

1.4. ALGUNOS PROBLEMAS DE LA "VIEJA" Y LA "NUEVA" EPISTEMOLOGÍA

MARTIN SANTOS, LUIS

Una epistemología para el marxismo, Akal Editor, Colección: Manifiesto, Serie: Teoría y Crítica, Madrid, 1976; pp. 9-18.

Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Burgos, Luis Martín Santos nació en Alard del Rey, Palencia, España. Estudió filosofía, psicología e historia y preparó su tesis doctoral sobre cuestiones husserlianas tanto en el Centre de Recherches Husserliennes de París como en el Husserl Archiv, de Colonia, Alemania. Es autor de Una epistemología para el marxismo (ya señalado), Teoría marxista de la revolución (Akal Editor, Madrid, 1977) y otras obras.

CUESTIONES PLANTEADAS DE ESTE APARTADO

- 1) La pretensión de la "vieja epistemología" y el descubrimiento que hizo Marx.
- 2) Qué es la "nueva epistemología" y cuál es el material sobre el que trabaja.
- 3) Un texto de Marx de la Crítica de la economía política sobre las mediaciones.
- 4) Unas conclusiones sobre el texto

anterior.

- 5) Otra característica de la nueva epistemología.
- 6) El problema de la nueva epistemología.
- 7) Notas sobre la palabra "epistemología" y sobre la "prehistoria epistemológica".
- 8) La epistemología como "teoría del conocimiento" y su crítica limitada desde Hume.
- 9) La continuación de la "investigación del entendimiento humano" en el idealismo burgués del siglo xviii alemán.
- 10) Características de esta nueva epistemología.
- 11) La pseudoliberación de la ciencia de lo filosófico.
- 12) Una explicación de Dominique Lecourt sobre esta situación paradójica.
- 13) Otra cara de esta epistemología criptofilosófica, la de los marxistas "prehistóricos".
- 14) La aspiración de la epistemología de ser marxista, ocupando una mejor ubicación el materialismo histórico.
- 15) La nueva epistemología y la reconsideración de las relaciones entre los saberes marxistas (materialismo histórico y materialismo dialéctico).
- 16) Otros aspectos de la epistemología prehistórica.
- 17) La ruptura dialéctica entre la nueva epistemología y la epistemología prehistórica.
- 18) Notas sobre la acción (la praxis), elemento con el que se continúa el impulso de integración de la teoría marxista y se amplía.

19) Señalamientos sobre el instante histórico de la ruptura: 1845, año en que Marx redacta el manuscrito de La ideología alemana, y el cambio de la filosofía.

20) La medialidad, categoría central de la nueva epistemología.

21) Otras rupturas epistemológicas: las ideologías.

22) La posición de Bachelard frente a las formas ideológicas.

23) Nota final sobre las relaciones entre epistemología, filosofía y materialismo histórico: el marxismo es hoy una tarea.

1.4.1. INTRODUCCION: LA "VIEJA" Y LA "NUEVA" EPISTEMOLOGÍA.- MARX Y LAS CONDICIONES MATERIALES QUE EXPLICAN EL CAMBIO (LAS MEDIACIONES Y EL MATERIALISMO HISTORICO)

La «vieja epistemología», bajo cualquiera de sus formas, pretende ser una teoría del «espíritu humano», de su funcionamiento íntimo, de su soledad creadora. Pero Marx descubrió que ninguno de los productos espirituales del hombre podía explicarse por sí mismo o por una «pretendida evolución general del espíritu humano».

La «nueva epistemología» no puede limitarse a un análisis de la estructura interna del pensamiento, de las «funciones más generales del espíritu, consideradas en sí mismas o constituidas a priori» (Caveig). Será la clarificación de las mediaciones (exteriores e interiores) más allá de las famosas fundamentaciones. El material sobre el que trabaja será proporcionado por el «materialismo histórico», archivo organizado de toda actividad humana. Por ello la «nueva epistemología» no tendrá contenido propio y no será una ciencia al lado de las otras ciencias. Veremos que en sí carece de una axiomática fija que determine su método. Su misión será la tipificación básica de los actos y de las mediaciones de los actos y el encuentro de sus rasgos esenciales. Tal epistemología no puede ser sino una mezcla de *crítica* (de los comportamientos reales) y de *fenomenología* (de los modos universales básicos).

El lector comprenderá mejor la idea central que busco desarrollar en este libro, si lee con cuidado la siguiente cita de Marx:

«Ni las relaciones jurídicas, ni mucho menos las formas del Estado, se pueden explicar por sí mismas, ni por una pretendida evolución general del espíritu humano; más bien tienen sus raíces en las condiciones materiales de la vida, que Hegel... comprende en su conjunto bajo el nombre de "sociedad civil" y en la economía política donde conviene buscar la anatomía de la sociedad civil.» (*Crítica de la economía política*. Prefacio.)

