



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades

Esbozo para una fundamentación epistemológica del componente crítico en las ciencias sociales

Tesis para optar al grado de magíster en filosofía con mención en epistemología

Alumno: Mario Villalobos Kirmayr
Profesor patrocinante: Dr. Alejandro Ramírez Figueroa

- ¿Y no comprenderán nunca que serán siempre más débiles aunque sumen tantos?

... la voz de Gregorio articuló todavía:

- Es que una idea sin armas es tan débil como un arma sin ideas, por eso ganan ustedes ahora. Pero ya nos estamos dando cuenta...

PATRICIO MANNS, *Actas de Marusia*

*A Loreto,
sin resto alguno*

Índice

Introducción	5
I Filosofía de las ciencias sociales: Ceguera y mala comprensión del ejercicio crítico	10
1. Esquema de la filosofía de las ciencias sociales	10
1.A) Ceguera frente al ejercicio crítico	11
1.A)1 El problema de los ejercicios cognoscitivos en ciencias sociales	11
1.A)2 El problema metodológico relativo al nivel ontológico en que deben ser enfocados los ejercicios cognoscitivos	14
1.B) Mala comprensión del ejercicio crítico	17
1.B)1 El problema de la neutralidad axiológica en las ciencias sociales	17
2. Ciencias críticas según la Escuela de Frankfurt: El enfoque axiológico y su impacto en la filosofía de las ciencias sociales	19
2.1 Max Horkheimer y Theodoro Adorno: Teoría tradicional y Teoría crítica	19
2.2 Habermas y los intereses rectores del conocimiento como criterio demarcatorio: Ciencias críticas como ciencias guiadas por el ‘interés emancipatorio’	23
2.3 Impacto del enfoque frankfurtiano en los filósofos de la ciencia social	28
3. Ubicación de nuestro propósito en esta tesis	33
II Fundamentos epistemológicos de la crítica	34
1. Fundamentos epistemológicos de la crítica tal como aparecen en su locus paradigmático: La teoría de Marx	34
2. La relación sujeto/objeto bajo una lectura materialista y la idea de conocimiento como praxis transformadora	35
2.1 Materialismo y actividad sintética del sujeto como praxis: contexto filosófico del ejercicio crítico	37
2.1.1 Ejemplo de cómo se funda filosóficamente el ejercicio crítico	42
2.2 Breve y temprana recapitulación epistemológica del ejercicio crítico	46
3. El materialismo conduce a Marx a la investigación económica, y ésta exige como tal el abandono de los métodos filosóficos de investigación para pasar a una forma estrictamente científica	47
4. Conocimiento científico y su requisito mínimo: traspasar el plano de las apariencias	48
5. Distinción entre mundo natural e histórico y restricción de la ‘crítica’ al campo de las ciencias sociales	55
6. El ‘por qué’ y el ‘para qué’ de la crítica: Desmitificar y corregir algunos extravíos	63
7. Conocimiento científico y su requisito metodológico específico: apoyo y justificación de la teoría mediante su contrastación empírica	72
III Esquema epistemológico del ejercicio crítico	78
1. Esquema del conocimiento como transformación representacional del sujeto: De la representación simple y directa a la representación teórica (explicativa y/o interpretativa).	79
2. Esquema del ejercicio cognoscitivo crítico: De la representación teórica (explicativa/interpretativa) a la transformación efectiva del objeto. Cancelación de las ‘apariencias’ en el mismo objeto.	84
Conclusiones	88
Apéndice	90
Referencias bibliográficas	94
Resumen	97
	4

Introducción

El objetivo central de nuestro estudio es esbozar los fundamentos epistemológicos del componente ‘crítico’ en las ciencias sociales. Básicamente, sostendremos que la ‘crítica’ constituye un ejercicio cognoscitivo que, con justo derecho epistemológico, debe ser considerado como uno de los componentes elementales dentro de la ciencia social¹.

¿Qué nos anima a emprender esta tarea?, ¿de dónde nace la inquietud de nuestro estudio? Diremos que este estudio nace, en esencia, a partir de una profunda insatisfacción con la forma en que los filósofos de la ciencia suelen trazar el mapa de las ciencias sociales. En primer lugar, la mayor parte de ellos suele omitir o desconocer la existencia del componente ‘crítico’ en ciencias sociales, quedándose sólo en la consideración de los ejercicios cognoscitivos más tradicionales: explicación y comprensión (interpretación). Y en segundo lugar, aquellos quienes sí consideran al ejercicio crítico y se esfuerzan por darle un espacio, lo hacen bajo innecesarias consideraciones axiológicas pues mal entienden la peculiaridad cognoscitiva de aquél. El problema no es por tanto que algunos de estos filósofos no nos hayan ofrecido hasta ahora una fundamentación de las ciencias críticas; el problema es más bien que dicha fundamentación ha resultado débil y desafortunada.

En efecto, el concepto de ‘crítica’ en ciencias sociales ha sido ya tratado por una larga tradición de pensamiento identificada como ‘Escuela de Frankfurt’, o ‘Teoría Crítica’ sin más². Sus ideas, tanto acerca de los fundamentos como de la forma metodológica que caracterizan al ejercicio crítico, han impactado fuertemente a los filósofos de las ciencias

¹ Hemos preferido las expresiones ‘componente crítico’ o ‘ejercicio crítico’, y no las más difundidas de ‘ciencia crítica’ o ‘ciencia social crítica’, con el fin de evitar la impresión en el lector de que habrían varias ciencias distintas y disjuntas al interior de la ‘ciencia social’. La expresión ‘ejercicio cognoscitivo’ alude a una estrategia o forma de conocer, y nos va a servir acá para nombrar a la ‘explicación’, la ‘interpretación’, y por cierto también, a la ‘crítica’. Autores como Little, por ejemplo en su *Varieties of social explanations*. U.S.A.: Westview Press, 1991, hablan de ‘ciencia social explicativa’ refiriéndose a aquellas áreas de la investigación social (económica, sociológica, psicológica, etc.), cuyo objetivo central es proporcionar teorías explicativas. Siguiendo ese criterio, alguien podría extender la tipificación y hablar también de ‘ciencia social interpretativa’. Y nosotros aquí consecuentemente, podríamos defender la expresión ‘ciencia social crítica’ para referirnos a aquellas áreas de la investigación social cuyo objetivo central es implementar el ejercicio crítico. Sin embargo, estimamos que es preferible hablar de ‘ciencias sociales’ como un campo epistémico unitario (aunque no homogéneo), y distinguir después dentro de ese campo diferentes formas de teorización o estrategias cognoscitivas, distintos componentes tales como el ‘explicativo’, el ‘interpretativo’, y el ‘crítico’.

² Los autores más representativos en esta escuela son Max Horkheimer, Theodoro Adorno, Herbert Marcuse, y Jürgen Habermas.

sociales que se han volcado sobre el tema³, y en esa misma medida, así lo estimamos, han expandido un enfoque básicamente erróneo de la cuestión.

Brevemente, los frankfurteses -y aquellos quienes suscriben gruesamente sus postulados- tienden a fundar el ejercicio crítico en una concepción filosófica, ética y política del hombre y de la sociedad, que se compromete con los ideales progresistas e ilustrados de la vida racional, libre y justa. Es decir, intentan fundar el ejercicio crítico en criterios que no son directa y estrictamente cognoscitivos, sino que apelan más bien a contextos de tipo ético-normativo. Por otra parte, al momento de caracterizar la crítica tienden a mostrarla bien como una actividad que desmantela prejuicios e ideologías, que saca a las personas de su propio autoengaño llevándolas a una suerte de ‘autoilustración terapéutica’, o bien como un ejercicio que juzga normativamente un cierto estado de cosas rechazándolo como insatisfactorio o carencial. Por último, al no distinguir la crítica como un ejercicio cognoscitivo elemental, tienden a ‘componerlo’ a partir de una combinación especial entre explicación e interpretación. Es decir, operan una reducción epistemológica del ejercicio crítico.

Nosotros creemos que esta fundamentación es problemática, primero, porque coloca innecesariamente al ejercicio crítico en un contexto extracognoscitivo⁴ que no le corresponde, y segundo, porque no acierta en ver cuál es la cualidad epistémica que hace distinguible a este ejercicio de otros tantos que forman parte del quehacer científico social (descripción, explicación, interpretación). Nuestra tesis es que para fundar el ejercicio crítico no es necesario apelar a ningún fondo extracognoscitivo (moral, ético, o de otro tipo), ni a nada que no sea una particular teoría del conocimiento⁵. Y además, pensamos

³ El caso más representativo aquí es el de Brian Fay y su *Critical Social Science: Liberation and its Limits*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

⁴ Por contexto extracognoscitivo vamos a entender aquí a todos aquellos elementos que no entran *de derecho* en la evaluación veritativa de las proposiciones o teorías científicas (consideraciones éticas, compromisos políticos, intereses de grupo, factores económicos, etc.). Ahora bien y como ya se sabe, aunque estos elementos extracognoscitivos no entran *de derecho*, sí suelen escabullirse *de hecho* en la práctica de los científicos. En este respecto, las epistemologías historicistas ya han mostrado suficientemente bien que los científicos, *qua* comunidad, no están más exentos que cualquier otro grupo de profesionales a toda clase de condicionantes ‘psicosociales’ (actitudes dogmáticas, prejuicios, resistencias, etc.). Mas de todo ello no se saca que, al menos en el análisis, no se pueda distinguir claramente entre aquello que pertenece a la esfera de la evaluación estrictamente cognoscitiva, de aquello que no.

⁵ Queremos decir con esto que para dar las condiciones de individuación de la ‘crítica’, que es propiamente una forma de cognición, lo único que se requiere es proporcionar criterios relativos a la esfera cognoscitiva. No se necesita, y es inapropiado, apelar a criterios que vayan más allá del plano estrictamente cognoscitivo,

que tal ejercicio crítico no debe ser entendido ni como un proceso de autoilustración terapéutica, ni tampoco como una actividad que se encarga de enjuiciar negativamente en términos éticos un cierto estado de cosas.

Ahora bien, si el fundamento de la ‘crítica’ es una cierta teoría del conocimiento y no otra cosa, y si ella no corresponde a una ilustración terapéutica ni a un enjuiciamiento valórico negativo, ¿cuál sería entonces la teoría del conocimiento que la funda?, y ¿cómo, si no es de aquél modo, debiera entenderse al ejercicio crítico?

Para responder a estas preguntas hemos escogido la que a nuestro juicio es la vía más expedita para abordar el asunto: examinar, con el mayor rigor posible que permita la extensión de esta tesis, la teorización de quien es considerado casi unánimemente como el precursor paradigmático del enfoque ‘crítico’ en ciencias sociales: Karl Marx. Su obra, como se sabe, ha sido recogida por numerosos autores y escuelas bajo marcos interpretativos a veces distintos e incluso contrapuestos. Pero más allá de estas divergencias, todos los autores que se han planteado el concepto de ‘crítica’ en ciencias sociales concuerdan en colocar a Marx como uno de sus exponentes paradigmáticos. Nosotros haremos otro tanto, pues también consideramos que la manera más clara de enfocar el concepto de crítica es escrutarlo en la misma obra de Marx. Por ello -por ser la teoría de Marx el *locus* paradigmático de la ciencia social crítica-, decir que rechazamos la forma en que los filósofos de la ciencia social abordan la cuestión de la ‘crítica’, es decir al

tales como los valores éticos o los compromisos políticos. Al decir esto, no estamos en ningún caso afirmando que los aspectos éticos o políticos no tengan nada que ver con el desenvolvimiento del conocimiento científico. Ya desde Kuhn y llegando hasta Feyerabend, difícilmente se puede sostener que el ejercicio científico transcurre como un ámbito puramente cognoscitivo, como puro movimiento teórico sujeto sólo a lógicas de investigación. Pero una cosa es alumbrar y mostrar la importancia de los aspectos psicosociales, valóricos y políticos de la ciencia, y otra muy distinta es dar a entender que toda ella queda fundada en ese tipo de constituyentes. El objetivo primordial en la ciencia es de tipo cognoscitivo, y se lo puede distinguir en el análisis de otros aspectos que lo acompañan sí, pero que no forman parte de él. Por ejemplo, Hempel puede ofrecer un modelo de la ‘explicación científica’ sin apelar a criterios éticos o axiológicos, precisamente porque la explicación es antes que nada un ejercicio cognoscitivo. ¿Necesita Hempel, para decir qué es la explicación, referirse a un marco de valores éticos o compromisos axiológicos? No. Ahora bien, que luego se muestre que los científicos a menudo no funcionan como máquinas estrictamente lógicas y racionales, es otro asunto y no obsta para cuestionar el modelo hempeliano. Los científicos no son máquinas estrictamente lógicas y cognitivas, qué duda cabe, pero de allí no se sigue que debamos apelar a criterios extracognoscitivos para decir qué es la explicación científica, o qué es la interpretación, o qué la ‘crítica’. La crítica es un ejercicio cognoscitivo, y aquí plantearémos un modelo que la identifica o define en ese tenor. Cuando hagamos aquello quedará a la vista, no que es falso, sino que es completamente *innecesario* apelar a otros elementos fuera de los cognoscitivos para identificar la ‘crítica’ y distinguirla de la explicación y la interpretación.

mismo tiempo que rechazamos la forma en que éstos suelen interpretar la obra marxiana⁶. Estas interpretaciones, o son incompletas por no ver el componente crítico, o son inadecuadas por ubicar dicho componente en un ámbito extracognoscitivo (axiológico). Dicho de otro modo, no ver el componente crítico en la teoría marxiana, que es su lugar eminente, equivale simplemente a no poder verlo del todo. Y ver el componente crítico en la teoría marxiana, pero mal entenderlo, conduce a buscar para él una fundamentación extraviada, y a levantar la noción de ‘crítica’ sobre la base de innecesarias premisas extracognoscitivas (éticas, axiológicas, etc.).

Sin ser dedicadamente un epistemólogo, Marx proporciona no obstante a lo largo de su obra una concepción acerca del conocimiento en general, y del científico en particular, que bien puede contar suficientemente como fundamento epistemológico del ejercicio ‘crítico’. Nuestro trabajo consistirá entonces simplemente en hacer visibles estos fundamentos, en extraer la estructura epistemológica presente en la obra marxiana, aprovechando de mostrar ahí, en su teoría económica, cómo queda perfilado el componente crítico en las ciencias sociales.

Sin embargo, al hacer aquello no nos comprometeremos ni con la concepción de la ciencia que presenta Marx, ni tampoco con la verdad o falsedad de su teoría. Como se verá más adelante, Marx presenta una concepción de la ciencia que aunque logra capturar ciertas notas distintivas de la teorización científica, resultaría hoy para nosotros demasiado estrecha. Y por otra parte, debe entenderse que cuando asumimos a la teoría de Marx como exponente paradigmático del conocimiento crítico, en ningún caso nos estamos comprometiendo con que su teoría económica sea verdadera. Una cosa es sostener que tal teoría pertenece a una cierta forma de hacer ciencia, y otra muy distinta es sostener que tal teoría es verdadera o falsa. Son dos consideraciones, se entiende, lógicamente independientes. De modo que para los efectos de esta tesis podríamos conceder inmediatamente, si algún economista así lo quisiese, que la teoría económica de Marx está

⁶ Optamos por la expresión ‘marxiana’ para referirnos a la forma y los contenidos teóricos elaborados por Marx, reservando la expresión ‘marxista’ para las corrientes políticas que se inscriben como seguidoras del pensamiento político del autor.

errada, es insuficiente, o definitivamente falsa. Nada de esto perturbaría en lo más mínimo el estatus científico y crítico de su teorización⁷.

Nuestro esquema de trabajo entonces será el siguiente. En el primer capítulo presentaremos un cuadro general de la filosofía de las ciencias sociales, mostrando cómo allí la noción de ‘crítica’, o es omitida, o bien es concebida ‘frankfurtianamente’ en el contexto de consideraciones axiológicas y extracognoscitivas. En el segundo capítulo expondremos los fundamentos epistemológicos de la crítica, apoyándonos en el análisis de la teorización marxiana; su lugar paradigmático. El tercer capítulo ofrecerá un modelo o esquema general del ejercicio crítico, situándolo como un componente cognoscitivo elemental en el mapa de las ciencias sociales. Por último, una breve conclusión señalará los principales resultados de nuestra investigación⁸.

⁷ Es más, si fuese mostrada como falsa la teoría marxiana, es decir, si popperianamente fuese falsada (al asumir los derrumbes de los regímenes socialistas y la buena salud del capitalismo mundial como pruebas desconfirmadoras de las predicciones marxianas), ello nos la acreditaría inmediatamente y ante todo como una genuina teoría científica. Nosotros no entraremos en este tipo de defensas. El lector las puede encontrar muy buenas en Cohen, G. A. *Karl Marx' Theory of History: A defence*, Princeton. New Jersey: Princeton University Press, 1978; Little, D. “Dialectics and Science in Marx' Capital”, en su *Microfoundations, methods, and causation: on the philosophy of the social science*. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers, 1998, pp. 29-49; Gómez, R. *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 1995; Klimovsky, G. “Crítica a las objeciones de Popper al materialismo histórico”, en F. G. Schuster (comp.) *Popper y las ciencias sociales*, vol. II. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1995; y no tan buenas en Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 6° ed., 1971, o del mismo autor *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 10° ed., 1974.

⁸ También y por último, hemos querido ofrecer al lector un “Apéndice” final en el que podrá encontrar ilustraciones y ejemplos puntuales de cómo Marx plantea y desarrolla su teoría.

I

Filosofía de las ciencias sociales: Ceguera y mala comprensión del ejercicio crítico

1. Esquema de la filosofía de las ciencias sociales

Comencemos por trazar brevemente un mapa general de la filosofía de las ciencias sociales, a fin de ubicar estratégicamente ahí nuestro estudio.

Tradicionalmente, la filosofía de las ciencias sociales suele asumir como tarea la consideración de tres problemas fundamentales:

- 1° Especificar el tipo de conocimiento que cabe esperar para las ciencias sociales. Esto es, decidir acerca del o los ejercicios cognoscitivos que debiera implementar la ciencia social.
- 2° Identificar, desde un punto de vista metodológico, el nivel ontológico sobre el cual debieran enfocarse los ejercicios cognoscitivos sancionados en el punto anterior.
- 3° Determinar si las ciencias sociales pueden y/o deben sostener un conocimiento y una investigación completamente objetivos y neutrales desde el punto de vista axiológico.

Antes de emprender cualquier análisis, preguntamos: ¿Cuál debiera ser el lugar de la 'crítica' dentro de este esquema?, ¿en el marco de qué problema debiera ella ser considerada? La crítica, puesto que es un ejercicio cognoscitivo, debiera ser considerada ante todo en el marco del problema n° 1. Luego, habiendo hecho lo anterior, podría ser eventualmente comentada en el marco del problema n° 2, que es una especificación metodológica del problema n° 1. La crítica *no* debiera aparecer en el marco del problema n° 3, puesto que allí no se consideran cuestiones de estrategia cognoscitiva sino más bien asuntos de objetividad y neutralidad axiológica. Mas como veremos a continuación, lamentablemente la filosofía de las ciencias sociales procede de manera totalmente

contraria: A) no considera la ‘crítica’ en el marco del problema n° 1 (lo que implica inmediatamente que tampoco la considere en el marco del problema n° 2), y B) sí la considera en el marco del problema n° 3, que es el contexto extracognoscitivo en donde no corresponde considerarla. En A) la filosofía de las ciencias sociales permanece ‘ciega’ frente a la crítica: no la ve donde debiera verla. Y en B) sucede que la ve pero la comprende mal, pues la plantea en el marco de problemas axiológicos, dejándose llevar aquí básicamente por el enfoque frankfurtiano. Esto mismo se ve reflejado también cuando observamos la forma en que la filosofía de las ciencias sociales revisa y comenta la teoría social marxiana. Allí, o no alcanza a distinguir a la crítica como un componente cognoscitivo elemental, o lo hace dentro de un contexto axiológico.

1.A) Ceguera frente al ejercicio crítico

1.A)1 El problema de los ejercicios cognoscitivos en ciencias sociales

El problema n°1 ha enfrentado tradicionalmente a dos aproximaciones epistemológicas que han cerrado sus posiciones casi siempre en forma unilateral. Por una parte está la aproximación ‘naturalista’ o positivista, que sostiene la idea de que las ciencias sociales debieran implementar el mismo tipo de ejercicio cognoscitivo que implementan las ciencias naturales; explicaciones causales nomológicas⁹, y por otra está la aproximación ‘antinaturalista’ o humanista (hermenéutica o del ‘verstehen’), que sostiene la idea de que las ciencias sociales debieran practicar un ejercicio cognoscitivo del todo diferente: comprensiones o interpretaciones¹⁰. Aunque tradicionalmente este problema se ha planteado como una elección excluyente entre ‘explicación’ ó ‘comprensión’¹¹, parte de la filosofía más contemporánea viene intentando superar este esquema al plantear la posibilidad de coordinar e integrar a estos dos ejercicios cognoscitivos¹².

⁹ La exposición paradigmática de esta posición se puede encontrar en Hempel, C. *La explicación científica*. Buenos Aires: Paidós, 1996.

¹⁰ Los principios de esta posición se pueden remontar hasta Dilthey e incluso hasta Vico. Al primero se lo puede revisar en su *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Madrid: Alianza, 1980. Al segundo y su doctrina de la ‘nueva ciencia’ se lo puede ver en Collingwood, R. G. *Idea de la Historia*. México, FCE, 1980, pp. 70 y 71.

¹¹ Ver por ejemplo el esquema que presenta Georg H. von Wright, en *Explicación y Comprensión*. Madrid: Alianza, 1987.

¹² Ver por ejemplo Fay, B. & Moon, D. “What Would an Adequate Philosophy of Social Science Look Like?”, en Martin y McIntyre (eds.) *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge: MIT Press,

Sin embargo, lo que permanece invariable tanto para los excluyentes naturalistas y antinaturalistas, como para los contemporáneos integracionistas, es que sólo cabría contemplar a estos dos ejercicios cognoscitivos (explicación y comprensión) como los únicos posibles componentes de la ciencia social. O la ciencia social ha de ser sólo explicativa, o ha de ser sólo comprensiva-interpretativa, o bien ha de ser una conjugación adecuada de ambas¹³. Fuera de estas opciones, los filósofos de la ciencia social parecen no ver la necesidad de considerar a la crítica como un ejercicio cognoscitivo a discutir¹⁴.

¿Por qué? Primero, porque para buena parte de ellos la crítica ni siquiera existe como algo distinguible epistemológicamente¹⁵, y segundo, porque para aquellos que sí se dan por enterados de esta posibilidad, la crítica se les aparece como un asunto que tiene relación no con este nivel de discusión, sino más bien con el problema nº 3 del esquema que hemos descrito. Es decir, reconocen al ejercicio crítico como tal pero no lo conciben como un ejercicio cognoscitivo elemental (al nivel de la explicación y la comprensión), sino más bien como un tipo especial de práctica científica cuyo rasgo central consistiría en asumir ciertos compromisos axiológicos¹⁶. Por esta razón, tal como se verá en la sección siguiente, cuando estos autores intentan describir cómo procede la crítica en términos cognoscitivos, no pueden hacer más que apelar a una cierta ‘combinación’ especial entre explicación y comprensión: los dos únicos componentes cognoscitivos reconocidos por ellos.

El esquema que ofrece Hollis¹⁷ es representativo de cuanto venimos diciendo en este punto. Allí se señalan las posibles categorías de teoría social que uno podría observar, según si ellas suscriben alguno de los dos ejercicios cognoscitivos considerados:

1994. Little, D. *Varieties of social explanations*. U.S.A.: Westview Press, 1991. También Hollis, M. *Filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel, 1998.

¹³ Little, por ejemplo, habla de los modelos de explicación social y menciona ahí, entre otros, al modelo de ‘explicación interpretativa’. Ver Little, D. *Varieties of social explanations*. U.S.A.: Westview Press, 1991, p. 11.

¹⁴ Debemos advertir desde ya que en nuestro estudio no nos introduciremos en estas discusiones acerca de la posible conjugación entre explicación e interpretación. Sólo diremos que en principio, estas dos nos parecen estrategias cognitivas perfectamente coordinables. Sin embargo, nada de ello obsta para seguir levantando nuestra queja: la ausencia de la categoría ‘crítica’ en el marco de esta discusión.

¹⁵ Es lo que sucede, por ejemplo, con Little o Hollis. Ver obras citadas.

¹⁶ Es el caso de Fay y Moon. Ver artículo citado.

¹⁷ Ver Hollis, M. *Filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel, 1998.

Explicación Interpretación

Teorías sociales explicativas	Teorías sociales interpretativas
-------------------------------	----------------------------------

Esto mismo puede mostrarse al ver la forma en que Marx es recogido en este nivel. Por ejemplo, autores como Little, Cohen o Hollis¹⁸, entre otros, aceptarían de buena manera presentar la teoría de Marx como teoría explicativa. Para Little por ejemplo, Marx implementaría explicaciones materialistas, es decir, una variante de explicaciones funcionalistas que incorporan mecanismos causales¹⁹. Otros autores en cambio, más alejados de la filosofía de la ciencia convencional, presentarían la teoría de Marx como una hermenéutica particular. Autores como Ricoeur o Foucault, por ejemplo, ponen a Marx junto a Nietzsche y Freud, y lo señalan como uno de los maestros de la hermenéutica ‘profunda’, de la que desmantela a la conciencia inmediata, o bien como uno de los personajes que revolucionaron en su momento el régimen interpretativo de las ciencias sociales, fundando una nueva hermenéutica²⁰.

¿Qué hay de malo o errado en sostener que Marx despliega cierto tipo de explicación, o que despliega cierta hermenéutica? En verdad, nada. Pues efectivamente en la teorización marxiana uno puede encontrar estrategias explicativas (materialistas, funcionalistas, causales) y también ciertas estrategias interpretativas (desmantelamiento de la ideología, sistema de intereses y motivaciones de los actores económicos). Lo único reprochable a este nivel es el hecho de que estos análisis no alcanzan a ver el componente crítico como un ejercicio constitutivo de la teoría marxiana. Es decir, estos análisis son

¹⁸ Ver Cohen, G. A. *Karl Marx' Theory of History: A defence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978, especialmente el capítulo X “Functional Explanation: In Marxism”, pp. 278-296.

¹⁹ Ver Little, D. “Microfoundations of Marxism”, en su *Microfoundations, methods, and causation: on the philosophy of the social science*, op.cit., pp. 3-27, y también el capítulo 6 “Materialism” de su *Varieties of social explanations*. U.S.A.: Westview Press, 1991, pp. 114-134.

