

INDIVIDUO SOCIAL Y AUTONOMÍA EN MARX

PABLO CHARRBERT

¿Por qué el pensamiento político de Karl Marx sigue produciendo tanta fascinación? ¿Por qué cuando buena parte de los indicadores de la superficie política declaran la hegemonía compacta del neoliberalismo resurgen aquí y allí centenas de nuevos libros y artículos dedicados a la interpretación del pensamiento de aquel filósofo y teórico social? La respuesta debe buscarse no sólo en el interés que sus teorizaciones científicas explícitas sobre la historia social producen, si no también en el núcleo (de) ontológico que las alimenta. Este núcleo es la fuente de construcción de sucesivos programas descriptivos y ético-políticos variados. Un pensamiento político persiste en el tiempo, en las atenciones simpáticas o antipáticas de teóricos y «profanos», cuando responde frontalmente y de modo original a algún problema crucial de la vida política mundana. Ahora bien, Marx hizo precisamente eso, y de allí su permanencia. En las próximas líneas se expondrá sumariamente aquello en lo que creo que consiste aquel núcleo, y las que creo son consecuencias que podrían seguirse de su defensa y elaboración.

El problema (de)ontológico moderno y el giro marxiano: Del contractualismo a Hegel y de Hegel a Marx

El problema al que hizo frente Marx es un problema propio de la cultura moderna. Fue Hegel quien lo visualizó con claridad, antes de Marx, por primera vez: se trata del problema causado por la irrupción moderna del «principio de la libre subjetividad»: el individuo, frente a la naturaleza y los otros hombres, aparece como sujeto dominante y productor, negociante e insustituible. La revuelta moderna del singular supone que toda discusión acerca de lo bueno (y también acerca de lo verdadero o lo bello) debe culminar su regresión argumentativa en actos de enunciación en primera persona en los que los individuos afirman sus convicciones. Evidentemente, esta suposición moderna conlleva un contraste muy fuerte con los esquemas anteriores de racionalidad, según los cuales las cadenas argumentativas podían detenerse en las enunciaciones de *algunos* individuos (el sacerdote, el rey, etc.) apelando a ciertas fuentes *externas* de validación (las Escrituras, los Designios (DNI-

¹ Cf. Hegel (1821) #s 32:124, 185:204, 206:261, 273, 279, 299:316, 319

nos, el bien de la Comunidad, las Costumbres, etc.). El problema que este giro socio-cultural involucra tiene que ver con la colisión entre el nuevo esquema individualista y el viejo esquema tradicional organicista: el individuo moderno se escinde en dos áreas de orientación en su subjetividad, la una orientada a su autoafirmación desgajada y la otra a la recomposición de lazos internos con los otros. Se plantea así la dificultad de cómo mediar entre el singular emergente y la unidad societaria disuelta. Según Hegel, el dilema es el siguiente:

Respecto a lo ético sólo hay [...] dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. (Hegel [1821:#156])

El segundo disyunto de este dilema es, evidentemente, la posición (de)ontológica del contractualismo moderno, según la cual la fuente causal y normativa incondicionada la constituyen cada individuo singular desgajado de cualquier determinación externa fundamental. Toda formación política es, en este esquema, un conjunto de predicados contingentes que de modo voluntario los individuos se dan cuando deciden entrar en un juego de relaciones sociales, partiendo de una situación inicial de igualdad y libertad y riesgos simétricos. El primer disyunto, por otro lado, lo constituye la posición organicista clásica, que Hegel retoma y modifica convenientemente. Según este esquema, lo incondicionado lo constituyen no los individuos singulares sino el conjunto del que ellos son extensión. Los predicados fundamentales del discurso político no son ya los que se dicen de las actividades y circunstancias de los individuos, sino los que se enuncian de los conjuntos entificados: la polis, la comunidad, el Estado. Si para el contractualismo algo es bueno para la sociedad porque es bueno para los individuos, para el organicismo algo es bueno para los individuos porque es bueno para la sociedad.

