



ENRIQUE
GONZALEZ

ROJO **TEORIA
CIENTIFICA
DE LA
HISTORIA**



ENRIQUE GONZALEZ ROJO

**Teoría
científica
de la historia**

1977

PROLOGO

Las dos grandes secciones en que puede dividirse la presente *Teoría científica de la historia* conllevan una cierta *desigualdad*, un cierto contraste que salta a la vista tanto en lo que se refiere a la diferencia de la una respecto a la otra, cuanto a la heterogeneidad que presenta cada una por separado. Expliquemos por qué. El texto fue planeado originalmente para cumplir un compromiso (que contrajo el autor con la Academia del método histórico-social del Plantel Vallejo del CCH) por medio del cual se obligaba a escribir un libro de teoría de la historia que satisficiera las necesidades pedagógicas del cuarto semestre del estudio de historia en tal institución. Para realizar tal cosa, el que esto escribe se basó en el programa de teoría de la historia entonces vigente en el CCH e intentó llevar a cabo la obra sobre la base de convertir en capítulos del libro los diferentes puntos del temario. De ahí que la presente obra esté dividida en cinco grandes capítulos: los tres primeros pertenecen a la primera sección (y son fundamentalmente *teóricos*) y los dos últimos corresponden a la segunda sección (y son esencialmente *históricos*). La primera parte, la sección teórica, se haya constituida, en efecto, por tres capítulos: dos que no son especialmente grandes ("Introducción filosófica" y "Concepto de la historia") y uno bastante amplio ("El materialismo histórico como ciencia de la historia"). La segunda parte se encuentra conformada por dos capítulos: una "Breve reseña de la gestación de la ciencia de la historia" y unas "Conclusiones" (que lo son, como se comprende, no sólo de la "Breve reseña" sino de toda la obra).

A medida que el autor fue redactando esta *Teoría científica de la historia*, el plan original se fue modificando sensiblemente con el objeto de hacer posible, de acuerdo con las inquietudes y deseos del autor, no sólo la exposición didáctica de las tesis más conocidas del marxismo-leninismo, sino también de su desarrollo, crítica e inclusive, en algunas ocasiones, si el planteamiento de los "clásicos" o los "epígonos" lo exigiera, de su desplazamiento y rectificación. Esta es la razón por la cual hay capítulos que resultan, creemos, relativamente sencillos y accesibles, mientras otros –aquellos en que el propósito de profundización y enriquecimiento son más palpables– ofrecen alguna dificultad y es probable que resulten de lectura más lenta y pesada: los dos primeros capítulos del libro se presentan, nos parece, como francamente asequibles, en tanto que el tercero, más complicado y novedoso, se muestra, si no hermético, sí con algunas dificultades de comprensión derivadas del asunto y la forma crítica de abordarlo. Dificultades que, pensamos, de ninguna manera configuran, sin embargo, un texto impenetrable o inaccesible.

La *desigualdad* de que hablábamos no tiene, además, sólo ésta razón de ser. La misma índole del asunto tratado nos ha conducido a veces a realizar el texto con la heterogeneidad mencionada. Este es el caso, sobre todo, de la segunda parte, la sección esencialmente histórica, en que algunos estudios monográficos no son, ni pretenden ser, estudios originales y profundos, sino únicamente la presentación de

algunas de las tesis medulares de tal o cual representante de la teoría de la historia, con el objeto de desplegar la base conceptual, teórico-histórica que nos permita responder, en la conclusión final, a las preguntas ¿qué le debe el materialismo histórico, como *ciencia de la historia* que es, a los grandes teóricos de la historiografía? y ¿cómo se sitúa frente a las tesis erróneas o limitadas de ellos?

La estructura de este libro no es, sin embargo, arbitraria. No hemos querido emplear, en la exposición de estas páginas, el *método histórico* –que frecuentemente deviene historicista– consistente en ir, desde el principio, de la prehistoria de una ciencia a la historia de la misma. Más que ir del pasado de la ciencia al presente de la misma, con el objeto de iluminar el ámbito teórico de ésta, hemos preferido invertir las cosas: ir del presente de la ciencia al pretérito de ella para esclarecer el significado, la trascendencia y la repercusión de esta última en el presente de la ciencia (en nuestro caso: del materialismo histórico). Este es el motivo por el cual, hecha la salvedad de los dos primeros capítulos que funcionan como introducciones al tema, la *interpretación materialista de la historia* se expone antes, en el capítulo tercero, que la breve reseña histórica de sus antecedentes, que aparecen en el capítulo cuarto. En nuestro opúsculo *Para leer a Althusser* decíamos, en relación con esto, que para responder a la pregunta ¿Qué le debe Marx a Hegel?, es preciso saber ya quién es Marx, cuál su aportación, *su ciencia, su filosofía*" (Ed. Diógenes, 1974, p.13). Pero no hemos deseado emplear solamente el *método estructural* –iniciar el análisis de la *ciencia de la historia*, de su *todo orgánico* para después y sólo después examinar sus antecedentes– sino también, una vez que se ha hecho lo anterior, echar mano del *método histórico*, para lo cual hemos redactado unas "Conclusiones" de la obra, desde luego insuficientes, que no son otra cosa que el remate histórico-conceptual de la "Breve reseña". Es importante destacar que entre el tercer capítulo ("El materialismo histórico como ciencia de la historia") y el último (las "Conclusiones") hay, más que una diferencia de contenido, una diferencia de forma. En el capítulo tercero se pretende exponer la estructura definitoria del materialismo histórico, sus conceptos básicos, su cuerpo doctrinario esencial. En las "Conclusiones" se intenta exponer, en cambio, qué le debe la *teoría científica de la historia* a su prehistoria *ideológica*. El hilo conductor que vincula el tercero y cuarto capítulos es, por consiguiente, el *método estructural*, porque se parte de la *ciencia constituida* para entender el proceso histórico que le sirvió de antecedente. En nuestro escrito *Para leer a Althusser* decíamos, por eso: "El marxismo debe diferenciarse del hegelianismo para constituirse. Pero una vez constituido, debe volver a Hegel para examinar su significación histórica, su llevar *la filosofía* (aún idealista) a los bordes de la filosofía" (íbid., p.13-14). El hilo conductor que, en cambio, relaciona el cuarto y quinto capítulos es el *método histórico* porque parte del proceso histórico, desde Herodoto y Tucídides, que desemboca en la constitución de la nueva ciencia. Creemos que este "ir y venir", esta síntesis del método estructural y el método histórico, pone en guardia contra las exageraciones de uno o de otro método, exageraciones que pueden conducirnos a las desviaciones *ideológicas* consabidas del estructuralismo y del historicismo.

