

La crítica y sus encrucijadas. De los programas críticos de investigación social al campo social de la crítica *

José LLOPIS MANCHÓN

Universidad Complutense de Madrid, España

jollopis@ucm.es

Antonio BENEDITO CASANOVA

Universitat de València, España

antonio.benedito@uv.es

Fernando ROCHER QUINTAIROS

Universitat de València, España

fernando.rocher@uv.es

1. Introducción. Usos de la crítica

Los modelos críticos de pensamiento, en tanto que sistemas teóricos de conceptos, han devenido, por fundamentadas razones metodológicas (Wright Mills,[1959] 1986), objeto de análisis sociológico. Así, como sistemas de reflexión de un específico orden socio-cultural, sería pertinente preguntarse qué estructura tienen esos modelos, cómo se han formado y por qué, así como en qué consisten. Las preguntas por la forma de los modelos críticos no pueden confundirse con las preguntas sobre su historia ni con las que intentan comprender qué tipo de entidades teóricas son estos modelos. Pero antes de concretar qué tipo de investigación seguiremos, y que no se corresponde con ninguna de estas tres anteriores, conviene hacer unas consideraciones previas. Todo sistema de conceptos es histórico, por ser contextual y resultado de un proceso de investigación, lo que significa que no hay que confundir una historia de los modelos críticos con la historicidad propia de cada trabajo de modelización. Hacer una historia de la denominada “Teoría Crítica” (Honneth, [1993] 2009) o una actualización de ésta (Basaure y Montero, 2018), no es lo mismo que hacer un estudio de las fases de los distintos tipos de mode-

*** Cómo citar:**

Llopis Manchón, José; Antonio Benedito Casanova y Fernando Rocher Quintairos (2025). La crítica y sus encrucijadas. De los programas críticos de investigación social al campo social de la crítica. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 25(1), r2501.

lización crítica. Asimismo, no debemos confundir los modelos críticos (Adorno, [1958] 2013) con la crítica de los modelos (Foucault, [1984] 2017a).

Marx ya distinguió entre el modelo crítico de Feuerbach y la crítica a los modelos críticos concebidos como modelos ideológicos (Marx y Engels, [1845-46] 1974). Desde el primer momento, en el campo filosófico, teníamos dos programas críticos de investigación relativos a la razón (dogmático y escéptico) y un proyecto de crítica de la razón (Kant, [1787] 2021) que concluía en un sistema de la crítica (Kant, [1790] 1991). Ahora bien, este sistema se transformó en un sistema de la filosofía, cuyo paradigma es ofrecido por Hegel, del que se derivaron una multiplicidad de programas críticos. Atento a esta deriva “ideológica” de la “crítica”, Marx planteó la necesidad de superar esta forma de crítica e ir más allá de la modalidad de crítica de Kant, actualizada por Feuerbach, transformándola dialécticamente y ampliándola a una crítica de la sociedad. Pero la reacción a la investigación de Marx no se hizo esperar, fue múltiple, incluso dentro de los diferentes “marxismos” que se desarrollaron *a posteriori*. Ahora bien, el modo más significativo de responder a Marx, a la vez que se respondía a Nietzsche, fue lo que Weber denominó “sociología comprensiva”, y que él mismo elaboró siguiendo las vías abiertas por el planteamiento de Kant. Y lo llevó a cabo desarticulando la idea de sistema de Hegel y recomponiendo la compleja red de relaciones entre las tres obras críticas de Kant en torno al concepto de acción social (Weber, [1921] 1979).

Sin embargo, las insuficiencias mostradas por la sociología elaborada como sistema crítico llevaron a la necesidad de plantear una sociología crítica entendida como sociohistoria (Wright Mills, [1959] 1986). Esta sociología se bifurcó en una hermenéutica sociológica, que atendía a las relaciones entre múltiples esferas de acción y diferentes formas de conciencia, incluidas las ideológicas, con el fin de recomponer la crítica de Mannheim a Marx (Ricoeur, [1997] 2019); y una sociología de la sociología, que se planteaba como la necesaria condición para poder desarrollar una sociología no ideológica (Bourdieu, [1982] 2002). Para hacer frente a esta modalidad de sociología reflexiva se formuló una sociología de la propia crítica, que pretendía recuperar el necesario papel de los actores sociales en la constitución de lo social, frente a la noción de “agente social” usada por Bourdieu (Boltanski, [2009] 2014). Este último modelo de sociología, de base pragmática, se ha vinculado posteriormente a una reelaboración hegeliana de la “teoría crítica”, que afirma haber incorporado la compleja dimensión de lo social (Honneth, [1993] 2009). Desde esta reformulación de la sociología fenomenológica, reconstruida a partir de los paradigmas sociológicos de Simmel, Weber y Durkheim, se pretende recuperar, supuestamente, la anhelada base normativa de la instancia crítica en Hegel. Y con el uso de la lucha por el “reconocimiento”, reencontrado en el institucional orden ético pensado por Hegel, junto a la fundamentación hermenéutica y fenomenológica de la sociología, parece que se ha dejado fuera de juego lo que significó la crítica de segundo orden: la crítica de Kant a la razón como instrumento de ilusión y de gobierno, la crítica de

Nietzsche a la cultura como sistema de engaño y de dominación, y la crítica de Marx a la sociedad como sistema de desigualdades sociales e históricas.

Desde este punto de vista, no es extraño que Adorno fuera un problema para la Teoría Crítica, que Bourdieu lo fuese para el pragmatismo y la hermenéutica, y que Foucault lo haya acabado siendo para todos. En este sentido consideramos que la problematización de sus programas de investigación ha dificultado la diferenciación entre distintos niveles de análisis en el ejercicio de la crítica de segundo orden. Llegándose a confundir el poder que se ejerce sobre el discurso (Foucault, [1984] 2017a) con el poder que se ejerce en el discurso (Bourdieu, [1977] 2012). Y el poder que se ejerce desde el discurso (Mannheim, [1929] 1996) con el poder que se ejerce desde una realidad que ha sido “ideologizada” por la específica forma capitalista de la sociedad (Adorno, [1968] 1996): en el nivel de la producción material del proceso capitalista de la vida social se da la misma relación que en el nivel ideológico, el sujeto se transforma en objeto y viceversa (Marx, [1865] 1997: 27).

Si seguimos la secuencia histórica que hay detrás del argumento expuesto, donde se entrecruzan los campos filosófico y sociológico para hacer frente a un determinado tipo de modalidad de crítica, puede entenderse que consideremos más pertinente hacer una cartografía del campo de la crítica que determinar lo que podría ser la naturaleza de “la perspectiva crítica” en sociología, a todas luces múltiple. Es cuestionable que exista algo así como “la crítica”, determinable a partir de una supuesta “esencia” y no una multiplicidad de usos del modo crítico de pensar. En esta hipótesis seguimos la investigación de Wittgenstein ([1953] 1988) sobre la existencia de múltiples juegos de lenguaje. Además, dada la historia de las diversas modalidades de la crítica, se constata que ésta ha sido tanto un medio como un objeto de lucha intelectual, científica, académica, sociológica, filosófica, política y social, lo cual significa que algo importante se está dirimiendo en torno al debate sobre la cuestión de la crítica (Bourdieu, [1982] 2002).

¿Podemos hablar en sociología de campo social de la crítica?, ¿cómo construir un objeto de investigación social en torno a la crítica? Si seguimos las reflexiones de Kant y Marx, podemos constatar que hasta la crítica puede mitificarse, fetichizarse y mistificarse. De hecho, es lo que ha ocurrido con el planteamiento crítico. Si la crítica lo es de toda cosificación y mistificación, la condición necesaria de cualquier ejercicio de la crítica pasa por no sustanciar a la propia crítica. Algo que sucede por un mal uso del lenguaje, cuando intentamos hablar de la crítica o de la perspectiva crítica, o cuando intentamos distinguir a la sociología crítica del resto de prácticas sociológicas (Ibáñez, 1985). Si la crítica se fetichiza, es casi inevitable que devenga ideología, es decir, mitificación y mistificación. Y esto es muy problemático, ya que el camino de la vía crítica se inició como una crítica de la práctica ideológica, consistente en asumir el papel sustancial de las ideas y del pensamiento, de ahí que tuviera más sentido hablar de crítica de la razón y de crítica de la sociedad (Adorno, [1968] 1996) que de razón crítica o de crítica social.