Así, Hegel produce una inversión del esquema inaturalista. Si para éste la relación entre individuos y sociedad es una tal que lo primero es lo incondicionado, para Hegel sucede exactamente lo contrario: el desarrollo de las singularidades individuales es un momento de la auto-expresión del conjunto *espiritual* de la humanidad, y sus límites y alcances deben ser *explicados y justificados* por este desarrollo holístico. Ahora bien, Marx, por su parte, producirá una nueva inversión, esta vez de la posición hegeliana. En el lenguaje moral y científico marxiano, las predicaciones últimas no pueden ser las que asignan características y beneficios a la «humanidad» ni a la «Sociedad»; este tipo de operaciones sólo ocultan movimientos particularizantes más profundos en los cuales ciertos individuos dominan a otros (en falacias del tipo de la de la pretensión de poder expresar correctamente el estado de bienestar de los individuos de un país por medio del cálculo del PIB o de su expresión en el «ingreso per cápita»). Frente al organicismo teleológico de Hegel, Marx defiende la perspectiva de los individuos singulares. Pero, sin embargo, esta inversión de la inversión no lo lleva nuevamente a la posición contractualista. A la vez que critica el organicismo teleológico hegeliano, Marx retiene de este esquema sus aspectos *globalista historicista y conflictivista*. Es en virtud de esta recuperación que es ta-

paz de modificar el tipo de recepción que a su vez opera de la tradición individualista: si bien el acento nuevamente es puesto en los individuos singulares, esto se dará de un modo tal que no conlleve el atomismo y abstraccionismo ahistórico propios de ese enfoque (el cual también es identificado como ocultando, en su lenguaje de los individuos libres e iguales pacantes, la presencia de situaciones relacionales de desigualdad radical²). El enfoque marxiano constituye así una posición original que resiste su adscripción neta a cualquiera de los disyuntos del dilema hegeliano. Se trata, en el sentido técnico del término, de una *Aufhebung*.

El núcleo original de la perspectiva marxiana: el concepto de individuo social

La clave hermenéutica para acceder a la visión original marxiana es tener en cuenta el doble frente de discusión que Marx sostiene con los economistas políticos: por un lado, y con Hegel, por el otro. Contra los primeros, Marx opone a su atomismo una visión historicista y globalista de la condición de los individuos: y contra el segundo, Marx opone a su filosofía panglossiana de los universales activos una visión nominalista y causalista. El efecto de esta doble confrontación es la crítica radical de Marx de toda filosofía de lo incondicionado: en Marx no se trata de poner el acento ni en el individuo-asociado ni en la Sociedad-individuo: ambos polos antes hipostasados deben disolverse ahora en la perspectiva del *individuo social*³. El esquema resultante es el de los individuos-conectados-en-situación. Toda descripción y evaluación de la existencia humana debe aceptar que lo único que cuenta es los individuos, sus características y sus actividades, tales como se dan en el marco de las relaciones entre ellos y de cada uno de ellos consigo mismos, entre ellos y de ellos con los objetos naturales y artificiales. Los relatos caracterizadores de estas situaciones deben, así, someter su atención a las *espirales de determinación* que se dan entre estos factores, por medio de las cuales cada uno de ellos varía e transforma históricamente su naturaleza de un modo mayor o menor. Esta sintaxis básica de las caracterizaciones marxianas puede verse con claridad en su concepción del *trabajo*⁴. Éste es visto por Marx siempre ya como una actividad de unos individuos en busca de

² Cf. Marx (1857-8-vol.I, p.186) y (1867-vol.IV, p.213-4). El conocimiento intelectual típico del contractualismo «entre lo que quiere conseguir y las condiciones para poder hacerlo» puede verse con dramática claridad en Rousseau, *Del Contrato Social*, II V (Cf. a este respecto Gilibert (1995) y, en general, Eisler (1986)).

³ Una que extirpar ante todo el hacer de nuevo de la «sociedad», una abstracción frente al individuo. Marx (1844: F.140). Las premisas de que partimos [...] son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las que encuentran por su propia acción (1845-6-p.19). Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. (1852 p.107). Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada, este es naturalmente el punto de partida. (1857-8-vol.I, p.3). Las fuerzas productivas y las relaciones sociales [son] una y otras aspectos diversos del desarrollo del individuo social. (1857-8-vol.I, p.259).

⁴ Marx (1867-caps.V, XIV).

cierta autoexpresión, indescriptible fuera de sus relaciones internas con los objetos y herramientas de trabajo, por un lado, y con los otros individuos que colaboran, compiten o los dominan, por el otro.