No sólo es preciso reconocer lo rudimentario, lo poco original y profundo, de algunas de las monografías que componen la "Breve reseña", sino que es indispensable destacar –como un ejemplo de lo limitado del texto– por lo menos dos ausencias significativas: la de Montesquieu y la de Rousseau. Carecemos en realidad de una justificación seria para haber prescindido del tratamiento de estos dos grandes precursores de la ciencia de la historia y de la ciencia de la política. Tal vez el excesivo tamaño que paulatinamente fue adquiriendo la obra nos hizo desistir de una exposición que, una vez terminado el libro, se revela como una omisión que perjudica seriamente el contenido del mismo. Además de lo anterior, otra falla del capítulo en cuestión es no poner de relieve la polémica entre los *contractualistas* (Hobbes, Locke, Rousseau) y los *no contractualistas* (Vico, Montesquieu); otra más: la de no destacar la influencia del humanismo rusioniano sobre el joven Marx y su tesis de la enajenación; una imperdonable: la de no mostrar el conflicto entre el sabio y el legislador en el sistema de pensamiento ideológico de Montesquieu, como lo ha tratado Louis Althusser en *Montesquieu. La politique et l'Histoire* (Presses Universitaires de France, París, 1959); otra no menos importante: la de no destacar en las tesis de Maquiavelo sobre la *virtud y la fortuna* un antecedente, previo al propio Spinoza, de un tratamiento dialéctico ya, aunque un tanto primitivo, ingenuo y espontáneo, de la noción de libertad como conocimiento de la necesidad; otra no menos seria: el no haber realizado un estudio monográfico de personalidades historiográficas tan importantes como Bossuet, Gibbon, Moeser, Lamprecht, etc., etc. En fin, son tantas y tan notorias las ausencias de este libro que debemos subrayar que, más que una obra completa sobre la teoría científica de la historia, se trata tan sólo de una *Introducción* a ella.

De una introducción, por otro lado, que exige, por lo pronto, tres cosas: a) la ampliación de las tesis teóricas. Muchas de las afirmaciones contenidas en el capítulo tercero, verbigracia, piden un mayor desarrollo, una fundamentación más rigurosa, una matización más pormenorizada. Lo dicho sobre la periodización histórica, sobre el modo de producción asiático, sobre la libertad y la necesidad, etc. es, a todas luces, insuficiente. b) Ampliación y profundización de las monografías. Hace falta, por ejemplo, un examen del contexto histórico (económico-social) que sirve de marco en el cual se generan las grandes concepciones historiográficas. No basta, evidentemente, con lo dicho sobre Herodoto, Tucídides, San Agustín, etc. Cada uno de estos autores debe ser el tema para un estudio profundo que analice con rigor su *sistema de pensamiento* y los vínculos que guarda tanto con su contexto histórico cuanto con la *ciencia de la historia* gestada con posterioridad. c) Un esclarecimiento mayor de las relaciones que guarda el materialismo histórico con el materialismo dialéctico o, para generalizar más esto, las ciencias particulares con *la* filosofía.

Detengámonos en el último punto. En la imposibilidad de tratar con la debida profundidad el tema del materialismo dialéctico, nos gustaría hacer referencia, al menos, al horizonte filosófico general en el que se mueve esta teoría de la historia.

La filosofía marxista posee tres enemigos: el *idealismo*, contra el que se levanta la interpretación materialista, el primado del ser sobre la conciencia; la *metafísica*,

contra la que se yergue la interpretación dialéctica, la unidad y lucha de contrarios y todo lo que ello implica, y el, por así llamarlo, *dialectismo*, al que se opone, dentro del marxismo, el pensamiento estructural. Ya se sabe que un materialismo sin dialéctica –como el de Vogt, Moleschot, Büchner– es metafísico, y una dialéctica sin materialismo es idealista. Ya se sabe, igualmente, que el materialismo metafísico no es, no puede ser sistemáticamente materialista, sino que implica residuos espiritualistas, y se sabe, por último, que una dialéctica idealista tampoco es, tampoco puede ser sistemáticamente dialéctica, sino que conlleva supervivencias metafísicas. Pero conviene añadir que un "materialismo dialéctico" que no sea *estructural* –no decimos, repárese en esto: *estructuralista*– es *dialectista*, deformación típica, muy habitual, del marxismo hegelianizado. Y conviene añadir, asimismo, que un "materialismo estructural" que no sea dialéctico es metafísico, como es el caso de varios de los representantes del pensamiento estructuralista. El estructuralismo –ya se verá esto con mayor detalle– es una *ideología* porque o bien niega el materialismo o bien niega la dialéctica o bien, en alguna medida, niega ambas posiciones. Hay, por eso, un estructuralismo idealista, un estructuralismo materialista metafísico y diversas concepciones híbridas e "intermedias".

¿Qué es, entonces, el *dialectismo*? Podríamos responder: se trata de una deformación semejante a la historicista. *El dialectismo es al materialismo dialéctico, en efecto, lo que el historicismo es al materialismo histórico.* ¿Qué es, por su parte, el historicismo? Es el movilismo histórico. El movimiento de las sociedades considerado al margen de las leyes objetivas que rigen su decurso. En una palabra: un proceso a espaldas de las estructuras. ¿Qué es, insistamos, el *dialectismo*? Lo mismo, pero referido a la totalidad. Es el movilismo del conjunto (naturaleza, sociedad, pensamiento) al margen de las leyes objetivas que norman su despliegue. En una palabra: el proceso *global* al margen de las estructuras.

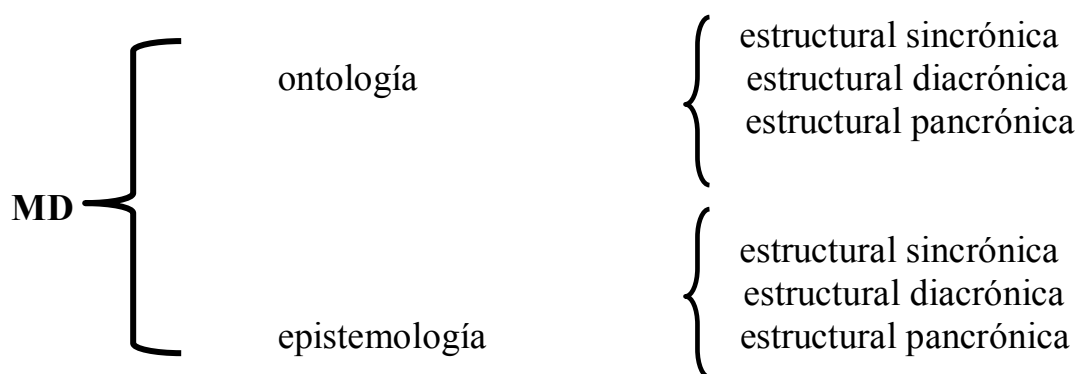
Nos gustaría proponer, si esto no fuese excesivo, que la filosofía marxista se denominara, por eso mismo, *materialismo dialéctico estructural* para reunir sus *tres determinaciones definitorias* y salir al paso, desde su misma nominación, al idealismo, a la metafísica y al dialectismo. Pero hablemos con mayor detenimiento de esta última deformación. El "materialismo dialéctico" no estructural –marxismo que vive "a la sombra" de Hegel– deviene *dialectista*. Más que materialismo dialéctico es materialismo *dialéctico*. Es un "materialismo dialéctico" en que el materialismo tiene perturbaciones *idealistas* y la dialéctica perturbaciones *metafísicas*. ¿Por qué? Porque al hablar de un *movimiento de la materia* al margen de las estructuras –o sea la conformación real, específica de los fenómenos– y dar esto como un conocimiento concreto, deforma, en su *abstracción*, el materialismo y la dialéctica. El "materialismo dialéctico" no estructural se caracteriza, entonces, por su *abstraccionismo*. Habla del movimiento de la materia en general sin tematizar su especificidad, sin subrayar, sin volver exigencia epistemológica que ese movimiento y sus leyes, que esa dialéctica y sus principios, se da en y por la conformación estructural de la materia. Es, por lo tanto, *homológico*: trata de igual modo lo que, si bien participa de ciertas leyes comunes, difiere en la forma concreta y singular en