El problema viene con la crítica sustancial o de segundo orden, ya que puede tomarse como una perspectiva no fundamentada (Habermas, [1968] 1989) necesitada de una justificación crítica. Esto haría que la fundamentación necesaria de la perspectiva crítica se hiciera siguiendo un modelo reflexivo. No deja de ser significativo que Kant cerrase el sistema de la crítica de un modo reflexivo, pero no tomara la reflexividad como el fundamento de la ciencia crítica. En el campo sociológico, en cambio, Bourdieu (2003) sí hace de la sociología reflexiva la condición necesaria para el ejercicio científico de la sociología; de ahí que hable de auto-socio-análisis. El planteamiento metacrítico, al objetivar a la crítica, la ha asumido, en reiteradas ocasiones, como una cosa, contribuyendo a su naturaleza fetichista. Con esta operación le ha podido atribuir rasgos mitificadores y mistificadores que han implicado la determinación de dos vías para la crítica. O se le ha acusado de carecer de fundamentación normativa o se le ha convertido en un sistema dogmático-normativo cuyo objeto es el sistema social y no la relación del sistema social con el sistema físico-natural (Naredo, 2022).

Esta diferencia entre formas de “crítica” y de “metacrítica” ha sido el punto de partida para elaborar nuestra hipótesis de trabajo acerca de la posibilidad de configurar un objeto de investigación social como es “el campo social de la crítica” siguiendo los principios de la investigación reflexiva de Bourdieu (2021). Para este, pensar en términos de “campo” es pensar relationalmente. Un campo, desde un punto de vista analítico, puede definirse como una estructura de relaciones objetivas entre diferentes posiciones, ocupadas por determinadas fuerzas activas. De ahí que todo campo, que da lugar a una lógica específica de funcionamiento, es, estructuralmente hablando, una constelación de relaciones de fuerzas, un espacio de relaciones de poder y, por tanto, de luchas estratégicas que tienen como objeto transformar o conservar la estructura del campo. En consecuencia, determinar la existencia de un campo, de sus límites, no es fácil ni evidente, porque su delimitación forma parte del campo mismo. Las propias fuerzas metacríticas ponen en cuestión el alcance de las fuerzas críticas que, a su vez, están diferenciadas. En este trabajo meramente nos hemos limitado a mostrar la posibilidad de esta línea de investigación sobre la naturaleza histórica y social del campo, en orden a poner de manifiesto lo que consideramos que está en juego en las luchas por la determinación de lo que es la crítica: el problema de las desigualdades sociales y el modo de superarlas, si es que es posible hacerlo.

Nuestro argumento tiene como punto de partida la diferenciación entre las concepciones de la crítica de Kant y de Marx. En la medida que el trabajo sociológico de Weber consiste en contraponerse a Marx a través de Kant, hemos debido incluirlo en nuestra exposición como recuperador de una vía metacrítica. Ahora bien, este momento de inicial fundamentación metodológica de la sociología se ha visto reforzado en la contemporaneidad con el regreso a Weber por parte de Wright Mills, al constatar las insuficiencias de la sociología del conocimiento de Mannheim para fundamentar a la sociología. Esta revalidada posición de la filosofía kantiana de Weber ha sido confirmada por los diferen-

tes paradigmas filosóficos que atraviesan a la sociología actual, como son: el pragmatismo, la hermenéutica y la fenomenología. Ahora bien, el paradigma marxiano, que no es marxista, de la crítica, ha intentado ser continuado por los programas de investigación de Adorno, Foucault y Bourdieu. De estos dos últimos, Ibáñez intentó hacer una primera síntesis, consciente de que le faltaba por integrar la perspectiva dialéctica. Estas son las coordenadas de este trabajo, que no puede ser completo ni exhaustivo.

2. El giro crítico. Excuso sobre Kant

Kant ([1787] 2021) fue el primero en justificar la necesidad y la utilidad de construir una nueva forma de la investigación “crítica” que superase las dos formas anteriores promovidas por Leibniz y Hume. Según él, la “crítica formaliter” (de primer orden) debe también ser objeto de la “crítica materialiter” (de segundo orden). Leibniz, recuperado por el “relacionismo” de Mannheim, se limita a analizar los conocimientos racionales desde el punto de vista de su objeto y de su origen, dando lugar a una visión intelectualista del mundo. Y Hume, recuperado por el “accionalismo” de Ricoeur, sí realiza una investigación sistemática de las “creencias racionales”, pero no lleva a cabo una crítica científica de las “ilusiones racionales”, que hay que poder explicar. Esta contraposición de Kant a Leibniz y Hume es importante, porque nos posibilita diferenciar entre la epistemología como lógica del error y la dialéctica como lógica de las ilusiones, y nos permite no identificar la crítica de la “razón” ni con una teoría del conocimiento o teoría de la verdad, ni con una teoría de las apariciones (fenómenos) y de las apariencias o ilusiones. Si a la crítica de los errores/prejuicios y de las ilusiones/apariencias unimos la crítica de las mentiras/ficciones (Nietzsche, [1888] 1979), tenemos un campo bastante completo de lo que puede ser el objeto de la crítica. A ello habría que añadir necesariamente la forma crítica de preguntar planteada por Marx ([1857] 1976), que dirige su mirada no hacia lo que ocurre con la división del mundo, sino a las causas de por qué se divide el mundo.

La verdad, pues, se contrapone a lo falso y a la mentira, y la ilusión a lo real y a la realidad; aunque la realidad también presenta históricamente una forma aparente (Marx, [1865] 1997). Para Kant, la “crítica” no es meramente una lógica, ni una metodología, ni una epistemología. Ni siquiera se puede limitar a ser una filosofía transcendental. La diseña como una ciencia especial, que se limita a examinar a la razón, en tanto que facultad que provee los principios del conocimiento *a priori*. Examen que es de sus fuentes y de sus límites (Kant, [1787] 2021). La crítica es de un instrumento, la razón, y de sus usos, teórico y práctico. No es la crítica de un sistema de ideas o representaciones, a pesar de que la distinción entre tipos de representaciones y modos de relacionarse con el objeto forman parte del conjunto de hipótesis de esta ciencia especial.

El hecho de que Kant diferencie entre crítica de la razón y razón crítica, entre crítica de segundo nivel y una dogmática “criticista”, que comenzaron a desarrollar los idealistas y los románticos alemanes, puede ayudarnos a entender lo que hay en juego en la dife-

rencia entre teoría crítica y crítica de la teoría (Adorno, [1958] 2013), así como entre sociología crítica y crítica de la sociología (Ibáñez, 1985). La división, pues, no es novedosa: procede de la contraposición de Kant ([1787] 2021) a los proyectos críticos de Leibniz y Hume, que entendía como críticos, pero como insuficientemente críticos; de ahí que hablase de por qué es útil y necesario una nueva crítica de la razón. Esto motivó que la respuesta metacrítica a Kant fuera sistemática, hasta el punto de disolver lo que él entendió como una ciencia especial. Se criticaron sus tres obras críticas y no se consideró la naturaleza científica del proyecto crítico, apelando a que no se podía auto-fundamentar, y por tanto no podía ser considerado científico. De hecho, siempre se vio con extrañeza la posibilidad de una ciencia que tomara como objeto los principios de las ciencias teóricas. Si Kant fuera coherente, se argumentaba, su ciencia tendría principios con necesidad de ser justificados a su vez. De ahí las reiteradas referencias a la conciencia, a la totalidad del ser humano o al lenguaje como posibles fundamentos de la perspectiva crítica.

Si atendemos al campo específico de la sociología, existen diversas versiones de este argumento, que van de Wright Mills a Ibáñez, pasando por Bourdieu. La historia de la sociología no ha ayudado a clarificar esta controversia, puesto que, a pesar del trabajo crítico de Weber para fundamentar la sociología como alternativa a la *Crítica de la economía política* de Marx, se hizo necesaria tanto una sociología crítica (Mills) como una sociología de la crítica (Boltanski), ambas institucionalizadas como programas de investigación. El panorama no puede causar más perplejidad.