Las caracterizaciones descriptivas y críticas de las diversas situaciones del trabajador son también indicativas de otro aspecto de la perspectiva (de)ontológica marxiana. En efecto, existe en Marx la suposición de la presencia en los individuos sociales de un conjunto de determinantes de sus relaciones mundanas (o *existentiales*) que resultan *relativamente invariables*⁵ en el tiempo histórico para él accesible. De la crítica bifronte de Marx a las sociedades orgánicas pre-capitalistas y de la atomizada y competitiva sociedad capitalista⁶ puede inferirse interpretativamente que Marx sostenía la existencia de al menos tres existenciales humanos, tres tendencias humanas básicas: (1) la búsqueda de autodesarrollo (despliegue de las propias capacidades y necesidades); (2) la búsqueda de una auto-identificación como un ser singular; y (3) la búsqueda de relaciones comunitarias con los otros. La presencia de (1) y (2) explica porqué Marx señalaba como insuficientes o alienantes a las sociedades pre-capitalistas, que sumergían a los individuos en un sistema jerárquico de roles invariable. A su vez, (3) explica porqué para Marx el tipo de exigencia de libertad individual presente en la modernidad cultural capitalista es también una abstracción inaceptable. Simultáneamente, estos tres principios explican porqué Marx veía aspectos positivos en cada una de estas sociedades (por las razones inversas a las referidas para señalar sus aspectos negativos). La idea marxiana de que con el socialismo finaliza la 'pre-historia' humana debe entenderse en el sentido siguiente: sólo con el socialismo los existenciales (1)-(3) pueden adquirir una instanciación simultánea y completa (o tendiente a serlo) y, por lo tanto, concreta o real: el fin del trabajo alienado implica el fin de los modos de vida sistemáticamente serializados, atrofiados, unilaterales e instrumentalistas (i.e., el comienzo de una autorrealización igual para todos).

Individuo social y autonomía

Repasemos ahora las dimensiones fundamentales de la perspectiva marxiana del individuo social (1) y veamos qué visión de la *autonomía* puede resultar de allí (2).

1. En Marx existen un conjunto de teorizaciones (de)ónticas sobre lo que es y debe ser el mundo social. Estas consideraciones incluyen sus teorías empíricas descriptivas del «materialismo histórico», la lucha de clases, la dinámica de la sociedad capitalista, etc.; y sus perspectivas normativas específicas acerca de la alienación, el fetichismo, la explotación y el comunismo. Ahora bien, este conjunto de

caracterizaciones (de)ónticas presupone un núcleo (de)ontológico, constituido por la perspectiva del individuo social. ¿Cuáles son las notas distintivas de los hombres y mujeres como individuos sociales? En una apretada síntesis que surge de lo desarrollado a lo largo de este escrito, puede decirse que para Marx un individuo social es

(A) *un ser social, histórico* (i.e., existe siempre ya en espirales de determinación en que se dan relaciones de co-condicionamiento causal de los individuos consigo mismos, entre ellos y con los objetos naturales y artificiales en el curso histórico);
(B) *un ser que tiende existencialmente a la autorrealización* (i.e., tiene las tres tendencias básicas estructurantes de su relación con el mundo -tres existenciales-: (E1) autoidentificación singular; (E2) autodesarrollo de las propias capacidades y necesidades de modo multilateral; y (E3) constitución de relaciones sociales solidarias); y

(C) *requiere de igualdad, abstinencia material y democracia* (en tanto condiciones para la realización concreta de (E1)-(E3)).

En este contexto, la *fuerza de la dinámica histórica pre-comunista* (i.e., del «reino de la necesidad», de la «pre-historia»⁷), está dada, fundamentalmente, por el conflicto entre las dimensiones (A) y (B) (dada la ausencia de (C)). Durante este período se daría, como vimos, una inevitable lucha por y entre las realizaciones de (E1) (E2) y (E3), y las patologías alienatorias. El progresivo logro de las condiciones (C) daría como resultado hipotético un tipo radicalmente distinto de sociedad: la sociedad sin clases, el comunismo. Ahora bien, por su parte, la *fuerza de la dinámica comunista* (i.e., del «reino de la libertad», de la «verdadera historia humana»⁸), en la medida en que las condiciones mínimas (C) para una efectivización realizativa considerable y consistente de los existenciales (E1)-(E3) estaría finalmente garantizada, consistiría en la complejización creativa de los distintos aspectos de las relaciones de la dimensión (A).