De este texto se desprenden, entre otras, las siguientes conclusiones:

- a) Que por lo menos, según Marx, las relaciones jurídicas no son el resultado de una dinámica interna del espíritu, sino el resultado de algo

exterior a ellas mismas. Lo mismo ocurre con la «sociedad civil» que no posee una «endogénesis».

- b) Que sin emplearse por Marx el término «mediación», es ésta la que explica el cambio. Las metáforas «raíces» y «anatomía» encubren la idea de mediación, que no debe, desde luego, confundirse con la idea de causa.
- c) Que las mediaciones que aquí se mencionan son exteriores al espíritu del hombre, pero interiores al hombre. Es la manera de vivir «las condiciones materiales» lo que produce el cambio, no la directa causalidad de dichas condiciones.
- d) Que los datos mencionados, productos (relaciones jurídicas) y mediaciones («sociedad civil», «economía política») pertenecen a contenidos del «materialismo histórico».

La «nueva epistemología», además de las características que han sido señaladas, tiene la de centrarse en el estudio de las mediaciones y de los modos básicos de la conducta. Estos modos no son de ninguna manera el concepto, el juicio, el raciocinio, ni otros temas similares de la vieja epistemología, sino otros más universales que descubre la fenomenología del comportamiento.

El problema de la «nueva epistemología» se centra en la devolución al hombre del pensamiento (y de la realidad que éste descubre) eliminando la tendencia a considerarlo como el resultado de una fuerza autónoma: el espíritu. En *El capital* se asegura que en el fondo del sistema capitalista hay una separación radical del productor con los medios de producción. Es un paralelo impresionante con lo que ocurre en el campo del saber. Han arrancado el saber de sus fuentes y de la sociedad que lo crea continuamente. La capitalización del saber ha sido una larga y tortuosa maniobra. Cómo ha sucedido esto, se sabe en el campo de la economía, pero no en el del conocimiento. La última maniobra viene del estructuralismo con su teoría de la desaparición del sujeto, y de la «muerte del hombre», innecesario, pues la que trabaja es una «episteme» autónoma (novedosa transformación del espíritu). Es de esperar que la «nueva epistemología» restablezca el hombre mediado y mediador y lo coloque en su puesto entre la negación nihilista y un peligroso lirismo exaltador.

1.4.2. LOS PROBLEMAS DE LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA

La palabra «epistemología» evoca demasiadas cosas y ha tenido (y tiene) tantos sentidos que lo más sensato hubiera sido prescindir de ella, cuando se trata de denominar un conjunto de investigaciones que aspiran a abrir un nuevo campo o, por lo menos, que no ha sido tocado en su integridad. Pero es demasiado tarde para cambiar el nombre, aunque esté, como en este caso, tan comprometido con viejas resonancias filosóficas. La historia ha demostrado que la introducción de un neologismo produce más confusiones que la reforma y la redefinición de un término, pues, partiendo de un vacío semántico, es difícil construir. En cambio, los contenidos semánticos, aunque destinados a ser en gran parte negados, sirven de punto de arranque para la comunicación.

Los temas de lo que pudiéramos llamar «vieja epistemología» pueden pasar a ser «prehistoria epistemológica». Al aparecer mencionados habrán de interpretarse como *lugares de ruptura*, lo que constituye una indudable orientación para el lector.

Con el nombre de «epistemología» se ha designado, algunas veces, algo parecido a lo que hoy llamaríamos «teoría del conocimiento» —entre los anglosajones, por ejemplo—. Otras veces se ha entendido —suele suceder en Francia— como «teoría de la ciencia», acercándose a su valor etimológico. Estas son las dos corrientes epistemológicas que hay que distinguir muy bien, pues constituyen el grueso de la aportación de la «prehistoria epistemológica».

Como «teoría del conocimiento», la epistemología empieza a dibujarse con las consideraciones acerca del conocimiento que realizan los empiristas ingleses del siglo XVII en su postura crítica frente al racionalismo y el autoritarismo. La timidez inicial se manifestó en negativas parciales, o en reformas que dejaban en pie el conjunto de las ideas tradicionales.

La limitación de esta crítica provenía ante todo de que lo epistemológico era considerado únicamente como una parcela complementaria. Aun disponiendo de armas para ello, el empirismo no se sublevó contra la filosofía. En los casos más avanzados, como el de Hume, va también por delante la ideología.