Debe entenderse que la emergencia de la sociología como ciencia (Weber) o como perspectiva (Simmel) tiene como referente la *Crítica de la economía política* de Marx. Weber, en cambio, trabajó sistemáticamente para reglar metodológicamente a la ciencia denominada “economía política” y, para ello, tuvo que recurrir a los presupuestos básicos de la filosofía de Kant, en concreto, el de la separación entre “sentido” y “ser”, y el de la irracionalidad del ser (Villacañas, 2024). En este proyecto de justificación metodológica, la sociología, como ciencia de la acción social, tenía un papel esencial, ya que permitía considerar a los diferentes sistemas económicos como estructuras ético-normativas. Base necesaria para poder analizar la especificidad del capitalismo “moderno” de un modo diferente al de Marx. Incluso transformó el nivel transcendental del análisis de Kant en una metodología sociológica típico-ideal. Simmel, por su parte, consideró a la sociología como una perspectiva que debía contribuir a la fundamentación filosófica de la economía política. En este sentido, entendemos que la sociología emerge como un proyecto crítico que se apoya en la idea de crítica de Kant para hacer frente a las ideas de crítica de Marx y de Nietzsche. Se pasa históricamente de una crítica de la razón a una crítica de lo racional y de lo social para orillar la crítica de la sociedad de Marx y la crítica de la cultura de Nietzsche. Es por esto por lo que nos parece sorprendente que la sociología, como alternativa crítica, se haya tenido que adjetivar como crítica, y devenir objeto de análisis sociológico como sociología crítica. ¿Por qué?, ¿qué había de insufi-

ciente en la primera fundamentación filosófica de la sociología por parte de Weber? Nada, ya estaba en ella presente la desviación del programa de Marx, de la que se percató Wright Mills, recuperándola.

3. El giro práctico. **Excurso sobre Marx**

Marx no apeló ni a la filosofía ni a la sociología para llevar a cabo su crítica, que era tanto la crítica de una ciencia, la economía política, como la crítica de un sistema económico, el burgués capitalista. Para Marx la crítica es de las contradicciones de la objetividad social, de ahí que tenga que transitar a la praxis revolucionaria, a la disolución de las desigualdades estructurales en que consiste la sociedad y que dan lugar al dualismo entre "conciencia" y "ser". El mundo dividido entre lo divino y lo terrenal busca ser reunido a través de la lógica de los prejuicios, las ilusiones y las mentiras. Marx entiende que la clave está en la raíz de la división, que es una estructura de dominación social. De ahí que no dirija la crítica hacia los errores, mentiras o ficciones, sino hacia las desigualdades sociales que, además, con el capitalismo burgués, aparecen de forma ilusoria, y hay que explicar por qué.

Y la crítica de Marx consiste en un complejo programa de investigación que debe dar cuenta al mismo tiempo de: 1) por qué lo que aparece se nos presenta como tal; y 2) por qué la supuesta ciencia de lo real, incluso con el instrumental conceptual adecuado, no puede dar cuenta de por qué lo que aparece lo hace como tal. Por eso la crítica es tanto de la ciencia como de la realidad. Esto permite entender por qué Marx desconfiaba de ciertos usos teóricos de la crítica, dando a la crítica otro objeto, no solo el de crítica de las ideas, sino también el de la crítica del ser social. Así como otros usos: el de determinar a la conciencia como una modalidad del ser, socavando el poder determinante de las ideas, y el de poner de manifiesto las contradicciones del ser, que es definido como el proceso de producción social de la vida material de la sociedad humana (Marx, [1845-6] 1974). Una crítica que solamente es una crítica de las ideas es, según Marx, una crítica ideológica, ya que asume el papel sustancial de las ideas.

La "crítica" de segundo orden en sociología, a pesar de parecer referirse a Marx (desde su crítica a la *Filosofía del Derecho* de Hegel hasta su *Crítica de la Economía Política*), no parte de su complejo proyecto investigación sobre lo ideológico, al no asumir a) a la ideología como forma invertida de pensar; b) a las ideologías como formas específicas que tienen los diferentes sistemas sociales de presentarse y de representarse; c) a las formas ideológicas como modos de falsa de conciencia al no determinar el papel subordinado de la conciencia; y d) al no reconocer la naturaleza ideológica de la propia realidad en sus procesos de racionalización que aparecen como fetichización, mistificación y mitificación. Más bien, tiene su punto de partida en la apropiación crítica que Mannheim hizo de ese proyecto crítico marxiano, regresando incluso de Kant a Leibniz con una visión intelectualizada del mundo. En consonancia con Leibniz, Mannheim primero disfrazó la crítica como crítica del perspectivismo, y después acabó por sustituir la crítica de la

sociedad por un análisis crítico del discurso, llevado a cabo por los intelectuales y que ha devenido, en la actualidad, una importante vía de investigación acerca de los régimenes desigualitarios, donde el componente ideológico es esencial (Piketty, 2019). No obstante, lo peor no son estos desplazamientos, sino la doble consecuencia que tuvo esta transfiguración. Por una parte, se olvidó que para Marx hay un ejercicio de la crítica que es ideológico, porque deriva de una fundamentación teórica. Y por otra, se dejó a un lado lo que era un complejo programa de investigación acerca de lo ideológico, en el que se trataba, al mismo tiempo, de explicar dialécticamente por qué los hechos aparecen como lo hacen, por qué la ciencia de la economía política no puede explicar ni siquiera lo que aparece y por qué las apariciones y las apariencias de la relación de dominación que es el capital son necesarias para el efectivo funcionamiento de éste. El objeto de la crítica para Marx son las relaciones en proceso, que deben ser transformadas prácticamente.

Habrá que esperar el trabajo de Bourdieu ([1977] 2012) sobre el poder simbólico para retomar la crítica de las ideologías en el campo sociológico, después de superar el planteamiento de la sociología del conocimiento y proponer una particular síntesis de Marx y Weber, que se presenta como alternativa a la que formula Habermas en torno a la racionalización. No obstante, Bourdieu ([2001] 2003) tomará de Mannheim esa primacía de los conceptos de perspectiva y de punto de vista, pero ya no entendidos como alternativa al concepto de ideología. El propio hecho de hacer del campo social de los intelectuales un objeto de conocimiento sociológico es una prueba de lo distante que está la posición de Bourdieu de la de Mannheim. Este dejó de considerar a la crítica como un modo de hacer, como un método, vinculándola a una posición social que ocuparía el grupo de los verdaderos intelectuales. No es difícil concluir que, si la estructura social solamente puede saber de sí misma, y de sus conflictos y contradicciones, a través del grupo social intelectual, entonces la ideología tecno-burocrática está servida y solamente quedará abierto el camino o bien: a) a una crítica concebida como la elaboración intersubjetiva de un sistema de normas capaz de garantizar el uso no coaccionado y no distorsionado del discurso, que es el arma esencial de los intelectuales, aunque se pretenda dejar espacio a otros actores sociales; o bien b) a un proyecto revolucionario de naturaleza política encabezado por los intelectuales en tanto que grupo dirigente, como han señalado algunas propuestas marxistas como la de Gramsci. Se tratará de ejercer la crítica como investigación del poder desde el discurso y no como investigación del poder del discurso o del poder sobre el discurso. Los problemas que la autodenominada Teoría Crítica mantiene con las obras de Bourdieu y Foucault son una muestra de que hay algo en juego en torno a la crítica. Y, si consideramos al discurso racional como forma de poder, que puede ser simbólico, ideológico o tecnológico, entonces reaparece el proyecto de la crítica de la razón frente a la razón crítica, reaparece la diferencia entre las posiciones de Kant y de Leibniz, algo que Adorno conocía bien y que le ha valido un cierto apartamiento de la Teoría Crítica. La propia hipótesis del déficit sociológico de la perspectiva crítica no puede ser trabajada a partir de una crítica de la sociología, se entienda como se en-

tienda. Por eso, es más coherente apelar a una sociología de la crítica, que integre los postulados del pragmatismo y de la hermenéutica y, así, marque sus distancias respecto a las sociologías críticas como la de Bourdieu o las teorías críticas como la de Honneth. Ahora bien, hay que tener en cuenta que la transformación hegeliana que lleva a cabo Honneth de la fenomenología puede ser articulable con la sociología de la crítica, como argumentaremos posteriormente.