2. ¿Que visión de la *autonomía* puede inferirse de la perspectiva marxiana del individuo social tal como la hemos reconstruido? Responderé esta pregunta introduciendo tres observaciones acerca de (i) cómo, en su «versión general», supone una orientación no dominatoria; (ii) cómo, en su versión que llamaré «débil», se enfrenta a las anteriores visiones desde las filosofías de lo incondicionado; y finalmente, (iii) cómo, en lo que llamaré su versión «fuerte», puede ser susceptible de una reintroducción de esquemas de lo incondicionado. Es en virtud de esto último que reclamaré una reestructuración del programa marxista que evite sus eventuales vetas «credentoristas».

(i)
Podemos, en general suponer que 'autonomía' puede entenderse del siguiente modo:

⁵ Cf. respectivamente, Marx *El Capital III*, p. 104-1 y Prologo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

⁶ Cf. nota anterior.

[A.] un individuo X es autónomo respecto de un conjunto F de alternativas de acción *si y sólo si* X no depende de algo que no sea radicalmente propio para tomar partido respecto de F.

Por supuesto, esta definición es demasiado general. Sólo nos dice que un individuo debe determinarse a sí mismo los puntos de vista desde los cuales decide. Una ulterior determinación de esta definición depende de dos cosas. Por un lado, del contexto de aplicación del término 'autonomía'; y, por el otro lado, de la concepción que en cada caso tengamos acerca del individuo del cual predicamos que es autónomo. El contexto relevante para nosotros es el de la teoría política y social, y la concepción específica del individuo que barajamos aquí es la de Marx. Podemos así decir que una especificación general de [A.] en Marx es:

[A. i] X es autónomo respecto de F *si y sólo si* es capaz de desarrollar una perspectiva de satisfacción de sus existenciales (E1)-(E3) para tomar partido respecto de F.

Puede verse que, en esta especificación de [A.], no existe contradicción entre autonomía y comunidad sino que, más bien al contrario, cada una de estas dimensiones es, en su satisfacción general, condición necesaria para la satisfacción de la otra. En la medida en que aquí 'autonomía' remite a la capacidad de conciliar una evaluación desde el punto de vista de la exigencia conjunta de los tres existenciales, podemos decir que *la afirmación marxiana de la autonomía del individuo social no hace de ésta una autonomía dominadora*.

(ii)
Pero [A. i] es demasiado aproximada: da cuenta de la dimensión (B) del individuo social (Cf. apartado 1 *supra*), pero no aún claramente de las dimensiones (A) y (C). Si introducimos ahora más directamente estos dos niveles, entonces pueden suceder dos cosas: o bien que ya no haya conflicto estructural entre (A) y (B) por la falta de (C), o bien que sí lo haya aún. Para la segunda alternativa, veremos el caso de una *versión débil* de [A.]:

[A. ii] X es autónomo respecto de F *si y sólo si* X es capaz de desarrollar una perspectiva de satisfacción óptima posible de (E1)-(E3), en la situación en cuestión, para tomar partido respecto de F.

No se supone aquí que no exista conflicto entre las exigencias existenciales y sus posibilidades situacionales de satisfacción. Por esto la autonomía no puede ser absoluta, sino sólo consistir en alguna suerte de perspectiva de «compromiso» óptimo del individuo frente a situaciones que no están por completo bajo su control. Esta es la única autonomía posible en los diversos mundos sociales pre-comunitarios.

(iii)
Pero ¿qué pasaría en el estadio histórico del comunismo?

En este punto, Marx pareciera hacer una especificación *fuerte* de [A.]:
[A. iii] X es autónomo respecto de F *si y sólo si* X es capaz de desarrollar una perspectiva de satisfacción *total* de (E1)-(E3) al tomar partido respecto de F.

Para aclarar [A. iii] debemos pensar en que Marx conecta su visión de 'X es autónomo' con los dos enunciados de que:

[1] X modifica activamente el mundo y su propio ser con su trabajo; y

[2] X gestiona en democracia deliberativa igualitaria con los otros individuos

Y1... Yn sus formas básicas de vida?