²⁰ Para Foucault: “Si las técnicas de interpretación del siglo XVI han sido dejadas en suspenso por la evolución del pensamiento occidental durante los siglos XVII y XVIII, si la crítica baconiana, la crítica cartesiana de la semejanza han jugado indudablemente un gran papel para ponerlas en entredicho, el siglo XIX y muy singularmente *Marx, Nietzsche y Freud nos han vuelto a poner en presencia de una nueva posibilidad de interpretación, han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica*”. Foucault, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Santiago: Espiritu Libertario, 2005, p. 46. Para Ricoeur: “El filósofo contemporáneo encuentra a *Freud en los mismos parajes que a Nietzsche y a Marx; los tres se erigen delante de él como los protagonistas de la sospecha, los que arrancan las máscaras*. Ha nacido un problema nuevo: el de la mentira de la conciencia, el de la conciencia como mentira”. Ricoeur, P. *Hermenéutica y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Megápolis, 1975, p. 5. Cursivas añadidas.

acertados pero al mismo tiempo incompletos. Su falencia es la omisión, el no ‘ver’ ni distinguir en la teoría marxiana lo que en ella hay propiamente de peculiar. Pues los componentes explicativo e interpretativo son los que la teoría marxiana comparte más o menos con la gran mayoría de las teorías sociales. Sin embargo, el componente crítico y su fundamento epistemológico, son las notas propiamente distintivas de su teorización, aquellas que colocan a Marx en una región particularísima de las ciencias sociales. No ver esto último es dar un cuadro incompleto de la teoría marxiana, y por ende, no alcanzar a vislumbrar la categoría epistemológica de la ‘crítica’ como componente de las ciencias sociales.

Frente a esta omisión preguntamos entonces:

Explicación	Interpretación	¿Crítica?
Teorías sociales Explicativas	Teorías sociales Interpretativas	

1.A)2 El problema metodológico relativo al nivel ontológico en que deben ser enfocados los ejercicios cognoscitivos

El problema n° 2 revisa cuál es el nivel ontológico más adecuado para asentar los ejercicios cognoscitivos asumidos en el problema n°1²¹. Las explicaciones o interpretaciones, según sea el caso, ¿deben centrarse en aspectos macrosociales (estructurales, institucionales), o deben hacerlo en aspectos microsociales e individuales (intenciones, conductas, acciones de personas puntuales)? Esta controversia, cuando se centra en el ‘tamaño’ del objeto de estudio (si micro o macro), suele tomar la forma de una contraposición entre ‘holismo metodológico’ versus ‘individualismo metodológico’²². Cuando se centra en la ‘índole’ ontológica del objeto (si material o mental), suele

²¹ Este problema no implica pronunciarse acerca de qué existe y qué no existe en el fenómeno social. Más bien se trata de priorizar epistémica o metodológicamente a alguno de los niveles ontológicos que se pueden distinguir. Por ejemplo, ¿es el comportamiento de los individuos lo que explica en último término los movimientos sociales tales como las religiones o las revoluciones? o ¿son las condiciones macroestructurales económicas las que explican el comportamiento de los individuos? Responder a estas preguntas, se ve claro, apunta simplemente a decidir qué nivel tiene prioridad causal sobre cual.

²² Hollis se refiere a este debate como la controversia entre ‘acción’ y ‘estructura’. Ver su op.cit., pp. 3-25.

contraponer la visión ‘materialista-objetivista’ a la visión ‘idealista-subjetivista’²³. Al igual que en el problema anterior, hoy no son pocas las posturas que buscan algún grado de articulación o complementariedad entre estos niveles²⁴.

El esquema de las ciencias sociales se enriquece y complejiza²⁵:

	Explicación	Interpretación	
Macro	Teorías sociales macroexplicativas	Teorías sociales macrointerpretativas	Holismo
Micro	Teorías sociales microexplicativas	Teorías sociales microinterpretativas	Individualismo

En este segundo nivel la noción de ‘crítica’ sigue sin aparecer todavía. Y esto es esperable, pues el problema n° 2 no es sino una especificación metodológica del problema n° 1. Se plantea la región ontológica en la que deben asentarse los ejercicios cognoscitivos sancionados anteriormente. Si la crítica no aparece como ejercicio cognoscitivo posible, entonces no cabe especificar, para algo que no existe, ningún aspecto metodológico. Por ello, la consideración de la teoría marxiana en este segundo nivel de problematización transcurre principalmente como una discusión acerca de si el ‘holismo metodológico’, característico en Marx²⁶, puede o no compatibilizarse con microfundamentos o explicaciones que apelen a procesos individuales, como por ejemplo, las elecciones racionales de los individuos²⁷.

²³ Ver estas categorías en el esquema que ofrece Ritzer, G. “La metateorización sociológica y el esquema metateórico para el análisis de la teoría sociológica”, en su *Teoría sociológica moderna*. España: McGraw-Hill, 5° ed., 2002, pp. 601-622.

²⁴ Ver el cuadro panorámico de las distintas posiciones al respecto que ofrecen Martin y McIntyre (eds.) en la Parte VI “Reductionism, Individualism, and Holism”, de su *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge: MIT Press, 1994, pp. 427-528.

²⁵ Ver el esquema de Hollis, M. en *Filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel, 1998.

²⁶ Ver Hollis, M., en op.cit., pp. 8-10.

²⁷ Esta es la pretensión central en la estrategia del ‘marxismo analítico’. Ver Roemer, J. (ed.) *Analytical Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. En esta línea, autores como John Elster se inclinan por el uso de la ‘teoría de juegos’ (variante de la teoría de ‘elección racional’) como una forma de fundar la teoría de Marx en el marco del ‘individualismo metodológico’. Con matices distintos pero en el mismo ánimo, aparece también Little en su “Microfoundations of Marxism”, Little, D. *Microfoundations, methods, and causation: on the philosophy of the social science*, op.cit. Ver también el capítulo 6 “Materialism” de su *Varieties of social explanations*. U.S.A.: Westview Press, 1991, pp. 114-134. De la otra parte, rechazando cualquier pretensión reduccionista de asentar los mecanismos sociales en procesos individuales, puede verse

Aquí nuevamente, nuestro problema no tiene que ver con si estas consideraciones son erróneas o no, sino más bien con que permanecen incompletas. La teorización marxiana puede ser descrita razonablemente como exponente del ‘holismo metodológico, pues ella tiende efectivamente a dar preeminencia explicativa a componentes macrosociales (la estructura y organización económica), y por cierto también, estas explicaciones podrían en principio ser coordinables con explicaciones asentadas en la agencia de los individuos. En verdad, nosotros podríamos conceder todo esto, y aún así no tocaríamos ni siquiera de lejos el asunto que aquí nos interesa. Estos análisis acerca del ‘holismo’ e ‘individualismo’ metodológicos, valiosos en sí mismos, siguen siendo insuficientes para captar lo que en la teoría marxiana hay de novedoso y peculiar: el componente crítico. Más aún cuando estos análisis niegan, no por omisión, sino por convicción explícita, el hecho de que en Marx exista alguna forma metodológica particular fuera de la que ellos consideran como válida²⁸.

Seguimos preguntando:

	Explicación	Interpretación	¿Crítica?	
Macro	Teoría social Macroexplicativa	Teoría social macrointerpretativa		Holismo
Micro	Teoría social Microexplicativa	Teoría social Microinterpretativa		Individualismo

por ejemplo la defensa durkheimniana que realizan P. Bourdieu, J-C Chamboredon y J-C Passeron en su *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI, 1996, 19° ed. en español, pp. 29-34, y 173-176.

²⁸ “No creo en la existencia de una forma específica de lógica o explicación marxista. (...) El oscurantismo [señala que] el método del marxismo es la ‘dialéctica’, [pero la dialéctica] se basa en proposiciones (...) que están lejos de constituir reglas de inferencia, (...) y se utiliza a menudo para justificar un tipo de razonamiento teleológico muy endeble”. Roemer, J. “Rational Choice Marxism: Some Issues of Method and Substance”. En Roemer, J. (ed.) *Analytical Marxism*, op.cit., p. 191. “No existe una forma de análisis específicamente marxista (...) Ni tampoco compromiso alguno con un determinado método específico de análisis, aparte de los que caracterizan en general a la buena ciencia”. Elster, J. “Further Thoughts on Marxism, Functionalism, and Game Theory: The Case for Methodological Individualism”. En Roemer, J. (ed.) *Analytical Marxism*, op.cit., p. 220.

1.B) Mala comprensión del ejercicio crítico

1.B)1 El problema de la neutralidad axiológica en las ciencias sociales

El problema n° 3 se preocupa de la posibilidad y pertinencia de una ciencia social satisfactoriamente objetiva y neutral con respecto a su objeto de estudio²⁹. ¿Puede un teórico de ciencias políticas sostener una investigación completamente imparcial?, ¿podemos estar seguros de que las preferencias políticas y los compromisos axiológicos de este científico no influyen en su investigación? Se trata del problema acerca de la separación entre ‘hecho’ y ‘valor’. Algunas posiciones descartan para las ciencias sociales la posibilidad de un conocimiento completamente objetivo y no comprometido con valores y preferencias³⁰, mientras que otras señalan que es perfectamente posible conseguir objetividad y neutralidad³¹. Otras en cambio, apoyándose en el pensamiento frankfurtiano, consideran que la pretensión misma de objetividad y neutralidad valóricas, no es un imperativo ni necesario ni deseable para la ciencia social. Sostienen que la ciencia social puede y debe asumir un compromiso declarado y sistemático con ciertos valores éticos y propósitos políticos.

Es aquí precisamente el punto en donde la filosofía de las ciencias sociales suele recién ‘ver’ al ejercicio crítico³². Que es decir también que es aquí, en este problema que se plantea asuntos de neutralidad axiológica, asuntos relativos a la cuestión ‘hecho/valor’, en

²⁹ Ver la presentación de este problema en Martin y McIntyre (eds.) *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge: MIT Press, 1994, Parte VII “Objectivity and Values”, pp. 531-532. También en Hollis, M. *Filosofía de las ciencias sociales*, op.cit., Capítulo 10 “¿Una ciencia social axiológicamente neutra?”, pp. 223-245.

³⁰ Ver por ejemplo Weber, M. “«Objectivity» in Social Science and Social Policy”. También Taylor, Ch. “Neutrality in Political Science”. Ambos en Martin y McIntyre (eds.) *Readings in the Philosophy of Social Science*, op.cit., pp. 535-545, y 547-570 respectivamente.

³¹ Por ejemplo Nagel, E. “The Value-Oriented Bias of Social Inquiry”. En Martin y McIntyre (eds.), op.cit., pp. 571-584.

³² Ver por ejemplo cómo Martin y McIntyre introducen precisamente en el apartado VII “Objectivity and Values”, relativo a la neutralidad axiológica de la ciencia social, el tema de la ‘crítica’. Martin, M. & McIntyre, L. C. (eds.), op.cit., pp. 531-533. Ver también cómo proceden del mismo modo Mardones, J. M. en su *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Barcelona: Anthropos, 1994, pp. 41; y Briones, G. *Filosofía y teorías de las ciencias sociales*. Chile: Dolmen ediciones, p. 165.

donde los filósofos suelen destacar a la teoría de Marx como aportando una perspectiva novedosa³³.

¿Cuál sería esta perspectiva? Básicamente, la de plantear una ciencia social que no separaría entre hecho y valor. Según esta interpretación, la ciencia social practicada por Marx, lejos de pretender neutralidad axiológica, habría asumido explícitamente un compromiso ético y político orientado a la liberación de la clase oprimida³⁴. O dicho de un modo más tosco, Marx habría desplegado su teorización de manera declaradamente partidista; en alianza con los proletarios, y en contra de los burgueses capitalistas. Consecuentemente, las ciencias críticas serían aquellas que, siguiendo el paradigma marxiano, estarían comprometidas axiológicamente con la supresión de todas las formas de dominación y opresión social.

Bajo la consideración del problema nº 3, el esquema de las ciencias sociales queda trazado así:

Neutralidad axiológica Compromiso axiológico

Teorías sociales neutrales, o 'no críticas'	Teorías sociales 'críticas'
--	-----------------------------

El ejercicio crítico aparece aquí bajo una consideración claramente extracognoscitiva, es decir, bajo la discusión acerca de si deben o no las ciencias sociales mantenerse axiológicamente neutras respecto de su objeto de estudio. ¿Qué diremos entonces con respecto a esto?, ¿dónde está el problema ahora? El problema ahora no es de omisión, sino de inadecuación. Aquí aparece por fin la noción de 'crítica', pero aparece mal planteada, fuera del lugar que le corresponde. Pues su peculiaridad no reside en ser un tipo de teorización que abrace propósitos emancipatorios, causas orientadas a la dignificación del ser humano, u otras nobles misiones justicieras. La 'crítica' corresponde

³³ Ver por ejemplo Ritzer, G. *Teoría sociológica clásica*. España: McGraw-Hill, 2001, 3º ed. en español, p. 190.

³⁴ Esta es la tesis central de la 'Teoría Crítica', con Horkheimer y Adorno a la cabeza. También aparece en Habermas y Apel. Desde ahí, especialmente desde Habermas, la tesis de que la ciencia social crítica se distingue por su compromiso 'emancipatorio', es aceptada con más o menos matices por Fay, Moon, Comstock, Martin y McIntyre, Mardones, Dussell, y en general por todo aquél que intenta hacerle un espacio a la 'crítica' en el mapa de las ciencias sociales.

estrictamente a una forma de plantear el conocimiento del mundo social, distinto a la explicación e interpretación, pero igualmente elemental. Su lugar, tal como lo mostraremos, es estrictamente aquél en donde se hace el conteo de los ejercicios cognoscitivos de la ciencia social.

Pero ¿de dónde extrae la filosofía de las ciencias sociales este enfoque axiológico del concepto de ‘crítica’?, ¿por qué identifica al ejercicio crítico con una suerte de compromiso emancipatorio y justiciero en favor de los oprimidos?

El principal responsable de difundir esta comprensión del ejercicio crítico es, ya lo hemos dicho, el pensamiento frankfurtiano. Es hora de ver entonces, aunque sea brevemente, de qué se trata esta escuela de pensamiento y apreciar cómo ella condiciona la forma en que la filosofía de las ciencias sociales (mal) entiende el concepto de ‘crítica’.

2. Ciencias críticas según la Escuela de Frankfurt: El enfoque axiológico y su impacto en la filosofía de las ciencias sociales

2.1 Max Horkheimer y Theodoro Adorno: Teoría tradicional y Teoría crítica

Horkheimer puede bien ser considerado el principal fundador de esta escuela de pensamiento, y esta frase suya que citamos a continuación, la consigna nuclear de toda ella:

“La teoría crítica (...) no posee otra instancia específica que el *interés*, ínsito en ella, por la *supresión de la injusticia social*”³⁵.

En esta suerte de declaración de principios de la ‘Teoría crítica’ (expresión equivalente aquí a ‘ciencia social crítica’), Horkheimer señala explícitamente que tal teoría o ciencia “no posee otra instancia específica” que su “interés” por superar la “injusticia social”. Es decir, que aquello que identifica o distingue a la ciencia social crítica es antes

³⁵ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), en *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p 270. Las cursivas son nuestras.

que nada un cierto “interés” (un afán, una búsqueda, un fin que guía la acción), y no tanto una forma de conocimiento o estrategia metodológica. Y que este interés rector está comprometido axiológicamente con el valor de la justicia social. Es decir, que lo que la teoría o ciencia social crítica busca en último término es la instauración de una sociedad más justa.

Detrás de esta concepción está la idea frankfurtiana de que el conocimiento científico no puede operar únicamente bajo los imperativos de una razón puramente instrumental o metodológica (una razón que sólo contempla el cálculo de los medios más eficientes para conseguir fines que vienen dados). Según el autor, una verdadera ciencia debe incorporar como guía de su hacer, antes que nada, a una razón sustantiva. Es decir, una razón que más allá de los medios o métodos, piense y discuta los fines y valores hacia los cuales se encamina el quehacer científico. Se trata de una ciencia social que no sólo esté comprometida con la exigencia metodológica de conocer y describir la realidad social con el mayor rigor posible (que se apegue a estrictas lógicas de contrastación de hipótesis), sino que por sobre todo sea capaz de *pensar* o *proyectar* una realidad social que, aún no existiendo, opere igualmente como norma o ideal de sociedad a seguir (hacia el cual encaminar la acción política), según los valores universales de la justicia, la libertad y la plena realización de la vida humana.

Horkheimer distingue entre ‘teoría tradicional’ y ‘teoría crítica’. La primera es una ciencia social que sólo se remite a constatar la realidad social (describe y explica *lo que es*), mientras que la segunda hace suyo un momento evaluativo de la razón, diciendo *no* a lo que siendo positivamente *como es*, ha de transformarse y dar paso a lo que *debe ser* según los valores de la libertad y la justicia social. Horkheimer, a modo de ilustración, ensaya en una de sus fórmulas la siguiente relación:

“El juicio categórico es propio de la sociedad preburguesa: es así, el hombre no puede cambiar nada. La forma hipotética y disyuntiva de los juicios responde especialmente al mundo burgués: en determinadas circunstancias puede aparecer este efecto, es así o bien de

otra manera. La teoría crítica afirma: *no debe ser así, los hombres pueden cambiar el ser*”³⁶.

La ciencia social crítica es entonces aquella ciencia que se pronuncia en el plano del ‘deber ser’, y que llama a una ‘transformación’ del ser. Es decir, tiene un componente ‘práctico’. El ser (la realidad social) se le aparece como ‘injusto’, y dice: “no debe ser así”. Luego, llama a ‘cambiar el ser’, a actuar sobre la realidad social para suprimir la injusticia o, lo que es lo mismo, para instalar una sociedad más justa.

¿Qué tenemos aquí? Básicamente, tenemos un acierto y un desacierto. El acierto es, como se verá en el capítulo II de esta tesis, que la ‘crítica’ efectivamente posee un componente práctico que transforma al objeto (la realidad social). El desacierto es que tal componente práctico no obedece a requerimientos de justicia social, sino que a propósitos estrictamente cognoscitivos. Los frankfurtianos captan el componente práctico de la ciencia social crítica, pero lo apuntalan en una ética de la praxis. Es decir, se ven forzados a incorporar valores como la justicia o la libertad sociales, a fin de justificar la acción transformadora de la realidad social. Con ello, naturalmente, tienden a borrar la línea divisoria entre lo que es cognición de la realidad social, y lo que es valoración de la misma.

Adorno, en el marco de un debate con Popper acerca de las ciencias sociales, le critica a éste el que plantee como punto de partida del conocimiento ‘problemas’ puramente cognoscitivos o teóricos (de la verdad del ser), y no vea que los problemas de la ciencia social son en el inicio siempre ‘problemas prácticos’ (del deber ser). Escuchemos primero a Popper:

“El conocimiento no comienza con percepciones u observaciones o con la recopilación de datos o de hechos, sino con problemas. No hay conocimiento sin problemas –pero tampoco hay ningún problema sin conocimiento. (...) Porque todo problema surge del descubrimiento de que algo no está en orden en nuestro presunto saber, o lógicamente

³⁶ Horkheimer, M., “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), en op.cit., p. 257, nota al pie, cursivas nuestras.

considerado, en el descubrimiento de una contradicción entre nuestro supuesto conocimiento y los supuestos hechos”³⁷.

Adorno en cambio considera que en el inicio de las ciencias sociales no están los problemas del *conocimiento acerca* de la realidad social, sino los problemas *de* la realidad social misma. Esto es, que la ‘contradicción’ de la que habla Popper no es primariamente una que se dé entre sujeto y objeto, sino una que anida *en* el objeto:

“La contradicción no tiene por qué ser, como Popper supone al menos aquí, una contradicción meramente ‘aparente’ entre el sujeto y el objeto e imputable exclusivamente al sujeto en calidad de insuficiencia del juicio. Antes bien puede tener su lugar -un lugar en extremo real- en la propia cosa, siendo, en consecuencia, ineliminable del mundo por simple aumento del conocimiento o por mayor claridad en las formulaciones”³⁸.

Pero ¿a qué se está refiriendo Adorno con ‘problemas’ o ‘contradicciones’ *de* la cosa? Se está refiriendo básicamente a todo ese conjunto de problemas que la mayoría de las sociedades suele lamentar; la miseria, la injusticia, la desigualdad, etc. Estos problemas no son problemas del conocimiento, sino que son problemas de la cosa real. Son propiamente problemas ‘prácticos’, por cuanto su solución no se juega en que se conozca más o mejor a la sociedad, sino en que ésta sea transformada y pase a ser más justa, libre, igualitaria, etc.:

“... en Popper el *problema* es algo de naturaleza *exclusivamente epistemológica* en tanto que en mí es a un tiempo algo *práctico*”³⁹.

Como es claro de ver, los problemas de los que habla Adorno lo son tales únicamente para quien tiene en mente una idea *rectora* de sociedad. Una idea que la razón (sustantiva) *anticipa* como ideal de sociedad, según los valores de la libertad y la justicia social. Para Adorno, en consecuencia, el problema del científico social no es que un

³⁷ Popper, K. “La lógica de las ciencias sociales”, en Adorno, Th. (ed.) *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1973, p. 103.

³⁸ Adorno, Th. “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, en Adorno, Th. (ed.), op.cit., p. 123.

³⁹ Adorno, Th., “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, op.cit., p. 125.

determinado fenómeno o aspecto de la realidad desconfirmen sus expectativas en un sentido cognoscitivo, sino más bien que las desconfirmen en un sentido axiológico.

¿Qué tenemos ahora con Adorno? Nuevamente, tenemos un acierto y un desacierto. Como se verá más adelante en esta tesis, el ejercicio crítico efectivamente traspasa el plano puramente teórico del sujeto, y se las ha con el objeto. Digamos, no se critican tanto las teorías *acerca* de la sociedad cuanto más bien la sociedad misma. De modo tal que se puede decir, junto con Adorno, que para el ejercicio crítico el ‘problema’ anida siempre primeramente *en* la cosa. El punto es que tal ‘problema’ no tiene relación alguna con la injusticia social, la miseria o la opresión de determinados sectores de la sociedad. No es que la sociedad, por herir con su miseria la conciencia ética del científico, justifique la puesta en práctica de su transformación y mejoramiento. Ya veremos más adelante que el único ‘problema’ que la crítica tiene entre ceja y ceja, es de tipo cognoscitivo.

2.2 Habermas y los intereses rectores del conocimiento como criterio demarcatorio: Ciencias críticas como ciencias guiadas por el ‘interés emancipatorio’

La reflexión epistemológica que Habermas desarrolla puede entenderse como una ‘radicación’ del conocimiento, en el sentido de mostrar cómo las distintas formas de conocimiento (incluidas las científicas) se ‘enraízan’ en la condición humana. Es una profundización antropológica que busca, en la historia natural del hombre, las fuentes originales de las estrategias cognoscitivas que guían a las distintas formas de investigación científica, al modo de marcos trascendentales. A juicio de Habermas, la particular condición de subsistencia de la especie humana impone ciertos imperativos o intereses rectores del conocimiento, a los que corresponden, sendas formas de investigación científica. Con ello, Habermas intenta rechazar toda forma de objetivismo epistemológico (la idea de la ‘neutralidad’ de las ciencias), mostrando cómo el conocimiento está trascendentalmente preformado por ciertos *intereses*. Los intereses que Habermas distingue son tres: interés técnico, interés práctico, e interés emancipatorio. Y los tipos de ciencia que distingue son también tres:

- 1) Ciencias nomológicas o empírico-analíticas: aquí quedan comprendidas las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales suscritas al marco naturalista.
- 2) Ciencias histórico-hermenéuticas: quedan aquí comprendidas las humanidades o ciencias del espíritu, y las ciencias sociales suscritas al modelo comprensivo e interpretativo.
- 3) Ciencias de orientación crítica: esta categoría cuenta al psicoanálisis y la teoría marxista en tanto crítica de la ideología, así como también la filosofía de orientación crítico-reflexiva.

Para cada tipo de investigación Habermas postula entonces una conexión específica con un tipo de interés cognoscitivo rector:

“Para tres categorías de procesos de investigación se deja demostrar una conexión específica de reglas lógico-metódicas e intereses que guían al conocimiento. (...) En el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés *técnico* del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés *práctico* del conocimiento; y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene [un] interés *emancipatorio* del conocimiento”⁴⁰.

Nos interesa aquí revisar únicamente cómo plantea Habermas a las ciencias críticas⁴¹. A estas ciencias no las distingue el hecho de estar comprometidas trascendentalmente con un ‘interés’, pues ésta es condición compartida por toda forma de ciencia. Lo que la distingue es el ‘tipo de interés’ al que está ligada. Según su criterio, las ciencias sociales críticas tienen su raíz en un interés trascendental *emancipatorio*. Esto es, se orientan hacia la *liberación* del sujeto (individual y colectivo). ¿Liberación de qué? De representaciones ideológicamente fijadas que, bajo la apariencia de invariantes naturalizadas, constriñen artificialmente las posibilidades de acción y conciencia de las personas. Lo que estas ciencias practican es fundamentalmente un ejercicio de ‘autorreflexión’, de ‘toma de conciencia’ que está determinado por un interés cognoscitivo

⁴⁰ Habermas, J. “Conocimiento e Interés”, en *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 1984, p. 168.

⁴¹ El lector puede buscar el desarrollo del modelo completo de Habermas (y encontrar allí los fuertes ascendentes peirceanos que saltan a la vista), en Habermas, J. *Conocimiento e Interés*. Madrid: Taurus, 1982.

emancipatorio en la medida que su puesta en práctica “libera al sujeto de la dependencia de *poderes* hipostasiados”⁴². Al enfocar de esta manera el ejercicio crítico, como una ‘ampliación de la conciencia y autoconciencia’, a Habermas le parece que el modelo paradigmático de este tipo de ciencia lo proporciona el psicoanálisis de Freud⁴³. ¿Por qué? Básicamente porque Habermas está entendiendo la crítica como una forma de ‘terapia’, una cura o práctica de sanación que permite liberar a las personas y a las comunidades de su ‘alienación’. De allí que en ocasiones, desde el punto de vista metodológico, identifique a la ciencia social crítica con el ejercicio del ‘análisis’ (la técnica terapéutica de Freud):

“Los puntos de vista específicos desde los cuales concebimos necesaria y trascendentalmente la realidad establecen tres categorías de posible saber: informaciones, que amplían nuestra potencia de dominio técnico; interpretaciones, que hacen posible una orientación de la acción bajo tradiciones comunes; y *análisis* [psicoanálisis freudiano y socioanálisis marxista], que *emancipan* a la conciencia respecto de fuerzas hipostasiadas”⁴⁴.

¿Qué podemos decir hasta aquí? Lamentablemente, que a diferencia de sus mentores Horkheimer y Adorno, Habermas no nos puede ofrecer ningún acierto. La ‘crítica’ ni se define por un supuesto ‘interés emancipatorio’, ni en modo alguno se resuelve en procesos de autorreflexión o autoconciencia. Este último enfoque del asunto, el identificar la crítica con una suerte de ‘autoilustración terapéutica’, un proceso básicamente ‘de conciencia’, veremos que viola flagrantemente lo que el ejercicio crítico exige como estrategia cognoscitiva. Cuando analicemos la crítica en la teoría de Marx, se hará patente que lo que ella precisamente condena es la pretensión de resolver el proceso de conocimiento en asuntos puramente concienialísticos o representacionales del sujeto.

Pero sigamos todavía con Habermas. Puesto que la definición de ‘ciencias críticas’ Habermas la opera al nivel de los ‘intereses rectores’ del conocimiento, y no al nivel de los ejercicios cognoscitivos propiamente tales, las ciencias críticas quedan básicamente indiferenciadas en este último aspecto. Es decir, salvo por estar comprometidas con, o

⁴² Habermas, J. “Conocimiento e Interés”, en *Ciencia y técnica como ideología*, op.cit., p. 172.