que *vive* la acción de ellas. ¿Qué debemos entender, en este contexto, por homología? El subsumir en una *regla* fenómenos que, conteniendo las mismas leyes (por ejemplo la unidad y lucha de contrarios, etc.) difieren en la *manera específica de su operación legislativa*. Si decimos, por ejemplo, que el trueque de la cantidad en calidad es una ley que aparece en todos los campos de la realidad estamos afirmando algo cierto. Pero es un principio abstracto, un principio que, una vez establecido, no nos da ningún nuevo conocimiento. Es, por consiguiente, homológico. Frente a esta homologización abstracta del "materialismo dialéctico" no estructural, hay que levantar un *método heterológico* o sea la exigencia, en el cuerpo doctrinario mismo del materialismo dialéctico, de "ir a las cosas mismas", a sus diferencias, a su concreción estructural, a su especificidad particular. El *materialismo dialéctico estructural* implica dos tipos distintos de exigencia: en tanto *materialismo dialéctico*, la de vigilar, mantener en guardia a la práctica científica para que no recaiga ni en el idealismo ni en la metafísica. Este es su papel de ángel custodio, papel que se basa, como se comprende, en el conjunto de conocimientos generales *ya logrados* por el marxismo. Una segunda exigencia –derivada del carácter *estructural* de este materialismo dialéctico– consiste en el llamado a realizar constantemente nuevos conocimientos. En este sentido el materialismo dialéctico es, debe ser, no puede menos de ser, *estructural*. Un "marxismo" que pone en juego la primera exigencia y olvida la segunda, deviene abstracto y homológico, en una palabra *dialectista*. La filosofía marxista debe levantar, a la vera de toda práctica científica, dos centinelas: el que, basado en los conocimientos generales ya conquistados, prohíbe la entrada a toda interpretación idealista y metafísica y el que *exige* "el análisis concreto de la situación concreta" (Lenin) o el examen heterológico de la manera específica en que operan las leyes generales en una región particular de la realidad.

Pongamos un ejemplo. El materialismo histórico nos dice que para aprehender la relación entre la estructura económica y la supraestructura hay que acudir a la categoría de la *acción recíproca*. Esto es cierto. Es una impugnación de toda interpretación metafísica (mecanicista) de la vinculación de esos dos polos de la contradicción. Pero es, al propio tiempo, una *homología*, porque lo que interesa, hoy por hoy, ahora en que el conocimiento dialéctico ha sido *ya* conquistado en buena medida, es *conocer* la forma específica en que opera un polo en el otro. Es cierto que no sólo actúa la estructura económica en la supraestructura sino ésta en aquélla, pero lo importante, lo significativo, el terreno a investigar ya no es esta acción mutua en abstracto, sino el modo en que, en condiciones concretas, la estructura económica opera sobre la supraestructura *a diferencia* de la forma en que la supraestructura repercute en la estructura económica. Se trata, en consecuencia, de aplicar el *método heterológico*. Por eso, el pensamiento estructural lejos de alejarnos de la realidad, nos acerca a ella, lejos de ser un formalismo, es una exigencia, desformalizada, de ir a lo real. El pensamiento estructural, por otro lado, y en relación con lo dicho anteriormente, revincula las ciencias particulares y la filosofía. *En la propia filosofía marxista, por así decirlo, debe existir la exigencia de hacer ciencia.*

El pensamiento estructural que debe contener la filosofía marxista no es una ocurrencia de pensadores como Althusser, Godelier o Poulantzas. *Es una pieza esencial, articulada con otras, del materialismo dialéctico y del materialismo histórico.* Marx no sólo es el creador de una interpretación materialista y dialéctica de la historia y del mundo, sino también *es el más alto representante que conocemos del pensamiento estructural.* Basta tener presente, para comprender la justeza de esta aseveración, una obra como *El capital.* Es cierto que, en los *clásicos*, el contenido *materialista y dialéctico* se halla más frecuentemente en *estado teórico*, consciente y reflexivo, que el *contenido estructural* de su teoría; pero la presencia de tal contenido en la producción teórica de Marx y Engels, en *estado práctico*, es un hecho indudable. Es hora ya, por consiguiente, de hacerlo explícito, de elevarlo, en una palabra, a principio esencial de *la filosofía, del materialismo dialéctico.*

Las partes constitutivas de la filosofía marxista, pensamos, en consecuencia, que deben ser las siguientes:



Los principios del *materialismo* y la *dialéctica* se aplican tanto a la *teoría del ser* cuanto a la *teoría del conocer*, para salirle al paso a toda interpretación idealista y metafísica. El materialismo dialéctico no puede reducirse a ser una ontología o una epistemología. Si fuese una ontología sin epistemología se instalaría de golpe en la prehistoria incluso de la "revolución copernicana" del criticismo kantiano. Si fuese una epistemología sin ontología se definiría como un formalismo idealista. La ontología y la epistemología se hayan vinculadas, por razón de principio, en el materialismo dialéctico. Hay unidad entre ambas. Pero si aplicamos el *método heterológico* también aquí, se advierte que la práctica teórica *ontológica*, vinculada a la epistemología, difiere de la práctica teórica *epistemológica*, en el mismo sentido en que esta última, vinculada a la ontología, difiere de la práctica teórica *ontológica*. No basta, sin embargo, poner de relieve la unidad y diferencia entre la ontología y la epistemología marxistas. Hay que subrayar, además, que, para salirle al paso al *dialectismo*, tanto la ontología como la epistemología deben ser interpretadas en sentido estructural. Hay que analizar la forma específica en que se da y se conoce, en su *simultaneidad* concreta, un fenómeno: se trata de la *sincronía*. Hay que analizar la forma específica en que se da y se conoce, en su *sucesión* concreta, un fenómeno: se

trata de la *diacronía*. Y hay que analizar la forma específica en que se da y se conoce, en su *simultaneidad y sucesión*, un fenómeno: se trata de la *pancronía*.

Este es, entonces, el contexto filosófico en que opera nuestra concepción del materialismo histórico. La exposición de este "contexto" deja mucho que desear. Ello resulta evidente. Pero, al menos, fija el horizonte, el horizonte de comprensión, dentro del cual una ciencia, la *ciencia de la historia*, se genera y conoce las leyes objetivas del decurso histórico *con el objeto* de satisfacer la inquisición humana sobre sus propios fundamentos y hacer posible *la acción política revolucionaria para erradicar la sociedad capitalista contemporánea*.

I. INTRODUCCION FILOSOFICA. LAS DOS CONCEPCIONES FUNDAMENTALES DEL MUNDO Y DE LA HISTORIA: MATERIALISMO E IDEALISMO.

La *actividad teórica* de los hombres puede asumir tres formas fundamentales: la científica, la filosófica y la ideológica. Una cuidadosa diferenciación de estas modalidades de la práctica teórica es indispensable para abordar cualquier tema reflexivo y en especial para pisar un terreno firme en lo que se refiere a los problemas de la teoría de la historia, de suyo tan complejos y delicados.

La *actividad científica* es aquella forma de trabajo teórico consistente en conocer la realidad (la naturaleza, la sociedad y el pensamiento) tal cual es en sí misma, esto es, despojándola de todo prejuicio perturbador y todo aditamento extraño. Como el hombre de ciencia, para serlo, tiene que deshacerse de sus intereses personales y opiniones subjetivas, la actividad científica es un tipo de práctica que, con el objeto de reflejar la esencia del fenómeno sometido a investigación, obliga al científico a situarse en un *punto de vista objetivo*. Si un naturalista, por ejemplo, al examinar el origen de las especies animales no abandona sus creencias religiosas e interpreta la historia natural de acuerdo con sus deseos, no tiene evidentemente una actividad científica, porque lejos de captar la cosa como es en sí misma, la tergiversa en el sentido de sus prejuicios, anhelos u opiniones.