Ahora bien, Marx por momentos parece pensar, como ya vimos, [1] y [2] como implicando en el comunismo que:

[1'] Ha finalizado de modo absoluto la escasez material y existe la posibilidad de un autodesarrollo multifaral total de los individuos¹⁶, y

[2'] X tiene la capacidad de visualizar e incidir racionalmente en todo aspecto fundamentalmente determinante de su vida social con Y2... Yn¹⁷.

Cabe decir, a la luz de esta ligazón de [1] con [1'] y de [2] con [2'], que la especificación marxiana de [A.] en [A. iii] es realmente absolutizante. El comunismo aparece, así, como reino de la potestad incondicionada del individuo social-hiperproductivo y totalmente racional y omni-cognoscente: nada quedaría fuera de su control ni de su posibilidad de satisfacción.

Pero, por supuesto, cabe considerar a [A. iii] como altamente implausible. El mismo (E2) reclamaría lo nuevo, una y otra vez, producción escasez relativa. La hiper-complejidad de una sociedad planetaria como la que sin duda anhela Marx hace imposible pensar en una cristalinidad y conexidad racional deliberativa total¹⁸ entre todos los individuos (y aún de estos consigo mismos). Sin embargo, por otro lado, no puede negarse que la diferencia entre una sociedad clasista con alienación y explotación sistemáticas y una sociedad comunista fundada en la democracia radical es, al menos hipotéticamente, enorme.

Para proteger el planteo marxiano de una autonomía no dominadora, que sin duda hace del socialismo una perspectiva ideológica diversa respecto del liberalismo y del organicismo, haría falta desmontar dos riesgos presentes en el planteo marxiano. En primer lugar, habría que refluir de la definición [A. iii] a la definición [A. ii]. Esta modestia no tendría nada de debilidad complaciente: no hace falta prometer un paraíso o la sociedad de *la justicia* para constituir un discurso práctico capaz de ser un candidato potente para ligar voluntades. Basta proponer modos de vida radicalmente más justos que el actual (y el planteo marxiano tiene bastante que ofrecer al respecto sin necesidad de sus deslices absolutizantes). En segundo lugar,

¹⁶ Para las valoraciones fuertes de Marx de los procesos democrático-deliberativos en todos los niveles de la vida humana, Cf. sus (1843a) pp. 312-3, 391; (1848) pp. 128-30, (1867) pp. 66-7, y (1871) p. 187.

¹⁷ Cf. Marx (1875), p. 232.

¹⁸ Cf. Marx (1867), pp. 66-7 y *El Capital III*, p. 1041.

¹⁹ En este sentido, cabe considerar seriamente las anotaciones escépticas de Weber acerca de las paradojas del proceso moderno de racionalización (Cf. p.e. Weber (1913), sección 7. Sin embargo también cabe considerar los planteos recientes de Antonio Negri acerca de las posibilidades de democracia deliberativa que emergen de la práctica contemporánea del 'gobierno social' (Cf. Negri (1989)). La visión más plausible está, tal vez, en algún sitio posible entre el evolucionado escepticismo del primero y el extremado optimismo del segundo.

habría también que recusar ciertas afirmaciones necesarias del curso histórico que a veces aparecen, como hemos visto, en los textos marxianos. Estos dos «prejuicios» utopistas y redentoristas (más presentes en algunos políticos marxistas que en el propio Marx) han obstaculizado el tratamiento directo en el marxismo de las dimensiones del *sujeito*, la *acción* y la *ética política*. Si ahora aseguramos que no hay necesariamente histórico ni paraiso asequible, entonces los esfuerzos de los marxistas del presente deben abrirse a la consideración de esas dimensiones para asegurar un mejor desarrollo del programa fundamental de una *autonomía no dominadora del individuo social*.

Algunos correlatos y consecuencias del giro marxiano

Quisiera ahora, finalmente, puntualizar de modo sumario lo que considero son correlatos y consecuencias en los niveles (i) explicativo, (ii) (meta)ético y (iii) político de la concepción marxiana del individuo social cuya elucidación y «depuración» acabo de resumir. Indicaré, además, su relevancia actual.

