

Reseña de RENDUELES, César; *En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico*. Los libros de la Catarata, Madrid, 2016.

ISBN: 978-84-9097-172-7

ISSN 1989-7022

ILEMATA año 9 (2017), n.º 24, 293-300

Uno de los elementos más polémicos de la doctrina de Marx ha sido el estatus científico de su enfoque. Más en concreto, siempre se ha entendido que una de las grandes aportaciones de su análisis es el haber encontrado un método genuinamente materialista para el análisis de la historia. Como se sabe, este enfoque tiene dos momentos: el primero, ese que se denomina como "el joven Marx", viene dado por la influencia de la filosofía materialista posthegeliana, en especial la crítica de la religión de Feuerbach y Bruno Bauer; un segundo momento vendría ya dado por el análisis y crítica de la economía política clásica, en concreto las doctrinas de Adam Smith y David Ricardo.

Esta ruptura, que fue llamada por Althusser la *césure méthodologique*, ha llegado a ser muy importante porque no sólo afecta a problemas metodológicos, sino también a problemas epistemológicos. El cambio de perspectiva es el resultado de haber entendido que las categorías filosóficas no habían llegado a penetrar las leyes de la transformación histórica. Conceptos tales como los de "alienación" (*Entfremdung/Entäusserung*), entendidos ya dentro de un esquema materialista, se revelan insuficientes para poder entender el cambio histórico.

Sin embargo, el problema de fondo que siempre ha perseguido al marxismo es el de cómo producir una aproximación decididamente materialista y científica



a un campo de estudios tan poco "natural" como el de la sociedad. Este problema ha servido para justificar ciertas tendencias totalitarias dentro del marxismo histórico, de tal forma que ciertas veleidades de tipo metafísico habrían alentado ciertas instituciones sociales que, en el fondo, tenían como base una mala interpretación del comportamiento de las sociedades capitalistas.

Desde un punto de vista epistemológico, la lucha se ha librado entre dos formas diferentes de entender la doctrina marxista: por un lado, aquella que siempre quiso ver en Hegel el referente último de la arquitectónica de Marx, incluso de *Das Kapital*, la cual sirvió, entre otras cosas, para una crítica del autoritarismo del leninismo marxista del siglo XX; y, por otra, una reivindicación del carácter científico del materialismo histórico como ciencia, es decir, ahondar en la caracterización del marxismo como un modo de conocimiento análogo al que ejecutan los físicos dentro de su campo de estudios.

Este proyecto último toma como base la idea de que la primera tendencia ha fracasado: al no entender correctamente los mecanismos más profundos del modo de producción capitalista, ese marxismo no ha sabido crear las estrategias, tácticas e instituciones que pudieran conducir a la superación efectiva de la explotación capitalista. De este modo, la reivindicación de una naturalización del marxismo ha venido siendo una corriente de pensamiento que ha llegado al rescate de la crisis que atraviesa el marxismo, por lo menos, desde finales del siglo XX y que continúa hasta hoy.

En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico es un nuevo intento de impulsar una versión científicista del marxismo, entendiendo que hay que dejar de una vez por todas todo rastro de filosofía, entendida e igualada ésta al idealismo. Por eso, ya desde el comienzo, se establece una declaración de principios: mejor dejar de ocuparnos de intentar estudiar a filósofos tan oscuros como Heidegger para centrarnos en las ciencias naturales y en los avances tecnológicos, especialmente cuando las ciencias sociales han tenido una conexión histórica con los movimientos de democratización modernos (pp. 10-11).

A partir de aquí, la fundamentación no puede más que comenzar con una discusión sobre el materialismo y su relación con el materialismo histórico. En este sentido, se establecen las diferenciaciones con los diversos desarrollos del

marxismo histórico. Así, en el mismo comienzo ya se realiza una afirmación que no puede dejar de resultar sorprendente y que, aunque pueda parecer no tener importancia, es muy significativa de la posición del libro: el Diamat, doctrina oficial de la Unión Soviética, aparece en relación a una forma más o menos idealista de entender el marxismo. Esta afirmación es sorprendente en cuanto que la propia tradición de fundamentación del Diamat es, precisamente, la de la lucha en contra de las tendencias filosófico-burguesas que encarnaba Hegel, frente a las cuales el materialismo histórico aparece como una doctrina científica y materialista, despojada de todo elemento dialéctico¹.