La *actividad filosófica*¹ aunque tiene puntos de coincidencia con la científica, se diferencia de esta última en lo que se refiere a su *objeto*. Algo común a la filosofía y la ciencia es el hecho de que ambas disciplinas poseen como esencia su pretensión de *reflejar* la verdad, de conocer lo que es efectivamente la cosa, sin que el conocimiento se vea distorsionado por ideas preconcebidas y planteamientos dogmáticos. Pero ambas actividades se mueven en diverso nivel y poseen un objeto de análisis distinto. La diferencia entre ambas no radica, como quieren algunos filósofos, en la *extensión* de su objeto, de tal manera que la filosofía sería una disciplina *universal*, agrupación o síntesis de todas las ciencias, mientras que la ciencia sería tan sólo *particular*. La filosofía no es la "ciencia de las ciencias", que decían los positivistas. Su papel no consiste en simplemente armonizar los datos positivos que proporcionan las ciencias. La unidad y síntesis de las diferentes ciencias particulares (astronomía, botánica, psicología, etc.) no nos hace abandonar el ámbito de la ciencia a favor de un nuevo territorio: el de la filosofía. Nada de ello. La diferencia de la actividad filosófica respecto a la científica, se basa no en la extensión del objeto, como dijimos, sino en la *profundidad* del mismo, afirmación esta que debe entenderse en el sentido de que mientras la práctica científica, aunque inscrita en un trabajo infinito, constantemente está llegando a un tope (al "último descubrimiento", a la "más novedosa hipótesis sobre"... a la "teoría revolucionaria acerca de..."), la práctica filosófica hace suyo, como objeto de reflexión, no sólo el mundo *conocido* (desde el punto de vista científico) sino también el desconocido, el

infinito mundo que nos rodea y que nunca podrá abarcar en su totalidad la ciencia humana. El hecho, sin embargo, de que *siempre* exista una porción infinita del mundo no conocida por la ciencia (desconocimiento que no es igual, desde luego, a incognoscibilidad) no quiere decir que escape a todo tipo de conocimiento. Si la práctica científica no puede conocer de golpe toda la realidad, desde el punto de vista de su profundidad infinita, la actividad filosófica, en cambio, sí puede hacerlo, aunque con los métodos y el resultado adecuados a su modo específico de operar.

Si un investigador descubre, por ejemplo, algunas propiedades fundamentales de ciertas partículas del átomo (protones, electrones, etc.), lo hace en tanto *hombre de ciencia*, mientras que si declara que la materia es infinita tanto en las dimensiones astronómicas como en las atómicas, lo hace en cuanto *filósofo*. La filosofía (el materialismo dialéctico) es, por así decirlo, el ángel custodio que vigila que el científico no caiga en la *ideología*, esto es, en una "falsa conciencia".² Para llevar a cabo esta función de vigilancia que ejerce el materialismo dialéctico sobre la práctica científica, asume dos aspectos fundamentales: un aspecto *ontológico*,³ por medio del cual examina las *condiciones de posibilidad reales*, esto es, objetivas, de la práctica científica (infinitud del ser, movimiento de la materia, etc.); y un aspecto *epistemológico*,⁴ por medio del cual analiza las *condiciones de posibilidad ideales* esto es, subjetivas, de la práctica científica (ingredientes de esta actividad, modo de funcionar, metodología).

La actividad *ideológica* se diferencia tanto de la práctica científica como del trabajo filosófico. Conviene aclarar, antes que nada, que al hablar de *ideología*, debemos distinguir entre el concepto vulgar de esta noción y la conceptualización científica de ella, derivada, a nuestro modo de ver las cosas, del materialismo histórico. La concepción vulgar del término "*ideología*" consiste en considerarla como un conjunto de ideas, más o menos coherentes, que indica un modo de pensar determinado. En el lenguaje cotidiano se aplica indistintamente el vocablo "*ideología*" lo mismo a una concepción del mundo materialista que a una idealista, lo mismo a una interpretación científica de la realidad que a una explicación mágica y antiintelectualista de ella.

El materialismo histórico ya no ve la *ideología* como un mero modo de pensar susceptible de ser definido al margen de su contenido. La *ideología* presenta, para él, una forma (la cara visible) y un contenido (la cara oculta). La *ideología* se manifiesta, en tanto forma, como un discurso científico o un discurso filosófico. La *cara visible* de la *ideología* es su pretensión de tenérselas que ver con la verdad, su apariencia o su declaración de que está reflejando la cosa tal cual es en sí misma. El materialismo histórico pone de relieve que la *cara visible* de la *ideología* disfraza su *cara oculta*. Y aquí nos hallamos no sólo con una estructura definitoria de la *ideología*, sino también con su diferencia respecto al error. La estructura definitoria de la *ideología*, en el sentido científico del término, articula estas dos caras, de tal modo que podemos afirmar, por ejemplo, que aunque una "filosofía" determinada pretenda reflejar el ser mismo de las cosas (cara visible) está en realidad expresando ciertos intereses de *clase* (cara oculta). Aún más, para que una *ideología* pueda operar como

instrumento de una clase (cara oculta) debe disfrazarse de ciencia o filosofía (cara visible), lo que significa que *la cara visible es la condición posibilitante, en la ideología, para que sea efectiva la acción de su cara oculta*. En esta aclaración salta de relieve y a su diferencia con el error. La *ideología* implica, ciertamente, el error; no hay *ideología* sin error. De ahí que sea una "falsa conciencia". Pero no es un error que provenga de una mera torpeza cognoscitiva, sino que es un error que se presenta o parece ser la verdad. *Este "error con cara de verdad" es una característica fundamental, en consecuencia, de la ideología*. Hay que distinguir, sin embargo, el "error con cara de verdad" de la *ideología* y el sofisma tradicional. En el sofisma también hallamos un "error con cara de verdad", una cara visible (apariencia de verdad) y una cara oculta (error lógico). Pero la estructura del sofisma difiere de la estructura de la *ideología* en el carácter y en la génesis de su contenido respectivo. La *ideología* y el sofisma coinciden en su cara visible (se nos ofrecen como la verdad); pero difieren en su cara invisible: el sofisma nos muestra la voluntad individual de engañar, su cara oculta termina en la conciencia individual. La *ideología*, en cambio, en lo que tiene de peculiar, no es indispensable que se base en un engaño consciente sino que desborda la conciencia individual para recibir su sentido a partir *de la sociedad*.

El "polo estructurante" de la *ideología*, aquello que hace que ella sea lo que es, reside fuera de sí: se localiza de tal modo en el ser social, que debemos afirmar que toda *ideología* es *ideología de clase*. En una sociedad de clases, por eso mismo, existen diferentes *ideologías*, cada una de ellas dependiente o estructurada *a partir* de "su" clase. El contenido de la cara oculta de ellas está limitado a los intereses de la clase de la que son expresión. La sociedad clasista no sólo es el escenario definitorio de una lucha de clases, sino también de una lucha de *ideologías*. En una sociedad de clases, existen diferentes *ideologías* y existe una enconada lucha entre ellas. Pero no todas juegan el mismo papel. Normalmente la *ideología* predominante es la de la clase predominante. Toda clase en el poder, consciente del efecto social de las *ideologías*, no se conforma con asegurar su dominio económico y político-social, sino en consolidar su dominio *ideológico*.