⁴³ Ver cómo Habermas dedica al psicoanálisis freudiano un tratamiento metodológico extendido en su *Conocimiento e Interés*. Madrid: Taurus, 1982, p. 215 en adelante.

⁴⁴ Habermas, J. “Conocimiento e Interés”, en op.cit., pp. 175-176.

interesadas en, la *liberación* de las personas, no hay nada que distinga cognoscitiva o metodológicamente a estas ciencias de aquellas que, siguiendo la nomenclatura habermasiana, llamaríamos ciencias ‘empírico-analíticas’ (explicativas) e ‘histórico-hermenéuticas’ (interpretativas).

Esto se aprecia más claro cuando Habermas intenta especificar la metodología de la ciencia social crítica. Allí, para darles una especificidad cognoscitivo-metodológica (para no decir que son puramente explicativas o puramente hermenéuticas), no tiene más remedio que recurrir a una combinación o síntesis peculiar entre explicación y comprensión.

Habermas señala que las ciencias críticas (llamadas por él también ‘dialécticas’) realizan una ‘mediación dialéctica’ entre hermenéutica (captación del sentido subjetivo) y explicación objetiva: “La consideración dialéctica, [une] el método comprensivo con los procedimientos objetivantes de la ciencia causal-analítica y [reconoce] los derechos de ambos en una crítica mutua que por ambos lados se sobrepuja a sí misma”⁴⁵.

La ciencia dialéctica o crítica, señala Habermas, utiliza ambos enfoques pero los supera en una síntesis afortunada. Primero, al ser hermenéutica no queda ciega frente al sentido subjetivo que los actores otorgan a su mundo y su acción (salvando así de la estrechez de los enfoques ‘naturalistas’). Pero además, no se queda en la pura captación de ese sentido subjetivo, pues lo trasciende para buscar factores causales objetivos. Es decir, no se queda en la comprensión que los actores tienen de sí, pues éstos suelen estar atrapados en ideologías:

“Así como la dialéctica escapa al objetivismo bajo el que las relaciones sociales de individuos que actúan históricamente son analizadas como relaciones regulares entre cosas, así también escapa al peligro de ideologización que subsiste mientras la hermenéutica mida ingenuamente esas relaciones por aquello por lo que ellas subjetivamente se tienen. La teoría ha de captar ese sentido subjetivo pero sólo para pasar por detrás de los sujetos e instituciones y medirlos por aquello que realmente son. [Y así conseguir el] acceso a la totalidad histórica de un plexo social, cuyo concepto es incluso capaz de descifrar como

⁴⁵ Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 3º ed., 1996, pp. 28-29.

fragmentos de un plexo objetivo de sentido la coacción, subjetivamente sin sentido, que ejercen sobre los individuos relaciones que reobran sobre ellos en términos cuasinaturales, sometiéndolas por tanto a crítica”⁴⁶.

En una corriente de pensamiento muy cercana a la de Habermas, Apel sostiene también la idea de que un tipo de ciencia social emancipatoria y crítica es posible en la medida que se logre complementar explicación y comprensión:

“Un tipo de ciencia social emancipativa y crítica que incluya las ciencias del espíritu debe hacer uso no solo de la comprensión hermenéutica, sino también de la explicación causal cuasinatural (...) El fundamento para ello radica sencillamente en el hecho de que los hombres son también siempre seres naturales, y, por tanto, su historia no es (todavía) hecha o conformada como resultado de sus decisiones conscientes y responsables, sino, antes bien, de la historia como resultado de un proceso objetivo causal, que subyace a la pérdida del control de la conciencia. Se da así una manera cuasi-naturalista de objetivar y explicar muchos aspectos de su personalidad y de su vida sociohistórica”⁴⁷.

Apel sostiene que la explicación causal objetivista de la acción humana puede ser aplicada según dos orientaciones distintas: 1) tomar el rumbo de una reducción naturalista que disuelva toda referencia al sentido de la acción, 2) configurar una explicación que sostenga el valor semántico de una hermenéutica profunda, para ponerla al servicio de una liberación mediante la autorreflexión. Las estrategias conductistas y también las neurocientíficas eliminativistas, señala el autor, obedecerían a la primera forma de practicar la explicación, en la medida que prescinden completamente del carácter semántico intencional de la acción, y en la medida también que se prestan fácilmente al desarrollo de una tecnología manipuladora del comportamiento humano. El psicoanálisis, por su parte, encarnaría paradigmáticamente la complementariedad de explicación (*Erklären*) y comprensión (*Verstehen*), puestas al servicio de la emancipación mediante la autorreflexión: “He llegado a la conclusión de que el psicoanálisis no es ni una ciencia natural ni una pura ciencia hermenéutica. Antes bien, incorpora un modelo especial que

⁴⁶ Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*, op.cit., p. 28.

⁴⁷ Apel, K. O., en Simon-Schäfler y Zimmerli (eds.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, Hamburgo, Hoffman und Campe, 1975. Traducción y cita de J. M. Mardones en su *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: Materiales para una fundamentación científica*. Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 377-378.

realiza el núcleo de una rama de las ciencias sociales y humanas que llamaría *ciencias sociales crítico-emancipatorias*⁴⁸.

Tal como Habermas, Apel señala que una comprensión o interpretación primera del fenómeno humano, es trascendida y empujada hacia una más profunda, mediante la ruptura operada por un ejercicio explicativo causal que objetiva el fenómeno sólo para hacerlo saltar hacia un nuevo nivel comprensivo.

“Pienso que este modelo metodológico de la mediación dialéctica de la comprensión comunicativa, mediante el método de la explicación causal, proporciona, de hecho, el modelo para una comprensión filosófica de todo tipo de ciencias sociales críticas, cuya relación con la praxis de la vida no radica en la manipulación de la sociedad, sino en la provocación de la autorreflexión pública y en la emancipación de los hombres como sujetos”⁴⁹.

Lo que hemos querido destacar aquí es que en estos últimos dos enfoques frankfurtianos, la noción de ‘crítica’ obedece a una composición de explicación y comprensión. En otras palabras, la ‘crítica’ puede ser reducida a ‘explicación-más-comprensión’, precisamente porque ella no guarda ninguna peculiaridad cognoscitiva elemental. Y esto es así fundamentalmente porque lo que la distingue, ya lo había dicho Horkheimer, no es tanto un aspecto cognoscitivo cuanto más bien uno axiológico o relativo al ‘interés’ que la orienta: la supresión de la injusticia, la emancipación de las personas.

2.3 Impacto del enfoque frankfurtiano en los filósofos de la ciencia social

Aquí nos remitiremos más que nada a citar lo que algunos filósofos de las ciencias sociales, más o menos representativos, suelen señalar respecto de lo que llaman ‘ciencias críticas’. Al lector atento se le hará inmediatamente claro la cercanía de estas ideas con las que ya comentamos en la Escuela de Frankfurt.

⁴⁸ Apel, K. O., en op.cit., p. 380.

⁴⁹ Apel, K. O., en op.cit., p. 381.

Comstock, por ejemplo, señala que “la función de una ciencia social crítica es hacer que los actores sociales *tomen conciencia* de las condiciones contradictorias de su acción, las cuales son ocultadas o distorsionadas por el entendimiento cotidiano”⁵⁰. Para tal ciencia crítica no sirve, o es contraproducente, dice Comstock, la metodología de la ciencia social positivista-naturalista. ¿Por qué?, porque “el método de la ciencia social positiva refleja el supuesto empirista de que la sociedad es un *neutral datum*”⁵¹, (de lo que se deduce que para la ciencia social crítica la sociedad no sería un ‘dato neutral’ o libre de valoraciones). Agrega que “la ciencia social crítica debe contribuir directamente a la *revitalización del discurso moral y la acción revolucionaria* mediante la implicación de los sujetos en un proceso activo de *autoconciencia*”⁵². Habermasianamente, señala que “la ciencia social crítica se distingue [de la ciencia tradicional: explicativa e interpretativa] por su *interés en la emancipación de aquellos grupos y clases que son oprimidos*”⁵³.

Martin y McIntyre señalan por su parte que lo que diferencia a la ciencia social crítica de las aproximaciones naturalista (explicativa objetivista) y antinaturalista (hermenéutica), no es tanto una cuestión metodológica cuanto un asunto de metas y objetivos de investigación. Son claros en decir que “aun cuando los métodos necesarios para implementar la ciencia social crítica sean de corte naturalista o antinaturalista, los *propósitos para los cuales éstos son empleados* son completamente diferentes a las metas del naturalismo y antinaturalismo”⁵⁴. Y ¿cuáles son estos propósitos o metas? “A diferencia de las aproximaciones naturalista y antinaturalista (...), la ciencia social crítica tiene como objetivo la *emancipación humana*: la liberación de los prejuicios, la ignorancia, y la opresión”⁵⁵. Martin y McIntyre ven en este aspecto del interés emancipatorio el punto crucial que impide reducir las ciencias críticas a las otras formas de ciencia social (explicativa y comprensiva). Suscriben el enfoque ‘terapéutico’ delineado por Habermas cuando dan a entender que la ciencia social crítica viene a ser una suerte de ‘ciencia social

⁵⁰ Comstock, D. “A Method for Critical Research”, en Martin, M. & McIntyre, L. C. (eds.) *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge: MIT Press, 1994, p. 626.

⁵¹ Comstock, D. “A Method for Critical Research”, en Martin, M. & McIntyre, L. C. (eds.), op.cit., p. 626.

⁵² *Ibíd.*, p. 626.

⁵³ *Ibíd.*, p. 630.

⁵⁴ Martin, M. & McIntyre, L. C. (eds.), op.cit., p. xvii.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. xvii. Los autores, siguiendo el esquema de la ‘liberación de prejuicios’, ponen como ejemplo de ciencia social crítica a la ‘teoría e investigación feminista’. De ahí que incorporen en la sección de ‘ciencias críticas’ el artículo de Alison Wylie: “Reasoning about Ourselves: Feminist Methodology in the Social Sciences”, *Ibíd.*, pp. 611-624.

aplicada’, similar a como la medicina es una ‘ciencia biológica aplicada’: “es incorrecto decir que la ciencia social crítica es reducible a la forma naturalista o antinaturalista, tanto como lo es decir que la medicina es reducible a la biología”⁵⁶.

Brian Fay y Donald Moon plantean que una adecuada filosofía de las ciencias sociales, cualquiera sea su forma final, debiera estar en pie de responder coherentemente a tres preguntas fundamentales: “Primero, ¿cuál es la relación entre interpretación y explicación en ciencias sociales? segundo, ¿cuál es la naturaleza de la teoría científica social?, y tercero, ¿cuál es el *rol de la crítica*?”⁵⁷.

Nosotros preguntamos, ¿por qué los autores en la primera pregunta no contemplan a la ‘crítica’, y sólo piden esclarecer la relación entre explicación y comprensión?, y segundo, ¿por qué en cambio sí consideran pertinente preguntar por el ‘rol’ de la crítica?, ¿por su ‘papel’ o ‘función’? Se trata nuevamente de lo mismo. La ‘crítica’ no es contemplada como un componente cognoscitivo elemental, al nivel de la explicación y la comprensión. Se la ve más bien como una ‘ciencia aplicada’ que debe cumplir una cierta función o rol social. ¿Cuál? Los autores replican aquí los mismos conceptos de ‘liberación’ y ‘emancipación’ relativos a la ‘falsa conciencia’ y ‘alienación’ de las personas. Con una propuesta metodológica idéntica a la de Habermas y Apel, se esmeran además en mostrar que la ciencia social crítica es hermenéutica y explicativa a la vez⁵⁸.

De estos autores, Brian Fay es quien ha dedicado más empeño a analizar la categoría de ‘ciencia social crítica’. En su tratado del tema⁵⁹, señala que la teoría crítica es una variante secular de la teoría del auto-extrañamiento del hombre; teoría metafísico-religiosa que ve al hombre como un ser caído que guarda la esperanza de una redención final⁶⁰. “La ciencia social crítica pinta un cuadro del hombre como un ser ‘caído’ pero en términos seculares, y como redimible a través de su propia capacidad de transformar su

⁵⁶ *Ibíd.*, p. xvii.

⁵⁷ Fay, B. & Moon, D. “What Would an Adequate Philosophy of Social Science Look Like?”, en Martin y McIntyre (eds.), *op.cit.*, p. 21. Énfasis agregado.

⁵⁸ Ver especialmente las páginas 32 y 33 del artículo ya citado de los autores.

⁵⁹ Fay, B. *Critical Social Science: Liberation and its Limits*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

⁶⁰ Este ascendente ‘salvífico’ o de ‘mesianismo escatológico’ de la Teoría Crítica ha sido comentado también, apelando a la condición judía de los frankfurtianos, como el ‘componente hebraico’. Ver por ejemplo Perlini, T. *La escuela de Frankfurt*. Caracas: Monte Ávila, 1976.

vida de manera radical (...) Esta es una expresión del ideal iluminista de que a través de la razón los seres humanos pueden alcanzar una forma de existencia que es *libre* y que los satisface”⁶¹. Refiriéndose a la ciencia social crítica, señala Fay que “tal ciencia es la continuación, en otra guisa, de la idea tradicional de la *salvación* a través de la iluminación”⁶².

El carácter emancipatorio (redentor) es destacado por Fay: “la ciencia social crítica es un intento de entender de una forma racional (...) los rasgos *opresivos* de una sociedad, tal que este entendimiento estimule a la audiencia a transformar su sociedad y así *liberarse* a sí misma”⁶³.

Pregunta Fay ¿en qué sentido una verdadera ciencia social crítica debiera ser ‘crítica’? “Estas teorías debieran ser (...) críticas en el sentido de ofrecer una *evaluación sustantivamente negativa* del orden social”⁶⁴.

En otro pasaje, plantea que la ciencia social crítica es ‘crítica’ en dos sentidos o formas, una directa y otra indirecta. La forma directa consta de los siguientes elementos: 1) la teoría intenta mostrar que la autoconciencia que un grupo social tiene de sí es falsa, y 2) la teoría intenta proveer a este grupo de una autocomprensión mejor. “En otras palabras, la teoría crítica critica la concepción que un grupo de gente tiene de sí y del mundo. En este sentido directo, una teoría crítica es crítica”⁶⁵.

“Pero es crítica también en un sentido que, aunque indirecto, es más importante: (...) Una teoría crítica está propuesta con el fin específico de (...) proveer a la gente de un conocimiento tal que les permita cambiar su forma de vivir. Esto porque tal teoría está enraizada en la creencia de que hay algo *malo* en la manera en que esa gente vive, o que la suya es una forma *impropia* de existencia. Este es un sentido más indirecto de la dimensión

⁶¹ Fay, B. *Critical Social Science: Liberation and its Limits*. Ithaca: Cornell University Press, 1987, p. 3.

⁶² Fay, B., op.cit., p. 23.

⁶³ *Ibíd.*, p. 4.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 23.

⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 38-39.

crítica debido a que, a diferencia del primero, no se encuentra en la teoría misma sino en los *propósitos* a los que ella sirve”⁶⁶.

Fay, consecuente con esta concepción sustantivamente axiológica de la ciencia social crítica, se dedica a enumerar luego lo que para él son los ‘valores básicos’ que sustentan a este tipo de ciencia: la ‘autoclaridad racional’ y la ‘autonomía colectiva’, ambos subordinados al valor mayor de la *‘felicidad’*⁶⁷.

Pregunto al lector, ¿hace falta seguir insistiendo todavía en que los filósofos de la ciencia social que se hacen cargo de la noción de ‘crítica’ tienden a adoptar el enfoque frankfurtiano? Doy por supuesto que, al menos en este punto, el lector considera junto conmigo como suficiente lo dicho hasta aquí⁶⁸.

Cuando más adelante mostremos que la ‘crítica’ corresponde estrictamente a una forma de plantear el conocimiento del mundo social, distinto a la explicación e interpretación, pero igualmente elemental, se hará claro que ubicar a la crítica en el plano de consideraciones axiológicas es una estrategia totalmente innecesaria. La crítica es ante todo un ejercicio cognoscitivo, y por tanto, es lógicamente independiente de cualquier fin o propósito que se le pueda anexar. Ni más ni menos, así como los fines o propósitos valóricos del científico no definen qué sea la explicación o la interpretación, así tampoco los propósitos valóricos de nadie, ni siquiera los de Marx, pueden definir qué sea el ejercicio crítico⁶⁹.

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 38-39.

⁶⁷ *Ibíd.* Cap. 4 “The Values of Critical Social Science”, pp. 66-83.

⁶⁸ No trataremos aquí por razones de espacio la posición axiológica extrema de Enrique Dussel, quien habla de ‘ciencia social funcional’ v/s ‘ciencia social crítica’, y se despacha frases como “*crítica* es una teoría científico-social no sólo por la posición *teórica* de lo negativo-material, sino –y esto es constitutivo de la *crítica* (...)– por el ‘ponerse de parte’ efectiva y *prácticamente* ‘junto’ a la *victima*, (...) como el co-militante que entra en el horizonte práctico de la *victima* (...), al que se decide *servir* por medio de un programa de investigación científico-*crítico*”. O respecto de la necesidad y factibilidad de desarrollar una ‘ciencia social crítica’, “para ello [para levantar una ‘ciencia social crítica’] es requisito inteligencia y disciplina, método, pero también y no por último, *carácter ético incorruptible*”. En Dussel, E. “El programa científico de Carlos Marx (ciencia social funcional y crítica)”. *Herramienta* n° 9, Buenos Aires, Otoño 1999, pp. 102 y 107 respectivamente (énfasis nuestro). Ver el tratado de esta interpretación ética de Marx en Dussel, E. *El último Marx (1963-1988) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI, 1990.

⁶⁹ Debemos recordar aquí que nuestro propósito central es ‘colocar’ la crítica en el plano que le corresponde. Para ello, se entenderá, no es necesario que nos comprometamos con ninguna de las opciones que se discuten en el problema de la neutralidad axiológica. Las ciencias sociales pueden tal vez ser capaces de objetividad y

3. Ubicación de nuestro propósito en esta tesis

Habiendo revisado muy esquemáticamente el mapa general de la filosofía de las ciencias sociales, podemos entonces ubicar nuestro propósito formulándolo de la siguiente manera:

1) Fundar el componente crítico de las ciencias sociales en términos estrictamente cognoscitivos. Así, mostrar como innecesario el intento de buscar sus fundamentos en ámbitos axiológicos. Esto es, sacar la categoría crítica del cuadro donde suelen instalarla los filósofos de la ciencia social:

Neutralidad axiológica Compromiso axiológico

Teorías sociales neutrales	¿?
-------------------------------	----

¿? El problema de si puede haber o no, si es recomendable o no, una ciencia social comprometida axiológicamente, es uno cuyo resultado, cualquiera que fuese, no se toca con los propósitos de nuestro estudio.

2) Instalar la crítica como un componente cognoscitivo elemental dentro de las ciencias sociales, al mismo nivel de la explicación y la interpretación (comprensión):

Explicación Interpretación Crítica

Teoría y conocimiento social explicativo	Teoría y conocimiento social interpretativo	Teoría y conocimiento social crítico
--	--	--

neutralidad, o pueden no serlo. Incluso, podría ser que fuera recomendable orientarlas axiológicamente. Quién sabe. Nada de ello toca el problema del ejercicio crítico, pues su lugar es el de los ejercicios cognoscitivos.

II

Fundamentos epistemológicos de la crítica

En el capítulo anterior ya hemos dicho bastante acerca de lo que *no* corresponde plantear en cuanto a la noción de crítica en ciencias sociales. Ahora debemos empeñarnos en mostrar lo que *sí* correspondería, según nuestro criterio.

1. Fundamentos epistemológicos de la crítica tal como aparecen en su locus paradigmático:

La teoría de Marx

Lo que intentaremos hacer aquí es extraer la epistemología implícita de Marx, más aplicada en sus obras que expuesta doctrinalmente, para mostrar cómo ahí el ejercicio de la crítica se funda en su generalidad, y cómo se implementa luego bajo su forma científica en particular. Al hacer esto, procuraremos respetar cuanto se pueda la conceptualización propiamente decimonónica del autor, añadiendo aclaraciones y comentarios nuestros sólo ahí cuando lo estimemos pertinente.

Marx suscribe un esquema epistemológico que puede resumirse en estos ejes:

- Las representaciones que el sujeto suele hacerse acerca del mundo o del objeto, no son una invención libre y arbitraria del sujeto, sino una función del modo de ser del mismo mundo u objeto.
- El conocimiento genuino del mundo o del objeto, en tanto *episteme*, es siempre captación y representación de la ‘constitución interna o real’ del mundo o del objeto, y no de su ‘apariencia externa’. Así, traspasar el plano de las apariencias viene a ser condición necesaria, pero no suficiente, de toda teoría científica.
- En el conocimiento científico del mundo social, a diferencia del natural, se ofrece la posibilidad no sólo de traspasar las apariencias en el plano representacional del sujeto, sino de superarlas o cancelarlas en el mismo objeto mediante su transformación.

- Una teoría cuenta como teoría científica sólo si sus hipótesis son o han sido testeadas empíricamente. El científico debe esmerarse en mostrar cuán adecuadas son sus hipótesis para dar cuenta de los hechos, tal y como ellos son observables públicamente. Esta forma de apoyar y justificar la teorización es lo que distingue al conocimiento científico de otras formas eventuales de conocimiento.

A continuación iremos comentando y analizando la obra marxiana tanto en sus aspectos filosóficos como científicos. El lector verá ahí aparecer poco a poco los ejes epistemológicos que hemos señalado más arriba.

2. La relación sujeto/objeto bajo una lectura materialista y la idea de conocimiento como praxis transformadora

La piedra angular de cuanto vamos a decir aquí la provee Marx en una de sus frases célebres, tan citada en los textos como desatendida en sus profundas implicancias:

“Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversos modos; de lo que se trata es de transformarlo”⁷⁰.

- Marx se refiere en esta tesis a los ‘filósofos’ y no a los ‘científicos’, pero no será difícil ver que la distinción crucial que allí se traza puede aplicarse de igual modo al conocimiento científico en su versión estándar, es decir, al conocimiento científico en tanto teorización empíricamente justificada.
- Señala que se han limitado a ‘interpretar’ el mundo, pero podemos leer este término en un sentido más amplio, diciendo que los conocedores del mundo, filósofos y científicos, se han limitado a representarlo, comprenderlo, explicarlo, teorizarlo, predecirlo, describirlo e interpretarlo.
- Nos habla de transformación del ‘mundo’, a secas, pero se está refiriendo ciertamente allí no tanto al mundo natural cuanto al mundo histórico y social.

⁷⁰ Marx, K. “Tesis sobre Feuerbach”, en su *La ideología alemana*. Barcelona: L’ Eina editorial, 1988, p. 590.

- Y además, asunto muy importante, no tiene en mente cualquier tipo de transformación.

Situémonos primero en un esquema muy general y convencional del conocimiento, a fin de aquilatar después de mejor forma la novedad del pensamiento marxiano en esta materia. El conocimiento, en términos gruesos, ha sido concebido tradicionalmente y en forma transversal, tanto para posiciones realistas como idealistas, empiristas y racionalistas, como una conquista del *espíritu* humano. Es decir, como algo que transcurre en el estricto dominio del sujeto y su actividad mental-representacional, discursiva o simbólica. El conocimiento aparece allí básicamente como ‘representación’ o ‘teoría’ del mundo. Un sujeto, que es fundamentalmente conciencia representacional, elabora una ‘idea’, un mapa o modelo mental del mundo, valiéndose de su razón, de su captación empírica, o de la conjunción de ambas facultades. Para los realistas el sujeto conoce o se representa un mundo que es metafísicamente independiente de su conocer, mientras que para los idealistas -como Kant-, el sujeto se representa un mundo cuya ontología es dependiente de la actividad sintética del propio sujeto. Para los racionalistas la representación verdadera del mundo la proporciona exclusivamente la razón, mientras que para los empiristas, toda representación es en su origen una captación sensible del mundo. Sea cual sea la posición asumida, para todas estas concepciones el conocimiento es algo que se agota enteramente en el orden del sujeto y su actividad mental-representacional.

El conocimiento se destaca, de entre las demás cosas que la conciencia puede hacer, por proporcionar una intelección correcta y justificada de la realidad, *en la medida que respeta* precisamente el ser de lo real en cuanto tal. Esto es lo que distingue al conocimiento de la fantasía, los deseos o la imaginación, ejercicios todos ellos en que la conciencia juega libremente ‘pasando por encima’ de la realidad, proyectando sobre ella elementos que le son ajenos. El filósofo, el científico, no quiere proyectar los contenidos de su conciencia sobre la realidad, sino más bien captar o descifrar en su conciencia el orden de lo real.

Las distintas representaciones o teorías del mundo se hallan a distancias diferenciales respecto del mundo, que en cuanto tal, suponemos permanece siempre

ontológicamente donde mismo. Por ello, si una representación es mejor que otra, es porque modela al mundo de una manera más fiel, más ajustada. Lo que se mide cada vez en el conocimiento es cuánto ha logrado el pensamiento adecuarse o ajustarse a lo real, al objeto. Son las representaciones, las teorías, las que deben acercarse a lo real. Una teoría destituye a otra cuando muestra que su ajuste con el mundo es mejor. Si una teoría resulta defectuosa, esto es asunto exclusivo de ella, de su incapacidad para reflejar adecuadamente el mundo, pues en la matriz ‘teoría/mundo’, lo único que cabe objetar es el polo de la teoría, no el del mundo. El mundo, quién pensaría otra cosa, no se equivoca. Para esta concepción general del conocimiento, decimos, el mundo como tal queda siempre incuestionado, precisamente porque las teorías son cuestionadas *en nombre* del mundo.

¿Cuál es la novedad que va a introducir Marx respecto de esta concepción general del conocimiento? Básicamente, lo que va a separar a Marx de esta concepción tradicional es la noción de que el conocimiento del mundo no es algo que se resuelve únicamente en el polo del sujeto (de la teoría o representación del mundo), sino que puede involucrar como momento constitutivo también la transformación del propio mundo u objeto. Poder conocer el mundo, nos dirá Marx, no tiene que ver tanto con exigir la superación de las teorías que versan acerca del mundo, cuanto con exigir la superación del mismo mundo en cuestión.

Pero... ¿cómo?, ¿el mismo mundo en cuestión? -replicará tal vez el lector-, ¡pero qué idea tan extraña y descabellada ésta la del señor Marx! Y claro, efectivamente -somos los primeros en reconocerlo-, tan extravagante idea del conocimiento requiere de inmediato que nos detengamos con cierto cuidado a revisar sus fundamentos. Pues por lo demás, no es sino a partir de esta misma idea que obtendremos luego la condición de posibilidad del ejercicio crítico.

2.1 Materialismo y actividad sintética del sujeto como praxis: contexto filosófico del ejercicio crítico

“El error fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del

objeto (Objekt) o de la contemplación (Anschauung), no como actividad humana sensorial, como práctica ...”⁷¹.

El materialismo, dice Marx, ha desatendido la actividad constituyente de mundo que el hombre realiza, y ha permanecido en la idea del hombre como puro receptor o contemplador pasivo de un mundo metafísicamente independiente. ¿Quiénes, por el contrario, han sabido captar el carácter activo del hombre? Marx da este crédito a los idealistas (Kant, Hegel), por haber comprendido que es la actividad sintética del sujeto la que constituye al mundo. Sin embargo, les reprocha el haber entendido esta actividad como algo puramente mental-ideal. Les reprocha haber planteado al sujeto como abstracción, sin considerar la condición corporal activa (práctica) del hombre:

“Por eso el lado *activo* fue desarrollado de modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual como es natural, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal”⁷².