En el fondo, la acusación sobre la doctrina oficial de la Unión Soviética no es más que la excusa para atacar al verdadero enemigo: el retorno del idealismo. Éste, nacido de la filosofía idealista alemana, entiende que la revolución social comienza en las cabezas de los sujetos para, luego y si se dan las condiciones concretas, realizarse en la vida social. En el mundo contemporáneo, la preeminencia de la idea frente a la perspectiva materialista se habría transformado en dos estrategias diferentes: por un lado, existiría esa doctrina neoliberal que aúna la flexibilidad laboral, el postfordismo y la emprendeduría, en la cual la libertad individual se entiende como la responsabilidad de cada uno de su propio futuro, omitiendo de forma absoluta todo tipo de determinación social, política, económica, etc.

Además, el idealismo se habría materializado en una exaltación de la tecnología, más en concreto de Internet y de las nuevas formas de comunicación como medios para crear movilización social y crear comunidades de solidaridad que, en última instancia, estarían produciendo ciertos cambios sociales al nivel de una recuperación del aspecto más potente del concepto de sociedad civil, relacionado con la posibilidad de una democracia radical (pp. 26-28).

Rendueles piensa que aquellos antiguos alemanes idealistas, encerrados en sus conceptos abstractos y abstrusos, son ahora aquellos que defienden una fe inquebrantable en la tecnología y su capacidad liberadora. La limitación del enfoque idealista consistiría aquí en la afirmación de que, si pueden darse cambios sociales dentro de ciertos sectores concretos del mundo del trabajo o en el desarrollo del software libre por poner dos ejemplos, esos cambios quedarían siempre circunscritos a esos ámbitos (pp. 33-35).

En este sentido, la posición que se toma con respecto a estos nuevos elementos no puede considerarse más que como ortodoxa:

"Aprovechar las posibilidades tecnológicas contemporáneas para profundizar en la democracia, la Ilustración y la prosperidad es posible, por supuesto. Para hacerlo sólo hace falta una transformación radical de las relaciones de producción, acabar con el poder de las élites económicas e iniciar un proceso de construcción política emancipatoria" (p. 29)

Más allá de lo problemático que puedan ser los conceptos de "Ilustración" o "prosperidad" entendidos en un marco de transformación social, lo cierto es que el carácter ortodoxo de esta afirmación es, además del resumen de la posición de fondo de todo el libro, la constatación de lo que el materialismo histórico, incluso aquel que se critica en el Diamat, ha entendido por materialismo. La reproducción del esquema estructura-superestructura de Marx reduce las posibilidades del materialismo única y exclusivamente a aquello que ocurre dentro de la vida productiva, es decir, al campo de problemas y tensiones que Marx se dedicó a estudiar en *Das Kapital*.

Ahora bien, si somos capaces por un momento de poner en cuestión que el marxismo haya dicho la última palabra sobre el modo en el que se produce el cambio social, en relación al problema concreto del materialismo, no podemos dejar de preguntarnos: ¿dónde reside el elemento idealista en el análisis del desarrollo tecnológico? ¿No es la historia de la tecnología, y las transformaciones sociales que ha producido, una historia perfectamente materialista? Otra cuestión diferente puede ser que el conjunto de conflictos que se desarrollen en ese campo sean definitivos para entender cómo funciona una sociedad. Sin embargo, eso no afecta a su estatus de constitución de un campo perfectamente materialista de problemas y desarrollos.

Que la lucha contra el idealismo es una de las finalidades del libro queda más claro en su caracterización de la hermenéutica como la herencia contemporánea del idealismo. La idea aquí sería que la interpretación hermenéutica ha intentado demostrar que las acciones sociales son contingentes, es decir, que no tienen un fundamento material para haber sido como han sido. Rendueles achaca este hecho al idealismo de aquellas posiciones que no se han adscrito al materialismo:

"Creo que por eso la apertura del materialismo histórico a las corrientes multiculturalistas y hermenéuticas nunca ha llegado a ser autorrefutativa. Las subjetividades no son un mero

reflejo de la materialidad, es cierto, pero nuestras propias limitaciones epistemológicas nos condenan al menos a cierta dependencia explicativa de las primeras respecto de la segunda” (pp. 42-43).

