

La sociología representativa contra *El Capital*. Los retos de la dialéctica y la crítica de la epistemología

The representative sociology against Capital. The challenges of the dialectic and the critic of the epistemology

Jesús RODRÍGUEZ ROJO

Universidad Pablo de Olavide

jesusrojo@gmail.com

BIBLID [ISSN 2174-6753, Vol.12: a1203]

Artículo ubicado en: www.encrucijadas.org

Fecha de recepción: julio de 2016 || Fecha de aceptación: diciembre de 2016

RESUMEN: En este documento se enfrenta críticamente la relación existente entre el corpus de pensamiento inaugurado por Karl Marx, cuyo precedente fundamental está en Hegel, y una importante tendencia de la ciencia sociológica. Si la publicación de *El capital* es anterior a la entrada en escena de la sociología, los retos que en dicha obra se desplegaron siguen aún hoy siendo objeto de polémica en el seno de las ciencias sociales. El método que recorre la obra de Marx plantea, a nuestro juicio, elementos no integrables mientras el debate se circunscriba a la epistemología. Se presentan algunos hitos donde se aprecia no solo la incompatibilidad de dicha corriente sociológica con el pensamiento marxista, sino también la tendencia de buena parte de la epistemología sociológica a divorciar la teoría de la realidad social primando, en los análisis, la primera frente a la segunda.

Palabras clave: teoría marxista, pensamiento crítico, dialéctica, epistemología.

ABSTRACT: This paper tries to deal critically with the relationship between the theoretical corpus started by Karl Marx but whose essential precedent can be found in Hegel's work and the sociological science. Although *The Capital* was published before the creation of that science, the challenges that this work sets out are still today an object of discussion in the core of the social sciences. The method used throughout the *Capital* exposes, in our opinion, insuperable elements while the debate was limited to the epistemology. Therefore, we present some important categories where it can be appreciated not only the incompatibility between the sociology and the Marxist thought but also the tendency of most of the sociological epistemology to divorce the theory and the social reality prioritizing the first over the second in the analysis.

Keywords: marxist theory, critical thinking, dialectic, epistemology.

DESTACADOS (HIGHLIGHTS):

- El pensamiento sociológico tradicional separa la epistemología de la ontología.
- Al centrarse en la primera, se desvincula el método de la estructura de la realidad.
- Con ello se crean construcciones ideales no vinculadas a la realidad concreta.
- Frente a ello se contraponen la tradición dialéctica que no incurre en tal error.

1. Introducción

El debate respecto al método en las ciencias sociales puede ser datado de manera coetánea a su propio surgimiento. De hecho, ya en los primeros exponentes clásicos de la filosofía podrían encontrarse los elementos para componer el debate hasta principios del siglo XIX. Fue entonces cuando, con la exposición del sistema hegeliano — heredero a su vez de una larga tradición de pensamiento cuyo germen podemos situar en Heráclito—, tuvo lugar el primer punto de inflexión de la modernidad. Los postulados de Hegel, pese a la acogida que pudieran tener en sus últimos años de vida y la relativa importancia de alguno de sus seguidores, no tardaron en ser identificados como la semilla de la crítica radical a sus predecesores. Tal fue el calado de estas ideas que los propios paladines intelectuales de la burguesía pronto renegaron de él.

De la misma manera que en la economía la teoría del valor ricardiana —primera teoría no ecléctica del valor— fue sucedida por la reacción marginalista, la filosofía y la propuesta hegelianas no tardaron en experimentar una reacción, en este caso con la aparición y auge del positivismo¹. Los ecos que aún resuenan de la relación, siempre tormentosa, entre el pensamiento orgánico hegeliano y las diferentes versiones del positivismo se encuentran latentes en una importante porción de las polémicas epistemológicas. No obstante, apenas parece coherente reducir la profundidad de la polémica respecto al método en torno al debate epistemológico.

Sin traspasar la frontera que distingue y divorcia la epistemología de la ontología no se puede superar la tautología de explicar la realidad a partir de unos datos, los cuales son producidos por un método que se justifica a partir de los datos mismos. La realidad queda por tanto aislada del razonamiento, que encuentra su principio y su fin en consideraciones teóricas. En este principio podemos encontrar una de las claves para comprender por qué —como se sostendrá más adelante— en gran parte de las ciencias sociales, en particular en ciertas corrientes sociológicas, se ha llevado a cabo un método centrado en las categorías abstractas, que apenas encuentran sus cimientos en los procesos sociales concretos.

Antes de exponer las ideas centrales de nuestro planteamiento, se desarrollarán en positivo los elementos propios de la razón dialéctica, que más adelante contrapondremos a las diferentes manifestaciones de la racionalidad de un pensamiento sociológico que llamaremos “representativo”, término que aclararemos más adelante.

¹ Ricardo y Hegel representaron dos momentos de desbordamiento del pensamiento preeminentemente burgués. Esta idea ha sido captada y descrita de manera certera por autores clásicos, aunque pocos con la claridad de K. Korsch ([1928] 2004).

2. Bases de la razón dialéctica

Desde los comienzos del desarrollo del pensamiento marxista, las cuestiones del método han sido sin duda uno de los ejes sobre los que han pivotado los debates más profundos y las discusiones más serias. El hecho de que Marx (Marx y Engels, 1983: 87) nunca publicara los “dos o tres pliegos” que él mismo esperaba escribir sobre la cuestión del método y la lógica hegeliana, ha alentado a los sucesivos autores marxistas a suplir esta ausencia con diferentes corpus teóricos (Cf. Anderson, 1976).

