

Historia y sociología histórica. Reflexiones sobre una polémica.

Agustín Nava.

Cita:

Agustín Nava (2011). *Historia y sociología histórica. Reflexiones sobre una polémica. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/775>

Historia y sociología histórica. Reflexiones sobre una polémica clásica y nueva.

Autor: Agustín Nava (UNLP)

E-mail: agustinnava82@hotmail.com

Resumen:

El presente artículo se propone trabajar sobre el debate en torno a las divergencias que se pueden establecer entre las prácticas investigativas de la sociología histórica y de los historiadores, con la intención de poder analizar con mayor detenimiento algunos problemas referidos al método dialéctico de Marx que consideremos esenciales.

La tesis que guía este trabajo es que el debate entre estas disciplinas remite a la antítesis entre la epistemología que guía los trabajos de dos clásicos de las ciencias sociales: Marx y Weber. La metodología de la sociología histórica, cuyo punto de partida se encuentra en el esquema conceptual, en el modelo, tendría, entonces, como antecedente la construcción de tipos ideales de Weber, mientras que Marx compartiría ciertos trayectos con el historiador de oficio, en tanto su teorización se da a partir del objeto real y no del concepto. No obstante, a su vez, esta contraposición nos conduce ineludiblemente a la forma diferenciada de abordar la relación sujeto-objeto que tenían las filosofías de Kant y Hegel.

Por tanto, para nosotros, las divergencias entre el marxismo y la sociología histórica no son superficiales, sino que responden a la manera diferenciada de responder a las problemáticas referidas a qué y cómo conocer.

Palabras claves: historia, sociología histórica, Karl Marx, Max Weber.

INTRODUCCIÓN

En sucesivos números de la revista *Sociohistórica* Waldo Ansaldi (2002) y Carlos Astarita (2000; 2006) han entablado un debate sobre las divergencias que se pueden establecer entre las prácticas investigativas de la sociología histórica y de los historiadores. Enfocándose, particularmente el segundo, en las limitaciones que presentaría el empleo de categorías y esquemas teóricos en el estudio de las sociedades premodernas.

Astarita argumenta que, en verdad, el debate entre estas disciplinas remite a la antítesis entre la epistemología que guía los trabajos de dos clásicos de las ciencias sociales: Marx y Weber. La metodología de la sociología histórica, cuyo punto de partida se encuentra en el esquema conceptual, en el modelo, tendría, entonces, como antecedente la construcción de tipos ideales de Weber, mientras que Marx compartiría ciertos trayectos con el historiador de oficio, en tanto su teorización se da a partir del objeto real y no del concepto. No obstante, a su vez, esta contraposición nos conduce ineludiblemente a la

forma diferenciada de abordar la relación sujeto-objeto que tenían las filosofías de Kant y Hegel.

El objetivo que nos proponemos en este análisis es trabajar sobre esta antítesis, con la intención de poder analizar con mayor detenimiento algunos problemas referidos al método dialéctico de Marx que consideramos esenciales. Esta centralidad otorgada a la cuestión metodológica esta en función de que, como señala Flabián Nievas (2008: 48), los límites del método, en tanto combinación de operaciones internas de constatación y contraste de una teoría, en parte determinan los alcances de ésta última. De todos modos, tendríamos que aclarar que los problemas que vamos a esbozar, referidos al método, son abiertos y los resultados a los que arribamos son provisionales.

En lo que respecta al análisis del método de Marx es necesario tener en cuenta la dificultad que presenta esta empresa, debido a que, como es sabido, este nunca escribió un tratado específico en el que sistematizara su metodología, aunque, no obstante, dejó varios pasajes referidos al método¹.

WEBER Y EL INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO

Son varios los autores (Adorno, 2008; Hancevich, 2008; Astarita, 2006) que sostienen el argumento de que para abordar y comprender la metodología de la sociología weberiana es imprescindible tener en cuenta la filiación que media entre su teoría y la tradición Kantiana.

El filósofo alemán del siglo XVIII va a considerar su propia filosofía como una síntesis y superación tanto del racionalismo como del empirismo (Caimi, 2009). Es decir tanto de la corriente de pensamiento que colocaba a la razón como una herramienta autárquica, con la cual, mediante su empleo exhaustivo, se podía acceder al conocimiento de los objetos sin necesidad de apelar a los sentidos; como de quienes consideraban, por el contrario, que la única fuente válida de conocimiento eran los datos observables.

Las primeras líneas que dan comienzo a la obra *Crítica de la Razón Pura* parecerían ser una concesión a los empiristas:

“La experiencia es, sin duda, el primer producto de nuestro entendimiento, cuando él elabora la materia bruta de las sensaciones sensibles. Precisamente por eso, es la primera instrucción, y, en su progreso, es tan inagotable en nuevas enseñanzas, que las vidas concatenadas de todas las generaciones futuras no sufrirán nunca la falta de nuevos conocimientos que puedan ser cosechados en este suelo” (Kant, 2009: 45).

No hay duda de que Kant está reconociendo en este pasaje la necesidad de la sensibilidad en el proceso de conocimiento, siendo la experiencia el sustento de los conceptos de la razón. Solo se podría adquirir conocimiento de un objeto, según Kant, cuando está dado en la sensibilidad.

Ahora bien, más adelante aclara que “incluso entre nuestras experiencias se mezclan conocimientos que deben tener origen a priori y que quizás solo sirvan

para darle coherencia a nuestras representaciones de los sentidos". (Kant, 2009: 46). Con lo cual parecería indicar que el camino empírico en solitario es insuficiente para establecer la forma de la sensibilidad (Caimi, 2009: XXVII), es decir para establecer los modos y medios que le darían coherencia al material proveniente de la experiencia. El camino que utiliza Kant para resolver este problema implica reconocer que estos principios de organización no pueden tener como fuente la experiencia, sino que surgen del entendimiento humano

La experiencia misma, entonces, sería no el origen de la razón sino por el contrario su producto (Marcuse, 1999: 26). Los diversos datos proporcionados por la sensibilidad van a estar organizados por medio de "formas" universales (espacio, tiempo y categorías), presentes en el entendimiento humano y por lo tanto independiente de toda experiencia. Los contenidos de la sensibilidad se acomodan necesariamente a estas formas universalmente validas.

Este desarrollo implica que estas formas son representaciones puras y a priori, con lo cual pertenecen al sujeto sensible y no a los objetos. Son un *a priori* mediante las que se reciben y ordenan las sensaciones e impresiones. Kant rechaza el planteo que considera al mundo de los objetos como algo que tiene su génesis con independencia del sujeto cognoscente, de modo que, por el contrario, hay que entenderlo como un producto propio. Lukács, en este punto, señala que la idea de que el objeto de conocimiento puede ser conocido por nosotros en tanto que ha sido construido por nosotros mismos, no es exclusiva de Kant, sino que se remonta a la duda metódica de Descartes pasando por Hobbes, Spinoza y Leibniz (Lukács, 2009: 222).