(i) *A nivel explicativo*. En primer lugar, el enfoque marxiano nos brinda una fuente alternativa para salir de la disyuntiva muchas veces excluyente entre encadenamiento y determinación. Los momentos «interno» y «externo» tienen la misma relevancia y debe disolverse su autonomía abstracta en el continuo de conexiones causal-intencional. En segundo lugar, el historicismo y el globalismo no ya estrictamente hegelianos de Marx nos posibilita criticar productivamente la desconexión existente entre las ciencias «ciencias sociales» (y su correlativas fragmentaciones del «objeto de estudio»); el carácter histórico y global del pleyo de relaciones sociales nos obliga a una investigación transdisciplinaria y éticamente sensible de cada uno de los fenómenos sociales (incluido el propio acto social de «investigar»). En tercer lugar, el dilema entre holismo e individualismo metodológico se disuelve, pues, si la perspectiva marxiana es correcta, entonces ya no son teóricamente accesibles las entidades macroscópicas *sur generis* del tipo de las pretendidas por la sociología o la antropología funcional-estructuralistas (Durkheim, Radcliffe-Brown, Malinovsky, el estructuralismo francés, etc.); ni las micro-realidades independizadas de los enfoques de buena parte de la economía neoclásica, la psicología individual y la ciencia política.

(ii) *A nivel metaético*. En primer lugar, la perspectiva de los existencialistas marxianos introduce una tercera vía para desarticular el debate meta-ético entre liberales y comunitaristas. Esta última discusión reintroduce el dilema hegeliano. El universalismo marxiano no corre los riesgos del apriorismo liberal fundamentalista, ni su historicismo los del relativismo comunitarista hipostasiante de los particularismos culturales. En segundo lugar, a las críticas marxianas a los fenómenos de la alienación y la explotación subyace una peculiar visión de la autonomía que puede ser un relevo progresivo de la noción moderna corriente del sujeto libre desajado, por cuanto no supone como esta última una orientación dominante. En tercer lugar, el

principio «A cada cual según sus necesidades; de cada cual según sus capacidades»¹² representa una oferta interesante para los debates contemporáneos sobre justicia distributiva, al establecer un patrón simétrico pero sensible a las diferencias en la organización de las contribuciones sociales. Finalmente, el centramiento marxiano de la indagación social en las espirales de determinación promueve una extensión del campo de consideraciones del pensamiento normativo de un modo tal que incluya, junto a los tradicionales focos puestos en los valores, las normas y los procedimientos formales, una consideración de las *situaciones de la justicia*, donde junto con el deber cuenta el *creo*, el *necesito* y el *puedo* como *momentos internos* de la deliberación práctica.

(iii) *A nivel político*. En este plano, la visión marxiana, en cuanto involucra una consideración global de la problemática social, traduce las exigencias de los existencialistas (1)-(3) en un programa de *democracia radical* tal que implique el principio regulativo de *igual poder de gestión para todos en todos los contextos*. Esto es, buscar:

‘un orden que sea el de los hombres libres, en vez del orden de las cosas muertas’ [p. 449]... ‘el mundo humano de la democracia’ [448]
Marx (1843 b)

ABSTRACT

In this paper I claim that we can find in Marx's social and political theory a radical ontological turn that separates him from the former perspectives of contractualism and Hegel. The Marxian nodal conception of the social individual involves a double relation of appropriation and critique respect those former perspectives. With contractualism, Marx affirms the notions of autonomy and equality; but against it, he denies an atomist and ahistorical approach. With Hegel, Marx's perspective involves a relationist, conflictivist and historicist approach, but against it, Marx criticizes theological organicism. By no means I say that this is the only thread in Marx's complex thought. This perspective coexists with other incompatible ones. But I think that not much attention has been given to the Marxian perspective of the social individual, and that its contemporary development could be of much help in explicative, normative and political contexts.