La exposición que en adelante tendrá lugar no aspira a ser conciliadora entre estas diferentes escuelas. Se partirá de la arquitectura lógica inaugurada por Hegel para construir un marxismo dialéctico y racionalista cuya meta es la fusión orgánica entre el método y la totalidad social. La culminación de la puesta en práctica del paradigma que tomaremos como referencia será el proyecto marxiano de crítica de la economía política² que finalmente tomó el título de *El capital*. Si bien existen serias diferencias entre el pensamiento de Hegel y el de Marx, en este artículo asumiremos (no sin riesgo) que se trata de un sistema compatible e incluso integrado en algunos puntos esenciales³. No obstante, con vistas a sobrepasar la relación Hegel-Marx, serán empleados autores posteriores que pueden ser inscritos en el pensamiento marxista “dialéctico”⁴, que, de nuevo, asumiremos como compatibles en lo que nos atañe.

En uno de los más célebres pasajes de la obra de G. Lukács ([1923]1985: 45) se asevera que el marxismo es un método de investigación⁵. ¿Debemos extraer de ello el carácter esencialmente epistemológico del pensamiento de Marx? Sería preciso asumir

² *El capital*, en realidad, no es más que la última y más acabada expresión de este proyecto que mantiene como eje común aquello que J. P. Netto (2014) —siguiendo a I. Mészáros— llama “idea sintetizadora”. Ésta no es otra que quien investiga “reproduce idealmente” el “movimiento real” del objeto investigado.

³ La relación Marx-Hegel es harto polémica y no podremos centrarnos en ella. No obstante, planteamos un presupuesto mínimo para afrontar esta polémica. Esta relación se fracciona a su vez en tres polémicas que deben ser explicitadas: (1) cuál dice Marx que es su relación con Hegel; (2) cuál es la relación realmente mantenida a nivel teórico; (3) qué parte y en qué medida es importante para la comprensión del capitalismo. Sólo la segunda polémica puede legitimar la primera; a la vez que la tercera hace lo propio con la segunda. Mientras las dos primeras derivan en lecturas exegéticas y hermenéuticas respectivamente, la tercera tiene implicaciones prácticas. Es por ello que aquí nos ceñimos rigurosamente a esta última.

⁴ Aunque en Hegel el término “dialéctica” frecuentemente se restrinja al momento negativo del movimiento —al “rebasar inmanente en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación” (Hegel, [1817] 2005: 184)—, aquí emplearemos este término para referirnos al conjunto sistema lógico compartido en amplia medida por Hegel y Marx.

⁵ Cabe señalar que el mencionado pasaje es uno de los que, aun estando presente en la obra temprana del autor, refrendaría a lo largo de toda su vida sin llegar a renegar de la idea. Al respecto llega a decir que estas consideraciones serán de “importancia considerable” para el renacimiento del marxismo (Lukács, [1923] 1985: 24).

numerosas cautelas antes de responder de manera afirmativa a esta cuestión. Veamos cuáles.

El término que hemos elegido, en ausencia de uno mejor, para referirnos al proceder común de Marx y Hegel es el de razón dialéctica. La dialéctica puede ser entendida, en resumidas cuentas, como una "lógica ontológica" (Cf. Pérez, 2008). El método debe circunscribirse a una reproducción de la realidad misma de las cosas, de sus propias determinaciones y su propio movimiento. Esta identificación de lo lógico con lo real propia del pensamiento de Hegel no debe entenderse sino como una convicción de la coherencia de la realidad misma: los sucesos y los seres no son ontológicamente anárquicos sino profundamente estructurados, y se encuentran determinados por relaciones mediadas que podemos llamar leyes. Por otro lado, partimos de que tales leyes son cognoscibles por el ser humano y que, si bien lo determinan, parten de su propia acción (praxis): no existe posibilidad de comprender la realidad desde fuera de ella, y no es posible estar en su interior sin alterarla.

Solo en este sentido el marxismo puede ser entendido como epistemología: descartando la existencia de abismos o trabas insuperables entre ella y la realidad misma. Esta perspectiva implica que las leyes que rigen la realidad misma deben ser aquellas que rijan a su vez el pensamiento humano, existe un reflejo de la realidad externa en el mundo ideal que revertirá en esta a través de la acción (en ese preciso sentido podría hablarse de pensamiento "reflexivo", de reflejo, o "especulativo", de espejo, para referirnos al pensamiento de Marx).

K. Kosik ([1963] 1967: 123) apunta con certeza el rasgo que aquí enfatizamos de esta racionalidad: "La razón dialéctica no existe fuera de la realidad y tampoco concibe la realidad fuera de sí". Ni Marx ni Hegel aspiraron nunca a crear un procedimiento de aprehensión que no se anclara en los hechos mismos. Todo concepto, categoría, noción, o como se quiera, encuentra en ambos autores su expresión concreta en la realidad. En palabras de Marx ([1939] 1971: 27):

Como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto [...] es algo tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, [...] su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella como tal.

En efecto, es preciso partir de la estructuración de la realidad para estipular la perspectiva epistémica. Tal es el método empleado para la comprensión de la realidad concreta. No existe por tanto un método todo-abarcador, ni leyes del universo, la contribución de Marx es más modesta: legó la lógica del modo de producción capitalista. Precisamente:

Para Marx la dialéctica era la expresión del desarrollo capitalista real [...] No es que [...] la filosofía hegeliana conduzca al conocimiento correcto del mundo capitalista; por el contrario, la comprensión del capitalismo lleva a captar el “núcleo racional” de la filosofía hegeliana. La dialéctica ha de buscarse entonces en *El capital* justamente porque es la ley de movimiento de la sociedad capitalista, lo cual legitima el método dialéctico como método para descubrir la verdad (Mattick, [1974] 2014: 127)

La razón dialéctica trata de reflejar la realidad de manera histórica, sacando a la luz sus contradicciones internas y partiendo de la relación de la parte con el todo. Pero este reflejo no tiene lugar ni puede tenerlo de manera directa desde la realidad hacia la cabeza de las personas. Por tanto, debemos dar algunas pinceladas respecto a la importancia metodológica en la razón dialéctica.