4. El giro sociológico. Excuso sobre Weber

En este trabajo sobre la génesis y la estructura del campo social de la crítica en sociología, y que incluye a ésta como una de sus posiciones fundamentales, es necesario ubicar el principio de su construcción en la figura de Weber y su formulación de la sociología comprensiva. Esto se debe a que la operación intelectual que sirve de fundamento para la sociología comprensiva es, a la vez, una extensión epistemológica y una trasposición teórica y metodológica de los programas de investigación que, en aquel momento, entendían la crítica como “ciencia especial”. Estos son, en su doble vertiente, la crítica de la razón por parte de Kant y, posteriormente, la crítica de la economía política y de la sociedad por parte de Marx. Es fundamental exponer esta operación y poner de relieve sus consecuencias para dar trasfondo de aquello que se considera como “crítica” en sociología, dado que esta se presenta inicialmente como crítica.

Para abordar estas cuestiones es necesario tener en cuenta, al menos, dos aspectos imbricados en el desarrollo de los programas críticos anteriores a Weber:

1. Las ideas en Kant, como principios de la razón, pueden tener un *uso regulador* sobre la producción del conocimiento en orden a su unidad y sistematización, pero de ellas no se puede tener conocimiento alguno por no ser *objetos de una experiencia posible* (Kant, [1787] 2021). A su vez, y como una extensión de este planteamiento, la noción de “ideología” esgrimida por Marx contra las formaciones filosóficas de su época (Marx y Engels, [1845-46] 1974) se aplica a éstas por el hecho de ejercer el uso constitutivo de las ideas, incluso en sus modalidades críticas.
2. Por otra parte, la subjetividad, que en Kant se constituye como una instancia formal, aunque técnicamente sea un contenido con dos formas, la sensible y la inteligible, y se piensa como condición de posibilidad del conocimiento objetivo de los fenómenos posibles, a través de los proyectos de la razón en su relación con una experiencia que tiene que ser hecha (Kant, [1787] 2021), es críticamente transformada por Marx en una subjetividad que es activa, *ya no únicamente en el pensamiento, sino como práctica real*, en la producción de objetividad sensible. Y así será entendida como producción de medios de vida, de producción y de existencia de los seres humanos en su relación social con la naturaleza. La objetividad deja así de ser una característica del conocimiento de los fenómenos para convertirse en condición real de vida, en subjetividad objetiva (Marx, [1844] 1984). Este con-

junto de relaciones sociales de producción en sentido práctico-materialista y los medios que estas ponen en juego en la relación entre el ser humano y la naturaleza es lo que Marx designa con el concepto de “sociedad humana” o de formación social y económica. Concepto, pues, que está más allá de la contraposición entre “sociedad” y “comunidad”, ya que en esta dualidad la sociedad remite a la sociedad civil.

Frente a estas estrategias críticas que limitan el campo del conocimiento científico posible (Kant) y generan un nuevo nivel de análisis sobre la realidad social práctica (Marx), Weber operará, teniendo en cuenta, a su vez, el análisis que Nietzsche ha realizado del conjunto de la cultura como sistema de estructuras de formas de poder y de dominación. Es decir, usará a Kant para hacer frente a los planteamientos de Marx y de Nietzsche.

La sociología comprensiva toma como uno de sus principios epistemológicos la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu elaborada por Dilthey ([1883] 1956) y revisada por los economistas políticos e historiadores de la época (Weber, [1903] 1985). Estas divisiones se pueden resumir en, por una parte, unas ciencias objetivas que se ocupan de los hechos dados (sin valor) y las leyes que los rigen y, por otra parte, unas ciencias subjetivas o “del comportamiento”, que se ocupan de las valoraciones y atribuciones de sentido y significado que los individuos hacen sobre esos mismos hechos, pero ya no como dados, sino como vividos y experimentados subjetivamente. A través de esta división, Weber puede incidir sobre las formulaciones kantiana y marxiana de la crítica y trasponerlas, integrándolas bajo una nueva forma, tanto en lo que respecta al objeto del conocimiento como al sujeto.

A) *Sobre el objeto de conocimiento de la sociología comprensiva.* Debido a la condición presuntamente “nomológica” que Marx ([1857] 1976) da de su propia ciencia a través de la categoría de “leyes históricas” se puede restringir epistemológicamente, desde una cierta posición hermenéutica, la crítica de la economía política al campo de las ciencias objetivas o de la naturaleza. Este punto permite sortear la noción de ideología que, desde la consideración materialista o critico-práctica (Marx y Engels, [1845-46] 1974), considera las atribuciones subjetivas *no-prácticas* (inteligibles) del sentido y el significado como problemáticas que deben poder ser explicadas por los hechos, y no tomadas como formas explicativas por sí mismas. La dimensión de la realidad social que es considerada como ideológica por Marx gana así la posibilidad de ser reinstituida teóricamente como un campo de conocimiento legítimo al abrigo de su consideración desde las ciencias del espíritu. Se extrae así, como objeto propio de la sociología, toda la dimensión de *lo simbólico, los elementos que motivan la acción de los individuos*, los valores y condicionantes culturales como elemento causal en el conocimiento histórico mediante las atribuciones de sentido y significado que los individuos dan a los hechos mismos en base a sus valores subjetivos, que son objetivados en esferas de acción. El nivel de análisis elabo-

rado por Marx a través de su consideración de la relación entre subjetividad y objetividad como producción práctica de una por la otra y viceversa, queda así restringido a un conjunto de *hechos objetivos*, los cuales deben ser *comprendidos e interpretados* como experiencia vivida por un sujeto histórico con unos valores culturales concretos. Estos últimos ya no son considerados como formas ideológicas, sino que son el resultado de una reconstrucción teórica que da lugar al objeto de la ciencia sociológica. Lo que Marx conceptualiza como “sociedad”, existencia práctica simultáneamente subjetiva y objetiva, es reducido así a un mero conjunto de hechos objetivos sin significado ni sentido por sí mismos. Lo que es la condición del dualismo kantiano entre sentido y ser.

B) *Sobre el sujeto de conocimiento de la sociología comprensiva.* En estrecha relación con el último punto y sirviendo como su fundamento epistemológico, las ciencias del espíritu (subjetivas) recuperan la instancia de la subjetividad, que en la formulación kantiana es mero principio reflexivo de investigación (Kant, [1790] 1991) y que no puede ser objeto ni de experiencia posible ni de conocimiento (Kant, [1787] 2021), y lo restituyen no solo como un aspecto del objeto de conocimiento, en tanto sujeto histórico investigado, sino también como *principio constitutivo del conocimiento histórico en sí mismo*, es decir, como principio de la posibilidad del sentido de la experiencia mediada significativamente que un sujeto atribuye a un hecho histórico (Weber, [1908] 1985). Frente al hecho objetivo, se produce una doble escisión subjetiva: por una parte, el ya mencionado sujeto objetivado, un sujeto que, frente a los hechos objetivos, actúa al atribuirles sentido; por otra, el sujeto investigador, el sociólogo, que observa la acción del primero y la interpreta para conocer su sentido. Ahora bien, esta interpretación del sentido solo es posible por el contraste hermenéutico entre los valores del sujeto histórico objetivado y el sujeto investigador que objetiva. El conocimiento de los valores culturales solo es posible porque estos mismos valores pertenecen en sí mismos a un mismo campo de objetos que se distinguen los unos de los otros en su especificidad cultural e histórica (Weber, [1908] 1985). En otras palabras, el *principio regulador* de la subjetividad kantiana es reformulado histórico-sociológicamente en un *principio constitutivo* del conocimiento de una dimensión cultural: la cultura como el sistema de los valores que motivan los diferentes modos de acción social. Haciendo un cierto uso científico del planteamiento kantiano, distinto del uso crítico, Weber genera así un nuevo nivel de análisis subjetivo de la cultura al lado de lo que se podría llamar el nivel de análisis “objetivo” de la sociedad de Marx, el cual la sociología weberiana pretende comprender dentro de sí, pero como hecho objetivo, es decir, mero hecho dado, sin sentido ni significado. Es por ello por lo que la sociología requiere de una forma inteligible que le permita percibir un cierto tipo de fenómeno histórico no solo como mero hecho, sino con un sentido concreto, es decir, culturalmente mediado. No en vano el primer capítulo de *Economía y sociedad* se denomina “Categorías sociológicas fundamentales” (Weber, [1921] 1979): la elaboración de un conjunto de categorías específicamente sociológicas responde a la necesidad propiamente formal de una unidad de coordinación (un sujeto de co-

nocimiento) que posibilite las relaciones *a priori* entre las representaciones intuidas y conceptuadas respecto a los hechos históricos para que estos puedan ser considerados como fenómenos propiamente sociológicos. En otras palabras, al elaborar un conjunto de categorías sociológicas cuya función lógica se corresponde formalmente con la unidad de apercepción *a priori* kantiana (Kant, [1787] 2021), Weber “superpone” el programa de la sociología comprensiva al programa crítico de Kant, comprendiendo e integrando sintéticamente este último en una forma de conocimiento científico ampliado y más elevado, por haber producido un nivel de análisis que Kant no veía posible como conocimiento científico.