El precio que se paga por este conocimiento a priori es altísimo. Como reconoce Marcuse,

"como solo conocemos las impresiones en el contexto de las formas a priori del espíritu, no podemos saber cómo o qué son las cosas en sí que dan origen a estas impresiones. Estas cosas en sí, que se presumen que existen fuera de las formas del espíritu, permanecen completamente incognoscibles" (Marcuse, 1999: 28).

No podríamos, entonces, conocer lo que las cosas son (las cosas en sí mismas) independientemente de la mediación que nosotros establecemos con ellas, poniéndose de manifiesto aquí la indiferencia de la forma respecto al contenido (Lukács, 2009: 240); es decir, solo podemos conseguir los contenidos a partir de las formas, de manera que, lo conocido en la sensibilidad se exteriorizará tal como se aparece al sujeto y no como es en sí mismo.

Esta "cosa en sí", incognoscible e inabordable, Kant la va denominar "noúmeno" (Kant, 2009: 243), objetos que no son dados en la sensibilidad como si lo serían los "fenómenos". El "noúmeno" sería inaccesible en el plano del conocimiento en función de que, como ya señalamos, la eficacia del entendimiento esta dada únicamente por la emergencia de un vínculo con la experiencia.

A decir verdad, en este punto, Kant es conciente de que está dejando inconcluso el problema de cómo en verdad los conceptos puros se refieren a objetos, es decir como pueden ser, de algún modo, aplicados a fenómenos². La

solución al problema de la heterogeneidad entre los conceptos (originados en el entendimiento) y los objetos (dados en la sensibilidad) va a estar dada mediante la introducción de un tercer elemento que haga posible la aplicación de la categoría al fenómeno, es decir que esté en homogeneidad con estos. Este tercer elemento o representación mediadora es el *esquema* (o síntesis categoriales), que lograría superar, entonces, la heterogeneidad entre entendimiento puro y la mera sensibilidad haciendo viable el empleo de los conceptos puros a objetos. No obstante, tendríamos que aclarar que el origen del esquema es el sujeto, debido que este sería

“sólo la síntesis pura, conforme a una regla de la unidad según conceptos en general, que la categoría expresa, y es un producto trascendental de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general...” (Kant, 2009: 241).

En la filosofía kantiana el sujeto de conocimiento es un sujeto activo, que no se limita a explorar el objeto cognoscible sino que también lo construye³.

Es esta idea, la de que el objeto de conocimiento puede ser conocido por nosotros en tanto y en cuanto haya sido producido por nosotros mismos, la que subyace detrás de la construcción de tipos ideales de Weber (Astarita, 2006: 168). En la sociología de Weber la elaboración de conocimiento científico involucra de algún modo el desarrollo de sistemas conceptuales.

Para comprender cabalmente la respuesta del sociólogo alemán a los interrogantes sobre cual es la metodología propia de las ciencias sociales y el objeto de conocimiento al que pueden acceder, es necesario tener en cuenta el cuestionamiento, en los medios académicos alemanes de fines del siglo XIX y principios del XX, a la idea positivista de que las ciencias sociales debían elaborar leyes generales mediante el examen de hechos, considerados como objetivos e independientes a la experiencia de los sujetos (Hancevich, 2008: 183).

Si bien Weber retoma el postulado del positivismo, que se refiere a la necesidad de objetividad en la ciencia, reconoce, no obstante, como ya señalamos, el papel ineludible que le cabe al sujeto en el proceso cognitivo; en parte debido a que, como la realidad histórico-social esta compuesta por un conjunto infinito de elementos, y además no posee un orden preexistente, dificulta la comprensión de ésta en su generalidad. Weber resuelve este problema introduciendo una demarcación del campo de investigación por medio de los valores del investigador (Archenti, Aznar, 1988: 92). El cientista social debe seleccionar su objeto de estudio de esa realidad anárquica. Si un evento en particular responde a una multiplicidad de causas y si, por otra parte, las cosas mismas no nos pueden indicar cuales causas hay que considerar, la selección esta vinculada indefectiblemente al punto de vista del investigador; teniendo un lugar central los juicios de valor de este⁴.

En Weber el científico solamente podría establecer regularidades mediante reconstrucciones abstractas que, aunque se refieran a aspectos de la realidad social, no la reflejan en su totalidad. Los llamados tipos ideales serían, entonces, estos equipos conceptuales o medios conceptuales que le permiten

al investigador interpretar la realidad. En verdad, como señala Juan Carlos Portantiero (1993: 28), el método por el cual Weber logra aislar las variables explicativas claves de los fenómenos es el histórico-comparativo. Weber es tanto un sociólogo y un científico de lo político como un historiador.

Como explica el propio Weber, las abstracciones de la sociología

“...deben ser, como en toda ciencia generalizadora, relativamente vacías ante la realidad concreta de lo histórico. Ello ofrece la ventaja de la mayor univocidad de sus conceptos...En cualquier caso...se aleja de la realidad para contribuir a su conocimiento, en la medida en que, por medio de la indicación del grado de aproximación de un fenómeno histórico a uno o varios de estos conceptos, dichos fenómenos se ordenan conceptualmente” (Weber, 1993: 88).

En los tipos ideales, al procederse como si tuvieran autonomía en relación al material al que se aplican, son suprimidos, de este modo, los aspectos contradictorios y conflictivos que presenta la realidad social. Así el modelo puede ser definido como una forma de simplificación (Hancevich, 2008: 198) de los desarrollos presentes en la realidad obtenido por medio de una abstracción clasificatoria, en búsqueda del máximo nivel de racionalidad (Adorno, 2008: 159); de manera que el proceso de conocimiento consistiría en establecer, de modo comparativo, la distancia que se da entre la construcción ideal y el curso real (Weber, 1993: 89). Es la propia pureza conceptual del tipo ideal la que determina que en cada caso singular se intente comprobar en que medida este último se acerca o se aleja del cuadro ideal. Como demuestra Astarita (2006), al examinar ciertos casos (Anderson, Wallerstein, Brenner) representativos de la sociología histórica, el modelo, al excluir procesos contradictorios e intrincados, deja de captar el movimiento de la sociedad, a pesar de estar elaborado con elementos históricos reales⁵.

Asimismo, en esta construcción de los tipos ideales el interés, los valores y concepciones del investigador van a jugar un rol decisivo. Eduardo Weisz (2009: 267) advierte que, en la medida en que para elaborar los tipos ideales deben destacarse ciertos elementos que el cientista social considera relevantes, debe subyacer indefectiblemente una filosofía de la historia, que determine que elementos deben priorizarse sobre otros. En el mismo sentido, es interesante el argumento de Ellen Meiksins Wood de que, en antítesis a Marx, la esencia de la sociología histórica de Weber radica en una estructura conceptual que filtra toda la historia a través del prisma de la economía capitalista moderna (Meiksins Wood, 2000: 180), lo que revelaría el fuerte peso que presenta la teleología burguesa en sus análisis.