Es preciso un método que sea capaz de mostrar la realidad tal y como es, superando la apariencia directa de la misma. La paradoja, quizás insuperable para otras perspectivas onto-epistemológicas, es que la esencia existe sólo en la medida en que se manifiesta y, sin embargo, esta forma de manifestación jamás coincide perfectamente con ella. Precisamente de esta encrucijada, de la necesidad de trascender la apariencia, se deduce la necesidad de la ciencia misma; como Marx ([1894] 1973: 824) afirmaba: “toda ciencia sería superflua si la apariencia y la esencia de las cosas se confundieran”.

Para la ardua empresa de trascender la inmediatez de lo concreto, para aprehenderlo en sus determinaciones, se empleará la más preciada de las herramientas que las ciencias sociales poseen: la capacidad de abstracción (Marx, [1867] 1973: IX). Sin embargo, tal abstracción, como veremos más adelante, dista de ser arbitraria; reproduce las abstracciones reales para desvelar las conexiones internas de la sociedad.

Esta tensión existente entre la apariencia y la esencia alcanza en la sociedad capitalista, debido a las enormes mediaciones existentes, su máximo despliegue: es parte constitutiva de la teoría del fetichismo mercantil⁶. Las mercancías, en las relaciones de mercado, eclipsan las relaciones humanas que subyacen tras el intercambio, de manera tal que las mercancías adquieren un carácter cósmico no solo no-humano, sino sobrehumano. Las relaciones humanas toman forma de objeto y los objetos mismos asumen cualidades sobrehumanas. Las implicaciones de este fenómeno trascienden la mera “apariencia” —son la forma misma de las relaciones mercantiles— y penetran hasta lo más profundo de las sociedades modernas. En este sentido nos interesará especialmente la replicación de este fenómeno en el proceso de producción “científico”.

⁶ Este fenómeno que ha sido históricamente despreciado por multitud de pensadores marxistas, ha sido rescatado y trabajado *in extenso* por toda una tradición dentro de toda una corriente en el seno del marxismo (Cf. Rubin, [1928] 1974; Kohan, 2004).

Baste con esta introducción al método de Marx para proseguir con nuestro trabajo: enfrentar las propuestas del pensamiento expuesto fundamentalmente en *El capital* y de algunas de las corrientes más importantes de la sociología.

3. La arbitrariedad epistemológica de la sociología representativa

Existe una importante tendencia en el interior de la sociología que de facto amputa la teoría de la realidad. Aquí usaremos el término “sociología representativa” en relación a la categoría hegeliana de “representación”⁷ donde se desliga el método —los conceptos— de la realidad y se atiende cuidadosamente al primero mientras se relega lo segundo. La realidad llega a ser todo un obstáculo a la propia teoría.

Esta separación conlleva el establecimiento de una enorme libertad a la hora de enfrentar los fenómenos tal y como se presentan. La tácita aceptación de la desestructuración de la totalidad, es decir, la irracionalidad del mundo, libera a los investigadores de las sujeciones que suponen la necesidad de replicar la estructura misma de los hechos en sus estudios.

Esta facultad de enmarcar la realidad desde la libertad propia del ámbito epistemológico —encontrando su único fundamento ontológico en un pensamiento, si se quiere, “idealista”, que legitime esta operación— deriva en la posibilidad de generar conceptos que no encuentran sostén alguno en la realidad. El empleo de la herramienta fundamental de la teoría social, su capacidad de abstracción, se pone entonces a disposición de la arbitrariedad de los científicos, quienes tienen ahora a su disposición la posibilidad de generar conceptos a partir de los cuales encontrarán reconocimiento posteriormente en el mundo académico. Llama la atención a este respecto la importancia que en la sociología adquieren las “definiciones”: se valora la capacidad de expresar ideas (no realidades concretas) en unas pocas líneas atendiendo a las características más comunes o mínimas de un fenómeno⁸. A este propósito se ha creado una de las estrategias de análisis propias del método sociológico: el “tipo ideal”.

3.1. El tipo ideal

La estrategia de Weber —que, como recuerda Lukács, es todo un representante del irracionalismo alemán (Cf. Holz *et al.*, [1967] 1971: 63)— consiste en la estipulación

⁷ Citando a Hegel([1807] 2015: 207; destacado de Hegel): “El concepto de la representación es que la razón es para ella misma *toda coseidad* [...]; pero es esto en el concepto, o solamente el concepto es su verdad; y cuanto más puro sea el concepto mismo, más desciende y se degrada para convertirse en vana representación” .

⁸ En lo que al marxismo se refiere no podemos nunca hablar de definiciones, “sino de identificación de fenómenos y procesos a los que se asigna determinados nombres. Dicha identificación queda facilitada por las categorías previamente construidas a través de la misma lógica, jamás como definiciones estructuradas arbitrariamente por el pensamiento” (Carcanholo y Nakatani, 2000: 152).

de un concepto que, reuniendo las características más generales del hecho, no se encuentra en la realidad ni influye sobre ella y, sin embargo, debe servir para la comprensión de la misma. Se describe un hecho que no existe con vistas a, partiendo de él, estructurar aquello que efectivamente existe.

Un ejemplo de lo peligroso de este *modus operandi* lo encontramos en la base misma de la estructura ideológica neoliberal; nos referimos a la categoría de competencia perfecta. Dicha situación es empíricamente improbable y, sin embargo, se emplea como dogma frente a la intervención estatal. Veamos una interesante reflexión en este contexto que puede ser fácilmente extensible al tipo ideal en general:

En este contexto se vienen a la mente los unicornios: uno puede definir tal criatura como una especie de criatura con cuatro patas similar al caballo con un único cuerno y elaborar sus características anatómicas con cierto detalle; pero la definición no implica existencia. Aunque algunos pueden argumentar en un enfoque neoclásico que el estudio de los unicornios ofrece poderosas penetraciones en la naturaleza de los caballos (Weeks, 2000: 178).