Para Marx, la actividad real constituyente de mundo no es la actividad mental, la razón y sus categorías, sino la actividad física y corporal, material y sensible del hombre. En una palabra, el ‘trabajo’: acción constituyente y transformadora de mundo que la especie humana despliega históricamente y que opera como condición trascendental de todo conocimiento posible. El hombre actúa y transforma, configura y construye, *produce históricamente un mundo*, pero así también *produce histórica y correlativamente una conciencia, un sujeto, unas categorías*:

“Las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales. Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo a su productividad material, *producen también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus*

⁷¹ Marx, K. “Tesis sobre Feuerbach”, en op.cit., p. 587.

⁷² Marx, K. “Tesis sobre Feuerbach”, en op.cit., p. 590.

relaciones sociales. Por lo tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son «productos históricos y transitorios»⁷³.

Es decir, la praxis humana, el ‘trabajo’ como categoría trascendental, configura a cada instante tanto al objeto como al sujeto de conocimiento, pues ambos polos corresponden a una construcción activa de la acción corporal material del hombre. De modo tal que la conciencia y sus contenidos, sus ideas y categorías, son tan poco eternas como el mismo mundo, y son en cada momento histórico un producto del modo en que el hombre organiza para sí sus propias condiciones materiales de existencia⁷⁴.

¿Qué es lo digno de destacar aquí? Que Marx está ubicado, en términos epistemológicos, ya al otro lado de lo hecho por los ‘idealistas’, y sobre todo por Kant. Es decir, Marx asume el carácter construido de la realidad que el hombre enfrenta y conoce, separándose así de posiciones realistas metafísicas tradicionales. Para Marx, lo hecho por Kant tiene sentido, así como también la ‘historización’ de la conciencia realizada por Hegel, pues todo ello capta acertadamente el hecho de que la realidad no corresponde a un ‘en sí’ independiente de la actividad sintética del hombre, sino más bien a un resultado o producto del encuentro activo del hombre con un material que, en su mismidad independiente, siempre se desconoce. Qué sea el mundo para otro ente cualquiera que no sea el ser humano, es algo que para Marx no tiene sentido plantearse y que está, de todas formas, fuera del alcance de toda intelección científica. Kantianamente, Marx tiene claro que para el conocimiento humano está prohibido cualquier pronunciamiento metafísico, y que el mundo o realidad que nos toca conocer es siempre única y exclusivamente una realidad ‘fenoménica’⁷⁵.

Tener en mente esto que hemos dicho es de suma importancia para cuanto veremos más adelante, pues nos cuidará de caer en grandes confusiones. Tal como se verá en las secciones siguientes, la idea de conocimiento científico que Marx va a sostener apelará

⁷³ Marx, K. *Miseria de la filosofía: respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. México: Siglo XXI, 1987, 10° ed., p. 69. Cursivas añadidas.

⁷⁴ Lo que Marx esboza aquí corresponde a la idea de que el hombre es un ente corpóreo-material sensible y activo, y que es su propia actividad, la ‘praxis’ humana, la que va construyendo y transformando a cada momento, a) tanto al mundo o realidad que nos toca conocer y representarnos según ideas y categorías, b) como a las mismas formas de conciencia y representación, ideas y categorías, con que conocemos ese mundo.

⁷⁵ En el sentido kantiano de la distinción entre realidad ‘nouménica’ y ‘fenoménica’.

recurrentemente a la distinción entre ‘realidad’ y ‘apariencia’. Dirá Marx, crudamente, que la ciencia conoce la ‘realidad’ de las cosas, y que el sentido común, el saber espontáneo, capta sólo su ‘apariencia’. Pero Marx no se va a detener allí a advertirnos y recordarnos que por ‘realidad’ está entendiendo siempre una ‘realidad construida’ o ‘fenoménica’ en sentido kantiano. Somos nosotros quienes tendremos que tener presente aquel matiz: que ‘realidad’ no equivale a ‘mundo nouménico’, ni ‘apariencia’ a ‘mundo fenoménico’. Para dicho propósito, aconsejamos al lector tener a la vista que así como Kant pudo dar cuenta de la física newtoniana como conocimiento científico de una realidad natural ‘fenoménica’, así también Marx podrá coherentemente a su vez sostener su teoría económica como conocimiento científico de una realidad social que es igualmente ‘fenoménica’. Además, por otra parte, el marco kantiano en el que está situado Marx deberá prevenirnos siempre contra una lectura metafísica de su ‘materialismo’. El materialismo marxiano, como se verá, deberá entenderse ante todo como un supuesto epistemológico.

Decíamos que Marx reconoce el mérito de los ‘idealistas’ de haber captado la actividad constituyente del sujeto, pero les reprocha el haber puesto como punto de arranque a la conciencia y sus formas a priori, sosteniéndola como un ámbito incondicionado y trascendental. Es lo que Marx llama “el misterio de la *construcción especulativa*”⁷⁶, es decir, el arte de toda filosofía idealista de trastocar las relaciones y sostener el mundo real a partir de proyecciones mentales⁷⁷.

Para Marx la conciencia no opera como un incondicionado abstracto, pues ella es más bien el producto de, y está condicionada por, la raíz material que la sustenta. Esta raíz material no es una ‘substancia’ (Marx rechaza este tipo de pronunciamiento metafísico), sino que corresponde al conjunto de las condiciones de existencia y reproducción de la especie humana. Es decir, a las formas concretas de trabajo o praxis con que el hombre construye el propio mundo en que vive. Siendo esto así, las formas y contenidos de conciencia que uno encuentra en el hombre no son una invención libre y arbitraria de la mente humana, sino que están determinadas por la base material que las sustenta. Por ello, entendiendo ésta (la base material) es que puede luego comprenderse

⁷⁶ Marx, K. “El misterio de la construcción especulativa”, Capítulo V de “La sagrada familia”. En Sève, L. (ed.) *Textos sobre el método de la ciencia económica*. México: Ediciones Roca, 1977, p. 39.

⁷⁷ Ver en el Apéndice (1) la guasona caracterización del idealismo, sobre todo hegeliano, que realiza Marx.

aquella (la conciencia). Y por eso, una transformación real de la conciencia y sus representaciones pasa necesariamente por una transformación de las condiciones materiales que la sustentan. Transformación esta última que, naturalmente, sólo puede llevar a cabo la actividad efectiva y concreta de los hombres; la praxis humana.

Sin embargo, Marx advierte que la actividad corporal material, la praxis, ha pasado siempre y sobre todo para la filosofía, como una expresión ‘baja’ de la condición humana. Tanto en sus formas materialistas como idealistas, la filosofía ha privilegiado siempre el plano de lo teórico, de la contemplación del mundo. Lo que Marx señala aquí respecto de Feuerbach y su estudio “La esencia del cristianismo”, resulta imputable para el conjunto global de la filosofía que Marx tiene a la vista:

“... en *La esencia del cristianismo*, sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico (...) Por eso Feuerbach [y toda la filosofía como tradición logoteórica] no comprende[n] la importancia de la actividad (...) crítico-práctica”⁷⁸.

¿Cuál es la importancia de esta actividad crítico-práctica? La importancia es que en ella y sólo en ella, reside el poder de transformar concretamente las condiciones de existencia del hombre (la realidad o ‘suelo’ social en que vive), haciendo que muden así consecuentemente las ideas y representaciones que allí cobran vida. Bien, pero ¿para qué querríamos transformar todo aquello?, ¿cuál sería el fin de todo eso? Simplemente y ante todo, dirá Marx, alcanzar aquel mismo fin que la filosofía y el conocimiento teórico en general han tratado siempre vanamente de alcanzar: la intelección correcta y sin brechas acerca del mundo y la realidad. ¿Qué?, ¿cómo?, ¿intelección correcta y sin brechas acerca del mundo y la realidad? Un momento, no tan de prisa. ¿Ha querido decir el señor Marx que debemos transformar nuestra forma de vida, nuestras propias condiciones de existencia, para así llegar a conocer el mundo en que vivimos? Efectivamente.

Instalar una idea o representación correcta acerca del mundo supone naturalmente eliminar aquellas que no lo son. Las ideas erróneas, ilusorias o distorsionadas, deben dar paso o ceder su lugar a las que verdaderamente captan el mundo como es. Pero ¿cómo

⁷⁸ Marx, K. “Tesis sobre Feuerbach”, en op.cit., p. 587.

hacemos para conseguir aquello? Fácil -dice el filósofo, el teórico-, cambiamos en nuestra mente una representación por otra; suprimimos las ideas que no son correctas por la fuerza argumentativa de aquellas que sí lo son. ¡Error! -replica Marx-, las ideas no se mueven de su sitio por decretos de conciencia o meras pugnas argumentativas. Tal sería el caso sólo si las ideas constituyesen un ámbito autónomo y separado de su base material. Pero así como la flor con sus raíces, las ideas deben su existencia y lo que son a la base material que las sustenta (la forma de vida concreta de los hombres). De modo tal que mientras dicha base no sea suprimida o transformada, las ideas que a ella correspondan habrán de seguir imperturbables en su sitio.

La actividad crítica de la que nos está hablando Marx, tal como se irá mostrando en las siguientes secciones de manera cada vez más clara, tiene como único propósito la supresión de las ideas y teorías erróneas que los hombres conservan acerca de su propio mundo. Tal actividad no es del orden teórico y representacional del sujeto, sino que es del orden de la transformación efectiva (de hecho) del mundo o del objeto.

2.1.1 Ejemplo de cómo se funda filosóficamente el ejercicio crítico

Un ejemplo de cómo ve Marx la adecuada forma de enfrentar y entender las ideas erróneas, distorsionadas, ilusorias o ‘invertidas’ acerca del mundo, la vemos en su interpretación de las mistificaciones religiosas. Como se sabe, la conciencia moderna ilustrada casi en bloque combatió las ideas religiosas sancionándolas como prejuicios e ignorancia, como lo opuesto a la razón y el progreso. La representación religiosa, se decía, duplicaba el mundo y sobreponía sobre el mundo real un mundo celestial inexistente, al cual concedía poderes causales y daba primacía ontológica. Tal como lo había expuesto Feuerbach, tal representación enajenaba en ese ‘otro mundo’, bajo una forma fantástica e ilusoria, las propiedades del único mundo real; el terrenal. Sin embargo, para combatir y suprimir estas ideas religiosas, la filosofía se esmeraba en demostrarlas falsas mediante razonamientos y contraargumentos, oponiéndole teorías. A esta estrategia Marx la consideró equivocada, pues transcurría en la lucha inútil de las meras ideas contra las ideas, no alcanzando a ver la raigambre material real que las ideas religiosas tenían en el propio mundo.

Si la religión se muestra efectivamente como falsa representación, como enajenación y ficción humana que levanta un mundo supraterráneo inexistente, lo que hay que entender, va a decir Marx, es que tal ficción, lejos de ser una invención arbitraria, está arraigada en una realidad que así la produce y sostiene. Más aún, lo que hay que entender es que sólo transformada dicha realidad podrá ser suprimida y cancelada tal ficción:

“Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero si el fundamento terrenal se separa de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, esto es algo que sólo puede *explicarse* por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por tanto, es necesario *tanto comprenderlo* en su propia contradicción *como revolucionarlo prácticamente*. Así, pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar de forma teórica y práctica la primera”⁷⁹.

Estas ideas habían aparecido ya tempranamente en Marx en su “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en donde ataca la concepción idealista de éste señalándola como ‘teología racionalizada’. Llamativamente, al lector desprevenido este estudio hegeliano podría parecerle confuso y mal planteado. Allí Marx comienza por criticar la teoría jurídico-política que Hegel plantea respecto del Estado moderno, para después poco a poco, gradualmente, comenzar a criticar ya no a la teoría de Hegel sino al Estado mismo en cuestión. Piensa el lector, ¿no hay aquí una confusión espantosa? Pues una cosa es criticar la teoría que Hegel sostiene respecto del Estado, y otra muy distinta es criticar al Estado. Marx confunde ‘objeto’ y ‘teoría del objeto’. Sin embargo, lo que Marx está haciendo ahí no es más que seguir coherentemente el esquema materialista de la relación ‘sujeto/objeto’. La teoría, la representación errada de Hegel no obedece a un capricho arbitrario de Hegel, pues ella es función del objeto mismo. El error del planteamiento hegeliano, que es su idealización como Espíritu Absoluto, su mistificación del Estado, obedece y corresponde a una condición real del Estado. Hegel se representa al Estado como manifestación concreta del Espíritu Absoluto, es decir, como una abstracción

⁷⁹ Marx, K. “Tesis sobre Feuerbach”, en op.cit., p. 588.

cuasi-divina irreal e inexistente, porque permanece cautivo de la concepción religiosa del mundo. Y esta concepción y teoría religiosa del mundo, a su vez, no es sino la manifestación de las condiciones reales-materiales en las que vive el hombre. Por ello, desbancar la teoría religiosa del mundo y su versión filosófica en Hegel, supone desbancar al mismo mundo:

“Este Estado y esta sociedad producen la religión, que es una *conciencia invertida del mundo*, porque ellos mismos son un *mundo invertido*. La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico (...) La lucha contra la religión es, pues, la lucha contra *ese mundo*, del que la religión es el *aroma espiritual*”⁸⁰.

La religión, en tanto enajenación, es el ‘aroma espiritual’ de un mundo en sí mismo enajenado. Luego, esto quiere decir que la enajenación religiosa, que es del orden de la conciencia, debiera ser explicada en función de una enajenación ontológicamente más profunda y primaria; la de las condiciones materiales de la vida humana. La concepción enajenada que la conciencia religiosa tiene del mundo, no puede sino ser el producto de una construcción material del mundo que en sí misma permanece enajenada. Es decir que es el trabajo del hombre, el proceso activo constructor de mundo, el que está en sí mismo desplegado como un acontecer independiente y extraño: como trabajo enajenado⁸¹. Marx infiere entonces la existencia de una necesaria enajenación a nivel económico, real, primaria y fundante con respecto a las enajenaciones de conciencia: “La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia*, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real”⁸². Y añade ahí mismo, “su superación abarca por ello *ambos aspectos*”⁸³.

¿Ambos aspectos? Sí, el aspecto de la conciencia que representa y teoriza, y el aspecto real que es *objeto* de representación y teorización. La percepción ilusoria que el hombre tiene de su realidad social, el hecho de que ella se le aparezca como externa e independiente, enajenada, puede ser superada o corregida sólo en la medida que es

⁸⁰ Marx, K. “Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en Riestra, J. A., y del Noce, A. *Karl Marx: Escritos juveniles*. Madrid: Editorial Magisterio Español, 2º ed., 1975, pp. 33-34.

⁸¹ Ver Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1968/1989, pp. 103-119.

⁸² Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía*, op.cit., p. 144.

⁸³ *Ibid.*, p. 144.

transformada dicha realidad. Ambos aspectos, sujeto y objeto, conciencia y cosa, deben entrar en una transformación que los lleve a un buen ajuste. Es decir, finalmente a una condición tal en que el sujeto pueda representarse lo real sin distorsionarlo. Por ello, superada la realidad, transformado el mundo social, consecuentemente se transforman y cambian las ideas acerca de dicho mundo. Así, la enajenación de la conciencia, por ejemplo, la idea religiosa del mundo, se supera no oponiéndole una teoría atea o una contraargumentación que niegue la idea de Dios, sino superando la base real enajenada que la hace aparecer y la sostiene.

¿Hemos entendido bien?, ¿se está refiriendo Marx a una transformación real y concreta del mundo, o se trata más bien de una expresión metafórica? Debemos ser tajantes en este punto. Cuando Marx habla de transformar el mundo o la realidad no se está expresando nunca en términos metafóricos. Marx se está refiriendo ni más ni menos a cambiar ‘efectivamente’ al mundo, a transformarlo ‘de hecho’.

No se trata de la transformación idealista de la pura mirada, de la forma de interpretar o teorizar el mundo. Si fuera ese el caso, si Marx se refiriera en estos términos, no habría en verdad razón para adjudicarle tanta originalidad. Hasta el mismo Heidegger pudo decir coherentemente que *el pensamiento transformaba el mundo*, pues siendo el pensamiento fundamentalmente un preguntar (*das Denken*), lo tornaba en un ‘profundo enigma’, en un ‘pozo sin fondo’⁸⁴.

Tampoco debemos asimilar la formulación marxiana a interpretaciones como la de Kuhn, que señalan que el mundo queda transformado en tanto cambian o se revolucionan los paradigmas que lo configuran (por ejemplo, que el mundo ya no es el mismo porque han desaparecido el ‘flogisto’, el ‘éter’, las ‘esferas cristalinas concéntricas’, la ‘materia cadavérica’, etc., etc., etc.)⁸⁵. El lector deberá tener esto muy presente, pues cuando siguiendo a Marx hablemos de transformación del ‘objeto’, nos estaremos refiriendo

⁸⁴ Ver Heidegger, M. “Logos (Heráclito, fragmento 5)”, en su *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal-Odós, 1994, pp. 198-199.

⁸⁵ Ver Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1971; o también *El camino desde la estructura*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

siempre a una realidad en concreto y a su transformación efectiva, y no a los ‘objetos’ en tanto constructos teóricos.

2.2 Breve y temprana recapitulación epistemológica del ejercicio crítico

Estamos en una condición epistemológica para la cual estar en la buena o mala representación del mundo, en el conocimiento o la ignorancia, en la *episteme* o la *doxa*, es un asunto que se juega no en el plano exclusivo del sujeto, sino que comporta constitutivamente también al objeto. La corrección de las representaciones, el pasar de teorías erróneas a teorías acertadas, en una palabra, el conocimiento, no se gana en la pugna de las ideas, de las teorías, sino que se zanja en la práctica, en la transformación del objeto:

“... se ve cómo la solución de las mismas oposiciones *teóricas* sólo es posible de modo práctico, sólo es posible mediante la energía práctica del hombre y que, por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento [teórico], sino una verdadera tarea vital que la *Filosofía* no [ha podido] resolver precisamente porque la [entiende] únicamente como tarea teórica”⁸⁶.

Esta es la novedad epistemológica que inaugura la concepción marxista del conocimiento, y que nos permite hacer un espacio al ejercicio de la ‘crítica’. La crítica es un ejercicio que debe vérselas no tanto con las teorías o representaciones que el sujeto hace del objeto (como mera crítica de teorías), cuanto con el objeto mismo (como crítica del mundo). Su afán, como ya se alcanza a ver, no es gratuito (cambiar al objeto por el gusto de cambiarlo), ni obedece tampoco a ninguna consideración valorativa o ética con respecto al objeto. La crítica no pide la transformación de la realidad del hombre, de sus condiciones de existencia, porque éstas se juzguen o nos parezcan malas, injustas o infelices. La crítica tiene como objeto, primaria y autónomamente, la cancelación de las representaciones y teorías erróneas acerca del mundo. Su propósito y estatus es por tanto estrictamente cognoscitivo.

⁸⁶ Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía*, op.cit., p. 151.

3. El materialismo conduce a Marx a la investigación económica, y ésta exige como tal el abandono de los métodos filosóficos de investigación para pasar a una forma estrictamente científica

Como hemos visto, Marx toma partido tempranamente con respecto al adecuado nivel ontológico en el que debe situarse la investigación de la vida social e histórica: el nivel material en que los hombres realizan la tarea de la producción de sus formas de existencia. Este materialismo, si se quiere, es uno epistemológico o metodológico, en el sentido de que sólo está señalando la primacía explicativa que tienen los procesos materiales económicos respecto de los rasgos ‘culturales’ en una sociedad. Son las ideas las que aparecen ‘condicionadas’ o ‘determinadas’ por el nivel material, y por tanto, es este nivel el que debe investigarse. Pero ¿cómo debe investigarse este plano material?, ¿qué otra cosa, que no fuera un estudio de la estructura y organización económica de la sociedad nos podría aquí ayudar?

“Mi investigación desemboca en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel (...) bajo el nombre de ‘sociedad civil’, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía Política”⁸⁷.

El paso que está dando Marx aquí es en verdad crucial, por cuanto lo encamina hacia un cambio metodológico en su forma de investigación. Ya no serán suficientes la argumentación y el razonamiento filosófico en los que hasta ahora ha transcurrido su teorización, pues la ‘Economía Política’ es, propiamente, una rama científica y no una especialidad filosófica. Marx deberá desprenderse de la investigación filosófica y pasar a una forma de investigación científica. Con ello, tal como se verá más adelante, sus contendientes naturalmente habrán de cambiar. Estos ya no serán filósofos materialistas o idealistas (Hegel, Feuerbach), sino economistas políticos (Smith, Ricardo, Proudhon). Y así

⁸⁷ Marx, K. “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política”, en Marx, K. *El manifiesto comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe, 1983, p. 214.

también, el planteamiento del ejercicio ‘crítico’ levantado sobre una base filosófica, deberá sostenerse ahora sobre una base científica.

Marx, solicitado por su concepción materialista, se va a instalar ahora como científico social, como economista. Pero ¿qué entiende Marx por ciencia o conocimiento científico?, ¿qué viene a ser para él una ‘ciencia económica’?

4. Conocimiento científico y su requisito mínimo: traspasar el plano de las apariencias

“La economía vulgar se limita a traducir, sistematizar y preconizar doctrinalmente las ideas de los agentes de la producción cautivos de las relaciones de producción del régimen burgués. Por eso no debe causarnos asombro el que la economía vulgar se encuentre como el pez en el agua precisamente bajo la forma más extraña de manifestarse las relaciones económicas, en las que éstas aparecen *prima facie* como contradicciones perfectas y absurdas -en realidad, toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente-”⁸⁸.

Que al conocimiento se lo identifique en general con un desvelar, un remover el manto de las apariencias, es en verdad una idea que la ciencia moderna hereda de la filosofía y ciencia más antiguas. La ciencia moderna no ha hecho sino modificar las formas de justificación de los desvelamientos, despojando también a la idea de ‘esencia’ de sus halos metafísico-substancialistas, pero en ningún caso ha abandonado la idea central de que tras la apariencia primera y espontánea de las cosas que capta el sentido común, varía y pletórica de cualidades sensibles, se oculta un orden profundo y legal que la ciencia debe inteligir. La teoría de Marx no sólo no escapa a este esquema tradicional, sino que apela a él insistentemente a lo largo de su obra. La matriz que allí opera establece las distinciones clásicas entre, ‘realidad/apariencia’, ‘profundo/superficial’, ‘forma externa/mecanismo interno’, etc. La idea básica es que la ‘realidad’ (recordar el sentido ‘kantiano-fenoménico’ en que debe entenderse esta expresión) suele manifestarse a la conciencia espontánea del actor-observador bajo una forma distorsionada o invertida. El conocimiento científico sería

⁸⁸ Marx, K. *El Capital: Crítica de la economía política*, vol. III. México: FCE, 1959, 2º ed. en español, pp. 756-757. El énfasis final es nuestro.

aquél encargado de trascender el plano de las apariencias, la forma ‘externa’ o ‘superficial’ del fenómeno, para captar su ‘mecanismo interno’.

Para Marx, de una parte está el entendimiento espontáneo, la conciencia no científica de los actores económico-sociales, cuyas percepciones e interpretaciones permanecen en la *doxa*, mientras que por otra está la conciencia científica que, penetrando las apariencias, entiende los mecanismos ‘reales’ o ‘internos’ que permanecen tras el plano de las apariencias⁸⁹. Entre un saber y otro, entre la conciencia espontánea y la científica, no hay continuidad ni progresión sino más bien una relación de contradicción, puesto que el conocimiento científico no viene a refinar o sistematizar el conocimiento de sentido común, sino más bien a desbaratarlo⁹⁰. Marx advierte que “las verdades científicas son siempre paradójicas, si se las mide por el rasero de la experiencia cotidiana, que sólo percibe la apariencia engañosa de las cosas”⁹¹.

Veamos esto en un breve ejemplo⁹². Marx le explica a una incrédula audiencia de trabajadores que los precios de venta de los productos en el mercado son siempre precios justos, y que el capitalista no engaña vendiendo sus productos a un precio artificial y tendenciosamente aumentado. La audiencia tiene la creencia robusta de que el capitalista ‘hace trampa’ al vender sus productos, pues de otra forma no se entendería el que éste incrementa incesantemente su dinero. Marx les hace ver que tal interpretación confunde los conceptos de trabajo, salario, precio y valor, y que tal confusión no permite ver que la ‘trampa’ del capitalista no está donde ellos la creen ver (el mercado), sino en el proceso mismo del trabajo asalariado (en la plusvalía). Advierte que así como “es paradójico el hecho de que la Tierra gire alrededor del sol, y de que el agua esté formada por dos gases

⁸⁹ Comentan este punto epistemológico de la distinción ‘apariciencia/esencia’ de manera más o menos convergente: Geras, N. “Marx and the Critique of Political Economy”, y Colletti, L. “Marxism: Science or Revolution?”, ambos en Blackburn, R. (ed.) *Ideology in Social Science: Readings in Critical Social Theory*. New York: Vintage Books, 1973, pp. 285-305 y 369-377 respectivamente. Ver también Cohen, G. A. “Karl Marx and the Withering Away of Social Science” en su *Karl Marx’ Theory of History: A defence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978, pp. 326-343.

⁹⁰ Esta es la idea central que desarrolla después la epistemología de Gastón Bachelard con su noción de ‘ruptura epistemológica’. Ver Bachelard, G. *La formación del espíritu científico*. México/España: Siglo XXI, 19° ed., 1993, pp. 8-11, y 27. Y es sobre la base de esta concepción bachelardiana que Louis Althusser desarrolla después su análisis y defensa epistemológica de la teoría marxiana. Ver Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 6° ed., 1971; y del mismo autor, *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 10° ed., 1974.

⁹¹ Marx, K. *Salario, precio y ganancia*. Moscú: Editorial Progreso, s.a., p. 34.

⁹² El lector puede encontrar otro ejemplo en el Apéndice (2).

muy inflamables, [así también el hecho de que] las mercancías se venden (...) por sus verdaderos valores y que las ganancias se obtienen vendiendo las mercancías por su valor, (...) parece una paradoja y algo contrario a lo que observamos todos los días”⁹³. Advierte además, que así como a ellos (los trabajadores) se les oculta la verdadera ‘trampa’, así también ella resulta forzosamente invisible para el burgués capitalista. La ‘trampa’, la plusvalía, acontece con la concurrencia y participación de capitalista y trabajador, pero ninguno de los dos se percata de este hecho.

Marx quiere presentar su análisis económico como aquel que intelige el sistema capitalista en su condición real, al tiempo que quiere hacer ver que tal intelección resulta, precisamente por ser científica, contradictoria o paradójica a los ojos del sentido común. De ahí que recurra a la analogía con la ciencia astronómica, en donde los observadores terrícolas perciben los movimientos celestes de forma invertida (el sol gira alrededor de la Tierra), mientras la ciencia capta teóricamente la relación real (la Tierra rota y gira alrededor del sol).