El alto grado de subjetividad presente en la metodología de investigación, que estamos señalando, se traslada, por otra parte, al objeto de conocimiento de la sociología weberiana. El punto de partida de esta disciplina estará referido al actor y la acción social, a la conducta individual portadora de sentido. De este modo la sociología, según Weber, debe considerarse como una ciencia “que aspira a entender la acción social, interpretándola, para explicarla de ese modo casualmente en su desarrollo y efectos.” (1993: 76). Por “acción social” se entiende la conducta de un sujeto siempre y cuando ésta este vinculada a un sentido subjetivo y orientada a la conducta de otros. La centralidad del sentido

de la acción esta dada por el hecho de que es justamente este elemento el que posibilita que una acción sea comprensible. Como señala Hancevich el objetivo de la disciplina sociológica, para Weber, “es estudiar los procesos socio-históricos por medio de la comprensión y la interpretación del sentido que los actores le otorgan a sus acciones” (2008: 200).

Ahora bien, como nos dice Adorno, el problema que se le presenta a Weber a la hora de “comprender interpretativamente la acción social” es que, en gran medida, el análisis sociológico se refiere a formas cosificadas, objetivadas, es decir, que no pueden ser restringidas inmediatamente a acciones (Adorno, 2008: 141). Lo que no tiene en cuenta Weber, al momento de preguntarse por el sentido que los individuos vinculan con su acción, es la distancia que media entre el sentido sostenido subjetivamente por los individuos y el sentido objetivo que poseen sus acciones.

HEGEL Y EL MÉTODO ASCENSIONAL

Es conocido el pasaje de Lenin en los “*cuadernos filosóficos*” en el que sostiene la imposibilidad de comprender *El Capital* de Marx sin antes haber estudiado detenidamente la *Lógica* de Hegel, así como también el “postfacio a la segunda edición” de *El Capital* en la que Marx exhorta a no tratar a Hegel como “perro muerto” (Marx, 2001a: XXIII), destacando la importancia de la dialéctica hegeliana para la elaboración de su método. Con lo cual se hace necesario, para comprender cabalmente el método de Marx, detenernos debidamente en el sistema de Hegel. No obstante, tendríamos que aclarar que resaltar la importancia de las categorías del método hegeliano para el materialismo histórico no es obstáculo para mostrar los puntos en los que los caminos de Hegel y Marx se apartan radicalmente.

El objetivo de la filosofía hegeliana, como nos dice Marcuse (1999: 67), será intentar superar la escisión entre objeto y sujeto que dejaba abierta la filosofía kantiana. Lo que Hegel va a impugnar del idealismo de Kant es la pretensión de colocar fuera del alcance del entendimiento humano y, de este modo, de la razón a las “cosas en sí”, en tanto que, como ya observamos, suponía la existencia de estas “cosas” por fuera de los “fenómenos”. La manera en que Hegel intentará superar esta escisión es estableciendo una estructura universal para todo ser. Todo existiría más o menos como sujeto, en tanto que el mundo es al mismo tiempo causa y consecuencia del sujeto (Lukács, 2009: 263).

De este modo, en Hegel, el pensamiento reproduce el movimiento del ser y lo conduce a su verdadera forma, suponiendo la identidad entre existencia y pensamiento. El movimiento del pensar tendría que aprehender las relaciones reales del mundo objetivo, accediendo así al conocimiento de lo que las cosas son en sí mismas. Por ende, las categorías y formas del pensamiento no pueden estar separadas de su contenido, de la realidad a la que pertenecen (Marcuse, 1999: 123); realidad a la que deben reflejar de la manera más exacta posible. Hegel intentaría superar, así, la lógica tradicional impugnando la separación que ésta efectuaba entre las formas de pensamiento y su contenido.

En este punto es necesario tener en cuenta que, como se encargan de señalar algunos autores, se podría considerar a la filosofía de Hegel como una reelaboración de la ontología aristotélica que consideraba a todo ser como proceso y movimiento, aunque liberada de su interpretación formalista (Samaja, 1987). La tesis de Hegel sobre la distinción entre un ser determinado y un ser como tal retoma en parte las controversias, en torno a las preguntas ¿qué es el ser? y ¿cómo llega a ser?, formuladas en la filosofía griega desde Parménides y Aristóteles pasando por Platón (Lloyd, 2008: 61).

En Hegel el ser como tal (indeterminado), es decir el substrato que tienen en común todos los seres particulares, tiene que ser pensado como un movimiento por medio del cual todos los seres particulares (determinados) adquieren su forma verdadera. La negatividad es el modo de existencia de las cosas, de modo que éstas solo alcanzan su verdad negando sus condiciones determinadas. Nada de lo que existe es verdadero en la forma en la que se presenta, de modo que su esencia contradice su existencia (Marcuse, 1999: 125). El ser como tal, por tanto, no existe como algo separado o trascendente sino que se obtiene y actualiza de manera gradual por medio de un proceso de cambio. Los conceptos de movimiento y cambio representan unificación:

“El devenir es la verdadera expresión del resultado del ser y la nada como la unidad de estos... la unidad que no es simplemente como relación consigo inmóvil, sino a través de la diferencia del ser y de la nada que es en él devenir, es en sí contra sí mismas” (Hegel, 2006: 125).

Para la filosofía de Hegel, así como para la de Aristóteles, todo ser particular es en esencia disímil a lo que podría ser en potencia y por lo tanto solo alcanza su ser verdadero al actualizarse sus potencialidades, al mismo tiempo que “su existencia es unilateral y finita” (Hegel, 2006: 125). La característica fundamental de las cosas finitas es su continuo devenir, su negatividad; y negatividad supone aquí la no identidad entre ser-para-otro y el ser-para-sí. Su existencia en tanto negación es barrera o límite. De este modo,

“el ser-otro no es algo indiferente, fuera de él, sino su propio momento. Algo (Etwas) es a través de su cualidad primeramente finita, y en segundo lugar variable, de modo que la finitud y la variabilidad pertenecen a su ser” (Hegel, 2006: 127).

No obstante, tendríamos que aclarar que, como señala Samaja, Hegel supone un progreso en relación a Aristóteles al haber encontrado una manera de acceder a la unicidad de las formas substanciales (Samaja, 1987). Si en Aristóteles las formas no tienen una génesis en sentido estricto, derivado de la irreductibilidad de la unicidad, para Hegel la unidad de la forma substancial se constituye en un proceso de oposición en el seno de la unidad anterior que conduce, por medio de la destrucción de esta, a una unidad superior que si bien elimina las contradicciones retiene las determinaciones en una esfera superior.

La dialéctica hegeliana tiene como punto de inicio esta negatividad de las cosas finitas, la discrepancia entre realidad y potencialidad. Las categorías y modos de pensamiento deben captar y expresar la dinámica de la realidad;

dinámica mediante la cual las formas fijas aparecen como meras abstracciones. Ahora bien, el análisis de la finitud de las cosas objetivas nos conduce al concepto de infinito⁶, en tanto que el proceso por el cual algo deviene otro y lo otro deviene algo se reproduce de manera incesante.