La parábola del unicornio es perfectamente útil para comprender la arbitrariedad de la abstracción en buena parte de las ciencias sociales: de la misma manera que se pueden, idealmente, retirar del análisis todos los factores que implican una limitación para la libertad de competencia, se puede abstraer cualquier tipo de circunstancia aparentemente contingente para la elaboración de un concepto de Estado, sociedad civil o sistema educativo. Ningún ámbito de la realidad está exento de la posibilidad de ser adulterado mediante la estipulación de conceptos que, en muchos casos, serán empleados para incidir sobre la propia realidad.

El método marxista difiere seriamente de este procedimiento. Marx ([1939] 1971: 21) parte de lo concreto entendido como "síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso". Para comprender cuál era la intención del autor cuando afirmaba este principio, piedra angular de su desarrollo teórico, debemos entender lo concreto como una matriz, como una intersección de leyes y relaciones internas a la cosa que la conectan con la totalidad (Coutinho, [1972] 2010: 202).

Partamos de un ejemplo muy simple, la que quizás sea una de las abstracciones más esenciales del conjunto de *El capital*: la de las circunstancias concretas de trabajo; la formación de la categoría de trabajo abstracto. Esta abstracción no se trata de ningún tipo de incursión ideal en la estructura de la realidad sino una replicación de la realidad misma. Durante el intercambio de mercancías se hace abstracción de las condiciones de producción, así como de numerosas características propias de los objetos o servicios que llevan al mercado, de lo contrario el intercambio sería imposible al no poder homogeneizar las características de tales objetos. Las mercancías deben tener al menos un elemento común, siquiera sea la propia capacidad —enteramente social—

de ser intercambiada —capacidad a la que Marx denomina “valor”—, para que puedan tener lugar las transacciones que son la esencia misma de la circulación mercantil.

La tradición marxista no ha quedado exenta de este tipo de prácticas, en particular aquellas escuelas que han renunciado a la dialéctica como legado de la filosofía hegeliana: por su incidencia, las dos escuelas más conocidas son las de Althusser y Della Volpe. Tomaremos algunas ideas de la primera para marcar la necesaria distancia entre esta “lectura” y la nuestra.

El propio Althusser ([1968] 2014: 26) comprendía el materialismo dialéctico como una “disciplina científica distinta del materialismo histórico”, consistente, *grosso modo*, en una filosofía de la naturaleza e historia del conocimiento. El conocimiento queda así abiertamente separado de su objeto. Con ello, en el ámbito filosófico, si no suprime a la ontología, sí la doblega ante la epistemología (Coutinho, [1972] 2010); una epistemología que replica en el seno de las categorías marxistas los esquemas de la racionalidad representativa. Uno de los aspectos donde esta práctica sale a relucir es en el de la estipulación del concepto de formación social como “concreción” de un modo de producción⁹:

Reconocer implícita o explícitamente que lo abstracto constituye una categoría epistemológica, puramente teórica, siendo lo concreto lo que verdaderamente existe, es reconocer igualmente que existen dos mundos separados: el de la teoría y el real o empírico. [...] Por ejemplo, cuando se conceptualiza el “modo de producción” se considera una categoría de existencia únicamente teórica, no encontrable en la realidad. Modo de producción serviría apenas como herramienta teórica para mejor comprender la realidad. Y cuando se agrega la palabra mágica “formación” delante de “social”, el modo de producción baja de los cielos y se ensucia en la tierra, metamorfoseándose en concreción (Campanario, 1983: 55).

El hecho de desterrar las categorías centrales del marxismo de la realidad concreta y situarlos en un plano teórico es característico del pensamiento althusseriano. La mordacidad de la crítica de Campanario pone de manifiesto la debilidad ontológica del sistema marxista leído a partir de la lógica formal.

La teoría, los conceptos pulcros, se emancipan aparentemente de la realidad y tratan de explicarla desde fuera de ella misma. No se aprehende la sociedad sino que se representa, es este el término que empleamos para referirnos a la sociología “representativa”. La comprensión, a priori simple, de estos conceptos, dado que se crearon *ad hoc* para ser comprendidos, no tiene más incidencia que la descripción detallada de los unicornios de los que hablaba Weeks.

⁹ Sin descartar la noción de “formación social”, esta debe comprenderse, no como un concepto apto para el análisis concreto, sino como la expresión nacional del modo de producción. Producto de otro nivel de realidad (nivel de abstracción si se prefiere). Puede profundizarse en la crítica al empleo althusseriano de esta noción en Sereni (1973).

Esta misma lógica que desvincula en la práctica la teoría (abstracta) de la realidad perceptible (concreta) se encuentra en la génesis misma de la sociología. Como vamos a ver, no se trata de un elemento exterior que haya podido ser asumido en un momento dado por el grueso de los investigadores y teóricos.

3.2. La sociología como disciplina: presupuestos y origen

El teórico marxista R. Lanz realizaba a principios de los años ochenta un desarrollo teórico que fundamentaba la idea del carácter, no solo opuesto, sino también irreconciliable de la relación existente entre el marxismo y la sociología. En las próximas líneas trataremos de exponer algunos de los elementos centrales de su tesis.