Esta rama epistemológica, con el carácter de «investigación del entendimiento humano» se continúa con el idealismo burgués del siglo XVIII alemán y toma la forma de una supuesta autocrítica. Aunque aparentemente hay en este caso más vuelo y poder, lo epistemológico no rebasa los esquemas hechos desde fuera por una filosofía especulativa. En el mismo Kant, la crítica antidogmática no conmueve las estructuras filosóficas —teoría del mundo, del hombre y de la moral— que recibió de su fase precrítica. Ni siquiera en el idealismo la «teoría del conocimiento» pasó de ser una teoría superfetatoria.

Tomada la epistemología en el segundo de los sentidos apuntados, como «teoría de la ciencia», reaparecen las limitaciones y la esterilizante falta de autonomía.

Con todo, hay en esta rama epistemológica una subdivisión: la que considera a la ciencia como dependiente de las categorías filosóficas, en cuyo caso la epistemología será, ante todo, filosofía aplicada, y la que considera la epistemología como «ciencia de la ciencia», con pretensión de positivismo liberador de filosofismos.

La primera es claramente «prehistórica» y es un intento de someter la libertad y la imaginación científica a unas normas tan exteriores como «eternas». Paralización histórica que no sólo es irrealizable, sino contraproducente para el progreso científico. Por eso únicamente ha sido soportado cuando la evolución científica era tan lenta que parecía no existir.

Los avances científicos actuales, rápidos y hasta sufriendo fuertes aceleraciones, han conducido al postulado del desarrollo partenogenético de la ciencia. Es así como ha surgido la epistemología como «ciencia de la ciencia». Se pensó que de esta manera se conseguía la victoria sobre las «usurpaciones de la filosofía».

La liberación de lo filosófico fue, por lo general, en los epistemólogos de la ciencia, una amarga ironía. La filosofía expulsada por la ventana entró por la puerta grande. Si la ciencia «no necesitaba de nada» para evolucionar, se admitía sin quererlo una *teleología* (peligrosísimo subproducto de las causas finales); si se hablaba de «ciencia de la ciencia», se admitía implícitamente que era única, y con esto la *unidad* del saber humano. Dominique Lecourt explica esta situación «paradójica»:

«Decir que es posible una ciencia de la ciencia es afirmar además que la ciencia puede desvelar, por autorreflexión, las leyes de su constitución, por ende, tanto de su funcionamiento como de su formación. Es

afirmar que el discurso científico tiene la virtud intrínseca —y excepcional— de poder enunciar, por sí mismo, sin salir de sí, los principios de su propia teoría. Con otras palabras, el «discurso científico» soberanamente autónomo, no tendría que dar cuentas a nadie y se constituiría sin choques ni obstáculos, en el espacio puro de la científicidad, instituido, limitado e instalado por él mismo. Sin choques ni obstáculos, ya que todo obstáculo estaría localizado, enunciado y superado en ese discurso implícito que mantiene consigo mismo, sordo murmullo en su fuero íntimo, que, en caso de necesidad, bastaría explicitar para que todo se aclare.»

Sin haberlo buscado, los epistemólogos de la ciencia cumplían lo que un siglo antes había formulado Hegel: la ciencia, en cuanto culminación de todas las relaciones entre la conciencia y el objeto, «no necesita de ninguna justificación ya que se justifica en sí misma».

En la misma línea de epistemología criptofilosófica, es decir, ineficaz, está la de algunos marxistas que colocan la teoría de la ciencia bajo el «materialismo dialéctico». Tal epistemología sería únicamente la explicitación de unos principios teóricos. Aunque el marxismo se niegue a reconocerlo, gran parte de su producción epistemológica es «prehistórica». La «nueva epistemología», en cambio, aspirará a encontrar la autonomía y, a la vez, aspira a ser marxista. Esto, lo veremos más adelante, va a requerir una nueva «ubicación» del «materialismo histórico» dentro del marxismo. El «materialismo histórico» ocupará una posición más central y tendrá un contenido científicamente más valioso que el «materialismo dialéctico».

Para captar el papel de la «nueva epistemología» dentro de la teoría marxista será necesario reconsiderar las relaciones entre los saberes marxistas. Si aceptáramos la posición de Gramsci, el conjunto sería una filosofía de la praxis en la que «el materialismo histórico» iba a tomar un lugar central. En este caso, desaparecida la tutela del «materialismo dialéctico» (en cuyo contenido efectivo hay, según Althusser, una relación de la filosofía y las ciencias) y aún más, eliminando ese materialismo filosófico como saber privilegiado, queda el campo abierto a la autonomía de lo epistemológico. La «nueva epistemología» será, a la vez —a nivel de Gramsci—, posible y marxista.

Pero partiendo de Althusser, que conserva el «materialismo dialéctico» como filosofía del marxismo, la epistemología también será posible si la consideramos ligada al