Si el "polo estructurante" de la *ideología* reside *fuera de sí*, el "polo estructurante" de la ciencia y de la filosofía se halla *en sí mismo*. La *ideología* es, por eso, una supraestructura (algo edificado *sobre* la base económica), en tanto que la ciencia y la filosofía no lo son. Como supraestructura que es, la *ideología* está *determinada* en última instancia por el modo de producción. La ciencia y la filosofía, en cambio, como formas cognoscitivas de la conciencia social, sólo están *condicionadas* favorable o desfavorablemente por el modo de producción (y las supraestructuras). Esto nos explica por qué al alterarse sustancialmente el modo de producción, tal cosa se traduce en un cambio de las *ideologías*, mientras que ello no repercute en la vigencia y validez de los descubrimientos científicos y filosóficos.

La "filosofía", en el sentido tradicional del término, no es otra cosa que una actividad teórica que combina, según la corriente o el filósofo de que se trate, en diferente proporción elementos científicos, filosóficos (antecedentes del materia-

lismo dialéctico) e *ideológicos*.⁶ Una historia de la "filosofía", a nuestra manera de ver las cosas, debe consistir en deslindar estos elementos (que se dan articulados en una doctrina) y relacionarlos con su *determinación* (caso de la *ideología*) o su *condicionamiento* estructural (caso de la ciencia y las anticipaciones del materialismo dialéctico).

La "filosofía", en el sentido tradicional del término, se escinde en dos grandes concepciones del mundo: la idealista y la materialista. Mientras el *idealismo* afirma que el espíritu tiene preeminencia sobre el ser material, el *materialismo* postula la primacía de la materia respecto al mundo ideal. Aquí los términos "preeminencia" o "primacía" no tienen solamente un significado temporal, sino también jerárquico. Es idealista no sólo el que afirma que lo ideal (por ejemplo Dios, lo Absoluto, la Idea) "precede" a la naturaleza, sino también el que, aun suponiendo, con los *dualistas*, que los dos términos son "contemporáneos", adjudica más vida, dinamicidad e influencia al factor ideal que al material.

La "filosofía", en el sentido tradicional del término, se escinde, por otro lado, en dos grandes concepciones del movimiento: la *metafísica* y la dialéctica. La concepción metafísica niega, desdeña o tergiversa el movimiento (sujeto a leyes) de la realidad en su conjunto, ignora que la contradicción es la fuente del desarrollo, ve las cosas como aisladas las unas respecto a las otras y no comprende las razones que explican el cambio evolutivo y la transformación revolucionaria dentro de un proceso real. La concepción *dialéctica*, por lo contrario, se estructura a partir precisamente de una asimilación del movimiento *en su complejidad*, hace ver que la contradicción, presente en toda cosa, es el origen último del proceso, ve los fenómenos en su complicada interrelación y esclarece, con su análisis del cambio puramente *cuantitativo* o gradual y del cambio *cualitativo*, cómo las cosas en movimiento se hallan simultáneamente vinculadas y separadas entre sí.⁷

Como culminación de la historia de la "filosofía", esto es, de la historia de la pugna entre los idealistas y los materialistas y de la historia de la lucha entre los metafísicos y los dialécticos, aparece, en el siglo XIX, el materialismo dialéctico. Como el materialismo dialéctico es, para nosotros, *la* filosofía, la concepción del mundo verdadera y rigurosa, podemos afirmar que *la* "filosofía" tradicional anterior a *la* filosofía marxista, no es otra cosa que la pre-historia de la filosofía. En esta pre-historia de la filosofía se hallan mezclados, como dijimos, tres tipos heterogéneos de actividad teórica: el *ideológico*, el *científico* y las *anticipaciones o vislumbres del materialismo dialéctico*. En *la* filosofía, en cambio, es decir, en el materialismo dialéctico, la actividad teórica se abstrae de la práctica ideológica y de la práctica científica, para operar única y exclusivamente en el nivel (ontológico y epistemológico) de *la* filosofía. Esto ha sido posible porque entre la historia de la "filosofía" tradicional y el materialismo dialéctico, hay una línea de demarcación, un *corte* constitutivo, un territorio en el cual, por obra de Carlos Marx y Federico Engels, se funda una nueva disciplina: *la* filosofía.

La fundación del materialismo dialéctico fue posible porque previamente Marx y Engels habían inaugurado, también por medio de un *corte constitutivo*, una nueva

disciplina fundamental: el materialismo histórico. Antes del surgimiento del materialismo histórico, en su pre-historia, las reflexiones en torno al devenir humano no pueden ser caracterizadas en sentido estricto como científicas. El materialismo histórico, en cambio, es la *ciencia de la historia*, ciencia que, basada en una interpretación materialista dialéctica de la vida del hombre en colectividad, agrupa sus elementos o sus "piezas del engranaje científico" de tal modo que, convertido en sistema, puede reflejar, en sus aspectos esenciales, el proceso histórico de los hombres. Al aclarar el materialismo histórico el papel que juega en la sociedad la conciencia social (la vida espiritual de la colectividad), al esclarecer las relaciones de ella con el ser social (la vida material de la colectividad), al mostrar las diferentes formas de la conciencia social y las leyes específicas que rigen su desenvolvimiento, al poner de relieve, por último, las diversas modalidades de la práctica teórica que presuponen dichas formas de la conciencia social, sentó las bases para que el hombre, consciente de su propia trayectoria, pudiera fundar, con el materialismo dialéctico, *la* filosofía.

II. CONCEPTO DE LA HISTORIA. LA HISTORIA COMO EL CONJUNTO DE ACONTECIMIENTOS OBJETIVOS DE UN PUEBLO Y LA HISTORIA (HISTORIOGRAFIA) COMO LA RELACION RIGUROSA Y SISTEMATICA DE DICHS ACONTECIMIENTOS.

Es conocido el hecho de que el término *historia*, que etimológicamente significa *indagación*, adolece, en su uso cotidiano, de cierta ambivalencia o ambigüedad. Se entiende, en efecto, por historia el conjunto de acontecimientos objetivos de un pueblo. En este sentido hablamos de la "historia del pueblo maya", de la "historia de Grecia y de Roma", etc. Pero también se entiende por historia la *relación* rigurosa y sistemática de dichos acontecimientos. Desde este punto de vista hablamos de la "historia de Polibio, Burckhardt o Toynbee". Para evitar esta confusión vamos a reservar el vocablo de historia al conjunto de hechoá que constituyen la vida de los pueblos. Y usaremos el término de historiografía o historia escrita a la relación más o menos rigurosa y sistemática de tales sucesos. Antes de pasar adelante, conviene destacar el hecho de que, en el mismo sentido en que se afirma, con el materialismo filosófico, la precedencia del ser sobre la conciencia, debemos asentar que la historia es anterior a la historiografía. En efecto, antes de que los hombres escribieran sobre los hechos y circunstancias de su vida individual y colectiva, habían tenido ya lugar, y por centenares de años, tales hechos y circunstancias. Así como el objeto de la ética es la moral, y así como la moral precede y funda las reflexiones *éticas* acerca de la conducta de los humanos, el objeto de la historiografía es la historia y esta última precede y funda la historia escrita. Antes de la aparición de Herodoto y Tucídides, para no mencionar sino el caso de Grecia, existía la historia, el *objetivo de la historización*. Sin las Guerras Médicas, acontecimiento histórico de especial importancia para la Hélade, no se hubieran producido los nueve libros de historiografía de Herodoto. Sin la Guerra del Peloponeso, otro suceso histórico importante para los helenos, no se hubiera elaborado la historiografía de Tucídides.

