ruesen termina su trabajo "Werturteilsstreit und Erkenntnisfortschritt" indicando: "En el discurso histórico está indivisiblemente unido la dimensión ética de la praxis cotidiana (*Lebenspraxis*) humana con la objetividad de la ciencia histórica" (p.94).

<sup>26</sup>Aristóteles, *Tópicos* 1,1 ,100 b 20-23.

<sup>27</sup>"Das Ich setzt sich selbst [... ] Ictl als absoluten Subjekts", en *Grundlage der gessmten Wissenschaftslehre* (1794), I, p. 97.

<sup>28</sup>Cfr. Carl G. Hempel, *La explicación científica*, Paidos, Buenos Aires, 1979; Ernest Nagel, *La estructura de la ciencia*, Paidos, Buenos Aires, 1978, pp. 492-543; Karl Popper, *The logic of scientific discovery*, Harper, NY, 1968, o *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974, en especial pp. 106-145, y *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973. En *la disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalvo, Barcelona, 1972, puede estudiarse el enfrentamiento entre una metodología de razón anaíftica con otra de razón dialéctica. En especial el trabajo de J. Habermas "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica" (pp. 147 ss.), y la respuesta de H. Albert. "El mito de la razón total" (pp.181 ss. ). Sería interesante efectuar una comparación entre aquel encuentro de Tuebingen y el nuestro de Oaxtepec. Hay analogías.

<sup>29</sup>C. Hempel, *op.cit.*, pp. 233 ss.; K. Popper, *The logic the scientific discovery*, pp. 78 ss., etc.

<sup>30</sup>Klosterman. Frankfurt, 1967, p. 111.

<sup>31</sup>*Historik. Vorlesungen ueber Enzyklopaedie und Methodologie der Geschichte*, Darmstadt, 1960.

<sup>32</sup>Cfr. Paul Feyerabend, *Against Method*. Univ. of Minnesota, Minnes., 1970.

<sup>33</sup>K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz, Berlin, 1971, p. 250. Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme. Salamanca. 1974, pp. 137-148.

<sup>34</sup>Francke, Muenchen, 1977, t. II, pp. 102-55.

<sup>35</sup>Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*. Routledge and Kegan Paul, NY. 1969, p. 15.

<sup>36</sup>*Ibid.*, 6.45; p. 149. Es exactamente de esta manera como "siente" el mundo (el sistema) el oprimido por la totalidad práctica. Pero acerca de este "sentir" del oprimido, para Wittgenstein, no hay ciencia.

<sup>37</sup>*Ibid.*, 6.41; p. 145. De esta manera sería imposible efectuar un juicio total sobre el sistema capitalista como totalidad -tarea de la dialéctica-. La opción de estos grandes lógicos, reformistas, justifica al fin al capitalismo; al pretender demostrar la imposibilidad de una "salida" (la crítica a la utopía y al socialismo se concreta en mostrar su imposibilidad se torna metódicamente antidialéctica.

<sup>38</sup>K. Marx, *op.cit.* p. 248.

<sup>39</sup>*La acumulación mundial 1492-1789*. Siglo XXI, México, 1979.

<sup>40</sup>"[...] das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft [...]" (K. Marx, *op.cit.*, p.2541.

<sup>41</sup>*Ibid.*, p. 247.

<sup>42</sup>*Ibid.*

<sup>43</sup>*Ibid.*, 248.

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 250.

<sup>45</sup>K. Kosík *op.cit.* p.52.

<sup>46</sup>*Las estructuras de las revoluciones científicas*. ed. cast. FCE, México, 1975, p. 149.

<sup>47</sup>*Ibid.*, p. 150.

<sup>48</sup>En libro VI, 1138-55. Es interesante anotar que la "rectitud" de la elección práctica exige la "rectitud del querer" (*EN V*, 2,1139 a 30-31), es decir, se funda en un Interés práctico (juzgado por la razón y amado por la voluntad) La opción, que pende de la decisión elegida, es teórico-práctica, y determina por el proyecto total de vida la "vida contemplativa" misma (*Metafísica V*, 29, 1025 a 21. Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*. §44; p. 222: "Los fundamentos ontológico-existenciarios del descubrir son lo que muestra el fenómeno más original de la verdad"; recordando que el nivel existenciario se refiere a la praxis en su sentido fundamental.