Marx suele comparar su análisis económico con el ejercicio que despliegan las ciencias naturales, no porque quiera, al modo positivista, postular su ciencia como formando parte del cuerpo de las ciencias naturales, sino más bien porque quiere recalcar la condición epistémica mínima que debe cumplir toda ciencia, sea social o natural: traspasar el plano de la apariencia (el saber espontáneo) y alcanzar la captación teórica de lo real. Por ello Marx advierte que mientras “en casi todas las ciencias es sabido que muchas veces las cosas se *manifiestan* con una forma inversa de lo que en realidad son, [lamentablemente], la única ciencia que ignora esto es la economía”⁹⁴.

Veamos otro ejemplo. “Visto superficialmente, en el plano de la sociedad burguesa, el salario percibido por el obrero *se presenta* como el *precio del trabajo*, como una determinada suma de dinero que se paga por una determinada cantidad de trabajo. Se habla

⁹³ Marx, K. *Salario, precio y ganancia*, op.cit., p. 34. Ver también el comentario de Cohen, G. A. “Karl Marx and the Withering Away of Social Science”, en su *Karl Marx’ Theory of History: A defence*, op.cit., p. 327.

⁹⁴ Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política*, vol. I. México: FCE, 2º ed. en español, 1946, p. 450. Marx se refiere a la economía clásica (de Smith, Ricardo, y otros).

[en la economía clásica] de *valor del trabajo*, llamando *precio necesario* o *natural* de éste a su expresión en dinero”⁹⁵.

Esta forma de descripción resulta, según la teoría económica de Marx, correcta y errada a un mismo tiempo. Correcta, porque capta precisamente la forma en que el sistema de producción capitalista se ‘manifiesta’ a la conciencia espontánea de los participantes. Errada, porque tal descripción lo es respecto de apariencias o manifestaciones, y no de los reales mecanismos económicos. Según Marx, entre trabajo y valor se da una relación de ‘generación’, pues es el trabajo el que genera cuanto hay de valor en los productos y mercancías. El trabajo es la única y verdadera fuente de todo valor. Siendo esto así, predicar del trabajo el que tenga él a su vez algún valor específico viene a ser un contrasentido o una tautología⁹⁶. Digamos, para hacernos un símil, si la energía cinética molecular promedio de la materia se presenta como calor, entonces puede decirse que las distintas magnitudes de tal energía cinética generan correlativamente en nuestra experiencia distintas sensaciones de calor. Pero sería inapropiado querer asignar a la energía cinética molecular promedio una cantidad de calor específico, pues ella misma no posee nunca ningún grado de calor; ella es, por el contrario y precisamente, la fuente de -aquello que genera- todo calor. Hablar en este caso de un supuesto *calor de la energía cinética molecular promedio*, se ve claramente, sería no estar entendiendo en nada la relación entre estos dos conceptos. Siguiendo con el símil, tenemos entonces que el trabajo es al valor lo que la energía cinética molecular es al calor. Por ello dice Marx que “cuando decimos ‘*valor del trabajo*’, no sólo descartamos en absoluto el concepto de valor, sino que lo convertimos en lo contrario de lo que es. Se trata [por tanto] de una expresión [la de ‘valor del trabajo’] puramente imaginaria”⁹⁷.

Pero Marx observa a continuación que “sin embargo, estas expresiones imaginarias brotan del mismo régimen de producción [capitalista]. Son categorías en que se cristalizan las *formas exteriores en que se manifiesta* la sustancia *real* de las cosas”⁹⁸. Esto que añade Marx es en verdad un punto central. Las ‘expresiones imaginarias’, aquellas que captan la

⁹⁵ Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política*, vol. I, op.cit., p. 448.

⁹⁶ Ver esta misma explicación también en Marx, K. *Salario, precio y ganancia*, op.cit., pp. 33-36.

⁹⁷ Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política*, vol. I, op.cit., p. 450.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 450.

‘apariencia’, la ‘forma exterior’ o ‘superficial’ de las cosas, brotan del mismo régimen de producción, es decir, emergen a partir de la cosa misma, tal y como la cosa misma se presenta a la conciencia de los observadores espontáneos. Dicho de otra manera, a la cosa misma le es inherente tal forma de manifestarse, en el sentido de que en ella arraigan las propiedades que elicitán correlativamente en la conciencia de los participantes (los actores económicos que participan del modo de producción capitalista) tal forma de manifestación. Recurramos nuevamente aquí a un ejemplo un poco más cercano.

El movimiento relativo del sol y la Tierra, sujeto a leyes físicas, genera en las conciencias terrícolas la apariencia de que es el sol el astro que gira alrededor de la Tierra. Ahora bien, ¿es esta apariencia una ilusión óptica producto de un mal funcionamiento de los aparatos perceptuales de los terrícolas?, ¿es ella una falla representacional?, ¿se trata de una alucinación arbitraria y caprichosa? Evidentemente que no. Lo normalmente esperable, para todo aquél que adopte el punto de vista del terrícola, es que efectivamente ‘vea’ al sol girando alrededor de la Tierra. Quien estando plantado en tierra dijese que no ve moverse el sol alrededor suyo, y que en vez de ello experimenta la sensación de estar constantemente rotando sobre sus pies, daría para pensar más bien en algún problema neurológico coclear o alguna deficiencia visual. De modo tal que en ese sentido es completamente ‘correcto’, normal y esperable, que las conciencias terrícolas perciban la relación sol/Tierra como ‘invertida’ (creyendo que está fijo al centro lo que realmente orbita; la Tierra, y que orbita lo que realmente permanece al centro; el sol). Puesto el observador en la superficie terrestre, el movimiento relativo del sol y la Tierra no pueden sino ‘hacer brotar’ el efecto y la apariencia geocéntrica en dicho observador. Por ello es que la teoría copernicana y galileana del sistema planetario no sólo describe el real movimiento de los astros, sino que está inmediatamente en pie de explicar cómo y por qué es que necesariamente tales movimientos hacen aparecer la ilusión geocéntrica, y no otra, en la conciencia espontánea de los terrícolas (incluido allí el mismísimo Ptolomeo).

Volviendo ahora al ámbito que a Marx le interesa. El modo o sistema capitalista de producción, tal y como realmente funciona, no puede sino hacer aparecer ciertas formas exteriores, ciertas apariencias en la conciencia de los actores. Estas apariencias y sus expresiones imaginarias son, en ese sentido, esperables y completamente normales, siempre

y cuando uno se mantenga en el punto de vista de tales observadores-participantes. Tales apariencias suelen reflejar de manera ‘invertida’ el funcionamiento real de la cosa; el sistema capitalista de producción. Hablar de ‘valor del trabajo’ es lo que razonablemente uno debiera esperar para quien permanece ‘dentro’ del sistema capitalista. El análisis que pretende ofrecer Marx, se quiere científico precisamente porque va a trascender el punto de vista de los actores, y va a intentar captar teóricamente el real funcionamiento de dicho sistema de producción. Al hacer esto, Marx debiera no sólo poder describir el real funcionamiento del modo de producción capitalista, sino que debiera también inmediatamente poder explicar por qué y cómo es que tal funcionamiento hace aparecer necesariamente ciertas apariencias en la conciencia de los actores participantes. Y eso es precisamente lo que Marx consigue con su construcción teórica. “Naturalmente, después de haber desentrañado el sentido verdadero, pero oculto, de la expresión ‘valor del trabajo’, estaremos en condiciones de explicar esta aplicación irracional y aparentemente imposible del valor, del mismo modo que estamos en condiciones de explicar los movimientos aparentes o meramente percibidos de los cuerpos celestes, después de conocer sus movimientos reales”⁹⁹.

Para Marx la economía clásica (la de Smith y Ricardo principalmente) es una teoría que básicamente, al igual que como hacía la astronomía geocéntrica de Ptolomeo, no hace mucho más que permanecer en el plano de la conciencia espontánea de los actores: “... la economía vulgar, (...) no es sino la traducción didáctica más o menos doctrinal, de las ideas cotidianas que abrigan los agentes reales de la producción [trabajadores y burgueses capitalistas], y que pone en ellas un cierto orden inteligible...”¹⁰⁰.

Preguntamos ahora a Marx, algo incrédulos todavía, ¿cómo es que a los actores económicos, a ellos que están ahí mismo inmersos en el proceso productivo, se les puede ocultar la naturaleza real del proceso que ellos mismos ejecutan?, ¿cómo es que al capitalista, por poner el caso, se le hace invisible el mecanismo real de la producción?

⁹⁹ Marx, K. *Salario, precio y ganancia*, op.cit., p. 35.

¹⁰⁰ Marx, K. *El Capital: Crítica de la economía política*, vol. III. México: FCE, 1959, 2º ed. en español, pp. 768-769. Ver ejemplo en el Apéndice (3).

En el capítulo II del volumen III de *El Capital*, referido a la “La cuota de ganancia”, Marx explica cómo y porqué al capitalista se le oculta, se le hace invisible, el verdadero proceso que agrega valor a sus productos, o, dicho de otro modo, cómo es que bajo la forma aparente de ‘ganancia’ al capitalista se le oculta el mecanismo real de la ‘plusvalía’. Siguiendo su esquema de ‘esencia/apariencia’, ‘profundo/superficial’, Marx señala que “plusvalía y cuota de plusvalía son, en términos relativos, lo *invisible* y lo *esencial* que se trata de investigar”, pues son lo propio como objeto de investigación científica, mientras que “la cuota de ganancia, y, (...) la forma de la plusvalía como forma de ganancia, [sólo] se manifiestan en la *superficie* de los fenómenos”¹⁰¹.

Veamos. La fórmula general del capital se expresa como $D - M - D'$; donde D es la suma de valor lanzada a la circulación como M (mercancía), la cual debe arrojar en su venta finalmente una suma de valor mayor D'. El proceso que genera esta suma de valor mayor (D') es la producción capitalista, y el proceso que la lleva a cabo es la circulación del capital. La mirada y el interés del capitalista están puestos sobre esta diferencia neta entre D y D', entendida como ‘ganancia’, y no sobre los mecanismo internos del proceso de producción. “El capitalista desembolsa el capital total sin preocuparse del distinto papel que sus diversas partes integrantes desempeñan en la producción de plusvalía”¹⁰², pues “lo único que a él le interesa es la relación entre la plusvalía o el remanente de valor que deja el precio de venta de sus mercancías y el capital total desembolsado para producirlas; en cambio, le tiene sin cuidado la relación que pueda existir entre este remanente y sus conexiones internas con los elementos concretos del capital”¹⁰³. El actor económico, el capitalista, permanece enfocado en su tarea de acumulación e incremento de ganancias, y esta posición condiciona una forma de mirar y entender el proceso productivo tal que sólo puede captar su apariencia. Pues para él sólo cuenta como real la ‘ganancia’ que allí obtiene, el efecto externo del proceso, al tiempo que se le hace invisible el mecanismo interno de la ‘plusvalía’, que es el que origina realmente su ganancia. ¿Es ésta una mera distracción del capitalista, un desconocimiento producto de no dedicarse a ver más finamente cómo es el proceso productivo? Ciertamente que no. La apariencia de que sus ganancias brotan ‘milagrosamente’ de su propia habilidad o del proceso mismo de

¹⁰¹ Marx, K. *El Capital: Crítica de la economía política, vol. III.*, op.cit., p. 58.

¹⁰² *Ibid.*, p. 57.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 58-59.

producción como un todo, son aquello que cualquiera vería si estuviese en ese rol y esa posición económica.

Pero he aquí que debemos reparar ya en una diferencia crucial entre los reinos natural y social que venimos comparando con cierta soltura.

5. Distinción entre mundo natural e histórico y restricción de la ‘crítica’ al campo de las ciencias sociales

“... el hombre produce al hombre, a sí mismo y al otro hombre (...) Así como es la sociedad misma la que produce al *hombre*, así también es *producida* por él”¹⁰⁴.

“... *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano...”¹⁰⁵.

Mientras que al contemplar el movimiento de los astros el hombre se ve enfrentado a un dominio legal e independiente de su voluntad, al contemplar la sociedad y su modo de producción capitalista se ve enfrentado, por el contrario, a una realidad que está así constituida históricamente por el hombre mismo, y que por tanto permanece siempre potencialmente abierta a la acción constitutiva y voluntaria de aquél. Los movimientos del sol y la Tierra, decimos, hacen aparecer en la conciencia del hombre una imagen invertida. En este fenómeno de la imagen invertida, el hombre sólo es responsable de hallarse precisamente en la Tierra y ver desde allí lo que naturalmente tiene que ver. Mas no es responsable de que sol y Tierra se muevan como lo hacen, pues él no es quien agencia ni rige estos movimientos. Cuando el capitalista ‘ve’ ganancias y ‘no ve’ plusvalía, ello se debe, decimos, al modo de producción capitalista. Pero este modo de producción no es sino la forma en que capitalistas y trabajadores asalariados configuran el proceso económico. El capitalista no es sólo responsable de hallarse en la ‘posición capitalista’ que sólo puede ver ganancias donde hay plusvalía, sino que es también responsable, junto con el trabajador, de que exista plusvalía. Es decir, es responsable de aquél proceso interno que hace aparecer la

¹⁰⁴ Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1968/1989, p. 145.

¹⁰⁵ Marx, K. *Ibíd.*, p. 155.

forma externa de ‘ganancia’. En términos epistémicos, debemos decir entonces que el sujeto no es aquí sólo responsable de ver la apariencia del objeto, sino que ante todo es responsable de cómo el objeto mismo está constituido.

En efecto, los actores y agentes económicos del capitalismo, lo son precisamente porque agencian y actúan este modo de producción. Es decir, éste no existiría sin la concurrencia efectiva de aquellos. De modo tal que aquí estamos en un esquema ontológico distinto al que señalamos para el mundo natural. El objeto al cual se enfrenta la conciencia de los actores agentes, es uno que depende ontológicamente de que actores y agentes lo configuren y mantengan así.

Hemos dicho que el hombre es el constructor de su historia y su mundo social, pero falta todavía agregar que:

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado”¹⁰⁶.

El mundo histórico no es la expresión de una libertad abstracta y pura de la voluntad humana, es más bien el producto de la acción del hombre bajo circunstancias dadas. Pero ¿de qué índole son estas circunstancias dadas, estos escenarios en los que el hombre se encuentra?, ¿cómo es esto de que le son ‘dados’?, ¿vienen caídos del cielo?, ¿son ‘naturales’?, ¿son obra de una voluntad trascendente?, ¿del desenvolvimiento de un ‘Espíritu Absoluto’ que se despliega en la determinación de sus categorías? No, estas circunstancias no son sino las circunstancias históricas que el propio hombre se da a sí mismo. La organización de la vida social, el mundo que el hombre encuentra ante sí, es producto de los hombres, es histórico. En este sentido, entre hombre y mundo social e histórico no puede exigirse una relación de externalidad e independencia como la que hay con la naturaleza. No puede exigirse, por más que esa sea precisamente la forma en que una determinada configuración histórica de la conciencia del hombre perciba su mundo social.

¹⁰⁶ Marx, K. “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”, en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*. La Habana: Editora Política, 1963, Tomo I, p. 250.

¿Cómo? Efectivamente, Marx plantea que el modo de producción capitalista, esta particular forma económica que no cuenta con más de trescientos años de existencia, da lugar a una percepción ‘naturalizada’ de la realidad social. El sistema capitalista, que es una configuración histórica producida por el hombre, genera la apariencia ilusoria de ser un orden natural y eterno, autónomo e independiente con respecto al hombre. Por ello, cuando el hombre contempla su realidad social, al estimarla natural y externa, no puede ver que ella es un producto de su propio accionar (por ejemplo, capitalista y trabajador no pueden ver que es su propio accionar el que día con día constituye el mecanismo de la plusvalía, y al no ser conscientes de ello, no pueden tampoco tener noticia de la existencia de dicho proceso). En esta percepción ilusoria permanecen cautivos los actores económicos, y también, ya lo sabemos, los economistas vulgares:

“Proudhon el economista ha sabido ver muy bien que los hombres hacen el paño, el lienzo, la seda, en el marco de relaciones *determinadas* de producción. Pero lo que no ha sabido ver es que estas relaciones sociales determinadas son *productos de los hombres*, ni más ni menos que el lienzo, la seda, etc.”¹⁰⁷.

Marx denunció en los economistas clásicos aquella actitud que ‘naturalizaba’ un cierto orden social despojándolo de su carácter histórico. Lo denunció porque tal percepción naturalizada podía ser entendible para el actor económico, para la conciencia espontánea del vulgo, mas no para quien se decía ‘científico’¹⁰⁸:

“Los economistas proceden de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: unas artificiales y otras naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales y las de la burguesía son naturales (...). Al decir que las actuales relaciones -las de la producción burguesa- son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas

¹⁰⁷ Marx, K. *Miseria de la filosofía: respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. México: Siglo XXI, 1987, 10° ed., p. 68. Cursivas añadidas.

¹⁰⁸ Este mismo proceso de ‘naturalización’ del sistema capitalista conduce, según Marx, a los economistas clásicos a abrazar el ‘individualismo metodológico’. Marx critica esta estrategia metodológica porque consagra la figura del individuo y sus intereses privados como una entidad natural, olvidando que ella no es más que un producto social e histórico del propio sistema capitalista de producción. Ver ejemplo de esta crítica en el Apéndice (4).

relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad”¹⁰⁹.

Pero, ¿cómo ocurre esto de que las personas inmersas en la sociedad capitalista, legos y pseudocientíficos, perciben su realidad social como una entidad ‘natural’, como una ‘cosa’ ajena e independiente de ellos mismos? Si hemos seguido de cerca cuanto hemos dicho hasta aquí, ya adivinaremos que explicar este fenómeno (intencional, de conciencia) implica retrotraerlo a su condición de origen, es decir, al objeto mismo: la forma económica de producción capitalista. Marx nos habla aquí de un proceso fundamental; la ‘fetichización de la mercancía’. Se trata de un fenómeno de conciencia *generado por el propio sistema capitalista*, cuyo efecto es que las personas perciban la realidad social como un ámbito objetivado y cosificado, como un orden ‘natural’ independiente y sobre el cual no pueden tener control alguno¹¹⁰.

La forma de circulación que es el mercado, ofrece los productos del trabajo como ‘mercancía’, y al hacer aquello, los actores creen enfrentarse a objetos cuyo valor expresado en dinero es un rasgo natural de los mismos, olvidando así que es el trabajo humano y no una condición natural lo que confiere valor a los productos. De ese modo, quedan para el hombre ‘cosificadas’ o ‘naturalizadas’ condiciones que son históricas y sociales, pues no han sido sino los propios hombres quienes han constituido la institución del mercado y sus efectos:

“El carácter misterioso de la forma mercancía estriba (...) en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo (...), y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores (...) fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores”¹¹¹.

¹⁰⁹ Marx, K. *Miseria de la filosofía: respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, op.cit., p. 77.

¹¹⁰ Ver en el Apéndice (5) cómo este mismo fenómeno de ‘naturalización’ lo plantea Marx respecto del ‘dinero’, y ver también allí (6) cómo los economistas clásicos sucumben de igual modo ante esta mistificación.

¹¹¹ Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política, vol. I*, op.cit., p. 37.

“Por una parte, el valor, el trabajo pretérito que domina sobre el trabajo vivo, se personifica en el capitalista; por otra parte, el obrero aparece, a la inversa, como una fuerza de trabajo objetivada, como una simple mercancía. Y esta relación *invertida* hace surgir *necesariamente*, ya en el plano de las simples relaciones de producción, una *idea invertida congruente*, una conciencia traspuesta, que los cambios y modificaciones del verdadero [real] proceso de circulación se encargan luego de desarrollar”¹¹².

Marx deja en claro que se trata de un fenómeno de conciencia no arbitrario, puesto que toda sociedad que llegue a un sistema económico como el capitalista se verá envuelta en lo mismo:

“Ya al estudiar las categorías más simples del régimen capitalista de producción (...), las categorías mercancía y dinero, hemos puesto de relieve el fenómeno de mistificación que convierte las relaciones sociales de las que son exponentes los elementos materiales de la riqueza en la producción, en propiedades de estas mismas cosas (mercancías), llegando incluso a convertir en un objeto (dinero) la misma relación de producción. *Todas las formas de sociedad (...) al llegar a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, incurren en esta inversión*”¹¹³.

¿Cómo se instala esta ‘apariencia’ o ‘idea invertida’ en las personas? Preguntamos a Marx.

“Lo que ante todo interesa prácticamente a los que cambian unos productos por otros, es saber cuántos productos ajenos obtendrán por el suyo propio, es decir, en qué proporciones se cambiarán unos productos por otros. Tan pronto como estas proporciones cobran, por la fuerza de la costumbre, cierta fijeza, parece como si brotasen de la propia naturaleza inherente a los productos del trabajo”¹¹⁴.

Lo que los actores ven es que estas proporciones, estas magnitudes de valores (precios), cambian constantemente en las fluctuaciones del mercado, “sin que en ello

¹¹² Marx, K. *El Capital: Crítica de la economía política*, vol. III, op.cit., p. 60. Las cursivas son nuestras.

¹¹³ *Ibid.*, p. 765. Las cursivas son nuestras.

¹¹⁴ Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política*, vol. I, op.cit., p. 40.

intervenga la voluntad, el conocimiento previo ni los actos de las personas entre quienes se realiza el cambio. Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen”¹¹⁵.

El mercado es percibido como un aparato autónomo, como un ser independiente, siendo que se trata de un juego económico estructurado así por los propios hombres:

“Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres”¹¹⁶.

Esto obedece a una forma o modalidad de ‘reificación’ que Marx ya había identificado en sus primeras teorizaciones filosóficas, en las que planteaba que la idea de Dios, creada por el hombre, se transformaba en una entidad con vida propia: “por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno [de fetichización], tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente”¹¹⁷.

Prosigue Marx:

“A esto es a lo que yo llamo el *fetichismo* bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías, *y que es inseparable*, por consiguiente, *de este modo [capitalista] de producción*”¹¹⁸.

El proceso de fetichización es función del mismo modo de producción capitalista. La apariencia es inseparable de la cosa. Los hombres que viven cautivos en este régimen económico no pueden sino ver el orden económico bajo esta forma fetichizada. Pero la cosa, el objeto, el modo de producción capitalista, no es sino un producto histórico de los mismos hombres.

¹¹⁵ Marx, K. *Ibíd.*, p. 40.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 38.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 38.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 38. *Cursivas añadidas.*

“Por tanto, los hombres no relacionan entre sí los productos de su trabajo como *valores* porque estos objetos les parezcan *envolturas simplemente materiales* de un trabajo humano igual. Es al revés. Al equiparar *unos con otros* en el cambio, como *valores*, sus diversos *productos*, lo que hacen es equiparar entre sí sus diversos trabajos (...). No lo saben, pero lo *hacen*”¹¹⁹.

Dice Marx, “... el valor no lleva escrito en la frente *lo que es*. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego, vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de *su propio producto social*, pues es evidente que el concebir los objetos útiles como *valores* es obra social suya, ni más ni menos que el lenguaje”¹²⁰.

El sistema capitalista de producción y las formas de conciencia que acarrea, son un producto social e histórico. Son un producto del propio hombre. Y sin embargo, él mismo queda atrapado en una percepción ilusoria de aquello que produce, pues los productos de su trabajo se le presentan como jeroglíficos extraños.

Pero, ¿se puede suprimir esta apariencia, este fetiche, a través de una intelección teórica que muestre, tal como hace Marx, los mecanismos reales del capitalismo?, ¿no están condenados todos los observadores terrícolas, legos y astrónomos, a ver moverse al sol alrededor de la Tierra por más que tengan un entendimiento teórico preciso de que eso no es así?

“El descubrimiento científico tardío de que los productos del trabajo, considerados como valores, no son más que expresiones materiales del trabajo humano invertido en su producción, es un descubrimiento que hace época en la historia del progreso humano, *pero que no disipa ni mucho menos la sombra material que acompaña al carácter social del trabajo*”¹²¹.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹²¹ *Ibid.*, p. 39. La cursiva es nuestra.

La intelección que logra la ciencia no disipa la sombra y la apariencia que reina sobre las conciencias de los agentes actores. Éstos siguen percibiendo, mientras se mantienen en esta modalidad concreta de producción, a sus propios productos como desprendidos de su origen humano. La ciencia descubre por su parte el proceso de mistificación o fetichización de la mercancía, pero la apariencia de la mercancía como fetiche, “sigue siendo para los espíritus cautivos en las redes de la producción de mercancías, aun después de hecho aquel descubrimiento, algo tan perenne y definitivo como la tesis de que la descomposición científica del aire en sus elementos deja intangible la forma del aire como forma física material”¹²².

Llegados a este punto, entramos en el núcleo específico del concepto de ‘crítica’. Pensemos nuevamente en la astronomía. Una vez hemos captado teóricamente, gracias a la teoría heliocéntrica, los movimientos reales de los cuerpos celestes, ¿tiene sentido solicitar a continuación la transformación de dichos movimientos para cancelar y suprimir la apariencia que nos generan? ¿Puedo pedir razonablemente que la Tierra se quede en el centro y que el sol comience a girar en torno a ella, para así cuando yo vea al sol girar vea lo que realmente está pasando? Aquí, como en todos los casos de la ciencia natural, no cabe pretender eliminar la apariencia de la percepción, simplemente porque ello supondría alterar el orden legal del mundo natural, instituyendo, como un Dios, nuevas leyes para dicho mundo. El hombre debe conformarse aquí con una intelección puramente representacional, con un conocimiento científico que trasciende el plano de las apariencias solamente en tanto conciencia teórica, pero que nunca va a poder eliminar el dato sensorial que hace aparecer al sol girando alrededor de la Tierra. Decimos entonces, el científico natural puede explicar teóricamente la condición real del movimiento celeste, pero no puede ‘criticarla’, porque no puede solicitar, ni está a su alcance, la transformación del movimiento de los astros.

Pero ¿qué ocurre cuando se trata del conocimiento de la realidad social? Una vez hemos captado teóricamente, gracias a la ciencia económica de Marx, los mecanismos internos del modo de producción capitalista (plusvalía), y hemos visto cómo ellos generan y suscitan toda suerte de apariencias engañosas (ganancia, fetichización de la mercancía,

¹²² Marx, K. *Ibíd.*, p. 40.

naturalización de la realidad social); una vez hemos logrado todo esto, bien digo, ¿podemos pedir a continuación razonablemente cambiar el orden del sistema económico capitalista con el fin de cancelar los mecanismos internos que generan estas apariencias? ¿Podemos pedir cancelar el mecanismo de la ‘plusvalía’, suprimir la producción de bienes en forma de ‘mercancías’, para así constituir un nuevo sistema económico de producción tal que ya no genere fenómenos como la ‘fetichización’ o la ‘naturalización’ de las relaciones sociales? Si el modo de producción capitalista, así como cualquier otra forma de producción económica, no es una entidad natural y eterna sino un engendro histórico que los propios hombres se han dado a sí mismos, si él persiste y se sostiene debido a que son los propios hombres, trabajadores y burgueses, quienes así lo configuran y conservan día con día, ¿podemos solicitar razonablemente su transformación? Por cierto que sí.