No parece un desafío especialmente polémico caracterizar adecuadamente cuál es el ámbito de estudio de la sociología. Las "sociedades" o, lo que es lo mismo, el ámbito de lo social, es a grandes rasgos, el objetivo de estudio más inmediato de esta ciencia. No obstante, el pensar que existe un ámbito de estudio llamado "lo social", separado de otros, supone un gigantesco e impreciso proceso de abstracción:

Desde nuestro punto de vista no existe un "espacio social" en el sentido en que se dan relaciones políticas, económicas e ideológico-culturales. El término "social" es, para nosotros, equivalente a "humano". [...] Expresiones tales como "medidas sociales", "estructura social", "política social", etc., están poseídas de una terrible ambigüedad conceptual y apenas [...] conservan cierto valor indicativo (Lanz, 1981: 50)

En efecto, para Lanz, tan solo podemos hablar de ámbitos cuando nos referimos a la economía, la política o lo ideológico-cultural. Independientemente de lo acertado o no de la estructuración de tales planos de análisis, sí parece evidente que lo sociológico tiene un escaso valor en cuanto a su capacidad de excluir fenómenos humanos¹⁰. No parecería coherente afirmar que haces sociología cuando estudias las fluctuaciones de la bolsa y, sin embargo, en términos estrictos, se trata de un proceso enteramente social, tanto como la conformación de un modo concreto de familia o la participación en una protesta política.

Lo social "crea una especificidad epistemológica global (en el contexto de dimensiones singulares de lo real como "lo mineral", "lo vegetal", etc.)" (Lanz, 1981: 50). La escasa capacidad de exclusión de lo social —al igual, por ejemplo, que "lo histórico"— que muestra el autor en el paréntesis, evidencia la identidad entre la sociología y las "ciencias sociales" en su totalidad.

¹⁰ Existe una gran consonancia entre las palabras de Lanz y las de Marx ([1867] 1973: 282) cuando este afirmaba que "el hombre es por naturaleza, sino un animal político, como entiende Aristóteles, por lo menos un animal social". En este sentido —el de sociedad como totalidad de lo humano— es en el que Rubin ([1928] 1974) califica de "sociológico" al método aplicado por Marx en *El capital*.

Pero la impugnación de Lanz no se queda en la inconsistencia de la delimitación de un campo de estudio para la sociología; él aspira a negar la compatibilidad del marxismo (que él caracteriza como "teoría dialéctica de la totalidad social") con la ciencia misma. Aquí nos ceñiremos a su planteamiento referido a la génesis histórica de la sociología.

Para el autor, la "sociología es un saber constituido en línea recta con las necesidades de la burguesía que [...] requiere de renovados instrumentos de reproducción. La sociología nace y se justifica históricamente como necesidad del capital" (Lanz, 1981: 163). No podemos olvidar que el nacimiento de la sociología se vincula a una corriente de pensamiento mayoritariamente conservadora como atestiguan las figuras de Pareto, Spencer, Weber o Durkheim (Cf. Gil, 2014: 75-76).

No obstante, esto de por sí no implica el carácter conservador o reaccionario de sus esquemas de pensamiento (recordemos el caso de Ricardo o Hegel comentados al comienzo de este documento). Sin embargo, la vocación formal, aparentemente aséptica, relativista (eclectica en el mejor de los casos) e incluso apologética que caracterizó la propuesta epistemológica comtiana ha permanecido intacta en una parte de la producción sociológica. Dedicaremos el siguiente apartado a profundizar en estos elementos.

4. Fetichismo y divorcio sujeto-objeto

Si la filosofía hegeliana se caracterizaba por la conciliación orgánica sujeto-objeto, esta relación es inmediatamente segada por la reacción comtiana y, en general, por el pensamiento sociológico representativo. El hecho de aislar las ideas de la realidad permite generar un ámbito (artificial) de lo teórico donde se sitúa el investigador para analizar "lo otro", la realidad. Consideraremos este fenómeno en dos dimensiones diferentes, ambas claramente identificadas por el pensador alemán H. Marcuse.

La primera es la constatación de que la sociología, ahora convertida en ciencia, "se hace ajena a toda preocupación con respecto al 'valor' de una forma social dada. La búsqueda de la felicidad humana no es un problema científico, como tampoco lo es la cuestión de la mejor satisfacción posible de las necesidades y talentos del hombre" (Marcuse, [1941] 1984: 344). Los "juicios de valor" no tienen cabida en una sociología positiva.

La segunda es la creencia de que "el individuo [...] está enteramente absorbido por la sociedad" (Marcuse, [1941] 1984: 349). Si antes privaba normativamente al sujeto investigador de aspirar a intervenir sobre la realidad, ahora se niega la existencia del sujeto mismo. La sociedad se convierte en una exterioridad. Se sepulta al sujeto acti-

vo en la sociedad a la vez que se le exige a quien investiga alejarse de la misma para comprenderla "objetivamente".

Entre ambas dimensiones se niega al menos un elemento esencial del pensamiento de Marx: la praxis como articulación de la historia. Más concretamente se acota la concepción a la dimensión objetiva de esta categoría ignorándose la subjetiva que no es sino lo específico de la praxis humana (Sánchez, [1967] 2003: 444). Aunque permite la percepción de la existencia de "leyes objetivas", esta visión reduccionista ata a los individuos a procesos superiores a ellos desprovoyéndolos de la capacidad de actuar de manera novedosa, mucho menos revolucionaria.

En la práctica, esta tendencia se tradujo en la réplica de las concepciones de las llamadas ciencias naturales. La pretendida neutralidad (premisa vinculada al alejamiento del objeto de estudio) y la aspiración a la concreción (plasmada en una metodología empirista) no tardaron en convertirse en los mantras de las ciencias sociales.