Creemos, por otro lado, que no debe confundirse la historia escrita (o historiografía) con la *teoría historiográfica*. Debemos entender por *teoría historiográfica* la reflexión, más o menos sistemática y rigurosa, acerca del sentido, utilidad y limitaciones que posee la historiografía. Si el objeto de la historiografía es, como hemos visto, la historia, el objeto de la teoría historiográfica es la historiografía. Y así como el objeto de la historiografía, esto es, el conjunto de acontecimientos objetivos de un pueblo, precede y funda la historia escrita, el objeto de la teoría historiográfica, esto es, la *relación* más o menos rigurosa y sistemática de los hechos históricos, precede y funda la reflexión teórica acerca de esa historia escrita. Herodoto y Tucídides no sólo son grandes representantes de la historiografía o de la historia escrita, sino también de la teoría historiográfica. Ellos no sólo

intentan relatarnos las cosas tal como sucedieron, sino que reflexionan –muy de acuerdo con el espíritu filosófico de su época– sobre las condiciones posibilitantes de su actividad. No obstante, Herodoto y Tucídides no son los creadores de la historia escrita; antes de ellos, aparecen ya elementos historiográficos en la obra de los grandes poetas (Hornero, Hesíodo) o en las *Genealogías* que narraban la vida de las diferentes generaciones que formaban el árbol genealógico de alguna familia aristocrática. Herodoto y Tucídides son, más bien, los fundadores de una historiografía emancipada de la mitología. Y en ello reside uno de los aspectos fundamentales de su relevancia cultural. El otro aspecto, no menos importante, consiste, como dijimos, en el hecho de ser también los iniciadores en Grecia de la teoría historiográfica. Se sabe que Cicerón denominó a Herodoto "Padre de la Historia". Nosotros creemos que esta paternidad debe interpretarse en el doble sentido indicado: es el creador de la historiografía emancipada de la mitología u otras formas inadecuadas para la relación objetiva de los hechos históricos y es el progenitor, junto con Hecateo de Mileto, de la primera manifestación griega de la teoría historiográfica.

Una vez que aparece en la cultura helénica esta teoría, se establece una acción recíproca entre la historia escrita y la reflexión teórica sobre ella. Ya no existe solamente, como en la génesis de la teoría historiográfica, la *acción* determinativa (de precedencia y fundamentación) de la historiografía sobre la teoría historiográfica o, lo que es lo mismo, de la historia escrita sobre la reflexión del quehacer historiográfico, sino que surge ahora la *reacción* de la teoría historiográfica sobre la historiografía. Y esto es tan evidente que escritores helenísticos o romanos como Polibio, Tácito, Tito Livio, etc., en buena medida realizan su historiografía influidos por las teorías historiográficas que habían brotado en Grecia.

Al llegar a este punto, resulta imprescindible aclarar que no toda teoría historiográfica es científica. Hay, en efecto, a través de la historia de las doctrinas historiográficas, una serie de interpretaciones idealistas y metafísicas. Sólo el materialismo histórico se nos presenta como una teoría historiográfica científica. De ahí que podamos definirlo, en una formulación breve y esquemática, como la *ciencia de la historia*. La evolución de las teorías historiográficas desde Herodoto hasta Marx y Engels, no es otra cosa que el proceso por medio del cual se va creando la posibilidad para que, por medio de una *ruptura constitutiva*, las teorías historiográficas no científicas sean sustituidas por la *ciencia de la historia*. Pero conviene hacer una aclaración. Si bien la historiografía (no científica) precede y funda –genéticamente hablando– a la teoría historiográfica (no científica), no ocurre lo mismo con la ciencia de la historia y la historiografía científica. Esta última no precede y funda a la teoría historiográfica científica, sino al revés: sólo es posible realizar una historiografía científica, en el sentido riguroso del término, después de haber aparecido el materialismo histórico. Una historización científica del México precortesiano, por ejemplo, o de la dinastía Ming de China, sólo es posible después de que se ha constituido la ciencia historiográfica: el materialismo histórico. Antes de la conformación estructural de la ciencia de la historia, antes, en una palabra, de

la interpretación marxista de la historia, había obras historiográficas, es claro, que hacían espléndidos análisis y que se aproximaban a un planteamiento científico; pero, en sentido estricto, no eran sino anticipaciones, vislumbres, antecedentes de una historiografía científica.

En los manuales de "teoría de la historia" suele aparecer esta pregunta: ¿la "historia" es arte o ciencia? Intentemos responder a esta interrogante, echando mano de las aclaraciones hechas en las páginas precedentes. La historiografía, aunque se trate de aquella que no ha alcanzado aún el rango de científica, no puede ser confundida con la práctica artística, en virtud de que posee una diversa estructura definitoria, una diferente naturaleza. La finalidad que persigue el artista, al conformar de cierta manera los elementos que integran su producción, es producir un placer estético. El objetivo, en cambio, que busca el historiador es relatar las cosas tal como ocurrieron y poner en claro las causas de dichos acontecimientos. Si tenemos en cuenta que la ciencia, como decíamos más arriba, es aquella práctica teórica por medio de la cual el científico conoce la cosa tal cual es en sí misma y sin añadidos extraños, el propósito del historiador, lo logre o no, es realizar una obra de ciencia. Ahora bien, estos "añadidos extraños" que debe hacer a un lado el investigador para aprehender con la mayor fidelidad posible un determinado fenómeno, no son otra cosa que prejuicios, intereses, dogmas, creencias o deseos humanos. Se suele emplear el término de *antropomorfización* (de *ántrhōpos*, hombre, y *morfée*, forma) para indicar el proceso por el cual la conciencia humana, voluntaria o involuntariamente, proyecta ciertos aditamentos o "añadidos extraños" al conocimiento de la cosa, con la consecuencia de que no se capte la realidad *tal como es en sí misma*, sino tal como es *para mí*. Tanto en el arte como, de manera fundamental, en la religión, nos hallamos con una práctica que no puede operar al margen de la antropomorfización. Ya Jenófanes de Colofón (S. V. A. C.), el más ilustre crítico del politeísmo griego, hacía notar que el secreto de la mitología (de la forma, el carácter y la conducta de los dioses) residía en la historia de los hombres. Los humanos, en efecto, conciben a sus deidades de acuerdo con su propia manera de ser y de actuar. Y esta *concepción antropomórfica* del Olimpo griego, le lleva a decir a Jenófanes que si los animales pudieran imaginarse a sus propios dioses, los tendrían que concebir con forma de animales. Ya también Ludwig Feuerbach (S. XIX D. C.), el más prestigiado crítico del monoteísmo occidental, mostraba que la esencia del cristianismo es el Hombre, y que no hay nada en el concepto mismo de Divinidad que no se halle, aunque de modo precario y finito, en el propio género humano. Dios no es, en esta perspectiva, sino la absolutización de las cualidades y los anhelos más íntimos de los mortales. El proceso, entonces, por medio del cual los hombres se imaginan que una obra suya (esto es, Dios) es el creador de ellos mismos, tiene su clave explicativa en la antropomorfización.