Ante esa “ciencia especial” que, para Kant, se ocupa de las condiciones de posibilidad y límites de las facultades del conocimiento, Weber amplía los límites del propio Kant a las ideas como objetos de los cuales no había una experiencia posible. Historiando el uso regulador que las ideas tienen sobre la práctica cognitiva humana a través del concepto de cultura como sistema de valores, Weber va más allá del límite del conocimiento kantiano y produce un conocimiento científico empírico de aquello que para Kant solo podía ser idea no cognoscible. En otras palabras, Weber reformula como posición propiamente científica lo que la crítica había restringido como una dimensión metafísica de la cual no era posible el conocimiento científico (Kant) o había descalificado como un aspecto ideológico y, por tanto, falaz, erróneo o ilusorio (Marx). *Considerado críticamente se podría decir que el principio epistemológico de la sociología es un principio metafísico.*

Por otra parte, asumiendo y haciendo un cierto uso de la división diltheyana entre ciencias de la naturaleza (objetivas) y ciencias del espíritu (subjetivas), Weber limita las posibilidades del conocimiento relativo a la posición critico-práctica de Marx. Restringe el conocimiento de las relaciones sociales de producción a una mera constatación de hechos objetivos dados sin sentido que deben ser comprendidos e interpretados para ser conocimiento sociológico. Al mismo tiempo, la sociedad como objeto de investigación específico formulado por Marx queda así también fuera de la ciencia sociológica, cuestión que retomará Adorno aproximadamente medio siglo después al declarar que la sociología no tiene a la sociedad por objeto (Adorno, [1968] 1996). Se le niega al concepto de sociedad su papel en la sociología por quedar la sociedad subordinada a la forma cultural que le da sentido y significado. *Considerada críticamente la sociología es así una ciencia de la cultura, no de la sociedad, por haber suprimido a esta última como objeto de la crítica marxiana.*

Es por ello por lo que la crítica pasará a ser un *predicado referido a alguna otra cosa* en el campo del conocimiento sociológico (“sociología crítica”, “teoría crítica”, “lo crítico”), utilizándose como un añadido epistemológico, teórico o metodológico, a una posición sociológica ya definida, es decir, como un derivado de una ciencia que ya ha negado lo propio de la crítica y a la crítica misma. Como actividad propia y sustantiva, la crítica no se recuperará en el campo de la sociología hasta aproximadamente medio siglo después

con la figura de Bourdieu. Entendemos, pues, que el resultado de la operación weberiana consiste en subsumir los programas críticos de Kant y Marx a la sociología comprensiva, tanto formal como realmente, sintetizándolos en una nueva formulación que elimina, de facto, la especificidad de la crítica como ciencia especial y como modo de investigación acerca de lo ideológico y de lo real.

5. El giro histórico. Excuso sobre Mannheim y Wright Mills

Aunque la nomenclatura de “sociología crítica” tiene como punto de partida la obra de Wright Mills ([1959] 1986), el campo de la investigación crítica en sociología lo debemos a los trabajos de Mannheim ([1929] 1966), claramente influenciado por Simmel y Dilthey, es decir, por alguien que hace de la sociología una perspectiva y por alguien que hace de la hermenéutica un programa de investigación crítica. No es extraño que Mills valorase la sociología del conocimiento de Mannheim como alternativa a la crítica de la ideología de Marx. De hecho, Mannheim introduce la importante noción de “perspectiva” como alternativa a la de “ideología” para neutralizar sus connotaciones críticas. El instrumento político y epistemológico de la crítica de las ideologías es tan útil y poderoso que no podía dejarse solamente en manos de los movimientos sociales obreros, también la burguesía debía usarlo. Así, sería tan válido hablar de ideología proletaria o marxista como de ideología burguesa o liberal. La operación política e intelectual fue clara: la obra de Marx, de crítica de la ideología, pasó a ser una posición ideológica y dejó de ser una posición específicamente crítica, ya que ésta pasaba a ser lo característico de una posición social neutral, la de los intelectuales desclasados.

A partir de ese momento, la perspectiva crítica como perspectiva teórica y metodológica no ha dejado de ser un punto de vista que solamente puede aspirar a objetivar el espacio social de los puntos de vista, incluido el propio, lo que daría lugar a una especie de sociología de los intelectuales. Por tanto, con independencia de que consideremos a Marx como un filósofo o como un sociólogo, o no (hay argumentos para inclinarse por la segunda opción), lo que pueda entenderse en el campo sociológico como “crítica” es más deudor de la obra de Mannheim que de la de Marx, lo cual es como afirmar que a la base de la sociología crítica están tanto los trabajos hermenéuticos de Weber como los metodológicos de Mannheim. Si el primero se consideraba a sí mismo como un burgués con conciencia de clase, el segundo entendió su teoría de las ideologías como una corrección y una generalización del tratamiento de Marx sobre las mismas. Mientras Weber comentó que el mundo intelectual de su tiempo estaba conformado en gran medida por Marx y por Nietzsche, y que había que medirse con ellos para demostrar honestidad, Mannheim se presentó como el superador del proyecto de investigación marxiano.

Desde su tesis doctoral sobre “sociología y pragmatismo”, Wright Mills ([1966] 1968) supo apreciar el valor de la sociología del conocimiento de Mannheim, y convertirla en un programa operativo de investigación que fue modificado con las aportaciones kantianas de Weber tras reconocer el fracaso de la fundamentación pragmatista de la episte-

mología sociológica. Mills trabajó con la hipótesis de que la sociología del conocimiento, enriquecida con las aportaciones de la psicología social procedentes del pragmatismo, servirían para fundamentar metodológicamente a la sociología. Su modo de probarlo fue aplicar ese programa a la propia corriente pragmatista, percatándose de que ésta tenía una fuerte dependencia social e histórica. El reconocimiento de esas limitaciones le llevará a considerar la obra de Weber. Es la operación de Weber ya mencionada, basada en la profundización del programa crítico de Kant, la que asumirá Mills para lograr tres objetivos: 1) hacer de la sociología comparativa e histórica la condición del ejercicio de la "imaginación sociológica"; 2) hacer plural el campo de los problemas de investigación y referirlos a sistemas de valores diferenciados; y 3) hacer del estudio de las estructuras sociales entendidas como formas institucionales de poder el instrumento para la acción social, histórica y política. Si la sociología objetiva los obstáculos para esa acción, ésta deviene posible, pudiendo así restaurar el denominado "paradigma liberal" en sociología.

6. El giro reflexivo. Excuso sobre Jesús Ibáñez

No obstante, a pesar de los giros pragmatista e historicista, la sociología y las ciencias humanas no han dejado de ser un problema para sí mismas y para la acción social, como muestran los trabajos de Bourdieu y de Foucault, que Ibáñez (1986) intentó articular.