Quizás la mejor y más clara expresión de esta corriente la encontramos expuesta en la conocida obra *Las reglas del método sociológico* escrita por E. Durkheim y publicada por primera vez en 1895. En este trabajo, Durkheim trata de abarcar algunos de los elementos más básicos para estudiar las sociedades humanas. El que con toda seguridad es el concepto central en esta obra es el "hecho social", que él mismo define como "manera de hacer [...] susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior" (Durkheim, [1895] 2001: 51-52). Estas instituciones objetivadas, independientes — según el propio autor— de sus manifestaciones individuales, deben ser estudiadas atendiendo a algunas normas que se formulan con claridad. Aquí nos ceñiremos a la que aparece en primera instancia. Durkheim la expresa de la siguiente manera: "La primera regla y la más fundamental consiste en considerar los hechos sociales como cosas" (Durkheim, [1895] 2001: 53).

Lo que Marx consideraba un rasgo esencial del capitalismo, distorsionante y nocivo, a saber: la cosificación de las relaciones entre las personas, Durkheim no duda en registrarlos, pero asumiendo ahora un rol normativo en el ámbito de la investigación sociológica (Cf. Kohan, 2004: 9-11). Lo que Comte aplicaba a la sociedad como conjunto, el objetivismo, Durkheim lo replica en lo particular, refiriéndolo al estudio de las situaciones concretas. En definitiva, supone un paso en la profundización en el proceso de exclusión del sujeto del estudio sociológico.

Si para Marx son las mercancías las que ocultan las relaciones entre los seres humanos, en el método durkheimiano se enmascara tras conceptos cerrados y objetivos. Estos conceptos ahora son fetichizados, reduciéndose las personas (verdaderos suje-

tos) a meros vehículos y formas de expresión de los hechos sociales. Pongamos un ejemplo de cómo operan los mecanismos de análisis de Durkheim:

Supongamos que la plantilla de una pequeña empresa termina conjuntamente su turno al atardecer. Entonces, cuando se disponen a abandonar el puesto de trabajo para regresar a su casa, uno de ellos recuerda las palabras del encargado asegurando que la empresa requeriría “un esfuerzo adicional por parte de todos”. En ese punto, este individuo decide mantenerse en su puesto de trabajo hasta que tenga ocasión de ver al encargado e informarle de que debe irse a ver a su familia. El resto, al ver que su compañero continúa la labor, deciden secundarle y continúan sin abandonar su situación, debido a la presión ejercida por la dirección y por quien inicialmente recordó la débil situación de la empresa y aún sabiendo que ese tiempo no lo cobrarán.

La permanencia del personal en el puesto de trabajo supone un ejemplo evidente de hecho social: se trata de un hacer colectivo, que implica una evidente coerción en este caso y que en principio es externo a cada uno de sus miembros e incluso al encargado, ajeno a las cavilaciones de su plantilla. Independientemente de la clasificación de este suceso en las diferentes clases de hecho social (que no parecen tener en este caso más interés que el escolástico) veamos qué implicaciones tienen las premisas establecidas desde el análisis de Durkheim.

El hecho, que llamaremos “permanencia en el trabajo”, es algo que está fuera de los individuos que lo componen. En este sentido es algo que ocurre porque cada uno estima que de no reproducir la actividad recibirían algún tipo, sea en relación con su compañero, sea en relación con la empresa. El entramado de relaciones realmente existente queda enclaustrado de nuevo en una definición, un concepto que tiene en común con el tipo ideal su desvinculación respecto a la situación concreta; pues en ambos casos se emancipa el hecho de sus circunstancias de producción.

Una vez el concepto se emancipa de la realidad, queda congelado. El hecho social es coherente consigo mismo —podría ser fácilmente “definido”— y por tanto cualquier alteración profunda significaría en la práctica la mera derogación del hecho o su sustitución por otro. Precisamente para suplir ese peligro, se deja a un lado su relación con la sociedad: se descontextualiza el hecho. Apenas es posible poner los hechos en relación con otras situaciones o integrarlos en estructuras de relaciones superiores.

Por supuesto, queda completamente fuera cualquier posicionamiento de quien investiga ante la situación que está percibiendo. Deberá observarla desde la distancia y con la menor de las implicaciones posibles para no contaminar los estudios con sus percepciones subjetivas al respecto. El investigador entra pues en el mismo ámbito cósmico

de los conceptos que crea: se convierte en demiurgo de su propia realidad en armonía y emancipada de lo concreto.

Si se aspirara a enfocar esta misma situación desde una perspectiva marxista sería preciso partir de la cosa en sí, analizarla como un proceso en constante transición y con contradicciones jerarquizadas. Además, no se puede partir implícitamente de la auto-comprensibilidad del hecho: en realidad se trata de una expresión, una manifestación, vinculada con una totalidad social anclada a la subordinación del trabajo al capital¹¹. El sujeto investigador, ahora, es reconocido igualmente no como una tabula rasa, totalmente pasivo y aséptico, sino como parte constitutiva de esa realidad. Con ello, este queda habilitado para, mediante su praxis, intervenir sobre la realidad que observa.

El mero hecho de enfrentar la realidad de manera coherente con ella, atendiendo a las relaciones internas de la totalidad, hace que las conclusiones extraídas de la aplicación del hecho social se derrumben como un castillo de naipes. No se trata de un procedimiento *ad hoc* que parta de la voluntad militante; más bien es una perspectiva ontológica que comprende la integración sujeto-objeto y teoría-realidad.

5. Breves consideraciones sobre el desarrollo sociológico

Debemos realizar algunas matizaciones o apuntes sobre aquello que hasta el momento hemos denominado "sociología representativa", so pena de convertir este concepto en, paradójicamente, una representación, siendo así fácil de emplear el término como "muñeco de paja": una caricatura del pensamiento sociológico tomado como unidad.