En el caso de la realidad social, a diferencia de la natural, los mecanismos que generan la apariencia y la distorsión en la percepción son dependientes de la forma en que los hombres instituyen sus relaciones. De modo tal que cabe aquí plantear la posibilidad de transformar las relaciones sociales, a fin de hacer desaparecer las apariencias. Lo que en el mundo natural constituye un disparate y un despropósito, en el mundo social resulta una posibilidad real y al alcance del hombre. La ‘crítica’ corresponde al ejercicio científico que se vuelca sobre el objeto para requerirlo en su transformación. De allí su carácter no sólo teórico sino también práctico, pues sólo la acción del hombre puede transformar de hecho la realidad social. La crítica es el ejercicio cognoscitivo que muestra qué debiese cambiar en el objeto, en la cosa, para que cesara de generar ilusiones y apariencias engañosas. Ella tiene sentido, por tanto, sólo allí donde el objeto es susceptible de cambiar. Por eso es privativa de la ciencia social.

6. El ‘por qué’ y el ‘para qué’ de la crítica: Desmitificar y corregir algunos extravíos

Si la crítica pide la transformación de la realidad social, no pide cualquier tipo de transformación, ni exige que ésta cambie sólo por cambiar. En Marx, se trata de transformar el modo de producción capitalista no hacia cualquier otro, sino estrictamente hacia aquél en donde no se susciten apariencias engañosas. Por eso es que el fundamento de

la crítica es estrictamente epistemológico o cognoscitivo. Porque se trata únicamente de cancelar la brecha entre nuestras representaciones de la realidad y la realidad misma, haciendo que ellas calcen o se ajusten mediante la transformación de la realidad. Este es el momento epistemológico en que Marx infiere, a partir de su teoría económica, la forma que debiera asumir el sistema de producción tal que ya no produjese una conciencia invertida y trastrocada en los individuos. ¿Cuál sería este modelo? Básicamente, el sistema comunista de producción.

Pocas veces Marx se dio la libertad de dibujar o anticipar detalladamente aquella sociedad comunista, pues tal era más bien, según su parecer, el vicio de los utopistas proféticos. Pero cuando lo hizo, señaló que “en el seno de una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no cambian sus productos; el trabajo invertido en los productos no se presenta aquí, tampoco, *como valor* de estos productos, como una cualidad material inherente a ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino *directamente*”¹²³.

En tal condición, eliminados los ‘rodeos’, los individuos captan directamente a su trabajo como aquello que construye comunitariamente a la sociedad toda. Están cancelados en el sistema mismo (al cancelar la propiedad privada y todas las estructuras económicas a las que da lugar), los mecanismos responsables de generar todo tipo de mistificaciones en la conciencia de los actores. El objeto o la cosa en cuestión, el sistema de producción, es ahora un ‘objeto transparente’ para los hombres que participan de él.

Preguntamos ahora con cierto entusiasmo inocente, ¿vendrá, señor Marx, esta sociedad comunista forzosamente como obedeciendo alguna ley natural?, ¿podremos sentarnos tranquilamente a esperar que desaparezca el sistema capitalista y se instale el comunista?

Marx replica: “... es seguro que los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales antes de haberlas creado. (...) Los individuos universalmente

¹²³ Marx, K. “Crítica del programa de Gotha” (1857), en Marx, K. *El manifiesto comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe, 1983, p. 230.

desarrollados, cuyas relaciones sociales, como sus propias relaciones comunes, se hallan también sometidas a su propio control común [los hombres de la sociedad comunista], no son un producto de la naturaleza, sino de la historia”¹²⁴.

Ya lo hemos dicho, puede esperarse razonablemente, porque así lo muestra la historia con todos los regímenes productivos, que el sistema capitalista de producción caduque y desaparezca. Pero ello no significa que habrá de instalarse necesariamente en su lugar el sistema comunista. Pues bien podría darse que los hombres construyesen para sí una forma económica distinta.

Marx interpreta en su momento los procesos sociales de Estados Unidos y los países europeos como señales de la transformación histórica que verá superar el sistema capitalista de producción. “Son los signos de los tiempos, y es inútil querer ocultarlos (...) *No indican que mañana vayan a ocurrir milagros*. Pero demuestran (...) que la sociedad no es algo pétreo e inmovible, sino un organismo susceptible de cambios y sujeto a un proceso constante de transformación”¹²⁵.

La sociedad comunista no es un ‘milagro’ que hayamos de esperar, pues su realidad no está garantizada de antemano. Sí está garantizada la caducidad, más tardía o más temprana, del sistema capitalista de producción.

Pero antes de empezar a entretenernos con ociosos pronósticos futuristas, detengámonos aquí un momento para preguntarnos lo siguiente: ¿qué es lo que cabe rescatar con respecto a este ‘sistema comunista’ de producción del que nos habla Marx?, ¿en qué debemos reparar? En una sola cosa esencial: que la sociedad comunista es, ante todo, un *modelo teórico* de sociedad que Marx desprende inferencialmente a partir de su teoría

¹²⁴ Marx, K. *Grundrisse: Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. México: FCE, 1985, Tomo I, p. 65.

¹²⁵ Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política, vol. I*, op.cit., “Prólogo a la primera edición”, p. XVI. Las cursivas son nuestras. Marx sí plantea que la sociedad capitalista ofrece las condiciones propicias para pasar a la sociedad comunista: “Este modo de producción crea, por vez primera, al mismo tiempo que la enajenación general del individuo frente a sí mismo y [frente] a otros, la universalidad y la totalidad de sus relaciones y sus facultades. En fases anteriores del desarrollo, el individuo particular aparece más pleno precisamente porque no ha desplegado todavía la plenitud de sus relaciones sociales para postularlas frente a él en cuanto potencias y relaciones socialmente autónomas. Tan ridículo resulta sentir la nostalgia de esta plenitud primitiva como [lo es el] creer que hay que detenerse en este vacío total”. Marx, K. *Grundrisse: Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*, op.cit., Tomo I, p. 65.

económica; teoría que se quiere científica, y en ningún caso doctrina ético-moral acerca de la vida buena y feliz. La ‘comunista’ consiste básicamente en un tipo de sociedad cuyo modo de producción no genera apariencias engañosas y trastocadas en la conciencia de los participantes. Es decir, consiste epistémicamente en un objeto, un modo de producción, cuya constitución interna se deja captar directamente por el sujeto.

Recapitulemos entonces lo dicho hasta aquí. La conciencia engañosa que hace de la mercancía un fetiche, la ceguera de no reconocer al trabajo humano como la real y única fuente de todo valor, la ilusión de ver al mercado como un ámbito natural sujeto a leyes propias, son todas representaciones erradas que se elicitan necesariamente a raíz del modo de producción capitalista. Salir de estas representaciones, remover la apariencia y llegar a una genuina intelección de la realidad social, pasa consecuentemente entonces por cancelar el modo de producción capitalista. El requerimiento de transformar el objeto, por tanto, es un requerimiento encaminado epistemológicamente, pues busca la intelección de lo real sin mantos de apariencia.

En ello, y solamente en ello, consiste el ejercicio crítico planteado como ejercicio científico. Pues estamos ahora en el marco de una teoría económica y no en el contexto de un debate filosófico. Marx critica la sociedad capitalista (solicita su transformación), *qua* economista y cientista social, bajo el mandato de que sean disipadas en el objeto mismo las propiedades que generan las representaciones erróneas. Paralelamente se pide la instalación de una sociedad comunista, no por un fervor revolucionario o emancipatorio-libertador, ni tampoco porque se considere un deber o una misión moral acabar con la explotación y la injusticia social, sino más bien porque se entiende que el error perceptual, la mala representación, son condiciones vivenciales que no se disipan a menos que se cancelen en el objeto mismo las condiciones reales que las hacen aparecer.

Si esto es así de claro, ¿por qué entonces ha cundido tanto aquella idea de fundar el ejercicio crítico en preceptos éticos y morales?, ¿por qué a tantos autores les parece que lo que hace Marx es plantear una ciencia social emancipadora, justiciera, aliada de los oprimidos? Creemos que en este punto la confusión es del todo entendible, pues fue el mismo Marx quien cargó sus tintas con toda clase de consideraciones de tipo ético y moral:

“...lo que en un polo es acumulación de riqueza [el polo de la clase burguesa] es en el polo contrario, es decir, en la clase que crea su propio producto como capital [la clase proletaria], acumulación de *miseria*, de *tormentos* de trabajo, de *esclavitud*, de *despotismo* y de ignorancia y de *degradación moral*”¹²⁶.

¿Por qué Marx habla o puede hablar en estos términos? Porque el modo capitalista de producción, así como lo fueron a su vez el esclavista y el servil-feudal, puede ser también descrito como una forma de explotación. El capitalismo acarrea un cúmulo de condiciones de vida para los obreros, que a Marx y a muchos de nosotros bien podrían parecernos inhumanos, injustos, precarios, inmorales, y otras tantas cosas más. Esta condición oprimida de los obreros podría despertar fácilmente sentimientos de rechazo en nosotros. Alguien podría entonces consecuentemente pedir, reclamar o exigir, abolir este sistema por considerarlo opresivo y poco justo. Mas de allí no se sacarían sino los probables fundamentos éticos para cambiar dicha realidad, nunca los fundamentos epistemológicos y científicos. Una cosa es evaluar esa realidad y sancionarla como indeseable, mala, perversa o injusta, con arreglo a ciertos valores y concepciones acerca de una vida plena y feliz, y otra muy distinta es solicitar su transformación con el fin de suprimir los mecanismos internos que hacen emerger representaciones erradas y apariencias engañosas en los sujetos.

Son numerosos los pasajes en que Marx retrata la miseria de los obreros, y en los que califica a los capitalistas de ‘chupasangres’ y otros epítetos de ese tipo. Señala que la vida del obrero es penosa, embrutecida, inhumana, y que no tiene porqué condenarse a vivir así. Mas nunca, en ningún punto de su teorización, el Marx científico y economista pretende apoyar en este tipo de consideraciones la posibilidad y necesidad de abolir el modo capitalista de producción. Muy por el contrario, Marx, así como se distancia de los economistas clásicos y románticos (naturalizantes los unos, fatalistas los otros), se encarga también en su momento de distanciarse de los humanismos y utopismos filantrópicos que llaman a la ‘revolución’ apelando a mandatos éticos o morales: “Así como los *economistas* son los representantes científicos *de* la clase burguesa, así los *socialistas* y los *comunistas*

¹²⁶ Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política*, vol. I, op.cit, p. 547. Los énfasis son nuestros.

son los teóricos *de la clase proletaria*¹²⁷. Estos últimos, “son *sólo utopistas* que, para *mitigar las penurias* de las clases oprimidas, *improvisan* sistemas y se entregan a la búsqueda de una ciencia regeneradora”¹²⁸. Marx es claro en este punto; cualquiera que adopte el punto de vista o se ponga de parte de los actores económicos del sistema capitalista -sea el de los burgueses hinchados de beneficios, sea el de los obreros sufrientes en su miseria-, está condenado a permanecer en la conciencia espontánea del actor-observador vulgar, e imposibilitado por ello para ascender a una intelección científica del asunto¹²⁹. Marx plantea su teoría como estrictamente científica (como ‘socialismo científico’), y la defiende antes que nada en su valor cognoscitivo. Ni alianzas morales con los oprimidos, ni alianzas morales con los burgueses. Nada de eso es de utilidad para conseguir una explicación científica del modo de producción capitalista, ni tampoco para emprender su ‘crítica’. Por ello Marx rechaza tajantemente los socialismos de corte utópico, dados a condolerse con los proletarios, a llorar ‘empáticamente’ por sus miserias, pero impotentes por completo para dar un cuadro científico del modo de producción capitalista¹³⁰. Friedrich Engels, el estrecho colaborador de Marx y especie de ‘segunda voz’ filosófica de su pensamiento, fue claro y unísono al señalar que “desde un punto de vista científico (...) apelar a la moralidad y la justicia no nos ayuda en nada (...); para la ciencia económica la indignación moral, aunque justificable, no puede servir como argumento, sino sólo como un síntoma (...) La indignación del poeta, no puede *demostrar nada*”¹³¹.

¹²⁷ Marx, K. *Miseria de la filosofía: respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, op.cit., p. 81.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 81. El énfasis es nuestro.

¹²⁹ Por ejemplo, frente al programa político socialista comandado por Lassalle, Marx emprende la crítica de las nociones de ‘fruto del trabajo’ y ‘reparto equitativo’, entre muchas otras, por considerarlas ambiguas y no científicas: “Eso del ‘fruto del trabajo’ es una idea vaga con la que Lassalle ha suplantado conceptos económicos concretos. ¿Qué es ‘reparto equitativo’? ¿No afirman los burgueses que el reparto actual es ‘equitativo’? ¿Y no es éste, en efecto, el único reparto ‘equitativo’ que cabe, sobre la base del modo actual de producción? ¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas?”. Ver Marx, K. “Crítica del programa de Gotha” (1857), en Marx, K. *El manifiesto comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe, 1983, p. 228.

¹³⁰ Como se sabe, los movimientos socialistas antecedian con mucho a Marx, y sin embargo a todos ellos Marx rechaza precisamente por carecer de fundamento científico. En su “Manifiesto del Partido Comunista” Marx traza una suerte de catálogo de los distintos socialismos precientíficos, agrupándolos en: 1) Socialismos reaccionarios (el feudal, el pequeñoburgués, y el alemán), 2) Socialismos conservadores o burgueses (el filantrópico o proudhoniano, el reformista), y 3) Socialismos crítico-utópicos (el de Saint-Simon, Fourier, Owen). Especialmente relevante resulta ver allí cómo Marx invalida al socialismo de corte ‘crítico-utópico’. Aquél en el que reinciden, de alguna manera, todos los neomarxismos de corte frankfurtiano que pretenden fundar la necesidad de una transformación revolucionaria sobre ideales ético-normativos levantados como valores humanistas universales. Ver Marx, K. “El manifiesto del partido comunista”, en Marx, K. *El manifiesto comunista y otros ensayos*, op.cit, pp. 49-59.

¹³¹ Engels, F. “Anti-Dühring” (II, I), citado en Gordon, S. *Historia y filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel, 1995, p. 418.

La crítica no pide la transformación del modo de producción capitalista porque éste sea inhumano, inmoral, o degradante para los obreros. La crítica, así como aparece en Marx, es un ejercicio cognoscitivo que solicita la transformación de la realidad capitalista sólo porque así se cancelarán los mecanismos económicos que hacen aparecer las representaciones erradas e invertidas de la realidad social. Que Marx haya advertido además que tal transformación *redundaba* en una liberación de los oprimidos, en una dignificación de la vida humana, son cosas que corren *contingentemente* paralelas al ejercicio crítico en cuestión, pero que en modo alguno lo determinan en su lógica cognoscitiva. Pues es claro el hecho de que a la transformación de la realidad social, exigida en estos términos cognoscitivos, no tendría porqué seguirle en forma necesaria un ‘mejoramiento’ en las condiciones de vida de las personas. En todo caso, ‘mejoramiento’ ¿para quiénes y según quiénes? Bien podría darse también que la crítica y transformación de una cierta forma de sociedad diera paso efectivamente a una que ya no generara apariencias engañosas, y que sin embargo, fuese al mismo tiempo insufrible y tremendamente penosa para la mayoría de sus participantes. Además -y este es el gran problema en el que se ven envueltos los frankfurtianos, y sobre todo Habermas- ¿según qué criterios diríamos que las personas viven o no ahora más felices, o que tal tipo de sociedad es ‘mejor’ que otra, más ‘justa’ o más ‘libre’? ¿Quién o quiénes serían los encargados de ‘valorar’ los tipos de sociedades para darnos el veredicto de cuál es la ‘mejor’? ¿No tiene el burgués capitalista el mismo derecho que el trabajador asalariado de reclamar por la mantención y conservación de aquella sociedad que a él lo ‘beneficia’ o ‘hace feliz’? ¿Por qué tendría que estar la ‘verdad ética’ necesariamente ahí en el lado de los explotados, los oprimidos, los desposeídos, los esclavos? ¿Por qué tendrían que ser sus reivindicaciones las correctas? ¿No podría uno razonablemente suscribir una moral que exaltara no a los ‘esclavos’ sino a los ‘fuertes’ o ‘dominadores’?

Como se echa de ver rápidamente con estas breves interrogantes que hemos planteado sólo a la ligera, anclar la crítica en dominios axiológicos importa el tener que adentrarse en el debate interminable y sempiterno acerca de lo que es ‘bueno’ o ‘malo’ para el hombre. Gran lío filosófico -dicho en buen castellano-, importante por supuesto en sí mismo, pero totalmente innecesario de hacer concurrir para una fundamentación epistemológica del componente crítico en ciencias sociales.

Tomemos como ejemplo aquí al principal exponente actual de la escuela frankfurtiana y la Teoría Crítica; Jürgen Habermas. Un frankfurtiano como Habermas no puede sino condenar como catastrófico a un pensamiento como el de Nietzsche (y el de todos sus seguidores posmodernos), y no puede sino combatir de plano toda postura con semblanza de ‘conservadurismo’¹³². Pero, ¿por qué tiene Habermas que tomar esta postura ético-política progresista? Porque toda vez que él trata de fundar sus ‘ciencias críticas’ en un supuesto interés trascendental ‘emancipatorio’, se ve obligado luego a defender necesariamente los valores ilustrados de la ‘razón’ y la ‘libertad’ como valores *universales* y válidos para todo tiempo y lugar. Al hacer esto -y en su esquema axiológico no puede sino hacerlo- se hace blanco inmediatamente de las razonables acusaciones de ‘etnocentrismo’ u ‘occidentalismo progresista ilustrado’ que le endosan los filósofos posmodernos (sobre todo Lyotard¹³³). Habermas se ve forzado a defender todo el proyecto racional-emancipatorio de la Modernidad, *more* kantiano del *¡Sapere aude!*¹³⁴, para poder sostener la validez de una ‘ciencia social crítica’¹³⁵. Tremendo esfuerzo filosófico que lo conduce inevitablemente a tener que elaborar nada menos que una ¡Ética universal! En un trabajo loable por las proporciones monumentales que conlleva, Habermas se ha dedicado en la última etapa de su producción filosófica a intentar fundar en una suerte de ‘pragmática universal’ (una teoría general de la ‘comunicación’) la condición trascendental del interés emancipatorio que sostiene a las ‘ciencias críticas’. Aquí las ciencias críticas, cuyo paradigma sería el psicoanálisis, son ciencias ‘terapéuticas’ que buscan expandir y clarificar la comunicación social e individual, liberando a los hombres de las distorsiones comunicativas en las que se ven atrapados históricamente¹³⁶. Habermas amarra en su ‘Teoría de la acción comunicativa’ una teoría que a la vez ética (ética de la discusión) y epistemológica, y que pretende: 1) desarrollar un concepto de racionalidad comunicativa que supere las limitaciones de la visión subjetivista e individualista propias de la filosofía y la teoría social modernas, y 2) bosquejar sobre este trasfondo una ‘teoría crítica’ de la modernidad, que ‘analice’ y ‘dé razón’ de las patologías y crisis a las que se ve sometida,

¹³² Ver el rechazo casi furibundo de Habermas a todas las posiciones posmodernas de filiación nietzscheana y heideggeriana en *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.

¹³³ Ver Lyotard, J-F. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1986. También del mismo autor *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1996.

¹³⁴ Kant, I. “¿Qué es la Ilustración?”, en su *Filosofía de la historia*. Argentina: Terranar, 2004, pp. 33-40.

¹³⁵ Ver Habermas, J. “Modernidad, un proyecto incompleto”, en Casullo, N. (comp.) *El debate Modernidad - Postmodernidad*. Buenos Aires: Punto Sur, 1989, pp. 131-144.

¹³⁶ Este intento aparece expuesto sistemáticamente en Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid: Taurus, 1987.

de una manera que contribuya a una rectificación (y no a un abandono) del proyecto de la ilustración. Como comenta acertadamente McCarthy refiriéndose a esta teorización habermasiana: “la pragmática universal, o teoría de la competencia comunicativa, es ante todo un concertado esfuerzo por reformular los fundamentos teórico-*normativos* de la teoría crítica”¹³⁷.

¿Qué diremos nosotros ante este ‘concertado esfuerzo’ habermasiano? En verdad, algo muy sencillo: que aunque elogiado por su magno intento de elaborar una ética universal que funde a las ‘ciencias críticas’, su trabajo no es tanto falso cuanto más bien innecesario. Pues vista bien de cerca la formulación teórica de Marx, se hace claro que no es necesario recurrir a un fondo ético racional, ni tampoco a un voluntarismo bien intencionado de orden filantrópico, para sostener la pertinencia del ejercicio crítico en las ciencias sociales. Apelar a este tipo de contexto axiológico no hace más que debilitar y tornar tremendamente resbaladizos los fundamentos de la ‘crítica’. ¿Por qué? Simplemente porque es demasiado discutible el hecho de sostener los valores progresistas e ilustrados del occidente moderno -razón, justicia y libertad- como valores cuasitrascendentales y válidos universalmente para toda sociedad. Sólo por poner algunas interrogantes, y así medir ‘a ojo’ el calado de la discusión axiológica en la que nos veríamos envueltos si quisiésemos fundar la ‘crítica’ en preceptos axiológicos, podríamos preguntar: ¿es acaso siempre ‘mejor’ una sociedad ilustrada, racional y autoconsciente, libre y ‘emancipada’ de mistificaciones ideológicas, que una que vive, por ejemplo, bajo una cosmovisión mágico-religiosa del mundo? ¿Es siempre una peor condición, una menos saludable, la de una sociedad que mistifica ideológicamente su realidad, o que no logra alcanzar una intelección científica de su propio funcionamiento? ¿Está el ‘científico crítico’ siempre autorizado a emprender una ‘cruzada’ emancipadora y ‘asistir terapéuticamente’ a todos los pueblos que creen en dioses y fuerzas sobrenaturales, en ‘castas’, en ‘orígenes divinos’ de sus representantes políticos, en fundamentalismos religiosos, etc., etc.? En fin, ¿no es tremendamente discutible suponer que los valores eurocéntricos modernos y progresistas son *los* valores correctos o normativos para toda sociedad?

¹³⁷ McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 4º ed., 1989, p. 14.

El lector convendrá seguramente con nosotros, incluso aquél que suscriba la estrategia frankfurtiana-habermasiana, en que resulta mucho más económico y parsimonioso fundar la ‘crítica’ en términos estrictamente cognoscitivos, que hacerlo bajo consideraciones, siempre discutibles, axiológicas y ético-normativas. Ésa y no otra es nuestra observación en este respecto. Y tal como hemos visto, es así precisamente, en términos estrictamente cognoscitivos, como la propia teoría económica de Marx nos deja perfilada paradigmáticamente la ‘crítica’ en el campo de las ciencias sociales.

7. Conocimiento científico y su requisito metodológico específico: apoyo y justificación de la teoría mediante su contrastación empírica

En este último apartado del capítulo II sólo queremos redondear brevemente la idea de ciencia que utilizó Marx en sus investigaciones económicas. Básicamente, mostraremos que Marx entiende y respeta la exigencia metodológica de justificar empíricamente la teorización científica, y que consecuente con ello, se esfuerza por proporcionar una serie de ejemplos concretos en los que testea o pone a prueba la eficacia explicativa de su teoría.

Marx ya nos habló acerca de lo que él consideraba el requisito mínimo de toda teoría científica: traspasar la apariencia externa de los fenómenos y desvelar aquellos mecanismos internos que, aunque paradójicos para el sentido común, son los que efectivamente explican dichos fenómenos. Pero como el lector seguramente ya habrá observado, el carácter polémico que el saber científico guarda con respecto al sentido común, y que Marx se esmera en destacar repetidas veces, puede a lo más ser un rasgo distintivo si se quiere, pero en ningún caso basta por sí mismo para adscribir científicidad a una determinada teoría o representación de la realidad. Paradójica y contraintuitiva puede ser también la construcción delirante que un psicótico puede hacer respecto del movimiento de los astros. También, contradictoria con el sentido común resultaba y resulta ser todavía la teoría platónica del mundo inteligible suprasensible. Plantear un modelo de realidad que vaya a contrapelo de la forma en que la conciencia cotidiana y espontánea se representa lo real, no es suficiente para adjudicar científicidad a dicho modelo. Es decir, no cualquier ejercicio que contradiga la apariencia puede contar como ejercicio científico, pues para ello se requiere una particular forma de justificación y un método especial. Mientras las

doctrinas filosóficas a menudo utilizan la justificación puramente argumental, en base a razonamientos y elaboraciones conceptuales, las teorías científicas exigen además un momento empírico de contrastación o testeo de hipótesis. Las formas típicamente aprioristas de la filosofía son rechazadas en la ciencia. Ésta pide apoyar las teorías mostrando cuán eficaces son en explicar o predecir eventos reales y concretos. Y Marx, ciertamente como veremos, estaba al tanto de este asunto.

Marx transcurrió, podríamos decir, en ambos registros de teorización. El joven Marx, filósofo y humanista, polemizó contra el sistema hegeliano y luego contra el feuerbachiano básicamente bajo la forma de razonamientos y elaboraciones conceptuales. Pero el Marx maduro y científico, economista, polemizó contra los economistas clásicos y los socialistas utópicos en base a una construcción teórica apoyada, esta vez, sobre un cúmulo consistente de datos empíricos y análisis de casos históricos concretos. En su versión científica Marx emplea, así lo destaca por ejemplo Little¹³⁸, una construcción metodológica que corresponde íntegramente a lo que hoy entendemos en general por ciencia estándar. Más aplicada que expuesta sistemáticamente, la metodología de Marx se desarrolla como construcción teórica y proposición de hipótesis, seguida de análisis de casos históricos concretos en los que se pone a prueba la eficacia explicativa de tales hipótesis¹³⁹.

Que Marx tiene conciencia de la necesidad de justificar empíricamente su teorización se hace patente en un sinnúmero de trabajos en los que analiza procesos políticos puntuales, presentes y pasados, explicándolos según movimientos económicos. Un ejemplo saliente de esto es la explicación economicista que Marx proporciona acerca del inesperado ‘golpe’ político restaurador monárquico en Francia (1848-1851) a manos de Luis Bonaparte, en su magnífico estudio “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”¹⁴⁰. Little, refiriéndose al carácter científico de la teoría marxiana, la caracteriza como un

¹³⁸ Ver Little, D. “Dialectics and Science in Marx’ Capital”, en su *Microfoundations, methods, and causation: on the philosophy of the social science*. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers, 1998, pp. 29-49.

¹³⁹ Casi el único texto donde Marx plantea explícitamente su método, aunque de manera bastante ambigua e incompleta (puesto que se trata de un borrador), está contenido en la “Introducción a la crítica de la economía política”, en Marx, K. *Grundrisse: Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. México: FCE, Tomo I, pp. 15-22.

¹⁴⁰ Ver “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”, en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*. La Habana: Editora Política, 1963, Tomo I.

‘empirismo galileano’, es decir, como un método de investigación que se halla a buena distancia tanto de los razonamientos apriorísticos filosóficos (la dialéctica especulativa de Hegel), como de los empirismos ingenuos o puramente inductivistas (de los británicos)¹⁴¹.

Sin embargo, en su momento Marx tuvo que ocuparse en aclarar ciertas confusiones con respecto al carácter de su teoría e investigación, pues su científicidad era puesta en duda:

“Que el método aplicado en *El Capital* no ha sido comprendido, lo demuestran las interpretaciones contradictorias que de él se han dado. Así, [se] me reprocha, de una parte, el que trate los problemas económicos metafísicamente, mientras que de otra parte [se] dice (...) que me limito a analizar críticamente la realidad dada en vez de ofrecer recetas (¿comtistas?) para la cocina de figón del porvenir”¹⁴².