La dialéctica, entonces, es un proceso determinado por el hecho de que la forma de existencia de las cosas esta constituido por relaciones contradictorias, de manera tal que algo solo expresa su esencia contradiciéndose a sí mismo, convirtiéndose en su opuesto (Marcuse, 1999: 70)⁷. La contradicción es la génesis de todo proceso y movimiento.

Si la esencia de las cosas es el devenir de si mismas, “el círculo que presupone y tiene por comienzo su termino como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo” (Hegel, 2007: 16), lo verdadero es el todo; o sea la totalidad es la esencia que se completa por medio de su desarrollo. Toda forma particular va a estar determinada por la totalidad de estas relaciones contradictorias en las que existe. La clave del método de ascenso de lo abstracto a lo concreto, según Samaja, se encuentra en este punto⁸; en considerar a las totalidades concretas como el proceso de reunificación que surge del propio movimiento de la contradicción. Las totalidades no son pensadas, entonces, como unidades sin historia sino como una unidad que se restaura (Samaja, 1987)⁹.

Como ya señalamos, toda cosa para ser lo que realmente es tiene que negar su propia particularidad, por ende debe ubicarse en una relación universal con las otras cosas¹⁰. Es este devenir del contenido, conceptualizado por Lukacs como “*devenir histórico*”, el encargado de superar la autonomía dada de las cosas, debido a que obliga al conocimiento a elaborar sus conceptos refiriéndolos de manera ineludible al contenido, de modo que no solo excluye la cristalización de estos, sino que además ubica como lugar metódico de los conceptos a la totalidad concreta del mundo histórico, “el mismo proceso concreto y total de la historia” (Lukacs, 2009: 265-266).

Sin embargo Hegel, en el razonamiento de Lukács, no logra resolver el problema sobre cual es el sujeto del devenir, de la acción. Como se sabe, el sujeto concreto de la génesis, el “nosotros” que postula Hegel es el Espíritu del Mundo. Esta función demiúrgica otorgada al “Espíritu” o a la “Idea” conduce, como ha demostrado Marx, a la pura mitología del concepto.

EL MÉTODO DE MARX

La totalidad y lo relacional

Considero pertinente para abordar esta compleja tarea de desarrollar la postura epistemológica y metodológica de Marx comenzar con un extracto de la carta a P.V. Annenkov en la que resume en parte las críticas dirigidas a Proudhon:

“Debido principalmente a su falta de conocimientos históricos, Proudhon no ha visto que los hombres, al desarrollar sus fuerzas productivas, es decir al vivir, desarrollan ciertas relaciones entre sí, y que el carácter de esas relaciones cambia necesariamente con la modificación y el desarrollo de estas fuerzas productivas.

No ha visto que *las categorías económicas* no son más que *abstracciones* de estas relaciones reales y que únicamente son verdades mientras esas relaciones subsisten. Por consiguiente, incurre en el error de los economistas burgueses, que ven en esas categorías económicas leyes eternas y no leyes históricas... Así, pues, en vez de considerar las categorías político-económicas como abstracciones de relaciones reales, transitorias, históricas, Proudhon, debido a una inversión mística, solo ve en las relaciones reales encarnaciones de esas abstracciones.” (Marx, 1987: 138).

Del párrafo anterior, además de quedar en claro que para Marx el pensamiento se deriva del objeto y no el objeto del pensamiento¹¹, con lo cual el punto de inicio del pensamiento son las manifestaciones reales del ser social; nos interesaría destacar en primer lugar el siguiente elemento: el objeto de estudio más abstracto de Marx, claramente, estará constituido, no por cosas, sino por el complejo de relaciones sociales entre los hombres, es decir por el sistema de relaciones recíprocas entre los individuos, independientemente de que estas relaciones estén unidas a o aparezcan como cosas. De modo tal, que al referirse a su principal objeto empírico, el capital, expresa que, a pesar de tomar cuerpo en una cosa material, no es una cosa material sino, por el contrario, una determinada relación social de producción (es decir las determinadas relaciones sociales que los individuos contraen en el proceso de reproducción de su vida), que al mismo tiempo se corresponde a una determinada formación histórica de la sociedad. (Marx, 2001b: 754)¹². Para ser más preciso tendríamos que señalar que, en Marx, el proceso capitalista de producción representa la totalidad de estas relaciones específicas, histórico-económicas, de producción (Marx, 2001b: 758). De manera que, el punto de partida lo constituyen “individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada” y no “el cazador o el pescador solos y aislados, con los que arrancan Smith y Ricardo” (Marx, 2005: 3).

Claramente esta última idea se presenta como antitética al individualismo metodológico, para quien todos los fenómenos sociales son comprensibles en tanto se expliquen por sus elementos individuales, ubicando a la acción individual como la base en la que se sustenta la elaboración teórica. Para el individualismo metodológico es el individuo el que verdaderamente actúa, tiene intereses y no los colectivos sociales. Por el contrario, para Marx, no se puede analizar las acciones e intereses de los individuos aislados del campo social en el que se desarrollan¹³, en tanto la lógica de lo social no está determinada por la mera agregación de las acciones individuales.

Nos encontramos aquí con una categoría central en Marx, la de totalidad. Para este la sociedad constituye una totalidad dinámica, una unidad que no es sinónimo de simple sumatoria del accionar de sus elementos individuales. Por lo que el conocimiento real de un fenómeno singular va a estar determinado por una correcta aplicación de la categoría de totalidad. Las partes o momentos singulares deben hallar su verdad o concepto en el todo. El método dialéctico presupone, entonces, el dominio metódico de la totalidad por sobre los momentos singulares (Lukacs, 2009: 100). En verdad, como sostiene Lukacs (2007: 76), el análisis económico de Marx tiene como punto de partida y de llegada la totalidad del ser social. Por el contrario, la concepción burguesa de la

economía (no solo ella) aísla los fenómenos económicos singulares de las interrelaciones recíprocas presentes en la totalidad del ser social, estudiándolos en un primer momento en una separación artificial para luego ubicarlos en una relación abstracta con otro dominio de igual manera aislado (derecho, sociología, etc.). En Marx, la totalidad no es una totalidad formal-pensada, sino "... la reproducción pensada de lo que realmente es..." (Lukács, 2007: 82).