Aunque en menor grado, y dentro de una estructura conformativa diferente, la antropomorfización aparece también en el arte. El poeta puede mezclar la verdad con la leyenda, el intelecto y la imaginación, la reproducción fidedigna de lo real y la fantasía. La ciencia, en cambio, y también *la* filosofía, se caracteriza por su actitud

desantropomorfizadora. El hombre de ciencia, al hacer a un lado toda "añadido extraño", rechaza la antropomorfización y, con ella, el conjunto de elementos que pueden desvirtuar la aprehensión de una cosa que, nos guste o no, coincida con nuestras opiniones y creencias o entre en contradicción con ellas, se pretende conocer tal cual es en sí misma.

El materialismo histórico presenta la estructura definitoria de una ciencia. Con el marxismo nace, pues, la *ciencia de la historia*. Pero antes de la teoría historiográfica marxista existían una historiografía y una teoría historiográfica no científicas. Los escritos de Polibio, San Agustín, Vico, etc., pueden ser clasificados en este género. La historiografía y la teoría historiográfica premarxistas no son científicas sino ideológicas.

Expliquemos esto. Toda ciencia se constituye, conforma y estructura tras de *romper* con un pasado ideológico.⁸ La alquimia es la prehistoria *ideológica* de la química, la astrología lo es de la astronomía. Y lo mismo ocurre con la *ciencia de la historia*: tiene su pasado no científico en las interpretaciones idealistas y metafísicas del proceso histórico. Para explicar esto con mayor claridad, conviene hacer ver que los elementos científicos y los elementos ideológicos no se dan desligados en la práctica teórica, sino que normalmente se hallan articulados en un todo. Pensamos que debe darse el nombre de *sistema de pensamiento* a la totalidad orgánica en la cual se vinculan de cierta manera los elementos científicos y los elementos *ideológicos*. Hay dos clases de *sistemas de pensamiento*: el sistema *ideológico* y el sistema científico. El sistema *ideológico* es aquel en el que los elementos científicos se hallan subordinados a los *ideológicos*. Es un sistema que contiene, sí, elementos científicos; pero elementos científicos que están "ideologizados" por los elementos ideológicos predominantes. El sistema científico, en cambio, es aquel en el que los elementos ideológicos se hallan subordinados a los científicos. En este sistema los elementos ideológicos son supervivencias del pasado no científico de la ciencia constituida o tesis ideológicas de cualquier índole que se aprovechan de las imprecisiones o lagunas que presente el discurso científico para hacerse pasar, ocupando esos puntos vulnerables o "vacíos", como partes esenciales de una ciencia. Por así decirlo, en el sistema *ideológico* los elementos científicos se hallan en la oposición, mientras que en el sistema científico se encuentran en el poder. Los elementos científicos representan *lo nuevo*, lo "revolucionario" dentro del sistema *ideológico*, mientras los elementos *ideológicos* expresan *lo viejo*, lo "conservador" dentro del sistema científico. Mientras el tipo de relación existente entre la *ideología* y las clases sociales, decíamos anteriormente, es una *relación de determinación*, de determinación en última instancia, el tipo de relación que se establece entre la ciencia y las clases sociales es una *relación de condicionamiento*, de condicionamiento en "última instancia". La historia de cada clase determina dialécticamente la historia de "su" ideología; pero sólo condiciona, favorable o desfavorablemente, la historia de la ciencia. Lo mismo ocurre con los elementos *ideológicos* o científicos que se dan, articulados, en un sistema de pensamiento. Los elementos *ideológicos* son "puntos de vista" o concepciones limitadas a los intereses de una clase. Los

elementos científicos son, en cambio, conocimientos más o menos profundos de la realidad que se hallan condicionados, favorablemente o no, por el ser social. Pero como en el sistema *ideológico* los elementos científicos están "ideologizados" por los predominantes (que no son científicos) y como en el sistema científico los elementos *ideológicos* se hallan subordinados a los científicos, cada uno de los sistemas de pensamiento se relaciona, como una totalidad orgánica, de diversa manera con el ser social: el sistema *ideológico* se halla, *en lo fundamental*, determinado en última instancia por las relaciones sociales; el sistema científico, *también en lo fundamental*, se halla condicionado en fin de cuentas por la estructura social. El materialismo histórico es un sistema de pensamiento; en él pueden hallarse elementos científicos y supervivencias ideológicas (mecanicismo, historicismo, etc.) combinados en determinada forma. Como los elementos científicos son los predominantes (y los *ideológicos* no son sino residuos en contradicción con el discurso), se trata de un sistema científico. El materialismo histórico es, pues, *el sistema científico de la historia*. Como sistema científico que es, sólo está condicionado por el ser social, lo cual significa que al modificarse o desaparecer el régimen social que le sirvió de marco a su génesis (esto es, el capitalista), no se desvanece o destruye, como ocurriría si fuese una *ideología* o un sistema *ideológico*. Los sistemas de pensamiento de los grandes historiadores premarxistas son, en cambio, sistemas *ideológicos*, concepciones más o menos importantes de acuerdo con el papel que jueguen en su sistema los elementos científicos. Los historiadores de la Restauración en Francia, por ejemplo, edificaron sistemas de pensamiento que deben ser caracterizados como *ideológicos*; pero contienen ciertos elementos científicos que los sitúan en la historia de la historiografía no científica en un lugar especialmente significativo. Guizot, Thiers, Thierry y Mignet, en efecto, historizan ya la revolución francesa *en función de la lucha de clases*, lo cual nos muestra que, aunque su sistema de pensamiento es *ideológico* (porque responde a los intereses de la burguesía e interpreta la lucha de clases desde el punto de vista del capital), no deja de contener elementos científicos de una especial importancia no sólo porque implican conocimientos objetivos de la realidad, sino porque son los "puntos de apoyo" o los "trampolines" que servirán al renovador científico para fundar, después de llevar a sus últimas consecuencias la contradicción entre ellos y los elementos ideológicos predominantes, la nueva ciencia por medio de un corte constitutivo.

El materialismo histórico es la toma de conciencia que hace la historiografía de sí misma. Con la teoría historiográfica científica, el quehacer del historiador deja de estar sometido a sistemas *ideológicos* o a un espontaneísmo que los hace desenvolverse inconscientemente dentro de concepciones ya superadas. La afirmación de que la historia precede y funda todo tipo de historiografía (tanto la precientífica como la científica) no debe interpretarse en el sentido de reducir, como hacen los historicistas, la segunda a la primera. La práctica historiográfica difiere de la práctica histórica en el hecho de ser una *actividad teórica* contrapuesta a la *actividad existencial* que supone el conjunto de acontecimientos objetivos de un pueblo. El materialismo histórico difiere de la historia como difiere toda ciencia de

su objeto de análisis. Más que hablar de "la historia", así en abstracto y en general, creemos que debería hablarse de "diversas historias" articuladas dentro del proceso histórico de conjunto de la sociedad. Hay, en efecto, una "historia" del devenir fáctico de un pueblo y una "historia" de la disciplina que tiene por objeto la relación de tal cosa, esto es, la historiografía. Hay, asimismo, no sólo una "historia" de la historiografía sino también una "historia" de las teorías historiográficas. Estos tres niveles –historia, historia escrita, teoría de la historiografía– no sólo se desarrollan como tres *historias* que pese a su necesaria vinculación se desenvuelven cada una con relativa autonomía, sino que implican tres tipos diversos de práctica: la práctica histórica, la práctica historiográfica y la práctica teórica, científica o no, de la teoría historiográfica. *El movimiento de una ciencia, entonces, difiere del movimiento de su objeto* y esta diferente operación entre una y otro no significa un divorcio cognoscitivo, sino todo lo contrario: el respeto al modo de operar específico de la ciencia es la condición posibilitante para que se realice la apropiación del objeto por el sujeto cognoscente.