La principal acusación que Marx debió enfrentar fue la de estar proponiendo una cierta construcción metafísica acerca de la historia. ¿Por qué? Básicamente porque Marx llamó a su método, tal vez con poca fortuna para estos efectos, ‘método dialéctico’, suscitando así la asociación con la cuestionada y ya entonces desprestigiada metafísica dialéctica alemana (hegeliana). Por ello Marx hubo de señalar la diferencia que él veía entre la ‘dialéctica filosófica’ y la ‘dialéctica científica’:

“Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte (...) en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto [lo real] la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre”¹⁴³.

¹⁴¹ Ver Little, D. “Dialectics and Science in Marx’ Capital”, en op.cit., pp. 29-49.

¹⁴² Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política*, vol. I, op.cit., “Prólogo a la segunda edición”, p. XXI.

¹⁴³ *Ibid.*, “Prólogo a la segunda edición”, p. XXIII.

La diferencia central reside en que la dialéctica filosófica está asentada en un esquema que da primacía ontológica a las ideas, poniendo como condicionado a lo material. El esquema de Marx coloca a lo ideal como aquello que es condicionado (el explanandum), y a lo material como aquello que condiciona (el explanans). Sin embargo, Marx insiste en llamar ‘dialéctico’ a su método. ¿Por qué?

“El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubra bajo la corteza mística el núcleo racional”¹⁴⁴.

El núcleo racional que guarda la metafísica hegeliana es haber entendido que la realidad social es eminentemente histórica, que está en movimiento y que se transforma. El haber puesto en perspectiva el mundo social, y haber comprendido que los cuerpos sociales nacen, se desarrollan y mueren. Esta radical historicidad del mundo social, es lo que pone de relieve el método dialéctico¹⁴⁵.

Pero además Marx fue acusado de haber construido toda su teoría económica de la historia en forma puramente especulativa y apriorística. Y entonces tuvo que aclarar:

“Claro está que el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe

¹⁴⁴ Ibid., “Prólogo a la segunda edición”, p. XXIV.

¹⁴⁵ Este aspecto ‘dialéctico’ del método marxiano aparece destacado y bien comentado en Lefebvre, H. *El marxismo*. Buenos Aires: Eudeba, 8° ed., 1971, pp. 24-36.

siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción *a priori*”¹⁴⁶.

Una cosa es la investigación, que debe recoger atentamente todos los datos posibles de la realidad, observar sus movimientos, su desarrollo histórico, analizarlos, etc., y otra cosa distinta es la exposición formal de la teoría que intenta explicar dichos datos. La investigación económica de Marx es fundamentalmente empírica en el sentido de que se vuelca sobre hechos históricos y realidades sociales concretas. Pero no sobre cualesquiera, pues de todas las realidades sociales disponibles y existentes (europeas, orientales, americanas) Marx debe escoger la que constituye el *locus* más propicio para estudiar e investigar el sistema capitalista de producción:

“[Así como] el físico observa los procesos naturales allí donde éstos se presentan en la forma más ostensible y menos velados por influencias perturbadoras, o procura realizar (...) sus experimentos en condiciones que garanticen el desarrollo del proceso investigado en toda su pureza. En la presente obra [El Capital] nos proponemos investigar el *régimen capitalista de producción* y las *relaciones de producción y circulación* que a él corresponden. El hogar clásico de este régimen es, hasta ahora, *Inglaterra*. Por eso tomamos a este país como principal ejemplo de nuestras investigaciones”¹⁴⁷.

Efectivamente, Marx aporta en *El Capital* una serie de estudios descriptivos acerca de la sociedad inglesa, destinados principalmente a ilustrar cómo su teoría -y las hipótesis contenidas en ella- pueden dar cuenta de los rasgos observados en dicha sociedad. Por ejemplo, en el volumen I de *El Capital* Marx despliega un detallado estudio descriptivo de los cambios demográficos acontecidos en Inglaterra durante el período 1700-1800, ensayando a continuación una explicación nomológica de dichos cambios¹⁴⁸. También, en el capítulo XXIII del mismo texto que versa sobre “La ley general de la acumulación capitalista”, se puede ver cómo Marx acompaña y apoya su exposición teórica con una

¹⁴⁶ Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política*, vol. I, op.cit, “Prólogo a la segunda edición”, p. XXIII.

¹⁴⁷ *Ibid.*, “Prólogo a la primera edición”, p. XIV.

¹⁴⁸ Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política*, vol. I, op.cit., pp. 593-606.

exhaustiva “Ilustración de la ley general de la acumulación capitalista: Inglaterra 1846-1866”¹⁴⁹. Se trata de un detallado estudio histórico económico que recurre a un profuso cúmulo de datos estadísticos demográficos, económicos, comerciales, etc., -la mayoría de ellos provenientes de reportes del Ministerio de Salud Pública del gobierno inglés-, con los cuales Marx pone a prueba la potencia explicativa de sus leyes teóricas¹⁵⁰.

Y así como éstos, pueden encontrarse en la producción científica de Marx otros tantos estudios y análisis en donde son puestas a prueba distintas hipótesis y leyes teóricas de su modelo explicativo económico.

En este respecto, creemos no debiera haber mayor duda de que Marx entiende la investigación científica como una que exige un momento necesario de contrastación, puesta a prueba o testeo empírico de teorías e hipótesis explicativas.

¹⁴⁹ Ver Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política*, vol. I, op.cit., p. 549.

¹⁵⁰ Las leyes teóricas que Marx plantea para explicar los movimientos sociales, políticos, demográficos y comerciales del sistema capitalista, son enfáticamente presentadas por Marx como leyes válidas únicamente para este sistema de producción en particular. ¿Por qué? Porque los sistemas y regímenes de producción son entidades históricas ontológicamente distintas unas de otras, sujetas por tanto a leyes propias de funcionamiento. Esto hace que las leyes (demográficas, de crecimiento económico, etc.), sean ‘leyes especiales’, inconmensurables de un sistema productivo a otro. Marx sostiene así coherentemente su concepción histórica de la realidad social (su rechazo a la mistificación naturalizante de los economistas vulgares), al tiempo que es capaz de proporcionar eficazmente explicaciones nomológicas para el sistema capitalista. Ver en el Apéndice (7) cómo Marx plantea la ley de crecimiento demográfico del sistema capitalista, al tiempo que rechaza cualquier interpretación ‘naturalizante’ o ‘eternizadora’ de la misma.

III

Esquema epistemológico del ejercicio crítico

Permítasenos partir por una caracterización muy general y tosca, casi ingenua, del conocimiento. Un agente cognoscitivo, un sujeto, capta o se representa un objeto. Dos posibilidades caben allí; o lo representa correctamente (la representación se ajusta al objeto), o lo representa en forma errónea (la representación no se ajusta al objeto). El acto de conocer, visto así, es el proceso mediante el cual el sujeto pasa de una representación errada del objeto, a una correcta. Decimos entonces que conocer implica siempre una cierta transformación por parte del sujeto, en tanto éste transforma su representación del objeto.

Ahora bien, el sujeto dispone de varias formas de representación, unas más elaboradas que otras. Puede representarse al objeto en forma espontánea y directa, digamos, haciendo una descripción de ‘lo que aparece a primera vista’, o bien puede representarse al objeto discursivamente a través de alguna teoría que lo explique, o si es el caso (si el objeto admite atribución de intencionalidad), a través de una teoría que lo interprete en términos intencionales. Estas representaciones, la espontánea y directa (típica del conocimiento de sentido común), y la teórica (típica del conocimiento científico) no siempre son coordinables y en no pocas ocasiones pueden entrar en conflicto. La representación teórica (predilecta del conocimiento científico) muchas veces contradice o desconfirma a la representación espontánea. Esta última, puesta frente al objeto suele captar sólo su forma aparente y superficial. Y en no pocas ocasiones, esta apariencia superficial muestra algo contrario, o muy alejado, a lo que es la naturaleza interna o real del objeto. En estos casos, paradigmáticos por cierto para el conocimiento científico, conocer propiamente el objeto (supongamos, el movimiento efectivo de la Tierra y el sol), supone pasar de una representación vulgar y espontánea de aquél (‘el sol gira alrededor de la Tierra’), a una abstracta y teórica que la contradice (‘es la Tierra la que rota y gira alrededor del sol’). Cuando esto ocurre, las apariencias son desacreditadas por la teoría pero no se disipan, puesto que ellas son función de cómo el objeto en cuestión está constituido (las personas, incluidos los astrónomos, no pueden dejar de percibir al sol como moviéndose alrededor de la Tierra, aun cuando teóricamente sepan que ello no es así, debido a que el movimiento

legal de estos cuerpos no puede sino dar esta apariencia a los observadores terrícolas). De modo tal que el sujeto queda aquí conviviendo con dos formas representacionales que no se ajustan y que permanecen en contradicción: la espontánea y de sentido común, desacreditada por captar sólo la apariencia del fenómeno, y la teórico-científica, acreditada por captar la constitución efectiva de aquél. Esta representación de nivel teórico (explicativa o interpretativa) constituye de común la culminación del proceso cognoscitivo. Después de ella no hay mucho más que hacer, en el sentido de que sólo nuevos avances teóricos pueden ir perfeccionando (sea por refutación o por refinamientos) la captación *siempre teórica* del objeto.

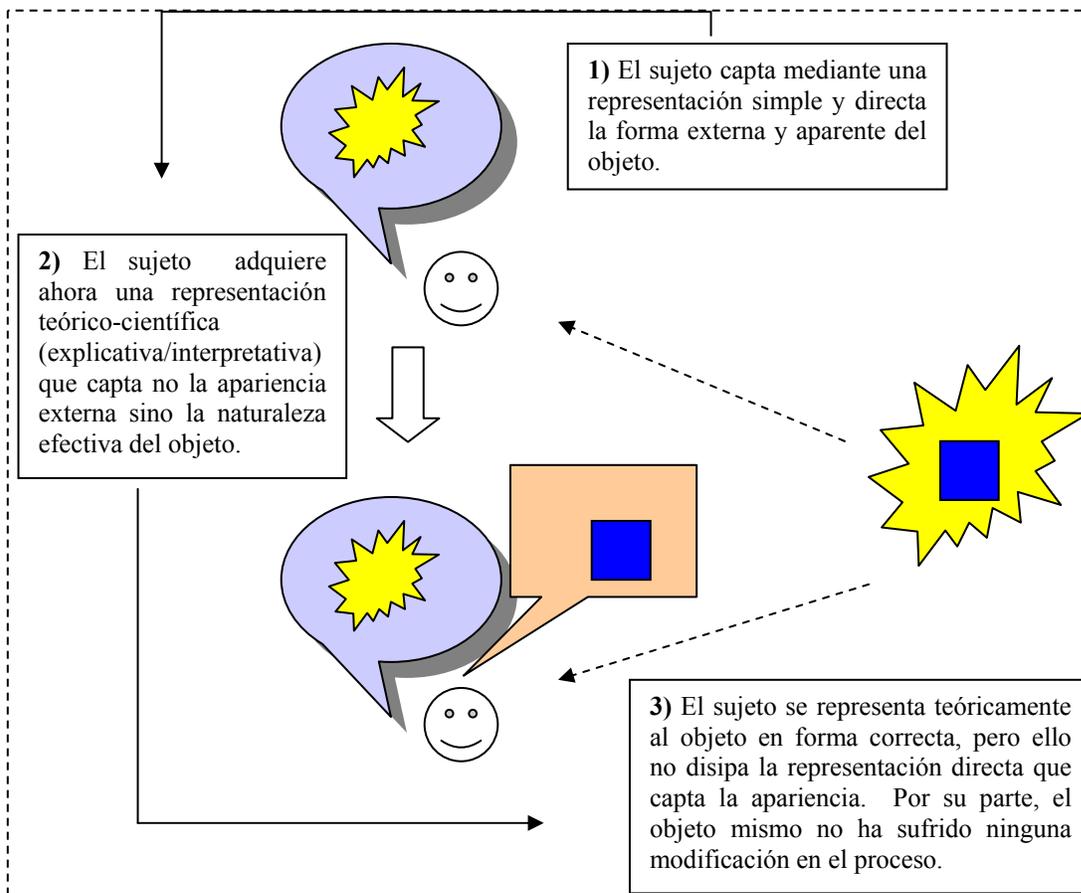
Todas estas formas cognoscitivas comparten el hecho básico de que son modalidades representacionales acerca de un objeto. Naturalmente, la forma de medir la veracidad de estas representaciones consiste en ver hasta qué punto ellas se ajustan o no al objeto. Para ello, es condición necesaria suponer que durante el proceso de conocimiento, el objeto en cuestión permanece siempre ontológicamente inamovible y siendo lo que es, pues él es el punto de referencia fijo sobre el cual han de compararse y medirse las distintas representaciones.

El esquema del conocimiento nos muestra entonces a estas dos entidades en relación; sujeto y objeto¹⁵¹. Allí, el sujeto aparece experimentando cierta transformación representacional, mientras que el objeto permanece inalterado. El sujeto pasa de una representación simple y directa del objeto, a una compleja en la que se añade a esta última una representación teórica (explicativa o interpretativa) que la desconfirma. Estas representaciones permanecen disjuntas y en contradicción: una persiste en la apariencia externa del objeto, y la otra capta teóricamente la constitución efectiva de aquél (ver esquema N°1).

1. Esquema del conocimiento como transformación representacional del sujeto: De la representación simple y directa a la representación teórica (explicativa y/o interpretativa).

¹⁵¹ Ya vimos en el capítulo II que es indiferente para este esquema hacer la distinción entre una lectura 'realista' de la relación sujeto/objeto, y una 'idealista-constructivista'. En ambos casos el conocimiento es siempre actividad representacional-mental del sujeto.

Sea  un objeto a conocer (por ejemplo el sistema planetario y sus movimientos, o el sistema capitalista de producción). Sea  la apariencia externa del objeto (la apariencia geocéntrica de que el sol gira alrededor de la Tierra, la apariencia de la mercancía como ‘fetiche’, la apariencia de que el salario paga el valor del trabajo, la apariencia de que el capital produce ganancias por sí mismo, etc.). Sea luego  la constitución efectiva o el funcionamiento ‘interno’ del objeto (el movimiento orbital de la Tierra alrededor del sol, las mercancías como producto del trabajo social humano, el trabajo como fuente de todo valor, el mecanismo de la plusvalía como generador de ganancias, etc.). Sea  un sujeto que se representa primero al objeto de manera simple y espontánea (captando sólo su apariencia externa), de esta forma , y sea  la representación teórico-científica que el sujeto alcanza y que capta la constitución efectiva del objeto; tenemos el siguiente esquema de conocimiento:



Este es el caso al que se ven enfrentadas las ciencias naturales cuando alcanzan teorías explicativas respecto de un objeto. Con un poco de imaginación podemos ver en la fase 1) del esquema por ejemplo, a Galileo, muy niño y observando cómo el sol gira

alrededor de la Tierra, creyendo espontáneamente que tal es el caso. En **2)** tenemos a Galileo ya maduro investigando y accediendo a una teoría astronómica científica que desacredita su anterior e infantil creencia geocéntrica. En **3)** Galileo está en posesión de una teoría heliocéntrica del sistema planetario, pero sus ojos tozudamente siguen viendo que la Tierra permanece fija y que es el sol el que se levanta por oriente y se esconde por occidente.

Preguntamos, ¿podrá Galileo, el científico, eliminar y disipar esta tozuda representación que le entregan a diario sus ojos, y que ya sabe desacreditada por su teoría? De ninguna manera, pues ella obedece al mismísimo orden y movimiento de los cuerpos celestes. Galileo ha de conformarse con albergar en su seno estos dos tipos de representaciones contrapuestas; la espontánea y la teórico-científica. ¿Puede Galileo inferir cómo debiesen estar dispuestos Tierra y sol para que sus movimientos no dieran una apariencia invertida de sí? Por supuesto. Bastaría con que la Tierra estuviese al centro y fuese el sol el que girara, o que Tierra y sol permaneciesen fijos e inmóviles frente a frente, o cualquier otra forma en que la disposición espacial de estos cuerpos se dejara captar directa e inmediatamente por un observador. Pero ¡ay!, ¿puede Galileo pretender rediseñar efectivamente el orden y movimiento de estos cuerpos celestes?, ¿puede pedir o pretender llevar a cabo la transformación *efectiva* del sistema planetario con el fin de eliminar la ‘apariencia’ que le dan sus ojos? Sabemos que no.

Pero este es el caso también al que se ven enfrentadas las ciencias sociales cuando logran proporcionar explicaciones, interpretaciones, o una conjugación de ambas, tal que consiguen una intelección teórica del objeto que trasciende su mera captación espontánea. En la fase **1)** del esquema podemos imaginar a un joven y desprevenido Marx constatando que los capitalistas pagan con dinero, en forma de salario, el valor equivalente al trabajo que los obreros realizan. Siendo así, a este joven Marx no puede más que parecerle que el trabajo posee, así como cualquier otra mercancía, un valor en sí que es expresado en un determinado precio. Luego, viendo que el capitalista no cesa de obtener saldos positivos al vender sus productos, y considerando que éste cancela siempre el equivalente en precio del trabajo que compra, no puede más que pensar que las ganancias del capitalista se deben a alguna astucia que éste realiza en el mercado al momento de vender, aumentando

artificialmente el precio de sus productos. En **2)** podemos ahora imaginar a Marx accediendo a una intelección teórica que va a mostrar paradójicamente que el trabajo no tiene en sí ningún valor, que el capitalista vende sus productos siempre a un precio justo y no artificialmente aumentado, y que sus ganancias no son más que el efecto visible de un mecanismo interno de plusvalía.

Al hacer esto, Marx apela por una parte a mecanismos explicativos relacionados con los procesos de producción (plusvalía), pero también a los sistemas de creencias y motivos que los actores económicos, burgueses y proletarios, forjan a partir del rol que ocupan en la estructura del proceso productivo (fenómenos intencionales o de conciencia como el de la ‘fetichización’ de la mercancía, o el centramiento exclusivo del burgués en el saldo a favor neto que debe arrojar el proceso productivo). Es decir, Marx obtiene a este nivel una representación teórica que articula ejercicios cognoscitivos tanto explicativos como interpretativos. En tanto sujeto cognoscente, Marx puede darse por satisfecho pues ha ascendido desde una representación simple y espontánea del objeto, a una teórica que capta los mecanismos internos y efectivos. Marx, podemos decir, ha experimentado una ostensible transformación en tanto sujeto representacional. Pero a pesar de tan laboriosa transformación representacional, ¿qué ocurre todavía?

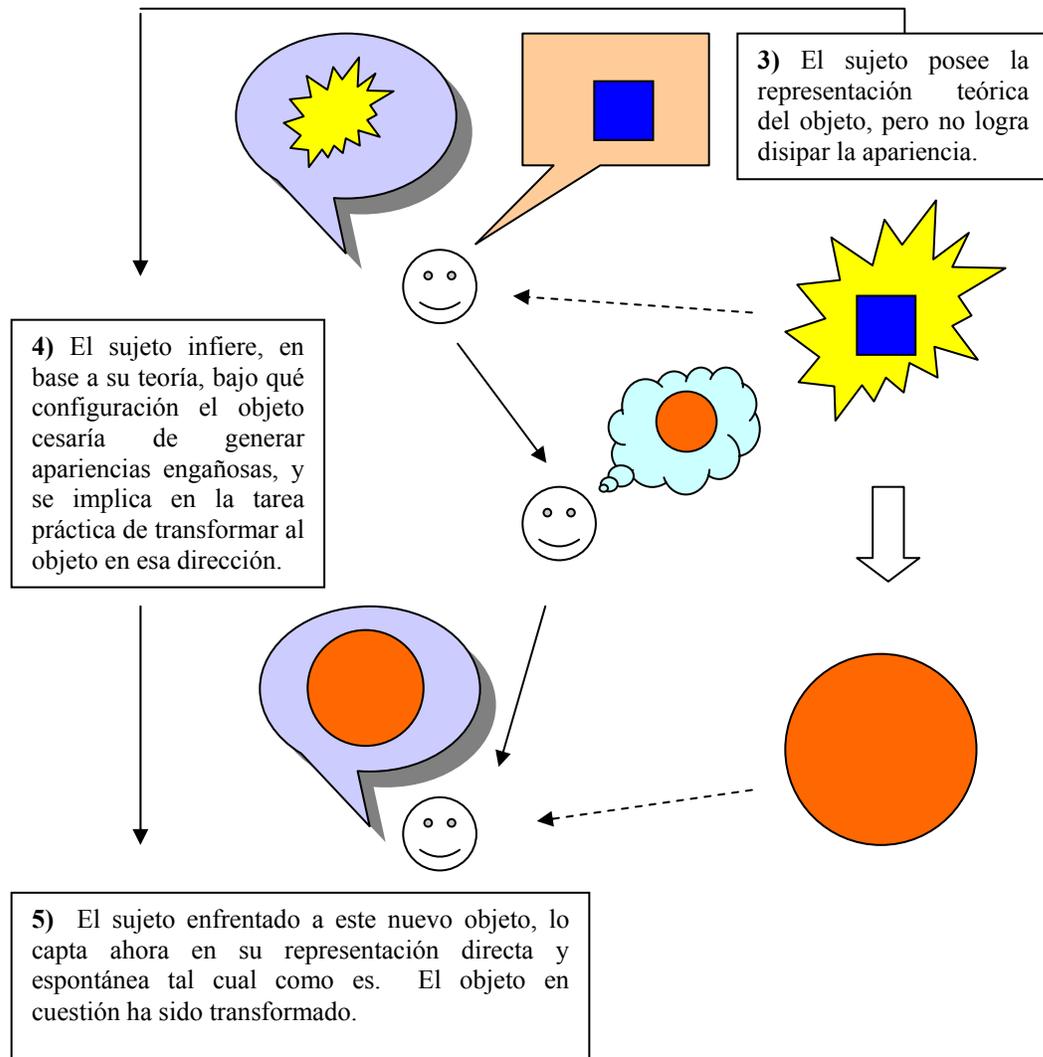
En **3)** vemos a Marx, el científico, en posesión ya de una representación teórica que muestra, por ejemplo, que el trabajo no tiene en sí valor ni precio alguno, mientras que ¡oh, tozuda conciencia espontánea!, sus ojos siguen constatando cómo los burgueses pagan un salario por el trabajo obrero, y cómo estos obreros venden o tranzan efectivamente su trabajo en un precio. Marx debe convivir, al igual que Galileo, con estos dos tipos de representaciones; la teórico-científica, y la espontánea que no puede sino captar la apariencia del proceso productivo. Pero preguntamos ahora, ¿debe Marx resignarse a esta suerte y dar, como Galileo, por concluido aquí el trabajo cognoscitivo?, ¿debe conformarse con el hecho de albergar en su conciencia representaciones dispares y contradictorias respecto de un mismo objeto?, ¿debe necesariamente detener en este conocimiento teórico explicativo/interpretativo su labor científica? ¿O acaso tiene entre manos una otra posibilidad, que Galileo -dada la índole de su objeto de estudio-, no podía tener?

Es precisamente aquí en donde se abre la posibilidad de la ‘crítica’. ¿Puede Marx inferir a partir de su teoría económica un modelo de producción tal que no genere una apariencia engañosa e invertida de sí? Por supuesto, tal y como también podía hacer Galileo con lo suyo. Marx diseña entonces teóricamente un sistema comunista o colectivista de producción, el cual, de hacerse efectivo, se dejaría captar en su naturaleza y funcionamiento de manera directa y espontánea, sin necesidad de apelar a complicados rodeos teóricos. Y ahora, ¿puede Marx pedir razonablemente que sea transformado el sistema capitalista de producción, el propio objeto de estudio, a fin de instaurar en su lugar un modelo comunista que, por su propia constitución, disipe y cancele todo tipo de apariencias engañosas en la conciencia de los hombres?, ¿tiene sentido que, una vez alcanzado el entendimiento teórico de su objeto de estudio, emprenda ahora una ‘crítica’ del mismo? Sabemos que sí, pues los sistemas económicos de producción constituyen realidades históricas cuya ontología es construida por los propios hombres. Estos sistemas no obedecen a órdenes naturales y eternos, frente a los cuales el hombre nada pueda hacer.

De modo que Marx sí puede exigir, en pro de llevar un paso más allá su empresa cognoscitiva, ¡que no moral ni ética!, transformar esta vez no al sujeto y su representación, sino al mismísimo objeto de estudio.

El ejercicio crítico arranca entonces allí donde el esquema anterior llegaba a su fin, es decir, allí donde el saber científico se detenía en la explicación o interpretación teórica del objeto (ver esquema N°2).

2. Esquema del ejercicio cognoscitivo crítico: De la representación teórica (explicativa/interpretativa) a la transformación efectiva del objeto. Cancelación de las 'apariencias' en el mismo objeto.



En el esquema expuesto, representa el sistema capitalista de producción; donde corresponde al manto de apariencias externas y engañosas que acompañan en forma inherente al sistema (el trabajo como mercancía, la mercancía como 'fetiche', el sistema económico como realidad 'natural', la plusvalía como 'ganancia', etc.), y representa la constitución interna y el funcionamiento efectivo del sistema (plusvalía, constitución histórica y no natural del sistema, mercancías como pura construcción social, etc.). La figura representa a un sujeto científico (como podría ser Marx) que ha llegado a una intelección teórica del objeto (la teoría del plusvalor, la de la ideología y la fetichización, etc.), pero que a pesar de ello no es capaz de disipar en

su conciencia la representación simple y espontánea que capta tozudamente la apariencia externa que acompaña a tal objeto  (Marx, el científico, al igual que obreros y burgueses, no puede sino seguir viendo en su experiencia cotidiana que los burgueses pagan efectivamente un precio por el valor del trabajo, seguir encontrándose con que los productos del trabajo aparecen como mercancías, y seguir experimentado los vaivenes del mercado como si de una entidad autónoma o ‘natural’ se tratara). *Esto por cuanto el objeto mismo, el sistema capitalista de producción, no ha sido aún modificado en lo más mínimo, y persiste, muy naturalmente, siendo todavía aquello que es (un sistema del plusvalor que oculta su naturaleza interna al arrojar las apariencias de que el trabajo posee un precio, que el capital produce milagrosamente ganancias, que el burgués paga con el salario el supuesto valor del trabajo, etc., etc.).* En la fase 4)  representa el modelo teórico que el científico supone o infiere ya no generaría apariencias engañosas (sistema comunista de producción);  simboliza el proceso de transformación efectiva del objeto (abolición del sistema capitalista de producción y construcción de uno comunista). En la fase 5)  representa el sistema comunista de producción ya no teorizado sino que *hecho realidad*. Este sistema, puesto que no opera con mecanismos de plusvalía ni intercambio de mercancías, no genera sobre sí halos ni mantos de apariencias engañosas. El sujeto, al contemplar ahora este nuevo objeto, el sistema comunista de producción, lo puede captar directamente tal y como es con sólo hacerse una representación simple y espontánea de aquél: .