La antítesis entre el punto de vista de la totalidad y el tratamiento de los fenómenos singulares como aislados entre sí, se hace patente al contrastar el análisis por parte de los economistas burgueses respecto a las consecuencias de la industria mecanizada sobre la fuerza de trabajo y el realizado por el propio Marx en *El Capital*:

"los antagonismos y las contradicciones inseparables del empleo capitalista de la maquinaria no brotan de la maquinaria misma, sino de su empleo capitalista. Y puesto que la maquinaria, de por sí, acorta el tiempo de trabajo, mientras que, empleada por la capitalista la alarga; puesto que de suyo facilita el trabajo, mientras que aplicada al servicio del capitalismo refuerza más todavía su intensidad; puesto que de por sí representa un triunfo del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero, al ser empleada por el capitalista hace que el hombre sea sojuzgado por las fuerzas naturales; puesto que de por sí incrementa la riqueza del productor, pero dado su empleo capitalista, lo empobrece, etc., etc., el economista burgués declara lisa y llanamente que examen de la maquinaria como tal demuestra de un modo preciso que todas aquellas contradicciones palpables son una simple apariencia de la realidad vulgar, pero que no existe de por sí, ni por tanto tampoco en la teoría" (Marx, 2001a: 367).

Aquí podemos apreciar cómo el modo en que los economistas burgueses consideran a la máquina, en su aislada singularidad -o como diría Lukács en su pura individualidad fáctica- excluida de toda *interacción* con las demás singularidades, oficia de obstáculo para comprender la verdadera objetividad de ésta, al presentar sus propiedades, su función en el proceso capitalista de producción, como esencialidades absolutamente insuperables. Si en el análisis de los diversos momentos o singularidades adquiere centralidad el concepto de interacción, no debería, no obstante, entenderse ésta como una mera operación casual recíproca entre dos objetos del mismo modo inmutable, sino que debe considerarse como algo más que una influencia recíproca. Y justamente la interacción puede ser considerada como algo más que una acción recíproca en tanto que este referida al todo. Como señala Lukács, la forma de objetividad de todo objeto de conocimiento va a estar determinada por su relación al todo (2009: 105), de manera tal que su cognoscibilidad (la del objeto) estará establecida por la función que cumple en la totalidad de la que forma parte; al mismo tiempo que la permanente interacción dialéctica entre los fenómenos sociales determina una ininterrumpida transformación de la objetividad de estos fenómenos.

Esta prioridad metódica de la totalidad por sobre los momentos singulares es la que permite superar, en parte, el error en el que incurren los economistas burgueses, señalado por Marx en el primer pasaje citado en este apartado. El error consiste en que, al no relacionar fenómenos que constituyen un todo, toda categoría individual es considerada como atemporal, eterna y por tanto siempre vigente en cualquier forma de sociedad. La idea de totalidad es, entonces, el

punto de partida del conocimiento histórico de las relaciones sociales (Lukács, 2009: 100).

Consideramos importante destacar, como lo hace Lukács, que la noción de totalidad de Marx es ajena a la de sistema (Lukács, 2007: 81). En tanto que, esta última, al presentar como ideal el principio de plenitud y unidad estática, determinado por una específica conexión jerárquica entre las categorías, se ubica en las antípodas de la concepción del ser de Marx, caracterizada por la historicidad ontológica. Si en el tratamiento de la interacción recíproca, según Lukács, Marx rechaza la tendencia al orden jerárquico, introduce, no obstante, el *momento dominante*. Como se sabe, en Marx el momento económico es decisivo, aunque no representa todo el ser social.

El propio Engels es bastante claro al respecto al señalar que entre la base y la superestructura tienen lugar relaciones recíprocas, y que por tanto, no sería lícito deducir un hecho histórico particular de la necesidad económica. De esta manera, escribe:

....Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta --las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas-- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico (Engels, S/F).

Lukács parece, en parte, profundizar este planteo al argumentar que la primacía ontológica de la economía no contiene en sí misma relación jerárquica alguna. Solamente expresa el hecho de que la existencia social de la superestructura tiene como presupuesto, en todo momento, el proceso económico de reproducción (Lukács, 2007: 203). La prioridad del ser respecto a la conciencia, que postula la tesis central del materialismo, significaría simplemente que mientras que el ser puede darse sin conciencia, ésta última debe tener indefectiblemente como presupuesto algo que es.

Esencia y apariencia

En lo que refiere a los problemas metodológicos, la cuestión de la contradicción y nexo entre esencia y fenómeno, ocupa un lugar central. Como el propio Marx reconoce "...toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse de las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente..." (2001b: 757). El conocimiento científico debería tener como punto de inicio, entonces, el hecho

de que los fenómenos, en lugar de iluminarla, ocultan la esencia de su propio ser. Con lo cual se impone la tarea, en el proceso de conocimiento, de ir más allá de las expresiones superficiales de los procesos estudiados, con el objeto de abordar su naturaleza interna. Marx, en la correspondencia con Kugelman, indica que la equivocación en la que incurren los economistas burgueses radica en considerar a la apariencia de la cosa como la “última palabra”, desconociendo que ésta “tiene un segundo fondo”, una “conexión interna” (Marx, S/F); que la configuración cristalizada de las relaciones económicas no expresa de manera directa su estructura nuclear interna. De manera que, para captar las relaciones fundamentales que subyacen a la realidad observable, debería ser superado el punto de vista de la inmediatez y la superficialidad empírica (Kohan, 1992: 13). Si el conocimiento de toda relación no puede constituirse sobre la facticidad inmediata, no obstante debe comenzar desde ésta y paralelamente colocarse por encima de ella.

La diferencia entre la forma como se presentan las cosas y su contenido real es producto, en parte, de la cosificación de las relaciones sociales en la sociedad capitalista, que apuntábamos más arriba, determinado, a su vez, por el hecho de que en el capitalismo moderno la mercancía representa la forma universal de configuración de la sociedad (Lukács, 2009: 189).

Marx presenta en *El Capital* este proceso, por el cual la sociedad capitalista convierte las relaciones personales entre los hombres en relaciones objetivas entre cosas, como el “fetichismo de la mercancía”. En el capitalismo la relación social entre los hombres tiene lugar primordialmente por medio del intercambio de mercancías, de manera tal que sus relaciones mutuas están mediadas por las relaciones entre sus propias mercancías. Estas últimas presentan a los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo (Marx 2001a: 37). Este carácter mistificador del mundo de las mercancías tiene su origen en el modo peculiar del trabajo productor de bienes:

“Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es, pura y simplemente, porque son *productos de trabajos privados independientes los unos de los otros*. El conjunto de estos trabajos privados forma el trabajo colectivo de la sociedad. Como los productores entran en contacto social al cambiar entre sí los productos de su trabajo, es natural que el carácter específicamente social de sus trabajos privados sólo resalte dentro de este intercambio. También podríamos decir que los trabajos privados sólo funcionan como eslabones del trabajo colectivo de la sociedad por medio de las relaciones que el cambio establece entre los productos del trabajo y, a través de ellos, entre los productores. Por eso, ante éstos, las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*” (Marx, 2001a: 38).

Como señala Marcuse, para poder desprender los fenómenos de la forma inmediata en la que se dan, para acceder a la esencia del capitalismo, es necesario llevar a cabo una abstracción provisional de todos los fenómenos que pueden estar referidos a una forma contingente y anómala del mismo. De manera que el proceso que va de la apariencia a la conexión interna nos conduce al problema del proceso de abstracción.