En primer lugar, los propios autores clásicos (Weber, Durkheim, Spencer, Simmel...), en sus trabajos, no siempre operan de la manera aquí descrita. T. Adorno ([1968] 1993:178) destaca la tendencia existente en el propio Weber a emplear sus tipos ideales como categorías objetivas y en movimiento, traicionando así su vocación "abstracta" y "arbitraria". Por tanto, sería necesario considerar una primera precisión respecto de este concepto: no es aplicable mecánicamente a la totalidad de la obra de sus principales exponentes.

En segundo lugar, la aclaración recién formulada requiere una complementación en sentido inverso. De la misma manera que la noción no es apta para designar la obra de los "clásicos", tampoco agota en ella su validez. Decenas de autores, epígonos de los fundadores de la sociología, manifiestan las características anteriormente descri-

¹¹ Una síntesis adecuada de las "reglas" aplicadas en la investigación siguiendo el método dialéctico puede encontrarse en Lefebvre ([1947] 1972: 279-280).

tas. Dedicaremos a continuación algunas líneas a exponer y discutir algunos ejemplos remarcables.

El primero de los ejemplos es uno de los pensadores más aclamados y respetados de la sociología moderna: Pierre Bourdieu. Este gran pensador, todo un clásico moderno, sin duda ha realizado algunas de las más importantes aportaciones al pensamiento sociológico del siglo XX. No obstante, en la lectura de su obra encontramos expresiones representativas. Aquí trabajaremos sobre su obra *Poder, derecho y clases sociales* como expresión de esta tendencia.

Bourdieu ([2000] 2001:111-114) comienza acusando a la tradición marxista de equiparar clases que "sólo existen [...] en el papel" con las "clases reales constituidas en forma de grupos movilizados", repitiendo vicios de Hegel. Para él, la clase teórica solo puede considerarse como una clase "probable", pues para que exista como real debe confluír "la cuestión de las políticas y el trabajo político" que aporten una "producción simbólica". Si bien Bourdieu no yerra al darle importancia a la acción política, parece radicalizar esta posición y suponer que la clase es una mera construcción simbólica. En este sentido relega a un factor probabilístico las condiciones objetivas a las que la teoría marxiana se refiere como clase "en sí" (nos parece semánticamente inapropiado emplear términos como clase "teórica" o, peor aún, "sobre el papel" si es a esto a lo que busca referirse).

En lo que se refiere a estas condiciones objetivas, Bourdieu ([2000] 2001:132-149) realiza una propuesta que está hoy ampliamente extendida: los "capitales". Existen para él capitales de tipo "económico", dinero o recursos directamente convertibles en él; "cultural", saberes o prácticas adquiridos (sea en forma interiorizada, objetivada o institucionalizada); y "social", en relación a la "pertenencia a un grupo". A estas alturas no debe menos que llamarnos la atención la diferenciación entre lo "social" y lo "económico" y su cosificación. Tras una ínfima argumentación —que puede ser resumida en la crítica a los restringidos conceptos de interés e intercambio de la ciencia económica— deja de lado y da por inválida la categoría de capital en Marx (frente a la recurrencia de las alusiones a este autor en capítulos previos y posteriores, lo excluye de su argumentación sobre los capitales). En lugar de la propuesta (compleja y rica) del marxismo, Bourdieu crea una matriz netamente teórica en la cual puede colocar individuos y grupos sociales en función de los atributos en forma de "capitales".

Otro caso que podemos discutir es el de las teorías decoloniales. Como es sabido, existe una gran variedad y riqueza de textos que conforman todo un corpus teórico que podemos denominar de-colonial. Dando por sentadas las contribuciones ofrecidas por esta escuela de pensamiento, es preciso señalar un aspecto problemático: cir-

cunscriben, o al menos centran el debate, en el terreno epistemológico. Frente a las notables fallas y sesgos epistemológicos de las ciencias sociales —puede verse el artículo de Grosfoguel (2011) en el que se critica el racismo y el sexismo “epistémicos”—, se propone precisamente una epistemología alternativa. B. de Sousa Santos (2006: 13-34) apuesta precisamente por una “epistemología del sur”. Bajo el amparo de la “diversidad” de lo real, su propuesta incluye una suerte de equidistancia de conocimientos que, al excluir cualquier consideración ontológica, dinamita la ciencia en cualquiera de sus concepciones. Al mismo tiempo hace profundas concesiones al eclecticismo: “no es posible hoy una teoría general. La diversidad del mundo es inagotable, no hay teoría general que pueda organizar toda esta realidad”. De esta manera la categoría de totalidad queda rematada junto con el resto de consideraciones hechas hasta ahora.

Frente a esta concepción, y asumiendo la justeza de muchos de los planteamientos presentados, no podemos ofrecer más alternativa que el desplazamiento del debate: no se trata de una “epistemología crítica” (Cf. Gallegos y Rosales, 2015), más bien es una crítica de la epistemología. Tan solo superada esa articulación del debate pueden ser superadas las dolencias de las lógicas tradicional-representativas del pensamiento social.

El último caso que vamos a problematizar es el de una parte de la propia teoría económica marxista. Muchos de sus más importantes exponentes —Sweezy, Meek o Mandel— parten de la lectura inaugurada por Engels que relega, por ejemplo, la categoría de “valor” a una etapa primitiva o inicial del capitalismo, comúnmente llamada “producción mercantil simple”. Esta lectura rompe la estructura y la unidad dialéctica de *El capital*; es la expresión de una lógica lineal-histórica que confunde el desarrollo categorial con el histórico. En este caso la representación no es ya proyectada en un ámbito ideal sino en una etapa histórica donde operarían las categorías propuestas al comienzo de la obra de Marx (Cf. Arthur, 2013: 17-37). De la misma manera que en los casos anteriores, este desarrollo no invalida las conclusiones extraídas ni permea el conjunto de estudios (muchos de ellos verdaderamente notables).