De este modo, el materialismo sería la mejor manera de superar la limitación epistemológica que tenemos de explicar toda nuestra realidad con conceptos no materiales. Sin embargo, lo que está queriendo decir aquí es que, en el caso de que la hermenéutica pudiera dar explicaciones de hechos sociales que tuvieran buen rendimiento explicativo, ni siquiera en ese caso serían buenas razones porque no serían materialistas. Da la impresión de que, en el fondo, aun suponiendo que lograra demostrarse que las explicaciones hermenéuticas pueden circunscribirse a un ámbito materialista (relaciones lingüísticas, culturales, no reducibles a explicaciones relacionadas con las relaciones de producción), ni siquiera ahí serían buenas explicaciones por no poder reducirse a las categorías del materialismo histórico.

Este mismo problema en torno al estatus del materialismo se refleja en las críticas que se exponen del funcionalismo en relación a la explicación dialéctica, que sería la característica del idealismo. En torno a esta última, Rendueles encuentra que, a pesar de lo que propugna el materialismo histórico, a veces la superestructura influye en la estructura, invirtiendo la dirección de la influencia materialista (p. 56).

Por su parte, en el funcionalismo no todos los elementos de una totalidad tienen siempre una función asignada dentro de la totalidad (pp. 57-58). Esta, que cae bajo lo que Althusser desarrolló dentro del marxismo bajo la categoría de “estructura”, tiene el problema de que no es una categoría explicativa en el mismo sentido que lo es el clásico ejemplo de Hume sobre el movimiento de las bolas de billar para ejemplificar el mecanismo de la causación. Por lo tanto, sería necesario reconstruir la estructura causal dentro de su estructura determinada, teniendo en cuenta que no todos sus elementos han de tener una función asignada en la totalidad (pp. 63-64).

El problema es que esta reconstrucción impide hacer de las ciencias sociales saberes dotados de una de las características más importantes de todo método científico: la capacidad predictiva. Por eso, Rendueles no ve otro remedio que rebajar la exigencia de las ciencias sociales. Éstas no serían más que saberes cotidianos. No funcionarían con deducciones causales estrictas, como sí lo harían las ciencias naturales. Son, más bien, praxiologías, es decir, saberes que se desarrollan al nivel de la experiencia cotidiana, un tipo de saber cercano a lo que es la dialéctica aristotélica (pp. 70-

72). La razón última de esta degradación en el nivel de exigencia reside en que los acontecimientos sociales son indefinidos (pp. 64-68).

La postura construida hasta aquí se pone a disposición de una consideración del materialismo histórico en lo que tiene de explicación de la causación social. Éste explicaría mejor qué impide el cambio social que aquello que lo impulsa. En este sentido, identifica la teleología hegeliana como el núcleo histórico del marxismo (pp. 94-95). Tras las críticas de Nietzsche y Benjamin al finalismo teleológico, que afirmarían que no existe un todo histórico que conocer (pp. 96-97), Rendueles afirma algo que, otra vez, le coloca en una posición de un cierto materialismo histórico conservador: "(...) lo cierto es que el problema de la crítica radical de la teleología que plantean Nietzsche o Benjamin es que nos coloca al borde del nihilismo político" (p. 99).

Por lo tanto, aquí Rendueles sitúa una idea que, sin embargo, produce más problemas de los que resuelve: sería absurdo rechazar el historicismo porque sí que ha habido progreso moral dentro del capitalismo. Los componentes progresistas que ha tenido la sociedad de mercado (pp. 99-100) a la vez que el desarrollo de la Aufklärung serían la prueba de que la teleología hegeliana que anida dentro del historicismo marxista es cierta.

La tercera alternativa, que no parece manejar Rendueles, entre el "nihilismo posmoderno" que niega la teleología y el materialismo histórico es una forma de entender la historia como una sucesión de acontecimientos explicables desde una perspectiva materialista pero en la cual no existe un sentido definido de antemano que dirija de forma más o menos inconsciente los designios de toda una sociedad². El problema aquí es que el materialismo histórico es una forma bastante rara y peculiar de materialismo. Una teoría que entiende que la organización de la materia tiene un carácter necesario: la contradicción entre el desarrollo de los medios de producción y las relaciones productivas tiene que llevar necesariamente al colapso del sistema capitalista.