El ascenso de lo abstracto a lo concreto

Marx comienza el apartado sobre el método de la economía política de los *Grundrisse* señalando que sería falso tomar como punto de partida de la investigación “lo real y lo concreto”. En el caso de que nuestro objeto de estudio sea la economía de un país, si empezáramos por la población obtendríamos, dice Marx, una representación caótica del conjunto, en tanto que la población, si no tomamos en cuenta las clases que la componen ni tampoco los elementos sobre los que estas reposan, representa una mera abstracción. El método científico correcto se tendría que elevar desde lo simple a lo complejo, en tanto que totalidad con sus múltiples determinaciones y relaciones. Ya habíamos señalado que, para Marx, la sociedad constituye una totalidad. Lo que parece indicar en este punto es que las representaciones simples obtenidas por el conocimiento inmediato, deben determinarse con mayor precisión por medio de abstracciones discriminantes. Recordemos que el proceso de abstracción no implica, de modo alguno, tratar de obtener o establecer una ficción inexistente¹⁴. El propósito de la abstracción supone, por el contrario, separar y aislar analíticamente los distintos momentos, pertenecientes a la estructura interna de un objeto, de las complejas relaciones de las que forman parte, con el objetivo de estudiar de manera intensiva elementos simples y reducidos de la realidad. El acto de abstracción separa, entonces, una parte del todo y la considera en consecuencia como un *todo*. Es interesante la indicación de Lukacs de que, en verdad, el proceso de abstracción es un proceso real que tiene lugar en la realidad social (2009: 100). Por ejemplo, la categoría de trabajo socialmente necesario, o sea abstracto, no es solamente el resultado de un proceso intelectual que aísla una totalidad de trabajos concretos. El trabajo abstracto, creador de valor, corresponde a una forma de sociedad, la burguesa, en la cual los distintos individuos pueden trasladarse simplemente de uno a otro trabajo y en la que les resulta indiferente el género específico de trabajo¹⁵. El trabajo, nos dice Marx (2005: 25), al no estar vinculado al individuo como una particularidad propia, se transforma, no solo en tanto categoría sino además en la propia realidad, en el medio para crear la riqueza en general.

En el plano gnoseológico, el camino que va de los procesos singulares hacia el conjunto debe eliminar determinados límites de la abstracción y no ampliarla; debe conducir hacia lo “concreto pensado”, hacia la reconstrucción progresiva de lo concreto real. De manera que, tendríamos que distinguir entre lo concreto sensible (punto de partida de la investigación) y lo concreto conceptual en tanto culminación y resultado de la investigación.

Con respecto a la síntesis obtenida por medio del ascenso de lo abstracto (determinaciones más generales) a lo concreto (determinaciones más complejas), Marx indica lo siguiente:

“lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen

a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí porque Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado de pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento solo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo” (Marx, 2005: 22).

Lukács (2007, 90) advierte, ante este pasaje, que en verdad Marx establece una distinción entre la realidad en sí en tanto proceso y el camino de su conocimiento, estableciendo así la prioridad de lo ontológico por sobre el simple conocimiento. El proceso cognoscitivo por el cual se accede al conocimiento de la totalidad concreta a través de elementos obtenidos por medio de la abstracción, meramente es un camino de conocimiento y de ningún modo el de la realidad misma.

No obstante, unas líneas más adelante, Marx parece relativizar el planteo anterior. Ante la pregunta de si las categorías simples no tienen una existencia histórica autónoma, anterior a las categorías más completas, responde: “depende” (2005: 22). Estableciendo una especie de jerarquía entre totalidades, o concretos, con distintos grados de desarrollo y una distinción entre relaciones subordinadas o dominantes agrega:

“Desde este punto de vista, puede expresarse que la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes de un todo no desarrollado o las relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, relaciones que existían ya históricamente antes de que el todo se desarrollara en el sentido expresado por una categoría más concreta. Solo entonces el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, podría corresponder al proceso histórico real”. (Marx, 2005: 23).

Esta distinción entre totalidades más o menos desarrolladas trae a colación una restricción que presentaría el método de Marx. En tanto “las abstracciones mas generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico” (Marx, 2005: 25), el punto de partida de la investigación se ubica en las etapas más avanzadas, con lo cual solo es posible establecer la regularidades que organizan un fenómeno cuando este se encuentra plenamente desarrollado (Nievas, 2008: 49).

En consecuencia, nos dice Marx, no sería correcto ordenar las categorías en el modo en que históricamente fueron determinantes. En su exposición el momento determinante sería entonces el lógico-estructural. Teniendo en cuenta que su objeto de estudio es la *moderna sociedad burguesa* y no la sociedad en general, nos aclara que, en verdad, el orden de sucesión de las categorías económicas está en función de las relaciones que tienen lugar entre ellas en la sociedad burguesa y que es el inverso “del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico” (2005: 29). De manera tal que, lo que en una formación social desarrollada es abstracto y subordinado, fue anteriormente vínculo predominante y a su vez condición histórica de surgimiento. Y viceversa, lo que representa un vínculo predominante en un sistema desarrollado precedentemente represento una relación subordinada.

En la sociedad burguesa, considerada como totalidad desarrollada, el capital representaría "... un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve..." (Marx, 2005: 28); prevalece y subordina a las demás categorías y, por ende, constituye el punto de partida y de llegada de la investigación.

De todos modos, como señala Samaja (1987), no solo las formas menos desarrolladas se explican desde las más desarrolladas como queda expresado en la siguiente cita:

"La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elemento fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior" (Marx, 2005: 26).

Sino que también las formas más desarrolladas se comprenden en plenitud por su génesis desde las menos desarrolladas:

"...nuestro método pone de manifiesto los puntos en los que tiene que introducirse el análisis histórico, o en los cuales la economía burguesa como mera forma histórica del proceso de producción apunta mas allá de si misma a los precedentes modos de producción históricos. Para analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues, escribir la *historia real de las relaciones de producción*. Pero la correcta concepción y deducción de las mismas, en cuanto relaciones originas históricamente, conduce siempre a primeras ecuaciones –como los números empíricos por ejemplo en las ciencias naturales- que apuntan a un pasado que yace por detrás de este sistema. Tales indicios, conjuntamente con la concepción certera del presente, brindan también la clave para la comprensión del pasado..." (Marx, 2005: 422).

Lo que parece quedar claro en esta ultima cita, y que nosotros deseamos destacar, es que si bien el momento lógico-estructural tiene cierta primacía en el análisis de Marx, de ninguna manera esto significa que soslaye la historia (Kohan, 1992: 51). En Marx la totalidad articulada no representa una esencia eterna y ahistórica, sino por el contrario un sistema en movimiento¹⁶. Según Lukacs, Marx admitía sólo una y única ciencia, la de la historia.