De Ibáñez y la crítica, sabemos dos cosas: la primera, que el acto de ejercer la crítica siempre tiene que ver con la duda, con un *poner en cuestión*. Esto es común a todo el programa de la crítica: desde Kant, que puso en cuestión a la razón y pensó sus límites. Pero en Ibáñez, tiene una connotación particular: aquello que se pone en cuestión es un estado de minoría elevado a norma y marcado por el yugo de la dominación. *Es preguntar quién, antes que yo, ha diseñado esta decisión* (Ibáñez, 1985: 35); y alargar la pregunta: por qué este diseño me subyuga a no poder decidir y a permanecer en mi estado de minoría, siendo la minoría una clase generada por una relación de dominación. La minoría es un subconjunto dominado y oprimido.

La segunda, que la crítica *en sociología* no puede ser sino *crítica de la sociología*. Tanto históricamente (Ibáñez, [1979] 1986) —sobre cómo las ciencias humanas y sociales se ajustan a las exigencias del sistema capitalista según las necesidades del momento de su desarrollo— como estructuralmente —sobre cómo la lógica del campo científico apremia a los sociólogos a centrarse en su actividad *micro*, en la defensa y promoción de sus posiciones sociales individuales, en la academia y el mercado; y a evadir su actividad *macro*: la posibilidad de orientar sus armas a la crítica de la sociedad—. En lo primero es foucaultiano, al tomar las técnicas de investigación como prácticas sociales de poder-saber. En lo segundo sigue a Bourdieu.

De ahí la diferencia que Ibáñez marca entre la *sociología crítica* y la *crítica de la sociología*; y las suspicacias que muestra para con la primera: donde ésta acepta las reglas

del juego que el poder impone –no por nada dirá Ibáñez aquello de que el capitalismo de consumo ha recuperado la *sociología crítica*, para hacer publicidad y estudios de mercado (1985)– y parece oponerse a las posiciones dominantes al presentar una alternativa (una alternativa ideológica, *restringida*, pues *favorece a la institución a la que aparentemente se opone*); la segunda pone en cuestión el juego mismo y no se ajusta a la norma (es *anómala*). En Ibáñez, la crítica es crítica de la sociología como ideología coherente con el desarrollo efectivo de las relaciones de poder en el capitalismo. Y quizás, también, es la posibilidad de transgresión de esas relaciones. No por nada llamó Ibáñez *perspectiva dialéctica* a la más inventiva, a la más productiva de sus versiones de la investigación social; a cuyo horizonte potencial dio el nombre de *revolución* (Ibáñez, 1986a).

No hay duda de que con las herramientas de Foucault y de Bourdieu, Ibáñez ([1979] 1986) llevó a cabo un profundo análisis de las formas específicas de nuestras sociedades capitalistas; análisis comenzado por Marx. Sin embargo, al hilo de las transformaciones de la “crítica”, nos interesa remarcar el papel que Foucault y Bourdieu han jugado en esta historia.

6.1. Michel Foucault: la crítica como actitud

Foucault se sitúa en la línea de Kant. Emblema de ello es que, hacia el final de su vida, definiera su proyecto, dentro de la tradición kantiana, como una *historia crítica del pensamiento* (Foucault, [1984] 2017a). Pero ¿de qué manera actualiza Foucault a Kant, en lo referente a la crítica? Pues no de otro modo que, entendiéndola ya no como una ciencia, como una teoría o una doctrina, sino como una *actitud*; es decir, como un modo de relación con respecto a la actualidad (Foucault, [1984] 2017); con nuestro presente y con aquello que somos. La consecuencia directa de esta actitud, para Foucault, es la puesta en marcha de una investigación histórica (genealógica en su medio y arqueológica en su fin) cuyo objetivo es describir qué condiciones (o bajo la imposición de qué límites) hemos sido constituidos como sujetos (es decir, como efectos singulares de ciertas relaciones de poder y de saber). No es extraño que los sistemas de pensamiento (de los que la sociología forma parte) sean el objeto privilegiado de su crítica. Dirá Foucault que la cuestión crítica ha de pasar de su forma negativa a positiva. Es decir, *se trata de transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica bajo la forma de la transgresión [franchissement] posible* (Foucault, [1984] 2017: 91). La vocación de la crítica, para Foucault, no será entonces trascendental sino histórica; y no será el bosquejo de ciertos límites, de ciertas imposibilidades, su propósito: sino la transgresión, la posibilidad de rebelarse.

6.2. Pierre Bourdieu: la sociología de la sociología

Ya desde sus inicios como etnólogo en la Cabilia, Bourdieu intuye las carencias de los dos puntos de vista antitéticos (aunque ambos *doctos*), que dominan el ámbito de las ciencias sociales y humanas: el *objetivismo* y el *subjetivismo* (Bourdieu, [1980] 2009).

El conocimiento sociológico de ambos –del determinismo del primero (que obvia la impronta que la relación teórica tiene sobre el objeto) y del voluntarismo finalista del segundo (que obvia la existencia de estructuras, de regularidades; de *disposiciones duraderas*)– permite de alguna manera a Bourdieu *salvar la razón sociológica*, anteponiendo a toda sociología una tarea fundamental, una instancia crítica: la *sociología de la sociología* (Bourdieu, [1982] 2002).

Insertándose en la tradición epistemológica de la *historia de la ciencia* representada por Canguilhem y Foucault, Bourdieu hace, primeramente, de sus sociologías de los sistemas de enseñanza y de los intelectuales, ciencias que se ocupan de *las categorías de pensamiento impensadas que delimitan lo pensable y predeterminan lo pensado* (Bourdieu, [1982] 2002: 11); es decir, le otorga a la sociología, ciencia empírica, una *misión transcendental*.

Luego, en las postrimerías de su vida, profundizará en el desarrollo de estos instrumentos. Ya no solo planteará una objetivación de la objetivación (crítica teórica de la teoría), sino también del sujeto de conocimiento (crítica epistemológica de la epistemología). La posibilidad de activar una *ciencia de los poderes simbólicos* (Bourdieu, [1982] 2002), es decir, de los choques y las luchas que se dan en *la estructura misma del campo donde se produce y reproduce la creencia* (Bourdieu, [1977] 2012: 78) alcanzará al propio sujeto de conocimiento sociológico haciendo de la necesidad de *instituir la reflexividad como una ley común del campo* [científico] (Bourdieu, [2001] 2003: 159), es decir, de la sociología de la sociología, una condición necesaria del oficio sociológico. De ella dice que debe ser *un acompañamiento constante de la práctica sociológica*, hasta que *la reflexividad se encarne en colectivos que la han incorporado a su práctica de modo reflejo* (Bourdieu, [2001] 2003: 195). Esta es, quizás, la más fulminante crítica que se ha hecho de la ciencia sociológica; solo que desde su interior mismo y con el objetivo de sostenerla como ciencia.

6.3. Las modalidades “críticas” en sociología como objeto de la crítica

Lo distintivo de las posiciones de Foucault y de Bourdieu es que, participando igualmente del campo social de la crítica, plantean, no obstante, la posibilidad de poner en entredicho las reglas del juego del campo (al tomar como *enjeu*, como objeto de luchas, la propia lógica de división y legitimación de los objetos de luchas en el campo) y el acatamiento o aceptación, en principio ignorados, de estas reglas (*illusio*). Y estos dos autores nos permiten, al tomar la sociología como objeto, hacer asimismo, de las modalidades críticas en sociología, objeto mismo de la crítica; al menos, en tres tipos de investigaciones:

Una, que sería extensión de esta propuesta, de marcado cariz bourdiano: investigando en profundidad las lógicas del campo social de la crítica, especificando sus luchas y sus objetos de lucha, administrando las posiciones de los agentes y las instituciones que for-

man parte del campo, sus relaciones objetivas y las especies de poder (o capitales) que son relevantes en ellas. La segunda, que pondría en marcha el instrumental metodológico foucaultiano, y que podría tomar como objeto el *discurso de las modalidades crítico-sociológicas*: una investigación de la aparición, de la emergencia, de ciertos modos de considerar y exponer la cuestión de la crítica en la ciencia sociológica, de sus discontinuidades; y todo bajo un *orden* que permite ciertas formas de la enunciación y no otras. Y finalmente, a la manera de Ibáñez, partiendo de la posibilidad de que ciertos conocimientos ideológicos (presentados no solo como ciencia, sino como ciencias críticas) jueguen un papel no únicamente teórico, sino también práctico, como dispositivos que participan de la efectividad de las relaciones de dominación y de poder.