¹² Marx (1875a, 232)

- ELSTER, J. (1986): «The Market and the Forum», incluido en Elster & Hylland (eds.) (1986): *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge University Press.
- GILBERT, P. (1995): «Del Estado a la Comunidad. Ruptura y continuidad de Marx con el contractualismo», *Dialéctica* 7, Buenos Aires, 1995.
- HEGEL, G.W.F. (1821): *Principios de la filosofía del derecho: o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 1988.
- MARX, K. (1843a): «Crítica del derecho del Estado de Hegel», incluido en *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, vol. I: Marx y Engels: *Escritos de juventud (EJ)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- (1843b): Carta a Ruge - mayo -, en EJ.
- (1844): *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1993.
- (1845-6): (y Engels) *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1983.
- (1848): (y Engels) *Manifiesto del partido comunista*, incluido en Marx y Engels *Obras Escogidas*, Moscú, 1973, volumen I.
- (1852): *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, incluido en Marx: *El manifiesto comunista y otros ensayos*, Madrid, SARPE, 1985.
- (1959): Prólogo a la *Crítica de la economía política*, incluido en *Cuadernos de Pasado y Presente* 1, México, 1984.
- (1857-8): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 1989 (3 vols.).
- (1867): *El Capital I*, México, Siglo XXI (3 vols.), 1991.
- *El Capital III*, México, Siglo XXI (3 vols.), 1995.
- (1871): *La guerra civil en Francia*, incluido en la colección *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, volumen 17, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- (1875): «Crítica del Programa de Göttingen», incluido en Marx: *El manifiesto comunista y otros ensayos*, Madrid, SARPE, 1985.
- ROUSSEAU, J.J. (1762): *El contrato social*, incluido en *Del Contrato Social - discursos -*, Madrid, Alianza, 1992.
- NIÉGRI, A. (1989): *Fin de siglo*, Barcelona, Paidós, 1992.
- WEIBER, M. (1913): «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», incluido en sus *Ensayos sobre metalogía sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

CAMBIOS EN LA HISTORIA Y EN LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA EN KUHN

SUSANA LUCERO

Introducción

En la segunda mitad de este siglo, bajo el rótulo general de «nuevas filosofías de la ciencia» surgieron propuestas epistemológicas que se destacaron por conceder un papel fundamental a la historia de la ciencia. Sus cultores, entre quienes cabe mencionar seguramente a Kuhn, Lakatos, Hanson, Hesse, Polanyi y otros, son conocidos hoy como «filósofos históricos», debido a que su visión de la ciencia intentó superar la imagen estática y atemporal que había brindado la concepción del empirismo lógico conocida como «concepción heredada». Lo notable en los enfoques históricos fue el haber introducido la historia no como una ciencia empírica (emparentada por el lado del objeto) de la que podía sacarse algún partido conceptual y muchos ejemplos corroboradores; sino que, por el contrario, consideraron que la historia de la ciencia era un ingrediente necesario para la producción del concepto de ciencia. La historia de la ciencia ya no seña, en adelante, una mera disciplina auxiliar de la filosofía, sino que iba a constituir fisa y lánamente la materia prima con la que debe trabajar el filósofo.

Planteadas desde esta perspectiva, las relaciones entre historia y filosofía de la ciencia tienen -a su vez- su propia historia: de hecho, estas relaciones fueron a lo largo del tiempo, muy cercanas o muy lejanas, han formado matrimonios indisolubles o divorcios irreconciliables. Por otra parte, ya sea de manera conciente o no, tales relaciones tuvieron alguna influencia en la formación de conceptos clave de la filosofía, por ejemplo en el criterio de demarcación, en el carácter racional o irracional del cambio científico, en la idea de progreso y en la definición misma de lo que es la ciencia es. La historia de estas relaciones fue recogida por Marx, Warfolsky en una tipología que refleja los cambios producidos a lo largo del tiempo en las interacciones mutuas de estas dos disciplinas. Entre los pensadores que se interesaron por la temática histórica y su influencia en el objeto de estudio de la filosofía de la ciencia se encuentran, como ya dijimos, Thomas Kuhn. Junto a otros filósofos que compartieron estos mismos intereses, es considerado uno de los precursores de la filosofía histórica de la ciencia.

El objetivo del presente trabajo es dilucidar el papel desempeñado por la historia de la ciencia en la epistemología de Kuhn, para ello se ha utilizado como recurso auxiliar la tipología de Warfolsky. El trabajo pretende mostrar que las relaciones entre la historia y la filosofía de la ciencia han sufrido importantes modifica-