Al comentar la construcción teórica de El Capital, Lukacs (2007: 97) destaca que este deviene inteligible si se considera la interacción entre la composición experimental de conexiones abstractas, lo económico puro conforme a ley y las interinfluencias ejercidas por lo extraeconómico más próximas a la realidad, hasta abordar la totalidad concreta. La particularidad del método de Marx radica, entonces, en el hecho de que lo extraeconómico y lo económico se transforman de manera ininterrumpida el uno en el otro. En el conocido capítulo 24 de El Capital, referido a la "acumulación originaria", Marx, luego de haber analizado el modo de producción capitalista en su coherencia interna conforme a leyes, despliega su génesis histórica, que puede ser caracterizada como una sucesión de actos extraeconómicos, de violencia. La sucesión de estos actos

es la que permite que las puras leyes económicas tengan efectividad; constituyen las condiciones de posibilidad y fundamento de las leyes teóricas de la economía capitalista. En el mismo sentido podríamos citar tanto el capítulo 7 del tomo I en el que se expone como la jornada de trabajo esta determinada por la lucha -“la implementación de una jornada normal de trabajo es el fruto de una lucha multisecular entre capitalistas y obreros” (Marx, 2001a: 212)-, así como también la sección cuarta de mismo tomo en donde aparece la plusvalía relativa también como producto de la lucha de clases.

Esta interacción ineludible, entre lo económico (leyes) y lo extraeconómico (contingencia) determina que el resultado no sea ni una dominación mecánico-abstracto de lo económico puro, ni un desarrollo histórico contingente sin leyes.

Acabamos de introducir una cuestión, la noción de leyes, que suele generar cierta controversia en el campo de las ciencias sociales. Pareciera ser bastante evidente, para nosotros, que unas de las preocupaciones fundamentales de Marx se centraba en tratar de establecer las regularidades que expliquen lo social; regularidades que generalmente suelen formularse, en el ámbito de la ciencia social, mediante la noción de leyes. Como sostiene Nievas (1995), dentro del marxismo, se va a concebir a las leyes como fenómenos, cuya reiterabilidad y regularidad formalmente establecida tienen capacidad de ordenar la dinámica social.

En unos de los prólogos de *El capital*, Marx cita de manera extensa la crítica efectuada por un comentarista ruso, el que expresaría de manera acertada su verdadero método:

“Lo único que a Marx le importa es descubrir la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa... Le interesa además, y sobre todo, la ley que rige sus cambios, su evolución, es decir, el transito de una forma a otra, de uno a otro orden de interdependencia...Para él, no existen tales leyes abstractas...según su criterio, ocurre lo contrario: cada época histórica tiene sus propias leyes...tan pronto como la vida supera una determinada fase de su desarrollo, saliendo de una etapa para entrar en otra, empieza estar presidida por leyes distintas” (Marx, 2001a: XXII).

De la lectura del párrafo anterior queda claro también que, en Marx, no tiene lugar la antinomia, generalmente presente en la ciencia burguesa, entre historia (considerada como proceso único e irrepetible) y ley en tanto forma eterna. Las leyes de la economía desarrolladas en *El Capital* conservan, como nos señala Lukacs, su carácter tendencial. Esto significa que subsisten factores que pueden tener el efecto de morigerar o modificar en parte su determinación.

Además la esencia de la leyes es histórica debido, en parte, a que su génesis y vigencia obedecen a particulares circunstancias histórico-socialmente determinadas, cuya presencia o ausencia no va a estar directamente determinada por la presencia o ausencia de la ley. La mayoría de las leyes económicas tendría, entonces, una validez concreta, socio-históricamente determinada (Lukács, 2007: 150); con lo cual, nos alejaríamos, de este modo, de una legalidad mecánico-fatalista o de una racionalidad rígida o unilateral. La necesidad se termina imponiendo en el seno de fuerzas confrontadas y a través de una mediación infinita de azares¹⁷.

Esta última cuestión determina una limitación del método que ya dimos a entender anteriormente. Esta necesidad, entonces, solamente puede entenderse racionalmente *postfestum*:

“La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de ésta, sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza *post festum* y arranca, por tanto, de los resultados preestablecidos del proceso histórico. Las formas que convierten a los productos del trabajo en mercancías y que, como es natural, presuponen la circulación de estas, poseen ya la firmeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres se esfuercen por explicarse, no el carácter histórico de estas formas, que consideran ya algo inmutable, sino su contenido” (Marx, 2001a: 41).

La circunstancia de que el fundamento puro de las leyes generales tiene que necesariamente investigarse en la realidad misma, establece que el análisis deba centrarse en estadios del desarrollo histórico en el que estén presentes situaciones favorables, que les permitan a esas leyes alcanzar un alto grado de desarrollo, libre de perturbaciones.

REFLEXIONES FINALES

Independientemente de ciertos matices que puedan señalarse, hemos intentando argumentar que lo que subyace detrás de las divergencias entre las prácticas investigativas de la sociología histórica y de los historiadores, es la escisión medular entre tradiciones que tienen su génesis en los fundadores del análisis social.

Los supuestos con los que Marx resuelve las problemáticas referidas a cómo los hombres hacen la historia y de cómo se adquiere conocimiento de esa realidad social, se encuentran en las antípodas de la metodología que encuentra su punto de partida en el esquema conceptual, en el modelo. De manera tal que, para nosotros, las divergencias entre el marxismo y la sociología histórica no son superficiales, sino que responden a la manera diferenciada de resolver las problemáticas referidas a qué y cómo conocer.

No obstante, es necesario señalar que, si bien el método de Marx comparte con el empirismo del historiador profesional el momento inicial del proceso cognitivo, el uso metodológico de la abstracción le permite superar el punto de vista de la inmediatez y la superficialidad empírica (Kohan, 1992: 50) en la que se ve aprisionado el positivismo, al considerar como “metafísica” toda teorización que intente ir más allá de la experiencia inmediata. El método dialéctico de Marx expresa, asimismo, una orientación opuesta a cualquiera de las variantes del positivismo.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (2008) *Introducción a la Sociología*, Barcelona, Gedisa Editorial.