Como primera síntesis podríamos afirmar que, si bien Marx consideró que lo específicamente ideológico consiste en asumir el papel determinante de las ideas y ser víctimas voluntarias del mecanismo de la inversión (tomar al sujeto por objeto y viceversa), Bourdieu analizó el poder ideológico como un instrumento de dominación cuya condición es tomar al medio como un fin y al fin como un medio, de ahí la necesaria labor estructural de los intelectuales. Mientras que Foucault se ocupó de las relaciones de poder en relación con los discursos y con la ideología, sin usar el modelo de análisis simbólico y comunicativo, sino utilizando el tecnológico y estratégico. Adorno, en cambio, retomando las investigaciones de Marx sobre la realidad específicamente capitalista, amplió el concepto de ideología, y lo llevó hasta la misma realidad para demostrar que la “esencia” del capital no es un fundamento cualquiera, sino que se trata de un proceso en el que juegan tanto los fenómenos como las apariencias y que tenemos que pensar dialógicamente a través de modelos críticos, porque la realidad también es falsa e ideológica.

7. El problema de las desigualdades sociales como encrucijada de las luchas sobre la crítica

Conscientes de que el mapa no es el territorio, solo hemos pretendido poner las bases, siguiendo los principios de investigación de Bourdieu (2021), para la construcción de un objeto de conocimiento, el de la crítica como campo social, a partir de la antinomia histórica entre crítica y metacrítica. Esta tarea hace que nos encontremos con nuevas preguntas: ¿es la crítica el problema o lo es su objeto? Lo que hay en juego en el debate sobre la crítica ¿son sus objetos, es decir, la razón, la cultura y la sociedad o lo es su fundamentación?

El campo social de la crítica tiene como objeto de lucha dominante la dilucidación acerca de la naturaleza humana y su caracterización instrumental, estratégica o simbólica. Lo que hemos intentado aquí es introducir en ese campo la consideración marxiana de que el ser humano es un conjunto de relaciones sociales. Y es verdad que éstas se han concebido como relaciones técnicas, políticas y comunicativas. Lo que no es cierto es que las relaciones sociales de naturaleza práctica sean de naturaleza instrumental. Son de producción y son de dominación. Se trata de dar un paso atrás respecto a Weber, que

fue consciente de que las desigualdades materiales no tenían sentido. Es posible que el ejercicio de la crítica sea la continuación de dotar de sentido a lo que no tiene sentido. No sabemos si es lo más simple, pero habría que replantear que hay que superar socialmente lo que carece de sentido, que es el ser en sentido weberiano. Esto significa que la crítica agotaría su función en señalar meramente lo que puede y debe ser abandonado, como señala Marx: el sistema de las desigualdades sociales.

Sin pretender ser reduccionistas podríamos decir que el problema de las desigualdades sociales ya está formulado por Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* ([1754] 2008) y parcialmente resuelto en su *Contrato social* ([1762] 2008). En la primera obra describe de qué modo se encadenan en un sistema histórico las sucesivas desigualdades sociales, pasando de la relación “rico-pobre” a la de “poderoso-débil”, para terminar en la de “amo-esclavo”. En la segunda, plantea su solución al problema político de Hobbes. Si las fuerzas de los intereses humanos como ser no cambian su modo de ser ético-político, el resultado será la guerra y la autonegación del conjunto social; no pudiendo ser el Estado un tercero que medie entre las fuerzas antagonistas, sino un proceso de autoconstitución colectiva. Los programas de Kant y de Hegel no pueden ser entendidos sin estos dos trabajos de Rousseau y, de algún modo, los programas de Weber y de la sociología contemporánea no acaban de salir de la dualidad entre Kant y Hegel, por su resistencia a asumir el planteamiento de Marx. Llegando incluso a utilizar al propio Marx en su propia contra, con el fin de acabar consigo mismo, como es el caso de Honneth. Siempre ha sido un problema teórico y práctico mediar los trabajos histórico-políticos de Marx con sus trabajos sobre el sistema económico capitalista. Como si Marx no fuera capaz de articular leyes naturales y acciones normativas, estructuras sociales y luchas de poder. Paradójicamente, se hace de la obra de Marx una obra dualista, al modo kantiano, o una obra monista, al modo hegeliano. Lo cual implica que no se ha asimilado el uso dialéctico de las categorías por parte de Marx, que introduce la cuestión de la diferencia entre la temporalidad entre sistemas y la temporalidad intrasistémica; y que juega con el conflicto entre fuerzas y relaciones en el sistema económico y en el sistema político. Por otra parte, no se acaba de asumir la especificidad de lo aportado por Marx con relación a Rousseau, consistente en la consideración de que a la base de las fuerzas que dan lugar a relaciones sociales hay relaciones sociales que son de producción y de dominación. Los intereses no son irreductibles, pueden y deben ser explicados, no solo comprendidos. La alienación no es solo un efecto de las relaciones capitalistas, también es una condición histórica que no se reduce al hecho de la acumulación primitiva. Marx criticó a la vez a Kant, a Hegel y a la Economía Política.

No obstante, aun siendo importante esta diferencia, más lo son los efectos que tiene para la consideración acerca de las desigualdades sociales. En este sentido, tenemos dos posiciones claras: la asunción de que las desigualdades materiales son insuperables y solo contrarrestables con la idea de socialismo y de democracia, o la posibilidad de

que las desigualdades sociales, negadoras de la sociedad humana en el capitalismo, sean anuladas. Esto por lo que respecta al núcleo del problema. Pero hay otro aspecto relevante. El debate actual, en torno a la justicia social, los límites al desarrollo, la consideración de la diversidad más allá de las desigualdades socioeconómicas y la colonialidad, obvia el hecho social de que las formas diferentes de desigualdad están entrelazadas e interactúan (Therborn, [2013] 2015). Hay desigualdades vitales, sociales y existenciales. Si las dos primeras son de explotación, las últimas son de dominación y de sujeción. No tiene sentido contraponer unas a otras. La producción de pobreza y miseria está encadenada a la de dependencia, fracaso, desprecio y exclusión. Y es verdad que estas desigualdades se acumulan en las relaciones entre géneros (Butler y Fraser, 2016), en las relaciones entre seres humanos y naturaleza (Shiva, 2024) y en las relaciones entre naciones y entre Estados (Wallerstein, 1996). En esta línea debemos señalar que los diferentes ecologismos, feminismos y decolonialismos deben ser integrados en la construcción del campo social de la crítica.

8. Del giro pragmático al fenomenológico pasando por el hermenéutico. Excuso sobre Boltanski, Ricoeur y Honneth

Sin embargo, estos diferentes movimientos sociales de naturaleza crítico-práctica y emancipatoria han afectado no solo al problema de la estructuración de las ciencias sociales, sino también a la naturaleza de la crítica en el campo sociológico. Si algo tienen en común Boltanski, Ricoeur y Honneth es que son plenamente conscientes de que el problema respecto a la crítica tiene que ver con la cuestión de lo que entendemos por ideología y por acción, entre otras razones porque entienden el ejercicio de la crítica como una práctica de la subjetividad constitutiva (pragmatismo de base fenomenológica) o como la consideración de intersubjetividades constituyentes (fenomenología de base hermenéutica). De ahí que, mientras Boltanski (2014) quiera sacarle partido a lo que sería la configuración de un nuevo “sentido común”, recuperando el uso positivo de la ideología frente al negativo, Ricoeur (2019) se proponga difuminar la noción de ideología en el espacio de las formas de conciencia. Honneth (2009), por su parte, lleva a cabo una crítica del concepto negativo de ideología, en el que incluye incluso a Adorno.

De algún modo estas tres modalidades de investigación crítica, desarrolladas metacríticamente para enfrentarse a las posiciones críticas de Bourdieu, Foucault, Adorno y Marx, se plantean: bien para no transitar al dominio de la práctica revolucionaria, bien para transfigurar el sentido de la práctica. Y así la entienden como acción política, ética, filosófica o científica, pero no como autodisolución social de las relaciones materiales de producción. Se trata de cambiar el modo de ser, porque se asume que el ser no puede ser cambiado.