Hay que aclarar, al llegar a este punto, que la *ciencia de la historia* (y lo mismo ocurre a veces con otras teorías historiográficas) no se reduce a una actitud puramente contemplativa. Se trata de una disciplina objetiva, pero no fríamente objetivista. El propósito del materialismo histórico es conocer los hechos, y conocerlos con la mayor objetividad posible, *para* intervenir eficazmente en ellos. Recuérdese, al respecto, la tesis XI de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx en que se dice: "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo." El materialismo histórico, que es una de las dos partes fundamentales del marxismo (la otra es el materialismo dialéctico), no puede hacer a un lado, en consecuencia, su *propósito transformador*. V. I. Lenin, concretizando más esta idea, hace notar que "sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria", lo cual puede ser precisado en el sentido de que el materialismo histórico "sirve" a los revolucionarios para que, tras de conocer las relaciones sociales de un país determinado *tal cual son en sí mismas*, se pueda conformar la *teoría revolucionaria* que sirve de guía para la *acción revolucionaria*. La historiografía científica (y en algunos casos la que no lo es) coadyuva a la formación de esa "conciencia nacional" que se requiere para defender los intereses de un país determinado en contra de la rapiña económica y política del imperialismo, especialmente norteamericano. Sirve también para crear la "conciencia de clase" que debe ser conducida al proletariado para que luche no sólo económicamente (contra los explotadores capitalistas individualmente) sino también políticamente (contra la clase burguesa en su conjunto).

El materialismo histórico lucha contra dos deformaciones características de la historiografía no científica: la de presentar los hechos históricos sin interpretarlos científicamente y la de escamotear los *hechos* en nombre de un machote doctrinario, pretendidamente científico, que se aplica mecánicamente a cualquier situación. Los hechos históricos por sí mismos no constituyen un conocimiento científico. En el mejor de los casos, son un anecdotario, cronológicamente establecido, que responde

a una selección más o menos arbitraria de acontecimientos y circunstancias realizadas por el "historiador". Tomar, por otro lado, el materialismo histórico como un dogma o un conjunto de recetas rígidas aplicable a cualquier realidad, sin un estudio profundo de los sucesos históricos, es también algo carente de significación científica. Para salir al paso a estas dos deformaciones, el materialismo histórico recomienda, en lo que a la historiografía científica se refiere, examinar y ordenar los acontecimientos y circunstancias históricas de un pueblo a la luz de los principios universales del marxismo-leninismo. De lo que se trata, pues, es de *nacionalizar el marxismo*.

La historiografía metafísica habla de que la historia no se repite, de que ningún hecho posterior es igual a uno anterior, de que la historia es la emergencia constante de novedades absolutas.⁹ De ello saca la conclusión de que la historia escrita no puede ser nunca científica, pues la ciencia se basa en el hecho de poder detectar y conocer la regularidad de los fenómenos. El materialismo histórico hace notar que los hechos históricos, en efecto, ni se repiten ni podrán repetirse: no volverá nunca a tener lugar "la guerra de los 100 años", ni resucitará jamás Cleopatra, ni volverá el Comandante Guevara a ofrendar gloriosamente su vida en la lucha por la emancipación de los pueblos latinoamericanos. Pero si los hechos no se vuelven nunca a presentar, *las leyes que los rigen se repiten*. El nombre y apellido de un capitalista del siglo pasado difiere del de un burgués contemporáneo; pero las leyes que determinan el proceso por medio del cual ambos se adueñan de una parte determinada del valor producido por la fuerza humana de trabajo, son leyes que aparecieron en el siglo XIX, que reaparecen en el XX y que harán acto de presencia allí donde exista el modo de producción capitalista. Lo mismo podemos decir de infinidad de cosas. Y esto es posible porque el materialismo histórico, como toda ciencia, se puede mover a un nivel tal de abstracción que, haciendo caso omiso de los sujetos o acontecimientos concretos en que se encarnan y se manifiestan las leyes históricas, pone de relieve estas leyes, las analiza, las ordena, les busca su explicación, etc.

Cuando decimos que el objeto de la historiografía científica es la historia no nos referimos tan solo al periodo en que existen documentos escritos y una cronología clara, sino también a las etapas previas a dicha época.¹⁰ Tampoco se excluye de esta denominación la vida de los pueblos atrasados, ni se limita el campo de estudio de la historiografía a los llamados países civilizados. Es cierto que, por una serie de circunstancias, unos pueblos han registrado mayor dinamicidad y movimiento que otros; pero ello no se debe, como es obvio, a que los marginalizados carezcan de historia. Los historiadores que desdeñan la historización de la vida de los pueblos "subdesarrollados" y de las tribus primitivas,¹¹ no sólo cometen un error o una restricción peligrosa del campo de investigación de la historiografía, sino que manifiestan con ello, de manera voluntaria o no, la soberbia de los países desarrollados y la *ideología* imperialista de los poderosos. Pero la historiografía científica tampoco tiene por objeto relatar los hechos, circunstancias o vicisitudes de las "grandes personalidades". Para ella, el protagonista fundamental de la historia es

el pueblo, la masa, la colectividad. Y si somos más concretos, a la historiografía científica le interesa, desde que la sociedad se halla dividida en clases, historizar la vida y la lucha de estas clases. Cuando habla de individuos o caracteres relevantes es porque ellos, siendo portavoces o representantes de una clase, han podido reaccionar, como personalidades fuertes que son, sobre la sociedad.

Más arriba asentábamos que si el materialismo histórico es una disciplina objetiva, no es, en cambio, objetivista. La historiografía científica no puede permanecer indiferente a la lucha de los menesterosos contra los explotadores de cualquier época que sea. No ignora que la experiencia revolucionaria del pasado mediato o inmediato influye o puede influir en el presente. Sabe que el heroísmo de las masas populares, como en el caso de Viet Nam, es un ejemplo y un aliciente que repercute y anima a los pueblos para luchar contra sus enemigos internos o externos. Es una historiografía que lejos de ser indiferente y fríamente objetivista, toma resueltamente partido a favor de los pobres contra los ricos, los menesterosos contra los poderosos, el proletariado contra la clase burguesa.

La práctica científica de la historiografía difiere de otras prácticas científicas. En la historia escrita, frecuentemente no se pueden usar métodos de observación directa¹² ni de comprobación, ni de experimentación en el sentido en que podemos hacerlo en otras ciencias. En la historiografía, con más claridad que en otras ciencias, se aprecia la verdad del principio de que *las afirmaciones científicas no son ciertas porque la práctica empírica las demuestre, sino que la práctica empírica las demuestra porque son ciertas*. Si la práctica empírica puede ser considerada el *criterio externo* de la verdad, el *criterio interno* de ésta no puede ser sino la adecuación *dialéctica de la cosa por conocer y el intelecto cognoscente*. Como la esencia del proceso cognoscitivo reside, pues, en la teoría epistemológica del reflejo, en ésta, reinterpretada en el sentido de la "reflexión" de la historia *en la historiografía*, debemos buscar principalmente la forma peculiar en que opera el conocimiento historiográfico para tomar en cuenta posteriormente las correcciones, matizaciones y en algunos casos modificaciones sustanciales que puede suscitar el comparar nuestros Principios y relatos historiográficos con la práctica histórica en cuanto tal.