- Aron, R. (1996) *Las etapas del pensamiento sociológico. Tomo II*. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.
- Archenti, N y Aznar, L. (1998) *Actualidad del pensamiento sociopolítico clásico*. Buenos Aires, Eudeba.
- Astarita, Carlos. (2000) "Historia y Ciencias Sociales. Préstamos y reconstrucciones de categorías analíticas", en: *Sociohistórica*, 8.
- ----- (2006) "En las tradiciones de Weber y de Marx. Reflexiones sobre un artículo de Waldo Ansaldi", en: *Sociohistórica*, 19-20.
- Ansaldi, Waldo. (2002) "De abejas, de arquitectos y de carpinteros. A propósito de Historia y Ciencias Sociales", en: *Sociohistórica*, 11-12.
- Caimi, Mario. (2009) "Introducción", en: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue.
- Engels, Federico (S/F) Carta a José Bloch, 21 de septiembre de 1890. En: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm>.
- Hancevich, Malka. (2008) "Max Weber. Metodologías y postulados", en: Nievas, Flabián (comp.) *Algunas cuestiones de sociología*, Buenos Aires, Proyecto Editorial.
- Hegel, George W. F. (2006) *La lógica de la enciclopedia*. Buenos Aires, Leviatán.
- ----- (2007) *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. (2009) *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue.
- Kohan, Néstor (1992) "El método dialéctico de lo abstracto a lo concreto. Una aproximación", en: *Dialéctica. Revista de filosofía y teoría social*, año I, número 2, Buenos Aires.
- Lloyd, Geoffrey (2008) *Aristóteles: desarrollo y estructura de su pensamiento*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Lukács, Georg. (2007) *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Akal.
- ----- (2009) *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, Buenos Aires, RyR.
- Marcuse, Herbert. (1999) *Razón y Revolución*, Barcelona, Altaya.
- Marx, Karl. (1987) *Miseria de la Filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- ----- (2001a) *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.
- ----- (2001b) *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo III, México, Fondo de Cultura Económica.
- ----- (2005) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858*, volumen 1, México, Siglo Veintiuno Editores.
- ----- (S/F) Carta de Marx a Ludwig Kugelmann, 11 de julio 1868 en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m11-7-68.htm>.
- Meiksins Wood, Ellen. (2000) *Democracia contra capitalismo*, Siglo XXI, México.
- Nievas, Flabián. (1995) *Los estadios del proceso de la lucha de clases*, Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común, UBA, Buenos Aires.
- ----- (2008) "Marx y Engels: una compleja teoría abierta", en: *Conflicto Social*, Año 1, N° 0.

- Portantiero, Juan Carlos. (Comp.) (1993) *La sociología clásica: Durkheim y Weber*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Samaja, Juan (1987): Introducción a la epistemología dialéctica. Buenos Aires, Lugar. Apéndice: *El método dialéctico como ascenso de lo abstracto a lo concreto*.
- Weber, Max. (1993) "Conceptos sociológicos fundamentales", en: Portantiero, Juan Carlos. (Comp.) *La sociología clásica: Durkheim y Weber*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Weisz, Eduardo. (2009) "Max Weber: una lectura en clave histórico-filosófica", en: Brauer, Daniel (editor) *La historia desde la teoría*. Volumen 2, Buenos Aires, Prometeo Libros.

¹ Entre los que podemos citar una sección del capítulo "La metafísica de la economía política" en su libro *Miseria de la filosofía*; la Introducción a los *Grundrisse*, así como también algunos de los prefacios y epílogos a *El capital*.

² "Ahora bien, conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos en comparación con intuiciones empíricas...y nunca pueden ser hallados en intuición alguna. Entonces, ¿cómo es posible la subsunción de las últimas bajo los primeros, y por tanto, la aplicación de la categoría a fenómenos...?" (Kant, 2009: 237).

³ Lukács argumenta que la concepción según la cual el pensamiento no puede concebir más que lo que él mismo ha producido, poniendo como límite infranqueable la cosa en sí, se encuentra con la imposibilidad de dominar la totalidad del mundo como algo auto producido (2009: 235).

⁴ Lo que resulta significativo en este análisis de la "causalidad múltiple" de Weber es que pareciera que desde tal concepción no fuese posible establecer una jerarquía en el conjunto de factores causales significativos que explican lo esencial de un acontecimiento. No habría componentes de mayor o menor eficacia en la constelación, todos se situarían aparentemente en el mismo plano. Aquí podríamos sostener, como lo hacen algunos autores, que este pluralismo causal tan ecléctico de Weber es, de alguna manera, equivalente a negar la causalidad por completo (Meiksins Wood, 2000: 203). Asimismo, este elemento determina la negativa de la sociología weberiana de analizar la realidad social en tanto totalidad, tal como lo reconoce Raymond Aron (1996: 298).

⁵ No obstante, tendríamos que tener en cuenta que, como señala Adorno (2008: 161-164), Weber al disponer de un cuantioso material histórico les confirió, en determinadas ocasiones, a los tipos ideales una sustancialidad más significativa de la que cabría esperar de su definición o de su postulado.

⁶ "Algo deviene otro, pero lo otro es él mismo algo, luego deviene igualmente otro, así por tanto hasta el *infinito*" (Hegel, 2006: 127).

⁷ Esto determina que la esencia misma el resultado de un desarrollo concreto (Marcuse, 1999: 148)

⁸ Más adelante veremos que si bien Marx retoma el planteo hegeliano de que el camino del pensamiento debe conducir de las determinaciones más abstractas a la reproducción de lo concreto, elevándose de lo simple a lo complejo, no obstante, señala que el error de Hegel estriba en equiparar el proceso cognoscitivo al proceso de formación de lo concreto mismo.

⁹ "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo...lo absoluto debe considerarse esencialmente como resultado..." (Hegel 2007).

¹⁰ Marcuse indica en este punto una cuestión que también va a estar presente en Marx. En Hegel, nos dice este autor, el universal no es solo una abstracción, en verdad es una realidad más efectiva que el particular (Marcuse, 1999: 127).

¹¹ "...al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre presente que el sujeto –la moderna sociedad burguesa en este caso- es algo dado tanto en la realidad

como en la mente, y que **las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia**, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aun *desde el punto de vista científico*, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella *como tal*" (Marx, 2005: 27).

¹² Del mismo modo, a la hora de pensar teóricamente el concepto clase social, Meiksins Wood señala que el punto focal del marxismo se ubica en la relación social misma, en la dinámica de la relación conflictiva entre apropiadores y productores (Meiksins Wood, 2000: 91).

¹³ "el hombre es... no solamente un animal social, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad... no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí" (Marx, 2005: 4). Es interesante el señalamiento que realiza Marx en este mismo pasaje de que esta idea del individuo aislado tiene lugar en una época que se caracteriza justamente por haber alcanzado el nivel más alto de desarrollo de las relaciones sociales.

¹⁴ Con lo cual se contrapone tanto a la construcción de tipos ideales, como a las tendencias que equiparan generalización de casos y teorización.

¹⁵ "Aristóteles no podía *descifrar* por sí mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto *como equivalentes*, porque la sociedad griega estaba basada en el *trabajo de esclavos* y tenía, por tanto, *como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo*. El secreto de la expresión de valor, *la igualdad y equiparación de valor de todos los trabajos*, en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos trabajo humano en general, sólo podía ser descubierto a partir del momento en el que la *idea de la igualdad humana* poseyese ya la firmeza de un prejuicio popular." (Marx, 2005: 26).

¹⁶ Como señala Kohan (1992: 47) este historicismo es el que le otorga a la dialéctica de Marx la fisonomía de un método crítico, en tanto enfatiza el aspecto perecedero de toda forma actual.

¹⁷ "Esta concepción se presenta como un desarrollo necesario. Pero justificación del azar. Cómo. (Entre otras cosas, también de la libertad)" (Marx, 2005: 30).