Si bien no cabe duda del impacto concreto y vigente de esta tendencia, las ideas aquí presentadas no pueden ser extendidas a priori al conjunto del vasto pensamiento sociológico.

6. Conclusión

La circunscripción de la investigación a lo real es la base de toda aproximación sistemática al mundo de lo social. De lo contrario se corre el riesgo de caer en el fetichis-

mo conceptual representativo: la estructuración ideal de la realidad en base a los conceptos emancipados de ella.

Lo que Hegel llamaba la "representación" es un vicio presente en el conjunto de las ciencias sociales que ha hecho especial mella en las vertientes teóricas clásicas de la sociología. La conversión en fetiches de las teorías, es decir, la comprensión de los conceptos como cosas ajenas a la realidad, sea a través de los "tipos ideales" o de los "hechos sociales", es la renuncia tácita al conocimiento del mundo en su dinamismo, estructura propia y de manera inmanente. Sin embargo, para alcanzar la estructura del movimiento de la sociedad no puede bastar con la aproximación empírica a la realidad; es necesario trascender la apariencia y la inmediatez a través de una racionalidad que hemos calificado como dialéctica. Este proceso resulta inaccesible para concepciones que restrinjan su objeto de estudio a parcelas de la totalidad (siquiera sean "sociales"); tampoco lo será para quienes, explícita o implícitamente, separen el sujeto del objeto; ni para aproximaciones que supongan la quietud de aquello que se quiere conocer.

Este problema, presente en los autores clásicos, no queda agotado en sus textos. Gran parte tanto de aquellas corrientes "objetivistas" (funcionalistas, estructuralistas, etc.) como de las "subjetivistas" (interaccionistas, fenomenólogos, etc.) han mantenido sus diferencias en un debate netamente epistemológico. Lo mismo ocurre con algunas tendencias de la llamada "epistemología crítica" de la cual hemos propuesto algunos ejemplos.

Con todo ello, el principal reto que formula la razón dialéctica consiste en superar tales premisas partiendo de un método que aúna las diferentes esferas sin yuxtaponerlas, en una concepción dinámica e integradora, con la estructura de contradicciones que emanan de la sociedad. La integración de las cuestiones epistemológicas y ontológicas, así como el desplazamiento del foco en los debates hacia estas segundas, serían sin lugar a dudas pasos adelante en la superación de este reto.

7. Bibliografía

- Adorno, T. [1968] 1993. *Lições de sociologia*. Lisboa, Edições 70.
- Althusser, L. [1968] 2014. *Filosofía como arma de revolución*. Madrid: Siglo XXI y Anthropos.
- Anderson, P. 1976. *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books.
- Arthur, C. J. 2013. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Dehli: Aakar books.
- Bourdieu, P. [2000] 2001. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclee de Brouwer.

- Campanario, P. 1983. *Dialéctica y empirismo*. San José: Educa.
- Carcanholo, R. y Nakatani, P. 2000. "Capital especulativo parasitario *versus* capital financiero" pp. 151-172 en *La nueva economía política de la globalización*, editado por J. Arriola y D. Guerrero. Zarautz: Editorial UPV.
- Coutinho, C.N. [1972] 2010. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão popular.
- De Sousa, B. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Durkheim, E. [1895] 2001. *Las reglas del método sociológico*. México: FCE.
- Gallegos, C. y Rosales, G. 2012. "Epistemología crítica". *Itinerario educativo* 59: 15-29.
- Gil, I. 2014. *Pensar y practicar colectivamente el marxismo*. Gasteiz: Boltxe liburruak.
- Grosfoguel, R. 2011. "Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales", *Tabula rasa* 14: 341-355.
- Hegel, G. W. F. [1807] 2015. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Hegel, G. W. F. [1817] 2005. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Holz, H. H., et al. [1967] 1971. *Conversaciones con Lukács*. Madrid: Alianza editorial.
- Kohan, N. 2004. *El capital. Historia y método*. La Habana: Editorial de ciencias sociales.
- Korsch, K. [1938] 2004. *Karl Marx*. Madrid: ABC.
- Kosik, K. [1963] 1967. *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Lanz, R. 1981. *Marxismo y sociología*. Barcelona: Fontamara.
- Lefebvre, H. [1947] 1972. *Lógica formal. Lógica dialéctica*. Madrid: Siglo XXI.
- Lukacs, G. [1923] 1985. *Histórica y conciencia de clase (I)* Barcelona: Orbis.
- Marcuse, H. [1941] 1984. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. [1939] 1971. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse. Volumen I*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. [1867] 1973. *El capital. Crítica de la economía política. Libro I*. La Habana: Editorail de Ciencias Sociales.
- Marx, K. [1894] 1973. *El capital. Crítica de la economía política. Libro III*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Marx, K. y Engels, F. 1983. *Cartas sobre "El capital"*. La Habana: Editorial política.
- Mattick, P. [1974] 2014. *Crisis económica y teorías de la crisis*. Madrid: Maia.

Netto, J. P. 2014. "Os três encontros decisivos de Marx em Paris (1844)", II Congresso Internacional Marx em Maio, 8-10 mayo, Lisboa.

Pérez, C. 2008. *Proposición de un marxismo hegeliano*. Santiago de Chile: ARCIS.

Rubin, I. I. [1928] 1974. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Pasado y presente.

Sánchez, A. [1967] 2003. *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI.

Sereni, E. 1973. "La categoría de 'formación económica y social'", pp. 9-84, en *La categoría de "formación económica y social"* editado por P. García. México: Roca.

Weeks, J. 2000. "Falacias de la competencia. Mitos y desajuste en el 'tercer mundo'", pp. 173-192 en *La nueva economía política de la globalización*, editado por J. Arriola y D. Guerrero. Zarautz: Servicio editorial UPV.