Como puede verse, la crítica consiste en un ejercicio que tan sólo busca la mayor correspondencia y ajuste posibles entre el objeto y su representación. Y ¿qué es, si no es este ajuste y correspondencia, aquello que busca y pretende toda empresa cognoscitiva? La crítica es por tanto y ante todo un ejercicio estrictamente cognoscitivo. La peculiaridad de su estrategia consiste únicamente en que tal ajuste es buscado no ya mediante la transformación representacional del sujeto, sino mediante la transformación del propio objeto. Esto último es lo que diferencia a la crítica de todas las formas puramente teóricas de cognición, tales como la explicación o la interpretación. Y es también aquello que la restringe al campo estricto de las ciencias sociales, pues siendo la crítica posible sólo allí donde es posible la transformación ontológica y efectiva del objeto, ella no puede sino quedar de inmediato descartada para el campo de las ciencias naturales. Esto por cuanto

sabemos que respecto de la constitución legal de la naturaleza (el orden de los movimientos celestes, por ejemplo), no tiene cabida ni sentido plantear transformación ontológica alguna.

El estatus cognoscitivo de la crítica es por tanto elemental. Ella no es una composición o combinación, ni una ‘síntesis dialéctica’, entre comprensión y explicación, lisa y llanamente porque su dimensión *práctica de transformación efectiva del objeto*, no puede ser reducida a la dimensión puramente *teórico-representacional del sujeto*. Su lugar debe ser por tanto el de los ejercicios cognoscitivos elementales que forman parte del repertorio de las ciencias sociales.

Estimamos entonces que el mapa epistemológico de las ciencias sociales debiera quedar configurado -antes de cualquier discusión acerca de las eventuales o posibles formas de complementariedad, coordinación o integración entre estas categorías-, de la siguiente manera:

CIENCIAS SOCIALES
(Economía, Sociología, Psicología, Antropología, etc.)

Componentes o estrategias cognoscitivas disponibles para estas ciencias		
Explicación	Interpretación	Crítica
Ejercicio cognoscitivo en el que se ofrece una representación teórica del objeto que, a) apela a mecanismos causales, b) trasciende así la representación espontánea que capta la mera apariencia externa del objeto, pero que c) no logra suprimir tal apariencia pues no ejecuta ninguna acción transformadora efectiva sobre el objeto.	Ejercicio cognoscitivo en el que se ofrece una representación teórica del objeto que, a) apela a estados intencionales, b) trasciende así la representación espontánea que capta la mera apariencia externa del objeto, pero que c) no logra suprimir tal apariencia pues no ejecuta ninguna acción transformadora efectiva sobre el objeto.	Ejercicio cognoscitivo en el que el sujeto, a) transforma efectivamente al objeto de acuerdo a un modelo previo construido teóricamente, b) lo reconstituye de una manera tal que ya no genera apariencias externas, y c) logra así captar finalmente al objeto tal cual como éste está constituido, recurriendo para ello tan solo a una representación directa y espontánea de aquél.
⇩	⇩	⇩
Teoría y conocimiento social explicativo	Teoría y conocimiento social interpretativo	Teoría y conocimiento social crítico

Debemos insistir por última vez, aun a riesgo de resultar fastidiosamente majaderos: criticar *científicamente* un objeto no es emitir un juicio de valor respecto de él, ni emprender una acción transformadora fundada en reivindicaciones justicieras o emancipatorias. Criticar un objeto, por ejemplo el sistema capitalista de producción, es mostrar simplemente bajo qué configuración ese objeto cesaría de dar una apariencia engañosa de sí, justificando así su transformación hacia dicha configuración. Por ello, el componente crítico en ciencias sociales no debe entenderse como aquél cuyo supuesto ‘interés rector’ es la ‘emancipación’ de los oprimidos o la realización de una sociedad más justa, plena y feliz. Tampoco debe plantearse como un requisito necesario para ejercer la ‘crítica’ el que deba uno comprometerse, explícita y sistemáticamente, con ciertos posicionamientos ético-políticos, o que deba tomar partido por la defensa y desarrollo de determinados grupos sociales. *El ejercicio crítico, tanto como cualquier otro ejercicio cognoscitivo, es en términos formales axiológicamente neutro, y el único fundamento que lo sostiene es la teoría del conocimiento y el esquema epistemológico que hemos delineado en esta tesis.*

Conclusiones

Podemos resumir los principales resultados de nuestra investigación en los siguientes enunciados:

- Si el conocimiento, en términos generales, puede entenderse como el proceso mediante el cual un sujeto consigue en forma justificada una representación correcta y adecuada del objeto.
- Si para conseguir aquello el sujeto debe, las más de las veces, acceder a una representación teórico-científica que supere o trascienda la mera representación espontánea que da el sentido común.
- Si esto último es requisito debido a que la representación espontánea del sentido común suele captar de ordinario la pura apariencia externa -y casi siempre engañosa- del objeto.
- Si tal apariencia externa suele ser el producto no de una invención libre y arbitraria del sujeto, sino una función de cómo el objeto está constituido. Entonces,
- Se tiene que mientras el objeto permanezca inalterado en su constitución, al sujeto le será, del todo imposible y pese al conocimiento teórico que pueda haber alcanzado, disipar en su conciencia aquella representación que capta la apariencia externa y engañosa del objeto.
- Pero si el objeto, tal como lo es el social (que no el natural), es uno cuya ontología depende de la acción efectiva, histórica y potencialmente transformadora del sujeto. Entonces,
- Cabe para el conocimiento del objeto social la posibilidad de superar las apariencias no sólo en la conciencia teórica del sujeto, sino que ante todo en la constitución misma del objeto, suprimiendo en él los mecanismos que hacen emerger dichas apariencias. Es decir, cabe la posibilidad de emprender la ‘crítica’ del objeto.
- Mediante esta acción transformadora el sujeto está en pie de darse a sí mismo un nuevo objeto cuya constitución, por ser una que ya no genera apariencias engañosas, puede ser captada ahora en forma simple y directa a través de la pura representación espontánea.

De acuerdo con esto puede plantearse entonces que la ‘crítica’:

- Corresponde a un ejercicio estrictamente cognoscitivo, por cuanto sólo tiene como propósito lograr el mejor ajuste posible -el más simple, espontáneo y directo- entre el objeto y su representación en el sujeto.
- No necesita apelar a ningún contexto axiológico para sustentarse y ser justificada.
- No es reducible a los ejercicios cognoscitivos explicativo e/o interpretativo, por cuanto éstos transcurren exclusivamente en el plano representacional y teórico del sujeto.
- Debe ser considerada, por todo aquello, como un componente cognoscitivo elemental dentro de las ciencias sociales.

Apéndice

(1) Parodia de Marx a las construcciones especulativas del idealismo metafísico.

“Cuando, partiendo de realidades: manzanas, peras, fresas, almendras, me formo la representación general de ‘Fruta’: cuando, yendo más lejos, me *imagino* que mi representación abstracta, ‘la Fruta’, extraída de los frutos reales, es un ser que existe fuera de mí, más aún, que constituye la *verdadera* esencia de la pera, de la manzana, etc., estoy declarando -en lenguaje especulativo- que ‘la Fruta’ es la ‘*substancia*’ de la pera, de la manzana, etc.”¹⁵². Pero esta construcción es todavía primitiva (platónica), pues deja a la substancia ideal ‘la Fruta’ desconectada de las frutas reales y sensibles. Se hace necesaria una sofisticación especulativa (hegeliana) que diga lo siguiente: “que ‘la Fruta’ no es un ser muerto, indiferenciado, inmóvil, sino un ser vivo, que se diferencia en sí y que se mueve (...) Las diversas frutas profanas son diversas expresiones vivas de la ‘Fruta única’, son cristalizaciones que forma ‘la Fruta’ misma, [ahora hay que decir]: ‘la Fruta’ se presenta como pera, ‘la Fruta’ se presenta como manzana (...), y las diferencias que separan manzanas, peras, almendras, son las autodiferencias de ‘la Fruta’, que hacen de las frutas particulares diferentes miembros articulados en el proceso vivo de ‘la Fruta’”¹⁵³.

“Esta operación se llama en lenguaje especulativo concebir la *substancia* en tanto que *sujeto*, en tanto que *proceso interno*, en tanto que *persona absoluta*, y esta concepción constituye el carácter esencial del método *hegeliano*”¹⁵⁴.

(2) Distinción entre apariencia y realidad: Trabajo y fuerza de trabajo.

Pregunta Marx ¿qué es el salario y cómo se determina? Los trabajadores dicen a coro que el salario es la cantidad de dinero que el capitalista paga por un determinado tiempo de trabajo o por la ejecución de una tarea determinada. Los capitalistas por su parte asienten sin inconvenientes a la opinión vertida por los trabajadores; “efectivamente, nosotros les compramos con dinero su trabajo”. De modo que ambos actores económicos se muestran de acuerdo en este punto. “Por tanto, *al parecer*, el capitalista les compra a los obreros su trabajo con dinero. Ellos le venden por dinero su trabajo. Pero esto no es más que la *apariciencia*. Lo que *en realidad* venden los obreros al capitalista por dinero es su *fuerza de trabajo*”¹⁵⁵.

La apariencia es que el salario compra el trabajo, y lo real tras de ello es que el salario compra la ‘fuerza de trabajo’. La apariencia del salario como el equivalente en dinero del trabajo del obrero oculta que estamos en presencia de un “trabajo que conserva siempre, sustancialmente [en esencia], su carácter de trabajo forzoso, por mucho que se presente como resultado de la libre contratación”¹⁵⁶.

¹⁵² Marx, K. “El misterio de la construcción especulativa”, Capítulo V de “La sagrada familia”. En Sève, L. (ed.) *Textos sobre el método de la ciencia económica*. México: Ediciones Roca, 1977, p. 39.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵⁵ Marx, K. “Trabajo asalariado y capital”, en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*. La Habana: Editora Política, 1963, Tomo I, p. 73. Las cursivas que destacan ‘apariciencia’ y ‘realidad’ son añadidas.

¹⁵⁶ Marx, K. *El Capital: Crítica de la economía política, vol. III*. México: FCE, 1959, 2° ed. en español, p. 758.

(3) El economista vulgar alcanza sólo a retratar de manera sistemática el punto de vista del burgués.

Quien permanezca en el punto de vista del capitalista, del actor económico, quedará preso de la misma apariencia, y no será capaz de ‘ver’ los profundos mecanismos reales. Esto es lo que ocurre con los economistas clásicos o vulgares, que hablan de ‘precio del trabajo’ (algo así como hablar de ‘calor de la energía cinética molecular promedio’): “... hablar del ‘precio del trabajo’ es algo tan irracional como lo sería hablar de logaritmos amarillos. Pero al llegar aquí el economista vulgar se siente verdaderamente satisfecho, puesto que ha llegado a la profunda concepción del burgués, que paga dinero por trabajo”¹⁵⁷. El economista no hace sino reproducir con sistematicidad la visión del burgués en tanto actor económico. Este último, ‘comprando con dinero todo cuanto necesita’, no puede sino ‘ver mercancías’ por todas partes. Y el trabajo no escapa a ello. Adoptando el punto de vista de este actor económico, el economista vulgar termina por retratar la forma en que al capitalista se le aparece el proceso económico productivo. Es un Ptolomeo de la economía.

(4) Individualismo metodológico como ‘robinsonada’ propia de la economía vulgar, y producto a la vez de la ‘naturalización’ de los procesos económicos que suscita el modo de producción capitalista.

Marx sugiere que es el modo de producción capitalista, es decir, la estructura social y las formas político jurídicas a las que éste da lugar, las que hacen aparecer al hombre como un ‘individuo aislado’. Luego, los teóricos vulgares toman esta forma histórica y reciente, como si fuese el origen de toda forma social (individuos que pactan un contrato social): “individuos que producen en sociedad y, por tanto, producción socialmente determinada de los individuos [es lo que] constituye, naturalmente, el punto de partida. El cazador y el pescador sueltos y aislados con que comienzan Smith y Ricardo figuran entre las (...) imaginarias (...) robinsonadas del siglo XVIII”¹⁵⁸. Hacer del individuo aislado y sus intereses egoístas el punto de partida del análisis económico, corresponde simplemente a una proyección propia de la ‘sociedad civil’, que es en sí una formación social histórica moderna. “En esta sociedad de la libre competencia, aparece el individuo desligado de los nexos naturales, etc., que en épocas anteriores de la historia hacían de él el elemento integrante de un determinado y limitado conglomerado humano”¹⁵⁹. A los economistas vulgares, “este individuo del siglo XVIII –producto, por una parte, de la disolución de las formas feudales de sociedad y, por otra, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI- se les antojaba como un ideal, cuya existencia se proyectaba sobre el pasado. No como un resultado histórico, sino como el punto de partida de la historia. Y, como individuo conforme a naturaleza (...), éste no nacía históricamente, sino que era instituido por la naturaleza misma”¹⁶⁰. El hombre primitivo productor es siempre un individuo ligado y entrabado con el todo orgánico social, de modo tal que su trabajo es siempre tan sólo un aspecto integrante de lazos sociales familiares o de consanguinidad que lo contienen y le dan espacio. “Hay que llegar al siglo XVIII, a la ‘sociedad civil’, para que las distintas formas de la trabazón social se enfrenten al individuo como simples medios para sus fines privados (...). Pero la época que engendra este punto de vista, el del individuo aislado, es precisamente la época de las relaciones sociales más desarrolladas hasta entonces. (...). El hombre es un *zoon politikon* en el sentido más literal de la palabra, no sólo un animal social, sino un animal que sólo puede aislarse dentro de la sociedad. La producción del individuo aislado fuera de la

¹⁵⁷ Marx, K. *El Capital: Crítica de la economía política*, vol. III, op.cit., p. 757.

¹⁵⁸ Marx, K. *Grundrisse: Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. México: FCE, Tomo I, p. 5.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 5.

sociedad (...) constituye un absurdo semejante al que representaría el desarrollo del lenguaje sin individuos que vivieran y hablaran *juntos*”¹⁶¹.

“Los economistas expresan esto así: persiguiendo su interés particular exclusivamente, cada cual sirve, sin darse cuenta de ello ni quererlo, los intereses particulares de todos, los intereses generales. (...). El chiste de la cosa está más bien en que el interés particular es ya un interés socialmente determinado y que sólo puede realizarse bajo las condiciones impuestas por la sociedad y con los medios que ella propone (...). De lo que se trata es del interés de los individuos particulares; pero su contenido, al igual que su forma y sus medios de realización, son función de las condiciones sociales independientes de todos los individuos”¹⁶².

(5) ‘Naturalización’ de la realidad social como efecto subjetivo generado por el mecanismo real de circulación e intercambio: Objetivación y cosificación de las relaciones sociales producida por el ‘dinero’.

“El carácter social de la actividad, al igual que la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, aparece ante la productividad como algo extraño, como una cosa material; no como un comportamiento de los unos hacia los otros, sino más bien como una subordinación a relaciones que existen independientemente de cada cual y que nacen del choque entre individuos indiferentes los unos a los otros. Al convertirse en condición de vida y en nexo mutuo, el cambio universal de las actividades y los productos se le antoja al individuo como algo extraño, independiente: como una cosa. En el valor de cambio [dinero] la relación social entre las personas se transforma en una relación social entre cosas, el poder de las personas se convierte en un poder de las cosas”¹⁶³.

“... la existencia del dinero presupone la objetivación de las relaciones sociales en la medida en que el dinero se manifiesta como una *prenda* (...) Los hombres depositan en el objeto (el dinero) la confianza que no ponen entre ellos mismos como personas. Pero, ¿por qué conceden esta confianza a la cosa? Evidentemente, sólo en cuanto es la *relación cosificada* de las personas entre sí (...). El dinero sólo sirve como ‘prenda de garantía social’, pero esta prenda de garantía sólo lo es en razón a su cualidad social (simbólica) y sólo puede poseer esta cualidad social porque los individuos han enajenado su propia relación social como una cosa”¹⁶⁴.

El modo de circulación e intercambio propios del sistema capitalista generan esta ‘cosificación’ u ‘objetivación’ de las relaciones sociales: “pero resulta absurdo concebir estos nexos *puramente objetivos* como emanados de la naturaleza, inseparables de la naturaleza misma de la individualidad e inmanentes a ésta, [pues] estos nexos son el producto de los individuos, un producto histórico”¹⁶⁵.

¹⁶¹ Ibid., p. 6.

¹⁶² Ibid., pp. 60-61.

¹⁶³ Marx, K. Ibid., p. 61.

¹⁶⁴ Marx, K. *Grundrisse: Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*, op.cit., p. 64.

¹⁶⁵ Ibid., p. 65.

(6) Los economistas clásicos permanecen cautivos en la percepción naturalizada y cosificante de la realidad social, producto de la ‘fetichización’ de la mercancía.

“Hasta qué punto el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o sea la apariencia *material* de las condiciones *sociales* del trabajo, empaña la mirada de no pocos economistas, lo prueba entre otras cosas esa aburrida y necia discusión acerca del *papel de la naturaleza* en la formación del valor de cambio. El valor de cambio no es más que una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un objeto y no puede, por tanto, contener materia alguna natural”¹⁶⁶

Se trata de la ‘naturalización’ de un proceso social e histórico, efecto ilusorio que hace aparecer al mercado y sus vaivenes como dominados por un régimen interno y propio, independiente del hombre. Por este mismo efecto, a los economistas se les aparece el agente económico individual del capitalismo, la persona aislada y sus intereses particulares, como la condición natural y eterna del hombre, sin llegar a ver que ese individuo es un ente plasmado por el modo de producción capitalista, que no cuenta por tanto (para Marx) con más de trescientos años de existencia.

(7) Rechazo de Marx frente a supuestas leyes demográficas ‘universales y naturales’ (no históricas). Planteamiento de leyes demográficas como leyes especiales correspondientes a determinados períodos históricos y regímenes económicos.

Los datos demográficos analizados por Marx, preferentemente en Inglaterra para el período comprendido entre el 1700 y 1800, mostraban un crecimiento de la clase proletaria, aparejado a una pauperización de sus condiciones de vida. El cuadro global era una población ‘excedente’ de proletarios cuya demanda laboral superaba crecientemente la oferta de trabajo dada por los capitalistas. Marx explica que son los obreros, que con su trabajo dan vida y hacen crecer el capital, quienes generan sin saberlo las condiciones de su propia superpoblación relativa: “... al producir la acumulación del capital, la población obrera produce al mismo tiempo, los medios para su propio exceso relativo (población sobrante disponible para el trabajo)”. Esta ley corresponde entonces a una “Producción progresiva de un exceso de superpoblación relativa o ejército industrial de reserva”¹⁶⁷.

Pero ¿es ésta la ley universal de los crecimientos poblacionales relativos? Marx rechaza esta interpretación, pues señala que ella sólo rige para el régimen de producción capitalista. Cada régimen económico en la historia humana posee sus propias leyes poblacionales: “Es ésta una *ley de población* peculiar del régimen de producción capitalista, pues en realidad todo régimen histórico concreto de producción tiene sus leyes de población propias, leyes que rigen de un modo históricamente concreto. Leyes abstractas de población sólo existen para los animales y las plantas, mientras el hombre no interviene históricamente en estos reinos”¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política*, vol. I, op.cit., p. 46.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 534.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 534-535.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. (ed.) *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1973.
- Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 6° ed., 1971.
- Althusser, L. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 10° ed., 1974.
- Apel, K. O., en Simon-Schäfler y Zimmerli (eds.) *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, Hamburgo, Hoffman und Campe, 1975. Traducción de J. M. Mardones en su *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: Materiales para una fundamentación científica*. Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 377-378.
- Bachelard, G. *La formación del espíritu científico*. México/España: Siglo XXI, 19° ed., 1993.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J-C, y Passeron, J-C. *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI, 19° ed. en español, 1996.
- Cohen, G. A. *Karl Marx' Theory of History: A defence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978.
- Colletti, L. "Marxism: Science or Revolution?", en Blackburn, R. (ed.) *Ideology in Social Science: Readings in Critical Social Theory*. New York: Vintage Books, 1973, pp.369-377.
- Collingwood, R. G. *Idea de la Historia*. México: FCE, 1980.
- Comstock, D. "A Method for Critical Research", en Martin, M. & McIntyre, L. C. (edits.) *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge: MIT Press, 1994, pp. 625-640.
- Dilthey, W. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Madrid: Alianza, 1980.
- Dussel, E. "El programa científico de Carlos Marx (ciencia social funcional y crítica)", en *Herramienta n° 9*. Buenos Aires, Otoño 1999.
- Dussel, E. *El último Marx (1963-1988) y la liberación latinoamericana*, México: Siglo XXI, 1990.
- Elster, J. "Further Thoughts on Marxism, Functionalism, and Game Theory: The Case for Methodological Individualism", en Roemer, J. (ed.) *Analytical Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Fay, B. & Moon, D. "What Would an Adequate Philosophy of Social Science Look Like?", en Martin y McIntyre (eds.) *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- Fay, B. *Critical Social Science: Liberation and its Limits*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- Foucault, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Santiago: Espiritu Libertario, 2005.
- Geras, N. "Marx and the Critique of Political Economy", en Blackburn, R. (ed.) *Ideology in Social Science: Readings in Critical Social Theory*. New York: Vintage Books, 1973, pp. 285-305.
- Gómez, R. *Neoliberalismo y pseudociencia*, Buenos Aires: Lugar Editorial, 1995.
- Gordon, S. *Historia y filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel, 1995.

- Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos, 1984.
- Habermas, J. *Conocimiento e Interés*, Madrid: Taurus, 1982.
- Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 3° ed., 1996.
- Habermas, J. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- Habermas, J. “Modernidad, un proyecto incompleto”, en Casullo, N. (comp.) *El debate Modernidad - Postmodernidad*. Buenos Aires: Punto Sur, 1989, pp. 131-144.
- Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal-Odós, 1994.
- Hempel, C. *La explicación científica*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- Hollis, M. *Filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel, 1998.
- Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- Kant, I. “¿Qué es la Ilustración?”, en su *Filosofía de la historia*. Argentina: Terranar, 2004.
- Klimovsky, G. “Crítica a las objeciones de Popper al materialismo histórico”, en F. G. Schuster (comp.) *Popper y las ciencias sociales*, vol. II. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1995.
- Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1971.
- Kuhn, T. *El camino desde la estructura*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Lefebvre, H. *El marxismo*. Buenos Aires: Eudeba, 8° ed., 1971.
- Little, D. *Microfoundations, methods, and causation: on the philosophy of the social science*. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers, 1998.
- Little, D. *Varieties of social explanations*. U.S.A.: Westview Press, 1991.
- Martin y McIntyre (eds.) *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- Lyotard, J-F. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1986.
- Lyotard, J-F. *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Marx, K. “Crítica del programa de Gotha” (1857), en Marx, K. *El manifiesto comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe, 1983.
- Marx, K. “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”, en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*. La Habana: Editora Política, 1963, Tomo I.
- Marx, K. “El manifiesto del partido comunista”, en Marx, K. *El manifiesto comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe, 1983.
- Marx, K. “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política”, en Marx, K. *El manifiesto comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe, 1983.
- Marx, K. *El capital: Crítica de la economía política, vol. I*. México: FCE, 2° ed. en español, 1946.
- Marx, K. *El Capital: Crítica de la economía política, vol. III*. México: FCE, 2° ed. en español, 1959.

- Marx, K. *Grundrisse: Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. México: FCE, 1985, Tomo I.
- Marx, K. *La ideología alemana*. Barcelona: L' Eina editorial, 1988.
- Marx, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1968/1989.
- Marx, K. *Miseria de la filosofía: respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. México: Siglo XXI, 10° ed., 1987.
- Marx, K. *Salario, precio y ganancia*. Moscú: Editorial Progreso, s.a.
- McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 4° ed., 1989.
- Nagel, E. "The Value-Oriented Bias of Social Inquiry", en Martin y McIntyre (eds.) *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge: MIT Press, 1994, pp. 571-584.
- Perlini, T. *La escuela de Frankfurt*. Caracas: Monte Ávila, 1976.
- Popper, K. "La lógica de las ciencias sociales", en Adorno, Th. (ed.) *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1973.
- Ricoeur, P. *Hermenéutica y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Megápolis, 1975.
- Riestra, J. A., y del Noce, A. *Karl Marx: Escritos juveniles*. Madrid: Editorial Magisterio Español, 2° ed., 1975.
- Ritzer, G. "La metateorización sociológica y el esquema metateórico para el análisis de la teoría sociológica", en Ritzer, G. *Teoría sociológica moderna*. España: McGraw-Hill, 5° ed., 2002.
- Ritzer, G. *Teoría sociológica clásica*. España: McGraw-Hill, 3° ed. en español, 2001.
- Roemer, J. (ed.) *Analytical Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Sève, L. (ed.) *Textos sobre el método de la ciencia económica*. México: Ediciones Roca, 1977.
- Taylor, Ch. "Neutrality in Political Science", en Martin y McIntyre (eds.) *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge: MIT Press, 1994, pp. 547-570.
- Von Wright, G. H. *Explicación y Comprensión*. Madrid: Alianza, 1987.
- Weber, M. "«Objectivity» in Social Science and Social Policy", en Martin y McIntyre (eds.) *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge: MIT Press, 1994, pp. 535-545.

Resumen

El estudio pretende elaborar una fundamentación epistemológica del ‘componente crítico’ en las ciencias sociales, para así, justificar su plena incorporación al repertorio de estrategias cognoscitivas -o formas de conocimiento- disponibles para estas ciencias. Se sostiene que, si bien la filosofía de las ciencias sociales ha sabido ya reconocer y distinguir la presencia de los componentes ‘explicativo’ e ‘interpretativo’ en tales ciencias, no ha sido sin embargo capaz de percatarse hasta ahora del componente ‘crítico’. Para poner de manifiesto esta ceguera, se muestra cómo los filósofos de la ciencia social pasan por alto dicho componente una y otra vez, allí precisamente donde éste refulge como en ningún otro sitio; la teoría social y económica de Marx. Pero además se advierte la muy mala y difundida tendencia de aquellos que, siguiendo el controvertido “pensamiento marxista” de la Escuela de Frankfurt y su Teoría Crítica, tratan de enfocar y recoger este concepto bajo el marco de consideraciones axiológicas y ético-políticas, asumiendo la idea de que una supuesta ‘ciencia social crítica’ sería aquella que: a) estaría comprometida éticamente con los valores de la justicia y la libertad social, b) estaría al servicio de la defensa y emancipación de los grupos oprimidos, marginados y explotados de nuestra sociedad, y c) operaría metodológicamente como un ‘desmantelamiento de ideologías’, a través de una suerte de ‘síntesis dialéctica’ entre estrategias interpretativo-comprensivas y explicativas. La tesis condena y acusa tanto a la ceguera como a esta extraviada conceptualización.

Se analiza entonces epistemológicamente la teoría de Marx para observar cómo se perfila ahí la ‘crítica’, y para demostrar que ella se funda sobre una base *estrictamente cognoscitiva* que no requiere apelar a ningún marco de referencia axiológico, ni de ningún otro tipo. A partir de allí, se plantea a la ‘crítica’ como una forma de conocimiento cuya peculiaridad esencial consiste en que la búsqueda de una representación correcta y justificada acerca del mundo, se lleva a cabo no ensayando mejores representaciones o teorías acerca del mundo -tal como lo hacen las estrategias explicativas e interpretativas-, sino ensayando otros mundos. La plausibilidad de tan extravagante forma de conocimiento, se intenta apoyar mediante la presentación final de un modelo o esquema que ilustra lo que serían las principales fases de su implementación.