Es verdad que el trabajo de recuperación de Boltanski respecto a lo que los actores sociales elaboran en sus razonamientos “críticos” puede ser articulado con el “redescubrimiento de lo social” de Honneth, en tanto que representación, valor, relación, acción y

lucha. El problema es que, de este modo, se nos puede escapar tanto la determinación estructural de los discursos de los actores como la sociedad específicamente histórica que hay a la base de lo social. De algún modo, Ricoeur se propuso recomponer el concepto de totalidad para hacernos ver que la realidad no puede ser reducida a "praxis", sino que tiene que incorporar también a la conciencia como estructura de creencias, sentimientos y valores. El problema es que no sabemos qué diría Ricoeur de la posición de Bourdieu frente a la conciencia, teniendo en cuenta el concepto de *habitus*, o frente a la posición de Adorno respecto a la categoría de totalidad, entendida como lo no verdadero.

Es innegable que las investigaciones de estos autores, que se mueven entre la filosofía y la sociología, son útiles para el análisis crítico del discurso, que es la forma dominante que ha tomado la cuestión de la crítica, en consonancia con la posición de Mannheim. El análisis sociosemiótico, sociohistórico y sociohermenéutico del sistema de los discursos parece ser el espacio preferencial de la crítica, pero eso significa que su objeto sería el pensamiento en sus relaciones con la sociedad, aunque asumiendo el rol constitutivo del pensamiento en la configuración de la estructura social. A pesar de entender el discurso como una acción y la conciencia como un producto de la interacción social, se mantiene el dualismo entre formas subjetivas y formas de ser. Es la forma weberiana de retornar a Kant, incluso a Hegel, para marginar a Marx y a Nietzsche. La recurrencia en la reevaluación constante de estos pensadores solamente nos lleva a concluir que debieron de ser realmente importantes. ¿Por qué? Formulamos una posible respuesta a modo de hipótesis para poder dar cuenta del funcionamiento del campo de la crítica y para poder orientarnos en la investigación empírica del mismo.

9. A modo de conclusión: entre la praxis revolucionaria y las prácticas ético-políticas

La reflexión filosófica y sociológica sobre la crítica ha sido una manera de obstaculizar que la crítica transite a la práctica y que se dirija a la transformación de unas relaciones sociales basadas en la negación de los seres humanos, de la naturaleza y de sí mismas. Lo que sí podemos constatar es que, en el espacio de dispersión generado en torno a la cuestión de la crítica, se han producido dos efectos de campo. Se ha transformado el concepto de praxis de Marx y se ha rehabilitado el valor del trabajo intelectual, que es una de las primeras manifestaciones de una sociedad dividida en clases.

Entender la praxis como un tipo de acción social y natural cuyo objeto es la producción de estas mismas relaciones de producción se ha dejado a un lado, sustituyéndose por un concepto de práctica concebido como un espacio de múltiples sistemas de acción, cada una con su ética, su lógica y su sistema de valores propios. Es como si el medio que la especie humana ha producido en su historia desapareciera para dejar paso al primado de la cultura entendida como organización de una vida humana mediatizada ética-

mente. Ese medio es la sociedad humana, que mediatiza a la propia naturaleza en un momento de su historia.

No podemos negar que los resultados de las diferentes posiciones y disposiciones críticas apuntan a reconstruir el sistema ternario de las relaciones sociales (modelo “sujeto-objeto-sujeto”), haciendo de la búsqueda de un tercer término simbólico, en forma de representación, sentido, interacción o institución, la clave del trabajo intelectual crítico. De una relación ternaria en la que los objetos (materiales e inmateriales) dividían a los seres humanos hemos pasado a una relación en la que “lo social” reunifica a los seres humanos. Ese trabajo que, en palabras de Weber, ha dejado de ser hoy religioso y académico, parece pasar a manos de “científicos”, en este caso sociales. Científicos críticos que tratan de reunir lo ya separado, que tratan de re legitimar un sistema de desigualdades sociales que, hace mucho tiempo, perdió su legitimación. El campo social de la crítica se construye en el espacio social de la legitimación de la legitimación y es posible pensar que sea un dispositivo de defensa de nuestras sociedades. A lo mejor hay que retomar las reflexiones de Adorno y considerar que la crítica inmanente tiene que acabar con la crítica conceptual misma para poder llegar a un objeto que tiene que ser revolucionado, porque es la negación de la especie humana. Una revolución que no puede ser solamente una revolución en las ideas y los valores (ideología) y que tampoco puede ser el resultado de un enfoque teórico, ya que así sólo obtendríamos una enésima reorganización de lo social, pero no una transformación de las relaciones que impiden ser y vivir a los seres humanos.

10. Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor [1958] (2013). *Introducción a la dialéctica*. Eterna Cadencia.

Adorno, Theodor [1968] (1996). *Introducción a la sociología*. Gedisa.

Basaure, Mauro y Darío Montero (Comps.) (2018). *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual*. Anthropos.

Boltanski, Luc [2009] (2014). *De la crítica*. Akal.

Bourdieu, Pierre [1982] (2002). *Lección sobre la lección*. Anagrama.

Bourdieu, Pierre [2001] (2003). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama.

Bourdieu, Pierre [1980] (2009). *El sentido práctico*. Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre [1977] (2012). *Intelectuales, política y poder*. Eudeba.

Bourdieu, Pierre (2021). *Microcosmes, Théorie des champs*. Raisons d’Agir.

Butler, Judith y Nancy Fraser (2016). *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Traficantes de Sueños.

Dilthey, Wilhelm [1883] (1956). *Introducción a las Ciencias del espíritu*. Revista de Occidente.

Foucault, Michel [1984] (2017). *Sobre la ilustración*. Tecnos.

Foucault, Michel [1984] (2017a). *Dits et écrits, II: 1976-1988*. Gallimard.

Habermas, Jürgen [1968] (1989). *Conocimiento e interés*. Taurus.

Honneth, Axel [1993] (2009). *Crítica del poder*. Machado Libros.

Ibáñez, Jesús (1985). *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Siglo XXI.

Ibáñez, Jesús [1979] (1986). *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: Técnica y crítica*. Siglo XXI.

Ibáñez, Jesús (1986a). Perspectivas de la investigación social: el diseño en las tres perspectivas. En F. Alvira, M. García Ferrando y J. Ibáñez (Eds.), *En análisis de la realidad social: métodos y técnicas de investigación* (pp. 57-98). Alianza.

Kant, Immanuel [1787] (2021). *Crítica de la razón pura*. Taurus.

Kant, Immanuel [1790] (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila.

Mannheim, Karl [1929] (1966). *Ideología y utopía*. Aguilar.

Marx, Karl [1857] [1939] (1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Siglo XXI.

Marx, Karl [1844][1932] (1984). *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Alianza.

Marx, Karl y Friedrich Engels [1845-6] [1932] (1974). *La ideología alemana*. Grijalbo.

Marx, Karl [1865] [1933] (1997). *El Capital I. Sexto capítulo (inédito)*. Ediciones Curso.

Naredo, José Manuel (2022). *La crítica agotada*. Siglo XXI.

Nietzsche, Friedrich [1888] (1979). *Ecce Homo*. Alianza.

Piketty, Thomas (2019). *Capital e ideología*. Deusto.

Ricoeur, Paul [1997] (2019). *Ideología y utopía*. Gedisa.

Rousseau, Jean-Jacques [1754] (2008). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Alianza.

Rousseau, Jean-Jacques [1762] (2008). *Del contrato social*. Alianza.

Shiva, Vandana (2024). *Terra viva. Mi vida en una biodiversidad de movimientos*. Continta Me Tienes.

Therborn, Göran [2013] (2015). *La desigualdad mata*. Alianza.

Villacañas, José Luis (2024). *Max Weber en contexto. Filosofía y ciencia social tras las sendas de Kant*. Herder.

Wallerstein, Immanuel (Coord.) (1996). *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI.

Weber, Max [1921] (1979). *Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. FCE.

Weber, Max [1903 y 1908] (1985). *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Tecnos.

Wittgenstein, Ludwig [1953] (1988). *Investigaciones filosóficas*. Crítica.

Wright Mills, Charles [1966] (1968). *Sociología y pragmatismo*. Siglo XXI.

Wright Mills, Charles [1959] (1986). *La imaginación sociológica*. FCE.