Sin embargo, la forma de acceder a la certeza de esa necesidad y determinación de la que habla el materialismo histórico sólo puede tener dos alternativas: a posteriori, cuando la historia ya ha sido realizada, o a priori. La primera tiene la gran desventaja de que va totalmente en contra del método científico: ¿qué ciencia es aquella que,

lejos de poder predecir, sólo puede producir conocimiento única y exclusivamente cuando el hecho ya se ha dado? La hermenéutica podría aquí ser tan útil como el materialismo histórico si de lo que se trata es de reconstruir el sentido de los hechos y no de anticiparlos.

La segunda opción, aquella en la que se tiene un conocimiento a priori de cómo podrán darse los hechos según se den una serie de condiciones materiales específicas, es abandonada por la perspectiva de Rendueles. Si las ciencias sociales son praxiologías, en ese caso poco podemos decir de cadenas causales históricas de acontecimientos de los cuales todavía no tenemos conocimiento. Obviamente, la alternativa para poder conservar el elemento teleológico es abrazar la filosofía hegeliana de la historia, en la cual, y esto es muy importante recordarlo, el final ya está dado desde el principio: a través del despliegue de la substancia (Geist), es posible saber qué civilizaciones triunfarán en la historia y cuáles sucumbirán, es posible saber qué clases sociales irán conquistando las próximas victorias y cuáles no.

Al final de la cuestión, lo que resulta es una problematización del propio materialismo histórico como teoría de la historia: si eliminamos el componente teleológico del materialismo histórico, ¿nos queda una teoría que todavía la podemos nombrar con el mismo rótulo? ¿O aquello que permanece es otra teoría de la sociedad muy distinta? Si las ciencias sociales son reducidas a praxeologías que funcionan de forma más o menos acertada al nivel de las interpretaciones cotidianas de los hechos sociales, ¿dónde queda la propia naturaleza del materialismo histórico como teoría científica del cambio social?

En definitiva, parece que la multitud de problemas que identifica Rendueles, de forma acertada, dentro de la acción del materialismo histórico como ciencia lleva a la conclusión de que, precisamente, su carácter científico está en entredicho. Obviamente, la forma en la que se salva este problema es afirmando el carácter especial del objeto de estudio de las ciencias sociales, es decir, el ser humano en sus diferentes esferas.

De este modo, se reproduce, ahora en un nivel distinto, el eterno problema de la naturalización de la filosofía, es decir, el problema de cómo establecer dos procedimientos distintos que, sin embargo, mantengan el mismo carácter científico del conocimiento. El ámbito de las ciencias naturales y de las ciencias sociales

quedan así unidos por una aproximación que, de forma paradójica, se despliega de forma absolutamente contrapuesta.

Llegados a este punto, la pregunta es clara: ¿tiene sentido hablar de un método científico que funciona de manera radicalmente diferente según se trate de un fenómeno físico que de un fenómeno social? ¿No será, más bien, que las mismas ciencias sociales no han conseguido todavía superar aquella vieja idea metafísica de que la libertad de acción del ser humano le otorga un lugar diferente dentro del mundo de la inmanencia? Dicho de otro modo: ¿qué pasaría si, como intentó Marx, entendemos el hecho social como un fenómeno estrictamente materialista, es decir, entendiendo que la propia acción social no es más que fruto de mecanismos estrictamente materiales en los que la libre voluntad de un individuo no juega ningún papel? El acercamiento de Marx a esta perspectiva le llevó a superar, de algún modo, toda la filosofía metafísica anterior; tal vez hoy la tarea consista en superar el componente metafísico que el materialismo histórico ha conservado en su interior al entender las ciencias sociales fuera de la explicación estrictamente materialista.

Cristopher Morales Bonilla

cmoralbon@gmail.com

Notas

1. Sobre un ejemplo de cómo funciona teóricamente el marxismo soviético, v. BARON, Samuel H.; *Plejanov. El padre del marxismo ruso*. Siglo XXI, Madrid, 1976.
2. Para una filosofía de la historia materialista pero no teleológica, v. DEBORD, Guy; *Oeuvres*. Gallimard, Paris, 2006, pp. 820-836.